

TEOLOGÍA MORAL PARA SEGLARES

MORAL FUNDAMENTAL Y ESPECIAL

Por el Rvdo. P.

ANTONIO ROYO MARÍN, O.P.

PRÓLOGO

ENTRE los muchos y excelentes manuales de teología moral que circulan entre nosotros pueden apreciarse las más diversas orientaciones y tendencias, pero todos coinciden en su finalidad escolar como libros de texto para la formación de nuestros seminaristas y religiosos estudiantes. Por lo mismo, casi todos ellos están escritos en latín y con orientación dirigida francamente a las aulas eclesiásticas. Es verdad que algunos han aparecido también en versión castellana, pero se trata de una mera traducción literal, que no ha obviado los inconvenientes de su estilo y orientación, que los hace menos aptos para su utilización por el público seglar. Otros intentos encaminados directamente a los seglares adolecen de excesiva brevedad y dejan, por lo mismo, gran número de materias incompletas o sin el suficiente desarrollo.

Esta situación es la que nos ha movido a emprender la ardua tarea de redactar un nuevo manual de teología moral dirigido directamente al gran público seLAR. Es un hecho que gran número de intelectuales católicos, catedráticos, abogados, jueces, notarios, médicos, farmacéuticos, escritores, periodistas, políticos, militares, directores de empresas, comerciantes, industriales y hasta modestos funcionarios, oficinistas y obreros se lamentan con frecuencia de no encontrar un libro adecuado para enterarse a fondo de sus obligaciones morales ante Dios y ante la sociedad cristiana. Este libro quisiera dar satisfacción a sus anhelos.

No se nos oculta la dificultad de la empresa ni los peligros a que está expuesta.

LA DIFICULTAD arranca principalmente de la enorme complejidad de la teología moral, relacionada íntimamente con la teología dogmática y con gran número de ciencias afines, entre las que destacan el derecho, la medicina, la

psicología, la sociología y las ciencias económicas. Imposible escribir una verdadera teología moral sin tener en cuenta y aprovechar a cada momento las luces emanadas de todas esas ciencias, cuyo conocimiento simultáneo y a fondo escapa en absoluto a las posibilidades humanas.

Los PELIGROS emanan también de la amplitud vastísima del panorama que debe abarcar en su conjunto la teología moral y de los grandes conocimientos científicos que requieren en el lector para acertar a formarse por sí mismo su propia conciencia, sobre todo cuando surgen problemas difíciles que se salen del marco de la vida corriente y diaria. Sería gran imprudencia y funesta equivocación que el seglar tratara de resolverse por sí mismo esos intrincados problemas a base de la lectura de un manual de moral, por bueno y excelente que sea. En estos casos difíciles el libro podrá ayudarle a plantear el problema en sus verdaderos términos, pero la solución debe darla un verdadero técnico en la materia, o

sea, un sacerdote culto, prudente y experimentado. Porque es preciso tener en cuenta una gran cantidad de principios afines de la más variada índole, examinar despacio todo el conjunto de circunstancias que rodean o afectan al problema en cuestión y enjuiciarlo todo con serena imparcialidad y rectitud de criterio, difícilísimo de lograr por el que quiera actuar como juez y parte en su propia causa. Sólo el sacerdote culto, prudente y experimentado reúne las garantías suficientes para el acierto objetivo, si tenemos en cuenta, además, que a sus conocimientos profesionales de teología moral une las luces inestimables de su gracia de estado sacerdotal.

De todas formas es un hecho que el católico seglar puede y debe hacer un esfuerzo para adquirir la máxima cultura moral acomodada a su condición y estado, para llegar a formarse fácilmente una conciencia cristiana recta e intachable en todas las actividades de su vida, en su triple aspecto

individual, familiar y social. Para ayudarle en esa nobilísima empresa nos hemos tomado la molestia de redactar estas páginas.

Quisiéramos, sin embargo, explicar el verdadero sentido y alcance del título de este libro. No es lo mismo Teología moral para seculares que Teología moral secolar. Este segundo título sería completamente inaceptable. No existe ni puede existir una moral secolar que trate de contraponerse o distinguirse esencialmente de cualquier otro aspecto de la moral cristiana. El Evangelio no enseña más que una sola e idéntica moral para todos los cristianos sin excepción. Lo que no es lícito para uno, jamás puede serlo para otro, a no ser que este otro haya añadido a su condición de cristiano nuevos títulos (profesión religiosa, ordenación sacerdotal, etc.) que le ligen más estrechamente a la moral evangélica o restrinjan su libertad de seguir el camino menos perfecto. Pero, en lo

funda-mental, la moral cristiana es la misma para todos los bautizados en Cristo.

¿Qué significa entonces el título de Teología moral para seculares? Únicamente que hemos atendido con particular solicitud y esmero a los problemas que afectan más de cerca a los seculares, proyectando sobre ellos la luz de la doctrina católica y orientando hacia Dios todas sus actividades humanas. Hemos tratado de ofrecer a los seculares una información amplia y completa de los problemas morales que les plantea la vida en su triple dimensión individual, familiar y social. Hemos escrito pensando en ellos, en su mentalidad y cultura especial, en sus gustos y aficiones literarias. Por lo mismo, hemos suprimido en absoluto el latín y la terminología excesivamente escolástica, que pudiera entorpecerles la lectura o hacerles menos inteligible lo que leen. Hemos conservado, sin embargo, los mejores elementos del método escolástico, que nos parece insustituible en cualquier

verdadero manual de teología —aunque se dirija al público seglar—, por su maravillosa precisión, solidez, orden, brevedad y claridad. Estamos convencidos de que prescindir de estas ventajas so pretexto de una mayor adaptación a la mentalidad seglar es un error funesto, que en nada mejora la claridad y transparencia de la doctrina y se presta mucho, por el contrario, a la divagación y al extravío, como advierte Su Santidad Pío XII en su luminosa encíclica *Humani generis*.

En suma: hemos tratado de escribir una verdadera Teología moral, con la precisión y rigor técnico que se exige en una disciplina teológica, pero con orientación y enfoque perfectamente adaptados a la mentalidad y necesidades de los cristianos que viven en el mundo.

Sin embargo—y precisamente por esta orientación hacia el público seglar—, creemos que nuestra obra puede resultar utilísima a los sacerdotes en el desempeño de su ministerio, a los seminaristas y estudiantes religiosos, a las religiosas

dedicadas a la enseñanza, etc., ya que todos ellos tienen que tratar continuamente con seculares a quienes deben orientar en sus problemas y preocupaciones morales. Aparte de que, como decíamos antes, la moral cristiana es substancialmente la misma para todos y sólo caben en ella diferencias o matices accidentales, que no afectan al fondo substancial de las cosas.

Nos parece ocioso advertir que nuestro principal maestro y guía a todo lo largo de nuestra obra ha sido el Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino, que es el Doctor Común que la Iglesia ofrece a todos como guía seguro en todas las ramas de la filosofía y de la teología (cn.1366 § 2). Sin embargo, hemos recogido también con amplitud de criterio las enseñanzas de los grandes muralistas clásicos y las mejores aportaciones de los teólogos modernos. Y no hay que decir que hemos aprovechado largamente las orientaciones pontificias de los últimos papas—sobre todo del gloriosa-

mente reinante, Su Santidad Pío XII—como garantía infalible de seguridad y acierto en las cuestiones de máxima actualidad que plantea la vida moderna en sus diferentes aspectos y manifestaciones.

Dada la amplitud vastísima de la materia que abarca la teología moral, no nos ha sido posible presentar la obra en un solo volumen—como habíamos proyectado al principio—, a pesar del gran esfuerzo de síntesis que hemos realizado. Hemos preferido el in-conveniente de los dos volúmenes antes que dejar incompleta la doctrina o suprimir en absoluto cuestiones cuya ausencia sería imperdonable en cualquier texto de teología moral que aspire a dar una visión panorámica, siquiera sea sintética, de todo el campo de la moral cristiana.

Quiera el Señor, por intercesión de la Virgen María, Mediadora universal de todas las gracias, bendecir estas páginas, que hemos escrito para su mayor gloria y con la única

finalidad práctica de orientar a los cristianos que viven en el mundo en su camino hacia Dios.

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

La segunda edición sale idéntica a la primera. Nos hemos limitado a unas ligeras correcciones de estilo que no alteran en nada el contenido doctrinal. Para comodidad de las citas en cualquiera de las dos ediciones, hemos conservado incluso la misma paginación.

Agradeceremos mucho a nuestros lectores cualquier sugerencia encaminada a mejorar nuestra obra en sucesivas ediciones.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Creemos conveniente dar unas nociones preliminares sobre la naturaleza de la teología moral, sus relaciones con las ciencias afines, su importancia y necesidad, sus fuentes, método y división fundamental.

1. Naturaleza de la teología moral. Para determinar la naturaleza de una cosa suele darse en filosofía una doble definición: nominal y real. La primera es una mera explicación etimológica de la palabra que designa la cosa en cuestión. La segunda da a conocer su contenido intrínseco.

Definición nominal. La expresión teología moral contiene dos nombres: un sustantivo y un adjetivo.

a) El sustantivo teología (del griego theos = Dios y lógos = tratado) significa, en general, el estudio o conocimientos de Dios. En la terminología técnica eclesiástica significa el conocimiento de Dios bajo su propia razón de deidad, tal como nos lo da a conocer la divina revelación, procedente de

El y ordenada a El. Por eso, un antiguo teólogo—Alejandro de Ales—pudo decir hermosamente que «la doctrina sagrada se llama divina o teología porque procede de Dios, trata de Dios y conduce a Dios».

b) El adjetivo moral lo derivan algunos del latín mos, morís = costumbre. Otros, al parecer más exactamente desde el punto de vista filológico, lo hacen provenir de la voz latina modo, o mejor, moderatio = moderación, templanza, justo medio. Como quiera que sea, sugiere inmediatamente algo relativo a las costumbres, que es menester moderar o atemperar según determinadas normas.

Definición real. La definición nominal nos ha puesto ya sobre la pista de su verdadera significación real. No en vano dice San Alberto Magno que «el nombre no es otra cosa que una implícita definición; y la definición es la explicación detallada del nombre».

La teología moral puede definirse esencialmente en la siguiente forma:

Es aquella parte de la teología que trata de los actos humanos en orden al fin sobrenatural.

Expliquemos un poco los términos de la definición:

AQUELLA PARTE DE LA TEOLOGÍA. No hay que perder nunca de vista este principio fundamental: la teología moral es una parte de la teología única. Si no se hubiera olvidado este principio tan fecundo, jamás hubiera decaído la teología moral hasta el abismo humillante de la casuística ni hubiera perdido jamás su orientación positiva—el movimiento de la criatura racional hacia Dios, dice profundísimamente Santo Tomás (1,2 prol.)—para convertirse en la ciencia de los pecados, en vez de la ciencia de las virtudes, como le corresponde por su propia naturaleza. Santo Tomás desconoció enteramente las múltiples divisiones y subdivisiones que se introdujeron posteriormente en la

teología una, con tanto daño de la misma y desorientación de las inteligencias: dogmática, moral, ascética, mística, exegética, patristica, simbólica, litúrgica, catequética, positiva, pastoral, kerigmática, etcétera, etc. Santo Tomás concibió y escribió una sola teología, que abarca unitariamente todo el conjunto del dogma y de la moral con sus variadas y múltiples derivaciones. Solamente admite una división en especulativa y práctica, la primera de las cuales afecta principalmente al dogma, y la segunda a la moral; pero sin que ninguna de estas dos partes fundamentales pueda reclamar exclusivamente para sí ninguno de los dos aspectos. Toda la teología es, a la vez, especulativa y práctica. No hay un solo principio especulativo que no pueda y deba proyectar su luz en la vida práctica; ni ningún precepto normativo que no pueda y deba apoyarse en los grandes principios especulativos.

Con lo cual dicho está que la teología moral es una verdadera ciencia en todo el rigor de la palabra—exactamente igual que la dogmática—eminentemente positiva (ciencia de las virtudes, movimiento sobrenatural hacia Dios), y no un recetario práctico de las costumbres cristianas—o algo menos todavía—a que la redujeron ciertos autores preocupados de señalar, ante todo, hasta qué punto podemos acercarnos al pecado sin pecar.

QUE TRATA DE LOS ACTOS HUMANOS. Es la materia especial que estudia y analiza la teología moral, no en su mera esencia o constitutivo psicológico (psicología) ni en orden a una moralidad puramente humana o natural (ética o filosofía moral), sino en orden a su moralidad sobrenatural, relacionada con el último fin, conocido por la divina revelación.

EN ORDEN AL FIN SOBRENATURAL. Esto es, como acabamos de decir, lo que constituye el aspecto principal o

razón de ser (objeto formal) de nuestra teología moral. Dios mismo, bajo su propia razón de deidad, conocida por la divina revelación, es el objeto propio de toda la teología; pero la parte dogmática le estudia principalmente en Sí mismo y como principio de todo cuanto existe, y la parte moral le considera principalmente como último fin, al que nos encaminamos mediante los actos sobrenaturales. La teología —toda ella— parte siempre de los principios revelados, que constituyen su materia propia y tiene por objeto, precisamente, desentrañarlos con la razón natural iluminada por la fe, para arrancarles sus virtualidades teórico-prácticas. La parte dogmática se fija preferentemente en las verdades reveladas en cuanto constituyen el objeto de nuestra fe. La moral insiste sobre todo en el movimiento de la criatura racional hacia Dios a través principalmente de la virtud de la caridad. Por eso podría definirse brevísima y profundamente la teología dogmática diciendo que es «el desarrollo o explicación de la fe»; y la teología moral, diciendo que es «el

desarrollo explicación de la caridad». De donde se deduce, como corolario hermosísimo, que el acto moral por excelencia es el amor a Dios.

2. Relaciones con las ciencias afines. De la noción que acabamos de dar se desprenden fácilmente las relaciones íntimas de la teología moral con las otras partes de la teología y ciencias afines. He aquí las principales:

1) CON LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA forma una ciencia única, a diferencia de las ciencias filosóficas, que se dividen en múltiples ramas específicamente diferentes. De la dogmática toma la moral la mayor parte de sus principios, de los que saca las consecuencias prácticas. El dogma es como el fundamento y la raíz de la moral, que proporciona a ésta el jugo y la savia que debe transformarla en árbol espléndido que produzca frutos de vida eterna. Separada del dogma, la moral se desvanece y se seca, falta de fundamento y de vitalidad.

2) CON LA TEOLOGÍA ASCÉTICA Y MÍSTICA se relaciona la moral como el todo con la parte. La moral abarca todo el conjunto de la vida cristiana, desde sus comienzos hasta el fin, aunque pueden distinguirse en esa vida tres etapas de un solo camino. La primera se preocupa principalmente de la caridad incipiente, o sea de lo lícito e ilícito (vía purgativa, moral casuística); la segunda, de la caridad proficiente acompañada del ejercicio de las demás virtudes infusas (vía iluminativa, teología ascética); y la tercera, de la caridad perfecta bajo el influjo de los dones del Espíritu Santo (vía unitiva, teología mística). No hay entre esas tres etapas ninguna diferencia específica, sino tan sólo una distinción modal y accidental, como la que hay entre la infancia, la juventud y la virilidad de un mismo hombre.

3) CON LA TEOLOGÍA PASTORAL se relaciona proporcionando al sacerdote, pastor de las almas, los

principios fundamentales y normas prácticas que habrá de inculcarles para llevarlas a su eterna felicidad.

4) CON EL DERECHO CANÓNICO Y CIVIL. Ambos derechos contienen leyes que, con las debidas condiciones, obligan en conciencia (como veremos en sus lugares correspondientes), y, por lo mismo, afectan a la teología moral, que debe recogerlas y explicarlas rectamente.

5. CON LA ÉTICA O FILOSOFÍA MORAL coincide en gran parte de su objeto material, aunque se distingue esencialmente de ella por su objeto formal y por su fin. Las dos tratan de los actos humanos; pero la ética los considera únicamente desde el punto de vista puramente humano, a la luz de la simple razón natural y en orden a un fin honesto puramente natural, mientras que la teología moral se apoya en los principios de la divina revelación, los considera a la luz de la razón iluminada por la fe y encamina los actos humanos al fin último sobrenatural.

3. Importancia y necesidad. La importancia excepcional de esta parte de la teología es manifiesta si tenemos en cuenta su objeto mismo y su propia finalidad. Se trata de encaminar los actos humanos a la conquista del último fin sobrenatural, que es la razón misma de la existencia del hombre sobre la tierra. No hemos nacido para otra cosa ni nuestra vida terrena tiene otra razón de ser que la conquista de la bienaventuranza eterna mediante la práctica de la virtud según las normas de la moral cristiana. Es imposible, por consiguiente, encontrar entre las ciencias prácticas alguna que tenga un objeto más noble y un fin más trascendental y supremo que nuestra teología moral.

El conocimiento profundo de la teología moral es absolutamente necesario al sacerdote, encargado oficialmente por Dios de conducir las almas a su eterna bienaventuranza por los caminos de la moral cristiana; y es convenientísimo al simple fiel, a fin de formar su conciencia

cristiana del modo más completo y perfecto posible y asegurar con ello, más y más, el logro de sus destinos inmortales.

4. Fuentes. Como disciplina estrictamente teológica que es, la teología moral debe hacer suyos todos los lugares teológicos tradicionales e incorporarse, además, los grandes principios de las ciencias filosóficas afines. He aquí las principales fuentes de ambos grupos :

A) Fuentes propiamente teológicas

1) La Sagrada Escritura. Como dice hermosamente San Agustín, la Sagrada Escritura no es otra cosa que «una serie de cartas enviadas por Dios a los hombres para exhortarnos a vivir santamente» 1. En ella se contiene, en efecto, la palabra misma de Dios. Por eso dice San Pablo que «toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra

buena» (2 Tim. 3,16-17). Y el gran pontífice León XIII añade que la Sagrada Escritura nos ofrece a todos «prescripciones llenas de santidad, exhortaciones sazonadas de suavidad y de fuerza, notables ejemplos de todas las virtudes; a lo cual se añade, en nombre y con palabras del mismo Dios, la trascendental promesa de las recompensas y el anuncio de las penas eternas» 2.

La Sagrada Escritura será siempre, indiscutiblemente, la primera y principal fuente de la moral cristiana. Es preciso tener en cuenta, sin embargo, que los preceptos meramente ceremoniales y jurídicos del Antiguo Testamento fueron abrogados por el Nuevo, aunque permanecen en pie los morales, que se fundan en la ley natural. E incluso algunas prescripciones del Nuevo tuvieron una finalidad circunstancial y temporal que ya no obliga hoy. Tal ocurre, por ejemplo, con la prescripción de abst, erse de comer carne sofocada y de sangre, dada por los apóstoles e' el concilio de Jerusalén

(Act. 15,29). Otros puntos concretos del Nuevo Testamento necesitan interpretación, tales como los relativos al juramento (Mt. 5,34), a la comunión con ambas especies (Mt. 26,27), al divorcio (Mt. 5,32), etc. Sólo la Iglesia católica, maestra infalible de la verdad, está comisionada oficialmente por el mismo Cristo para darnos la interpretación auténtica y verdadera de esos y de todos los demás lugares de la Sagrada Escritura (cf. D. 1787 y 1793)³.

2) El magisterio de la Iglesia. Por expresa disposición de Cristo, la Iglesia católica recibió en la persona de su primer pontífice, el apóstol San Pedro, las llaves del reino de los cielos y la potestad de atar y desatar en la tierra, quedando atado o desatado ante el mismo Dios (Mt. 16,18-19). En su consecuencia, la Iglesia tiene plena autoridad para imponer leyes a los hombres con la misma fuerza coercitiva que si provinieran directamente del mismo Dios. Y esto no sólo en el orden individual o privado, sino también en el público y social,

interpretando el derecho natural y positivo y dando su fallo definitivo e infalible en materia de fe y de costumbres (D. 1831-1839).

La Iglesia ejerce este magisterio supremo, ya sea de una manera extraordinaria, en las solemnes declaraciones dogmáticas de los concilios ecuménicos o de los Romanos Pontífices, que exigen de todos los cristianos un asentimiento plenísimo e irrevocable; ya de manera ordinaria, por medio del papa en sus encíclicas, declaraciones doctrinales a través de las Sagradas Congregaciones, condenación de los errores, etc., etc., o por medio de la liturgia, de las instrucciones pastorales de los obispos, del sentido y práctica de la Iglesia, etc., etc.

3) La tradición cristiana. Es una fuente complementaria de la misma Sagrada Escritura. Como es sabido, no todas las verdades reveladas por Dios están contenidas en la Sagrada Biblia. Muchas de ellas fueron reveladas oralmente por el

mismo Cristo o por medio de los apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo, y han llegado hasta nosotros transmitidas como de mano en mano por el hilo de oro de la tradición cristiana (D. 178'j).

Esta divina tradición hay que buscarla en distintos lugares, y sólo ofrece garantías de absoluta certeza e infalibilidad cuando está reconocida y sancionada oficialmente por la Iglesia. Las principales fuentes de esta divina tradición, aparte de las enseñanzas directas de la misma Iglesia, son éstas:

a) Los SANTOS PADRES. Se entiende por tales en teología católica una serie de escritores de los primeros siglos de la Iglesia que por su antigüedad, su doctrina eminente, la santidad de su vida y la aprobación expresa o tácita de la Iglesia merecen ser considerados como testigos auténticos de la fe cristiana. Entre ellos destacan las figuras insignes de los cuatro grandes Doctores occidentales: San Ambrosio (+ 397), San Jerónimo (+ 420), San Agustín (+ 430) y San

Gregorio Magno (+ 604); y los cuatro Doctores orientales: San Atanasio (+ 373), San Basilio (+ 379), San Gregorio Nazianzeno (+ 390) y San Juan Crisóstomo (+ 407). La época patrística occidental se cierra con San Isidoro de Sevilla (+ 636), y la oriental con San Juan Damasceno (+ 749).

En materia de fe y de costumbres, la enseñanza privada y aislada de algún Santo Padre da origen a una opinión probable, pero no completamente cierta ni obligatoria en conciencia. Pero el consentimiento unánime, o casi unánime, de los Santos Padres en torno a una verdad sagrada y en cuanto testigos de la tradición cristiana, da origen a un argumento irrefragable que a nadie es lícito rechazar.

b) Los TEÓLOGOS. La mayoría de los Santos Padres fueron a la vez insignes teólogos, pero comúnmente se reserva esta expresión para designar a los autores eclesiásticos posteriores a la época patrística que trataron de manera más científica y sistemática las verdades relativas a la fe y las

costumbres. Iniciada en la alta Edad Media, la época teológica continúa todavía vigente y se perpetuará hasta el fin de los siglos. La figura más representativa de la teología católica en todas sus épocas, ramas y manifestaciones es el Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino (1225-1274), declarado por la Iglesia Doctor Común y Universal y cuya doctrina ha hecho suya la misma Iglesia de Cristo 4. En teología moral—sobre todo en la de índole práctica—goza también de gran autoridad San Alfonso María de Liguorio (1696-1787), cuya doctrina moral ha merecido, en su conjunto, la aprobación y recomendación de la Iglesia.

El consentimiento general de los teólogos ofrece un argumento de tal peso en favor de un principio de moral o norma de conducta, que nadie puede contradecirlo sin manifiesta imprudencia y temeridad.

c) EL SENTIR DEL PUEBLO CRISTIANO. También el sentir unánime del pueblo sencillo y fiel ofrece un argumento de

gran peso en favor de una doctrina o norma de conducta. Es la fe de la Iglesia, que se manifiesta en el pueblo por la inspiración y gobierno invisible del Espíritu Santo. Por lo mismo, no podrían rechazarse sin gran temeridad e imprudencia los usos y costumbres tradicionales que han adquirido carta de naturaleza en todo el pueblo cristiano bajo la mirada vigilante de la Iglesia. Después de veinte siglos de cristianismo, toda innovación en materia de moralidad se hace fuertemente sospechosa. Caben, sí, ciertas adaptaciones a las circunstancias modernas—como hace la misma Iglesia, v. gr., en materia de ayunos y abstinencias, horario para la celebración del culto católico, etcétera, etc., pero conservando siempre incorrupto e intacto el espíritu del Evangelio.

B) Fuentes subsidiarias

La teología moral, como parte de la teología única, utiliza subsidiariamente los lugares teológicos secundarios o impropios, que son:

1) La razón natural. No sólo la razón iluminada por la fe (razón teológica), sino incluso la simple razón natural puede y debe prestar un gran servicio al moralista católico, haciéndole ver, entre otras muchas cosas, la maravillosa armonía entre las normas de moralidad sobrenatural contenidas en la divina revelación y las que propugna el orden ético puramente natural. La gracia no destruye jamás la naturaleza, sino que viene siempre a completarla y engrandecerla.

2) La autoridad de los filósofos. Precisamente por lo que acabamos de decir, grandes filósofos paganos, que carecían de las luces de la fe, construyeron admirables sistemas éticos que apenas necesitan otra reforma que su traslado y elevación al orden sobrenatural. En este sentido destacan como figuras de primera magnitud, entre los filósofos griegos

j., Sócrates (t 399 a. C.), Platón (+ 347 a. C.) y Aristóteles (+ 322 a. C.) y entre los latinos, Cicerón (+ 43 a. C.) y, sobre todo, Séneca (+ 65 d. C), que es considerado como el mayor moralista de la antigüedad pagana.

3) La historia, tanto eclesiástica como civil, es otra fuente subsidiaria de la que debe aprovecharse el moralista. Se ha dicho con razón que la historia es la maestra de la vida, y ello no sólo en el orden teórico, sino también, y principalmente, en el práctico y normativo.

Aparte de estas fuentes primarias y secundarias, que son comunes a toda la teología, el teólogo moralista tiene que tener muy en cuenta, si quiere resolver con acierto un gran número de cuestiones que caen de lleno o rozan muy de cerca cuestiones altamente delicadas de la moral cristiana, otras ciencias humanas, entre las que destacan principalmente :

4) El derecho. Como tendremos ocasión de comprobar a cada momento en el decurso de nuestra obra, la moral se beneficia continuamente de los grandes principios jurídicos, que se apoyan directamente en la ley natural procedente de Dios. El conocimiento de la ley positiva humana es indispensable al moralista católico, ya que la moral cristiana se remite en muchas cuestiones jurídicas, no del todo perfiladas en la ley natural o divino-positiva, a las rectas prescripciones de la ley puramente humana o civil, que obliga en conciencia cuando va revestida de las debidas condiciones, como veremos en su lugar oportuno. Imposible dar un paso en gran parte de cuestiones morales sin tener en cuenta las aportaciones del derecho natural y positivo.

5) La medicina. Sin un conocimiento suficientemente amplio de gran número de cuestiones médicas, le será imposible al moralista valorar con acierto el grado de responsabilidad moral de ciertos enfermos (neuróticos y psíquicos

principalmente), dilucidar algunas cuestiones relativas al sexto mandamiento, a las relaciones conyugales, a los ayunos y abstinencias, etc., etc. Entre las ciencias puramente humanas es la medicina —después del derecho—la más necesaria al moralista católico.

6) La psicología. Entre las disciplinas filosóficas es la psicología —después, naturalmente, de la ética o filosofía moral—la que se relaciona más directamente con nuestra ciencia. Muchas cuestiones relativas a los actos humanos, la conciencia, la libertad, el influjo de las pasiones en la moralidad, etc., etc., necesitan indispensablemente la ayuda y complemento de los datos proporcionados por la psicología racional y experimental. El teólogo moralista no podría prescindir de esta fuente subsidiaria sin peligro de llegar a conclusiones incompletas o inexactas.

7) La sociología. La vida moderna, cada vez más complicada, ha establecido una serie de nuevas relaciones entre los

hombres en el triple ámbito individual, familiar y social que plantean, a su vez, gran número de cuestiones directamente relacionadas con la moral. Imposible resolverlas con acierto si el moralista ignora los grandes principios en que se apoya y fundamenta la moderna sociología.

8) Las ciencias políticas y económicas. En fin, para la recta solución de gran número de problemas sociales, políticos y económicos, cada vez más abundantes y complicados, se hace indispensable al moralista católico el conocimiento profundo de estas ciencias afines.

5. Método. Gran importancia tiene para el estudio de cualquier ciencia el método que se emplee en su exposición y desarrollo. En teología moral se conocen tres métodos principales:

1) EL ESCOLÁSTICO O ESPECULATIVO, que, fundándose en los principios de la divina revelación, estudia a fondo, con la razón iluminada por la fe (razón teológica), las verdades

reveladas y desentraña sus virtualidades, principalmente con vistas a la vida normativa y práctica. Este es el método analítico-deductivo, empleado por los grandes teólogos escolásticos, tales como Santo Tomás, San Antonino, Cayetano, Billuart, Suárez, Lugo y otros insignes moralistas medievales y modernos.

2) EL CASUÍSTICO trata de precisar ante todo la solución práctica que haya de darse a los múltiples problemas que plantea la vida diaria. Es un método sintético-inductivo, que, aunque no puede despreciarse del todo y en absoluto, ofrece, sin embargo, grandísimos inconvenientes cuando se abusa de él. Al prescindir o conceder importancia secundaria a los grandes principios positivos, minimiza la sublime elevación de la moral cristiana, convirtiendo la ciencia de las virtudes a practicar en la ciencia de los pecados a evitar; y ello con gran peligro de deformar las conciencias y empujarlas a soluciones erróneas, ya que el cambio de una simple circunstancia al

producirse un nuevo caso parecido al ya resuelto puede dar al traste con la solución anterior, que sería francamente errónea aplicada al segundo.

3) EL ASCÉTICO-MÍSTICO. Convencidos muchos autores de que la moral cristiana es eminentemente positiva y tiene por objeto principal adiestrarnos en la práctica de las virtudes, orientan sus tratados de moral hacia esta noble y elevada finalidad, estudiando los pecados a evitar tan sólo de una manera secundaria y en mero contraste con las virtudes opuestas. Así procedieron Contenson, Vallgornera, Felipe de la Santísima Trinidad y otros muchos antiguos escolásticos. Hoy día las doctrinas ascético-místicas suelen estudiarse en rama aparte, que constituye la llamada «teología de la perfección cristiana».

Estos son los principales métodos propuestos. Teniendo en cuenta la índole de nuestra obra y el público a que va dirigida, nosotros utilizaremos con preferencia el primer método,

exponiendo ampliamente los grandes principios de la moral cristiana en todo el rigor científico, aunque perfectamente adaptados a la mentalidad del público seglar. Cuando el caso lo requiera, ilustraremos los principios con alguna aplicación concreta a los principales casos que pueden presentarse en la práctica. Las derivaciones ascético-místicas las omitiremos casi por completo, ya que su importancia es extraordinaria y requieren un comentario amplio que aquí no podríamos ofrecer al lector, y al que hemos dedicado un volumen entero de esta misma colección de la BAC 5, que consideramos, por lo mismo, como un complemento indispensable de la obra que hoy tenemos el gusto de ofrecer a nuestros lectores.

6. División. Es clásica la división de la teología moral en dos partes principales: moral fundamental y moral especial, a las que se añade como complemento indispensable el amplio tratado de los sacramentos. Veamos cómo se desarrolla cada una de estas partes.

1) Moral fundamental. No suele haber grandes diferencias entre los moralistas católicos en la exposición de esta primera parte de la teología moral. Casi todos siguen más o menos de cerca el esquema de Santo Tomás de Aquino en la Prima secundae de su maravillosa Suma Teológica.

Comienza esta parte con el tratado del último fin, que, aunque es lo último en la consecución, tiene que ser lo primero en la intención, como blanco y finalidad fundamental a que conduce la moral cristiana.

A continuación se estudian los actos humanos, no en su aspecto psicológico ni puramente ético natural, sino en orden a la moralidad sobrenatural de los mismos.

Luego vienen los tratados de la ley, que es la norma objetiva, externa y remota de la moralidad, y de la conciencia, que representa la norma subjetiva, interna y próxima de la misma.

A estos tratados normativos hay que añadir el estudio del principio intrínseco de donde proceden nuestros actos

sobrenaturales, que no es otro que la gracia santificante, que obra a través de sus potencias operativas, que son las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, considerados en general. Muchos autores omiten por completo el tratado de la gracia —que consideran como perteneciente a la teología dogmática—, limitándose al estudio de las virtudes en general, con ligerísimas alusiones a los dones del Espíritu Santo, que a veces omiten por completo. A nuestro juicio, este criterio ofrece no pocas desventajas e inconvenientes, al privar a la moral del maravilloso tratado de la gracia—que es el fundamento de toda la moral positiva y, por lo mismo, pertenece de lleno a ella, según el esquema de Santo Tomás de Aquino—y orientándola con ello hacia la moral negativa o ciencia de los pecados a evitar, más que de las virtudes a practicar. Creemos sinceramente que una vuelta al esquema completo del Doctor Angélico devolvería a esta primera parte de la

moral toda su elevación y grandeza tal como aparece en la Suma Teológica.

En contraste con el tratado de las virtudes, suele estudiarse, finalmente, en esta primera parte, el de los pecados en general.

a) Moral especial. Esta segunda parte abarca el estudio especial y pormenorizado de cada una de las virtudes infusas y, en contraste con ellas, el de los pecados opuestos. Pero en el desarrollo de este amplísimo panorama se han seguido a través de la historia dos criterios principales muy distintos entre sí:

a) Santo Tomás y la gran mayoría de los teólogos escolásticos disponen esta materia a base de las virtudes teologales y cardinales con todo el cortejo de sus derivadas, considerando en particular cada una de esas virtudes, sus actos correspondientes, los vicios y pecados opuestos, los dones del Espíritu Santo, que las perfeccionan, y los preceptos

afirmativos y negativos con ellas relacionados. Con ello se consigue una visión exhaustiva y verdaderamente científica de todo el inmenso panorama de la moral especial.

b)Otros moralistas, en torno principalmente a San Alfonso María de Liguorio, organizan esta segunda parte de la moral a base del estudio de las virtudes teologales y de los preceptos del decálogo y de la Iglesia. Buscan con ello una finalidad de índole práctica, menos científica y sistemática, pero más fácil y sencilla y, por lo mismo, más utilizable en la instrucción de los fieles y en el desempeño del oficio pastoral del sacerdote.

Pero, en oposición y contrapeso a estas ventajas prácticas, ofrece este método serios inconvenientes. Es imposible agrupar en torno al decálogo —como no sea de una manera del todo arbitraria y sin fundamento alguno— gran número de virtudes cuya práctica es indispensable y de gran importancia en la vida moral. ¿A qué mandamiento pertenecen, por ejemplo, las virtudes de la prudencia y de la fortaleza con

todo el conjunto de sus derivadas y anejas? ¿Qué relación tienen con el cuarto mandamiento los deberes profesionales, que, sin embargo, en él los colocan la mayoría de los autores que siguen este sistema? ¿En qué precepto del decálogo se nos habla de los grandes deberes sociales y políticos, que tanta importancia tienen, sin embargo, en la moral cristiana? He aquí algunos problemas de imposible solución a base de este método.

En el número siguiente, al trazar el plan que vamos a seguir en esta obra, expondremos la manera de evitar—a nuestro juicio—los inconvenientes teóricos de este enfoque, sin incurrir en los inconvenientes prácticos del primero, que es, acaso, demasiado científico y especulativo para una obra dirigida al gran público seglar.

3) Los sacramentos. Aunque el tratado de los sacramentos pertenece en gran parte a la teología dogmática, ofrece, sin embargo, innumerables aspectos de índole práctica que caen

de lleno dentro del campo de la teología moral. Son los grandes auxilios sobrenaturales puestos a disposición del hombre por el mismo Cristo, con los que—como dice la misma Iglesia—«toda verdadera justicia empieza, o empezada se aumenta, o perdida se repara» (D. 843 a). Apenas hay diversidad de criterios entre los moralistas al exponer esta tercera parte de la moral, como no sea en la mayor o menor extensión que concedan a alguna cuestión particular.

7. Nuestro plan. En el desarrollo de nuestra obra vamos a seguir el criterio de la mayoría de los moralistas en la tercera parte, relativa a los sacramentos—aunque recogiendo con frecuencia sus magníficas derivaciones ascético-místicas—, y aun en la primera, o moral fundamental, como no sea en la restitución a esta última del tratado de la gracia, aunque con la brevedad a que nos obliga la índole y finalidad de nuestra obra. Pero en la segunda parte, relativa a la moral especial,

vamos a intentar un nuevo esquema que evite en lo posible los inconvenientes del que siguen los grandes teólogos escolásticos—demasiado científico y ajeno a la mentalidad del público seglar—y los que resultan de agruparlo todo en torno a los preceptos del decálogo y de la Iglesia.

El esquema que proponemos nos parece fácilmente asimilable por cualquier persona culta, aunque carezca enteramente de formación escolástica, y, a la vez, perfectamente lógico y adecuado para recoger sin violencia alguna todo el panorama de la moral especial. Consiste en establecer una triple relación de deberes: para con Dios, para consigo mismo y para con el prójimo, subdividido este último en el triple aspecto individual, familiar y social. Vamos a explicar un poco estas ideas.

I) Con relación a Dios. Todos nuestros deberes para con El están encerrados en las tres virtudes teologales—que se refieren directamente al mismo Dios, como primer principio y

último fin—y en la virtud de la religión, que tiene por objeto el culto divino. No hay más.

Dentro de la virtud de la religión pueden recogerse los tres primeros mandamientos de la ley de Dios y los preceptos de la Iglesia, que se refieren al culto divino o a otros aspectos de la virtud de la religión.

2) Con relación a nosotros mismos. Los deberes para con nosotros mismos se reducen a la virtud de la caridad, en uno de sus aspectos, y a tres de las virtudes cardinales: prudencia, fortaleza y templanza con todas sus derivadas. No hay más.

Es evidente, en efecto, que entre las virtudes teologales sólo la caridad tiene un aspecto que se refiere a nosotros mismos; no la fe ni la esperanza, que se refieren exclusivamente a Dios. Y entre las cardinales, sólo nos afectan directamente a nosotros mismos la prudencia, fortaleza y templanza (con sus anejas y derivadas), no la justicia, que se refiere siempre al

prójimo por ser una virtud esencialmente ordenada a otros (ad alterum, dicen los teólogos). No hay, pues, ningún aspecto de moralidad individual que no pueda recogerse y tenga su lugar propio en alguna de esas cuatro virtudes o en alguna de sus anejas y derivadas.

3) Con relación al prójimo. Este es el aspecto que presenta mayor número de derivaciones, aunque todas ellas giran en torno a sólo dos virtudes : la caridad entre las teologales y la justicia (con sus derivadas) entre las cardinales. Tampoco aquí hay más.

Entre las teologales, sólo la caridad ofrece un aspecto que dice relación al prójimo; no la fe ni la esperanza, como es obvio. Y entre las cardinales, sólo la justicia es una virtud esencialmente ordenada al prójimo; las otras tres se refieren a nosotros mismos.

Pero en el prójimo cabe distinguir un triple aspecto: el puramente individual, el familiar y el social. De ahí que, al recorrer el conjunto de nuestras obligaciones relativas al prójimo, sea preciso tener en cuenta esa triple relación. Y así:

a) **CONSIDERADO COMO INDIVIDUO**, se establecen entre nosotros y el prójimo vínculos de caridad y justicia, esta última subdividida en cuatro aspectos fundamentales: respetar su vida, su cuerpo, su hacienda y su honor. Es, cabalmente, la materia preceptuada en el quinto, sexto, séptimo y octavo mandamientos del decálogo.

b) **COMO MIEMBRO DE NUESTRA FAMILIA**, el prójimo se hace acreedor (además de los deberes de caridad que afectan a la triple manifestación que venimos exponiendo) de ciertas obligaciones de justicia a través de la virtud de la piedad, que es una de sus anejas o derivadas. Y en el seno de la familia cristiana cabe distinguir los deberes de esposos, padres, hijos y amos. Con lo cual se recoge, en su lugar

propio, toda la materia perteneciente al cuarto mandamiento del decálogo.

c) AL PRÓJIMO ORGANIZADO EN SOCIEDAD se refiere directamente la virtud de la justicia en dos de sus formas perfectas (legal y distributiva) y en sus modalidades secundarias o imperfectas (virtudes sociales y deberes profesionales).

Tal es, nos parece, el mejor encasillado con que puede distribuirse el inmenso panorama de la moral especial si querernos evitarlos inconvenientes prácticos del primer esquema—demasiado técnico y especulativo para los no iniciados en teología escolástica—y los del segundo, que resulta incompleto y arbitrario.

Nosotros vamos a seguir este plan, recogiendo en este primer volumen de nuestra obra la materia perteneciente a la moral fundamental y especial, dejando para el segundo el amplio

tratado de los sacramentos. He aquí, en cuadro sinóptico, el panorama completo de este primer volumen:

1 In Ps. 90: ML 37,1159.

2 LEÓN XIII, encíclica Providentissimus Deus: ASS 26 (1893-94) 272.

3 La sigla D. significa el Enchiridion Symbolorum de DENZINGER, en el que se recoge el texto de las declaraciones dogmáticas de la Iglesia a través de los siglos.

4 *Y Nos, al hacernos eco de este coro de alabanzas tributadas a aquel sublime ingenio, aprobamos no sólo que sea llamado Angélico, sino también que se le dé el nombre de

Doctor Universal, puesto que LA IGLESIA HA HECHO SUYA LA DOCTRINA DE ÉL, como se confirma con muchísimos documentos* (Pío XI, encíclica Studiorum duces, del 29 de junio de 1923: AAS 15 [1923] 309-324)

5 Cf. nuestra Teología de la perfección cristiana, 3ª ed. (1958).

TRATADO I

El último fin del hombre

Sumario: Dividimos la materia en cinco artículos: 1.º, nociones previas; 2.º, el fin de los actos humanos; 3º el último fin del

hombre; 4º., la felicidad o bienaventuranza del hombre; y 5º, cuestiones complementarias.

La teología moral, como hemos visto, tiene por objeto propio el estudio de los actos humanos en orden al fin sobrenatural.

Se impone, por consiguiente, la consideración previa de ese fin adonde nos encaminamos, que constituye el blanco y la razón misma de todas nuestras actividades morales.

ARTICULO 1

Nociones previas

Vamos a dar, en primer lugar, algunas nociones generales sobre el fin, el bien y la felicidad.

A) El fin

8. I. Noción. En general, la palabra fin significa el término de una cosa. Y así decimos que la muerte es el fin o término de la vida.

Con relación a las actividades de un agente cualquiera, el fin representa aquello cuya consecución le hace descansar y cesar en su actividad.

Si se trata de un agente racional, que conoce y obra siempre por un fin, se le define: aquello por lo cual se hace una cosa. Es lo último que se consigue, pero lo primero que se intenta. Sin una determinada finalidad, el hombre no se movería, o lo haría sin ton ni son, como un verdadero autómata. Todo acto verdaderamente humano supone el conocimiento y la intención de algún fin determinado, a la consecución del cual se ordena, precisamente, la actividad del hombre.

9. 2. División. Pueden establecerse las siguientes principales divisiones.

a) POR RAZÓN DEL SUJETO se divide en fin de la obra y fin del agente. El primero—llamado también fin propio o intrínseco—es aquel a que se dirige u ordena la obra por su misma naturaleza, independientemente de la voluntad del

agente (v.gr., la limosna se ordena, de suyo, a socorrer al necesitado). El segundo—conocido también con el nombre de fin accidental y extrínseco a la obra—es aquel que elige e intenta el agente, coincida o no con la naturaleza o finalidad intrínseca de la obra; y así, por ejemplo, el que da una limosna puede intentar socorrer al necesitado (en cuyo caso coincide el fin de la obra con el del agente) o sobornarle para hacerle cometer un pecado (fin del agente, completamente ajeno a la finalidad de la limosna en cuanto tal).

Esta división tiene una gran importancia en teología moral. El fin de la obra constituye el objeto moral de la acción humana, que, de suyo, será buena o mala según sea la obra realizada. Y el fin del agente constituye el motivo moral de la acción, que puede alterar totalmente su moralidad, convirtiéndola de buena en mala (como en el caso citado de soborno).

b) POR RAZÓN DE LA CAUSALIDAD O INFLUJO puede ser un fin total o adecuado, si el agente realiza la obra

exclusivamente por un motivo determinado que es causa total de la acción, de modo que sin él no la realizaría; y parcial o inadecuado, si se buscan, a la vez, dos o más fines, cada uno de los cuales influye parcialmente en la acción (v.gr., el que da una limosna para socorrer al necesitado y, a la vez, para ser alabado o por algún otro motivo distinto del primero).

Estos fines parciales pueden subdividirse todavía. Y así pueden ser igualmente principales si ejercen el mismo influjo en el agente, de suerte que cualquiera de ellos bastaría para impulsarle al acto (v.gr., un viaje a la capital por cuestiones de negocios o para asistir a un espectáculo extraordinario, que sería suficiente para arrastrar al agente aun sin aquellos negocios); o uno de ellos es el fin y motivo principal (que bastaría para el acto), y el otro es secundario o meramente coadyuvante (que no bastaría por sí solo, pero ayuda y refuerza al motivo principal). Esta división tiene, como veremos en sus lugares respectivos, infinitas aplicaciones en

la vida práctica para juzgar de la moralidad de las acciones humanas.

c) POR RAZÓN DEL TÉRMINO se divide en próximo, remoto y último. Fin próximo es aquel al que la voluntad se dirige directamente, o sea, sin que medie o se interponga otro fin; aunque el fin próximo depende siempre, sin embargo, de otro fin superior, que es el fin remoto. Y así, v.gr., el estudiante de derecho estudia tal o cual asignatura (fin próximo) para llegar a ser abogado (fin remoto). El fin último es aquel que no se subordina a ningún otro, porque representa el término de todas las aspiraciones.

El fin último se divide en absoluta o relativamente último. Fin absolutamente último es aquel al que se orientan todas las otras finalidades y no admite otro fin superior en ninguna clase de bienes. Y fin relativamente último es aquel que lo es en una determinada serie de actos, pero no de un modo absoluto. Por ejemplo, la salud es el último fin de la medicina;

pero la misma salud está subordinada, a su vez, a otro fin más alto, o sea, la gloria de Dios y la salvación del alma, que constituyen los dos aspectos parciales del fin último absoluto.

10. 3. Maneras de tender a él. Todas las cosas tienden a su propio fin, pero de muy diversas formas según la naturaleza de las mismas. Las principales son tres:

a) PASIVA O EJECUTIVAMENTE. Es el modo que corresponde a los agentes que carecen de todo conocimiento. Ignoran el fin, pero se dirigen a él por un movimiento natural o artificial recibido de un agente superior intelectual, ya sea el mismo Dios, autor de la naturaleza (v.gr., la piedra tiende naturalmente hacia el centro de gravedad; la planta crece en busca del sol, etc.), o el hombre mismo (v.gr., el reloj señala la hora en virtud del mecanismo fabricado por el relojero).

b) POR APREHENSIÓN INSTINTIVA. Es el propio de los animales. Ignoran la razón de fin en cuanto tal, pero lo

aprehenden con sus potencias sensitivas (ojos, oído, etc.), y se dirigen a él a impulsos de su propio instinto, impreso en su naturaleza por el mismo Dios. Y así, la araña construye su tela, el ave su nido, las abejas el panal, etc., ignorando en absoluto cuál sea la finalidad de aquello, pero ejecutándolo con exactitud, por un instinto admirable recibido del mismo Dios.

c) POR LIBRE ELECCIÓN. Es el propio de los seres racionales. El hombre tiende al fin en cuanto tal, advirtiendo con su entendimiento la razón misma de su finalidad y eligiéndolo libremente con su voluntad racional.

Nótese, sin embargo, que en la voluntad del hombre es preciso distinguir dos formalidades muy distintas. La voluntad como naturaleza (*ut natura*, dicen los teólogos) tiene su propio fin, perfectamente conocido, pero determinado de una manera fija por la misma naturaleza, de suerte que se dirige a él de una manera necesaria, por instinto o moción divina. El

hombre no es libre con relación a esa finalidad de la voluntad ut natura, que es el bien en común (verdadero o falso, pero siempre aprehendido como bien). Y la voluntad en cuanto tal (voluntas ut voluntas) es la voluntad libre, o sea, la que tiende al fin elegido por sí misma y es dueña de su propio acto (aunque siempre, desde luego, bajo la previa moción y el influjo divino). De esta voluntad libre proceden los actos humanos, como veremos en su lugar correspondiente.

B) El bien

11. 1. Noción. El bien se identifica realmente con el fin, ya que todo agente busca con su acción algo que juzga conveniente para sí y que, por lo mismo, tiene para él razón de bien (real o aparente) ; de lo contrario, se abstendría de obrar. Por eso los filósofos definen el bien diciendo que es «lo que todos apetecen».

Es imposible que un agente racional oriente o dirija su acción a conseguir un mal precisamente en cuanto mal, ya que,

como demuestra la filosofía, el objeto propio de la voluntad es el bien—como el de los ojos el color y el del oído el sonido—, y, por lo mismo, el mal no tiene ninguna razón apetecible. Sin embargo, cabe perfectamente el error al apreciar como bien lo que sólo lo es aparentemente, siendo en realidad un mal. Y así, el que comete un crimen, o cualquier otra acción inmoral, busca con ello proporcionarse el placer de la venganza o cualquier otro gusto desordenado; o sea, realiza su mala acción buscando un bien (en este caso, falso y aparente), pero jamás un mal.

Esto nos lleva de la mano a establecer las diferentes clases de bienes, cuestión importantísima en teología moral.

12. 2. División. El bien puede dividirse de distintos modos según el aspecto a que se atiende. Y así:

a) POR RAZÓN DE SU PERFECCIÓN, el bien se llama último, supremo o absoluto cuando sacia plenamente el apetito del agente, de tal suerte que nada más pueda desear.

Y es relativo, imperfecto o participado cuando no sacia plenamente el apetito del agente o sólo lo satisface en un aspecto parcial. El primer bien es exclusivamente el mismo Dios, como veremos más adelante; el segundo pueden serlo las criaturas.

b) POR RAZÓN DE SU VERDAD, el bien puede ser verdadero o aparente, según que lo sea realmente en el orden objetivo (v.gr., amar a Dios, socorrer al necesitado) o tan sólo en la apreciación subjetiva del agente (v.gr., la venganza contra el enemigo, los placeres desordenados).

c) POR RAZÓN DE SU APETIBILIDAD, el bien se divide analógicamente en honesto, deleitable y útil.

Se llama honesto o racional al bien objetivo y real que se busca y apetece por sí mismo, o sea, por su propia intrínseca bondad. Es siempre verdadero y realmente conveniente a la naturaleza racional.

El bien deleitable es aquel que causa un placer en el apetito del que lo goza. Ese placer puede ser honesto y conveniente o pecaminoso y desordenado. No tiene nunca razón de fin, sino únicamente de medio para facilitar la práctica del bien honesto.

El bien útil es aquel que se apetece en orden a otra cosa, como instrumento para conseguirla (v.gr., la medicina para alcanzar la salud). Tampoco tiene nunca, como es obvio, razón de fin, sino únicamente de medio.

Santo Tomás advierte profundamente que esta división no es unívoca, sino análoga (con analogía extrínseca de atribución). Es decir, que el bien no pertenece de igual modo a estas tres categorías, sino en sentido y grado muy distintos; de tal suerte que sólo el bien honesto realiza plenamente la razón de bien, viniendo en segundo lugar el bien deleitable, y en tercero el bien útil 11.

1 Cf. Suma Teológica I, 5,6 ad 3. En adelante citaremos la Suma Teológica sin nombrarla. Y así, v. gr., la cita I-II, 24, I significará: Suma Teológica, parte prima secundae, cuestión 24 , artículo 1.

d) POR RAZÓN DE SU EXTENSIÓN, el bien puede ser ontológico, psicológico y social. El primero es una propiedad trascendental del ser y afecta a todo cuanto existe: todo lo que tiene razón de ser es bueno. Por eso el pecado, que es malo, no tiene razón de ser, sino de privación, o sea, de no ser.

El bien psicológico es el que afecta a un individuo en particular y admite todas las anteriores divisiones y subdivisiones.

El bien social es el que afecta a toda la sociedad, y se le conoce ordinariamente con el nombre de bien común.

C) La felicidad

13. 1. Noción. La felicidad no es otra cosa que el estado del ánimo que se complace en la posesión de un bien que le llena de dicha y de paz.

Todo ser racional tiende a su propia felicidad de una manera necesaria, siempre y en todas partes, sin que sea libre para rechazarla o renunciar a ella. Incluso el suicida, que, abrumado de dolores, renuncia a la vida, busca con ello su felicidad, creyendo erróneamente que muriendo dejará de sufrir. Es imposible que la criatura racional dé un solo paso voluntario que no vaya encaminado, en una forma o en otra, a su propia felicidad, ya que, como hemos visto en los números anteriores, todo agente racional obra por un fin, que coincide con un bien (aparente o real) y, por lo mismo, conduce a la felicidad. De donde se sigue que el fin, el bien y la felicidad son una misma cosa con nombres diferentes. O en otra forma más precisa y exacta: todo hombre obra por un fin que tiene

para él razón de bien, en cuanto que le proporciona o conduce a su propia felicidad.

Con lo cual aparece claro que la felicidad es el último fin del hombre —aunque subordinado, como veremos, a la gloria de Dios, fin último absoluto de toda la Creación—, al que se encamina siempre de una manera necesaria, que rebasa y trasciende su propia libertad. Con relación a la felicidad en común, el hombre no es libre: se dirige siempre y necesariamente a ella, aunque a través de una infinita variedad de medios objetivamente verdaderos o falsos, buenos o malos, pero siempre bajo la apreciación subjetiva de verdaderos y buenos.

14. 2. División. Puede distinguirse, ante todo, la felicidad natural y la sobrenatural, según que podamos alcanzarla con las solas fuerzas de la naturaleza o sea menester la gracia y elevación al orden sobrenatural.

La primera, o natural, es necesariamente imperfecta, caduca y perecedera, ya que sólo se refiere a esta vida, en la que, por otra parte, tampoco se puede alcanzar con plenitud por su propia caducidad y múltiples fallos. Habiendo sido elevado por Dios el género humano al orden sobrenatural de una manera gratuita y trascendente, que rebasa infinitamente todas las exigencias del orden natural, no existe para el hombre un fin puramente natural. O alcanza su plena felicidad sobrenatural, o pierde también su mera felicidad natural.

La felicidad puede ser absoluta o relativa. La absoluta es la que sacia plenamente el apetito, sin que pueda desearse nada más. No es posible en esta vida, pero lo será en la otra.

La relativa proporciona una dicha parcial e imperfecta, en una determinada línea o en un género limitado de bienes. Cabe en esta vida cierta felicidad relativa en la práctica perfecta de la virtud.

La felicidad absoluta puede considerarse en el orden objetivo o material y en el subjetivo o formal.

a) **OBJETIVAMENTE** no es otra cosa que el objeto beatificante, o sea, el que nos proporciona la bienaventuranza última, absoluta y plenamente saciativa. Como veremos más abajo, no es ni puede ser otro que el mismo Dios, Bien infinito, que sacia por completo el apetito de la criatura racional, sin que nada absolutamente pueda desear fuera de él. Es el Bien perfecto y absoluto, que excluye todo mal y llena y satisface todos los deseos del corazón humano. Es la última perfección de la criatura intelectual.

b) **SUBJETIVAMENTE** es la posesión y disfrute del objeto beatificante. Fue definida por Boecio: el estado perfecto que resulta de la posesión de todos los bienes. En cuanto estado perfecto, supone la posesión estable e indeficiente de esos bienes; no fugaz, caduca o percedera. Y en cuanto que supone la posesión de todos los bienes, abarca la

bienaventuranza esencial o primaria y la accidental o secundaria. Nada absolutamente le falta ni le puede faltar.

Con estas nociones previas sobre el fin, el bien y la felicidad, podemos ya entender perfectamente las grandes tesis del tratado teológico del último fin que vamos a resumir a continuación.

ARTICULO II

El fin de los actos humanos

15..Antes de averiguar cuál es el último fin del hombre, es preciso saber si efectivamente existe para él un fin al que se encamina con sus acciones libres. Vamos a precisarlo en una serie de conclusiones escalonadas, siguiendo al Angélico Doctor (I-II,I).

Conclusión 1a: En todas sus acciones deliberadas o humanas, el hombre obra siempre por un fin.

Esta conclusión se prueba por un doble argumento:

a) POR EL OBJETO MISMO DE LA VOLUNTAD. Ninguna potencia puede obrar sino en orden a su propio objeto (v.gr., la vista para ver, el oído para oír, etc.). Pero el objeto propio de la voluntad es el bien que coincide con el fin, según hemos visto. Luego es imposible que el hombre en sus acciones libres—o sea, deliberadas y voluntarias—deje de obrar por un fin, concebido bajo la razón de bien, real o aparente (I-II,1,1).

b) POR LA NOCIÓN DEL FIN. Como enseña la filosofía, el fin es la primera de las causas, que mueve a todas las demás, sobre todo a la eficiente. Si el agente no intentara alguna cosa concreta, no se determinaría jamás a hacer esto con preferencia a aquello, ya que «del indiferente nada se sigue», como dice el simple sentido común. Luego el agente, o no obra o tiene que proponerse, al obrar, algún fin concreto y determinado, que es, precisamente, la causa de su acción (I-II,1,2).

Corolario. De donde se deduce que el fin especifica los actos humanos (a.3), en unión del objeto y de las circunstancias. Volveremos sobre esto al hablar de los actos humanos.

Conclusión 2.a: En todas sus acciones deliberadas, el hombre obra siempre por el último fin, al menos de una manera implícita o virtual.

La razón es muy sencilla. El fin, como acabamos de ver, es lo que mueve siempre a obrar a cualquier agente racional. Ahora bien: ese fin que intenta al obrar, o es directamente el último y supremo o es un fin intermedio. Si es el último directamente, tenemos ya lo que buscábamos. Y si es un fin intermedio, por el hecho mismo de ser intermedio síguese necesariamente que no es ése el último fin de esa acción, sino que, al menos de una manera virtual o implícita, se ordena al fin último y supremo, ya que no puede darse una serie infinita de fines intermedios, pues entonces no se produciría ninguno. Luego el hombre, en sus acciones deliberadas o humanas,

obra siempre por el último fin, al menos de una manera implícita o virtual (I-II,1,4 y 6).

Corolario. Por donde aparece claro la utopía de los partidarios del progreso infinito, para los cuales «la evolución es el fin supremo" 3. Esta teoría echa por tierra toda clase de bienes, ya que nada hay bueno sino por relación u orden al fin último absoluto. Si no hay un bien absoluto, es imposible que haya bienes provisionales en continua evolución hacia él.

Conclusión 3.a: El hombre no puede elegir a la vez dos últimos fines, supremos y absolutos, sino solamente uno.

Para demostrarlo con evidencia, basta considerar que, por su misma definición, el fin último supremo y absoluto es lo que el hombre apetece como bien completo y plenamente saciativo, con la posesión del cual no quede ya nada que desear. Ahora bien: es contradictorio que esta noción de fin último absoluto la realicen dos o más fines, porque en este caso ninguno de ellos sería plenamente saciativo, ya que habría en el segundo

algunarazón de bien de la que carecería el primero, o viceversa. Luego es imposible que el hombre pueda elegir a la vez dos fines últimos y supremos (I-II,1,5).

Pero caben perfectamente varios fines últimos relativos, o sea, en una serie determinada de actos completa y total en su género (v.gr., el médico intenta, como fin último de todas sus actividades como tal, devolver la salud al enfermo), subordinados a otros fines últimos superiores (v.gr., ganarse la vida en este mundo, obtener la salvación del alma). En este sentido hablaremos en seguida del fin último absoluto del hombre (que es la gloria de Dios) y de su fin último relativo (que es su propia felicidad).

Corolario. Por donde se ve que, al cometer el hombre deliberadamente un pecado mortal, incompatible con el último fin sobrenatural, renuncia a este último y establece su último fin absoluto en la acción pecaminosa. De ahí la gravedad

extrema del pecado mortal, que lleva consigo un reato de pena eterna.

Puesto fuera de duda que el hombre, en todos sus actos deliberados, obra por un fin, y, al menos virtual e implícitamente, por el último fin absoluto, veamos ahora cuál es concretamente el último fin del hombre en el orden objetivo y en el subjetivo.

ARTICULO III

El fin último del hombre

Sumario: Examinaremos por separado el fin último supremo y absoluto, y el fin secundario y relativo.

A) El fin supremo y absoluto

16. Para proceder ordenadamente y remontarnos hasta la fuente misma de donde brotan las cosas es preciso plantear el problema de la finalidad misma de la Creación, o sea qué

es lo que Dios se ha propuesto al sacar de la nada todo cuanto existe. Porque es evidente que si todo agente intelectual obra por un fin, Dios, que es la Inteligencia infinita y el Agente intelectual por excelencia, ha tenido que proponerse un fin al traer a la existencia a sus criaturas sacándolas de la nada por el acto creador omnipotente e infinito.

¿Cuál es la finalidad intentada por Dios con la creación del Universo? Vamos a precisarlo en forma de conclusiones.

Conclusión I.a: El fin último y supremo de todas las criaturas es el mismo Dios.

Esta conclusión es evidentísima y no necesita demostración, sino mera exposición de su verdad intrínseca.

Para dejarla fuera de toda duda, basta considerar que Dios es el Ser infinito, la plenitud absoluta de toda Bondad y Perfección. Ahora bien: si Dios, al crear las cosas, se hubiera propuesto un fin distinto de Sí mismo, hubiera subordinado su

acción a ese fin, ya que todo agente subordina necesariamente su acción al fin que intenta con ella, como es evidente. Pero como la acción de Dios no se distingue del mismo Dios, ya que en El son una misma cosa la esencia y la existencia, el ser y la operación, síguese que Dios mismo se hubiera subordinado a ese fin distinto de Dios, lo cual sería un gravísimo desorden y una gran inmoralidad, metafísicamente imposibles en Dios. El Ser infinito no puede subordinarse al ser finito; la Bondad suma no puede estar por debajo de la bondad limitada; la soberana Perfección no puede hacerse súbdita de la imperfección y caducidad de las criaturas. Es, pues, evidentísimo que la finalidad intentada por Dios al sacar todas las cosas de la nada tiene que ser forzosamente el mismo Dios.

Corolario. De donde se deduce la gran dignidad y excelencia de las criaturas todas, que tienen por finalidad última y

suprema nada menos que al mismo Dios, fuente y origen de toda bondad y perfección.

Pero cabe todavía preguntar: ¿en qué forma quiere ser Dios el fin último de todo cuanto existe? ¿Qué es lo que Dios se propuso concretamente al sacar todas las cosas de la nada?

Conclusión 2.a: El fin intentado por Dios con la creación universal fue su propia gloria extrínseca, o sea la manifestación y comunicación a sus criaturas de su propia bondad infinita.

Que el mundo fue creado por Dios para su propia gloria, es una verdad de fe, expresamente definida por la Iglesia. He aquí la solemne declaración dogmática del concilio Vaticano:

"Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada según toda su substancia; o dijere que Dios no creó por libre voluntad, sino con la misma necesidad con que se ama necesariamente a sí mismo; o negare que el

mundo ha sido creado para gloria de Dios: sea anatema» (D. 1805).

La razón de esta finalidad es muy sencilla. Todas las criaturas creadas o creables no pueden añadirle intrínsecamente a Dios absolutamente nada, como quiera que sea El el Ser infinito, la plenitud absoluta del Ser, al que nada le falta ni puede faltar. Por consiguiente, al sacar de la nada todo cuanto existe, Dios no busca en sus criaturas algo que El no tenga ya, sino únicamente desbordar sobre ellas su bondad y perfecciones infinitas. En esto consiste precisamente la gloria extrínseca de Dios, que llena de admiración a las criaturas y arranca de ellas en una forma o en otra—como veremos—el grandioso himno de la gloria y alabanza de Dios que sube hasta el cielo continuamente desde todos los confines de la creación universal.

Esa suprema glorificación de Dios constituye el fin último y absoluto de todas las criaturas, principalmente de las

inteligentes y libres (el ángel y el hombre). Y en esa glorificación, prestada voluntariamente y por amor, encuentran precisamente su suprema felicidad, que es, como veremos en seguida, el fin último secundario de las criaturas racionales.

Por donde aparece claro que Dios, al intentar su propia gloria en sus criaturas, no solamente no realiza un acto de (egoísmo trascendental» —como se atrevió a decir con blasfema ignorancia un filósofo impío—, sino que constituye el colmo de la generosidad, desinterés y largueza.

Porque no busca con ello su propia utilidad—ya que nada absolutamente pueden añadir las criaturas a su felicidad y perfecciones infinitas—, sino únicamente comunicarles su bondad. Dios ha sabido organizar de tal manera las cosas, que las criaturas encuentran su plena felicidad precisamente glorificando a Dios. Por eso dice Santo Tomás que sólo Dios es infinitamente liberal y generoso: no obra por indigencia,

como buscando algo que necesita, sino únicamente por bondad, para comunicarla a sus criaturas 5.

Conclusión 3.a: Todas las criaturas deben glorificar a Dios, cada una a su manera.

Es evidente que todas las criaturas están obligadas a glorificar a Dios, puesto que ésta es su suprema y última finalidad. Pero cada una debe hacerlo a su manera, o sea según las exigencias de su propia naturaleza, ya que no todas pueden glorificarle de igual modo y en idéntico sentido.

Y así:

a) LAS CRIATURAS IRRACIONALES glorifican a Dios revelando algo de su infinita grandeza y hermosura, de la que ellas mismas son una huella lejana y un remoto vestigio. No pueden glorificar a Dios con su propia adoración y alabanza, pero pueden impulsar al hombre a que le glorifique y ame por ellas. Porque, así como una espléndida obra de arte está glorificando al artista que la hizo, en cuanto que excita la

admiración hacia él de todos cuantos la contemplan, así la belleza inmarcesible de la Creación material —minerales, plantas, animales, estrellas del firmamento, etc.—está cantando la gloria de Dios, en cuanto que impulsa a los seres racionales a que le glorifiquen y amen con todas sus fuerzas. En este sentido dice el salmo que los cielos cantan la gloria de Dios (Ps. 18,1), y los grandes místicos (San Francisco de Asís, San Juan de la Cruz, etc.) se extasiaban ante la contemplación de la belleza de la Creación, en la que descubrían un rastro y vestigio de la hermosura del Creador.

b) LAS CRIATURAS INTELIGENTES (el ángel y el hombre) son los encargados de glorificar a Dios en el sentido propio y formal de la palabra, esto es, reconociéndole, amándole y sirviéndole. Al hombre principalmente, compuesto de espíritu y materia, le corresponde recoger el clamor entero de toda la creación, que suspira por la gloria de Dios (cf. Rom. 8,18-23), y ofrecérsela al Creador como un himno grandioso en unión

de su propia adoración. Corresponde al hombre asumir la representación de todas las criaturas irracionales y rendir homenaje al Creador y supremo Señor de todas ellas por una especie de mediación sacerdotal que exprese ante El la admiración y alabanza de todas las criaturas. Este oficio grandioso eleva al hombre a una dignidad increíble, ante la que palidecen y se esfuman todas las grandezas de la tierra. Por él todas las criaturas inferiores glorifican y alaban a Dios, como se expresa repetidas veces en multitud de himnos directamente inspirados por el Espíritu Santo 6.

Conclusión 4.a: El hombre tiene obligación de proponerse, como fin último y absoluto de su vida, la glorificación de Dios; de suerte que comete un grave desorden cuando intenta otra suprema finalidad contraria o distinta de ésta.

Es una simple consecuencia y corolario de las conclusiones anteriores. Cuando el hombre busca la gloria de Dios—al menos de una manera virtual e implícita, esto es, realizando

en gracia de Dios cualquier acto honesto y referible a esa gloria divina—, está dentro del recto orden de la razón, puesto que se mueve dentro de los límites intentados y queridos por el mismo Dios. Pero cuando voluntariamente y a sabiendas se propone alguna cosa contraria o simplemente distinta de la gloria de Dios como finalidad última y absoluta, comete un grave desorden, que le coloca fuera por completo de la línea de su verdadero y último fin y le pone en trance de eterna condenación si la muerte le sorprende en ese lamentable estado.

Esto ocurre siempre que el hombre comete un verdadero pecado mortal, en el sentido estricto y riguroso de la palabra. Porque—como ya hemos insinuado más arriba—, cuando el pecador comete su acción pecaminosa dándose perfecta cuenta de que aquello está gravemente prohibido por Dios y es incompatible con su último fin sobrenatural, está bien claro que antepone su pecado a este último fin y le coloca por

encima de él. De donde la acción pecaminosa ha venido a ser el fin último y absoluto del pecador. Lo cual supone un desorden monstruoso, que lleva consigo la pérdida del verdadero fin último y el reato de pena eterna. El pecado mortal es el infierno en potencia. Entre ambos no existe de por medio más que el hilo de la vida, que es la cosa más frágil y quebradiza del mundo.

Nadie puede, por consiguiente, renunciar a la glorificación voluntaria de Dios. Dios ha querido que el hombre encuentre su plena felicidad glorificándole a El. Nadie tiene derecho a quejarse de Dios o a rebelarse contra El por haber querido hacernos felices. Ahora bien: el que renuncia a glorificarle voluntariamente y por amor, renuncia por lo mismo a ser feliz. Y como Dios no puede perder su gloria por el capricho y la rebelión de su criatura, ese desdichado pecador que, con increíble locura e insensatez, renuncia a glorificar su bondad infinita en el cielo, tendrá que glorificar eternamente en el

infierno los rigores de su infinita justicia. La felicidad eterna es nuestra vocación, y nadie puede renunciar a ella sin cometer un crimen.

B) El fin secundario y relativo

17. Hasta aquí hemos examinado el fin último, supremo y absoluto del hombre, que es la glorificación de Dios. Vamos a ver ahora cómo, al lado de este fin último primario y absoluto, hay otro fin último secundario y relativo, perfectamente compatible y maravillosamente armonizado con aquél.

Conclusión: El fin último secundario y relativo del hombre es su propia felicidad o bienaventuranza.

He aquí el argumento demostrativo. Aquél será el último fin relativo del hombre—subordinado siempre al fin absoluto, que es la gloria de Dios—al que se sienta atraído de una manera necesaria e irresistible por su misma naturaleza; porque tal atractivo irresistible de la naturaleza humana no puede provenir sino de Dios, autor de la misma, y muestra

claramente que ése es el fin intentado por El al crearle. Pero el hombre se siente arrastrado de una manera natural, necesaria e irresistible hacia su propia felicidad, que constituye el objeto supremo de sus anhelos y aspiraciones.

Luego...

Este argumento tiene fuerza absolutamente demostrativa en el plano y orden puramente natural, ya que, como se demuestra en filosofía, es imposible que un deseo verdaderamente natural—o sea, exigido por la misma naturaleza—sea vano o carezca de objeto, puesto que esto argüiría contradicción en Dios, autor de la naturaleza con todas sus legítimas exigencias. Pero, como quiera que Dios ha elevado gratuitamente a todo el género humano a un fin trascendente y sobrenatural, síguese que el hombre no tiene ya un fin último puramente natural, sino trascendente y sobrenatural; y, por consiguiente, sólo en este orden sobrenatural y a base de la gracia divina y de los demás

medios sobrenaturales que Dios pone a su disposición, podrá llegar a su último fin relativo, que es su propia y perfecta felicidad sobrenatural.

De manera que todos los hombres del mundo, sin excepción, tienden natural, necesaria e irresistiblemente a su propia felicidad. En lo que no concuerdan los hombres es en el objeto que constituye su verdadera felicidad, puesto que unos la buscan en Dios, otros en las riquezas, otros en los placeres, otros en la gloria terrena o en otras diversas cosas. Pero todos coinciden unánimemente y sin ninguna excepción en buscar la felicidad como blanco y fin de todos sus anhelos y esperanzas (I-II,1,7).

Corolario. Luego no hay nadie, ni justo ni pecador, que renuncie o pueda renunciar a su felicidad como fin último (relativo) de su vida. La monjita de clausura que se encierra para siempre entre cuatro paredes, el misionero que se lanza a la conquista de las almas en medio de increíbles

privaciones, etc., etc., buscan, en última instancia, su salvación y felicidad eterna; y los que se entregan al pecado, apartándose de Dios, buscan también su propia felicidad, que creen encontrarla, con tremenda equivocación, en los objetos mismos del pecado. Nadie obra ni puede obrar deliberadamente en contra de su propia felicidad (ibid. ad 1, 2 et 3).

ARTICULO IV

La felicidad o bienaventuranza del hombre

Veamos ahora en dónde se encuentra y en qué consiste la verdadera felicidad del hombre y, por consiguiente, su verdadero y último fin. Examinaremos por separado la felicidad o bienaventuranza objetiva y la subjetiva.

La felicidad o bienaventuranza objetiva

18. 1. Noción. Como hemos visto más arriba, la felicidad objetiva no es otra cosa que el objeto beatificante, o sea aquel que llene por completo las aspiraciones de nuestro corazón, proporcionándonos la bienaventuranza perfecta y plenamente saciativa. Es—como dice Santo Tomás—«el bien perfecto que excluye todo mal y llena todos los deseos» (I-II,5,3). Vamos a investigar ahora cuál es ese objeto supremo que constituye por sí mismo la bienaventuranza objetiva.

19. 2. Condiciones que exige. El objeto que aspire a constituir la bienaventuranza objetiva del hombre ha de reunir, al menos, las siguientes cuatro condiciones:

a.

Que sea el supremo bien apetecible, de suerte que no se ordene a ningún otro bien más alto.

b.

Que excluya en absoluto todo mal, de cualquier naturaleza que sea.

c.

Que llene por completo, de manera saciativa, todas las aspiraciones del corazón humano.

d.

Que sea inamisible, es decir, que no se le pueda perder una vez conseguido.

Es evidente que, sin alguna de estas condiciones, el hombre no podría ser plena y absolutamente feliz. Sin la primera, aspiraría siempre a ese otro bien más alto y estaría inquieto hasta conseguirlo. Y sin las otras tres, tampoco podría

alcanzar la perfecta felicidad, ya por los males adjuntos o por las zonas insatisfechas de su propio corazón, o por la tristeza inevitable que le produciría el pensamiento de que su dicha y felicidad tendrían que acabar algún día.

20. 3. Opiniones. Acaso en ninguna otra cuestión filosófica haya tanta variedad de opiniones como en torno al objeto en que haya de colocarse la felicidad o bienaventuranza del hombre: se citan más de 280. Pero todas ellas pueden agruparse en torno a unas cuantas categorías de bienes, según puede verse en el siguiente esquema de la magnífica cuestión que dedica a este asunto el Doctor Angélico en la Suma Teológica (I-II,2).

21. 4. Doctrina verdadera. Vamos a ver cómo la suprema felicidad del hombre no puede encontrarse en ninguno de los bienes creados o finitos, ya sea considerados aisladamente

uno por uno, ya colectivamente y en su conjunto; y cómo se encuentra única y exclusivamente en la posesión de Dios. Dada la amplitud de la materia, nos limitaremos a un brevísimo resumen en tres conclusiones principales.

Conclusión I^a: La suprema felicidad del hombre no puede encontrarse en ninguno de los bienes creados externos o internos considerados aisladamente.

Para poner fuera de toda duda esta conclusión, basta evidenciar que ninguno de esos bienes creados reúne las condiciones que hemos señalado más arriba para la bienaventuranza objetiva. He aquí la demostración.

A) Bienes externos

1º. RIQUEZAS. a) No se buscan por sí mismas, sino en orden a otras cosas que se pueden adquirir con ellas. En sí mismas no tienen valor alguno.

b) No excluyen todos los males, ni muchísimo menos. ¡Cuántos ricos enfermos, desgraciados en su familia, matrimonio, etc., etc. !

c) No llenan por completo el corazón. Al contrario, fomentan la avaricia, la ambición, el deseo de acumular más y más. Con frecuencia los más ricos son los más inquietos por no serlo más.

d) Pueden fácilmente perderse por cualquier revés de fortuna. Y, en todo caso, todo se estrellará dentro de poco contra la losa del sepulcro.

Fallan, pues, en absoluto, las cuatro condiciones que se requieren para la perfecta felicidad. El dinero no basta para ser feliz; ni siquiera se requiere como condición indispensable.

2º. HONORES, FAMA, GLORIA Y PODER. a) Son bienes inestables. Dependen con frecuencia, no del verdadero mérito, sino del capricho de los hombres. Hoy, primera figura

internacional; mañana, sepultado en el olvido. ¿Quién se acuerda hoy de los nombres que llenaban los periódicos hace un siglo?

b) Todos ellos son bienes extrínsecos e inferiores al hombre, y no pueden, por lo mismo, constituir la nota esencial de su interna felicidad.

c) No reúnen ninguna de las condiciones requeridas para la bienaventuranza: no son el bien supremo, ni excluyen todos los males, ni llenan por completo el corazón humano, ni son imperecederos.

B) Bienes internos

1º. DEL CUERPO. Salud, belleza, fuerza, etc. No pueden constituir por sí mismos la felicidad del hombre, porque no cumplen tampoco ninguna de las condiciones exigidas para ello. No son el bien supremo—el cuerpo es la parte inferior del hombre, subordinada al alma—, ni excluyen todos los males, ni sacian plenamente el corazón del hombre y son,

finalmente, caducos y perecederos: la salud se pierde fácilmente, la belleza es flor de un día, la fuerza disminuye paulatinamente, y así todos los demás bienes corporales.

2º. PLACERES SENSUALES. Son propios del cuerpo animal, o sea, del cuerpo animado o vivificado por un alma sensitiva, a diferencia de los minerales y las plantas, que son cuerpos inanimados o que poseen tan sólo alma puramente vegetativa.

Es imposible que en ellos consista la suprema felicidad del hombre, porque:

a.

Son medios para facilitar las funciones animales que se relacionan con la conservación del individuo (comer, beber) o de la especie (venéreos). Pero la suprema felicidad del hombre no es un medio, sino el fin último al que nos encaminamos. Luego...

b.

Los bienes del cuerpo pertenecen a la parte inferior del compuesto humano, formado de alma y cuerpo. Luego el hombre no puede encontrar su plena felicidad en ningún bien que pertenezca sólo al cuerpo.

c.

No excluyen todos los males. Al contrario, son con frecuencia causa de grandes crímenes pasionales y de repugnantes enfermedades.

d.

No satisfacen plenamente la sed de felicidad del corazón humano. La experiencia demuestra con toda claridad y

evidencia que los que se entregan con desenfreno a los placeres sensuales jamás están satisfechos: siempre aspiran a más y nunca se sienten felices y dichosos.

e.

Son bienes caducos y perecederos, que acabarán en breve con la muerte del cuerpo.

3º. ESPIRITUALES. Son principalmente dos: la ciencia y la virtud. La primera afecta a la inteligencia; la segunda, principalmente a la voluntad. Y aunque son bienes mucho más nobles y elevados que todos los anteriores, tampoco en ellos puede consistir la felicidad perfecta y plenamente saciativa del hombre:

No en la ciencia. a) Porque no es el bien supremo, ya que afecta tan sólo a una de las potencias del alma—la

inteligencia—y está llena de oscuridades y misterios que dejan insatisfecha a la misma facultad intelectual.

b) No excluye todo mal, ya que va unida muchas veces a grandes tribulaciones y fracasos y es compatible con un sinnúmero de desventuras y desgracias, como se ve en la vida de los sabios.

c) No llena plenamente el corazón del sabio, que cada vez se siente más insatisfecho, hasta tener que decir como Sócrates: «sólo sé que nada sé».

d) No es permanente y estable: puede perderse o disminuirse por una enfermedad mental, y se desvanecerá muy pronto con la muerte.

No en la virtud. a) Porque nunca puede ser del todo perfecta en este mundo. Siempre le faltará algo y, por lo mismo, no puede consistir en ella el bien supremo.

b) No excluye todos los males, ya que está llena de dificultades y tiene que luchar sin descanso contra las rebeliones de la concupiscencia desordenada.

c) No llena todo el corazón humano, que aspira sin cesar al Bien infinito y plenamente saciativo.

d) No es del todo segura y estable, ya que puede perderse fácilmente por el ímpetu de las pasiones o las dificultades de la vida.

Sin embargo, en la práctica intensa de la virtud se encuentra la única y verdadera felicidad relativa que puede alcanzarse en este mundo, como se comprueba en las vidas de los santos que, a imitación de San Pablo, rebosaban de gozo en medio de todas sus tribulaciones (2 Cor. 7,4).

Conclusión 2.a: La suprema felicidad del hombre no puede encontrarse tampoco en todo el conjunto de los bienes creados colectivamente considerados.

La demostración es clarísima: no es posible la posesión conjunta de todos esos bienes, y no sería suficiente aunque pudieran poseerse todos.

a) No ES POSIBLE POSEERLOS TODOS, COMO es obvio y enseña claramente la experiencia universal. Nadie posee ni ha poseído jamás a la vez todos los bienes externos (riquezas, honores, fama, gloria, poder), y todos los del cuerpo (salud, placeres), y todos los del alma (ciencia y virtud). Muchos de ellos son incompatibles entre sí y jamás pueden llegar a reunirse en un solo individuo.

b) No SERÍAN SUFICIENTES aunque pudieran conseguirse todos, ya que no reúnen ninguna de las condiciones esenciales para la bienaventuranza objetiva: son bienes creados, por consiguiente finitos e imperfectos; no excluyen todos los males, puesto que el mayor mal es carecer del Bien infinito, aunque se posean todos los demás; no sacian plenamente el corazón del hombre, pues—como dice San

Agustín—«nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto y desasosegado hasta que descansa en ti»; y, finalmente, son bienes de suyo caducos y perecederos. Imposible que el hombre pueda encontrar en ellos su verdadera y plena felicidad.

Con razón dice San Agustín: «Desventurado el hombre que sabe todas las cosas, pero no os conoce a Vos; y dichoso el que os conoce a Vos aunque ignore todas las otras cosas. Y el que os conoce a Vos y todas las demás cosas, no es más feliz porque conozca estas otras cosas, sino únicamente porque os conoce a Vos» (Confesiones 1.5 c.4).

San Agustín ha escrito páginas sublimes sobre la insuficiencia de los bienes creados para llenar las inmensas aspiraciones del corazón del hombre. He aquí un fragmento bellísimo de sus admirables Confesiones:

«Pregunté a la tierra, y contestó: «No soy yo». Y todas las cosas que hay en ella confesaron lo mismo.

Pregunté al mar, y a los abismos, y a los vivientes que surcan por ellos, y respondieron.: «No somos tu Dios; búscale sobre nosotros».

Pregunté a las auras espirables, y dijo todo el aire con sus moradores: «¡Engañase Anaxímenes; no soy Dios!»

Pregunté al cielo, al sol, a la luna y las estrellas: «Tampoco nosotros somos el Dios que buscas», respondieron.

Y dije a todas las cosas que rodean las puertas de mi carne: «Dadme nuevas de mi Dios, ya que no sois vosotras: decidme algo de El». Y con voz atronadora clamaron: «El nos hizo».

Mi pregunta fué mi mirada; la respuesta de ellas, su hermosura»

Conclusión 3ª: Únicamente en Dios puede encontrar el hombre su suprema felicidad plenamente saciativa.

La demostración es clarísima y deslumbradora. Solamente Dios reúne en grado rebosante e infinito todas las condiciones requeridas para la bienaventuranza objetiva del hombre. Luego solamente El la constituye.

En efecto :

a) Dios es el Bien supremo e infinito, que no se ordena ni puede ordenarse a otro bien más alto, puesto que este bien más alto no existe ni puede existir. Luego Dios es el supremo Bien apetecible.

b) Excluye en absoluto toda clase de males, de cualquier naturaleza que sean, ya que son incompatibles con la plenitud infinita del Ser, que constituye la esencia misma de Dios.

c) Por consiguiente, su perfecta posesión y goce frutivo tiene que llenar forzosamente todas las aspiraciones del corazón humano, anegándolas con plenitud rebosante en un océano de felicidad.

d) Finalmente, sabemos de manera infalible, por la fe católica, que, una vez poseído por la visión y gozo beatíficos, no se le puede perder jamás: la bienaventuranza del cielo es eterna, y los bienaventurados son absoluta e intrínsecamente impecables.

Queda, pues, fuera de toda duda que sólo Dios es el objeto infinito que constituye la bienaventuranza objetiva del hombre.

B) La felicidad o bienaventuranza subjetiva

22. Preciado ya cuál es el objeto que constituye la bienaventuranza objetiva o material del hombre, veamos ahora brevemente en qué consiste su bienaventuranza subjetiva o formal.

Conclusión: La bienaventuranza subjetiva o formal del hombre consiste en la visión, amor y goce frutivo de Dios poseído eternamente en el cielo.

La demostración es también clarísima. Como hemos explicado más arriba, la bienaventuranza subjetiva o formal consiste en la posesión y goce del objeto que constituya la bienaventuranza objetiva, o sea, en nuestra unión consciente y goce frutivo del supremo objeto beatificante. Pero este supremo objeto beatificante es el mismo Dios, como acabamos de demostrar. Luego...

Es de saber que—como explica Santo Tomás—la esencia metafísica de la bienaventuranza (o sea, el acto primero y principalísimo que nos pone en posesión de Dios) se salva con la sola visión beatífica, que unirá nuestro entendimiento directa e inmediatamente con la misma divina esencia sin intermedio de criatura alguna, ni siquiera de una especie inteligible. Pero para la esencia física e integral de la bienaventuranza se requieren también, necesariamente, el amor beatífico—que unirá entrañablemente nuestra voluntad a la divina esencia, quedando totalmente empapada de

divinidad—y el goce beatífico, que redundará, con plenitud rebosante y embriagadora, de la visión y del amor beatíficos. El hombre habrá llegado con ello a su última perfección y fin sobrenatural y verá satisfechas para siempre las inmensas aspiraciones de su propio corazón y su sed inextinguible de felicidad.

A esta suprema beatitud del alma, que constituye la gloria esencial del cielo, hay que añadir, después de la resurrección de la carne, la gloria del cuerpo, que será un complemento accidental con relación a la bienaventuranza del alma, pero que se requiere indispensablemente para la plena y total felicidad del hombre, compuesto de alma y cuerpo.

Corolarios. De la doctrina que acabamos de sentar se deducen algunos corolarios muy interesantes. He aquí los principales:

1.º La felicidad perfecta no es posible en esta vida. A lo más que se puede aspirar es a una felicidad relativa, fundada en la

práctica de la virtud —sobre todo mediante el conocimiento y amor de Dios (fe y caridad)—, en el sosiego de las pasiones y en la paz y tranquilidad de la conciencia.

2º. No se da una felicidad plena de orden puramente natural. Habiendo sido elevado todo el género humano al orden sobrenatural, solamente en este plano superior puede alcanzar el hombre su último fin, y con él, su plena y completa felicidad.

3º. La gloria de Dios, fin último supremo y absoluto del hombre y de toda la creación, se conjuga y armoniza maravillosamente con su propia y plena felicidad—fin último secundario y relativo—, que alcanza el hombre, precisamente, glorificando a Dios en este mundo por la práctica de la virtud y en el otro por la visión y el amor beatíficos. La gloria de Dios y la plena felicidad humana no solamente tienen el mismo objeto, sino incluso el mismo acto, ya que Dios ha querido poner su gloria precisamente en que

las criaturas racionales le conozcan y le amen en nombre propio y en el de todas las demás criaturas. Alcanzando su propia felicidad, el hombre glorifica a Dios, y glorificándole encuentra su propia felicidad. Son dos fines que se confunden realmente, aunque haya entre ellos una distinción de razón. La suprema glorificación de Dios coincide plenamente con la suprema felicidad nuestra. Es admirable la sabiduría infinita que brilla en los planes amorosos de la divina Providencia.

ARTICULO V

Cuestiones complementarias

Vamos a terminar la doctrina de este tratado del fin último con dos consideraciones prácticas de gran importancia: el objetivo final de la vida humana y la manera de orientar nuestra vida en torno a esa suprema finalidad.

A) El objetivo final de la vida humana

23. De las conclusiones que acabamos de sentar se deduce con toda claridad y evidencia que la vida del hombre sobre la tierra no tiene sino una finalidad suprema: prepararse para la felicidad eterna y exhaustiva en la clara visión y goce frutivo de Dios. No hemos nacido para otra cosa, ni nuestra vida terrena tiene otra razón de ser que alcanzar la vida y felicidad eterna. No tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura (Hebr. 9,14), dice con razón San Pablo.

De esta suprema finalidad y soberana perspectiva que el hombre tiene a la vista, se deduce un corolario inevitable, al parecer contradictorio. Y es que la vida terrena es la cosa más baladí y despreciable y, a la vez, la más importante y trascendental que puede caber en la mente humana. En sí misma es la cosa más baladí y despreciable: importa muy poco ser feliz o desgraciado, estar sano o enfermo, morir joven o en plena decrepitud y vejez. Al cabo, todo ha de

acabar en setenta u ochenta años, que son menos que un relámpago en parangón con la eternidad.

Pero, por otra parte, y precisamente por relación a esa eternidad a la que nos encaminamos, esta breve existencia sobre la tierra cobra importancia decisiva y valor trascendental. En cierto sentido, esta vida es más importante que la otra, pues la otra depende de ésta, y no al revés.

Toda la preocupación del hombre ha de centrarse, pues, en asegurar, con todos los medios a su alcance, su dicha y felicidad eterna. Si, salvando por encima de todo este objetivo fundamental, puede, a la vez, conseguir un relativo bienestar y felicidad terrena compatible con aquel supremo fin, está muy bien que lo procure y goce, con hacimiento de gracias a Dios; pero siempre con la mirada en las alturas y sin concederle demasiada importancia a esa felicidad terrena que está llamada a desaparecer muy pronto entre las sombras de la muerte. San Ignacio de Loyola recogió con gran acierto

esta idea fundamental en la primera página' de sus Ejercicios Espirituales, dándonos, a la vez, la norma simplificadora de nuestra conducta sobre la tierra:

»El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y, por consiguiente, en todo lo demás; solamente

deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» 13,

B) Modo de alcanzar la vida eterna

24. Puesto que la vida y felicidad eterna es el último fin relativo del hombre, nada interesa tanto como saber lo que tiene que hacer para alcanzarla. Por fortuna tenemos una norma divina e infalible, como dada por el mismo Cristo. He aquí la escena evangélica que recoge la suprema consigna del Hombre-Dios.

»Acercóse uno y le dijo: Maestro, ¿qué de bueno haré yo para alcanzar la vida eterna?

El le dijo: ¿por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno. Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos.

Díjole él: ¿Cuáles?

Jesús respondió: No matarás, no adulterarás, no hurtarás, no levantarás falso testimonio; honra a tu padre y a tu madre y ama al prójimo como a ti mismo» (Mt. 19,16-19).

La consecución de la vida eterna está, pues, vinculada a la guarda de los divinos mandamientos. Para hacérsela posible al hombre, Dios le ha provisto en abundancia de toda clase de medios: unos, internos, como la gracia santificante, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo y las divinas mociones (gracia actual), que ilustran su entendimiento y mueven su voluntad para la práctica del bien; y otros, externos, entre los que destaca la Iglesia católica, fundada precisamente por Jesucristo, Redentor del género humano, para llevar al hombre a su felicidad eterna mediante la vida sobrenatural que le comunican los sacramentos y las verdades de la fe bajo el control y guía de la misma Iglesia, maestra infalible de la verdad.

TRATADO II

Los actos humanos

El hombre no puede alcanzar su último fin—visión beatífica para gloria de Dios—sino mediante sus actos humanos sobrenaturales y meritorios. De ahí que después de la consideración del último fin se impone la de los actos humanos.

PRELIMINARES

25. I. Importancia de este tratado. El tratado de los actos humanos es, sin duda alguna, el más amplio, fundamental y necesario de toda la teología moral:

a.

Es EL MÁS AMPLIO O UNIVERSAL, puesto que ofrece las nociones y principios generalísimos de toda la ciencia moral que se han de explicar después en todas sus partes.

b.

EL MÁS FUNDAMENTAL, porque sobre él descansa y apoya toda la vida moral del hombre.

c.

EL MÁS NECESARIO para todo el que quiera conocer a fondo el mecanismo de la moralidad humana.

26. 2. División. Tres son los capítulos principales que constituyen este tratado :

1º El acto humano en sí mismo.

2º El acto moral.

3º El acto sobrenatural y meritorio.

El primero estudia el acto humano en su ser natural o meramente psicológico. Es, pues, una consideración de tipo puramente filosófico, al margen de la teología.

El segundo lo estudia precisamente en cuanto moral, o sea, relacionado con las costumbres humanas, y en su análisis interno y externo entran elementos filosóficos y teológicos.

El tercero lo considera exclusivamente desde el punto de vista sobrenatural o meritorio de la vida eterna. Es un aspecto estrictamente teológico.

CAPITULO I

El acto humano en sí mismo

Sumario: Vamos a dividir la materia en tres artículos: nociones previas, elementos constitutivos del acto humano y sus obstáculos e impedimentos. •

ARTICULO I

Nociones previas

27. I. Definición del acto humano. Acto humano es el que procede de la voluntad deliberada del hombre.

Para cuya inteligencia es de saber que no todos los actos que realiza el hombre son humanos. Algunos son simplemente naturales; otros son del hombre; otros, violentos, y otros, finalmente, humanos. Y así :

a.

ACTOS MERAMENTE NATURALES son los que proceden de las potencias vegetativas y sensitivas, sobre las que el hombre no tiene control voluntario alguno y son enteramente comunes con los animales; v.gr., la nutrición, digestión, circulación de la sangre, sentir dolor o placer, etc.

b.

ACTOS DEL HOMBRE son los que proceden del hombre sin ninguna deliberación o voluntariedad, ya sea porque está habitualmente destituido de razón (locos, idiotas, niños pequeños), o en el momento de realizar el acto (dormidos, hipnotizados, embriagados, delirantes o plenamente distraídos). Todos estos actos no afectan a la moralidad ni son de suyo imputables al agente; pero pueden serlo en su causa, como veremos más adelante.

c.

ACTOS VIOLENTOS son los que el hombre realiza por la coacción exterior de un agente que le obliga a ejecutarlos contra su voluntad interna.

d.

ACTOS HUMANOS son aquellos que el hombre realiza con plena advertencia y deliberación, o sea usando de sus facultades específicamente racionales. Solamente entonces obra el hombre en cuanto tal, es dueño de sus actos y plenamente responsable de ellos.

28. 2. Sus diferentes nombres. Es muy variada la terminología relativa a los actos humanos, según el aspecto en que se les considere. Y así se llaman:

a.

ACTOS HUMANOS, en cuanto producidos por el hombre con pleno dominio y deliberación, o sea racionalmente.

b.

ACTOS LIBRES, en cuanto procedentes de la libertad humana.

c.

ACTOS VOLUNTARIOS, en cuanto que el hombre los realiza voluntariamente y a sabiendas.

d.

ACTOS MORALES, en cuanto se ajustan o no a las reglas de la moralidad.

e.

ACTOS IMPUTABLES, en cuanto producidos libre y voluntariamente por el hombre, que adquiere, por lo mismo, la responsabilidad de los mismos en orden al premio o al castigo.

29. 3. División. Es múltiple también la división de los actos humanos según el punto de vista en que nos coloquemos. Las que afectan más de cerca al orden moral son las siguientes:

1.

Acto ELÍCITO es el propio y específico de una determinada facultad. Procede directa e inmediatamente de ella y en ella termina (v.gr., el acto elícito del entendimiento es entender; el de la voluntad, amar, etc.).

2.

ACTO IMPERADO es el realizado por una facultad interna o externa a impulsos de la voluntad, que se lo ordena, ya sea despóticamente y sin que lo pueda resistir (como abrir o cerrar los ojos), ya políticamente y con potestad de desobedecer (como permanecer atento, no distraerse, etc.). Solamente los sentidos externos y la facultad locomotiva admiten imperio despótico; no los sentidos internos ni el entendimiento, que muchas veces se niegan a obedecer a la voluntad.

3.

ACTOS INTERNO es el que se realiza únicamente en nuestras facultades internas (imaginación, entendimiento, voluntad...), sin que se manifieste nada al exterior.

4.

ACTO EXTERNO es el que se realiza externamente, ya sea ocultamente y en privado, ya públicamente. Añade al acto interno un complemento de moralidad que puede afectar a una ley penal (v.gr., excomunión), de la que está exento el meramente interno.

5.

ACTO NATURAL es el que procede y se realiza con las solas fuerzas de la naturaleza sin auxilio de la gracia (v.gr., pensar, hablar...).

6.

ACTO SOBRENATURAL es el que requiere la gracia (al menos actual) y dice orden a la vida eterna (v.gr., un acto de verdadero amor a Dios).

7.

ACTO VÁLIDO es el que reúne todas las condiciones establecidas por la ley para producir ciertos efectos (v.gr., para la fuerza obligatoria de un contrato).

8.

ACTO INVALIDO es el que no reúne dichas condiciones y no tiene fuerza para producir el efecto intentado (v.gr., bautizar a un niño con un líquido distinto del agua natural o sin emplear la debida fórmula).

9.

ACTO BUENO (o virtuoso) es el que se ajusta a la recta razón y normas de la moralidad. Puede ser natural o

sobrenaturalmente bueno (v.gr., dar una limosna a un pobre por simple compasión natural o por amor a Dios).

10.

ACTO MALO (o vicioso) es el que se aparta del recto orden moral. No se da ningún acto naturalmente malo que no lo sea también en el orden sobrenatural. El llamado «pecado filosófico» no existe, como veremos en su lugar correspondiente.

11.

ACTO INDIFERENTE es el que no se relaciona de suyo con la moralidad (v.gr., pasear). Sólo se dan en abstracto, no en concreto; pues las circunstancias concretas que le rodean le hacen bueno o malo, como veremos.

12.

ACTO Lleno es el que está autorizado por la ley natural o positiva legítima.

13.

ACTO ILÍCITO, el que es malo en sí mismo (v.gr., blasfemar, mentir) o está prohibido por una ley legítima (v.gr., trabajar los domingos).

14.

ACTO PERMITIDO es el que no está prohibido por ninguna ley natural ni positiva.

15.

ACTO HUMANO PERFECTO es el realizado con pleno conocimiento y deliberación, siendo el hombre dueño por completo de sí mismo.

16.

ACTO HUMANO IMPERFECTO es el que se ejecuta con semiadvertencia o semiconsentimiento. Si se produce por completo antes del ejercicio de la razón (v.gr., en un arrebatado imprevisto e instantáneo de ira ante una grave ofensa inesperada), no es propiamente humano, sino primer movimiento indeliberado—motus primo primi, dicen los teólogos—, y no afecta de suyo al orden moral (a no ser en su causa), pues es del todo irresponsable. Si se realiza con semiadvertencia o semiconsentimiento--movimiento semideliberado o secundo primi—, es humano y afecta al orden moral, pero imperfectamente.

ARTICULO II

Elementos del acto humano

En todo acto humano cabe distinguir tres elementos principales: el cognoscitivo, el volitivo y el ejecutivo. Como sus mismos nombres indican, el primero pertenece al entendimiento; el segundo, a la voluntad, y el tercero, a las potencias ejecutivas. Vamos a examinarlos cuidadosamente.

I. EL ELEMENTO COGNOSCITIVO

El primer fundamento del acto humano es el conocimiento de lo que se hace, sin lo cual es completamente imposible.

El principal elemento cognoscitivo que requiere el acto humano es la advertencia, de la que vamos a hablar en seguida. A continuación diremos dos palabras sobre los restantes elementos cognoscitivos.

A) La advertencia

30. I. Noción. La advertencia es el acto por el cual el entendimiento percibe la obra que se va a realizar o se está ya realizando.

Coincide casi enteramente con la atención, que fue definida por Balmes «la aplicación de la mente a un objeto». La atención, sin embargo, es una advertencia más perfecta y profunda, que supone cierta concentración del espíritu a lo que se va a realizar o se está realizando, mientras que la advertencia se refiere a la simple percepción consciente, aunque sea semidistraída. Atender es más que simplemente advertir.

31. 2. División. La advertencia puede ser:

1.

PLENA O SEMIPLENA, según que advierta la acción con toda perfección o sólo imperfectamente (v.gr., estando semidormido).

2.

PERFECTA O IMPERFECTA, según perciba en todas sus notas la especie moral del acto (v.gr., sabiendo que el adulterio envuelve dos malicias: contra la castidad y la justicia), o se dé cuenta tan sólo de que aquella acción es buena o mala, pero sin saber exactamente por qué y en qué grado y medida.

3.

DISTINTA o CONFUSA, según advierta con toda claridad la bondad o maldad de la acción que va a ejecutar o no esté del todo segura de ello.

4.

ANTECEDENTE O CONSIGUIENTE, según se dé cuenta de la acción antes de ejecutarla o solamente después.

5.

AL ACTO O A SU MORALIDAD, según se dé cuenta únicamente de que está realizando un acto (v.gr., comer carne) o de su relación con la moralidad (v.gr., en día de vigilia, prohibido por la Iglesia).

32. 3. Principios fundamentales. Los principios fundamentales que rigen el orden moral en torno a la advertencia son los siguientes :

1.º El acto humano requiere indispensablemente la advertencia al mismo acto psicológicamente considerado.

Como ya vimos al exponer la noción misma del acto humano, es indispensable, para que lo sea, que el hombre se dé cuenta de la acción que va a realizar o está ya realizando. El que está de tal manera distraído que no advierte en absoluto lo que hace, no realiza un acto humano, sino únicamente un acto del hombre meramente natural.

2ª. El acto moral requiere, además, la advertencia a la relación del acto humano con el orden moral.

Y así, el que advierte perfectamente que está comiendo carne, pero no se da cuenta que es día de vigilia, realiza ciertamente un acto humano o consciente; pero no un acto moral, puesto que no advierte su relación con la moralidad. De suyo no peca ni es responsable de ese acto (a no ser en su causa voluntaria, si no se preocupó de averiguar si era día de vigilia teniendo sospecha de ello).

3.º La moralidad del acto será mayor o menor según el grado de advertencia con que se haya realizado.

La falta de advertencia plena puede determinar que una acción, de suyo gravemente prohibida, no sea más que pecado leve. Y la gravedad de un pecado será mayor o menor según se la haya advertido con mayor o menor claridad. Dígase lo mismo en la línea del bien con relación a la virtud.

Nótese, sin embargo, que puede darse un verdadero pecado mortal con una advertencia confusa a la moralidad de la acción. Tal ocurre cuando se realiza voluntariamente una acción sospechando que quizá esté gravemente prohibida. Desde el momento en que se acepta voluntariamente la posibilidad del pecado mortal, el pecado está ya cometido; a no ser que antes de realizarla se haya llegado a la conclusión práctica de la licitud de la acción y se esté en tal situación de ánimo, que de ninguna manera se realizaría si se supiera que es realmente pecado. Volveremos sobre esto al hablar de la conciencia.

4.º La advertencia consiguiente no afecta para nada a la moralidad de una acción.

Si sólo después de realizada una acción, y no antes, se cae en la cuenta de que aquello era pecado, no ha habido tal pecado ni hay obligación de confesarlo. A no ser que la inadvertencia haya sido culpable en su causa.

5.º Solamente afectan a la moralidad del acto los elementos que se han advertido al ejecutarlo, no los que dejaron de advertirse inculpablemente.

El que mata voluntariamente a un hombre, sin advertir que es su propio padre, comete un homicidio, pero no un parricidio; aunque puede haber culpa en la voluntaria inadvertencia.

B) Otros elementos cognoscitivos

33. En la génesis y desarrollo del acto humano completo pueden distinguirse hasta doce momentos distintos, cinco de

los cuales (a veces seis) pertenecen al entendimiento. Helos aquí:

1.º LA SIMPLE APREHENSIÓN del acto cuya posible realización se presenta ante el entendimiento. Se trata de algo meramente psicológico todavía.

2.º EL JUICIO DE POSIBILIDAD Y DE CONVENIENCIA. Afecta ya al orden moral, viendo su conveniencia o disconformidad con él.

3.º DELIBERACIÓN O CONSEJO sobre los medios que se podrían emplear para realizar el acto.

4.º ULTIMO JUICIO PRÁCTICO, por el que el entendimiento indica a la voluntad cuál es el medio mejor y más oportuno para realizarlo.

5.º IMPERIO DE LA RAZÓN PRÁCTICA, que intima la realización.

6º. USO PASIVO, o sea, ejecución del acto por el mismo entendimiento (si se trata de un acto intelectual, v.gr., estudiar) o por las potencias ejecutivas correspondientes (si se trata de un acto no intelectual, v.gr., andar, comer, etc.).

Como se ve, los cuatro primeros momentos pueden reducirse fácilmente a la advertencia (psicológica y moral) del acto que se va a realizar y de los medios para realizarlo. El imperio es un acto de la razón práctica que tiene gran interés en el tratado de la ley, y allí lo estudiaremos más despacio. En cuanto al uso pasivo, no siempre pertenece al entendimiento, ya que con frecuencia afecta a las potencias ejecutivas del acto humano en cuestión.

II. EL ELEMENTO VOLITIVO

Por elemento volitivo se entiende el influjo que ejerce la voluntad en el acto humano. Es un elemento decisivo de la moralidad de ese acto y tiene, por consiguiente, enorme importancia en teología moral.

Hablaremos por separado del acto voluntario en general y de su modalidad específica más importante: el voluntario libre.

A) El acto voluntario en general

34. I. Noción. Acto voluntario es el que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin. Es la definición clásica que emplea Santo Tomás (Cf. I-II,6,I; In Ethic. 3,1).

Para darnos perfecta cuenta de lo que significa esta fórmula, expliquemos los términos de la misma:

EL qua PROCEDE: ya sea un acto, ya su omisión voluntaria, ya el efecto previsto y querido de un acto voluntario anterior.

DE UN PRINCIPIO INTRÍNSECO, o sea, de una inclinación que brota del propio agente que ejecuta la acción, sin que se la arranque ninguna violencia extrínseca. Este principio intrínseco no es otro que la propia voluntad o apetito racional.

CON CONOCIMIENTO DEL FIN. No basta para su perfecta voluntariedad que el acto brote de un principio intrínseco,

aunque sea la propia voluntad; es preciso que el agente conozca e intente el fin al que se dirige el acto. Y así, el cazador que dispara su escopeta contra un hombre creyendo que era una pieza de caza, realiza un acto voluntario con relación al disparo, pero no con relación al homicidio.

Por la noción que acabamos de dar, aparece claro que el voluntario se distingue perfectamente de algunos otros afines o dispares. He aquí los principales:

a) Lo NATURAL, que procede de un principio intrínseco, pero no de la voluntad (v.gr., los actos de las potencias vegetativas, la digestión de los alimentos, etc.).

b) Lo ESPONTÁNEO, que procede del instinto natural con conocimiento puramente material del fin (actos instintivos del hombre y de los animales).

c) Lo VIOLENTO, que procede de una coacción extrínseca contra la voluntad del agente.

d) Lo SIMPLEMENTE QUERIDO, sin que dependa de la propia voluntad (v.gr., el labrador quiere y se alegra de la lluvia, pero sin que pueda producirla por sí mismo).

e) Lo PERMITIDO, aunque no querido (v.gr., la autoridad permite, para evitar mayores males, ciertos desmanes que preferiría que no se cometiesen). Otra cosa sería si hubiera obligación de impedir incluso aquellos males menores.

f) Lo INVOLUNTARIO, o sea, lo realizado por ignorancia, de tal suerte que no se hubiese realizado si se hubiera conocido la verdad.

g) Lo NO-VOLUNTARIO, O sea, lo que se hace con ignorancia, pero de tal suerte que igual se realizaría si se conociera la verdad.

35. 2. División. El voluntario admite muchas divisiones y subdivisiones. He aquí las principales:

1) ELÍCITO O IMPERADO, según que sea acto de la voluntad misma (amar, odiar, consentir, elegir...) o de alguna otra potencia bajo el impulso de la voluntad (pensar, imaginar, mirar, andar...).

2) PERFECTO O IMPERFECTO, según que se realice con plena o semiplena advertencia y consentimiento.

3) NECESARIO O LIBRE, según que la voluntad no pueda o pueda abstenerse del acto que está realizando.

4) PURO O MIXTO DE INVOLUNTARIO, según que sea voluntario en todos sus aspectos (simpliciter) o tenga mezcla de aspectos involuntarios (secundum quid). Y así, v.gr., el enfermo que toma voluntariamente una medicina muy amarga, quiere la salud con voluntad pura y total, y sólo en un aspecto la medicina (en cuanto necesaria para la salud).

Nótese, sin embargo, que el voluntario mixto es un acto verdaderamente voluntario, humano y moral. Y así, el mercader que en un naufragio arroja sus mercancías al mar

para aligerar la nave y salvar la vida, las arroja con plena voluntariedad o consentimiento, puesto que quiere salvar su vida a toda costa; aunque, por otra parte, preferiría poderlas salvar juntamente con la vida. Prevalece lo voluntario sobre lo involuntario.

5) DIRECTO O INDIRECTO, según que se busque e intente en sí mismo el efecto que producirá tal acto (v.gr., la salud que producirá la medicina), o solamente se permita (sin buscarlo ni intentarlo) al realizar directamente otra cosa que producirá también el efecto no intentado (v.gr., el militar que dispara sus cañones contra el enemigo en una ciudad sitiada a sabiendas de que perecerán muchos inocentes : quiere directamente la destrucción del enemigo, y permite indirectamente la muerte de los inocentes). El directo se llama también voluntario en si mismo; y el indirecto, voluntario en su causa.

6) POSITIVO O NEGATIVO, según se trate de un acto voluntariamente realizado (v.gr., dar una limosna) o voluntariamente omitido (no darla pudiéndola dar).

7) EXPLÍCITO O IMPLÍCITO, según recaiga expresamente sobre algo concreto y determinado (v.gr., perdonar a tal enemigo), o incluyéndolo, sin expresarlo, en otro acto general e indeterminado (v.gr., perdonando a todos los enemigos).

8) EXPRESO, TÁCITO O PRESUNTO, según se manifieste externamente (con la palabra o de otro modo) el consentimiento voluntario, o que la voluntariedad vaya implícita en otro acto que se realiza u omite, o que se suponga razonablemente su existencia. Un ejemplo de esta triple manifestación lo tenemos en el religioso que compra un libro con permiso de su superior (expreso), o a la vista de éste que calla (tácito), o en ausencia del superior, pero suponiendo razonablemente que está conforme con aquella compra (presunto).

9) ACTUAL, VIRTUAL, HABITUAL O INTERPRETATIVO. Se llama actual cuando la voluntad tiene intención de realizar el acto en el momento mismo en que lo está realizando; virtual, cuando la tuvo antes y está todavía influyendo en el acto (v.gr., el que emprende un viaje quiere llegar al fin, aunque durante el trayecto no vuelva a pensar en ello); habitual, cuando se tuvo antes y no se retractó nunca, pero no influye ya en el acto que se realiza (v.gr., un cristiano tiene intención habitual de recibir los últimos sacramentos al fin de su vida, pero esa intención no influye ya en el acto de recibirlos cuando está enteramente privado del uso de los sentidos); interpretativo, cuando no se le tuvo nunca, pero se supone que se le hubiera tenido si se hubiera reparado en ello (v.gr., un pagano que nunca tuvo intención de bautizarse, pero la hubiera tenido si hubiera conocido el cristianismo como única religión verdadera). Esta última—como se ve—no es verdadera voluntad, aunque lo hubiera sido si se hubieran dado las condiciones oportunas.

36. 3. Principios fundamentales. Teniendo en cuenta las anteriores divisiones, he aquí los principios fundamentales que las rigen:

1.º Los actos voluntarios imperados pertenecen en mayor grado al motivo imperante que a su propia razón formal.

Quiere decir que un acto de una virtud cualquiera (v.gr., de humildad) practicado, v.gr., por amor a Dios, pertenece en mayor grado al motivo imperante (caridad, amor de Dios) que a su propia razón formal (humildad).

Dígase lo mismo en la línea del mal: el que mata para robar es más ladrón que homicida.

Corolario. Este principio tiene enorme importancia en la práctica. En la línea del bien, para llegar a la cumbre de la perfección no hace falta realizar grandes empresas. Basta con que la virtud por excelencia—la caridad o amor de Dios—impere con fuerza los actos más sencillos y triviales de la vida diaria. Santos hubo que no hicieron nada extraordinario o que

llamara la atención; se limitaron a poner un inmenso amor de Dios en todo lo que hacían, y, sin más, llegaron a la cumbre de la santidad.

2º. Los actos voluntarios imperfectos nunca constituyen pecado grave.

La imperfección puede provenir de la falta de plena advertencia, o de pleno consentimiento, o de ambas cosas a la vez. En ninguno de los tres casos se comete pecado mortal, por no realizarse un acto plenamente humano y, por consiguiente, plenamente responsable.

3º Todos los actos voluntarios son libres, excepto la tendencia de la voluntad hacia la felicidad en general o en común y el amor beatífico de los bienaventurados.

La razón es porque en todos ellos—excepto en los dos indicados—permanece la indiferencia del juicio con relación a los objetos creados, que aparecen ante la propia conciencia como en parte buenos y en parte defectuosos. Sólo la

felicidad en general o en común aparece ante la propia conciencia como totalmente buena, sin mezcla de defecto alguno, y por eso arrastra a la voluntad de una manera necesaria, aunque con plena y absoluta voluntariedad. Dígase lo mismo, y con mayor razón, del amor beatífico de los bienaventurados ante la contemplación del Bien absoluto e infinito.

4.º El voluntario mixto o «secundum quid» es verdaderamente voluntario y, por consiguiente, responsable en el orden moral.

El juez que, amenazado de muerte, pronuncia una sentencia injusta, realiza, en el fondo, un acto voluntario (aunque con repugnancia), y, por lo mismo, es responsable de su mala obra, si bien con alguna atenuación.

Volveremos sobre esto al hablar del miedo como enemigo del voluntario.

5º. Para que sea lícito realizar una acción de la que se siguen dos efectos, uno bueno y otro malo, es preciso que se reúnan determinadas condiciones.

Este principio, llamado «del voluntario indirecto», es importantísimo y tiene infinidad de aplicaciones en teología moral. He aquí las condiciones o reglas a que debe someterse:

1ª. Que la acción sea buena en sí misma o al menos indiferente.

Y así, nunca es lícito realizar acciones malas (tales como mentir, jurar en falso, sobornar, etc.), aunque se alcanzaran con ello óptimos efectos. La razón es porque el fin no justifica los medios y no se puede hacer el mal para lograr un bien.

Para descubrir en teoría si una acción es en sí misma buena o indiferente hay que atender a su objeto, fin y circunstancias.

En la práctica ayuda mucho examinar si el agente tiene perfecto derecho a realizar aquella acción y no lesiona y

perjudica el derecho de un tercero. Y así, v.gr., el propietario de una casa tiene derecho a cederla en alquiler, aunque los inquilinos la utilicen para malos fines.

2ª. Que el efecto inmediato o primero que se ha de producir sea el bueno y no el malo.

La razón es la misma de antes: no es lícito hacer un mal para que sobrevenga un bien. Por eso no es lícito robar con el fin de dar limosna a los pobres; no es lícito matar al niño encerrado en el claustro materno para salvar la vida de su madre, ni al revés; no se puede provocar el aborto para salvar la vida o la fama de una joven; no es lícito mentir para salvar la vida de un hombre, etc.

Muchos moralistas aceptan la licitud del acto, aunque los dos efectos (bueno o malo) se produzcan al mismo tiempo, con tal de intentar únicamente el bueno y no el malo. Y así sería lícito bombardear una ciudad enemiga para destruir a los culpables, aunque perezcan a la vez muchos inocentes; o al

soldado estrellarse contra un barco enemigo conduciendo el ('torpedo humano», etc.

Otros van más lejos todavía, y admiten la licitud del acto con tal que los dos efectos sean simultáneos en su causa, aunque no lo sean en el tiempo. Así, según esta opinión, sería lícito en una guerra justa disparar contra el enemigo, aunque éste se escondiera detrás de una cortina de seres inocentes (v.gr., mujeres y niños); porque, aunque los proyectiles tropezarán antes con los inocentes que con los culpables, llevan también la muerte para aquéllos, y así, en su causa, los dos efectos se producen a la vez. Otros moralistas niegan la licitud en este caso, por parecerles que el efecto bueno es posterior al malo, contra la regla que hemos establecido.

3ª. Que el fin del agente sea honesto, o se a, que intente únicamente el efecto bueno y se limite a permitir el malo.

Porque si intentara el efecto malo, aunque fuera a través del bueno, su acción sería inmoral por la perversidad de su

intención. Ni siquiera es lícito intentar los dos, sino única y exclusivamente el bueno; permitiendo el malo únicamente por su absoluta inseparabilidad del bueno, pero con disgusto y desagrado.

4ª. Que el agente tenga causa proporcionada a la gravedad del daño que el efecto malo haya de producir.

Porque el efecto malo, aunque vaya junto con el bueno y se le permita tan sólo de una manera indirecta y con desagrado, es siempre una cosa materialmente mala; y el pecado material no puede permitirse sin causa proporcionada. Y así, v.gr., la salvación de la patria es causa suficientemente grave para desencadenar una guerra justa, a pesar de los grandes daños que de ella se seguirán; pero el lucro que puede obtenerse por la venta de un libro obsceno o herético no es suficiente razón para venderlo, porque los daños espirituales que de esa venta se seguirán son mucho mayores que la pequeña ventaja del lucro material.

6.º Para que se le impute el efecto malo a quien pone la causa indirecta que lo ha de producir, se requieren tres condiciones: previsión, posibilidad de impedirlo y obligación de hacerlo.

He aquí en qué forma :

1.º PREVISIÓN DEL EFECTO, al menos en confuso. Porque si se produce un efecto del todo imprevisto e inesperado, la acción ha sido del todo involuntaria y, por lo mismo, inculpable.

2.º POSIBILIDAD DE IMPEDIRLO, o sea libertad para no poner la causa o para quitarla una vez puesta. Y así, una joven no puede impedir que, andando modestamente por la calle, despierte malos deseos en los que la vean; el enfermero que de buena fe administró veneno al enfermo creyendo que era una medicina conveniente no puede impedir el efecto de la causa ya puesta, a no ser que disponga de contravenenos eficaces.

3.º OBLIGACIÓN DE IMPEDIRLO. Y así, la joven aludida no tiene obligación de permanecer siempre en casa para no suscitar malos deseos; pero tiene obligación de no presentarse en público en forma provocativa. Los padres tienen obligación de corregir a sus hijos. El simple particular no tiene obligación de perseguir a un malhechor, como la tienen los agentes de la autoridad, etc.

7º Para que una omisión voluntaria sea imputable al agente, es necesario que tenga obligación de realizar el acto contrario.

Y así comete pecado grave el que omite voluntariamente la asistencia a misa en día festivo, pero no en día de trabajo.

Tratándose de una omisión buena (v.gr., callar por humildad cuando se nos acusa injustamente), solamente es meritoria cuando se la quiere e intenta como virtuosa, no por otro motivo inferior (v.gr., para evitarse un disgusto mayor).

8.º Para la validez de un acto que necesite el consentimiento ajeno, se requiere ordinariamente el consentimiento expreso; pero puede bastar el consentimiento tácito, nunca el presunto. Para la simple licitud, basta el razonablemente presunto.

La primera parte se verifica siempre que la ley advierta que se requiere el consentimiento expreso del superior para la validez de un acto (v.gr., para que el sacerdote tenga jurisdicción para oír confesiones).

La segunda (consentimiento tácito del superior presente) se apoya en el conocido aforismo jurídico: *El que calla, parece otorgara (regla 43), sobre todo cuando podría fácilmente oponerse y no lo hace. Pero hay que tomarlo con mucha parsimonia y en cosas de suyo lícitas y que no perjudiquen a un tercero, puesto que el silencio no siempre equivale a consentimiento. Quien calla, muchas veces ni otorga ni deja de otorgar.

La tercera (insuficiencia del consentimiento presunto del superior ausente para la validez del acto) se funda en que tal consentimiento en realidad no existe, aunque se conjeture que existiría si se diera la circunstancia de estar presente el superior. Y así, v.gr., el sacerdote sin licencias en una diócesis no puede oír confesiones fundándose en que el obispo se las daría si lo supiera.

La cuarta (suficiencia del consentimiento presunto para la simple licitud de un acto de suyo vlido) es porque siendo el acto bueno y válido de suyo (v.gr., comprar un libro verdaderamente útil), la simple licitud queda salvaguardada cuando se supone razonablemente el consentimiento futuro del superior al comunicarle la acción realizada.

9º. El voluntario virtual basta para que el acto sea verdaderamente humano; no el habitual, ni mucho menos el interpretativo.

La razón de lo primero es porque la intención voluntaria que se puso al comenzar el acto perdura y subsiste virtualmente durante toda su ejecución; luego todo él es un acto humano. Sería imposible, por otra parte, que el hombre atendiese siempre de una manera actual a lo que está haciendo sin padecer la menor distracción.

Pero no basta el habitual, puesto que no tiene influencia alguna en el acto que se está realizando. Aunque puede bastar para ciertos efectos espirituales y jurídicos (v.gr., para recibir válidamente la extremaunción), porque la recepción actual de algún beneficio deseado anteriormente no requiere ninguna acción positiva por parte del que lo recibe.

Ni mucho menos el interpretativo, porque en él no hay ni hubo jamás voluntariedad alguna.

B) El acto libre

Con frecuencia hablan los moralistas indiferentemente de acto voluntario y acto libre como de una sola y misma

realidad. Sin embargo, hablando en rigor, esos dos conceptos no son del todo equivalentes. Hay actos voluntarios que no son libres (la tendencia hacia la felicidad en común y el amor beatífico), aunque es verdad que todo acto libre es voluntario.

Vamos a precisar, muy brevemente, algunas ideas fundamentales en torno a la libertad con relación a los actos humanos.

37. 1. Noción. La libertad es la facultad de obrar o no obrar o de elegir una cosa con preferencia a otras. Supone siempre la inmunidad de todo vínculo que pueda obstaculizar el acto.

38. 2. División. La libertad puede entenderse en sentido físico o en sentido moral, según la naturaleza del vínculo de que está inmune. Generalmente se entiende por libertad física la simple capacidad de hacer o no hacer una cosa buena o mala; y por libertad moral la que no está ligada por ninguna ley o mandamiento. La física puede extenderse al mal; la moral, sólo al bien.

La libertad puede ser ab extrinseco o ab intrinseco. La primera es la que se ve libre de todo vínculo exterior que pudiera impedirla, y se llama también libertad de coacción. La ,segunda es la desligada de cualquier vínculo interior que pudiera subyugarla, y se llama también libertad de necesidad. Esta última es la libertad psicológica o interna, que recibe propiamente el nombre de libre albedrío.

A su vez, la libertad psicológica o interna es triple: libertad de ejercicio (o de contradicción), que consiste en realizar o no realizar un acto, obrar o dejar de obrar; libertad de especificación, que consiste en realizar este acto bueno, o el otro, o el de más allá; y libertad de contrariedad, si se refiere a escoger entre el bien o el mal moral.

Para mayor claridad, he aquí el esquema de estas divisiones:

39. 3. Existencia de la libertad. Vamos a establecerla en la siguiente

Conclusión: El hombre goza de libre albedrío aun en el presente estado de la naturaleza caída por el pecado original.

Lo negaron los fatalistas y deterministas en sus variadas formas, y muchos protestantes y jansenistas con sus jefes a la cabeza. Pero la doctrina católica es clara y puede demostrarse por las siguientes fuentes:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. La enseña con toda claridad en multitud de pasajes. He aquí uno por vía de ejemplo:

*Dios hizo al hombre desde el principio y le dejó en manos de su albedrío. Si tú quieres puedes guardar sus mandamientos, y es de sabios hacer su voluntad. Ante ti puso el fuego y el agua; a lo que tú quieras tenderás la mano. Ante el hombre está la vida y la muerte; lo que cada uno quiere le será dados (Eccli. 15,14-18).

Hay otros muchos textos tan claros y evidentes como éste.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo ha definido como dogma de fe al declarar herética la doctrina contraria de los protestantes. He aquí la declaración expresa del concilio de Trento:

*Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre se perdió y extinguió después del pecado de Adán, o que es cosa de sólo título, e más bien título sin cosa, invención, en fin, introducida por Satanás en la Iglesia, sea anatema» (D. 815).

c) LA RAZÓN NATURAL. La simple razón natural puede demostrar con toda evidencia la existencia de la libertad en el hombre por el testimonio inequívoco de la propia conciencia, por el consentimiento universal de todos los pueblos y por la misma naturaleza intelectual del hombre.

Este último argumento—de gran envergadura metafísica—es a la vez muy fácil y sencillo. La voluntad, en efecto, tiene por objeto el bien que le presenta el entendimiento. Si éste le

presenta un bien absoluto, sin mezcla de mal alguno, la voluntad se lanzará hacia él de una manera necesaria, no libre. Pero si le presenta un bien como parcial e incompleto, la voluntad puede apetecerlo fijándose en sus aspectos halagadores y puede también rechazarlo fijándose en sus defectos e imperfecciones. Luego la voluntad del hombre es perfectamente libre con relación a todos los bienes particulares e imperfectos, aunque no lo sea con relación al conjunto de todos los bienes (la felicidad en cuanto tal) o al Bien absoluto y universal (Dios mismo).

Esto nos lleva de la mano a señalar la raíz de la libertad.

40. 4. Raíz de la libertad. La libertad es una consecuencia obligada de la naturaleza racional del hombre: el hombre es libre porque es inteligente.

En efecto: aunque la libertad no es una potencia distinta de la voluntad, sino que es formalmente una propiedad de la misma voluntad, por la que elige a su arbitrio los objetos que

el entendimiento le propone en cuanto buenos y convenientes para sí, tiene su raíz y presupuesto en el entendimiento, que le propone esos objetos a través de un juicio indiferente. La razón de esta indiferencia de juicio es porque ninguno de esos objetos tiene razón de Bien supremo y absoluto—que arrastraría necesariamente la voluntad—, sino de bienes particulares y relativos, y, por consiguiente, parciales, incompletos e imperfectos. La voluntad elige entre ellos el que mejor le parece, pero sin sentirse arrastrada por él ni por ningún otro de los que el entendimiento le propone. Sólo la felicidad en común, que tiene razón de bien total, y a fortiori el Bien infinito contemplado cara a cara (visión beatífica), arrastran necesariamente a la voluntad, privándola de su libre albedrío, aunque no de la perfectísima voluntariedad de su acto.

41. 5. Esencia de la libertad. Vamos a precisarla en las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.a: La esencia de la libertad está en el pleno dominio de la voluntad sobre su acto de elección.

La razón es porque, como ya hemos visto, la libertad no es otra cosa que la facultad de obrar o de no obrar, o de elegir una cosa con preferencia a otras; lo cual supone necesaria y esencialmente el pleno dominio de la voluntad sobre su acto de elección.

«Lo propio del libre albedrío—escribe Santo Tomás—es la elección, porque el libre albedrío consiste en poder aceptar una cosa rechazando otra, lo cual es elegir» I,83,3.

Conclusión 2ª: Para el pleno dominio de la voluntad sobre su acto de elección se requiere la libertad de coacción extrínseca y de necesidad intrínseca, tanto de ejercicio como de especificación entre los distintos bienes particulares; pero de ningún modo la libertad de contrariedad entre el bien y el mal.

Esta conclusión tiene cuatro partes, que vamos a probar por separado.

PRIMERA PARTE: Se requiere la libertad de coacción extrínseca. Es evidente. La coacción extrínseca suprime la libertad. No el acto libre interior —que es insobornable por la violencia, si la voluntad no quiere ceder—, pero sí su ejercicio exterior. Y así, un preso no puede salir a la calle aunque quiera hacerlo voluntaria y libremente.

SEGUNDA PARTE: Se requiere la libertad intrínseca de ejercicio, o sea, la facultad de obrar o dejar de obrar. Porque el que obra necesariamente, de tal suerte que no puede dejar de obrar, no es libre en su ejercicio, como no lo son los bienaventurados en el cielo con relación al acto de la visión beatífica, que no quieren ni pueden suspender.

TERCERA PARTE: Se requiere la libertad intrínseca de especificación entre los distintos bienes particulares.

Porque, de lo contrario, la voluntad estaría determinada a uno de esos bienes particulares y no sería libre con relación a él (por estar ya determinada) ni con relación a los demás (por no poderlos elegir). Sólo el Bien absoluto o la felicidad en cuanto tal determinan necesariamente a la voluntad, y por eso no es libre con relación a ellos.

Nótese, sin embargo, que la esencia de la libertad se salvaría aun sin la libertad de especificación, porque le quedaría todavía a la voluntad la libertad de ejercicio (obrar o dejar de obrar). Pero es evidente que, sin la libertad de especificación entre los distintos bienes particulares, nuestra libertad sería muy incompleta e imperfecta. Los bienaventurados en el cielo no tienen libertad de ejercicio con relación al acto de la visión beatífica, pero tienen perfecta libertad de ejercicio y especificación con relación a los bienes particulares.

CUARTA PARTE: No se requiere en modo alguno la libertad de contrariedad entre el bien y el mal. La razón es porque la

capacidad física de hacer el mal no significa aumento de libertad, sino imperfección y defecto de la misma. Ya que, como dice Santo Tomás, lo propio de cada uno es obrar según su naturaleza; por lo tanto, cuando se mueve por ajeno impulso en contra de su propia naturaleza, no obra como libre, sino como esclavo. Ahora bien: el hombre es racional por su propia naturaleza. Cuando, pues, se mueve según la razón por la práctica del bien, es perfectamente libre; pero, cuando peca, obra en contra de la razón, y esto es esclavitud. Por eso dice el Señor en el Evangelio que «todo el que comete pecado es esclavo del pecado» (Jn 8, 34)•

De manera que la triste potestad de hacer el mal no solamente no aumenta la libertad, sino que la disminuye en gran manera. Buena prueba de ello es que Dios, Ser libérrimo por excelencia, es, a la vez, absolutamente impecable.

III. EL ELEMENTO EJECUTIVO

42. Es el que corresponde a las potencias ejecutivas (v. gr., la realización de un acto externo a impulsos de la libertad interna). En realidad supone el acto humano ya constituido esencialmente por la advertencia del entendimiento y el consentimiento de la voluntad; pero le añade un complemento accidental que, además de intensificar el acto interno, puede afectar a una ley penal (v. gr., una excomunión de la Iglesia), de la que está exento el acto puramente interior.

Volveremos sobre esto al hablar de la moralidad de los actos externos.

Escolio: Análisis interno del acto humano completo.

43. Los teólogos escolásticos, en pos de Santo Tomás (I-II,8-17), han precisado con toda exactitud los 12 momentos fundamentales que el análisis interno descubre en la génesis y desarrollo del acto humano completo. Helos aquí en forma de tabla o cuadro sinóptico

Este esquema (excepto su traducción popular) se encuentra ya en Goudin (Etica q.2 a.3) y en Billuart (De actibus humanis d.3 proem.). Pero ha sido propagado modernamente por el P. Gardeil al escribir el proceso de la conversión a la fe en sus etapas esenciales, marcada por esos actos, y la inserción en ellos de las gracias de conversión (cf. GARDHIL, Acte humain: DTC I,343-345; y La crédibilité et l'Apologetique (París 1912) p.7 ss. 50 SS.).

ARTICULO III

Impedimentos del acto humano

44. Con este nombre suelen designar los teólogos las causas que modifican de alguna manera el acto humano en cuanto a su voluntariedad y libertad. Algunas de esas causas afectan al elemento cognoscitivo del acto humano; otras, al volitivo, y

otras, finalmente, al ejecutivo. Y unas le afectan próximamente y otras remotamente. He aquí en esquema el camino que vamos a recorrer:

§ I.º IMPEDIMENTOS PROXIMOS

I. DEL ELEMENTO COGNOSCITIVO

El principal es la ignorancia, a la que se reducen más o menos la inadvertencia y el olvido.

A) La ignorancia

45. 1. Noción. En sentido propio, ignorancia es la carencia habitual de ciencia en un sujeto capaz. Pero en el sentido que interesa en orden a la moralidad de los actos humanos, la ignorancia se define: la falta de ciencia debida en un sujeto

capaz. Es, pues, la ausencia de un conocimiento que se podría y deberíatener.

En este sentido la ignorancia se distingue :

a.

De la simple nesciencia, que es la carencia de conocimientos no obligatorios (v. gr., de la medicina en los no médicos). No afecta para nada al orden moral.

b.

De la inadvertencia, que es la falta de atención actual a una cosa, aunque se la conoce habitualmente.

c.

Del olvido, que es la privación habitual o actual de una ciencia que se poseyó anteriormente.

d.

Del error, que es el juicio equivocado sobre la verdadera realidad de una cosa.

46. 2. División. La ignorancia puede dividirse de tres maneras principales: por razón del objeto, del sujeto y de la voluntad.

I) POR RAZÓN DEL OBJETO:

a) De derecho, es la ignorancia de una ley que manda o prohíbe alguna cosa.

b) De hecho, es la ignorancia de que tal o cual acción está comprendida en la ley que la manda o la prohíbe (v. gr., ignora que el libro que está leyendo está prohibido por la Iglesia).

2) POR RAZÓN DEL SUJETO:

a) Invencible: es aquella que no puede desvanecerse por el sujeto que la padece. Ya sea porque de ninguna manera la advierte (ignorancia absolutamente invencible) o porque ha intentado en vano desvanecerla, v. gr., preguntando a otras personas, estudiando el caso por sí mismo, etc. (moralmente invencible).

b) Vencible: es aquella que se podría y debería desvanecer con una diligencia razonable (v. gr., consultando, reflexionando, etc.). Se subdivide en simplemente vencible, si se puso alguna diligencia para desvanecerla, pero insuficiente e incompleta; crasa o supina, si no se hizo nada o casi nada; y afectada, si es plenamente voluntaria y no se quieren hacer las oportunas averiguaciones sobre los propios deberes para no verse en la obligación de cumplirlos.

3) POR RAZÓN DE LA VOLUNTAD:

a) Antecedente: es la anterior al acto realizado; de tal suerte que—tratándose de un acto malo jamás se hubiera cometido si se hubiera conocido su ilicitud. Es causa de la acción, que no se realizaría sin ella.

b) Concomitante: es la que va unida al acto que se realiza o se quiere realizar ignorando su ilicitud; pero con tal disposición de ánimo, que igual se realizaría el acto aunque se conociera dicha ilicitud. No es causa de la acción, que igual se realizaría sin ella.

c) Consiguiente: es la que resulta de la voluntaria negligencia en averiguar la verdad. Si esa negligencia obedece al deseo de no verse privado de realizar el acto (que tal vez se averiguaría ser ilícito si se hiciera la debida investigación), coincide con la ignorancia afectada.

47. 3. Influjo en el acto humano. Teniendo en cuenta las diferentes clases de ignorancia que acabamos de explicar, he

aquí los principios fundamentales sobre su influjo en los actos humanos.

1º. La ignorancia invencible de derecho o de hecho excusa ante Dios, pero no ante los hombres.

La razón de excusar ante Dios es porque se trata de una ignorancia del todo involuntaria, y, por consiguiente, inculpable ante Aquel que escudriña el fondo de los corazones. Pero no excusa ante los hombres, porque muchas veces no podría comprobarse externamente su involuntariedad, y se prestaría a grandes abusos: todos los delincuentes alegarían que ignoraban la ley o que su acción estuviera comprendida en ella.

Para conocer en la práctica si hubo o no ignorancia invencible, y si fué absoluta o moral, basta examinar si la acción se realizó con plena y absoluta tranquilidad de conciencia sin la menor sospecha acerca de su licitud (ignorancia invencible absoluta); o si se produjo alguna duda,

pero no pudo desvanecerse a pesar de las diligencias realizadas y se creyó proceder correctamente en la práctica, a pesar de subsistir teóricamente aquellas dudas (invencible moral).

2º. La ignorancia vencible es siempre culpable, en mayor o menor grado según el grado de negligencia en averiguar la verdad.

La razón de su culpabilidad es porque siempre es voluntaria. El agente se da cuenta de su ignorancia, y nada hace—o demasiado poco— para averiguar sus deberes. Sin embargo, es cierto que disminuye en algo el acto voluntario y lo hace, por consiguiente, menos culpable; a no ser que la ignorancia sea afectada, en cuyo caso se aumenta la malicia del acto por la perversa disposición de la voluntad del pecador, que no quiere enterarse de su deber para no verse obligado a cumplirlo.

3º. La ignorancia antecedente excusa de pecado en aquello que se ignora (el todo o la parte).

El que come carne en día de vigilia ignorando que lo es, de suerte que no la comería si lo supiera, no comete pecado alguno (a no ser que hubiera sido negligente en averiguarlo si tuvo la sospecha de ello antes de comer).

El que mata voluntariamente a un hombre ignorando que es sacerdote es reo de homicidio, pero no de sacrilegio personal.

4º. La ignorancia concomitante ni acusa ni excusa de pecado.

El que come carne ignorando que es día de vigilia, pero con tal disposición de ánimo que lo mismo la comería si lo supiera, no peca por comerla ese día, pero sí por su mala disposición habitual.

5.º La ignorancia consiguiente nunca excusa de pecado, aunque disminuye en algo su malicia; a no ser que se trate de

ignorancia afectada, en cuyo caso aumenta la malicia del acto.

El médico, abogado, etc., que perjudica a su cliente en su salud o hacienda por no haberse tomado la molestia de estudiar mejor su enfermedad o pleito, peca por su culpable ignorancia, aunque no tanto como si le hubiera perjudicado del todo a sabiendas.

El que no quiere enterarse de sus obligaciones para no verse en la precisión de cumplirlas (ignorancia afectada), aumenta la malicia de su pecado, no cuando lo comete materialmente y con ignorancia, sino en su perversa disposición causal. Por eso la ignorancia afectada no excusa de las leyes penales de la misma Iglesia (cn.2229 § I) ni tampoco la crasa o supina (ibid., § 3,1.0).

B) La inadvertencia, el error y el olvido

48. Lo que acabamos de decir de la ignorancia puede aplicarse también a la inadvertencia, al error y al olvido

involuntarios, que equivalen a una ignorancia actual o habitual (cf. cn.22o2 § 3). Serán más o menos inculpables según los principios que les afecten, habida cuenta de todas las circunstancias.

II. DEL ELEMENTO VOLITIVO

Los principales enemigos próximos del elemento volitivo son dos: la concupiscencia y el miedo. Con ellos están íntimamente relacionados las pasiones y los hábitos o costumbres. Todos ellos afectan al elemento volitivo del acto humano en su doble aspecto de voluntario y libre.

Vamos a estudiarlos separadamente uno por uno.

A) La concupiscencia

49. I. Noción. En el sentido que aquí nos interesa, se entiende por concupiscencia la inclinación o tendencia del apetito sensitivo hacia un bien deleitable (v. gr., a la impureza o embriaguez).

El primer impulso de la concupiscencia, totalmente indeliberado, se llama en teología moral simple primer movimiento, y no hay en él culpa alguna. Los impulsos semideliberados se llaman movimientos imperfectos, y hay en ellos culpa leve. Los plenamente advertidos y consentidos son los movimientos perfectos, y hay en ellos culpa grave en materia grave, y leve en materia leve.

50. 2. División. La concupiscencia puede ser antecedente o consiguiente al acto de la voluntad. Y así:

a) ANTECEDENTE es la anterior al acto de la voluntad deliberada, e influye en ella para arrancarle el consentimiento. Proviene de una causa, independiente de la voluntad (v.gr., de una disposición orgánica, de la presencia inesperada de una cosa provocativa, etc.).

b) CONSIGUIENTE es la que nace de la propia voluntad, ya sea por simple redundancia de un acto intenso de la misma (v.gr., de amor), que repercute sobre el apetito sensitivo y

mueve la concupiscencia; ya por directa excitación de la concupiscencia (v.gr., contemplando fotografías u objetos provocativos), ya por el voluntario consentimiento a la concupiscencia antecedente, que pasa con ello a ser consiguiente.

51. 3. Influjo en el acto humano. La concupiscencia afecta al acto humano en la siguiente forma:

1° La concupiscencia antecedente aumenta la voluntariedad del acto, pero disminuye su libertad.

a) AUMENTA LA VOLUNTARIEDAD, porque lo que el hombre realiza a impulsos de una gran pasión lo realiza con mayor ímpetu afectivo.

b) DISMINUYE LA LIBERTAD (y, por lo mismo, la responsabilidad del acto), porque ofusca al entendimiento con sus atractivos placenteros y disminuye la indiferencia del juicio, raíz de la libertad.

Si el ímpetu pasional fuese tan vehemente que ofuscara por completo al entendimiento privando al hombre del uso de razón, excusaría por completo de pecado (a no ser que lo hubiera en no haber evitado la causa de tal ofuscación). Sin embargo, esto ocurre rarísimas veces, sobre todo con relación a los actos externos S.

2.º La concupiscencia consiguiente unas veces es signo de la intensidad del acto realizado; otras aumenta la voluntariedad del acto que se va a realizar sin disminuir la libertad en su causa.

a) Es SIGNO DE LA INTENSIDAD DEL ACTO REALIZADO cuando procede por simple redundancia del mismo. No aumenta ni disminuye la voluntariedad del acto ya realizado, puesto que es posterior a él y solamente es índice de la intensidad que tuvo.

b) AUMENTA LA VOLUNTARIEDAD DEL ACTO QUE SE VA A REALIZAR cuando se la excita directamente. Y no disminuye

la libertad en su causa(ni, por consiguiente, la responsabilidad del acto), porque el ofuscamiento de la razón se produce de una manera plenamente voluntaria y provocada.

B) El miedo

52. 1. Noción. El miedo es la ansiedad mental ante un mal presente o futuro que nos amenaza. A veces se produce también cuando ese mal amenaza a nuestros familiares o amigos muy íntimos, a quienes consideramos como otro yo.

53. 2. División. El miedo se divide de diferentes modos según la razón a que se atiende. Y así:

a) POR RAZÓN DE SU INTENSIDAD, puede ser grave o leve, según que el mal que se teme sea grande, próximo y difícil de evitar, o falte alguna de estas condiciones.

El miedo grave puede serlo absoluta o relativamente. Miedo grave absoluto es el que se refiere a un mal verdaderamente

grande, que suele impresionar aun a los hombres más firmes (v.gr., la muerte, una grave mutilación, pérdida de la fama, de la libertad, etc.). Grave relativo es el que se refiere a un mal de suyo leve o de poca importancia, pero que impresiona fuertemente a quien lo sufre por su índole pusilánime y apocada (v.gr., a los niños, mujeres tímidas, etc.).

Hay que añadir a este capítulo el llamado miedo reverencia!, que es el que suelen tener los hijos a sus padres, los criados a sus amos, los súbditos a sus superiores, la mujer a su marido, etc., y puede ser grave o leve, según las circunstancias y personas. En general suele ser leve.

b) POR RAZÓN DE SU INFLUJO EN EL ACTO, puede ser antecedente o concomitante. El primero es el que mueve al agente a realizar su acto, de suerte que éste se hace precisamente por el miedo que se tiene (v.gr., el que entrega su bolsa al ladrón que le amenaza con una pistola). El segundo acompaña a la acción que se está realizando sin

que sea causa de ella: el acto se realiza con miedo, pero no por miedo (v.gr., el ladrón que teme ser sorprendido mientras está robando).

c) POR RAZÓN DE LA CAUSA, puede ser intrínseco o extrínseco. El primero es el que procede de una causa interna (v.gr., de una enfermedad, debilidad mental, etc.) o, en un sentido más amplio, el que proviene de una causa natural (v.gr., de un naufragio, incendio, encuentro con una fiera, etc.). El segundo es el producido por una causa externa y libre (Dios, el demonio, el hombre).

d) POR RAZÓN DEL MODO, el miedo externo se subdivide en justo o injusto, según que el agente que lo produce tenga derecho a imponerlo y en la forma en que lo hace (v.gr., el juez imponiendo el justo castigo al reo, o el padre al hijo) o no.

54. 3. Influjo en el acto humano. He aquí los principios fundamentales :

1.º El miedo, en general, no suprime el acto voluntario.

Lo que se hace por miedo o con miedo, se hace, en fin de cuentas, voluntariamente, ya sea para escapar de un peligro mayor o a pesar de los peligros que amenazan.

2.º Lo que se hace CON miedo es perfectamente libre y voluntario, y en cierto modo más.

Tal ocurre con el ladrón que teme ser sorprendido mientras realiza su fechoría. Su voluntad de robar es tan firme y deliberada, que supera y vence al miedo que trata de impedirselo. Dígase lo mismo del torero con relación al toro, del soldado atacante con relación a su enemigo, etc.

3º. Lo que se hace POR miedo es mixto de voluntario e involuntario, pero prevalece lo voluntario.

El que entrega su bolsa al ladrón que le amenaza, preferiría no entregársela; pero prevalece la voluntad de entregársela

para escapar de la muerte. Si el miedo quitase por completo el uso de la razón, el acto sería completamente involuntario.

4.º El miedo, aunque sea absolutamente grave, no excusa nunca de una acción intrínsecamente mala.

Por donde jamás es lícito—aunque sea para salvar la propia vida, fama o hacienda—blasfemar, perjurar, provocar directamente el aborto, permitir pasivamente la propia violación (hay que resistir todo lo que se pueda) etc.

5º. El miedo grave excusa, por lo general, de las leyes POSITIVAS que mandan practicar un acto bueno.

Y así, el que teme fundadamente que le tienen preparadas asechanzas para matarle si sale de casa un domingo, puede lícitamente dejar de oír misa ese día. La razón es porque en estos actos se sobrentiende que el legislador no tiene intención de obligar. De donde sale el principio de que «las leyes positivas no obligan con grave incomodidad». Otra cosa

hay que decir de las leyes negativas (v.gr., no blasfemar), que jamás se pueden quebrantar, aunque nos vaya en ello la vida.

6º. Los contratos realizados bajo la presión de un miedo grave e injusto son de suyo válidos por derecho natural; pero son siempre rescindibles; y el derecho positivo puede declararlos nulos o inválidos en si mismos, o sea, sin necesidad de rescindirlos.

a) SON DE SUYO VÁLIDOS, porque el miedo, aun el grave e injusto, no suprime totalmente la voluntariedad del acto (v.gr., podría dejarse matar antes de pasar por ello). Se exceptúa el caso en que el miedo privara en absoluto del uso de la razón.

b) PERO SON RESCINDIBLES (o sea anulables por la autoridad competente) a petición de la persona ofendida o por oficio, ya que la persona ofendida tiene derecho a redimirse de la injusta vejación (cf. cn.lo3 § 2).

c) EL DERECHO POSITIVO PUEDE DECLARARLOS NULOS O INVÁLIDOS EN SU FUERO. Porque la ley positiva

puede añadir nuevas condiciones a la ley natural que determinen la nulidad del acto ante el derecho positivo (v.gr., la invalidez ante la ley positiva de un testamento ológrafo por falta de los debidos requisitos).

El Derecho canónico declara inválidos (cuando se realizan por miedo grave e injusto) los siguientes actos o contratos: el ingreso en religión (cn.542 n.1), la profesión religiosa (cn.572 § I n.4), los votos (en.1307 § 3), el matrimonio (cn.1087), el sufragio en elección eclesiástica (cn.169), la absolución de las censuras y otras penas eclesiásticas (cn.2238), la renuncia de los oficios eclesiásticos (cn.185), etc.

El Derecho civil español dispone que »la violencia o intimidación anularán la obligación, aunque se hayan empleado por un tercero que no intervenga en el contrato» (art.1268).

N. B. El miedo leve no se tiene en cuenta, generalmente, en el fuero externo; en el fuero interno disminuye algo el

voluntario y el libre, y, si fue injusto, puede dar derecho a la reparación de los daños causados.

C) Las pasiones

55. 1. Noción. En filosofía aristotélico-tomista se entiende por pasión el movimiento del apetito sensitivo nacido de la aprehensión del bien o del mal sensible con cierta conmoción refleja más o menos intensa en el organismo.

Los modernos psicólogos suelen reservar la palabra pasión para designar los movimientos pasionales más vehementes e intensos. Los de intensidad más suave reciben el nombre de emociones.

56. 2. División. Es clásica la división de las pasiones en dos grandes grupos : las del apetito concupiscible y las del irascible. El primero tiene por objeto el bien deleitable y de fácil consecución; el segundo se refiere al bien arduo y difícil de alcanzar. Al primero le corresponden seis movimientos pasionales; al segundo, cinco.

El siguiente cuadro esquemático muestra el conjunto del panorama pasional con sus correspondientes actos:

57. 3. Influjo en el acto humano. Al hablar de la concupiscencia hemos señalado ya las principales leyes sobre el influjo de las pasiones en los actos humanos, ya que la llamada concupiscencia no es sino el substratum de todas las pasiones que tienen por objeto el bien deleitable. Aquellas mismas leyes hay que aplicarlas, con las adaptaciones indispensables, a las pasiones del apetito irascible.

En general, las pasiones antecedentes aumentan la voluntariedad del acto, pero disminuyen la libertad por el ofuscamiento de la razón. Cuando son consiguientes y directamente excitadas, aumentan la voluntariedad sin disminuir la libertad en su causa, ya que ésta se puso libremente para excitarse más (v.gr., el que, deseando

vengarse de su enemigo, procura recordar y exagerar las ofensas recibidas para encender su ira y excitarse más y más a la venganza). Los actos así realizados son perfectamente voluntarios y libres, y, por consiguiente, plenamente responsables. Unicamente cuando la pasión fuera tan súbita y repentina que impidiera toda deliberación, o llegara a privar totalmente del uso de la razón, sería involuntaria e irresponsable, a no ser que hubiera alguna culpabilidad en no haber evitado, pudiéndolo hacer, la causa que produjo tamaña ofuscación.

D) El hábito y la costumbre

58. 1. Noción. En el sentido en que nos interesa aquí, el hábito es una inclinación firme y constante a proceder de una determinada forma, nacida de la frecuente repetición de actos.

La costumbre no es otra cosa que la misma repetición de actos. La costumbre engendra el hábito, y el hábito ya

adquirido es causa de que continúe la costumbre. Ambos a dos se relacionan mutuamente como la causa y el efecto.

59. 2. División. He aquí las principales categorías de hábitos :

a) POR RAZÓN DE SU ORIGEN, pueden ser adquiridos o infusos, según que los adquiriera el hombre con la repetición de actos naturales (virtudes y vicios adquiridos) o que los reciba por divina infusión (virtudes infusas).

b) POR RAZÓN DEL FIN al que se ordenan, pueden ser naturales o sobrenaturales.

c) POR RAZÓN DE SU MORALIDAD, pueden ser buenos (virtudes) o malos (vicios).

d) POR RAZÓN DE SU VOLUNTARIEDAD se dividen en voluntarios e involuntarios. Los primeros son los adquiridos con la voluntaria repetición de actos y no han sido retractados por la voluntad. Los segundos son los que han sido ya retractados por la voluntad, pero continúan todavía ejerciendo

su influencia en el agente. Estos últimos son antecedentemente voluntarios, pero actualmente involuntarios.

60. 3. Influjo en los actos humanos. Con relación a los actos humanos nos interesa principalmente la última división. He aquí las leyes que la rigen:

1º. Los hábitos voluntariamente adquiridos y no retractados aumentan la voluntariedad del acto, aunque disminuyen su libertad.

La razón es la misma que ya expusimos al hablar de la concupiscencia antecedente. Disminuyen la libertad con relación al acto mismo; no en su causa, que se puso voluntaria y libremente.

2º. Los actos procedentes de hábitos voluntarios ya retractados eficazmente por la voluntad no tienen voluntariedad alguna cuando se realizan inconscientemente

en virtud de la costumbre inveterada; pero conservan su voluntariedad si el agente se da cuenta del acto que realiza.

Y así, v.gr., el que adquirió el hábito de blasfemar y lo retractó mediante un serio arrepentimiento y el empleo de los medios oportunos para no recaer, no peca cuando se le escapa inadvertidamente una blasfemia en virtud de la mala costumbre contraída. Pero pecaría, a pesar de su arrepentimiento, si se diera cuenta de lo que va a decir a tiempo de evitarlo todavía.

3.º Los actos inconscientes procedentes de un hábito voluntariamente adquirido y no retractado son voluntarios en su causa, y, por lo mismo, son imputables al agente.

El que blasfema sin darse cuenta en virtud de un hábito voluntariamente adquirido y no retractado, peca gravemente con esas blasfemias inconscientes. No en cada una de ellas, sino tantas cuantas veces advierte que tiene esa mala costumbre y no hace nada por destruirla.

III. DEL ELEMENTO EJECUTIVO

Aun en el supuesto de que ningún obstáculo intrínseco o extrínseco venga a impedir el acto humano por parte de sus elementos cognoscitivo y volitivo, todavía puede venir una dificultad extrínseca con relación a las potencias ejecutivas: la violencia. Vamos a estudiarla a continuación.

La violencia

61. I. Noción. La violencia, en general, es una moción procedente de un principio extrínseco contra la inclinación del que la sufre (v. gr., para una piedra es violento arrojarla hacia arriba contra su inclinación hacia el centro de gravedad). Aplicada a un ser inteligente y libre, se llama coacción, y puede definirse la fuerza física (o moral) ejercida sobre una persona para obligarla a alguna cosa contra su voluntad.

62. 2. División. La violencia puede ser:

a) FÍSICA o MORAL, según recurra a la fuerza física (golpes, etc.) o a la moral (halagos, promesas, ruegos importunos). La violencia propiamente dicha es la física; pero también la moral puede inferir cierta violencia sin recurrir al capítulo del miedo (amenazas, etc.).

b) PERFECTA O IMPERFECTA, según que el que la sufra resista todo cuanto pueda o sólo resista en parte.

63. 3. Influjo en el acto humano. He aquí los principios fundamentales :

1.º El acto interno de la voluntad no puede ser violentado por nadie .

La razón es porque, por propia definición, el acto de la voluntad es voluntario y libre. La fortaleza de la interna voluntad puede ser atacada, pero jamás vencida si ella no quiere ceder.

Nótese que ni el mismo Dios puede propiamente hacer violencia a la voluntad, porque se trata de algo intrínsecamente contradictorio. Pero Dios puede muy bien, con su gracia eficaz, hacer que el hombre quiera voluntariamente cambiar su propia voluntad (v.gr., arrepintiéndose del pecado que cometió).

Con mayor razón, ni los ángeles, ni los demonios, ni criatura alguna pueden forzar directa y eficazmente la voluntad misma del hombre.

2.º La violencia moral nunca suprime la voluntariedad del acto, aunque la disminuye algo.

Es evidente por la noción misma de violencia moral. El acto realizado en virtud de aquellas promesas y halagos será perfectamente humano y, por consiguiente, plenamente responsable.

3º. La violencia física produce el acto involuntario, total o parcial según los casos.

He aquí los principales casos que pueden ocurrir:

a) La violencia física inferida al que resiste todo lo que puede y no consiente interiormente, exime de toda responsabilidad al que la sufre, porque su acto es totalmente involuntario.

b) Si resiste externamente todo lo que puede, pero consiente internamente, el acto no es voluntario ni involuntario, pero sí querido y responsable, aunque con responsabilidad atenuada.

c) Si no consiente internamente, pero no resiste exteriormente todo lo que puede, le alcanza en parte la responsabilidad del acto, porque podría y debería resistir más.

d) Si consiente interiormente y no resiste' externamente todo lo que puede, el acto es voluntario y responsable, aunque algo menos que si no sufriera violencia alguna.

Aplicación. Estos principios tienen aplicación principalmente en el caso de una mujer atropellada violentamente. Suele preguntarse si esa mujer estaría obligada a resistir incluso hasta la muerte propia o del agresor. Hay que decir lo siguiente:

1.º Desde luego es cosa clara que puede dejarse matar en defensa de su pureza, y será mártir si lo hace así (Santa María Goretti).

2.º Se discute si podría echarse a la calle desde una ventana muy alta con peligro casi cierto de producirse la muerte. La mayor parte de los moralistas responden que es lícito, porque el cuasi-suicidio sería indirecto e involuntario y hay causa suficiente para ello. Pero no está obligada si está moralmente cierta de que podrá evitar el consentimiento interior a la violencia física.

3º. Puede herir o incluso matar, en legítima defensa, a su injusto agresor. Pero no está obligada, y aun podría ser un

excelente acto de caridad no hacerlo, para evitar que el malhechor vaya al infierno por estar en pecado mortal; con tal que tenga seguridad moral de que podrá evitar el consentimiento interior y resista externamente todo lo que pueda.

§ 2.º IMPEDIMENTOS REMOTOS

Además de los impedimentos próximos del acto humano perfecto que acabamos de estudiar, pueden señalarse algunos otros que repercuten sobre él de una manera más indirecta y remota. Algunos de ellos son puramente naturales; otros obedecen a causas patológicas; otros, finalmente, al influjo del ambiente o medio social en que se vive. Vamos a recordar brevemente los principales 10,

1. NATURALES

Sumario: Los principales son el del temperamento, carácter, edad y sexo

A) El temperamento y el carácter

64. I. Noción. El temperamento y el carácter están íntimamente relacionados entre sí, aunque sean dos realidades distintas. He aquí sus nociones:

a) EL TEMPERAMENTO. Se entiende por tal el conjunto de inclinaciones íntimas que brotan de la constitución fisiológica de una persona.

Desde la más remota antigüedad (Hipócrates, s. V antes de Cristo) se distinguen cuatro temperamentos principales: el sanguíneo, nervioso, colérico y flemático, determinados por el predominio de un sistema (los dos primeros) o de un humor orgánico (los dos últimos). En los últimos tiempos se han hecho múltiples tentativas para lograr una clasificación más científica, sin que se haya llegado todavía a nada estable y definitivo.

b) EL CARÁCTER. Es la resultante habitual de las múltiples influencias físicas, psíquicas y ambientales que contribuyen a formar la personalidad moral del hombre.

Como se ve por su misma noción, el temperamento es uno de los elementos que integran el carácter; pero este último recoge, además, las influencias psíquicas procedentes de la propia voluntad y las del medio ambiente que rodea a la persona. El carácter es la manera de ser habitual de un hombre, que le distingue de los demás y constituye su personalidad moral o *marca psicológica* propia.

65. 2. Influjo en los actos humanos. El principio fundamental puede enunciarse en la siguiente forma:

Ni el temperamento ni el carácter suprimen la voluntariedad, libertad y responsabilidad del acto humano, aunque pueden disminuirlas o atenuarlas en parte.

No las suprimen porque, salvo rarísimas excepciones que entran ya en los dominios de lo patológico, el acto humano se

realiza con perfecta advertencia y consentimiento, cualquiera que sea el temperamento y carácter del agente.

Las disminuyen en parte, casi de igual forma, pero en grado mucho menor, que algunos de los impedimentos próximos de que hemos hablado: la concupiscencia, las pasiones, los hábitos y costumbres...

B) La edad y el sexo

Sin esfuerzo se comprende el influjo profundo que ejercerán en el acto humano la edad y el sexo de una persona. Es diferentísima la psicología del niño, del adolescente, del joven, del hombre maduro y del anciano. Y lo es también, en múltiples y complicados aspectos, la del hombre y la mujer. Recordemos algunos principios.

66. 1. La edad. Conviene tener en cuenta las principales fases de la vida del hombre que ejercen honda influencia en su conducta humana:

a) LA INFANCIA. Por lo general, los años de la infancia (1 a 6 años) son del todo premorales. El niño no tiene uso de razón y obra por motivos instintivos, utilitaristas y egoístas, sin responsabilidad moral alguna.

b) LA NIÑEZ (6-7 a 11-12 años). Es difícil precisar a qué edad comienza el uso de razón. Autores hay que dicen que el niño no es apto para realizar un acto moral perfecto (pecado mortal) hasta los diez u once años (Huber, Engert); pero esta norma, aplicada indistintamente a todos los países, temperamentos y ambientes, nos parece inaceptable. La vida moral de estos niños es muy indecisa y vacilante; se dejan llevar generalmente de las impresiones del momento, sin mirar hacia el pasado o el futuro. Es la época en que hay que intensificar, con delicadeza y tacto exquisitos, la siembra de buenas semillas en una tierra virgen que puede llegar a producir el ciento por uno o a malograrse quizá para siempre.

c) LA ADOLESCENCIA (12-16 años). En esta época se produce una gran crisis fisio-psicológica en la personalidad del niño, que repercutirá hondamente en su conducta moral y religiosa. Despiertan sus pasiones, se enriquece su vida afectiva, experimenta movimientos de insubordinación y rebeldía contra todo lo que suponga obstáculo a su propia libertad e independencia, etc., etc. Del cuidado y tino en saber encauzar esas tendencias dependerá, en parte grandísima, la conducta moral de toda la vida posterior. Gran responsabilidad de los educadores: padres, maestros, director espiritual, etc.

d) LA JUVENTUD (16 a 25-30 años). Es la época de las grandes pasiones, por un lado, y de los grandes ideales, por otro. La personalidad humana se va plasmando cada vez más acentuadamente hasta adquirir la definitiva impronta moral, que, por lo general, perdurará toda la vida.

e) LA VIRILIDAD (30 a 60-65 años) es la época en que la vida moral del hombre llega a su máxima intensidad y madurez. El hombre alcanza la plena responsabilidad de sus actos, superada ya la precipitación irreflexiva de la juventud y enriquecido su acervo psicológico con las enseñanzas insubstituíbles que le va proporcionando la experiencia diaria en torno a la conducta propia y ajena.

f) LA VEJEZ (65 años en adelante) se caracteriza por una mayor gravedad y ponderación moral—nacida de la larga experiencia—, que con frecuencia es contrarrestada por cierto reverdecer de los defectos de la infancia: egoísmo, avaricia, caprichos, suspicacia, etc. En la senectud muy avanzada, la responsabilidad moral va disminuyendo progresiva y paralelamente a las facultades mentales del anciano.

67. 2. El sexo. Influye también mucho en la vida moral. El hombre se gobierna mejor por los principios intelectuales que

por los impulsos afectivos, al revés de la mujer. El egoísmo, la ambición, la sensualidad, el orgullo, la obstinación en el error, etc., son defectos típicamente masculinos, a diferencia de la debilidad de carácter, vanidad, inconstancia, sugestionabilidad, etc., etc., que prenden fácilmente en el corazón femenino. En descargo de los hombres hay que poner su mayor tenacidad y constancia en las grandes empresas, que suponen esfuerzo y heroísmo sobrehumanos (v.gr., en la guerra), mientras que el sacrificio callado y el espíritu cotidiano de abnegación (v.gr., en la educación de los hijos) brillan ante todo en la mujer. Ciertos fenómenos periódicos que experimenta esta última repercuten también, a veces muy intensamente, en su psicología y actividad moral.

C) La herencia

68. Se ha exagerado mucho por algunos psiquiatras y criminalistas la influencia de las tendencias hereditarias en la conducta moral del hombre. Sin negar del todo la huella

ancestral que pueda descubrirse en ciertas propensiones naturales a la cólera, sensualidad, robo, embriaguez, suicidio, etc.—lo mismo que para una conducta morigerada y honesta—, es preciso concluir que estos elementos hereditarios repercuten en el acto moral tan sólo de una manera remota, parcial o incompleta, ya que, salvo anormalidades de tipo patológico, no comprometen la libertad substancial con que se realiza, aunque puedan disminuirla o debilitarla un poco.

II. PATOLÓGICOS

La patología repercute, sin duda, fuertemente en la conducta moral del hombre en virtud de las relaciones tan íntimas entre el cuerpo y el alma, de cuya unión resulta el compuesto substancial humano. Por eso, entre todas las enfermedades que pueden asaltar al hombre, las nerviosas y mentales son las que se relacionan más directamente con la moralidad de sus actos.

Imposible un análisis exhaustivo de la amplísima materia que nos sale al paso. Nos limitamos a unas breves observaciones sobre los fenómenos patológicos más frecuentes, que es menester tener muy en cuenta para juzgar de la conducta moral del enfermo y de su grado de responsabilidad ante Dios y los hombres.

A) La neurastenia

69. 1. Noción. Es un estado patológico que consiste en la fatiga y depresión habitual del sistema nervioso por causas orgánicas o psíquicas, o por ambas a la vez.

Sus síntomas o manifestaciones más frecuentes son: la fatiga general por las menores ocupaciones, principalmente intelectuales, dolor de cabeza, insomnio pertinaz, irritabilidad, impresionabilidad, trastornos digestivos y circulatorios (arritmia, palpitaciones), inconstancia, abatimiento, escrúpulos y ansiedades, tristeza, sueños terroríficos u obsesionantes, fobias, abulia, debilidad mental, etc., etc. No

siempre se reúnen todos estos síntomas, pero su mayor o menor número es índice del arraigo de la enfermedad en el paciente.

La neurastenia constitucional es casi siempre incurable; la accidental o transitoria, por el contrario, lo es fácilmente: no con el reposo absoluto —como se cree con frecuencia, equivocadamente—, sino más bien con una ocupación tranquila y un ambiente de paz y de optimismo.

70. 2. Influjo moral. Rara vez la neurastenia exime totalmente de la responsabilidad de los actos humanos, puesto que no suprime del todo su voluntariedad y libertad.

Con todo, es muy cierto que la responsabilidad moral de estos pobres enfermos está muy atenuada, y con frecuencia sus actos desordenados estarán desprovistos de malicia grave, principalmente en sus impulsos repentinos e irreflexivos. No obstante, si para contrarrestar su tristeza buscan los placeres prohibidos, que nada tienen que ver con

sus impulsos neuróticos, hay que juzgar que cometen verdaderamente pecado grave, presupuestas las condiciones requeridas para ello.

B) La histeria

71. 1. Noción. Es una perturbación nerviosa mucho más intensa que la anterior, caracterizada por una excitación y desorden del sistema nervioso que produce un gran desequilibrio en la sensibilidad y psiquismo del paciente.

Sus síntomas son variadísimos y no ofrecen uniformidad ni siquiera en un mismo paciente. Se ha dicho que «lo único constante en la histeria es su perpetua inconstancia». Con todo, casi nunca faltan, en una forma o en otra, movimientos descompasados, convulsiones, anestésias parciales (vista, oído), hiperestesia de otros sentidos u órganos, vómitos, digestiones retardadas, gran sugestionabilidad, estallidos inesperados de risa o de llanto, enorme inconstancia y volubilidad, propensión a la mentira, a la sensualidad más

desenfrenada; prurito de llamar la atención, enorme egoísmo, amenazas de suicidio, irregularidad de la memoria, perturbaciones genitales, alucinaciones vivísimas (jurarían que ven y oyen lo que no existe fuera de su fantasía), etc., etc:

Las causas de este gran desorden nervioso no han sido bien precisadas todavía. Probablemente no es una enfermedad orgánica, sino funcional, o sea, que no proviene de lesiones cerebrales o de otros órganos, sino del mal funcionamiento del sistema nervioso debido a múltiples factores, entre los que parece destacar la autosugestión morbosa o la sugestión extrínseca en sujetos especialmente predispuestos a recibirla.

Como sugiere su mismo nombre (de ystera, útero), es enfermedad más propia de mujeres, aunque también puedan sufrirla los hombres, sobre todo los que poseen un sistema nervioso fácilmente excitable. No siempre procede de una conducta desordenada y culpable, ya que se han

comprobado crisis histéricas en personas de gran piedad y exquisita pureza de costumbres.

72. 2. Influjo moral. En los momentos de crisis aguda, la responsabilidad está casi del todo anulada, ya que el paciente no posee el control y dominio de sus actos, o lo posee muy incompleto y atenuado.

En general, el verdaderamente histérico tiene muy disminuido el campo de la conciencia y el control de su libertad, y con frecuencia no habrá acto humano perfecto en su manera de proceder ni, por consiguiente, responsabilidad grave. Con todo, hay momentos en que se dan perfecta cuenta de lo que hacen, y fingen con gran habilidad su acostumbrado desequilibrio para obtener alguna ventaja, casi siempre de tipo egoísta y sensual. El grado de responsabilidad habrá de medirse en cada caso por el de su conocimiento y libertad al realizar el acto, cosa nada fácil de averiguar en la práctica.

C) La epilepsia

73. Es una alteración del sistema nervioso mucho más grave que la histérica. Durante la crisis aguda (coma epiléptico) desaparece en absoluto la responsabilidad moral, puesto que el paciente pierde por completo el control y dominio de sí mismo. En los períodos de calma subsiste, en general, la libertad y responsabilidad de los actos, aunque algo perturbada y disminuida, sobre todo si las crisis son frecuentes.

Estos pobres enfermos han de ser tratados con gran benignidad, apartando de ellos todo motivo de perturbación de su destrozado sistema nervioso.

D) La psicastenia

74. Con este nombre genérico se denominan una serie de perturbaciones psíquicas de índole nerviosa que no alcanzan la virulencia de las que acabamos de citar. Tales son las ideas fijas y obsesionantes, los impulsos obsesivos (al suicidio, la blasfemia, etc.), las fobias y manías (contra la luz, el polvo, el

agua, la soledad, etc.), la abulia o falta de voluntad, los tics nerviosos (muecas, gestos inconscientes, etc.), la ciclotimia o tránsito brusco del estado de excitación al de depresión psíquica, etc., etc.

Las causas de estas anomalías psíquicas no se han podido precisar todavía con exactitud. Parece que provienen, en su mayor parte, de ciertas perturbaciones cerebrales de origen hereditario o funcional. Muchos de esos fenómenos—sobre todo las ideas fijas, los impulsos obsesivos, la abulia, etcétera.—disminuyen la libertad del acto humano y atenúan, por consiguiente, su responsabilidad; pero rara vez llegan a suprimirla del todo.

III. SOCIOLÓGICOS

75. Aparte de los impedimentos u obstáculos del acto humano perfecto procedentes de las causas naturales o patológicas que acabamos de recordar, no cabe duda que ejercen gran

influjo sobre él otros muchos factores procedentes del ambiente social en que se desenvuelve la vida de un hombre.

Entre ellos destacan por su singular importancia la educación recibida en el seno del hogar y en la escuela o universidad; el ambiente que se respira en el propio taller, oficina, comercio, cuartel, etc.; las lecturas, los espectáculos, las amistades, las conversaciones, los vaivenes de la política, las perturbaciones sociales (huelgas, algaradas revolucionarias, etc.), las guerras y conflictos internacionales, la inmoralidad profesional, los malos ejemplos, las injusticias y atropellos, etc. Todo esto va dejando su huella en la psicología humana, sobre todo en la época juvenil, ejerciendo una influencia a veces decisiva en la formación de la propia personalidad moral.

CAPITULO II

El acto moral

Después de la consideración del acto humano en su ser meramente psicológico se impone el estudio de la moralidad del mismo. Ya al estudiarlo en el primer aspecto hemos aludido con frecuencia a su repercusión en el orden moral, pero es preciso sistematizar y completar la doctrina.

Vamos a dividir la materia en cinco artículos:

1. Concepto y esencia de la moralidad.
2. Sus fundamentos.
3. Extensión de la moralidad.
4. Sus fuentes.
5. Condiciones para la moralidad natural.

ARTICULO I

Concepto y creencia de la moralidad

76. 1. Noción. La moralidad, en general, no es otra cosa que la conformidad o disconformidad del acto humano con la regla de las costumbres, que es la recta razón.

No se confunda acto moral con acto bueno. El lenguaje popular suele reservar el término moral para designar los actos buenos, en contraposición a los malos, que califica de inmorales. Pero, filosóficamente hablando, acto moral es todo acto humano realizado con perfecta advertencia a su bondad o malicia. O sea, todo acto relacionado conscientemente con las normas morales, ya sea ajustándose a ellas (acto moralmente bueno) o apartándose de ellas (acto moralmente malo).

En todo acto humano hay que distinguir el ser físico (entidad natural, ontológica del mismo) y el ser moral, que le viene de su conformidad o disconformidad con la norma de la moralidad. Sólo en el acto humano se encuentran ambos aspectos, porque se trata de un caso típico de analogía de

atribución. La moralidad, en efecto, se atribuye a muchas cosas (leyes, espectáculos, libros, etc., etc.), pero su forma intrínseca se encuentra únicamente en el acto humano, y sólo por atribución en todas esas otras cosas.

77. 2. Esencia de la moralidad. ¿Cuál es la forma intrínseca de la moralidad en virtud de la cual el acto humano físico se transforma en acto moral?

Las opiniones entre los teólogos son muy variadas. Parece que aciertan los que la ponen en la tendencia o relación trascendental del acto humano al objeto, en cuanto sometido a las reglas de las costumbres. Esta es, nos parece, la genuina doctrina de Santo Tomás (Cf. I.II,18,5-8; 19,a ad 3; De malo 2,4)

Volveremos sobre esto más abajo.

78. 3. División. La división fundamental puede establecerse según una triple relación:

a) POR RAZÓN DEL SUJETO puede ser objetiva o subjetiva.

La objetiva o material es la conformidad o disconformidad del objeto con la norma de la moralidad, o sea, con su regla objetiva, que es la ley. La subjetiva o formal es la conformidad o disconformidad de la conciencia del sujeto con la norma de la moralidad.

Es evidente que, aunque la moralidad subjetiva depende esencialmente de la objetiva, pueden separarse y contradecirse en virtud de la falibilidad humana. Y así ocurre que un hombre practica un acto malo creyendo que es bueno (v.gr., mintiendo para salvar a una persona), o un acto bueno creyendo que es malo (v.gr., el justo castigo del culpable). En el primer caso, el acto es objetivamente malo, pero subjetivamente bueno; en el segundo es objetivamente bueno y subjetivamente malo.

b) POR RAZÓN DEL FUNDAMENTO, la moralidad objetiva se subdivide en interna y externa. La interna es la que afecta

al objeto por la naturaleza misma de las cosa, haciéndolo bueno o malo en sí mismo y no sólo porque esté mandado o prohibido (v.gr., el amor a Dios es un acto intrínsecamente bueno; la blasfemia, intrínsecamente malo, etc.). La externa es la que afecta al objeto como desde fuera, o sea por la simple disposición del legislador, que lo manda o lo prohíbe (v.gr., no comer carne en día de vigilia).

La moralidad interna es, como se ve, necesaria, natural e irreformable. La externa es contingente, positiva y modificable por el legislador competente.

C) POR RAZÓN DE SU FUERZA COERCITIVA puede ser obligatoria o libre.

La primera ordena o prohíbe; la segunda permite o aconseja. El mal se prohíbe siempre; el bien no siempre se ordena, pero siempre se permite o aconseja.

79. 4. Especies. Vamos a precisarlas en dos conclusiones:

Conclusión 1ª: No hay más que dos especies de moralidad supremas y completas: la buena y la mala.

La razón es porque el acto humano (por consiguiente, consciente y libre) se ajusta a la norma de la moralidad o no. Si lo primero, el acto es bueno; si lo segundo, es malo. Y no cabe término medio, ya que, como veremos en su lugar (cf. n.87), no se dan actos indiferentes en concreto, aunque se dan en abstracto.

Conclusión 2ª.: Existen multitud de especies ínfimas de moralidad fundadas en la diversidad específica de sus objetos.

Es claro y evidente. Cada virtud tiene su objeto propio, específicamente distinto del de las demás virtudes; y lo mismo cada vicio o pecado.

ARTICULO II

Fundamentos de la moralidad

Dos son las cuestiones fundamentales que hemos de examinar en este artículo: la existencia de un orden moral intrínseco y objetivo, independiente de toda determinación extrínseca por parte del legislador o del súbdito; y el criterio o norma de moralidad al que hay que atenerse en el orden objetivo y subjetivo.

A) Existencia del orden moral objetivo

80. 1. Estado de la cuestión. Se trata de averiguar si hay actos humanos que son buenos o malos por su misma naturaleza, es decir, objetiva e intrínsecamente, y no sólo porque están mandados o prohibidos; o si únicamente existen actos buenos o malos porque así lo ha determinado el legislador o la libre aceptación de los hombres.

81. 2. Errores. Son innumerables los errores que registra la historia de la filosofía sobre esta cuestión, pero todos ellos pueden reducirse al positivismo, humano o divino. El primero

atribuye la distinción entre el bien y el mal a la libre disposición de los hombres, no a la naturaleza misma de las cosas. El segundo lo hace depender enteramente de la libre voluntad de Dios, que hubiera podido disponer las cosas de otra manera (declarando, v.gr., que la mentira fuera lícita).

a) EL POSITIVISMO HUMANO tiene infinidad de matices. He aquí los principales:

— Todo depende de la ley, de la costumbre o de la opinión del pueblo (Arquelao, Aristipo, Protágoras, Gorgias, Carnéades, Teodoro de Ciro, Saint-Lambert).

— Proviene del influjo de la educación (Montaigne).

— La fuente de la moralidad son las leyes del Estado (Hobbes).

— Lo bueno y lo malo arranca de un libre pacto entre los hombres (Rousseau).

— Es una invención de los hombres superiores: filósofos, etc. (Mendeville).

— El desarrollo del sentido moral se debe al progreso de la ciencia (Compte, Stuart-Mill, Littré, Taine y demás corifeos del positivismo científico).

— Se debe a una evolución del instinto animal (Spencer, Haeckel, Darwin y evolucionistas en general).

— Todo depende del influjo social (Durkheim, Levy-Brühl, etc.), de la psicología de los hombres (W. James y pragmatistas) o de las leyes de la historia (Dilthey e historicistas).

— La moral se debe a la potencia psíquica de algunos hombres eminentes (super-hombres), que están por encima del bien y del mal y tienen derecho a imponer su voluntad a los demás (Nietzsche).

— No hay más principio de moral que el yo («egoísmo absoluto» de Max Stirner).

— La moral y el derecho son de origen positivo, a base de las costumbres de los pueblos que van cambiando en el transcurso de los siglos (Savigny, Hugo Paulsen y otros partidarios de la «Escuela histórica del Derecho»).

b) EL POSITIVISMO DIVINO recurre, como hemos dicho, a la libre voluntad divina: es bueno lo que Dios ha dispuesto que lo sea, y malo lo que ha querido prohibir (Occam y nominalistas, Gerson, Descartes, Pufendorf, Osiander, etc.).

82. 3. Doctrina verdadera. Vamos a exponerla en la siguiente

Conclusión: Existen ciertas acciones que por su misma naturaleza son intrínsecamente buenas o malas, independientemente de toda voluntad humana o divina.

Esta conclusión se establece contra toda clase de positivismo: humano o divino. Vamos a probarla en sus dos aspectos.

a) Contra el positivismo humano

Son tres los argumentos fundamentales: el primero, de orden metafísico; el segundo, histórico, y el tercero, por reducción al absurdo.

1º Argumento metafísico. Es algo que se desprende necesariamente de la noción misma del bien y del mal. El bien—en efecto—implica siempre una razón de conveniencia con la naturaleza de una cosa; y el mal, una disconveniencia. Ahora bien: hay acciones que por sí mismas e independientemente de toda consideración extrínseca convienen a la naturaleza racional del hombre, y otras que le son inconvenientes. Luego hay acciones que son naturalmente buenas, y otras naturalmente malas.

Para probarlo basta examinar las distintas clases de relaciones que pueden afectar a la naturaleza humana—Dios, nosotros mismos, el prójimo y las cosas exteriores—para encontrar en cada una de ellas su plena confirmación. Y así:

a) CON RELACIÓN A Dios. A cada ser le es naturalmente conveniente todo aquello que le lleva o contribuye a su propio fin natural. Pero como el hombre se ordena naturalmente a Dios como a su propio fin, hay que concluir que todo aquello que le lleva al conocimiento y amor de Dios será en sí mismo o naturalmente bueno; y todo lo que le aparta de El será en sí mismo o naturalmente malo.

b) CoN RELACIÓN A NOSOTROS MISMOS. La naturaleza racional de hombre exige que el cuerpo se someta al alma, y las potencias inferiores a las superiores. Luego todas aquellas acciones que se ajusten a ese orden racional serán naturalmente buenas, y todas aquellas que vengan a

perturbarlo (pasiones desordenadas, etc.) serán naturalmente malas.

c) CON RELACIÓN AL PRÓJIMO. El hombre es naturalmente sociable, como se prueba con evidencia por el hecho de que no puede bastarse a sí mismo para la satisfacción de todas sus necesidades naturales. Luego todo aquello que favorezca de suyo la convivencia humana (honestidad, buena fe en los contratos, etc.) será naturalmente bueno, y todo aquello que la perturbe, dificulte o la haga imposible (mala fe, injusticias, atropellos, etc.) será naturalmente malo.

d) CON RELACIÓN A LAS COSAS EXTERIORES. Es natural al hombre el uso de las cosas exteriores (v.gr., para su alimento, utilidad, etc.). Pero este uso tiene naturalmente una medida y un límite, que es la conservación de la propia vida o de la ajena. Luego todo aquello que exceda esa medida (crápulas, embriagueces, etc.) será naturalmente malo.

2.º Argumento histórico. Hay un hecho innegable: la apreciación universal de ciertas cosas como buenas o malas. Todos los hombres del mundo, desde el más sobresaliente intelectual hasta el salvaje más embrutecido, están de acuerdo en considerar como buenas ciertas cosas (la honradez, buena fe, el amor, la beneficencia, etc.) y como malas ciertas otras (el robo, el engaño, el asesinato, etc.). Este hecho es tan antiguo y tan universal como el mismo hombre. Ahora bien: un efecto universal y constante en todas las razas, épocas y climas no puede explicarse sin una causa también universal y constante, que no puede ser otra que la naturaleza misma de las cosas, o sea, los dictámenes de la ley natural, impresa en el fondo de todos los corazones.

3º. Argumento por reducción al absurdo. Si la moralidad dependiera únicamente de la libre determinación de los hombres en cualquiera de los aspectos o matices que propugnan los sistemas positivistas, seguiríanse una serie

monstruosa de despropósitos y absurdos: el legislador podría permitir el robo, el adulterio, el fraude y el engaño, etc., con lo cual no sería posible la ordenación de un orden moral universal ni la mera convivencia entre los hombres. ¿Por qué las leyes o costumbres humanas más monstruosas (v.gr., asesinato, robo, perjurio, traición, adulterio, etc.) habrían de ser inmorales si todo dependiera de la libre determinación de los hombres? Una ley humana no podría llamarse jamás injusta o inmoral si no existiera una norma del bien y del mal independiente de la voluntad de los hombres, superior a la ley humana y válida para todos los tiempos, climas y lugares.

b) Contra el positivismo divino

Ni siquiera la voluntad de Dios podría alterar el orden esencial de la moralidad que se funda y apoya en la naturaleza misma de las cosas. Y ello porque, como explica Santo Tomás, la existencia de las cosas se debe a la voluntad divina, que quiso libremente crearlas; pero la naturaleza o esencia de las

cosas no depende de la voluntad divina, sino remotamente de la esencia misma de Dios y próximamente del entendimiento divino. El arquetipo de todas las cosas está en el entendimiento divino, no en la divina voluntad; y por eso a cada una de las cosas le da Dios el ser que le conviene según su propia e intrínseca naturaleza, tal como la concibe el entendimiento divino, o sea tal como debe ser. Y así, v.gr., Dios no podría legislar que dos y dos sean cinco, o que la blasfemia sea lícita, etc., etc., porque no lo sufre la naturaleza misma de las cosas tal como las ve el entendimiento divino.

Queda, pues, sentado que existe un orden moral objetivo fundado en la naturaleza misma de las cosas e independiente de toda voluntad humana e incluso divina en el sentido que acabamos de explicar.

Ahora bien: ¿Cuál es el criterio o norma a que debe ajustarse la moralidad humana? He aquí lo que vamos a examinar a continuación.

B) Norma de la moralidad

83. 1. Noción. Se entiende por norma de la moralidad aquello por lo cual el principio o la fuente de la moralidad se constituye o manifiesta. O también la regla a que deben ajustarse nuestras acciones para ser buenas en el orden moral.

A la norma se la llama también principio moral, porque de ella deriva la moralidad al objeto, y, por consiguiente, a la misma acción moral.

84. 2. Triple aspecto. Para señalar con toda claridad y precisión la norma de la moralidad es preciso distinguir un triple aspecto: constitutivo, manifestativo y preceptivo, según se trate de lo que constituye el orden moral, lo manifiesta o lo preceptúa. Y en cada una de estas facetas cabe distinguir la norma próxima, la remota y la última o suprema.

85. 3. Errores. Son innumerables las teorías erróneas que recoge la historia de la filosofía en torno a la norma o criterio

de moralidad a que ha de atenerse el hombre. Su estudio y refutación pertenece a la ética o filosofía moral.

86. 4. Doctrina verdadera. Aunque todos los teólogos católicos están de acuerdo en que la norma suprema de la moralidad hay que buscarla únicamente en Dios, varía un tanto la forma explícita de proponer sus diferentes aspectos. Nos parece que el siguiente esquema recoge con precisión y exactitud la verdadera doctrina:

Vamos a explicar el anterior esquema en forma de breves conclusiones :

Conclusión 1.a: El fundamento objetivo y supremo de la moralidad es la esencia misma de Dios.

La razón es muy clara. La esencia divina es el fundamento de las esencias de todas las demás cosas, que están en ella

fundamentaliter, como dicen los teólogos. Luego las esencias morales (moralidad) tendrán su fundamento último en la esencia divina, y su razón formal en el entendimiento divino, que es como «la razón de Dios».

Por esta razón, no nos parece exacto decir—como algunos autores—que el fundamento último de la moralidad es la gloria de Dios. La gloria de Dios es el último fin de las obras de Dios (finis operis), pero no el fin mismo de Dios (finis operantis) que en toda obra divina tiene que ser forzosamente el mismo Dios (su propia divina esencia) y no algo extrínseco a El, como es su gloria. Dios subordina su misma gloria a su propia divina esencia; luego en ésta consiste el fundamento último de todas las cosas y, por consiguiente, también de la moralidad.

Conclusión 2.a: El fundamento objetivo próximo incompleto es la naturaleza humana con todas sus relaciones naturales;

y el completo es la misma naturaleza humana elevada por la gracia, con todas sus relaciones naturales y sobrenaturales.

Escuchemos a un moralista contemporáneo explicando estas ideas:

«Para entender este principio hemos de recordar que una cosa se llama buena o mala en tanto obra conforme a su naturaleza o cae fuera de esta línea. Una segur es buena si corta bien; un automóvil es buen automóvil si marcha rápido. Por el contrario, un hacha roma que no corta bien es una pésima segur, y un auto que a cada paso se para es un pésimo automóvil.

De la misma manera, un hombre es bueno y son buenas sus acciones cuando están acordes con la naturaleza humana y con el fin marcado a la naturaleza humana. Viceversa, son malas las acciones contrarias a la naturaleza del hombre.

Pero adviértase que para determinar la regla o norma de acción se ha de atender a la naturaleza humana considerada

en su totalidad, y no sólo a una facultad individual por separado. El placer sexual está en armonía con la facultad sexual considerada en sí misma, pero no siempre es conforme a la naturaleza del hombre considerada en su conjunto.

Cuando analizamos la naturaleza humana, vemos que presenta tres características, según que el hombre se considere como ser social, racional o creado. Cuando el hombre ejecuta acciones de acuerdo con su naturaleza bajo estos tres aspectos, sus acciones son buenas y cumple con un triple deber para con el prójimo, para consigo mismo y para con Dios» (P. CONNELL, Puntos de Teología Moral (Madrid 1955) p.37-38)

Algunos teólogos dicen que la naturaleza humana, con todas sus relaciones esenciales (como racional, social y creada), es la norma próxima de la moralidad, confundiendo la norma con el fundamento.

No advierten que la naturaleza humana, en cuanto tal naturaleza, no dice relación alguna al orden moral, sino únicamente al ontológico o físico. La relación al orden moral la establece la razón, que es la regla de los actos voluntarios y, por consiguiente, la norma constitutiva próxima de la moralidad.

Pero es claro también que la naturaleza humana racional es el fundamento objetivo según el cual la razón discierne el bien y el mal por la relación de conveniencia o inconveniencia de una acción con la misma naturaleza racional. Porque la razón es recta cuando se conforma con la ley eterna; pero la ley eterna se conoce por las criaturas principalmente por la naturaleza humana. Luego la naturaleza humana hace el papel medio entre la ley eterna y la razón; y en este sentido se dice regla, pero no lo es sino fundamentalmente, esto es, como fundamento de la regla de la razón.

Y ese fundamento, para ser completo, tiene que abarcar todas las relaciones esenciales de la naturaleza humana tal como se encuentra actualmente; o sea, no solamente en cuanto tal naturaleza (fundamento incompleto, o de la simple moral natural), sino incluso en cuanto elevada por la gracia y orientada al fin sobrenatural.

Conclusión 3.a: La norma constitutiva suprema de la moralidad es la ley eterna, que es como «la razón de Dios»; y su norma próxima es la recta razón humana, o sea, el dictamen de la recta razón.

1.º Que la norma constitutiva suprema sea la ley eterna o "razón de Dios», es cosa del todo clara y manifiesta. He aquí los principales argumentos :

a) Porque, en las causas ordenadas entre sí, el efecto depende más de la causa primera que de la segunda, que no obra sino en virtud de la primera.

b) Porque la acción humana se dice buena o mala por su conveniencia o inconveniencia con el fin último señalado por Dios; luego la ordenación suprema de los actos humanos procede de la razón divina.

c) Porque la doctrina contraria está condenada por la Iglesia en la siguiente proposición del Syllabus: «La razón humana, sin tener para nada en cuenta a Dios, es el único árbitro de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal; es ley de sí misma y por sus fuerzas naturales basta para procurar el bien de los hombres y de los pueblos* (D. 1703).

OBJECCIÓN. No conocemos la ley eterna; luego mal puede ser la regla suprema de nuestros actos.

RESPUESTA. No la conocemos directamente en sí misma; pero sí indirectamente, a través de las criaturas, especialmente por la razón natural, que se deriva de ella como su propia imagen; y, además, por la divina revelación

2.º Que el dictamen de la recta razón constituye la norma próxima de la moralidad, es también cosa manifiesta:

a.

Porque ella es el principio de los actos humanos 15,

b.

Porque los actos humanos reciben su forma de la razón 16.

c.

Porque el objeto de la voluntad se regula por la regla de la razón 17.

d.

Por la diferencia entre la naturaleza racional y la irracional 18,
Corolarios. 1.º Luego la ley eterna es la regla reguladora de la
moralidad, y la razón humana es la regla regulada.

2.9 Luego la ley eterna es la norma primaria, suprema,
heterogénea y transcendente; y la razón humana es la regla
secundaria, próxima, homogénea e inmanente 19.

14 Cf. I-II,19,4 ad 3. 15 Ibid., I-II,90,1. 16 Ibid., I-II,18,5. 17
Ibid., I-II,19,3. 18 Ibid., I-II,91,2. 19 Ibid., I-II,19,4 ad 2; 21,1:
71,6.

Conclusión 4.8: El dictamen de la recta razón es la norma
manifestativa de la moralidad universal y objetiva, y el de la
propia conciencia lo es de la moralidad particular y subjetiva.

Es evidente después de lo ya dicho. El dictamen de la recta
razón tiene por objeto la conveniencia o inconveniencia del
acto con el fin. Pero la bondad de la acción reside en la

relación de conveniencia y de subordinación al fin último de la naturaleza racional, y su malicia está en la relación de disconveniencia; luego el dictamen de la recta razón que muestra esta relación es la norma manifestativa de la moralidad universal y objetiva. En el orden particular y subjetivo, el dictamen de la recta razón coincide con el de la propia conciencia con respecto al acto concreto que se va a realizar.

ARTICULO III

Extensión de la moralidad

Vamos a examinar ahora la extensión de la moralidad. Para ello hay que precisar, en primer lugar, si la moralidad afecta a todos los actos humanos, de suerte que todos sean buenos o malos, o si puede haber alguno moralmente indiferente; y en segundo lugar, en qué grado y medida afecta al acto exterior

y a los efectos que puedan sobrevenir de nuestros actos voluntarios.

A) Actos indiferentes

87. ¿Hay actos moralmente indiferentes, o sea, que no sean de suyo buenos ni malos? La respuesta es con distinción: en abstracto, sí; en concreto, no. Vamos a precisarlo en dos conclusiones.

Conclusión 1ª: Existen actos humanos indiferentes en abstracto, o sea, que por su objeto específico y naturaleza intrínseca no son buenos ni malos.

La razón es porque, considerados en abstracto, los actos humanos toman su moralidad únicamente de su propio objeto específico, sin tener para nada en cuenta el fin ni las circunstancias que les rodean, que son ya elementos concretos. Y es evidente que hay acciones que por su propio objeto nada tienen que ver con el orden moral (v.gr., andar,

cantar, ver una flor, mover una mano o un pie, etc.). Es doctrina clara y común, admitida por todos los teólogos. .

Conclusión 2ª: No hay ningún acto humano o deliberado que sea moralmente indiferente considerado en concreto, o sea, atendiendo no sólo a su objeto, sino también al fin y a las circunstancias que le rodean.

Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina:

«Es necesario que todo acto individual lleve en sí alguna circunstancia que lo haga bueno o malo, al menos la intención del fin. Siendo, en efecto, propio de la razón el ordenar, todo acto procedente de la razón deliberativa, si no es ordenado al fin debido, ya por ese mero hecho se opone a la razón y es un acto malo. Si, por el contrario, se ordena debidamente al fin, ya es conforme con el orden de la razón y es un acto bueno. Mas esta alternativa de ordenarse o no al debido fin es inevitable en todo acto humano y deliberado. Luego todo acto humano y deliberado es necesariamente

bueno o malo considerado en particular o en concreto» I-II 18, 9.

Nótese que no hay inconveniente en que ciertos actos puramente naturales e instintivos (v.gr., frotarse las manos o la barba), realizados de una manera del todo distraída o indeliberada, puedan ser moralmente indiferentes, porque en esos casos no hay acto propiamente humano o deliberado. Pero esos mismos actos realizados deliberadamente se hacen ipso facto buenos o malos, según que el fin intentado sea bueno (v.gr., defenderse del frío al frotarse las manos) o malo (v.gr., un paseo en público realizado con curiosidad malsana.)

En el capítulo siguiente precisaremos de qué manera hay que orientar los actos humanos al fin sobrenatural para que sean no solamente buenos, sino meritorios de vida eterna.

B) Actos externos

88. La bondad o maldad de los actos humanos depende de la voluntad recta o desordenada y, por consiguiente, afecta de suyo al acto interno voluntario. Pero cabe preguntar si el acto externo añade o quita algo a su moralidad interna o si la deja del todo intacta, de suerte que el mismo mérito o pecado se adquiriera o corneta deseando realizar una acción buena o mala que realizándola de hecho.

He aquí los principios fundamentales para resolver esta cuestión :

1º. El acto externo no añade de suyo bondad o malicia esencial al acto interior de la voluntad.

Sentido. Nótese la expresión de suyo, que es fundamental en este principio; porque, como veremos en seguida, el acto externo casi siempre modifica la moralidad del acto interno en virtud de ciertas circunstancias especiales.

Prueba. Consta claramente por la Sagrada Escritura y por la razón teológica:

a) LA SAGRADA ESCRITURA asimila por completo para el premio o castigo el acto meramente interior a su realización externa. Y así Dios bendice al patriarca Abrahán por su decisión heroica de sacrificar a su hijo Isaac obedeciendo al mandato divino, exactamente igual que si le hubiera sacrificado de hecho (Gén. 22,16-18). Y Cristo nos dice en el Evangelio que «todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón* (Mt. 5,28).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Comentando San Juan Crisóstomo las palabras evangélicas citadas, escribe: «No es la obra, sino la voluntad, la que se premia en los buenos o se castiga en los malos. Porque las obras son testimonio de la voluntad..

Esta es, en efecto, la razón fundamental. La moralidad es propiedad intrínseca del acto libre y voluntario; pero el acto externo no tiene voluntariedad distinta del acto interno. Por eso, la bondad o malicia de nuestros actos es única, y se

encuentra toda formal y esencialmente en el acto de la voluntad, y sólo por participación extensiva en el acto exterior de ejecución.

Nótese, sin embargo, que estos principios son válidos únicamente cuando la voluntad interior es eficaz e igualmente intensa que si se realizara el acto exterior. Y así, v.gr., el que, dirigiéndose a la casa de un pobre para entregarle una limosna, fuera robado en el camino, tendría el mismo mérito que si hubiera entregado materialmente su limosna, porque el defecto de la entrega fué enteramente involuntario y su intención de entregarla era firme y eficaz, puesto que iba a hacerlo. Dígase lo mismo en la línea del mal con relación al pecado. (Cf. I-II, 20,1-6)

Las intenciones ineficaces (o sea, aquellas que no se realizarían externamente aunque se presentara la ocasión) no pueden tener el valor moral de las mismas obras, por falta de verdadera intención. Otras intenciones sinceras, pero del todo

desproporcionadas con las posibilidades del agente (v.gr., de convertir a todos los pecadores o socorrer a todos los pobres, etc.), ya se ve que no pueden tener la fuerza de una verdadera intención eficaz: se refieren a un quisiera, más bien que a un quiero prácticamente imposible. Sin embargo, es útil y provechoso fomentar estos buenos deseos, aunque sean irrealizables.

2º. Pero, de ordinario, aunque indirectamente, la acción exterior aumenta considerablemente la bondad o maldad del acto interno.

Ello ocurre por tres capítulos principales:

a) PoR LA MAYOR INTENSIDAD o vehemencia que la voluntad ha de poner para realizar la acción exterior, venciendo las dificultades que acaso se presenten en la práctica para la posesión real del objeto.

b) POR LA MAYOR DURACIÓN del acto voluntario, que se prolonga durante la ejecución exterior.

c) POR LA MULTIPLICACIÓN DEL ACTO INTERIOR, que se repite con frecuencia—acaso en grados distintos de intensidad—durante la externa ejecución.

A estas razones hay que añadir los numerosos efectos buenos o malos que suelen acompañar al acto externo: ejemplaridad o escándalo, bienes o daños causados al prójimo, mayor obstinación, alevosía, audacia y adhesión al pecado, etc., y los hábitos viciosos que se contraen con los pecados externos.

Añádase también la necesidad del acto externo para la adquisición de ciertas gracias (v.gr., indulgencias) o para incurrir en ciertas penas civiles o eclesiásticas (v.gr., multas, excomunión) que no afectan al acto interior. Todo ello contribuye a que se multiplique de hecho la bondad o malicia de los actos internos cuando se realizan también externamente.

En la confesión siempre hay obligación de declarar también el acto externo, como veremos en su lugar correspondiente.

C) Efectos subsiguientes

89. La moralidad de nuestros actos no siempre se termina en el acto exterior, sino que puede extenderse a los efectos o consecuencias posteriores que sobrevengan de aquel acto. Escuchemos a Santo Tomás explicando este punto con su claridad y lucidez habitual:

«El efecto resultante de un acto no hace a éste malo si era bueno, ni bueno si era malo. Por ejemplo, si alguno da a un pobre una limosna de la cual éste abusa para pecar, nada pierde de mérito el que hizo la limosna; de igual modo, la paciencia del que soporta las injurias no excusa por esto a quien le injurió. Por consiguiente, los efectos resultantes no añaden bondad o malicia al acto(I-II,20o,5 sed contra)

Esto como principio general. Pero Santo Tomás advierte a continuación que es preciso distinguir entre los efectos

previstos y los no previstos y los que se siguen casi siempre sólo rara vez. He aquí sus palabras:

«Los efectos resultantes de la acción, o son previstos o no. Si son previstos, es evidente que aumentan su bondad o malicia. Cuando uno piensa, en efecto, en los males numerosos que pueden resultar de su acción y, a pesar de todo, no deja de realizarla, se evidencia con ello que su voluntad es más desordenada.

Pero, si el efecto subsiguiente no es premeditado, se ha de distinguir. Si es un efecto propio que se sigue ordinariamente de tal acto, aumentará la bondad o malicia de tal acto. Porque un acto es evidentemente mejor si por su naturaleza es susceptible de muchas consecuencias buenas; y peor, si de ordinario se siguen de él muchos males. Si, por el contrario, se trata de un efecto accidental que se sigue raras veces, tal evento subsiguiente no aumenta la bondad o malicia del acto,

porque no se juzga de una realidad por lo que le es accidental, sino por lo que le conviene propiamente».

Apenas puede añadirse nada a esta exposición tan clara. Pero cabe todavía preguntar: ¿Cuándo se contrae el mérito del efecto bueno o la responsabilidad del efecto malo?

A esto se responde que toda la bondad o malicia moral del efecto se contrae interiormente al poner voluntariamente la causa que lo ha de producir, aunque por casualidad no se produzca de hecho (v.gr., el que arrojó una cerilla junto a un pajar previendo que iba a arder, contrae interiormente la malicia del incendio aunque no se produzca de hecho). Pero ciertas obligaciones que pueden surgir de aquel efecto previsto, no se contraen hasta que se produzcan de hecho (v.gr., en el caso anterior, la obligación de restituir).

Lo mismo ocurre en relación a ciertas penas eclesiásticas que sólo afectan al culpable cuando se produzca realmente el efecto malo intentado (v.gr., el que intenta un aborto comete

un pecado mortal, aunque no lo consiga, pero no queda excomulgado si no se produce de hecho el aborto).

ARTICULO IV

Fuentes de la moralidad

Después de hablar del fundamento y extensión de la moralidad, se impone la consideración de sus principios inmediatos, que se conocen técnicamente con el nombre de fuentes de la moralidad. Son los elementos o factores que hay que examinar para determinar si un acto humano es conforme u opuesto a la norma de la moralidad y en qué grado o medida. Estos elementos son tres: el objeto, el fin y las circunstancias.

Por el objeto de un acto entendemos aquello a que tiende por su propia naturaleza y constituye su aspecto moral primario (v.gr., la limosna tiende de suyo a socorrer al necesitado); por

fin, el objetivo que el agente persigue al obrar; y por circunstancias, aquellos aspectos morales que se presentan como accesorios del aspecto primario (lugar, modo, medios empleados, etc.). Para poner un ejemplo concreto, imaginemos que un ladrón substrahe del cepillo de una iglesia la cantidad que necesita para embriagarse en la taberna. El objeto de su acto de robo es la cantidad robada; el fin, la futura embriaguez; circunstancia que rodea al acto es el lugar sagrado donde comete su fechoría.

La principal fuente de la moralidad es la que proviene del objeto. El fin, en realidad, es una de las circunstancias; pero suele estudiarse aparte por su gran importancia dentro de ellas.

A) El objeto

90. 1. Noción. Como acabamos de indicar, se llama objeto del acto humano aquello a que tiende por su propia naturaleza, independientemente de las circunstancias que puedan

añadírsele. Apoderarse de lo ajeno es el objeto del robo; honrar a Dios es el objeto del culto religioso.

91. 2. División. Puede establecerse una triple relación:

a) POR RAZÓN DE SU MORALIDAD puede ser bueno, malo o indiferente (en abstracto), según que concuerde con la norma de la moralidad (amar a Dios), o se oponga a ella (robar), o nada tenga que ver con ella considerado en abstracto (ponerse un vestido blanco o negro).

b) POR RAZÓN DE LA CONCIENCIA DEL AGENTE puede ser material o formal, según que no se advierta o se advierta su relación con la moralidad. Y así, el que dice una mentira sabiendo que es pecado, realiza un acto malo material y formalmente; pero, si la dijera ignorando su ilicitud (v.gr., creyendo que es lícita para evitar un disgusto), el acto sería malo tan sólo materialmente.

c) POR RAZÓN DEL NEXO ENTRE EL ACTO Y SU MORALIDAD, el objeto será bueno o malo intrínseca o

extrínsecamente, según que lo sea en sí mismo independientemente de la ley que lo manda o prohíbe (v.gr., el amor a Dios, la blasfemia), o se trate de un acto de suyo indiferente, que sólo se hace bueno o malo porque está mandado o prohibido (v.gr., pasear por obediencia al superior, comer carne en día de vigilia).

92. 3. Principios fundamentales. Son los siguientes:

1.º La primera y esencial moralidad del acto humano se toma de su objeto moralmente considerado.

La prueba de razón es doble:

a) Porque todo acto se especifica por su objeto formal, que es el término del mismo. Luego el acto moral se especifica por su objeto moral, que es el término del mismo en cuanto acto moral.

b) La moralidad primaria y esencial del acto humano será aquella que se concibe en él antes que todas las demás, sin

la que el acto no puede concebirse, y que permanece inmutable aunque se muden todas las demás. Pero ésta es precisamente la que le viene de su objeto. Luego... Y así, por ejemplo, en el acto de robar, lo primero que se concibe es apoderarse de lo ajeno, sin lo cual no puede producirse el acto de robar y permanece invariable aunque cambien todas las demás circunstancias del lugar, tiempo, modo, etc.

Nótese, sin embargo, que, aunque la moralidad que procede del objeto es la primaria y esencial, no siempre es la más importante en la calificación moral del acto. Por lo regular, el finintentado por el agente al realizar aquella acción se sobrepone en importancia moral a la acción misma, ya que el fin es el elemento más voluntario y especificativo de los actos humanos. Por eso dice Santo Tomás, citando a Aristóteles, que «el que roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón» .

2.º Cuando el objeto es moralmente indiferente considerado en sí mismo, el acto toma su moralidad primaria del fin o de las circunstancias.

Es evidente. Si el acto no tiene moralidad alguna considerado en sí mismo o en abstracto (v.gr., dar un paseo por el campo), tendrá que recibirla del fin que se intente o de las circunstancias que le acompañan. Y así, será bueno si se hace por un fin bueno y con las debidas circunstancias (v.gr., por recreo honesto, por obedecer o recuperar la salud, durante el tiempo y horas mandadas por el superior o médico, etc.), y malo si se hace por un mal fin o sin las debidas circunstancias.

B) El fin

93. 1. Noción. En el sentido en que lo tomamos aquí, el fin es aquello que intenta o se propone el que realiza una acción (v.gr., dar una limosna a un pobre para glorificar a Dios).

Como se ve por el ejemplo, este fin no es el que la obra lleva consigo por sí misma (socorrer al necesitado, sin más), sino otra finalidad extrínseca sobreañadida a la anterior (la gloria de Dios). Es, sencillamente, el fin del agente (finis operantis) sobreañadido el fin de la obra (finis operis).

94..2.Principios fundamentales. Helos aquí:

1º. El fin extrínseco o del agente es una fuente de moralidad, aunque secundaria y accidental.

Se prueba:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. Cristo dice en el Evangelio: Guardaos de practicar vuestra justicia a los ojos de los hombres para que os contemplan; pues de otra suerte no tendréis recompensa ante vuestro Padre celestial (Mt. 6,1). De donde se desprende que el fin extrínseco de la vanagloria afecta a la moralidad del acto, que pierde su mérito ante Dios.

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. El fin extrínseco o del agente es el motivo que le impulsa a obrar, a veces único y exclusivo. Pero el motivo de la acción estará o no de acuerdo con la recta razón y con la ley eterna y, por consiguiente, será bueno o malo por sí mismo, independientemente de la obra realizada.

Sin embargo, la moralidad que proviene del fin extrínseco o del agente es secundaria y accidental con relación a la primaria y esencial, que proviene del objeto.

2.º Aunque la moralidad esencial de un acto depende de su objeto propio, la moralidad principal recae sobre el fin del agente.

Nótese, para comprender este principio, que una cosa es la moralidad esencial de un acto (que le viene de su propio objeto, como hemos demostrado en la sección anterior), y otra su moralidad principal en el orden de las costumbres. Lo esencial de un robo es quitar la cosa ajena (ése es su objeto

propio); pero el que roba con el fin de obtener el dinero que necesita para cometer un adulterio es más adúltero que ladrón, porque el robo es un simple medio para llegar al adulterio, y, por lo mismo, esta finalidad extrínseca al robo es más importante y principal—pormás voluntaria y deseada—que la misma acción de robar. Y esto, sin perjuicio de que esta moralidad más importante sea secundaria y accidental con relación a la primaria y esencial que proviene del objeto.

3º. El fin del agente hace buena o mala una acción de suyo indiferente.

Ya lo vimos en la sección anterior. Un paseo por el campo (acción de suyo indiferente) se hace bueno o malo por el fin que se intenta con él.

4º. El fin del agente puede convertir en mejor o peor una obra ya buena o mala de por sí.

Y así, por ejemplo, una limosna (acción de suyo buena) se hace más buena si se da por amor de Dios o en cumplimiento

de un voto. El robo (ya malo de por sí) se hace peor si se comete para embriagarse o adúlterar.

De este principio se desprenden consecuencias muy importantes en la práctica. El que quiere adelantar en la vida espiritual y acaudalar gran copia de méritos, es preciso que purifique y perfeccione cada vez más su intención al obrar, haciéndolo todo por amor a Dios (motivo perfectísimo de la caridad) y con el fin de glorificarle en la máxima medida posible, según aquello de San Pablo: Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis cualquier cosa, haced lo todo para gloria de Dios (1 Cor. 10,31).

5º. Pero nunca puede convertir en buena una acción de suyo mala'

La razón es porque el fin nunca justifica los medios (Rom. 3,8). No se puede robar con el buen fin de dar limosna a los pobres. Si alguno realizara esa acción creyendo con absoluta buena fe que era lícita y buena, no cometería pecado formal,

pero sí una injusticia material. De ningún modo realizaría una buena acción, según el conocido aforismo: «El bien requiere todas las condiciones de bondad, pero el mal se produce por cualquier fallo».

6.º Un fin GRAVEMENTE malo corrompe total o parcialmente una acción de suyo buena, según sea o no el motivo único y total de obrar.

Y así, v.gr., el que diera una limosna a un pobre con la única finalidad de hacerle blasfemar, cometería un crimen con la limosna misma, independientemente de la blasfemia.

El que acude al templo para oír misa en domingo y además para contemplar con mal deseo a una mujer, peca mortalmente por este mal deseo, pero cumple materialmente con el precepto de oír misa.

En la práctica, sin embargo, casi nunca ocurre que un fin gravemente malo se junte con otro fin bueno que se intente también suficientemente por sí mismo.

7.º Un fin LEVEMENTE malo vicia también total o parcialmente la buena acción, según sea o no el motivo exclusivo de obrar.

El que ora exclusivamente para ser visto y alabado de los hombres comete un pecado venial de vanidad, que corrompe totalmente la bondad de la oración, que pasa a ser una verdadera irreverencia ante Dios, puesto que se convierte en puro medio para la vanidad, que es el fin único y exclusivo de aquella oración.

Pero, si el fin levemente malo es solamente incompleto o parcial (v.gr., ora para alabar a Dios y, al mismo tiempo, para ser estimado de los hombres), la buena acción queda empañada y deslucida por el pecado venial adjunto, pero no queda totalmente suprimida, ya que ha sido intentada por sí misma, aunque se la haya añadido parcialmente otra finalidad bastarda.

C) Las circunstancias

95. 1. Noción. En el sentido que aquí nos interesa, se entiende por circunstancias aquellas condiciones accidentales que modifican la moralidad sustancial que sin ellas tenía ya el acto humano.

Y así, v.gr., el que roba en una iglesia un cáliz consagrado, añade a su pecado de robo la circunstancia de sacrilegio.

96. 2. División. Hay dos clases de circunstancias:

a) QUE CAMBIAN LA ESPECIE DEL PECADO, haciendo que en un solo acto se cometan dos o más pecados específicamente distintos. Por ejemplo: el que roba en la iglesia un cáliz consagrado comete tres pecados específicamente distintos: robo, sacrilegio real (cáliz consagrado) y sacrilegio local (en la iglesia).

El casado que peca con otra mujer casada comete tres pecados específicamente distintos: uno contra la castidad y otros dos contra la justicia (violando el derecho exclusivo de su propia mujer y el del marido de su cómplice).

Unas veces las circunstancias cambian la especie moral del acto, en cuanto que afectan a dos o más virtudes o vicios completamente distintos entre sí (como en los casos citados). Otras veces cambian únicamente la especie teológica, convirtiendo en grave lo que sin tal circunstancia sería leve o al revés. Por ejemplo: en el pecado de robo, la especie moral es siempre la misma (substracción de lo ajeno) tanto si se roban dos pesetas como si son cien mil; pero en el primer caso se comete tan sólo pecado venial, y en el segundo, mortal (especie teológica distinta). Un acto gravemente prohibido, pero realizado con advertencia y consentimiento imperfectos, pasa de pecado grave a leve.

b) QUE AGRAVAN O DISMINUYEN EL PECADO. COMO indica su nombre, son aquellas que no cambian la especie del pecado (haciendo que se cometan dos o más en un mismo acto), sino que lo agravan o disminuyen en sí mismo (v.gr.,

pecando con mayor o menor intensidad, duración, refinamiento, etc.).

Como veremos al hablar del sacramento de la penitencia, hay obligación de confesar las circunstancias que mudan la especie, pero no las que únicamente la agravan; si bien es convenientísimo acusar éstas también, y así suelen hacerlo las personas de buena conciencia.

97. 3. Número. Suelen enumerarse por los moralistas católicos las siguientes siete principales circunstancias:

1a Quién. Alude a la cualidad o condición de la persona que realiza la acción. No es lo mismo, v.gr., un pecado deshonesto realizado por una persona soltera que por una casada; esta segunda comete dos pecados (tres si la persona cómplice fuera también casada), por juntarse la circunstancia de injusticia contra el cónyuge legítimo.

Como se ve, esta circunstancia puede cambiar fácilmente la especie del pecado (como en el ejemplo indicado), y, cuando

esto ocurre, es obligatorio manifestarlo en la confesión. El casado que ocultara a sabiendas su condición de tal al acusarse de un pecado deshonesto, haría una mala confesión. Lo mismo que el soltero que ocultara la condición de casado de la persona con quien pecó.

2.a Qué cosa. Designa la cualidad del objeto (v. gr., si lo robado era una cosa profana o sagrada) o la cantidad del mismo (v.gr., si se robó en pequeña o gran cantidad).

La cualidad del objeto suele modificar la especie moral del pecado, haciendo que se cometan dos o más pecados distintos con una sola acción (como en el ejemplo citado). La cantidad cambia únicamente la especie teológica del pecado (v.gr., haciendo que se cometa pecado leve, grave o gravísimo, según la cantidad robada, pero siempre dentro de la especie o categoría moral de robo).

3ª. Dónde. Se refiere al lugar donde se realiza la acción. Puede cambiar la especie moral del acto haciendo que se

cometan dos o más pecados (v.gr., un acto de lujuria cometido en una iglesia es un sacrilegio local; un pecado cometido públicamente lleva la circunstancia de escándalo, etc.).

4ª. Con qué medios. Alude a los medios lícitos o ilícitos empleados para realizar la acción. Y así, el engaño, el fraude, la violencia, etc., pueden modificar la especie moral del pecado, añadiéndole la circunstancia de injusticia en el procedimiento, que constituye una nueva inmoralidad distinta de la que lleva ya consigo la acción pecaminosa.

5ª. Por qué. Se refiere al fin intentado con una determinada acción. Como acabamos de explicar al hablar del fin, esta circunstancia importantísima se regula por los siguientes principios:

a.

Una acción indiferente por su objeto (v.gr., pasear) se hace buena o mala por el fin intentado con ella.

b.

Una acción de suyo buena puede hacerse menos buena e incluso mala por el fin intentado.

c.

Una acción de suyo mala puede hacerse más o menos mala; pero nunca buena, por muy bueno que sea el fin intentado.

6.a Cómo. Se refiere al modo moral con que se realizó el acto (v. gr., en un ímpetu casi involuntario o con plena deliberación, etc.). Puede cambiar la especie teológica del pecado (convirtiéndole de grave en leve), pero no la moral (la acción moral es siempre específicamente la misma, tanto si se hace con mucha como con poca advertencia).

7ª. Cuándo. Denota la cualidad del tiempo en que se cometió la acción (v.gr., comer carne en día de vigilia) o la duración del pecado (v.gr., si fue una cosa muy breve o largamente prolongada). La cualidad puede cambiar la especie del pecado (como en el ejemplo indicado); la duración suele agravarlo únicamente, a no ser que durante la prolongación vengan a añadirse circunstancias nuevas que afecten a otra especie.

98. 4. Influjo en la moralidad. Para que una circunstancia buena o mala influya en la moralidad de una acción haciéndola más buena, menos buena o mala por un nuevo título, es preciso que se reúnan las dos siguientes condiciones:

1a Que esa circunstancia envuelva efectivamente alguna especial conveniencia o inconveniencia con la regla de las costumbres (al menos en la apreciación del sujeto, si se trata de algo malo).

2ª. Que se la intente como tal, si es buena, o se la advierta (aunque sea con desagrado o pena) si es mala. Y así, v.gr., el que da una limosna a un pobre en cumplimiento de una penitencia impuesta por el confesor, cumple la penitencia dándola sin más, pero no ejerce un acto meritorio de caridad, a no ser que intente también este acto caritativo; en cambio, para cometer pecado de escándalo es suficiente advertir que lo que se dice o hace es de suyo provocativo o escandaloso, aunque no se tenga intención de escandalizar.

ARTICULO V

Condiciones para la moralidad natural de los actos humanos

99. Principios fundamentales. Resumimos esta materia en los siguientes principios fundamentales:

1º. Para que un acto humano, de suyo no malo, sea moralmente bueno, es preciso que se haga por un fin honesto.

La razón es porque el hombre no obra racionalmente si no se propone ese fin honesto, y, por lo mismo, comete un pecado al obrar en contra de su propia naturaleza racional, que le distingue de los brutos.

De donde se sigue que son malos no sólo los actos objetivamente tales, sino todos los actos ociosos que no tienen finalidad alguna o tan sólo el capricho antojadizo del que los realiza. Es suficiente razón realizarlos por honesto esparcimiento.

2º. Es obligatorio referir todos los actos a Dios, fin último del hombre, al menos de una manera natural u objetiva.

Ello quiere decir que no es preciso para la simple moralidad natural de un acto relacionarlo con Dios mediante la fe y la caridad sobrenatural, ni siquiera con una intención actual o

virtual explícita. Basta la intención natural u objetiva que lleva en sí misma la obra honesta, ya que, de suyo, toda obra buena se realiza como medio para obtener un fin honesto o como fin intermedio subordinado al fin último y supremo. Esta tendencia natural u objetiva de las buenas obras a Dios es calificada por algunos moralistas como intención actual implícita.

Naturalmente que lo mejor sería orientar nuestros actos a Dios de una manera explícita y actual, pero esto no es posible hacerlo continuamente. En la práctica es muy de aconsejar que se renueve con frecuencia (al menos todos los días por la mañana) la intención de hacer todas las cosas por la gloria de Dios, para que persevere virtualmente durante todo el día. Nos lo aconseja San Pablo cuando escribe: Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios (1 Cor. 10,31).

3º. No es lícito obrar únicamente por el bien deleitable, o sea, por el placer que se encuentra en la acción sin referirla, al menos implícitamente, a una finalidad honesta.

La razón es porque, como hemos explicado más arriba, sólo el bien honesto realiza plenamente la noción del bien, que es el objeto propio de la voluntad humana. El bien deleitable sirve únicamente para facilitar la práctica del bien honesto, y, por eso mismo, no tiene nunca razón de fin, sino únicamente de medio. No es lícito, por consiguiente, obrar por solo el placer que la acción nos produzca, ya que esto equivale a convertir en fin lo que no es más que un medio, contra la naturaleza misma de las cosas.

La Iglesia ha canonizado esta doctrina al condenar las siguientes proposiciones laxistas:

»Comer y beber hasta hartarse, por el solo placer, no es pecado, con tal de que no dañe a la salud, porque lícitamente puede el apetito natural gozar de sus actos» (D. 1158).

»El acto del matrimonio, practicado por el solo placer, carece absolutamente de toda culpa y de defecto venial» (D. 1159).

Es lícito comer y beber con gusto, pero no exclusivamente por gusto. Es lícito el placer conyugal en orden a los fines del Matrimonio, pero no cuando se excluyen positivamente. Volveremos sobre esto en sus lugares correspondientes.

4º. No es lícito proponerse como fin el bien útil, sin referirlo a un bien honesto.

La razón es siempre la misma. El bien útil no tiene en sí mismo razón de fin, sino únicamente de medio para alcanzar un fin honesto. Luego detenerse en un bien útil y descansar en él como fin es un desorden que atenta a la naturaleza misma de las cosas.

De donde se sigue que afanarse en allegar riquezas, honores, etc., buscándolos por sí mismos en calidad de fin, es un verdadero desorden. Solamente pueden procurarse como

medios para un fin honesto (v.gr., el porvenir de la familia, la influencia social para bien de los demás, etc.).

CAPITULO III

El acto sobrenatural y meritorio

No es lo mismo acto naturalmente bueno que acto sobrenatural y meritorio ante Dios. El que da una limosna a un pobre estando en pecado mortal, realiza una acción naturalmente buena; pero de ninguna manera un acto sobrenatural y meritorio, pues carece de la gracia santificante, que es la raíz del mérito.

100. 1. Nociones. Expliquemos, ante todo, la noción de acto sobrenatural y acto meritorio.

ACTO SOBRENATURALEs aquel que procede, no de las simples fuerzas de la naturaleza, sino de la gracia de Dios habitual o actual.

ACTO MERITORIO es el mismo acto sobrenatural en cuanto ordenado al premio o recompensa eterna.

Hablando en general, acto meritorio es todo el que es digno de recompensa (v.gr., el trabajo de un obrero con respecto a su legítimo jornal). Pero con relación al premio sobrenatural de la vida eterna, únicamente son meritorios los actos sobrenaturales; jamás los simplemente naturales, por la desproporción infinita entre el orden natural y el sobrenatural.

101. 2. División del mérito. Hay dos clases de mérito sobrenatural: de condignoy de congruo.

a) MÉRITO DE CONDIGNO es el que se funda en razones de justicia: no se trata de recibir una limosna gratuita, sino del salario o jornal justamente merecido. Se subdivide en mérito de estricta justicia (ex toto rigore iustitiae), que supone una

igualdad perfecta y absoluta entre el acto y la recompensa; y de justicia proporcional (ex condignitate), que requiere únicamente cierta proporción entre el acto bueno y la recompensa que merece. El primer mérito es propio y exclusivo de Jesucristo hombre. El segundo alcanza a todas las almas en gracia.

b) MÉRITO DE CONGRUO es el que no se funda en razones de justicia (como el jornal) ni tampoco de pura gratuidad (como la limosna), sino en cierta conveniencia por parte de la obra y en cierta liberalidad por parte del que recompensa. Y así, v.gr., la persona que nos ha hecho un favor se hace acreedora a nuestra recompensa y gratitud.

Algunos autores subdividen este mérito en de congruo falible, si dice orden al premio por sólo título de conveniencia; y de congruo infalible, si a esa conveniencia se le añade la promesa de Dios de otorgar el premio.

102. 3. Condiciones para el mérito sobrenatural.

A) El mérito estricto o de condigno requiere las siguientes condiciones :

B) El mérito impropio o de congruo requiere las mismas condiciones, excepto el estado de gracia por parte del que merece (basta el influjo de la gracia actual) y la promesa por parte de Dios remunerador, que no es necesaria para el mérito de congruo falible, aunque sí para el infalible.

103. 4. Objeto del mérito. Es muy diverso, según se trate de mérito estricto (de condigno) o de mérito impropio (de congruo). Y así:

1) De condigno puede merecerse: el aumento de la gracia santificante, la vida eterna, el aumento de la gloria, la remisión de los pecados veniales, los bienes temporales en cuanto convenientes para la salvación, etc.

2) De congruo, las gracias actuales eficaces (excepto la primera, que es del todo gratuita), el don de la perseverancia y, en general, con mayor razón, todo lo que puede merecerse también de condigno.

3) Nadie puede merecer, ni de condigno ni de congruo la primera gracia actual (o sea, la que le empujaría a algún acto sobrenatural, v.gr., alarrepentimiento, estando en pecado mortal); ni la predestinación, al menos considerada adecuadamente (ya que supone la primera gracia, que es del todo gratuita y trascendente).

104. 5. El mérito con relación al premio.

PRENOTANDO. En la gloria eterna hay que distinguir entre lo que constituye el premio o gloria esencial (la visión beatífica) y el premio o gloria accidental, que se refiere a otros gozos secundarios.

He aquí los principios fundamentales:

1º. Toda obra buena, realizada en gracia de Dios, lleva consigo un mérito sobrenatural.

a) Consta claramente en la Sagrada Escritura: «Y el que diera de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa" (Mt. 20,42).

b) Lo enseña el concilio de Trento (D. 842).

c) La razón es porque el hombre en gracia es hijo de Dios y heredero de la gloria. Luego cualquiera de sus buenas obras está ordenada a la vida eterna y lleva, por consiguiente, un mérito con relación a ella.

2º. Probablemente sólo los actos de caridad están ordenados al premio esencial de la gloria. Los de las demás virtudes se ordenan a los premios accidentales, a no ser que se realicen bajo el imperio de la caridad.

Aunque este principio se discute libremente en las escuelas teológicas, nos parece que llevan razón los mejores intérpretes de la escuela tomista al afirmar, siguiendo las huellas del Angélico Doctor, que, siendo la caridad la única virtud que dice relación a Dios como fin último, sólo ella está de suyo ordenada al premio esencial de la gloria, que consiste, cabalmente, en la posesión y goce frutivo de Dios como último fin. La fe y la esperanza son también virtudes teologales, pero no dicen relación a Dios como último fin, sino como principio de donde nos viene el conocimiento de la vida eterna y el auxilio omnipotente para alcanzarla. Y en cuanto a las demás virtudes infusas, se refieren tan sólo a los medios para ejercitar mejor el acto de caridad, al poner orden y sosiego en toda la vida pasional del hombre. Sólo la caridad, por consiguiente, está ordenada al premio esencial de la gloria, ordenándose todas las demás únicamente a los premios accidentales. Si bien pueden realizar sus actos bajo el imperio de la caridad (v.gr., un acto de humildad realizado

por amor a Dios), en cuyo caso reciben de ella la orientación al premio esencial *.

Nótese la singular importancia de esta doctrina. El cristiano apenas debería preocuparse de otra cosa que de realizar todas sus obras por amor a Dios. De esta manera convertiría en oro puro las acciones más insignificantes; mientras que, descuidando esta influencia del amor en sus acciones, las obras más extraordinarias no pasarán jamás de plata o de cobre. Verdaderamente tenía razón Santa Teresita, moribunda, cuando, pidiéndole una de sus hermanas una palabra de despedida, le contestó dulcemente: «Ya lo he dicho todo... Lo único que vale es el amor» (cf. *Novissima verba* 29 de septiembre [ed. Lisieux 1926] p.190).

3º. Para el aumento intensivo de la caridad y, por consiguiente, del grado esencial de la futura gloria, se requiere un acto de caridad más intenso que los anteriores.

Es la doctrina de Santo Tomás. Los actos menos intensos no merecen, de suyo, el aumento de la caridad habitual, pero van disponiendo al sujeto para que prorrumpe en un acto más ferviente, y tendrán, en todo caso, sus correspondientes premios accidentales.

4º. No importa para el mérito la clase de obra que se ejecuta, sino el motivo y el modo de hacerla.

De donde se sigue que una obra insignificante, hecha únicamente para agradar a Dios y con ferviente amor, vale infinitamente más que una gran empresa realizada con menor caridad o por motivo menos perfecto. La intensidad del amor es la clave para valorar cualquier obra sobrenatural.

5º. La dificultad de una obra no aumenta el mérito de la misma a no ser por el mayor amor que se ponga al realizarla.

La razón es la misma que hemos indicado. El mérito se toma de la bondad de la obra en sí misma (no de la mayor o menor dificultad que experimentemos al realizarla) y del motivo que nos impulsa a practicarla. Y así es más meritorio hacer cosas fáciles con una gran caridad que llevar a cabo obras muy penosas con una caridad menor. Si bien es cierto que una obra difícil y penosa requiere ordinariamente mayor impulso de caridad para ejecutarla, y, en este sentido, será más meritoria; pero únicamente por la mayor caridad, no por la dificultad en sí misma.

6º. Los méritos perdidos por el pecado mortal reviven al recuperar la gracia santificante, pero no siempre en el mismo grado anterior con relación al premio esencial.

Santo Tomás expone esta doctrina, diciendo que los méritos contraídos permanecen en la presencia y aceptación de Dios durante el estado de pecado mortal; por consiguiente, una

vez recuperado el estado de gracia, reviven de suyo aquellos méritos anteriores.

Pero para recuperarlos íntegramente se requiere un grado de fervor o de caridad igual al que se tenía antes del pecado. Si la caridad es menor, se recuperan en grado menor, al menos con relaciónal premio esencial de la gloria, ya que la gloria esencial está siempre en relación exacta con el grado de caridad habitual que se posea y no más. Los grados que falten hasta alcanzar el nivel que se poseía anteriormente, recibirán únicamente un premio accidental.

Corolario. El pecado mortal es una espantosa catástrofe para el alma. Aun suponiendo .que el pecador se levante de su culpa, puede haber perdido para siempre un tesoro incalculable con relación al premio esencial de la gloria.

TRATADO III

La ley

Después del estudio de los actos humanos en su ser psicológico, moral y sobrenatural, ocurre la consideración de las normas morales a que deben justarse.

Cabe distinguir una doble norma: remota o extrínseca y próxima o inmanente. La remota o extrínseca es la ley; la próxima o inmanente es la conciencia. He aquí el título de los tratados tercero y cuarto, que vamos a abordar en esta primera parte de nuestra obra.

CAPITULO I

La ley en general

Del panorama vastísimo del tratado de la ley vamos a recoger únicamente los puntos fundamentales que interesan para formar la propia conciencia moral, prescindiendo en absoluto de los problemas meramente teóricos o especulativos.

El camino que vamos a recorrer es el siguiente:

Art. 1. La ley en sí misma.

Art. 2. Su obligatoriedad.

Art. 3. Su cese.

ARTICULO I

La ley e sí misma

Sumario: Expondremos su etimología, naturaleza, división. condiciones, autor, objeto, sujeto promulgación y aceptación.

105. I. El nombre. La palabra ley es de oscura etimología. Según San Isidoro, se deriva del verbo leer (lex a legendo vocata est), porque es algo escrito, que se lee. Cicerón la derivaba de elegir, porque la ley es algo que se elige para el buen gobierno de la república. San Agustín admite ambos sentidos. Otros la derivan de legación, embajada, nunciatura,

porque da órdenes o mandatos. Casiodoro la deriva de ligare, porque nos obliga o liga; y lo mismo repiten San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás. Filológicamente parece que la etimología más acertada es la de San Isidoro; porque el verbo latino, derivado del griego, significa primariamente leer eligiendo (o sea, tomando y seleccionando lo mejor).

106. 2. Naturaleza. Es clásica la definición de Santo Tomás, que no ha sido superada por nadie: Ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.

Vamos a explicar un poco los términos de la definición, que nos darán a conocer la naturaleza o esencia íntima de la ley.

ORDENACIÓN DE LA RAZÓN. La ley es esencialmente un acto de la razón práctica, y no de la voluntad. Porque es propio de la razón, y no de la voluntad, ordenar al hombre al debido fin por los medios más aptos y proporcionados.

Ciertamente que en la formación de la ley interviene también la voluntad, pero no es ella la causa eficiente de la misma, ya que entonces el simple capricho del legislador podría erigirse en ley. Una ley irrazonable deja ipso facto de ser ley, o, mejor, no puede jamás erigirse en ley.

DIRIGIDA AL BIEN COMÚN. Es la causa final de la ley. Una ordenación encaminada al bien particular de alguno o algunos miembros de la comunidad, en detrimento de todos los demás, no puede tener carácter de ley. Y mucho menos aún si se tratara de preceptuar alguna cosa mala o perjudicial al bien común.

PROMULGADA. Se discute entre los autores si la promulgación es de esencia de la ley o sólo una condición indispensable para que tenga fuerza obligatoria. Esta cuestión, que tiene cierto interés especulativo, carece de importancia en la práctica, ya que todo el mundo admite que

la promulgación se requiere, al menos, como condición indispensable para su obligatoriedad.

POR QUIEN TIENE EL CUIDADO DE LA COMUNIDAD.

Alude al autor de la ley o legislador. Nadie puede dar leyes sino a sus propios y legítimos súbditos. Lo contrario sería una usurpación tiránica de una autoridad que no se posee; y los súbditos así tiranizados no estarían obligados a obedecer.

Y nótese que para tener verdadera autoridad legislativa se requiere la jefatura sobre una sociedad o comunidad perfecta, o sea, que sea completa en sí misma (sui juris) y no parte de otra más importante; que sea suficiente para obtener por sus propios medios el propio fin, y que sea de suyo independiente de cualquier otra sociedad. Por falta de estos requisitos, la familia doméstica no es sociedad perfecta; y, por lo mismo, el padre de familia puede establecer preceptos y normas particulares a los suyos, pero no leyes propiamente dichas.

107. 3. División. Recogemos en esquemática visión de conjunto las principales clases de leyes que interesan en teología moral, y que iremos examinando en sus lugares correspondientes:

108. 4. Condiciones. La ley ha de reunir las siguientes principales condiciones:

a) POSIBLE, no sólo físicamente, sino incluso moralmente—dada la fragilidad humana—para el común de los súbditos.

b) HONESTA, O sea, que no se oponga en nada a los principios y normas de orden superior.

c) UTIL para el bien común, aunque perjudique a algunos particulares.

d) JUSTA, o conforme a la justicia conmutativa y distributiva.

e) ESTABLE, o permanente de suyo, como la misma comunidad a que se dirige.

f) PROMULGADA suficientemente, o sea, que haya podido llegar su conocimiento a todos y cada uno de los súbditos.

109. 5. Autor. Autor de una ley, o legislador, es el que tiene derecho a imponerla a sus súbditos para ordenarles al bien común. Tales son;

III. POR RAZÓN DEL SUJETO.

1.o Dios, que es el Legislador primero, supremo y universal, por cuanto no existe ningún otro anterior a El, ni con potestad omnímoda sobre todas las criaturas.

De donde se deduce que toda otra autoridad legítima deriva y procede de Dios mediata o inmediatamente. Consta expresamente en la Sagrada Escritura (Prov. 8,15-16; Io. 19,11; Rom. 13,1) y por la simple razón natural.

2.º La Iglesia, en orden a las leyes conducentes a su fin propio. Consta por la Sagrada Escritura (Mt. 16,19) y por el hecho de ser la Iglesia una sociedad perfecta y completa que se basta a sí misma para conseguir su propio fin.

En la Iglesia gozan de potestad legislativa:

a.

El papa (y el concilio general con él) para toda la Iglesia.

b.

Los obispos, para sus diócesis.

c.

El concilio particular, para su nación o provincia.

d.

El capítulo general de una Orden religiosa clerical exenta, para sus propios miembros, a tenor del Derecho y de las propias Constituciones.

3.0 Los príncipes o jefes supremos del Estado en orden al bien común o felicidad temporal de sus súbditos, ya sea de una manera personal e independiente, ya con las Cámaras legislativas según la Constitución del propio Estado. Consta en la Sagrada Escritura (Prov. 8,15; 1.º Petr. 2,13-14) y lo exige así la naturaleza misma de la sociedad humana, que no podría subsistir sin las leyes oportunas emanadas de la autoridad legítima.

Volveremos sobre estos principios al examinar en particular la ley divina, eclesiástica y civil.

110. 6. Objeto. Como explica el Doctor Angélico, puede ser objeto de ley todo cuanto dice relación al bien común mediata

o inmediatamente. O sea, todos los actos humanos honestos y sociables.

Para precisar un poco más, es preciso distinguir entre los actos puramente externos, los puramente internos y los mixtos.

I.º LOS ACTOS PURAMENTE EXTERNOS. Son los que caen más directamente bajo el objeto de la ley en general, ya que son los únicos que puede controlar y sancionar la ley humana. Pero entre ellos cabe distinguir todavía tres categorías:

a) Los actos indiferentes, o sea, los que no son de suyo buenos ni malos en orden al bien común, pero que, en atención a las circunstancias que pueden acompañarles, afectan de algún modo a ese bien común (v.gr., cruzar la calle por tal o cual sitio, comer de vigilia en tal día, etc.). Estos actos puede preceptuarlos cualquier legislador divino o humano. Su quebrantamiento es malo por estar prohibido;

pero no lo sería sin tal prohibición, ya que el acto de suyo no es malo, sino indiferente.

b) Los actos heroicos, cuyo cumplimiento exige una virtud mayor que la común de los hombres, pueden ser preceptuados por Dios (v.gr., sufrir el martirio antes que abandonar la fe o perder la pureza), porque puede realizarlos cualquier hombre con ayuda de una gracia extraordinaria que Dios está dispuesto a concedernos a todos si el caso llegara (D. 804). Pero no parece que pueda preceptuarlos el legislador humano, a no ser que el súbdito se hubiera obligado a ello voluntariamente (v.gr., el religioso con voto de cuidar a los apestados) o lo exigiera así, indispensablemente, el bien común (v.gr., el soldado debe arriesgar su vida por el bien de la patria).

c) Los actos externos ocultos (v.gr., practicados en la soledad) pueden ser objeto incluso de la ley humana (al menos de la eclesiástica), ya que no dejan de ser externos y es

completamente accidental el que nadie los haya visto. Y así, v.gr., el que lee ocultamente un libro excomulgado por la Iglesia, a sabiendas de que lo está, incurre en la correspondiente excomunión.

2.0 LOS ACTOS PURAMENTE INTERNOS. Es evidente que pueden ser preceptuados por Dios, que controla el interior de nuestros corazones y que no puede imponerlos la ley meramente civil, puesto que escapan en absoluto a su control y esfera.

Pero ¿podría imponerlos la Iglesia? Las opiniones entre los teólogos están divididas. Parece que se debe llegar a las siguientes conclusiones:

a.

Actuando con su poder jurisdiccional y con su autoridad vicaria, recibida de Jesucristo, puede ciertamente reclamar el

acto interno (v.gr., el arrepentimiento interior para recibir válidamente la absolución sacramental).

b.

Probablemente no puede imponer actos internos por su propia potestad dominativa, a no ser que medie un voto de obediencia que se extienda también a ellos (v.gr., aplicar la misa a intención del superior religioso, según lo prescrito en las Constituciones).

3.0 Los ACTOS MIXTOS. Son aquellos cuya intención interior es inseparable del acto externo si el acto ha de ser humano y honesto (v.gr., la intención interna de jurar en el que presta un juramento externo). Puede preceptuarlos incluso la autoridad civil, ya que ésta tiene derecho al acto externo (v.gr., al juramento ante los tribunales) y no puede ponerse ese acto externo sin el interno, a menos de incurrir en un pecado que nadie absolutamente puede mandar ni autorizar.

111. 7. Sujeto. En general, están sometidos a la ley todos y solos los súbditos del legislador para quienes se promulgó tal ley. Pero hay que precisar un poco más, según las distintas clases de leyes. Y así:

a) LA LEY NATURAL obliga a todos los hombres del mundo, ya que para todos la ha promulgado Dios, imprimiéndola en el fondo mismo de nuestros corazones. Y así no sería lícito hacerla quebrantar ni siquiera a un niño o demente que no advirtiera la malicia del acto (v.gr., haciéndole blasfemar). Volveremos sobre esto al hablar de la ley natural en particular.

b) LA LEY DIVINO-POSITIVA se divide en dos etapas principales: la del Antiguo y la del Nuevo Testamento. La Ley Antigua conserva todavía su valor en cuanto a los preceptos morales (entre los que destaca el decálogo); pero no en los preceptos judiciales y ceremoniales, que fueron abrogados definitivamente por Cristo. Los preceptos de la Ley Nueva

obligan de suyo a todos los hombres del mundo, ya que por todos murió Cristo y para todos promulgó su divina ley evangélica; pero en la medida y grado en que pueden conocerla, ya que nadie está obligado ante Dios a cumplir una ley que desconoce. Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

c) LAS LEYES DE LA IGLESIA obligan a todos los bautizados (de suyo aunque sean herejes o cismáticos) cuando ya han cumplido siete años y tienen suficiente uso de razón, a no ser que expresamente se disponga otra cosa en la ley (cn.12). Pero hay una gran variedad de normas según se trate de leyes personales o territoriales o de súbditos residentes, forasteros, peregrinos, vagos, etc. Las examinaremos con detalle al hablar en particular de la ley eclesiástica.

d) LA LEY CIVIL obliga a todos los súbditos presentes en el territorio; en algunas cosas, aun a los súbditos ausentes; y en

muchos aspectos que miran, sobre todo, al orden público, también a los extranjeros residentes en el territorio.

Cuáles sean estos casos y en qué medida o proporción obligan en conciencia las leyes del Estado, lo examinaremos al hablar en particular de la ley civil.

112. 8. Promulgación y aceptación. Se entiende por tal la publicación de la ley, hecha por la autoridad legítima, para imponerla a los súbditos. Es del todo necesaria, al menos para que tenga fuerza obligatoria y acaso para que exista la misma ley, según parece indicarlo el Código canónico: «Las leyes se instituyen cuando se promulgan* (cn.8 § 1).

En el fuero de la conciencia (o sea, para que obliguen ante Dios) no basta la promulgación objetiva de las leyes; es necesario que lleguen a conocimiento del súbdito, el cual se presume siempre en el fuero externo después de la promulgación (cn. t 6 § 2).

1. Cómo se promulgan las leyes. Hay que distinguir entre las leyes eclesiásticas y las civiles:

a.

LAS LEYES DE LA SANTA SEDE se promulgan insertándolas en el órgano oficial Acta Apostolicae Sedis, a no ser que en casos particulares se determine otra cosa. Y no empiezan a obligar sino después de tres meses cumplidos desde la fecha que lleva el número de aquella publicación oficial, a no ser que por la naturaleza misma de la cosa obliguen en seguida o en la misma ley se establezca un plazo mayor o menor (cn.9).

b.

LAS LEYES EPISCOPALES se promulgan en la forma que lo disponga el obispo; generalmente por su inserción en el

Boletín Oficial del Obispado; y obligan en seguida de su publicación, a no ser que se disponga otra cosa (cn.335 § 2).

c.

LAS LEYES CIVILES se promulgan en España publicándolas en el Boletín Oficial del Estado. Si son preceptivas, no empiezan a obligar hasta transcurridos veinte días después de su publicación; pero, si son permisivas, obtienen fuerza de ley inmediatamente después de publicadas.

2. Aceptación de la ley. Para que la ley tenga fuerza obligatoria no se requiere, de suyo, la aceptación de la misma por parte de los súbditos (cf D. 1 128); de lo contrario, el orden social estaría a merced del capricho del pueblo. Pero, excepcionalmente, cuando la mayor y mejor parte de los súbditos no ha aceptado la ley, ha de suponerse que no obliga a los demás, a no ser que el legislador la vuelva a imponer de nuevo a todos. Si se duda sobre la aceptación

común de la ley, obliga su cumplimiento, porque la existencia de la ley es cierta, y su no aceptación, dudosa.

ARTICULO II

Obligación e interpretación de la ley

Efecto formal de toda ley es su carácter obligatorio. El fundamento ontológico de esta obligación hay que buscarlo en la ley eterna, de la que todas las demás leyes no deben ser sino un reflejo y derivación. Y el fundamento subjetivo parece ser el primer principio universalísimo de la ley natural («hay que hacer el bien y evitar el mal»), que no puede ser desconocido por ningún hombre del mundo.

Expondremos la naturaleza de la obligación, su extensión, modo de cumplirla e interpretación de la ley.

113. 1. Naturaleza de la obligación. Se entiende por obligación, con relación a la ley, la necesidad moral de hacer o de omitir algo, impuesta por la ley a una criatura racional.

Su existencia puede demostrarse por el concepto mismo de la ley, que sería vana e ilusoria si no tuviera fuerza obligatoria con relación a los súbditos. Son innumerables los textos de la Sagrada Escritura y de la tradición cristiana en este mismo sentido, aparte del consentimiento universal de todos los pueblos del mundo, que han reconocido siempre la fuerza obligatoria de la ley.

He aquí los principios fundamentales en torno a esta fuerza obligatoria de la ley :

1º. Toda ley divina obliga siempre en conciencia a todos aquellos para quienes ha sido dada. Es claro y evidente.

2º. Toda ley humana (eclesiástica o civil) puede obligar en conciencia delante de Dios. Porque el legislador humano ha recibido de Dios, legítimamente, su potestad para mandar.

3º. La ley moral obliga a hacer u omitir lo que manda o prohíbe. Ley moral es siempre la natural, casi siempre la eclesiástica, muchas veces la civil.

4º. La ley penal obliga, por lo menos, a tolerar sin resistencia positiva la pena impuesta por su transgresión (v.gr., la multa correspondiente). Volveremos sobre la clase de obligación que imponen las llamadas leyes penales.

5º. Las leyes dadas para precaver un peligro general obligan aunque en algún caso particular no exista el peligro (cn.21). Por ejemplo, nadie puede, sin permiso especial, leer un libro prohibido por la Iglesia, aunque por la cultura o formación del lector no le hiciera ningún daño.

6º. Las leyes afirmativas o preceptivas obligan siempre, pero no en cada momento (v.gr., la ley que manda dar culto a Dios). En cambio, las negativas o prohibitivas obligan siempre y en todo momento (v.gr., la ley de no robar: en ningún momento se puede prescindir de ella).

7º. La ley divina positiva y con mayor razón las leyes humanas (eclesiásticas o civiles) no obligan con grave incomodidad o con grave perjuicio que accidentalmente vaya unido al cumplimiento de esa ley; porque se presume que tanto Dios como el legislador humano no tienen intención de obligar con tanta incomodidad o perjuicio. Y así, v.gr., no estaría obligado a oír misa en día festivo el que teme fundadamente que le están preparando asechanzas para matarle si sale de casa.

8º. La ley fundada en la presunción de un hecho obliga en conciencia si tal hecho no existió en realidad, aunque parezca exteriormente que sí, pues la presunción debe ceder ante la verdad; pero obliga en el fuero externo a cumplir la pena después de la sentencia del juez, pues lo exige así el bien común de la sociedad. Y así, el inocente castigado por aparecer como culpable no está obligado en conciencia a

cumplir la pena que se le imponga, pero sí en el fuero externo después de la sentencia del juez.

9º. La ley obliga bajo pecado grave o leve, según la importancia de la materia, o de las circunstancias, o del fin intentado por el legislador. La gravedad de la obligación se conocerá por las palabras mismas de la ley, por la gravedad de la pena impuesta, por la común estimación de las personas honestas, etc.

10º. Las leyes eclesiásticas dudosas, aunque sean invalidantes o inhabilitantes, no obligan en la duda del derecho (o sea, si se duda acerca de la existencia, sentido, extensión o cesación de la ley). Pero en la duda de hecho (o sea, cuando se duda si tal hecho, en tales circunstancias, está o no comprendido en la ley) puede el ordinario dispensar de ellas, con tal que se trate de leyes en las que el Romano Pontífice suele dispensar (cn.15).

114. 2. Su extensión. La obligación de cumplir la ley se extiende también a poner los medios próximos para su cumplimiento, porque el que está obligado al fin está obligado también a los medios. Y así la obligación se extiende:

a) AL CONOCIMIENTO DE LA LEY a base de las diligencias ordinarias (v.gr., leyendo el Boletín del Obispado si se trata de un sacerdote; enterándose de los días de ayuno y abstinencia si se trata de un seglar, etc.).

b) AL EMPLEO DE LOS MEDIOS ORDINARIOS PARA CUMPLIRLA (v.gr., la madre de familia debe proveerse con tiempo de los alimentos propios de un día de vigilia).

c) A QUITAR O PRECAVER LOS IMPEDIMENTOS PRÓXIMOS que harían imposible su cumplimiento. Y así, v.gr., no se puede en día de ayuno, sin justa causa, emprender un trabajo tal que impida el cumplimiento del ayuno.

d) A EVITAR EL PELIGRO PRÓXIMO DE QUEBRANTAR LA LEY. Y así, nadie podría en domingo trasladarse de un pueblo a otro sin haber oído misa en el primero y con grave peligro de no poderla oír tampoco en el segundo, a no ser que excusase una grave necesidad.

115. 3. Modo de cumplirla. He aquí los principios fundamentales :

1) Las leyes negativas o prohibitivas (v.gr. no robar) se cumplen en el fuero externo omitiendo, sin más, el acto prohibido, aunque sea involuntariamente. Pero ante Dios se contrae la culpa si se tuvo intención de quebrantar la ley, aunque no se la haya quebrantado materialmente por haber surgido algún impedimento.

2) Las leyes afirmativas o preceptivas (v.gr., oír misa en domingo) requieren un acto humano y personal con intención de hacer lo que está mandado, aunque no hace falta que se tenga intención expresa de cumplir el precepto. Y así, el que

oye misa en domingo no es preciso que tenga intención de cumplir el precepto, con tal que la oiga de hecho. No cumpliría si fuera a la iglesia por cualquier otro motivo (v.gr., turístico), aunque permaneciera en ella todo el tiempo que dura la misa.

3) Pueden cumplirse diversos preceptos a la vez si no son incompatibles entre sí, pero no en caso contrario. Y así, v.gr., puede cumplirse la penitencia impuesta por el confesor al mismo tiempo que se está oyendo misa en domingo; pero no podrían oírse dos misas a la vez si las hubiera impuesto de penitencia el confesor.

4) No se pueden cumplir con un mismo acto dos o más preceptos que recaigan sobre la misma materia, pero por motivos distintos. Y así, v.gr., no se cumple con la penitencia de oír una misa oyendo simplemente la obligatoria del domingo, a no ser que el confesor lo haya autorizado expresamente así.

5) Es válido el cumplimiento de una ley en pecado mortal si es compatible esa ley con ese lamentable estado; v.gr., la de oír misa los domingos; pero no lo sería si el estado de gracia se requiriese como condición indispensable para el cumplimiento de la misma ley; v.gr., la comunión pascual; el que comulga en pecado comete un sacrilegio y no cumple el precepto (cn.861 907).

6) La ley cuyo cumplimiento exige una fecha fijada (v.gr., ayunar tal día, oír misa en domingo) o un plazo determinado para poner término a la obligación (v.gr., el rezo del Breviario durante el día para él sacerdote) no obliga si ha transcurrido ya esa fecha o plazo (aunque se pecó si se omitió por negligencia culpable). Pero, si el plazo señalado por la ley se pone únicamente para urgir la obligación, sigue obligando aun después de transcurrido el plazo. Tal ocurre, por ejemplo, con la comunión pascual: el que la omitió (culpable o

inculpablemente) dentro del tiempo señalado, sigue obligado a hacerla lo antes posible (cn.859 § 4).

116. 4. Interpretación de la ley. Con frecuencia la ley necesita interpretación, ya por ser obscura en sí misma, ya por dudarse si se extiende también a un caso extraordinario que surja de improviso. Lo primero da origen a la simple interpretación; lo segundo, a la epiqueya.

a) La simple interpretación

1. Noción. Interpretación de la ley es la explicación genuina de la misma según la mente del legislador. De suyo, pues, nada nuevo añade a la ley, sino que se limita a entenderla rectamente. Por eso las interpretaciones extensivas o restrictivas son, más bien, modificaciones parciales de la ley.

2. División. El siguiente cuadro esquemático expresa con claridad y precisión las distintas clases de interpretaciones relativas a la ley.

3. Principios fundamentales. La interpretación de las leyes se rige por los principios siguientes:

1º. LA INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA general, o sea, dada a modo de ley, tiene la misma fuerza que la propia ley; y si únicamente declara las palabras de la ley de suyo ciertas, no ha menester promulgación, y tiene efecto retroactivo; si coarta la ley, o la extiende, o explica la que es dudosa, no tiene efecto retroactivo y debe promulgarse (cn.17 § 2).

2º LA INTERPRETACIÓN JUDICIAL dada por sentencia del juez o por rescripto en algún asunto particular, no tiene fuerza de ley, y obliga únicamente a las personas y afecta a las cosas para las que se da (ibid., § 3).

3º. LA INTERPRETACIÓN USUAL, que tiene por origen la práctica del pueblo con el silencio del legislador que podría

fácilmente reclamar, es justa y legítima, ya que la costumbre es el mejor intérprete de las leyes» (cn.29). Con todo, no tiene fuerza de ley sino cuando obtiene el rango de costumbre legítima (a los cuarenta años ordinariamente).

4º LA INTERPRETACIÓN DOCTRINAL no tiene fuerza de ley, pero puede seguirse en conciencia si consta de la competencia y probidad del que la da. De suyo no tiene más valor que el puramente directivo. He aquí las reglas principales a que debe someterse esta clase de interpretación:

a.

Se debe mantener el significado propio de las palabras consideradas en el texto y contexto de la ley (cn.18).

b.

Cuando ese significado es dudoso y obscuro, se ha de recurrir a los lugares paralelos del Código, si es que existen; al fin y circunstancias de la ley y a la mente del legislador (cn.18).

c.

Las leyes que establecen alguna pena, o coartan el libre ejercicio de los derechos, o contienen una excepción de la ley, deben interpretarse estrictamente (cn.19); o sea, hay que interpretarlas materialmente y tal como suenan, sin que puedan ampliarse a otros casos parecidos, aunque sean más graves o importantes (cf. cn.2.219 § z). Y así, v.gr., la excomunión correspondiente al aborto voluntario no afecta, sin embargo, a la craniotomía, que es un crimen mucho más repugnante.

b) La epiqueya

Se llama así a la interpretación benigna, pero justa, de la mente del legislador, a base de considerar que la letra material de la ley no tiene aplicación a un caso concreto no previsto por el legislador, y que hubiera sido probablemente excluido por él si lo hubiera podido prever. Se trata, pues, de interpretar la verdadera mente del legislador contra las palabras materiales de la ley.

Ya se comprende que la epiqueya sólo tiene aplicación a las leyes humanas, y hay que ser muy parsimonioso en su empleo, para no convertirla en un verdadero abuso. Las principales reglas a que debe someterse son las siguientes :

1ª. Puede emplearse cuando la ley resulte nociva o muy difícil de cumplir incluso para una persona notablemente virtuosa.

2ª. No es lícita cuando se puede fácilmente recurrir al superior competente para dispensarla, ni tampoco cuando se trata de la ley natural o de una ley eclesiástica invalidante.

ARTICULO III

Cese de la ley

El siguiente cuadro sinóptico recoge los principales modos con que puede cesar una ley o la obligación de cumplirla.

Vamos a examinar brevemente cada una de estas formas.

1. CESE DE LA LEY MISMA

117. La ley se extingue totalmente, o sea desaparece para siempre en cuanto tal, por uno de estos tres capítulos:

a) Por revocación del legítimo superior

Puede presentar las siguientes formas:

a) abrogándola, esto es, suprimiéndola totalmente;

b) derogándola, o sea, suprimiéndola parcialmente;

c) obrogándola, substituyéndola por otra contraria.

La revocación de la ley eclesiástica por el legítimo superior se rige por los siguientes principios:

1.º «La ley posterior, dada por una autoridad competente, abroga la anterior cuando así lo declara de una manera expresa, o es directamente contraria a la misma, o reorganiza por completo toda la materia de la ley precedente. Pero... la ley general en nada deroga los estatutos de lugares especiales o de personas particulares, a no ser que en la misma ley se prevenga expresamente otra cosa» (cn.22).

2.º «En caso de duda, no se presume la revocación de la ley precedente, sino que las leyes posteriores se han de cotejar con las anteriores y, en cuanto sea posible, han de armonizarse con ellas» (cn.23).

3.º «Los preceptos dados a los individuos obligan en todas partes a aquellos para quienes se dan; pero no puede exigirse judicialmente su cumplimiento, y cesan al expirar la potestad de quien los impuso, a no ser que hubieran sido impuestos por documento legítimo o en presencia de dos testigos» (cn.24).

b) Por cesación del fin total

Ello ocurre cuando desaparece la causa que motivó la ley. Y así, v.gr., si el obispo ordena oraciones por la salud del papa, cesa inmediatamente la obligación a la muerte del papa.

Nótese, sin embargo, que la ley positiva no cesa cuando cesa la causa final en un caso particular. Y así, v.gr., no están exentos de las llamadas «amonestaciones» los que van a contraer matrimonio, aunque sepan con certeza que no hay impedimento alguno para contraerlo.

c) Por legítima costumbre contraria

El Código canónico preceptúa a este respecto lo siguiente:

«Ninguna costumbre tiene fuerza para derogar en manera alguna el derecho divino, sea éste natural o positivo; ni tampoco prevalece contra el derecho eclesiástico si no es racional y ha prescrito legítimamente durante cuarenta años consecutivos y completos. Pero contra la ley eclesiástica en la que se contenga cláusula prohibitiva de futuras costumbres, solamente puede prescribir una costumbre razonable que sea centenaria o inmemorial.

La costumbre que el derecho reprueba expresamente no es racional» (cn.27).

Los Códigos civiles modernos no conceden fuerza abrogatoria a las costumbres contrarias a las leyes. Pero, si la mayor parte de la población no observara por largo tiempo una ley, podría uno prudentemente creerse excusado de ella.

II. CESE DE LA OBLIGACION DE CUMPLIRLA

Como hemos advertido más arriba, una cosa es el cese de la misma ley, y otra muy distinta el cese de la obligación de cumplirla mientras persistan determinadas circunstancias. La primera extingue la misma ley; la segunda, sólo la obligación de cumplirla, pero permaneciendo en pie la ley.

Los principales títulos que excusan del cumplimiento de la ley son: la impotencia, el privilegio y la dispensa. Véase también lo que dijimos al hablar de la ignorancia invencible (cf. n.47).

a) La impotencia por parte del súbdito

118.La impotencia puede ser física o absoluta y moral o relativa, según que el hombre no pueda cumplirla en modo alguno o le resulte tan sólo muy difícil. He aquí los principios fundamentales :

I.º LA IMPOTENCIA FÍSICA O ABSOLUTA excusa de cualquier ley divina o humana. La razón es porque nadie está obligado a lo imposible. Y así, v.gr., no peca el encarcelado que no puede oír misa en domingo (aunque a él le pareciera

que sí, con su conciencia errónea); no peca la mujer parálitica que no puede defenderse del que la atropella (aunque está obligada a no consentir interiormente).

2.0 LA IMPOTENCIA MORAL no excusa nunca de la ley natural, pero suele excusar de las leyes positivas divinas o humanas.

a) La razón de no excusar de la ley natural claramente conocida es porque obrar contra ella es siempre intrínsecamente malo; y esto no puede hacerse bajo ningún pretexto, ni siquiera para salvar la vida. Y así es obligatorio perder la vida antes que cometer un acto de fornicación o decir una pequeña mentira, que son pecados contra la misma ley natural.

Pero puede ocurrir que se presente un conflicto entre dos leyes naturales. En este caso, la ley más importante prevalece sobre la menor. Y así, la obligación natural de devolver a su dueño un objeto prestado no urge cuando esa

devolución produciría un mal mayor (v.gr., si se trata de una pistola que su dueño reclama para cometer un crimen).

b) La razón de excusar de las leyes positivas es porque se supone que, ante la impotencia moral (o grave incomodidad) de cumplirla, el legislador divino o humano no exige su cumplimiento en ese caso concreto. Y así, por ejemplo, nadie está obligado a ayunar si esto le incapacitaría para ganarse el jornal del día con su trabajo duro, ni a observar el descanso dominical si, por la injusticia del patrón, se le priva del jornal necesario para su sustento, etc. No se trata en estos casos de quebrantar la ley, sino únicamente de considerar que no nos obliga, aplicando el principio jurídico: «Las leyes positivas no obligan con grave incomodidad».

Sin embargo, en circunstancias especiales no excusaría del cumplimiento de la ley positiva ni siquiera una gravísima incomodidad o el peligro mismo de la vida. Tal ocurriría cuando el quebranto de la ley positiva (v.gr., del ayuno) se

nos exigiera por un tirano en señal de odio contra la religión o apostasía de la fe, o si nuestra conducta redundara, por el mal ejemplo, en perjuicio de toda la comunidad y aun en daño gravísimo de un solo individuo (v.gr., incitándole a la apostasía de la fe); porque en estos casos la ley positiva es inseparable de una ley natural o divina superior que sería quebrantada con su incumplimiento.

N. B. El que no puede cumplir el todo, está obligado a una parte si la materia de la ley es divisible; pero no si es indivisible. Por ejemplo: el que no puede guardar el ayuno y la abstinencia, pero sí la abstinencia sola, está obligado a guardarla, porque es distinta y separable del ayuno. Pero el que hizo promesa de una piadosa peregrinación, si no puede hacer todo el camino, no está obligado a emprenderlo o realizarlo en parte.

119. Escolio. ¿Es lícito buscar causas eximentes o impedientes del cumplimiento de la ley, precisamente para substraerse a ella?

Los moralistas suelen atenerse a los siguientes principios:

I.º En general, es lícito substraerse a la obligación de la ley buscando una causa que exima totalmente de su cumplimiento; porque la ley no obliga a que permanezcamos súbditos de ella, sino únicamente a que la cumplamos mientras lo seamos. Y así es lícito, v.gr., salir de la propia diócesis para obtener la absolución de un pecado reservado en ella y no en la otra ,(cf. cn.goo § 3).

La ley civil, sin embargo, no suele permitir que se pongan causas eximentes en algunos casos. Y así, v.gr., no permite la salida de la patria a los jóvenes próximos a la obligación del servicio militar.

2.0 No es lícito poner directamente causas impedientes del cumplimiento de la ley; porque mientras uno está sujeto a la

ley tiene obligación, como ya dijimos, de procurarse los medios para cumplirla. Y así sería ilícito en día de ayuno tomar voluntariamente y sin justa causa un trabajo fuerte que lo impidiera, sólo con el fin de no ayunar.

3.0 Probablemente es lícito poner indirectamente causas impeditivas remotas según las reglas del voluntario indirecto, o sea, cuando se busca tan sólo un buen fin y se permite el efecto malo sin intentarlo.

Y así, v.gr., es lícito emprender en sábado un largo viaje necesario o útil, aun previendo que al día siguiente no se podrá oír misa; pero no se podría emprenderlo el mismo domingo cuando ya urge la obligación de oírla (a no ser que se siguiera un grave perjuicio, en cuyo caso se podría invocar el principio de que las leyes positivas no obligan con grave incomodidad).

Nótese, finalmente, que las razones para poner estas causas impeditivas indirectas han de ser tanto más graves cuanto

más importante sea la ley cuyo cumplimiento impedirán y más próxima la obligación de cumplirla. Y para procurarse frecuentemente estas causas impeditivas, se requieren razones mucho más graves que para un solo caso aislado o alguna que otra vez.

b) Los privilegios

120. 1. Noción. Se llama privilegio a una ley privada que concede un especial favor contra o fuera del derecho común. Lleva consigo la obligación, impuesta a los demás, de no perturbar el libre ejercicio de su privilegio a la persona o comunidad agraciada.

2. División. Es múltiple, según la razón a que se atiende. Y así:

a) POR PARTE DEL SUJETO puede ser personal, local o real, según afecte directamente a una persona, a un lugar o a una cosa.

b) POR PARTE DEL OBJETO es favorable, cuando concede un favor a alguno sin perjudicar a nadie, y odioso, cuando resulta perjudicial a otros (v.gr., eximiéndole de un trabajo que tendrán que realizar los demás).

c) POR PARTE DEL MOTIVO es gracioso, si concede una gracia por mera liberalidad del superior, y remuneratorio, si la concede como premio a los méritos contraídos.

d) POR PARTE DEL TIEMPO es temporal o perpetuo, según lo sea la gracia concedida.

e) POR PARTE DEL MODO DE LA CONCESIÓN puede ser motu proprio, por propia iniciativa del que la da, o ad instantiam, si se concede a petición del favorecido. Y también oral o escrito, según se conceda de viva voz o por letras auténticas.

f) POR RAZÓN DE LA EXTENSIÓN es privado, cuando se concede a una sola persona, y común, cuando se concede a

toda una comunidad (v.gr., a una Orden religiosa, a los clérigos, etc.).

g) POR RELACIÓN A OTROS PRIVILEGIOS se llama directo o per se, cuando se concede a alguien directamente y por sí mismo; e indirecto o ad instar, si se concede por comunicación del privilegio concedido ya a otros, ya sea en forma igualmente principal (o sea, independientemente del anterior privilegio concedido a los demás, que sirve únicamente de ejemplo, pero sin seguir sus vicisitudes), o en forma accesoria(es decir, por mera extensión del privilegio de los otros y siguiendo la suerte que corra el del primer privilegiado).

3. Autor. Sólo pueden conceder privilegios los que tengan potestad sobre la ley, o sea, el legislador mismo, su superior o sucesor y aquellos a quienes el derecho conceda facultad especial. Y así, sólo el Romano Pontífice puede conceder

privilegios contra el derecho general de la Iglesia; el obispo, en las leyes diocesanas; el jefe del Estado, en las civiles, etc.

4. Adquisición. Cuatro son los modos de adquirir un privilegio reconocidos por el Derecho canónico (cn.63):

a) Por directa concesión de la autoridad competente.

b) Por comunicación, ya sea en forma igualmente principal, ya sea en forma accesoria, según lo explicado anteriormente.

c) Por legítima costumbre.

d) Por legítima prescripción, o sea, de cuarenta años continuos y completos. La posesión centenaria o inmemorial engendra presunción de haberse concedido el privilegio.

5. Interpretación. La interpretación del verdadero sentido y alcance de un privilegio ofrece a veces no pocas dificultades. En general hay que atender al significado propio de sus palabras. En caso de duda, los privilegios favorables pueden interpretarse ampliamente, y los odiosos deben serlo en

forma restringida. Pero de suerte que aparezca siempre que los beneficiados obtienen alguna ventaja de la concesión de esa gracia (cn.5o 67 y 68).

6. Uso. 1.º El uso de un privilegio personal es facultativo del favorecido, a no ser que se interponga la caridad u otra virtud, o precepto del superior, o por razón del bien común (cn.6q).

2.º Los peregrinos pueden usar, al menos por costumbre legítima, de los privilegios locales del territorio extraño donde se encuentren; pero no de los de su propio territorio cuando se hallen fuera del mismo, a no ser que conste lo contrario.

3.0 En el fuero externo no se puede reclamar en contra de nadie el uso de cualquier privilegio mientras no se pruebe legítimamente la concesión del mismo (cn.79).

7. Cese. De suyo, si otra cosa no consta, el privilegio ha de tenerse como perpetuo (cn.7o). Pero puede cesar por los siguientes motivos:

1) Por revocación del que lo concedió, o de su sucesor, o de su superior.

2) Por renuncia aceptada por el superior competente. Pero téngase en cuenta lo siguiente:

a) Toda persona privada puede renunciar al privilegio concedido únicamente en favor suyo.

b) No pueden las personas privadas renunciar al privilegio concedido a alguna comunidad, dignidad o lugar.

c) Tampoco la misma comunidad o colectividad puede renunciar al privilegio que le ha sido dado en forma de ley, o si la renuncia ha de causar perjuicio a la Iglesia o a otros (cn.72).

3) Por acabarse el derecho del otorgante, si lo concedió con la cláusula «a nuestro beneplácito» u otra equivalente. Pero subsiste, si no puso cláusula alguna restrictiva, a no ser que lo revoque su legítimo sucesor o superior (cn.73)•

4) Por muerte del favorecido, si se trataba de un privilegio personal (cn.74)•

5) Por destrucción total de la cosa o del lugar privilegiados. Pero revive el privilegio si se restaura el local dentro de los cincuenta años (cn.75).

6) Cuando resultase nocivo o ilícito su uso, por haber cambiado las circunstancias o las cosas, a juicio del superior (cn.77).

7) Por transcurso del tiempo o del número de casos para que fue concedido (cn.77)•

No CESAN por el simple no uso o por el uso contrario, a no ser que se trate de un privilegio gravoso para otros y, además, concurra legítima prescripción o tácita renuncia (cn.76).

'I R. 3. 1.'. 101

c) La dispensa del superior

121.I. Noción. La dispensa es la relajación de la ley en un caso especial (cn.8o), de suerte que, en virtud de la voluntad posterior del legislador, desaparece la obligación para el dispensado.

2. División. La dispensa puede ser:

a) VÁLIDA O INVÁLIDA, según la conceda el superior competente dentro de sus legítimas atribuciones o no.

b) LICITA O ILÍCITA, Si, supuesta la validez, se concede con causa justa y proporcionada o no.

c) EXPRESA, Si el superior la da explícitamente de palabra o por gestos; TÁCITA, Si va implícita en algún acto o manifestación del superior (v.gr., si el superior religioso manda atender a un visitante a la hora de un acto de comunidad obligatorio, dispensa tácitamente al religioso de acudir a ese acto) ; PRESUNTA, Si el superior no la ha dado de hecho (v.gr., por estar ausente), pero se supone razonablemente que la daría si se le pidiese.

d) OBREPTICIA O SUBREPTICIA, según que en la demanda de la dispensa se afirma algo que es falso o se calla algo que se debería manifestar. Si la obrepción o subrepción afectan a algo substancial, la dispensa así obtenida es inválida.

3. Autor. La dispensa de una ley puede concederse por el autor de la misma ley, por su sucesor o superior y por aquel a quien alguno de los mismos hubiera concedido la facultad de dispensar (cn.80). Pero en la siguiente forma:

1º. EL LEGISLADOR MISMO puede dispensar:

- a) En sus propias leyes, ya que las puede imponer.
- b) En las de sus predecesores, porque tiene igual autoridad.
- c) En las de sus inferiores, pues le están sometidos.

2.0 EL INFERIOR no puede dispensar en las leyes de su superior si no le autorizan para ello el mismo superior, el derecho o la legítima costumbre.

Teniendo en cuenta estos principios fundamentales, he aquí las atribuciones respectivas de los superiores eclesiásticos:

1) EL ROMANO PONTÍFICE puede dispensar a todos los fieles del mundo:

a) De cualquier ley eclesiástica (cn.218; cf. D. 1831).

b) Pero no de la ley divina natural o positiva, a no ser impropia e indirectamente, o sea, por cambio operado en la materia, en virtud del supremo dominio de Dios, y sólo en aquellos casos en que el derecho natural o divino positivo no es inmutable absolutamente por tener origen en el libre ejercicio de la actividad humana con relación a Dios y a los hombres, como ocurre, v.gr., con los votos, el juramento promisorio, la profesión religiosa y el matrimonio rato o no consumado. La dispensa de estas cosas se compensa con el bien que se sigue de ella a las almas.

2) LOS ORDINARIOS, sean o no obispos*, pueden dispensar a sus propios súbditos:

* En Derecho canónico se entiende por ordinarios, si no se hace excepción expresa de alguno, además del Romano Pontífice, el obispo residencial para su territorio, el abad o prelado milite y sus vicarios generales, el administrador, vicario y prefecto apostólico, y también los que, a falta de éstos, les suceden entretanto en el gobierno, según el Derecho o las Constituciones. Y, además, en las religiones clericales exentas, los superiores mayores (general y provincial) respecto de sus súbditos.

Con el nombre de ordinario del lugar se entienden todos los anteriores, excepto los superiores religiosos (cn.198).

a) De sus propias leyes.

b) De las leyes eclesiásticas dudosas (aun irritantes e inhabilitantes) cuando se duda del hecho, con tal que el Romano Pontífice suela dispensar en ellas (cn.15).

c) De las leyes eclesiásticas sobre libros prohibidos en casos urgentes (cn.1402); de los ayunos, abstinencias y días festivos (cn.1245); de varias irregularidades por delito oculto y de varias penas canónicas (cn.990 y 2237); de votos y juramentos no reservados (cn.1313 y 1320); siempre que en las facultades otorgadas esté incluido el poder de dispensar (cn.66 § 3).

d) De las demás leyes pontificias; pero sólo cuando se reúnan, a la vez, las tres condiciones siguientes: que sea difícil recurrir a la Santa Sede; que haya peligro de algún daño grave en la tardanza; que se trate de algo que la Santa Sede suele dispensar. Fuera de esto, no pueden dispensar sin autorización explícita o implícita, ni aun en un caso determinado, de ninguna ley pontificia general o particular, aunque hubiese sido dada para su propio territorio (cn.81-82).

3) Los PÁRROCOS no pueden dispensar de ninguna ley, ni general ni particular, a no ser que se les conceda

expresamente esa facultad (cn.83), como se la concede el derecho con relación al ayuno y la abstinencia y la observancia de las fiestas, pero sólo en casos particulares (v.gr., mientras duren las lluvias o tal enfermedad, etc.) y con justa causa (en.1245).

4) Los CONFESORES tienen ciertas facultades especiales (cn.990 § 2; 1044-45 2252 2254 2290), de las que hablaremos en sus lugares correspondientes.

5) El que tiene facultad para dispensar puede dispensarse a sí mismo (cn.201 § 3).

4. Causas. Hay que distinguir entre la validez y la licitud de la dispensa :

a) PARA LA VALIDEZ, el superior no necesita causa alguna si se trata de su propia ley o la de un inferior, porque quien puede atar puede también desatar. Pero el inferior no puede dispensar vldidamente de una ley del superior a no ser con causa justa y razonable. En caso de duda sobre la suficiencia

de la causa, es lícito pedir la dispensa, la cual puede lícita y válidamente concederse (cn.84).

b) PARA LA LICITUD siempre se requiere causa, al menos probablemente suficiente. Y ello bajo pecado mortal, si dispensa un delegado en cosa grave, y bajo pecado venial, si lo hace el propio legislador, pues tiene obligación de proceder como dispensador fiel.

Entre las causas suficientes para la dispensa, unas son internas (v.gr.,una gran dificultad para observar la ley por especiales circunstancias, enfermedad, etc.); otras, externas (el bien común, v.gr., en tiempo de la recolección de las cosechas); otras, motivas o canónicas, que por sí solas bastan para que se conceda la dispensa; otras, finalmente, impulsivas,que por sí solas no bastarían, pero refuerzan las otras motivas.

El error o engaño del superior por haber alegado razones falsas (obrepción) o haber ocultado parte de la verdad

(subrepción) invalidaría la dispensa si fuese ese error la razón única de la concesión o afectase a algo substancial; pero no afectaría a la validez (aunque sí fácilmente a la licitud por parte del que la recibe) si se tratase de cosas puramente accidentales y no fuese ésa la causa única de concederse la dispensa, sino que hubiese, por lo menos, una verdadera entre las motivadas (cn.42).

5. Cese. La dispensa puede afectar a una cosa que se extingue para siempre una vez dispensada (v.gr., de un impedimento para el matrimonio) o algo que se prolonga por mucho tiempo (v.gr., de no ayunar mientras dure tal enfermedad crónica). Estas últimas pueden cesar de los siguientes modos:

1) POR PARTE DEL QUE DISPENSA: a) por legítima revocación, expresa y manifestada convenientemente al súbdito o los súbditos; b) por muerte (física o moral) si la

dispensa se dió con la cláusula «mientras fuese de nuestra voluntad» u otra equivalente (cn.73 y 86).

2) POR PARTE DEL DISPENSADO, por renuncia legítima aceptada por el superior; no basta el simple no uso o el uso contrario, a no ser que cause gravamen a otros (cn.72 76 86).

3) POR PARTE DE LA CAUSA FINAL ÚNICA, cuando cesa totalmente ésta (v.gr., cuando se recupera totalmente la salud, cuya pérdida motivó la dispensa).

CAPITULO II

Las leyes en especial

Según el esquema que dimos más arriba, la ley se divide principalmente en divina y humana. La divina se subdivide en eterna, natural y positiva, según se la considere tal como existe en la mente divina desde la eternidad, o en cuanto

conocida por la razón natural, o a través de la divina revelación.

A su vez, la ley humana es doble: eclesiástica y civil.

Vamos a examinar, una por una, estas cinco clases de leyes.

ARTICULO I

La ley eterna

122. 1. Noción. Dos son las definiciones principales que se han dado de la ley eterna:

a) San Agustín la define: Es la razón y voluntad divina que manda observar y prohíbe alterar el orden natural .

b) Santo Tomás dice: Es el plan de la divina sabiduría por el que dirige todas las acciones y movimientos de las criaturas en orden al bien común de todo el universo.

Al explicar su propio pensamiento, el Doctor Angélico dice que, así como en la mente del artista preexiste el plan que llevará después a la práctica en su obra de arte, así en el entendimiento divino preexiste desde toda la eternidad el plan por el que dirigirá todas las acciones y movimientos de sus criaturas al fin del universo; y ese plan es, cabalmente, la ley eterna.

La ley eterna se distingue de las ideas divinas, que son el ejemplar eterno de las cosas creadas. Y se distingue también de la divina providencia, en cuanto que ésta tiene por objeto el gobierno de las criaturas en particular (conduciéndolas a su último fin), mientras que la ley eterna mira al conjunto universal de la erección. La providencia es la ejecución de la ley eterna en cada una de las criaturas.

123. 2. Existencia. Es evidente que existe la ley eterna y que es una verdadera ley en el sentido propio de la palabra, ya

que le conviene perfectísimamente y en grado superlativo la definición misma de la ley.

Es, en efecto, la ordenación de la razón divina, dirigida al bien común del universo, promulgada por el mismo Dios, a quien compete el cuidado y gobierno de todo el mundo. La ley eterna es, pues, el supremo analogado en la escala de la ley.

No vale objetar que, donde no hay súbditos eternos, no puede haber ley eterna. Porque esos súbditos existían en la mente divina desde toda la eternidad. Para Dios no hay pasado ni futuro, sino un presente siempre actual. Dios tenía presentes a todas sus futuras criaturas en su mente divina y desde toda la eternidad determinó por la ley eterna las obligaciones a que tendrían que someterse. La promulgación activa (que es la promulgación propiamente tal, como acto del legislador) se verificó eternamente en la mente divina; la pasiva (o mera divulgación entre los súbditos) no se realizó sino cuando aparecieron de hecho las criaturas.

124. 3. Propiedades. Las principales propiedades que acompañan a la ley eterna son las siguientes:

1.a Es INMUTABLE EN sí MISMA. La ley eterna es en sí misma absolutamente inmutable, porque se identifica con el entendimiento y la voluntad de Dios, en los que no cabe el error o la mutabilidad del propósito.

Sin embargo, como explica Santo Tomás, aunque la ley eterna sea inmutable en sí misma, su conocimiento es mudable en nosotros, porque no la conocemos totalmente y en sí misma como Dios y los bienaventurados, sino por cierta irradiación, mayor o menor, en las cosas creadas. Todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la verdad divina y, por lo mismo, de la ley eterna. Pero, aunque todos los hombres conocen la ley eterna (al menos en los principios comunes de la ley natural), su conocimiento puede ser mayor o menor, según lo sea el conocimiento de las demás leyes en las que se refleja la ley eterna.

2ª Es LA REGLA SUPREMA DE TODA MORALIDAD, señalando a todas las demás leyes las acciones buenas y malas y el fundamento de toda obligación moral. En este sentido es el fundamento de todas las demás leyes, que en tanto serán leyes en cuanto reflejen con fidelidad la ley eterna.

3ª. LAS DEMÁS LEYES DERIVAN DE ELLA. No sólo como causa ejemplar, en cuanto que ninguna ley puede ser justa ni racional si no es conforme a la ley eterna; sino también como causa eficiente, ya que toda potestad legislativa capaz de imponer obligación procede de la ley eterna, es decir, de Dios, señalando el recto orden por el cual los súbditos deben obedecer a su legítimo superior cuando ordena lo que es recto y justo.

Esto mismo puede contemplarse desde otro ángulo de visión. En una ciudad bien gobernada, la razón de gobierno se deriva del primer gobernante al segundo y de éste al tercero;

lo mismo que, en el arte, las normas de la fabricación se derivan del arquitecto a los artífices inferiores. Ahora bien: la ley eterna es la razón de gobierno del primero y supremo gobernante; luego todas las demás leyes derivan forzosamente de ella, so pena de no ser leyes.

Todo esto lo expresa admirablemente el conocido texto del libro de los Proverbios: «Por mí reinan los reyes y los jueces administran la justicia. Por mí mandan los príncipes y gobiernan los soberanos de la tierra» (Prov. 8, 15-16). El mismo Cristo dijo a Pilato que no tendría potestad alguna sobre El si no le hubiera sido dada desde arriba (Io. 19,11); y San Pablo añade que «toda potestad viene de Dios» (Rom 13,1).

4ª. TODAS LAS COSAS ESTÁN SUJETAS A ELLA. Las criaturas irracionales se someten a ella de una manera puramente natural o instintiva, en cuanto que están

determinadas por la misma naturaleza a obrar según la ley eterna, que es la suprema razón gobernadora del mundo.

Las criaturas racionales, en cambio, deben someterse a ella por el conocimiento y la obediencia voluntarias. Pero si, abusando del privilegio de su libertad, tratan de sacudir el yugo de la ley eterna, no escapan por eso a su imperio inexorable, porque, al apartarse por el pecado de uno de sus preceptos directivos, caen bajo el dominio de otro precepto vindicativo que ordena aplicar al culpable la pena correspondiente en este mundo o en el otro. Imposible escaparse del perfecto control y dominio de la ley eterna.

ARTICULO II

La ley natural

Los principios que acabamos de recordar sobre la ley eterna nos llevan de la mano al estudio de la ley natural.

125. I. Noción. La ley natural, según Santo Tomás, no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional. Es la misma ley eterna promulgada en el hombre por medio de la razón natural.

Dios, en efecto, conoce y ordena desde toda la eternidad lo que es conveniente y proporcionado a la naturaleza racional; y esa ordenación existente en la mente divina se llama o constituye la ley eterna. Al crear al hombre, Dios le intimó en su propia naturaleza esta ordenación concebida eternamente; por lo que, por el mero hecho de nacer, todo hombre es súbdito de esta ley. Esta participación de la ley eterna, o del orden moral constituido por Dios, es la ley natural objetivamente considerada. Cuando el hombre alcanza el uso de razón, conoce, al menos, los primeros principios de la ley natural (v.gr., «hay que hacer el bien y evitar el mal») como

algo que tiene obligación de cumplir, y esta participación de la ley eterna es la ley natural subjetivamente considerada.

La ley natural se llama así por un doble capítulo:

a) Porque no abarca sino los preceptos que se deducen de la misma naturaleza del hombre. Por eso obliga a todos los hombres del mundo sin excepción, y obligaría de igual modo si el hombre no hubiera sido elevado por Dios al orden y fin sobrenatural.

b) Porque puede conocerse con las solas luces de la razón natural, sin necesidad de la fe divina o del magisterio humano.

126. 2. Existencia. Negada por ateos, materialistas, panteístas, etc., la existencia de la ley natural, es, sin embargo, una verdad inconcusa que puede probarse hasta la evidencia. He aquí los principales argumentos :

a) LA SAGRADA ESCRITURA lo afirma terminantemente:

«En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin ley cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia, y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan o se excusan. Así se verá el día en que Dios por Jesucristo, según mi evangelio, juzgará las acciones secretas de los hombres» (Rom. 2,14-16).

b) EL TESTIMONIO DE LA PROPIA CONCIENCIA dicta a todos los hombres del mundo, de una manera clarísima e irresistible, que hay que obrar el bien y evitar el mal; que hay acciones que son malas de suyo (v.gr., matar al inocente) y otras que son buenas aunque no las ordene ninguna ley humana (v.gr., honrar a los padres). Por eso, cuando se quebrantan esos preceptos clarísimos de la ley natural, el hombre siente remordimiento y vergüenza; y, por el contrario, su fiel cumplimiento le llena de tranquilidad y de paz. Todo

esto prueba con toda claridad y certeza la existencia de la ley natural impresa por Dios en el fondo de todos los corazones.

c) EL CONSENTIMIENTO UNIVERSAL DE TODOS LOS PUEBLOS. Con la historia y la etnografía en la mano se puede demostrar que todos los pueblos del mundo, incluso los más salvajes y bárbaros, están de acuerdo en ciertos principios universalísimos de moral (v.gr., honrar a los padres, no matar, rendir culto a la divinidad, etc.), aunque incurran en mil aberraciones en otros puntos de moralidad menos clara. Y esos principios no obedecen a disposiciones positivas del rey o jefe de la tribu, que pudieran ser alteradas a su capricho, sino al grito íntimo de la propia conciencia, que comprende sin esfuerzo que no cabe en ellos excepción o dispensabilidad alguna. He ahí la ley natural, reconocida clarísimamente por todos los pueblos del mundo.

127. 3. Sujeto. Por lo dicho, ya se comprende que es sujeto de la ley natural toda criatura humana, en todos los tiempos y

lugares. Incluso los niños y los privados del uso de la razón, que pecan materialmente cuando realizan actos contrarios a la ley natural (v.gr., actos impúdicos, blasfemar, etc.), aunque no cometan pecado formal por falta de conocimiento. Por eso no es lícito inducirles a realizar alguno de esos actos contrarios a la ley natural, pues es obligatorio evitar incluso el pecado material; y el que les indujera a ello, pecaría formalmente.

128. 4. Objeto. Bajo el ámbito y esfera de la ley natural cae todo aquello que es necesario para conservar el orden natural de las cosas establecido por el Creador y conocido por la razón natural del hombre independientemente de toda ley positiva. Se refiere a aquellas normas de moralidad tan claras y elementales que todo hombre puede conocer con las solas luces de su razón natural.

Sin embargo, a pesar de su simplicidad, se distinguen en la ley natural tres grados o categorías de preceptos:

P. 1. MORAL FUNDAMENTAL

a) Los PRECEPTOS PRIMARIOS Y UNIVERSALÍSIMOS, cuya ignorancia es imposible a cualquier hombre con uso de razón. Santo Tomás los reduce a este solo principio clarísimo: «Hay que hacer el bien y evitar el mal». Otros añaden: «Lo que no quieras para ti no lo quieras para nadie»; «Da a cada uno lo suyo»; «Vive conforme al dictamen de la recta razón»; «No hagas nada contra tu conciencia», etc. Pero en el fondo se reducen todos al principio universalísimo señalado por Santo Tomás.

b) Los PRINCIPIOS SECUNDARIOS o conclusiones próximas que fluyen claramente de los preceptos primarios y pueden ser conocidos por cualquier hombre casi sin ningún esfuerzo o raciocinio. A esta categoría pertenecen todos los preceptos del decálogo S. Cabe en torno a ellos una

ignorancia inculpable durante algún tiempo, pero no durante una vida normal entera.

c) LAS CONCLUSIONES REMOTAS, que se deducen por raciocinio más complicado de los preceptos primarios y secundarios (v.gr., la indisolubilidad del matrimonio, la ilicitud de la venganza privada, etc.). Sobre todo en gente ruda e incivil cabe la ignorancia inculpable y por largo tiempo de estas conclusiones remotas.

129. 5. Propiedades. Las principales son tres: universalidad, inmutabilidad e indispensabilidad.

1) UNIVERSALIDAD, O sea, que obliga a todos los hombres del mundo, sin ninguna excepción. Incluso a los niños y locos, aunque no puedan quebrantarla formalmente, como ya hemos dicho.

2) INMUTABILIDAD INTRÍNSECA, o sea, que nada absolutamente puede cambiarse en ella, al menos por substracción; aunque puede completársela por adición,

sacando nuevas deducciones en ella implícitamente contenidas para que vengan más fácilmente en conocimiento de todos. En este sentido puede decirse impropriamente que la ley natural aumenta: en cuanto que se la va conociendo cada vez mejor, aunque sin añadirle propiamente nada que no estuviera ya encerrado en ella de una manera virtual.

Pero de ningún modo se le puede substraer ningún precepto, ya que se funda en la misma naturaleza humana y en el mismo orden moral, que no admiten variaciones en sí mismos a través del tiempo o del espacio. No puede cesar nunca, porque no ha sido dada por cierto tiempo, sino para siempre; ni puede hacerse injusta para nadie, porque nada prescribe que no sea esencialmente bueno para todos, ni nada prohíbe que no sea esencialmente malo.

Lo que sí puede ocurrir es el conflicto o colisión entre dos leyes naturales en un determinado caso. Por ejemplo: la ley natural ordena dar a cada uno lo suyo, de donde se deduce

en seguida que hay que devolver a su dueño en el tiempo convenido un objeto prestado. Pero si ese objeto es una pistola y su dueño la reclama en un momento de ofuscación para suicidarse o cometer un crimen, nos sale al paso otro precepto más grave de la ley natural (el amor al prójimo), que nos impide cumplir el otro deber natural de devolverle lo que es suyo. En estos casos, el precepto menor se suspende en beneficio del mayor, hasta que el conflicto entre los dos desaparezca.

Nótese bien que, en realidad, no se quebranta en estos casos el precepto menor, sino que tan sólo se suspende su cumplimiento actual, quedando en pie la obligación de cumplirlo cuando se pueda. Pero de ningún modo sería lícito quebrantar un precepto menor de la ley natural para cumplir otro mayor (v.gr., decir una pequeña mentira para salvar a un inocente). Una cosa es suspender el cumplimiento de un precepto, y otra muy distinta quebrantarlo directamente. Lo

primero puede hacerse en determinadas circunstancias; lo segundo, jamás.

3) INDISPENSABILIDAD. La inmutabilidad intrínseca de la ley natural lleva inevitablemente a su inmutabilidad extrínseca, o sea, a su absoluta indispensabilidad. Nadie, ni siquiera el mismo Dios, puede propiamente dispensar de la ley natural, ya que es un reflejo de la ley eterna y se funda en la misma naturaleza de las cosas tal como las conoce el entendimiento divino, en el que no cabe error ni contradicción.

Algunos hechos bíblicos que se citan como si Dios hubiera dispensado en ellos la ley natural se explican perfectamente sin necesidad de admitir la menor dispensa de la misma. Y así, cuando Dios mandó a Abrahán sacrificar a su hijo Isaac, no le dispensó del quinto mandamiento del decálogo, que prohíbe matar al inocente (ley natural), sino que, en virtud de su supremo dominio sobre la vida de los hombres, determinó enviar la muerte a Isaac a través de su padre, Abrahán, como

hubiera podido enviársela a través de un rayo. Cuando autorizó a los israelitas a repartirse los despojos tomados a los egipcios, no dispensó la prohibición natural del robo, sino que, como dueño absoluto de vidas y haciendas, determinó la manera de administrar estas últimas en aquel caso concreto. Y cuando permitió la poligamia en el Antiguo Testamento fué porque, en realidad, no atenta contra el fin primario del matrimonio (que es de estricta ley natural) y había razones suficientes para suspender en aquellas circunstancias la obligatoriedad de sus fines secundarios.

Con lo dicho, ya se comprende que no cabe en la ley natural la epiqueya, que es, como ya vimos, la benigna interpretación de la mente del legislador en los casos no previstos por la ley. La ley natural, como dada por el supremo y sapientísimo legislador, no falla nunca ni deja ningún cabo por atar. Nunca puede ser nocivo lo que manda, ni bueno lo que prohíbe. De donde la epiqueya es en ella del todo imposible y absurda.

130. 6. Ignorancia de la ley natural. Aunque ya hemos aludido a ella al hablar del objeto de la ley natural, vamos a precisar un poco más.

1º. CON RELACIÓN AL PRECEPTO UNIVERSALÍSIMO de la ley natural («Hay que hacer el bien y evitar el mal») es imposible la ignorancia en ningún hombre dotado de *sindéresis* o simple uso de razón. Podrá equivocarse en apreciar qué es lo bueno y lo malo; pero no puede menos de saber que lo bueno (sea lo que fuere) hay que hacerlo, y lo malo hay que evitarlo. No cabe ignorancia en cosa tan elemental y clarísima.

Este primer principio obliga en conciencia a todos los hombres del mundo sin excepción. De donde hay que concluir que si un niño o un salvaje realiza voluntariamente una acción creyendo, aunque sea erróneamente, que es una cosa naturalmente mala, comete un verdadero pecado y se hace responsable ante Dios.

2º. CON RELACIÓN A LOS PRINCIPIOS SECUNDARIOS O CONCLUSIONES PRÓXIMAS que constituyen en gran parte los preceptos del decálogo, cabe una ignorancia parcial e incompleta, al menos durante algún tiempo. Porque, aunque se trata de principios o conclusiones que se deducen fácilmente con el simple raciocinio natural, puede ocurrir—sobre todo tratándose de gente ruda y analfabeta—que, por ignorancia, ambiente social que se respira, prejuicios a priori, etc., etc., se desconozcan algunas consecuencias inmediatas de los primeros principios de la ley natural, tales como la malicia de los actos meramente internos, de la mentira oficiosa para evitar algún disgusto, del perjurio para salvar la vida o la fama, del hurto en necesidad común, del aborto para salvar a la madre, de la polución en los adolescentes, del onanismo conyugal por indicación médica o económica, etc. Sin embargo, este estado de cosas no puede prolongarse mucho tiempo sin que el hombre comience a sospechar de la

malicia de esos actos o sin que se entere por el trato social con los demás.

3.º CON RELACIÓN A LAS CONCLUSIONES REMOTAS que se deducen únicamente a través de un raciocinio lento y difícil (v.gr., la indisolubilidad del matrimonio) cabe muy bien la ignorancia invencible y por largo tiempo, sobre todo entre gente inculta e incivil. Más aún: incluso entre moralistas eminentes caben opiniones contrarias en torno a estas conclusiones remotas de la ley natural. Y así, por ejemplo, Santo Tomás afirma que el juez debe condenar al reo si iuxta allegata et probata aparece culpable del delito que se le imputa, aunque sepa como persona particular que el reo es inocente; mientras que San Buenaventura cree que, en este caso, debería absolverle. Todavía hoy discuten los teólogos sobre la verdadera solución de este caso, si bien la inmensa mayoría se inclinan por la opinión de Santo Tomás.

N. B. La transgresión por ignorancia inculpable de algún precepto de la ley natural constituye un pecado material, pero no formal. Lo contrario afirman Lutero, Calvino, Bayo y los jansenistas; pero su doctrina ha sido condenada por la Iglesia (D. 1292).

ARTICULO III

La ley divina positiva

Supuesta la elevación del hombre al orden sobrenatural de la gracia y la gloria, necesita ser orientado por Dios hacia ese sublime fin con preceptos y normas que aclaren y completen los de la simple ley natural con nuevos elementos proporcionados a la grandeza y transcendencia de aquel fin. Tal es el sentido de la ley divina positiva, cuyo conocimiento llega al hombre por la divina revelación.

131. 1. Noción. Se entiende por ley divina positiva la que procede de la libre e inmediata determinación de Dios, comunicada y promulgada al hombre por la divina revelación en orden al fin sobrenatural.

Su conveniencia, utilidad y necesidad (moral) es manifiesta, por dos capítulos principales: a) porque la ley natural se oscurece con frecuencia entre los hombres por sus malas pasiones, costumbres viciosas y ejemplos depravados, como aparece claro en la historia del mundo; y b) porque el género humano está destinado a un fin sobrenatural y debe dirigirse a él por el cumplimiento no sólo de los preceptos de la ley natural, sino también de los de la ley divino-positiva bajo el influjo de la divina gracia; si bien Dios puede suplir con su gracia el desconocimiento involuntario de su ley positiva en un alma sincera y de buena voluntad que hace lo que puede para salvarse (v.gr., en un salvaje que, bajo el influjo de la

gracia actual, cumple de buena fe la simple ley natural, única que conoce).

132. 2. División. En la ley divina positiva pueden distinguirse dos etapas principales: la Antigua y la Nueva.

1º. LA LEY ANTIGUA, a su vez, abarca dos períodos principales:

a) LA ÉPOCA PRIMITIVA, que se extiende desde la creación del hombre hasta la promulgación del decálogo. Contenía algunos preceptos rudimentarios, tales como santificar el día de sábado (Gen. 2,3), ofrecer ciertos sacrificios (Gen 4,2-5), unidad e indisolubilidad del matrimonio (Gen. 2,24; cf. Mt. 19,8), la circuncisión (Gen. 17,10), etc. Este estado de cosas estuvo vigente entre los israelitas hasta la promulgación de la ley divina por Moisés.

b) LA ÉPOCA MOSAICA, o de la Antigua Alianza, que Dios promulgó por ministerio de Moisés y de los profetas posteriores hasta llegar a Cristo. Su resumen y compendio

más perfecto se encuentra en el decálogo, escrito en las tablas de la ley entregadas por Dios a Moisés en el monte Sinaí (Ex 20, 1-17).

Los preceptos del decálogo obligaban y obligan a todos los hombres sin excepción—al menos en la forma en que se los dicte su recta conciencia—, porque se trata de los grandes principios de la ley natural, que en una forma o en otra todos llevamos impresos en el fondo de los corazones. Los otros preceptos judiciales y ceremoniales obligaban tan sólo al pueblo judío y fueron abrogados definitivamente por Cristo, de tal suerte que su observancia sería hoy inmoral y pecaminosa, por cuanto derogaría la fe en Cristo como legítimo Mesías y Redentor de la humanidad.

2º. LA NUEVA LEY. Es la promulgada por Cristo y sus apóstoles para el bien sobrenatural de todo el género humano. Se halla contenida en la Sagrada Escritura (Nuevo Testamento) y en la Tradición cristiana bajo la custodia y

control del magisterio infalible de la Iglesia católica. Sus principales propiedades son:

a) UNIVERSALIDAD, según el mandato expreso de Jesucristo al ordenar a sus apóstoles extenderla por todo el mundo (Mt. 28,19-20). La razón es por la necesidad absoluta de pertenecer a la Iglesia católica—al menos al alma de la misma—para obtener la salvación eterna.

b) INMUTABILIDAD substancial hasta el fin de los siglos. A la Iglesia católica le confió Cristo la guarda y custodia de sus divinos preceptos, pero no la facultad de modificarlos substancialmente.

c) OBLIGATORIEDAD. LOS preceptos de la ley cristiana obligan, de suyo, a todos los hombres del mundo, ya que por todos murió Cristo y para todos promulgó su divina ley evangélica. Sin embargo, la mayor parte de sus preceptos no obligan inmediatamente a cada uno de los hombres, sino mediatamente, o sea, a través del precepto de la fe y del

bautismo, que afectan de suyo a todos los hombres del mundo según las palabras de Cristo : *Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará)) (Me 16, 15-16). Nadie está obligado a cumplir una ley antes de conocerla.

133. 3. Excelencia de la Ley evangélica. La Ley evangélica, promulgada por Cristo y sus apóstoles, excede con mucho en sublimidad y grandeza a la de la Antigua Alianza. He aquí sus principales ventajas:

a) Es MÁS ESPIRITUAL. En la Antigua Ley se prometían a los que la cumplieran cosas de tipo material y temporal: riquezas, larga vida, numerosa descendencia, etc.; y a los prevaricadores se les amenazaba con la pobreza, el oprobio, la muerte, etc. En la Nueva Ley se prometen premios espirituales y eternos y se amenaza a los transgresores con las penas del infierno: «No tengáis miedo a los que matan el

cuerpo, que al alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la gehenna» (Mt. 10,28). Las bienaventuranzas evangélicas en torno a los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que padecen persecución, etc., son de incomparable elevación y grandeza.

b) EXIGE, SOBRE TODO, EL CULTO INTERNO, o sea, la entrega del corazón a Dios (Io. 4,23), sin desdeñar por eso el culto externo, que admite también como expresión y manifestación pública del interno (Mt. 6,1). Los cultivadores de la Ley Antigua, en cambio, se gloriaban de practicar ceremonias y exterioridades, sin preocuparse de la pureza del corazón, como les echó en cara nuestro Señor Jesucristo (Mt. 23,27-28).

c) Es LA LEY DEL AMOR, QUE ES EL VÍNCULO DE LA PERFECCIÓN. La Antigua Ley insistía sobre todo en el temor, para doblegar a aquel pueblo de dura cerviz. Su Dios

era el Dios de los ejércitos, el omnipotente, el juez de vivos y muertos. En la Ley evangélica se le da el dulce nombre de Padre (Rom. 8,15), se resume toda la Ley y los Profetas en el precepto de la caridad (Mt. 22,37.40) y se nos da un mandamiento nuevo, propio y exclusivo de Cristo, en la forma perfectísima con que se nos intima: que nos amemos los unos a los otros como Cristo nos amó (Io. 13,34).

134. 4. Los preceptos de la Nueva Ley. Pueden agruparse en tres clases principales:

a) PARA LA SANTIFICACIÓN PROPIA se nos ponen delante los ejemplos de Jesucristo y sus virtudes divinas, invitándonos a seguirle: «Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos» (1 Petr. 2,21). Y el mismo Cristo dice: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz, y sígame» (Mt. 16,24). Y también: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt. 11,29).

b) PARA LA VIDA FAMILIAR Y SOCIAL se manda a los hijos obedecer a los padres, que están en lugar de Dios (Eph. 6,1-3); los siervos deben obedecer a sus amos, y éstos deben tratarlos benignamente, como a hermanos muy queridos., (ibíd., 5-9; cf. Philem. 16). Hay que obedecer a las legítimas autoridades, pues todo poder viene de Dios, y quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios (Rom. 13,1-2).

c) PARA EL CULTO DIVINO se nos prescribe, principalmente, el santo sacrificio de la misa (Lc. 22,19) y la digna recepción de los sacramentos; principalmente del bautismo (Mt. 28,19), que es indispensable para alcanzar la vida eterna (Io. 3,5), y la Eucaristía, prenda y anticipo de la misma (Io. 6,51-58).

135. 5. Dispensa de la ley divina positiva. Sin duda alguna, Cristo pudo, si quiso, autorizar a la Iglesia para dispensar de la ley divina positiva; porque el legislador puede dispensar de su propia ley, ya sea por sí mismo, ya por un delegado suyo expresamente autorizado. La cuestión está en saber si

concedió efectivamente al Sumo Pontífice la facultad de dispensar en la ley divina positiva. Aunque es cuestión vivamente discutida entre los teólogos antiguos y modernos, se puede llegar con toda seguridad y certeza a las siguientes conclusiones :

1.a El Sumo Pontífice puede ciertamente declarar e interpretar la ley divina en virtud de su supremo magisterio, que le permite incluso declarar infaliblemente las verdades relativas a la fe.

2.a El Papa no puede dispensar en la ley divina absoluta, o sea, en aquellas cosas que Cristo dejó definitivamente establecidas en su Iglesia de manera irreformable, v.gr., acerca de la esencia de los sacramentos y de su número septenario.

3.a El Papa puede ciertamente dispensar—y dispensa de hecho—en la ley divina que se funda en algún acto humano libremente realizado. Por ejemplo: la ley divina de la

indisolubilidad del matrimonio arranca del acto voluntario de los contrayentes al realizar el contrato; pero, como este contrato no se consuma irrevocablemente sino por el acto matrimonial, síguese que el matrimonio rato (o sea, el no consumado todavía por la unión carnal) puede ser dispensado por el Romano Pontífice con justa causa. Dígase lo mismo acerca de los votos, juramentos promisorios, etc., que, teniendo su origen en un acto humano libre, puede la Iglesia dispensarlos con justa y grave causa.

136. Escolio: Los consejos evangélicos. Además de los preceptos obligatorios, se nos inculcan en el Evangelio ciertas obras de supererogación que ayudan eficazmente a conseguir la plena perfección cristiana. Son los llamados consejos evangélicos, entre los que destacan principalmente tres: el de perfecta y voluntaria pobreza (Mt. 19,21), el de perfecta castidad (Mt. 19,12; 1 Cor. 7,25) y el de perfecta obediencia (Mt. 16,24; Phil. 2,8).

Aunque la perfección cristiana consiste propiamente en la perfección de la caridad—y no en la práctica efectiva de estos consejos—, sin embargo, los consejos ayudan mucho a alcanzar la perfección del amor, desligando al hombre de los cuidados temporales (pobreza), de sus propias pasiones (castidad) y de su propia voluntad (obediencia); con lo que puede más fácilmente remontarse hasta la cumbre de la perfección. Por lo cual la práctica afectiva de los consejos, o sea, el espíritu de los mismos, obliga a todos los cristianos sin excepción, ya que todos ellos están obligados a aspirar y tender a la perfección de la caridad.

ARTICULO IV

La ley eclesiástica

El tratado de la ley eclesiástica suele ser muy extenso en los textos escolásticos y en las clases dedicadas a los clérigos, ya que está íntimamente relacionado con el Derecho

canónico, de amplitud vastísima. Aquí vamos a dar tan sólo las nociones generales que interesan más de cerca a los católicos seculares.

137. 1. Noción. Se entiende por ley eclesiástica la que proviene de la legítima autoridad de la Iglesia en orden a la santificación y gobierno de los fieles.

Desde la más remota antigüedad (aparece ya la terminología en el concilio de Elvira, hacia el año 300 de nuestra era; cf. D. 52), las leyes de la Iglesia recibieron el nombre de canónicas, porque se llamaban cánones a los artículos que la Iglesia oponía a los herejes, condenando sus doctrinas o exponiendo la suya propia.

138. 2. Autor. Como ya dijimos al hablar del autor de la ley en general, gozan en la Iglesia de potestad legislativa:

a.

El Papa (y el concilio general con él), para toda la Iglesia.

b.

El concilio particular, para su nación o provincia.

c.

Los obispos, para sus diócesis.

d.

El capítulo general de una Orden religiosa clerical exenta, para sus propios miembros, a tenor del Derecho y de las propias Constituciones.

El conjunto oficial más importante de las leyes de la Iglesia lo constituye el Código de Derecho canónico, que fué codificado por mandato de San Pío X y solemnemente promulgado por

su inmediato sucesor, Benedicto XV, el 27 de mayo de 1917, fiesta de Pentecostés, en la bula Providentissima Mater Ecclesia, que había de entrar en vigor en la misma festividad del año siguiente, 19 de mayo de 1918.

139. 3. Objeto. Puede ser objeto de una ley eclesiástica todo aquello que sea útil o conveniente para el bien espiritual de los fieles.

Según San Isidoro—magistralmente comentado por Santo Tomás (I-II, 95,3)—, toda ley humana ha de reunir necesariamente las siguientes condiciones: que sea conforme a la religión, que fomente la disciplina y que aproveche a la salvación. A estas cualidades fundamentales se reducen todas las demás que señala San Isidoro, a saber: que sea honesta, justa, posible según la naturaleza, según la costumbre de la patria; conveniente al lugar y al tiempo, necesaria, útil, clara y manifiesta (para no servir de tropiezo

con sus obscuridades), ordenada al bien común y no a la privada utilidad.

Ofrecen una especial dificultad, sobre si pueden ser objeto de la ley, los actos meramente internos y los heroicos. Véase lo que dijimos más arriba (cf. n. i i o).

140. 4. Sujeto. He aquí las prescripciones de la misma Iglesia:

1^a «Las leyes meramente eclesiásticas no obligan a los que no han recibido el bautismo, ni a los bautizados que no gocen de suficiente uso de razón, ni a los que, teniendo uso de razón, no han cumplido todavía los siete años, a no ser que expresamente se prevenga otra cosa en el Derecho» (cn.12).

De suyo, pues, las leyes de la Iglesia obligan también a los acatólicos bautizados (protestantes y cismáticos). Pero la misma Iglesia les excluye expresamente de alguna de sus leyes—v.gr., de observar la forma católica del matrimonio cuando lo contraen los herejes entre sí (cf. cn.1099 § 2)—y,

según muchos teólogos, están exceptuados también, típicamente, de la observancia del ayuno, asistencia a misa y demás preceptos que miran únicamente a la santificación individual.

No obligan a los bautizados antes de cumplir los siete años de edad ni a los que no tienen suficiente uso de razón. Es lícito, por lo mismo, darles a comer carne a los niños y locos en día de vigilia, etc. Nótese, sin embargo, que el precepto de confesar los pecados mortales y recibir la sagrada comunión no es meramente eclesiástico, sino también divino. Por lo que un niño con uso de razón, aunque no haya cumplido los siete años, está obligado a los preceptos de la confesión anual y comunión pascual (cf. cn.859 y 906).

2ª. «Las leyes generales de la Iglesia obligan en todas partes a todos aquellos para quienes fueron dadas» (cn.13 § i).

Quiere decir que todos los fieles bautizados están obligados a cumplir las leyes universales para ellos dictadas (v.gr., la misa

dominical) en cualquier parte del mundo donde se encuentren, aunque sea fuera de su territorio habitual, ya que esas leyes generales no son territoriales, sino personales, y obligan a todos en todas partes.

3.a «Las leyes dictadas para algún territorio particular obligan a aquellos para quienes fueron dadas, con tal que allí mismo tengan su domicilio o cuasidomicilio y se encuentren presentes allí» (cn.13 § 2).

Es conveniente explicar este canon por partes:

a.

Las leyes dictadas para algún territorio particular (v.gr., sólo para una diócesis).

b.

Obligan a aquellos para quienes fueron dadas (v.gr., sólo a los clérigos o a los diocesanos, no a los demás).

c.

Con tal que allí mismo tengan su domicilio. Para estos y otros efectos jurídicos, el domicilio se adquiere en un determinado lugar por el hecho de instalarse allí con la intención de permanecer en él perpetuamente o se prolongue por diez años completos aunque no exista tal intención (cn.92 § 1).

d.

O cuasidomicilio. El cuasidomicilio se adquiere por la residencia en un lugar con intención de permanecer allí la mayor parte del año (v.gr., durante el curso escolar) o se prolongue de hecho la mayor parte del año aunque no se hubiera tenido esa intención inicial (cn.92 § 2).

e.

Y se encuentren presentes allí. De donde, si se encuentran accidentalmente fuera de su domicilio o cuasidomicilio (v.gr., de viaje a otra diócesis o nación), no les obligan las leyes particulares de su territorio (v.gr., la de oír misa el día del Patrón del pueblo o de la diócesis). Otra cosa sería si la ley no fuera simplemente territorial, sino también personal, en cuyo caso les seguiría la obligación a todas partes.

4.a Los peregrinos, o sea, los que se encuentran de paso (v.gr., por unos días o por el tiempo de vacaciones, etc.) en un lugar distinto del de su domicilio o cuasidomicilio habitual:

a) "No están obligados a las leyes particulares de su territorio mientras se hallen fuera de él, a no ser que la transgresión de las mismas cause perjuicio en su propio territorio o se trate de leyes personales» (cn.14 § 1).

Causaría perjuicio en el propio territorio, v.gr., la infracción de las leyes sobre la residencia o la del respeto a las propias autoridades, etc.

En general, «la ley no se presume personal, sino territorial, a no ser que conste otra cosa» (cn.8 § 2).

b) "Ni tampoco a las leyes del territorio en que se hallan de paso, exceptuadas aquellas que tutelan el orden público o determinan las solemnidades de los actos» (cn.14 § 2).

Y así, v.gr., no obliga a un peregrino la asistencia a misa en la fiesta patronal del pueblo donde se halla de paso, a no ser que su ausencia fuera motivo de escándalo. Pero está obligado a observar las leyes de policía relativas al orden público, a cumplir las condiciones necesarias en el territorio para la validez de los contratos y a sufrir las penas correspondientes por los delitos que cometa.

c) «Pero sí les obligan las leyes generales, aunque no rijan en su territorio, a no ser que no obliguen en el lugar donde se hallan» (en.14 § 3).

Y así, v.gr., la ley general del ayuno y abstinencia ha sido suavizada por muchos obispos de acuerdo con las últimas benignas concesiones de la Santa Sede, pero en diferentes grados y medidas. Y puede ocurrir que un peregrino se encuentre de paso en una diócesis donde rige el ayuno o la abstinencia en cuaresma tres días a la semana, en vez de uno solo que rija en su propia diócesis. En este caso está obligado a guardar los tres días, porque se trata de una ley general de la Iglesia que obliga en todas partes en toda su integridad, a no ser que el obispo la mitigue en su diócesis y en la medida de la mitigación y no más.

d) Los peregrinos pueden usar los privilegios e indultos del territorio donde se encuentran, aunque no rijan en el suyo (cf. cn.14 § 3).

Y así, en el caso anterior, el residente en la diócesis donde obliga la abstinencia cuaresmal tres días a la semana puede beneficiarse de la dispensa mayor en la diócesis donde no obliga más que un solo día cuando se encuentra en ella de paso, o sea, en calidad de peregrino.

5.a Los vagabundos, o sea, los que no tienen en ninguna parte domicilio ni cuasidomicilio (v.gr., los gitanos que andan de pueblo en pueblo), están sujetos a las leyes, tanto generales como particulares, que rigen en el lugar donde se hallen.

N. B. Sobre la promulgación de las leyes eclesiásticas, su obligación, modo de cumplirlas, interpretación y cesación de las mismas, véase lo que ya dijimos al hablar de la ley en general.

ARTICULO V

La ley civil

Como quiera que el hombre consta de alma inmortal y cuerpo corruptible y es un animal social por su misma naturaleza), es necesario que haya una sociedad sobrenatural encargada de orientarle hacia sus destinos eternos (la Iglesia) y otra puramente natural que se preocupe de proporcionarle su bienestar en este mundo (el Estado). La ley civil es exigida por la naturaleza misma del hombre, ya que ninguna sociedad puede subsistir sin leyes.

El moralista católico no puede prescindir de la ley civil, ya que, como veremos en seguida, cuando reúne las debidas condiciones, obliga en conciencia ante Dios y su transgresión constituye un verdadero pecado.

141. 1. Noción. La ley civil es la que resulta de la ordenación de la razón dirigida al bien común y temporal de los hombres, promulgada por la autoridad competente.

Es, como se ve, la definición misma de la ley en general, matizada con la alusión al fin propio de la ley civil, que es el bien común temporal del hombre, o sea, su felicidad en la presente vida. Ya se comprende que la felicidad temporal ha de subordinarse siempre al último fin sobrenatural, porque, tratándose del recto orden de la razón hacia el bien común, no puede ser bueno lo que se oponga al sumo Bien, ni razonable lo que se oponga a la razón.

142. 2. Autor. En general, puede ser autor de una ley todo aquel que tenga potestad de jurisdicción sobre sus súbditos colectivamente considerados (en el orden individual sólo caben preceptos, no verdaderas leyes). Quiénes sean, sin embargo, los que en las diversas naciones tengan verdadera potestad legislativa, depende de la forma de gobierno o de la propia Constitución del Estado. En algunos pocos reinos, sólo el príncipe puede dar leyes a sus súbditos (o la reina, si le corresponde a ella la jefatura del Estado, ya que la mujer es

capaz de jurisdicción civil). Pero, en la mayoría de las naciones, al jefe del Estado corresponde únicamente promulgar las leyes elaboradas en las Cámaras legislativas con arreglo a la Constitución fundamental de la nación.

143. 3. Potestad del legislador humano. Que la autoridad civil tenga verdadera potestad, dentro de su propia esfera, para dar verdaderas leyes que obliguen a los súbditos, nadie con sano juicio puede ponerlo en duda. Consta por la naturaleza misma de la sociedad humana, que exige indispensablemente la dirección y control de las leyes civiles, y puede demostrarse, además, por el testimonio explícito de la misma Sagrada Escritura. He aquí algunos textos inequívocos:

«Por mí reinan los reyes y los jueces administran la justicia. Por mí mandan los príncipes y gobiernan los soberanos de la tierra» (Prov. 8,15-16).

«Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas; de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación» (Rom. 13,1-2).

«Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana: ya al emperador, como soberano; ya a los gobernantes, como delegados suyos para castigo de los malhechores y elogio de los buenos. Tal es la voluntad de Dios: que, obrando el bien, amordacemos la ignorancia de los hombres insensatos» (1 Petr. 2,13-15).

144. Escolio: Sobre el origen del poder. No podemos examinar a fondo este problema, que rebasa los límites y finalidad de nuestra obra. Pero, para orientación de nuestros lectores en esta importante cuestión de Derecho político, les ofrecemos el siguiente luminoso párrafo del gran pontífice León XIII en su magistral encíclica *Immortale Dei* (n 4-5)

«El hombre está naturalmente ordenado a vivir en comunidad política, porque, no pudiendo en la soledad procurarse todo aquello que la necesidad y el decoro de la vida corporal exigen, como tampoco lo conducente a la perfección de su ingenio y de su alma, ha sido providencia de Dios que haya nacido dispuesto a la unión y sociedad con sus semejantes, ya doméstica, ya civil, la cual es la única que puede proporcionar la perfecta suficiencia de la vida. Mas, como quiera que ninguna sociedad puede subsistir ni permanecer si no hay quien presida a todos y mueva a cada uno con un mismo impulso eficaz y encaminado al bien común, síguese de ahí ser necesaria a toda sociedad de hombres una autoridad que la dirija; autoridad que, como la misma sociedad, surge y emana de la naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor.

De donde también se sigue que el poder público por sí propio, o esencialmente considerado, no proviene sino de Dios.

Porque sólo Dios es el propio, verdadero y supremo Señor de las cosas, al cual todas necesariamente están sujetas y deben obedecer y servir; hasta tal punto que todos los que tienen derecho de mandar, de ningún otro lo reciben si no es de Dios. Príncipe sumo y Soberano de todos: No hay potestad sino de Dios (Rom. 13,1)».

¿Cuál es, pues, el papel que corresponde al pueblo en el origen del poder humano? Únicamente el de elegir o señalar a su jefe según las normas del derecho natural y consuetudinario. Pero la autoridad no le viene al jefe exclusivamente del pueblo, como si éste le traspasara la suya propia y exclusiva, sino del mismo Dios, manantial y origen de todo poder legítimo. El pueblo elige o señala al jefe, pero su autoridad le viene de Dios. O sea que se trata de un poder divino (natural) recibido a través de la legítima elección del pueblo; pero no de un poder cuyo origen fontal estuviera en el pueblo mismo independientemente de Dios, como

proclamaban los corifeos de la Revolución y de la Enciclopedia. Esta concepción racionalista y atea ha sido justamente rechazada por la Iglesia y está en manifiesta contradicción con la más elemental filosofía y la simple razón natural lo,

145. 4. Obligatoriedad de la ley civil. De suyo, toda ley es obligatoria, so pena de no ser verdadera ley. Pero no se trata de preguntar aquí si los súbditos del Estado están obligados a prestar obediencia a sus leyes en el fuero externo y en el orden puramente humano y temporal—que es cosa clara y evidente—, sino de averiguar si la obediencia a las leyes civiles obliga también en el fuero interno, o sea, en el orden de la propia conciencia y ante el mismo Dios.

En materia tan grave y de tanta actualidad e interés por los enormes abusos que se cometen en contra, vamos a proceder despacio, por una serie de conclusiones escalonadas.

Conclusión 1ª.: El cumplimiento de la ley civil justa obliga en conciencia ante Dios.

Es una consecuencia inevitable de los principios que acabamos de sentar. Si el poder de la legítima autoridad viene de Dios a través de la elección del pueblo, síguese que, como dice San Pablo, quien resiste ala autoridad, resiste a la disposición de Dios (Rom. 13,2). Por eso añade en seguida: Es preciso someterse no sólo por temor al castigo, SINO POR CONCIENCIA (V.5). No cabe hablar más claro ni de manera más explícita.

Y nótese que, cuando San Pablo escribió la carta a los Romanos bajo la inmediata inspiración del Espíritu Santo, desempeñaba Nerón la dignidad imperial. Lo cual quiere decir que no sólo el poder de los príncipes cristianos, sino el de los mismos paganos e infieles procede de Dios (a través del derecho natural del pueblo) y lleva consigo para el súbdito la obligación de obedecer. Es porque, al proceder de Dios toda

potestad y derivarse todas las leyes de la eterna, se les comunica la virtud y eficacia de ésta.

El poder del príncipe, sin embargo, no es omnímodo o absoluto. Tiene un límite infranqueable: la honestidad y justicia de sus leyes. Cuando se sale de estos límites que le impone el mismo Dios a través de la ley natural, se convierte en un tirano: su ley no es verdadera ley, y, por lo mismo, no puede obligar en conciencia absolutamente a nadie. La desobediencia a la ley injusta la impone el mismo derecho natural. El gran pontífice León XIII proclama esta doctrina en la siguiente forma:

»Sagrado es para los cristianos el nombre del poder público, en el cual, aun cuando sea indigno el que lo ejerce, reconocen cierta imagen y representación de la majestad divina; justa es y obligatoria la reverencia a las leyes, no por la fuerza o amenazas, sino por la persuasión de que se cumple con un deber, porque el Señor no nos ha dado

espíritu de temor (2 Tim. 1,7); pero si las leyes de los Estados están en abierta oposición con el derecho divino, si se ofende con ellas a la Iglesia o contradicen a los deberes religiosos, o violan la autoridad de Jesucristo en el Pontífice supremo, entonces la resistencia es un deber, y la obediencia un crimen, que, por otra parte, envuelve una ofensa a la misma sociedad, puesto que pecar contra la religión es delinquir también contra el Estado» (Inmortale Dei 31-32),

Ahora bien: ¿cuándo se conocerá que una ley es justa y legítima? En general lo serán todas aquellas que tengan por finalidad el bien común humano y no se opongan a ninguna ley natural ni positiva, divina o eclesiástica. En un Estado que se inspire en los principios católicos—como ocurre actualmente en España—, la justicia de una ley se ha de presumir siempre, mientras no se pruebe lo contrario. Pero para un examen exhaustivo habría que tener en cuenta las cuatro causas: final, eficiente, material y formal. Y así:

a.

Por parte de la causa final será justa si se ordena al bien común, como exige la justicia legal.

b.

Por la causa eficiente, si ha sido dada por la autoridad legítima y dentro de sus atribuciones.

c.

Por la material, cuando sea buena en sí misma y atendidas las circunstancias de tiempo, lugar, etc.

d.

Por la formal, cuando se impone a los ciudadanos guardando la proporción debida, como exige la justicia distributiva. La ley debe tener en cuenta el lugar que ocupa cada súbdito en el conjunto de la nación por su dignidad, riquezas, etc..

Hay que advertir que la ley civil justa obliga en conciencia aunque el legislador no haya pensado o no se preocupe de esta clase de obligación, con tal que no excluya por completo la obligación e imponga una verdadera ley. Porque, puesto el precepto, se sigue espontánea y naturalmente la obligación de cumplirlo en virtud de la ley natural y de la voluntad de Dios, que preceptúa la obediencia a los superiores. Aparte de que el legislador humano quiere la observancia de la ley del modo mejor y más eficaz, sobre todo cuando se trata de cosas del todo necesarias para el bien común.

Al contestar a la objeción de que cómo es posible que un inferior, como es el legislador humano, pueda imponer obligación en conciencia invadiendo el foro superior divino,

contesta Santo Tomás diciendo que la Sagrada Escritura nos testimonia que toda potestad humana viene de Dios, y, por lo mismo, el que resiste a la autoridad humana (en las cosas que son de su competencia), resiste a la disposición de Dios (Rom. 13,2) y se hace reo ante El (I-II,96,4 ad 1).

Conclusión 2.a: Cuando la ley civil es injusta, no obliga en conciencia y puede ser obligatorio desobedecerla abiertamente.

Es un sencillo corolario de los principios que acabamos de sentar. La ley injusta, al carecer de la rectitud necesaria y esencial a toda ley, no puede ser verdadera ley; y lo que no es ley, a nadie puede obligar.

La ley humana puede ser injusta por un doble capítulo: o porque falla alguna o algunas de las cuatro causas anteriormente mencionadas, o porque contradice al bien divino. En realidad, estas dos fuentes de injusticia pueden reducirse a una, ya que lo que no es honesto en el orden

natural contradice al bien divino, y lo que contradice al bien divino no puede ser honesto en el orden natural. Escuchemos al Doctor Angélico explicando admirablemente estas cosas:

"Las leyes pueden ser injustas por dos capítulos: o porque contradicen al bien común humano, ya sea por razón del fin (como si algún jefe impone leyes onerosas a los súbditos que no pertenecen a la utilidad común, sino más bien a su propia avaricia o gloria), o por razón de su autor (como si alguien trata de imponer una ley que excede su propia autoridad), o por razón de la forma (como si se distribuyeran desigualmente las cargas a la multitud, aunque se ordenaran al bien común).

Todas estas cosas más bien son violencias que leyes. De donde tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, a no ser acaso para evitar el escándalo o males mayores, porque entonces se debe ceder el propio derecho.

El segundo modo con que las leyes pueden ser injustas es cuando contradicen el bien divino, tales como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra causa contra la ley divina. Y tales leyes de ninguna manera es lícito cumplirlas, según aquello que se nos dice en los Hechos de los Apóstoles: Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres (Act. 5,29» (I-II, 96,4.).

De estos principios se deducen las siguientes conclusiones prácticas:

1ª La ley civil que se oponga manifiestamente a la ley natural, o a la divina positiva, o a la eclesiástica, no solamente no obliga en conciencia, sino que es obligatorio desobedecerla, boicotearla y hacer lo posible para que nadie la cumpla. Ya que se trata de una ley injusta, perniciosa al bien común y, por lo mismo, desprovista en absoluto de todo valor jurídico.

2ª Una ley que no tiene utilidad para el bien común puede, sin embargo, obligar (con tal que nada contenga contra la ley

natural, divina o eclesiástica) en circunstancias especiales, v.gr., para evitar el escándalo, perturbaciones sociales, etc.

3ª La ley dada contra todo derecho por el que no tiene potestad legítima, pero que la detenta por haberla usurpado violentamente, no obliga en conciencia si todavía no posee el mando pacíficamente; pero si ya lo posee pacíficamente, obligan las leyes que promuevan el bien común; porque la sociedad no puede subsistir sin potestad de régimen y sin leyes a las que el pueblo obedezca por razón del bien común. Pero no obligan las leyes dadas directamente contra el legítimo príncipe, porque quebrantan un derecho cierto.

4ª La ley que quebranta la justicia distributiva (v.gr., imponiendo tributos excesivos y francamente injustos) no obliga en la parte excesiva e injusta, a no ser en circunstancias especiales, por razón del escándalo, perturbaciones públicas, etc. Pero obliga en la parte justa, a no ser que el exceso de desproporción en distribuir las cargas

fuese tan grande, que la misma ley resultare nociva al bien común.

Nótese, sin embargo, que es preciso, para liberarse de la obligación de cumplirla, que conste con certeza la injusticia de la ley, pues de lo contrario la presunción está de parte del legislador, ya porque posee ciertamente el derecho de imponer leyes y no se le puede quitar por una simple duda más o menos fundada, ya porque puede tener razones que se le oculten al súbdito, ya porque, de lo contrario, los súbditos se tomarían excesivas libertades en torno a la observancia de las leyes, que rara vez acertarían a ser tan claras y justas que no les parecieran a muchos dudosas por aparentes razones y fútiles pretextos.

Conclusión 3.a: Las leyes civiles justas que establecen derechos o transfieren el dominio de una cosa, ordinariamente obligan en conciencia, por verdadera justicia

conmutativa y no sólo por justicia legal; y esto incluso antes de la sentencia del juez.

PRENOTANDO. En el tratado de justicia expondremos el concepto de justicia conmutativa y el de justicia legal. Aquí nos basta tener en cuenta que el quebrantamiento de la justicia conmutativa impone en el fuero de la conciencia, y aun antes de la sentencia del juez, la obligación estricta de restituir.

PRUEBA. La razón es porque tales leyes son justas y sin su observancia quedaría lesionado el bien público y se haría imposible la pacífica convivencia de los ciudadanos. Esas leyes no son, además, sino justas determinaciones de la ley natural, que no puede determinar todos los casos particulares. Y así, v.gr., obligan en conciencia, por justicia conmutativa, las leyes civiles que conceden al poseedor de buena fe la propiedad de los frutos percibidos por la cosa ajena poseída, o a los padres el usufructo de los bienes de

sus hijos, o designan la parte legítima de la herencia que corresponde a los hijos, o adjudican la mitad del tesoro al que lo halló y la otra mitad al dueño del terreno donde estaba, o que imponen la reparación de daños al que los causó con sola culpa jurídica y no moral (v.gr., inadvertidamente), etc.

Conclusión 4ª: Las leyes civiles irritantes obligan en conciencia después de la sentencia del juez.

Es la sentencia más común entre los moralistas y, desde luego, muchísimo más probable que su contraria. Porque tales sentencias judiciales son justas y, por lo mismo, es obligatorio obedecerlas, como debe obedecerse al superior cuando manda algo legítimamente. Y así, v.gr., si el juez declara inválido algún testamento informe, hay que tenerlo como inválido incluso en el fuero de la conciencia; si declara inválido cualquier otro contrato meramente civil (v.gr., la venta realizada por algún menor de edad), es inválido también en el fuero de la conciencia. Lo exige así el bien común, que

manda obedecer al juez cuando falla una causa dentro de sus atribuciones; de lo contrario, se originarían entre los ciudadanos infinidad de perturbaciones.

Sin embargo, no parece que esas leyes civiles induzcan obligación de conciencia antes de la sentencia del juez. Porque, aunque el legislador civil tiene ciertamente la potestad de dar leyes irritantes aun en el foro de la conciencia, sin embargo, puede presumirse rectamente que, de ordinario, no tiene intención de imponer tal obligación en conciencia, ya que la finalidad de su ley puede obtenerse por la sola irritación en el fuero externo.

Conclusión 5ª: Los súbditos siempre pueden seguir en conciencia las disposiciones de la ley civil, a no ser que lesionen manifiestamente el derecho natural, divino o eclesiástico.

Porque, mientras no se demuestre lo contrario o se vea claramente que lesiona esos derechos superiores, la ley civil

se presume justa y equitativa. De donde puede seguirse con toda tranquilidad de conciencia. Por eso es muy de aconsejar que los confesores inculquen oportunamente la observancia de las leyes civiles justas y que traten de acomodar a ellas sus propias decisiones en materia de moralidad.

ARTICULO VI

Las leyes meramente penales

Hemos llegado a un punto interesantísimo, que vamos a estudiar cuidadosamente dada la importancia práctica y enorme repercusión social que de su recta o falsa solución se sigue inevitablemente.

146. 1. Noción. Según el esquema que hemos propuesto más arriba al dividir la ley en general, una de sus divisiones se tomaba por razón de la obligación, y era tripartita: moral, penal y mixta.

a) LEY MORAL es aquella que obliga a culpa sin ninguna pena o sanción jurídica (v.gr., la obligación de oír misa los domingos; quien la quebranta comete un pecado grave, pero no queda excomulgado ni recibe en este mundo ninguna sanción jurídica).

b) PENAL sería aquella cuyo quebrantamiento no supondría culpa moral alguna (aunque si jurídica), pero llevaría aneja la obligación en conciencia de sufrir una pena (v.gr., de pagar una multa por haber cruzado la calle por sitio indebido).

c) MIXTA, en fin, es aquella cuyo quebrantamiento lleva consigo una culpa moral y su pena o sanción jurídica correspondiente (v.gr., el aborto voluntario es un gravísimo pecado, que lleva consigo excomunión por parte de la ley eclesiástica y multa y cárcel por la ley civil).

147. 2. Un poco de historia. La doctrina de las leyes meramente penales ha sufrido una gran evolución a través de los siglos. He aquí sus principales vicisitudes :

a) Fue enteramente desconocida de la antigüedad clásica.

b) Aparece por primera vez en el prólogo de las Constituciones de la Orden de Santo Domingo, aprobadas por el capítulo general celebrado en París en 1236. En el texto actual de las Constituciones dominicanas figura la declaración en el número 32 § 1, que dice así: «Para proveer a la unidad y a la paz de toda la Orden, queremos y declaramos que nuestra Regla, Constituciones y Ordenaciones de los capítulos y de los prelados no nos obliguen a culpa o a pecado, sino solamente a la pena señalada para los transgresores en las mismas Constituciones u Ordenaciones, o a la que señalen los prelados. Obligan a culpa, sin embargo, cuando se interpone precepto formal o se quebrantan por desprecios 15.

c) Poco a poco fué abriéndose paso esta doctrina e invadiendo el terreno civil; pero no llegó a predominar del

todo hasta el siglo XIX, en que prevalecieron las doctrinas individualistas,

d) En el siglo XX, a medida que la idea de la justicia social va abriéndose camino, van disminuyendo sus partidarios. En la actualidad son ya muchos los teólogos que se oponen abiertamente a la teoría de las leyes meramente penales.

148. 3. Distintas opiniones. Naturalmente que tanto los partidarios como los impugnadores de la teoría de las leyes meramente penales, con relación principalmente a las leyes del Estado, pretenden apoyarse en argumentos sólidos. He aquí un resumen de los principales en uno y otro sentido:

Argumentos a favor de su existencia*

1) El legislador puede, si lo juzga suficiente para el cumplimiento de su ley, imponerla tan sólo como meramente penal y no obligatoria en conciencia. Ya sea de una manera disyuntiva («haz esto, o paga la multa: elige libremente»), ya con una obligación moral que afecta sólo a la pena

condicionada a la transgresión de la ley con sólo culpa jurídica («Si haces esto, no pecas; pero tendrás obligación en conciencia de pagar la multas), ya con la doble obligación puramente jurídica, sin afectar al orden moral (a no ser indirectamente con relación a la pena, en virtud de la ley divina, que manda obedecer a las leyes justas).

2) Dada la multiplicidad y constante variación de las leyes (sobre todo en materia fiscal y económico-social), que las hacen menos necesarias para el bien común y menos aptas para imponer obligación de conciencia, pueden considerarse muchas de ellas como meramente penales, tanto más cuanto no pocas veces es lícito poner en duda su legitimidad, ya sea por descuidar la verdadera justicia distributiva (imponiendo cargas casi por igual a los ricos y a los pobres), ya por el demasiado intervencionismo del Estado en actividades que son de la competencia de los ciudadanos o de las sociedades inferiores.

3) Los legisladores civiles modernos no se preocupan ni tratan de obligar en conciencia a sus súbditos, sino únicamente de hacer cumplir las leyes con procedimientos psicológicos y coactivos, y quieren el orden jurídico separado de la moral. Y con esta mentalidad del legislador coincide la persuasión de la mayor parte de los súbditos.

4) En caso de duda, y a falta de una declaración explícita del legislador, podrá reconstruirse su voluntad presunta de no imponer obligación moral : a) por la forma de mandar alternativa o condicionada; b) por la materia más o menos necesaria al bien común; c) por la cuantía de la pena impuesta al transgresor; d) por la costumbre interpretativa de su ley.

Argumentos en contra**

1) La voluntad del legislador no puede por sí misma decidir acerca de la no obligatoriedad en conciencia de una ley, si ésta es por esencia obligatoria, así como no puede tampoco

declarar obligatoria una ley injusta. La fuerza obligatoria de la ley humana proviene de su dependencia de la ley natural, de la que es un eco y determinación concreta; y esto no depende de la libre voluntad del legislador humano, sino de la naturaleza misma de las cosas. Aparte de que se seguiría el absurdo de que el legislador, que habría desobligado del vínculo moral de la ley (que es lo primario y esencial en ella), no podría hacer lo mismo con la pena (que es lo secundario y accidental), porque entonces su ley habría desaparecido del todo para convertirse en un mero consejo.

Estos inconvenientes no se obvian con ninguna de las tres explicaciones propuestas. Porque: a) en la teoría de la obligación disyuntiva se seguiría la paradoja de que la ley penal sólo merece el nombre de ley cuando se infringe, ya que únicamente entonces obliga a algo: a la pena; b) en la de la obligación condicional, tampoco se resuelve el conflicto, porque, si la ley es necesaria y conveniente al bien común, es

obligatoria en conciencia por su naturaleza misma; y si no lo es, no hay obligación alguna, ni moral ni civil o jurídica, porque no es verdadera ley; y c) en la de la obligación puramente jurídica, ¿por qué se invoca la ley divina para obligar a la pena, que es lo accesorio de la ley, y no se acude a ella para garantizar el cumplimiento de la ley en cuanto dicta una conducta a seguir, que es lo primario y fundamental? Y si no hay actos humanos deliberados que sean indiferentes en concreto, y si el cumplimiento de la ley puramente penal es, por consiguiente, forzosamente bueno en sentido moral, ¿cómo no ha de ser forzosamente mala, moralmente, su transgresión? Si no hay obligación de cumplir en conciencia ni el mandato ni la pena, ¿cómo pueden estar unidos, aun cuando luego se distingan, la moral y el derecho?

2) No vale el argumento de la excesiva multiplicidad de las leyes o del intervencionismo del Estado. Porque si, a pesar de su multiplicidad, las leyes son justas, obligan en

conciencia a su cumplimiento; y si no lo son, no obligan en modo alguno, ni ante Dios ni ante los hombres. Su infracción estaría plenamente justificada, pero no por ser leyes meramente penales, sino simplemente por no ser leyes en modo alguno.

3) Ni vale tampoco afirmar que el legislador moderno no se preocupa ni intenta obligar en conciencia a los súbditos, porque no puede citarse una sola ley civil en la que el legislador declare expresamente que no quiere obligar en conciencia a los súbditos. Y, siendo esto así, ¿por qué ha de recaer sobre el legislador la obligación de demostrar que quiso obligar en conciencia—siendo éste, como es, el efecto normal de toda ley justa—y no sobre el teólogo o el súbdito la de probar realmente (y no por vagas presunciones contra toda lógica) que no quiso obligar en conciencia?

4) No valen tampoco las razones alegadas para resolver este conflicto en caso de duda sobre la mente del legislador: a) no

la forma de mandar alternativa o condicionada, porque hoy día todas las leyes son imperativas; b) no la materia menos necesaria al bien común, porque, si es del todo innecesaria, se trata de una ley injusta y deja de ser ley; y si sólo se trata de mayor o menor conveniencia, sirve únicamente para determinar el grado mayor o menor de culpabilidad que llevará consigo su infracción, pero no para declararla meramente penal; c) ni la cuantía de la pena impuesta al transgresor, ya que, mientras para los teólogos antiguos la gravedad de la pena era indicio de que se trataba de una ley obligatoria en conciencia, modernamente, por el contrario, se interpreta en el sentido de que se trata de ley puramente penal, en la que el legislador agrava la pena porque se contenta con imponer ésta, sin exigir el cumplimiento directo de la norma; d) ni, finalmente, la costumbre interpretativa de su obligatoriedad, porque, aparte de que no se sabe si se trata de la costumbre de los doctos o de la del pueblo, es evidente que una de dos: o se trata de una derogación

consuetudinaria de una norma o, en caso contrario, no puede echarse mano de la estadística de los observantes para afirmar o negar una obligación en conciencia, sino, a lo sumo, para excusar una conciencia errónea no culpable.

*Cf. ZALBA, *Theologiae Moralis Summa* I n.461-470.

**Cf. ANTONIO DE LUNA, *Moral profesional del abogado*, en *Moral profesional* (C. S. I. C., Madrid 1954) p.270-283, con cuyas ideas nos sentimos por completo identificados. Transcribimos, a trozos, sus mismas palabras.

Uno de los autores modernos que mejor ha estudiado la no existencia de leyes meramente penales es el dominico francés P. Renard en su magnífica obra *La théorie des leges mere pénales* (París 1929).

149. 4. Principios para una recta solución. Examinando con serenidad y desapasionamiento los argumentos de ambas

partes y, sobre todo, la naturaleza misma de las cosas, nos parece que se puede llegar razonablemente a las siguientes conclusiones :

Conclusión 1ª: Toda verdadera ley, en el sentido estricto de la palabra, establece un vínculo moral para los súbditos y, por consiguiente, obliga en conciencia a su cumplimiento.

Rectamente entendida, nos parece que esta conclusión es del todo cierta, y no puede ser rechazada razonablemente por nadie.

Para su recta interpretación es preciso cargar el acento sobre aquella cláusula restrictiva: toda verdadera ley en el sentido estricto de la palabra. Porque sucede, en efecto, que se da el nombre de leyes a ciertas normas directivas o estatutos particulares que, en realidad, no alcanzan la talla o categoría de verdaderas leyes en el sentido riguroso y técnico de la palabra; y en este tipo de leyes imperfectas, o *secundum quid*, no hay inconveniente en admitir, nos parece, la

posibilidad de normas meramente penales. Volveremos en seguida sobre esto.

La razón intrínseca por la que nos parece que no pueden admitirse leyes meramente penales cuando se trate de verdaderas leyes, es porque el legislador no puede alterar a su voluntad la naturaleza misma de las cosas. La ley humana, tanto eclesiástica como civil, en tanto es verdadera ley en cuanto sea un reflejo de la ley natural y divina y, en última instancia, de la ley eterna, identificada con la esencia misma de Dios. Y si, como se demuestra en filosofía tomista, las esencias de las cosas no dependen de la voluntad de Dios (v.gr., Dios no puede hacer que dos y dos sean cinco), sino del entendimiento divino, que las dicta y crea tal como deben ser, muchísimo menos dependerá de la voluntad del hombre alterar a su capricho el orden natural de las cosas, declarando que no establezca vínculo moral lo que lo establece naturalmente y por sí mismo. Ahora bien: toda ley

verdadera y legítima, en cuanto reflejo que es de la ley natural y eterna, establece un vínculo moral que nadie puede substraerle, y obliga, por consiguiente, en conciencia a su cumplimiento.

Este razonamiento nos parece que no tiene vuelta de hoja, y de él se sigue como consecuencia lógica que no existen leyes propiamente tales que puedan tener un carácter meramente penal. Lo que sí concedemos sin dificultad alguna es que caben infinidad de grados en la culpabilidad moral que lleva aneja su transgresión. A veces se tratará de una falta insignificante, venialísima, por tratarse de una materia que sólo muy de lejos se relacione con el bien común. Pero cuando se quebranta conscientemente cualquiera verdadera ley, por insignificante que sea, se comete siempre alguna falta de orden moral, o sea, en el fuero interno de la conciencia.

Pongamos un ejemplo para que aparezca con mayor claridad la verdad de esta doctrina. Si hay algunas disposiciones

civiles que parezcan tener todas las características de leyes meramente penales, son, sin duda alguna, las relativas al tráfico por carreteras o a la circulación urbana en las grandes ciudades. ¿Por qué se limita la velocidad que han de llevar los automóviles en determinados parajes o se nos manda circular por la derecha, imponiéndonos una multa si lo hacemos por la izquierda? Indudablemente, porque el legislador ha visto la conveniencia de esa disposición para evitar accidentes o conflictos circulatorios; o sea, ha ordenado el cumplimiento de una norma encaminada al bien común de los ciudadanos. Si no fuera así, o sea, si hubiera dado aquella disposición por puro capricho, sin relación ninguna al bien común, su mandato sería puramente arbitrario e injusto y no tendría valor alguno obligatorio, ni a culpa ni a pena. El legislador habría rebasado sus atribuciones de tal y su disposición carecería en absoluto de valor legal, ya que no sería una «ordenación de la razón dirigida al bien común», como exige la definición misma de la ley. Toda la fuerza

obligatoria de aquella disposición le viene, pues, de su íntima conexión con la ley natural, que ordena al legislador imponer orden en el modo de conducirse los ciudadanos para lograr el bien común de todos. De donde es forzoso concluir que todas las leyes humanas y civiles en tanto son leyes en cuanto son determinaciones explícitas y concretas de lo que está implícito o indeterminado en la ley natural, que ordena al legislador procurar el bien común de todos los ciudadanos; y, por lo mismo, todas ellas obligan en conciencia, aunque en mayor o menor grado según la importancia o transcendencia de la ley en orden al bien común.

Una confirmación, al menos indirecta, de la verdad de estos principios nos parece verla en el hecho de que en el Código canónico no se contiene una sola ley que sea meramente penal. No nos atrevemos a decir que esta ausencia signifique que la Iglesia no admita la posibilidad de leyes meramente penales, pero es indudable que su actitud es altamente

significativa y, al menos indirectamente, confirma la teoría que las niega.

Conclusión 2ª: En sociedades imperfectas caben normas directivas (no verdaderas leyes) que obliguen únicamente a culpa meramente jurídica y a su correspondiente sanción penal.

Esta conclusión, perfectamente conciliable con la anterior, nos parece también del todo cierta, si se interpretan rectamente los términos de la misma. Veámoslo :

EN SOCIEDADES IMPERFECTAS. COMO es sabido, la sociedad, en general, no es otra cosa que «la reunión de muchos en orden a un fin común bajo la dirección de la autoridad competente». Se llama perfecta si subsiste por sí misma, se basta ella sola para obtener su propio fin y es del todo independiente de cualquier otra sociedad. Y se llama imperfecta cuando le faltan esas condiciones o, al menos, alguna de ellas. La Iglesia y el Estado son sociedades

perfectas, cada una en su propia esfera. Dentro de la Iglesia son sociedades imperfectas una Orden religiosa, una diócesis, una parroquia, etc. Dentro del Estado, y en cuanto forman parte de él, una provincia, una ciudad, una sociedad particular (cultural, económica, deportiva, etc.) y, a fortiori, la sociedad doméstica o familiar.

CABEN NORMAS DIRECTIVAS (NO VERDADERAS LEYES). En cuanto sociedades, aunque imperfectas, ya se comprende que tienen que tener una autoridad y un cuerpo legislativo propio, más o menos completo; de lo contrario, no podrían subsistir mucho tiempo, ya que es imposible una sociedad cualquiera sin autoridad y sin ley. Pero consideradas no de una manera absoluta y en sí mismas, sino como parte de un todo más universal (la Iglesia o el Estado), no son sujeto de leyes propiamente tales, ya que el propio legislador tiene que subordinarse a una ley humana, eclesiástica o civil, que le envuelve a él mismo como súbdito. El legislador

interno de estas sociedades imperfectas puede y debe dar normas directivas para el gobierno de las mismas, pero no verdaderas leyes que tengan por sí mismas carácter absoluto y universal, como las propias de las sociedades perfectas. Algunos teólogos dicen que se trata, a lo sumo, de leyes imperfectas y hasta cierto punto o *secundum quid*.

QUE OBLIGUEN ÚNICAMENTE A CULPA MERAMENTE JURÍDICA Y A SU CORRESPONDIENTE SANCIÓN PENAL.

No hay inconveniente en admitir en esta clase de leyes imperfectas, o mejor aún, de normas directivas, la categoría meramente penal que rechazábamos en la verdadera ley. Porque, no siendo normas dirigidas u ordenadas al bien común universal—como las de la verdadera ley—, sino a un grupo reducido de miembros que pertenecen como verdaderos súbditos a otra sociedad más alta (la Iglesia o el Estado), y siendo por otra parte, sociedades puramente facultativas, en las que los miembros ingresan en ellas

libremente y se obligan voluntariamente a cumplir las ordenanzas de la misma en la forma que el legislador particular ha querido determinar y no más, no hay inconveniente en que ese legislador declare expresamente que no quiere ligar la conciencia de sus súbditos imponiéndoles una obligación moral, sino tan sólo de tipo meramente jurídico, a la que se le adjudica como obligatoria una determinada sanción penal, por entender que es suficiente esta forma de mandar para obtener el fin interno que la sociedad se propone en cuanto tal.

El simple buen sentido parece poner fuera de duda la posibilidad de estas normas meramente penales (aun sin la expresa declaración del jefe) cuando se trata de una sociedad imperfecta de tipo civil. Sería ridículo decir que la falta de asistencia a una junta general preceptuada por los estatutos de una sociedad deportiva constituye un pecado venial. Se trata únicamente de una culpa meramente jurídica contra los

estatutos de esa sociedad, que quizás lleve consigo la expulsión como socio de la misma como sanción penal por la falta cometida; pero sería francamente excesivo ver en esa falta una perturbación del orden natural de las cosas que establezca un verdadero pecado, por muy venial que sea, en el fuero interno de la conciencia.

Más difíciles de justificar resultan esas normas meramente penales tratándose de sociedades eclesiásticas, como las Ordenes religiosas. Y, sin embargo, es un hecho que gran número de Ordenes religiosas, a partir de la de Santo Domingo, y, por disposición general de la Iglesia, todas las Congregaciones modernas, declaran expresamente que su legislación interna no obliga de suyo a culpa moral alguna, sino sólo a sufrir la sanción penal correspondiente a su transgresión. A nosotros nos parece ver el fundamento jurídico de esta clase de mandatos en el hecho de que no se trata de verdaderas leyes, sino únicamente de normas

directivas, que obligan tan sólo en el grado y medida que el legislador quiera imponer y no más; y ello no por una determinación caprichosa del legislador, sino por haber estimado, bajo el juicio inmediato de su prudencia gubernativa, que esa forma de mandar era suficiente para promover el bien de los súbditos y obtener el fin particular y concreto que se propone su Orden religiosa en cuanto tal. Sin embargo, en la práctica será muy difícil que el súbdito que conculca voluntariamente una de esas normas directivas no cometa un verdadero pecado venial de negligencia, etc., que podría incluso llegar a mortal si lo hiciese por desprecio de la ley o quebrantando un precepto formal del superior que hubiera recaído sobre aquella simple norma directiva. Lo advierte expresamente Santo Tomás en un texto modelo de claridad y precisión. He aquí sus propias palabras:

"El que profesa la regla no hace voto de observar todo lo que en la regla se contiene, sino de vida regular, que,

esencialmente, consiste en las tres cosas predichas (los votos). Por lo que en algunas Ordenes religiosas profesan más cautelosamente, no la regla, sino vivir según la regla, o sea, tender a informar las propias costumbres según la regla tomada como ejemplar. Y esto se destruye por el desprecio.

En otras religiones, todavía más cautelosamente, profesan obediencia según la regla, de suerte que no va contra la profesión sino lo que va contra el precepto de la regla. La transgresión u omisión de las otras tres cosas obliga sólo a pecado venial. Porque, como ya hemos dicho, estas otras cosas son disposiciones para los principales votos; y el pecado venial es disposición para el mortal, en cuanto impide aquellas cosas por las que uno se dispone a cumplir los principales preceptos de la ley de Cristo, que son los preceptos de la caridad.

En alguna otra religión, a saber, la de los Hermanos Predicadores, tal transgresión u omisión no obliga de suyo

(ex genere suo) a culpa mortal ni venial, sino sólo a la pena señalada: porque de este modo se obligan a observarla. Los cuales, sin embargo, pueden pecar venial o mortalmente por negligencia, liviandad o desprecio».

TRATADO IV

La conciencia

Después del tratado de la ley, que es la norma remota, objetiva y extrínseca de los actos humanos, es preciso estudiar la norma próxima, subjetiva e intrínseca, que no es otra que la propia conciencia.

Dividimos la materia en los cuatro siguientes artículos:

1.

La conciencia en general.

2.

La conciencia en especial.

3.

Sistemas para la formación de la conciencia.

4.

La educación de la conciencia.

ARTICULO I

La conciencia en general

150. I. Concepto. Vamos a dar su noción etimológica y real.

ETIMOLÓGICAMENTE, la palabra conciencia parece provenir del latín cum scientia, esto es, con conocimiento. Cicerón y Santo Tomás le dan el sentido de «conciencia común con otros»: Unde conscire dicitur quasi simul scire.

REALMENTE puede tomarse en dos sentidos principales:

a.

Para expresar el conocimiento que el alma tiene de sí misma o de sus propios actos. Es la llamada conciencia psicológica. Su función es testificar, e incluye el sentido íntimo y la memoria.

b.

Para designar el juicio del entendimiento práctico sobre la bondad o maldad de un acto que hemos realizado o vamos a

realizar. Es la conciencia moral, que constituye el objeto del presente tratado.

151. 2. Naturaleza. La conciencia moral puede definirse: el dictamen o juicio del entendimiento práctico acerca de la moralidad del acto que vamos a realizar o hemos realizado ya, según los principios morales.

Expliquemos un poco la definición:

EL DICTAMEN O JUICIO DEL ENTENDIMIENTO PRÁCTICO. La conciencia, en efecto, no es una potencia (como el entendimiento) o un hábito (como la ciencia), sino un acto producido por el entendimiento a través del hábito de la prudencia adquirida o infusa. Consiste ese acto en aplicar los principios de la ciencia a algún hecho particular y concreto que hemos realizado o vamos a realizar. Esta aplicación consiste en el dictamen o juicio del entendimiento práctico. La conciencia, pues, no es un acto del entendimiento teórico o especulativo ni de la voluntad.

ACERCA DE LA MORALIDAD DEL ACTO. En esto se distingue de la conciencia meramente psicológica. La conciencia moral es la regla subjetiva de las costumbres. Todo lo que la conciencia juzga como conforme a las justas leyes es un acto subjetivamente bueno o, al menos, no malo; lo que juzga, en cambio, disconforme con aquellas leyes es subjetivamente malo, aunque acaso no contenga en sí mismo ninguna inmoralidad objetiva.

QUE VAMOS A REALIZAR O HEMOS REALIZADO YA. El oficio propio y primario de la conciencia es juzgar del acto que vamos a realizar aquí y en este momento; porque, como hemos dicho, es la regla próxima y subjetiva a la que hemos de ajustar nuestra conducta. Pero, secundariamente, pertenece también a la conciencia juzgar del acto ya realizado. En este último sentido se dice que la conciencia nos da testimonio (con su aprobación o su remordimiento) de la bondad o maldad del acto realizado.

SEGÚN LOS PRINCIPIOS MORALES. La conciencia supone verdaderos los principios morales de la fe y de la razón natural y los aplica a un caso particular. No juzga en modo alguno los principios de la ley natural o divina, sino únicamente si el acto que vamos a realizar se ajusta o no a aquellos principios. De donde se sigue que la conciencia de ningún modo es autónoma (como quieren Kant y sus secuaces) y que es falsa aquella libertad de conciencia proclamada por muchos racionalistas, que consideran a la propia conciencia como el supremo e independiente árbitro del bien y del mal.

Con lo dicho pueden comprenderse fácilmente las diferencias entre la conciencia y algunas otras cosas que se le parecen.

Y así se distingue :

a) DE LA SINDÉRESIS, que es el hábito de los primeros principios morales, cuyo acto propio es dictaminar en general la obligación de obrar el bien y evitar el mal. La conciencia, en

cambio, dicta lo que hay que hacer u omitir en un caso concreto y particular. La sindéresis nunca yerra; la conciencia puede equivocarse.

Hermosamente comparaba San Jerónimo la sindéresis a una "centellita" encendida por Dios en nuestro entendimiento, que luce y arde al mismo tiempo. Luce, mostrándonos los principios generales de las costumbres; arde, impulsándonos al bien y retrayéndonos del mal. Esta centellita nunca se apaga, ni en la tierra, aunque el hombre se envilezca por el pecado; ni en el cielo, ni en el infierno. Santo Tomás dice expresamente que la centella de la razón no puede extinguirse por el pecado mientras permanezca la luz del entendimiento. Esta sindéresis permanece en los condenados y es la causa primaria de aquel «gusano roedor» de que nos habla el Evangelio (Me. 9,43), y que no es otra cosa que una perpetua acusación y remordimiento de los pecados

cometidos, que atormenta la conciencia de aquellos desgraciados.

b) DE LA CIENCIA MORAL, que deduce de los principios las conclusiones objetivas. La conciencia, en cambio, es algo puramente subjetivo que puede concordar o no con la ciencia moral. Y así puede darse el caso de un moralista con mucha ciencia y poca conciencia, y un alma de conciencia muy delicada con poca ciencia moral.

c) DE LA PRUDENCIA, que es un hábito, mientras que la conciencia es un acto, como hemos dicho. El juicio de la prudencia coincide con la propia conciencia.

d) DE LA LEY NATURAL, que incluye los principios objetivos de la moralidad como participación que es de la ley eterna. La conciencia aplica esos principios para dictaminar sobre el acto a realizar u omitir.

152. 3. División. En el siguiente cuadro esquemático aparecen con claridad las principales divisiones de la conciencia.

ARTICULO II

La conciencia en especial

Estudiada la noción y divisiones de la conciencia, veamos ahora cada una de sus diferentes clases en especial.

Seguiremos el orden del esquema que acabamos de poner.

A) Conciencia antecedente y consiguiente

153. Antecedente. Como su nombre indica, es la que recae sobre un acto que no se ha realizado todavía, precisamente para dictaminar sobre su moralidad. La conciencia ejerce aquí el papel de guía que inclina al bien y aparta del mal.

El dictamen de la conciencia antecedente resulta de un silogismo expreso o tácito en el que la premisa mayor es un principio general de moralidad; la menor es la aplicación de ese principio al acto que se va a realizar; y la conclusión es el fallo o dictamen de la propia conciencia, que manda hacerlo si es bueno u omitirlo si es malo. Por ejemplo:

La mentira es ilícita (principio general de la ley natural).

Pero esa respuesta que vas a dar es mentira (aplicación del principio). Luego esa respuesta es ilícita (dictamen de la conciencia propiamente dicha).

Ya se comprende que este juicio se hace a veces de una manera espontánea y rapidísima; otras veces, con mayor lentitud y trabajo. Depende del grado de evidencia o claridad que posean las premisas del silogismo en la mente de cada uno.

154. 2. Consiguiente. Es la que recae sobre un acto ya realizado, desempeñando el papel de testigo y de juez. Si el

acto fué bueno, lo aprueba llenándonos de tranquilidad y de paz; si malo, lo reprueba llenándonos de remordimiento y de inquietud. San Agustín dice hermosamente que »la alegría de la buena conciencia es como un paraíso anticipado«, mientras que el remordimiento de la mala conciencia es como la antesala del infierno.

Nótese, sin embargo, que la conciencia consiguiente no influye para nada en la moralidad de un acto. Esta depende por entero de la conciencia antecedente. Y así, si se diera el caso de que sólo después de realizada una acción, y no antes, cayéramos en la cuenta de que era ilícita, no habríamos cometido pecado alguno y no estaríamos obligados a confesarla (a no ser que hubiera habido negligencia culpable en no haberlo advertido antes).

Dígase lo mismo con relación a la ciencia moral que se vaya adquiriendo. Esta ciencia no tiene efectos retroactivos, y, por lo mismo, hemos de juzgar de nuestras acciones pasadas

según la conciencia antecedente que teníamos al tiempo de realizarlas; no según el mayor conocimiento de la ley que vayamos adquiriendo después.

B) Conciencia verdadera y errónea

Como es sabido, la verdad no es otra cosa que la adecuación del entendimiento a la realidad objetiva de las cosas. La falta de adecuación constituye el error.

Cuando afirmamos que la mentira es ilícita, estamos en la verdad, porque ésa es, efectivamente, la realidad objetiva de las cosas; pero si dijéramos que el derecho nada tiene que ver con la moral, estaríamos en un error, porque nuestro juicio no coincidiría con la realidad objetiva de las cosas.

155. I. Nociones. Según estos principios elementales:

a) Conciencia verdadera es aquella que dictamina de acuerdo con los principios objetivos de la moralidad, rectamente aplicados al acto que se va a realizar.

b) Conciencia falsa o errónea es la que no coincide con la verdad objetiva de las cosas. Puede ser invencible o, venciblemente errónea.

a'. CONCIENCIA ERRÓNEA INVENCIBLE es aquella cuyo error no puede disiparse en modo alguno. Ya sea porque no vino a la mente del que obra, ni siquiera en confuso, la menor duda sobre la licitud de aquella acción, o porque, aunque le asaltó alguna duda, no pudo disiparla después de hacer todo cuanto pudo para ello.

b'. CONCIENCIA ERRÓNEA VENCIBLE es aquella cuyo error no se disipó por incuria o negligencia del que lo padecía, ya que advirtió de algún modo el error o, al menos, dudó si lo había, y, a pesar de ello, nada hizo, o demasiado poco, para disiparlo.

156. 2. Principios fundamentales. Los principios fundamentales que rigen el mecanismo y funcionamiento moral de estas dos clases de conciencia son éstos :

1º. La conciencia objetivamente verdadera es de suyo la única regla subjetiva y próxima de los actos humanos.

La razón es porque sólo esa clase de conciencia incluye el verdadero y auténtico dictamen de la ley eterna, origen y fuente de toda moralidad. Lo que se oponga a ella será siempre objetivamente malo, aunque pueda excusar de pecado formal una conciencia invenciblemente errónea.

De donde se sigue que el hombre tiene obligación de poner todos los medios a su alcance para adquirir una conciencia objetivamente verdadera. Los principales son:

a) Cuidadosa diligencia en enterarse de las leyes que rigen la vida moral. No se requiere, sin embargo, una diligencia suma o extraordinaria; basta la que se pone de ordinario en un negocio serio y de importancia.

b) Aconsejarse de los peritos (confesor o superior eclesiástico) en los casos dudosos, arduos o difíciles.

c) Oración, pidiendo con sinceridad a Dios que ilumine nuestra mente.

d) Remoción de los impedimentos que dificultan el juicio sereno e imparcial (v.gr., las pasiones desordenadas, el egoísmo, las malas costumbres, etc.).

2º. La conciencia invenciblemente errónea puede ser accidentalmente regla subjetiva de los actos humanos.

La razón es porque la conciencia invenciblemente errónea es subjetivamente recta (aunque objetivamente sea equivocada), y esto basta para que sea obligatoria cuando manda o prohíbe y para que excuse de pecado formal cuando permite.

Esta conciencia errónea se dice que es recta accidentalmente (per accidens). En cuanto conciencia recta, obliga, aunque material u objetivamente fuese ilícito lo que manda hacer (v.gr., matar al tirano). La obligación le viene en virtud de una ley superior, de derecho natural, que nos manda hacer siempre lo que creemos obligatorio. O sea, no por sí misma

(ya que no hay tal ley objetivamente), sino en virtud de esa otra ley superior de derecho natural. Y obliga hipotéticamente, o sea mientras esa persona permanezca en su error. Y en cierto sentido es incluso conciencia verdadera, porque hay adecuación o conformidad entre la mente y la ley que se cree de buena fe existir.

Unos ejemplos aclararán estas ideas. El que crea sin la menor duda que es obligatorio mentir para salvar a un inocente (error invencible), está obligado a mentir y peca si no lo hace. Si cree sin la menor duda que está prohibido tal espectáculo inocente, peca si asiste a él. Si, por el contrario, cree sin la menor duda que tal libro se puede leer, no peca leyéndolo aunque estuviera, acaso, incluido en el Índice de libros prohibidos.

Pero téngase en cuenta que, como ya hemos dicho, la conciencia invenciblemente errónea puede serlo por dos capítulos: o porque no vino a la mente del que obra, si

siquiera en confuso, la menor duda sobre la licitud de aquella acción; o porque, aunque le asaltó alguna duda, hizo todo lo que pudo para disiparla (preguntando, reflexionando, etc.), sin poderlo conseguir.

En el primer caso valen los ejemplos que acabamos de poner. Pero en el segundo es obligatorio abstenerse de obrar (si se sigue dudando de la licitud de la acción) o de elegir lo más seguro para no quebrantar la ley, o, al menos, lo que parezca más probable, atendidas todas las circunstancias.

Por ejemplo: un viajero se encuentra de paso en un pueblo el día de la fiesta patronal. Le asalta la duda de si estará obligado a oír misa con los del pueblo. Pregunta a unos cuantos, y obtiene respuestas contradictorias. Puede hacer una de estas dos cosas: u oír misa, en cuyo caso no necesita seguir haciendo averiguaciones, o dejarla de oír si le parece más probable que aciertan los que le dicen que no tiene obligación.

3º. La conciencia venciblemente errónea nunca puede ser regla subjetiva de los actos humanos, sino que es obligatorio disipar el error antes de obrar.

Pueden ocurrir tres casos, según que la conciencia mande, prohíba o permita realizar una acción.

a) SI MANDA realizar una acción de cuya licitud se duda por otra parte, no se puede obrar en un sentido ni en otro hasta que se averigüe la verdad. Por ejemplo: el que cree, por una parte, que tiene obligación de mentir para salvar a un amigo, pero duda, por otra, si la mentira puede ser lícita jamás, peca si en esta situación de duda se decide por lo uno o por lo otro; porque en cualquiera de estos dos casos acepta la posibilidad de quebrantar la ley. Tiene obligación de averiguar la verdad antes de obrar, al menos echando mano de algún principio reflejo (como explicaremos al hablar de la conciencia dudosa) con el fin de llegar a una conciencia moralmente cierta en uno de los dos sentidos.

b) Si PROHIBE realizar una acción que, por otra parte, parece que es lícita, no se la puede realizar hasta que se averigüe la verdad al menos con certeza moral: porque, de lo contrario, se acepta la posibilidad de quebrantar una ley, y esto constituye ya un pecado contra la misma.

c) SI PERMITE realizar como lícita una acción, de cuya verdadera licitud se duda por otra parte, tampoco es lícito realizarla mientras permanezca la duda, por la misma razón que acabamos de indicar.

Regla práctica para el examen. En la práctica es muy fácil averiguar si se tuvo conciencia errónea vencible o invencible. Fue vencible: a) si se advirtió alguna indecencia en la tal acción; b) si la conciencia dictó que era menester preguntar al confesor o a una persona prudente; c) si se dejó de preguntar por miedo o vergüenza, etc. En cambio, fué invencible cuando no asaltó la menor duda sobre la licitud de tal acción o, habiendo surgido dudas, se hizo cuanto moralmente se

pudo para disiparlas y se obró después lo más seguro o lo que parecía más probable con toda honradez y buena fe.

4º. La conciencia Invenciblemente errónea en la actualidad, pero venciblemente errónea en su causa, excusa del pecado actual, pero no del pecado en su causa.

Y así pecan más o menos en la causa: a) el confesor que resuelve mal un caso de conciencia por su negligencia en el estudio o repaso de la teología moral; b) el médico que perjudica o mata al enfermo por su desconocimiento culpable de la medicina; c) el juez que falla injustamente por no haberse tomado la molestia de estudiar mejor las leyes, etc.

El pecado no se comete por la acción realizada con conciencia en la actualidad invenciblemente errónea, sino por aquella antigua negligencia (y en la medida y grado de la misma) que persevera todavía mientras no se haga lo que se pueda para disiparla. San Alfonso María de Liguori no vaciló en escribir las siguientes palabras: «Afirmo que se halla en

estado de condenación el confesor que sin ciencia suficiente se aventura a oír confesiones» 5. Y lo mismo hay que decir, salvando las distancias y en la medida y grado de su negligencia, de todo aquel que ejerce sin la suficiente preparación técnica una profesión que puede perjudicar gravemente a los demás.

C) Conciencia recta y no recta

157. I. Nociones. Conciencia recta es la que se ajusta al dictamen de la propia razón, aunque no coincida, acaso, con la realidad objetiva de las cosas.

No recta es la que no se ajusta al dictamen de la propia razón, aunque coincida, acaso, con la verdad objetiva de las cosas.

Algunos autores identifican la conciencia recta con la conciencia verdadera, y la no recta con la errónea. Creemos que no es exacta esa identificación, que da, por lo mismo, origen a muchas confusiones. Una conciencia puede ser

recta sin ser verdadera (v.gr., la conciencia invenciblemente errónea); y puede ser no recta siendo verdadera (v.gr., el que contra su conciencia omite una mentira que cree obligatoria para salvar a un inocente). Para la verdad se requiere la adecuación de la conciencia con la realidad objetiva de las cosas; para la rectitud basta la adecuación subjetiva, supuesta desde luego la absoluta buena fe.

158. 2. Principios fundamentales. He aquí los principios que regulan estas dos clases de conciencia:

1º. La conciencia recta siempre ha de ser obedecida cuando manda o prohíbe, y siempre puede seguírsele cuando permite.

La razón de lo primero es porque el hombre está obligado en todas sus acciones a seguir el dictamen de su propia conciencia cuando le manda o prohíbe alguna cosa; y si no lo sigue, peca. Consta expresamente por:

a) LA SAGRADA ESCRITURA: Todo lo que no es según conciencia es pecado (Rom. 14,23). Como es sabido, San Pablo dice eso a propósito de los que creían que era pecado comer la carne ofrecida a los ídolos; y aunque declara él mismo que no hay tal pecado objetivo, porque el ídolo no es nada en el mundo (1 Cor. 8,4), sino tan sólo un pedazo de madera sin valor moral alguno, sin embargo peca el que la come contra el dictamen de su conciencia, porque ya no obra con rectitud (cf. Rom. 14,1-23; 1 Cor. 8,1-13; 10,14-33).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Inocencio III: «Todo el que obra contra su conciencia edifica para el infierno».

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. San Buenaventura expone hermosamente la razón cuando escribe: «La conciencia es como el pregonero y embajador de Dios; y lo que nos dice, no lo manda como de parte de sí misma, sino como de parte de Dios, como el pregonero cuando divulga el edicto del rey» .

De donde se deduce la primacía absoluta de la conciencia sobre la misma ley. En este sentido no hay inconveniente en admitir un cierto relativismo en la ley objetiva, porque en caso de conciencia invenciblemente errónea obliga la conciencia y no la ley.

Sin embargo, cuando la conciencia se limita a permitir alguna acción, no es obligatorio seguirla, porque nadie está obligado a hacer todo cuanto le está permitido. Sólo obliga su dictamen cuando manda o prohíbe alguna cosa.

2º. No es lícito jamás obrar con conciencia no recta, o sea, contra el dictamen de la propia conciencia.

Se demuestra por las mismas razones del principio anterior. El que obra contra su conciencia peca siempre, tanto si hace lo que su conciencia le prohíbe (aunque se trate de una cosa objetivamente lícita) como si omite lo que su conciencia le impone como obligatorio (aunque se trate de una cosa

objetivamente ilícita). Porque, en cualquier caso, no obra con conciencia recta.

Según este principio, peca el que asiste a un espectáculo de suyo inocente si su conciencia se lo presenta como pecaminoso. Y peca omitiendo una mentira si su conciencia se la impone como obligatoria para salvar a un inocente.

D) Conciencia preceptiva, consiliativa, permisiva y prohibitiva

159. Como sus mismos nombres indican, la conciencia preceptiva es la que impone o manda alguna acción; la consiliativa, la que aconseja; la permisiva se limita a permitirla, y la prohibitiva impone la obligación de omitirla.

La primera y la última obligan siempre bajo pecado, grave o leve según la materia de que se trate o la conciencia del que obra. La segunda aconseja la realización de un acto bueno; pero, por lo mismo que no se trata de un precepto (ni siquiera leve), sino de un simple consejo, su omisión no constituye pecado alguno, aunque sí una imperfección. La tercera

permite una acción de suyo lícita (v.gr., un paseo por el campo); pero, por lo mismo que ni lo manda ni lo aconseja, su omisión no constituye ni siquiera imperfección.

E) Conciencia cierta, dudosa y perpleja

Es una división importantísima que hay que estudiar detalladamente.

a) La conciencia cierta

160. 1. Noción y división. Conciencia cierta es la que emite su dictamen de una manera categórica y firme, sin miedo a equivocarse. Es la del que hace una buena acción estando seguro de que es buena, o una mala acción a sabiendas de que es mala.

La certeza puede dividirse de múltiples maneras. El siguiente esquema recoge las principales:

161. 2. Principios fundamentales. Teniendo en cuenta estas diversas clases de certeza, establecemos los siguientes principios fundamentales:

1.º Sólo la conciencia cierta es norma legítima del bien obrar.

La razón es porque el que duda si lo que va a hacer es bueno o malo, acepta la posibilidad de ofender a Dios y, por lo mismo, peca realizando con duda esa acción. Es preciso llegar a la conciencia cierta en una forma o en otra, como vamos a explicar en seguida.

2.º Basta, sin embargo, la certeza moral, práctica e indirecta sobre la licitud de la acción.

Lo mejor sería, naturalmente, llegar siempre a una certeza absoluta en la que no cupiera el error (metafísica), a menos de un milagro (física). Pero como en el orden moral esto es casi siempre imposible, por tratarse muchas veces de cosas

variables y contingentes, para poder obrar con toda seguridad y tranquilidad de conciencia es suficiente llegar a una certeza moral que excluya toda duda prudente sobre la licitud de la acción.

Ni se requiere tampoco la certeza especulativa sobre la norma general que legitimaría aquella acción. Basta la certeza práctica sobre su licitud concreta en este caso, habida cuenta de todas las circunstancias que le rodean. Puede llegarse a esta certeza práctica a base de principios reflejos (como veremos en seguida al estudiar la conciencia dudosa), permaneciendo la duda sobre el principio especulativo.

Finalmente, no es necesaria tampoco la certeza directa a base de razones intrínsecas, que sólo los técnicos pueden de ordinario alcanzar. Basta la certeza indirecta fundada en razones extrínsecas (v.gr., en la autoridad del confesor que declaró lícita tal acción).

b) La conciencia dudosa

262. I. Noción y división. Conciencia dudosa es la que vacila sobre la licitud o ilicitud de una acción sin determinarse a emitir su dictamen. Propiamente hablando, no es verdadera conciencia, puesto que se abstiene de emitir un juicio, que es el acto esencial de la conciencia. Se trata más bien de un estado de la mente, que sólo en sentido impropio puede llamarse conciencia.

La duda admite también múltiples divisiones. He aquí las principales en cuadro esquemático:

163. 2. Principios fundamentales. Los principios fundamentales que regulan la conciencia dudosa son los siguientes:

1º. No es lícito jamás obrar con duda positiva práctica de la licitud de la acción.

Nótese bien el sentido del principio. Se trata de una duda positiva, o sea apoyada en graves razones *; y práctica, o sea que se refiere al hecho concreto que se va a realizar. En estas condiciones jamás es lícito realizar ese acto.

* La duda meramente negativa que no se apoya en razón ninguna o en razones muy ligeras e inconsistentes puede y debe despreciarse en la práctica, por ser una duda imprudente. Lo contrario nos haría la vida imposible, llenándonos continuamente de inquietud y de angustia, ya que sólo en muy contadas ocasiones se puede llegar a una certeza tan clara y evidente que excluya en absoluto la posibilidad de toda duda incluso imprudente.

La razón la hemos indicado ya varias veces. El que obra con conciencia dudosa acepta la posibilidad de la ofensa de Dios y, por lo mismo, peca tanto si en el orden real y objetivo aquella acción es realmente mala como si es inocente y

buena. El pecado cometido es el mismo que constituye el objeto de la duda, revestido con todas sus circunstancias especiales: mortal o venial, de esta especie o de la otra, según se le previó en la duda.

¿Qué debe hacer, pues, el que se encuentra con duda positiva y práctica de la licitud de una acción? Una de dos: o elegir la parte más segura, que es la favorable a la ley (en cuyo caso no necesita hacer ninguna investigación para salir de la duda, porque ciertamente excluye la posibilidad de pecar), o debe llegar a una certeza práctica sobre la moralidad de la acción en la forma que vamos a explicar inmediatamente.

2.º Cuando no se puede disipar la duda especulativa sobre la moralidad de una acción por principios intrínsecos, es lícito obrar con certeza moral práctica deducida por principios reflejos o extrínsecos.

Ocurre, en efecto, muchas veces que es imposible llegar a una certeza especulativa y directa apoyada en principios intrínsecos, ya sea porque no aparece con claridad el principio que la justifique directamente, ya porque la duda se establece precisamente en torno al principio especulativo.

Por ejemplo: está discutidísimo entre los moralistas si el testamento informe (o sea, el desprovisto de las formalidades jurídicas) es válido en conciencia. En estas condiciones es inútil invocar ese principio para fallar sobre la validez del testamento concreto que se nos presenta delante, porque precisamente lo obscuro y difícil es averiguar si es cierto o no el principio que declara válido en conciencia los testamentos informes.

¿Qué hay que hacer en estas circunstancias? No hay más remedio que echar mano de argumentos extrínsecos para llegar a una certeza moral en el orden práctico, aunque continúe la duda en el orden puramente especulativo. Antes

de llegar a esta certeza práctica no es lícito obrar; pero con ella queda perfectamente a salvo la moralidad de la acción.

Esos argumentos extrínsecos son varios. Por de pronto, para el simple fiel sería suficiente el argumento de la autoridad (v.gr., la respuesta del párroco o del confesor). Pero, sin necesidad de consulta alguna, podría llegar por sí mismo a la certeza moral práctica echando mano de los llamados principios reflejos, que vamos a explicar a continuación.

164. 3. Principios reflejos o indirectos. Se llaman así ciertas normas generales de moralidad que no recaen directamente y de por sí sobre la cosa misma que se trata de averiguar, pero que reflejan sobre ella su propia luz, hasta el punto de conducirnos a una certeza moral de orden práctico, aunque no disipen del todo las tinieblas especulativas.

Los principales principios reflejos o indirectos son los siguientes:

1º. En caso de duda práctica, hay que seguir la parte más segura.

Ya hemos explicado este principio al hablar de la ilicitud de obrar con duda práctica. Si después de haberlo intentado por todos los medios a nuestro alcance (reflexión, consultas, etc.) permanece en pie nuestra duda práctica, es obligatorio seguir la parte más segura, o sea, omitiendo el acto de cuya licitud seguimos dudando, o practicando el que seguimos creyendo que quizás nos obligue. De lo contrario, aceptaríamos prácticamente la posibilidad de quebrantar la ley y pecaríamos de hecho por esta torcida disposición.

2.º En caso de duda se ha de estar por aquel a quien favorece la presunción.

La razón es porque la presunción engendra por sí misma, la mayor parte de las veces, una certeza moral de la rectitud de la acción.

Y así, v.gr., el religioso que duda si le obliga una orden de su superior que le parece excesiva, puede y debe obedecer, pues la presunción está de parte del superior, que tiene derecho a ser obedecido mientras no conste claramente que se ha excedido en sus atribuciones.

El que duda si ha consentido en una tentación interna (v.gr., en malos pensamientos), puede pensar que no consintió si se trata de una persona de conciencia delicada que ordinariamente suele rechazar con energía las tentaciones; al revés de si se trata de un pecador de conciencia muy ancha, que suele fácilmente consentir en la tentación.

3º. En caso de duda es mejor la condición del que posee actualmente la cosa.

Este principio es verdadero y muy útil en materia de justicia (v.gr., a favor del poseedor de buena fe, mientras no se demuestre perfectamente lo contrario). Por analogía se extiende también a todas las demás materias, pero su

aplicación en esta otra zona no deja de tener sus dificultades. Volveremos sobre esto al hacer la crítica de los sistemas de moralidad.

4º. En caso de duda hay que juzgar por lo que ordinariamente acontece.

Es una norma prudente que los moralistas usan a cada paso. Y así, v.gr., se presume que un niño no ha llegado todavía al uso de razón antes de los siete años, porque eso es lo corriente y normal, aunque quepan excepciones. En cambio, a esa edad comienzan a obligarle ciertas leyes de la Iglesia (cf. cn.12 y 88), pues se presume que ya tiene uso de razón porque así suele ordinariamente acontecer.

5º. En caso de duda se ha de suponer la validez del acto.

Este principio se puede aplicar únicamente cuando el hecho principal sea cierto y sólo se dude de alguna circunstancia del mismo. Por ejemplo: el que duda si se confesó con suficiente dolor de sus pecados puede pensar que sí, porque el hecho

principal (la confesión) es cierto y sólo duda de la suficiente contrición.

6º. En caso de duda, lo odioso hay que restringirlo y lo favorable ampliarlo.

Se entiende por odioso: a) todo lo que tiene carácter de pena; b) lo que va contra el derecho de un tercero, y c) lo que se opone al derecho común. Y por favorable, todo lo que resulta en beneficio de la libertad o concede alguna gracia sin perjuicio de nadie.

La razón es porque se presume que el legislador no quiere gravar a nadie más de lo que expresa su ley odiosa, y acepta una interpretación benigna de su ley favorable en consonancia con la misma. El mismo Código de Derecho canónico recoge este modo de sentir cuando dice que alas leyes, aun irritantes e inhabilitantes, no urgen cuando la duda es de derecho» (cn.15) y cuando establece que »en las

penas se ha de usar la más benigna interpretación»
(cn.2.219,1.º).

7º. En la duda, el delito no se presume, sino que hay que probarlo.

Es otro principio muy en consonancia con los anteriores y con la simple equidad natural. Nadie ha de ser considerado malo o culpable mientras no se demuestre que lo es.

Otros muchos principios suelen utilizar los moralistas para resolver las dudas teóricas, convirtiéndolas en certezas prácticas que permitan obrar sin quebranto de la conciencia.

A partir de la aparición del probabilismo, el más frecuente y socorrido de todos es el famoso aforismo la ley dudosa no obliga, que, si fuera cierto, resolvería efectivamente la casi totalidad de los casos prácticos; pero ha sido duramente combatido por gran número de moralistas eminentes, que ven en él una pura falacia altamente perjudicial para la moralidad de los actos humanos. Qué haya de pensarse, a nuestro

juicio, acerca de él, lo diremos con serena imparcialidad en el capítulo siguiente, al hacer la crítica de los llamados sistemas de moralidad para la formación de la propia conciencia.

c) La conciencia perpleja

165. 1. Noción. Se llama así la del que cree pecar tanto si realiza como si omite una determinada acción. Por ejemplo, el encargado de cuidar a un enfermo grave que teme faltar a la caridad si le deja un rato para oír misa en domingo, o a la ley eclesiástica si no la oye. O el confesor que teme pecar si absuelve al penitente dudosamente dispuesto, lo mismo que si no le absuelve.

166. 2. Principios fundamentales. La conciencia perpleja se regula por los siguientes principios :

I.º Si no se trata de un caso urgente y se puede suspender su ejecución hasta consultar con personas competentes o estudiar por sí mismo la cuestión, debe hacerse así. La razón es porque tenemos obligación de emplear los medios a

nuestro alcance para llegar a una conciencia verdadera y recta antes de obrar.

2.º Si esto es imposible, por tratarse, v.gr., de un caso urgente que no admite espera, debe elegirse lo que parezca menos malo; no con la intención de obrar el mal menor, sino con la de practicar el bien posible, teniendo en cuenta que la ley inferior ha de ceder el paso a la superior (v.gr., en el caso del que cuida al enfermo, la ley divina de la caridad prevalece sobre la eclesiástica de oír misa).

3.º Si el que se encuentra perplejo no acierta a distinguir o a decidirse sobre lo que será menos malo, puede elegir libremente lo que quiera, y no pecará (aunque a él le parezca que sí), porque nadie está obligado a lo imposible y nadie puede pecar necesariamente, pues todo pecado supone la libre voluntad de cometerlo.

Sin embargo, si esta perplejidad fuera culpable en la causa (v.gr., el caso del confesor que no sabe qué hacer por no

haber estudiado suficientemente la teología moral), hay que aplicarle los principios que expusimos al hablar de la ignorancia vencible y culpable.

F) La conciencia escrupulosa, delicada, laxa, cauterizada y farisaica

Todas estas subdivisiones se refieren a la conciencia por razón de su modo habitual de juzgar. Vamos a examinarlas separadamente una por una.

a) La conciencia escrupulosa

167. I. Noción. La palabra escrúpulo viene del latín *scrupulus*, que significa pedruzuela. Se designaba con esa expresión una pesa pequeñísima que no hacía oscilar sino balanzas muy finas y sensibles, como las que se emplean en farmacia. Por extensión se ha trasladado al terreno moral para designar un tipo de conciencia que se deja vencer por razones fútiles y sin consistencia alguna. En este sentido, puede definirse la conciencia escrupulosa diciendo que es aquella que por

insuficientes y fútiles motivos cree que hay pecado donde no lo hay o que es grave lo que sólo es leve.

Se distingue de la conciencia delicada en que ésta atiende a los detalles mínimos, pero con serenidad y verdad; y de la errónea, en que ésta emite un juicio falso, pero firme, mientras que la escrupulosa fluctúa continuamente, sin llegar a un juicio estable.

168. 2. Señales. La conciencia escrupulosa se manifiesta por multitud de signos. Los principales son los siguientes:

a) Miedo constante y perturbador a incurrir en un verdadero pecado si se permite ciertas cosas o acciones que ve realizar con toda tranquilidad de espíritu a otras personas prudentes y de buena conciencia.

b) Nimia ansiedad sobre la validez o suficiencia de una buena acción, principalmente acerca de las confesiones pasadas o de los actos internos.

c) Largas y minuciosas acusaciones de circunstancias que no vienen al caso y en las que el escrupuloso cree ver complementos indispensables, cuando no la misma esencia de su pecado.

d) Pertinacia de juicio en no tranquilizarse con las decisiones del confesor por miedo a no haberse explicado bien, a no haber sido comprendido, etc., lo que le obliga a mudar con frecuencia de confesor y a querer renovar sus confesiones generales o la acusación de pecados sometidos ya multitud de veces al tribunal de la penitencia, etc., etc.

169. 3. Clases. Los escrúpulos suelen revestir dos formas principales : una de tipo general, que abarca todo el campo de la conciencia y se refiere a toda clase de pecados; y otra especial, que se circunscribe a una determinada materia (v.gr., a la fe, la castidad, la validez de la confesión, etc.), dejando completamente en paz y tranquilidad todo el resto de la vida moral. A veces se da la increíble aberración de

escrupulizar hasta minuciosidades ridículas en una determinada materia, al mismo tiempo que se cometen sin escrúpulo ninguno grandes pecados en otras materias mucho más importantes.

170. 4. Causas. Los escrúpulos pueden provenir de una triple fuente:

a) CAUSA NATURAL. La inmensa mayoría de las veces los escrúpulos obedecen a causas puramente naturales de tipo físico o moral.

Entre las causas físicas, unas son meramente fisiológicas, tales como la disposición patológica del paciente (perturbación del sistema nervioso, o cerebroespinal, por enfermedad o herencia, atavismo, etc.); la fatiga intelectual por exceso de trabajo, insomnio, etc.; la falta de alimentación, que produce una gran depresión nerviosa, y otras causas semejantes.

Otras son de tipo psicológico, tales como un temperamento melancólico predispuesto a la cavilosidad y al pesimismo; un espíritu misántropo y retraído, que huye del trato normal con la gente y de toda recreación honesta, reconcentrándose cada vez más en sus propios pensamientos; ciertas enfermedades psicológicas, tales como la psicastenia, la obsesión, las ideas fijas (de las que el escrúpulo es una simple variedad o forma), etc.

Entre las causas morales (íntimamente relacionadas con las psicológicas) hay que señalar una educación excesivamente rigorista, que, al sancionar severamente las menores faltas, atemoriza y encoge el espíritu del educando, empujándole hacia los escrúpulos; el trato con otras personas meticulosas y detallistas; la lectura de libros excesivamente rigoristas en materia de moralidad, que se complacen en pintar con negras tintas las acciones más inocentes; una oculta soberbia, que

hace preferir el propio criterio al de otras personas sensatas y prudentes, etc.

b) CAUSA SOBRENATURAL. A veces, aunque muy pocas, los escrúpulos proceden de una disposición del mismo Dios (valiéndose de causas naturales o preternaturales) para ejercitar al alma en la paciencia, humildad y obediencia, o para efectos purificadores de sus pasadas faltas, o en vistas a un mayor incremento de perfección y santidad. Tal ocurrió con San Ignacio de Loyola, San Francisco de Sales y hasta con la angelical Santa Teresita del Niño Jesús. Pero tales escrúpulos no suelen durar largo tiempo—al menos no toda la vida—, y, superada la terrible crisis, renace en el alma la tranquilidad y la paz.

c) CAUSA PRETERNATURAL. Otras veces, permitiéndolo Dios, es el demonio la causa de los escrúpulos, actuando directamente sobre la imaginación y sensibilidad de sus pacientes. Trata con ello de perturbar la paz del alma para

que no se entregue a los ejercicios de piedad o apostolado, o de vengarse de ella si se trata de un alma muy avanzada en los caminos de Dios. Tampoco estos escrúpulos suelen ser muy duraderos y cesan con tanta mayor prontitud y facilidad cuanto mayor sea la obediencia ciega al director espiritual, a pesar de todas las sugerencias diabólicas. Cuando el demonio se convence de que sus manejos resultan contraproducentes, abandona fácilmente un campo en el que tiene perdida la partida.

171. 5. Efectos. Pocas cosas resultan tan perjudiciales al cuerpo y al alma como la terrible enfermedad de los escrúpulos.

a) PERJUDICAN AL CUERPO, empujándole hacia las enfermedades mentales y nerviosas o agravándolas considerablemente si ya se padecen. Pueden llevar hasta el delirium tremens y la completa enajenación mental.

b) PERJUDICAN AL ALMA, impidiéndola entregarse con tranquilidad y paz al servicio de Dios, a quien ya no se mira como al mejor de los Padres, que acoge con infinita dulzura y misericordia al hijo pródigo que vuelve a la casa paterna cubierto de harapos, sino como Juez vengador de las menores injurias. El alma se vuelve egoísta, desconfía de todo el mundo, su trato se hace intolerable, pierde la devoción y la paz y, a veces, siente fuertes impulsos de echarlo todo a rodar o incluso de cometer la increíble locura del suicidio.

172. 6. Remedios. Hay que fijarse, ante todo, en la causa y origen de los escrúpulos para acertar con su verdadera terapéutica.

1.º CUANDO SON UN EFECTO DE LA PERMISIÓN DE DIOS con vistas a la purificación del alma, lo mejor es la perfecta conformidad con la voluntad divina por todo el tiempo que sea de su beneplácito. Esfuércese el alma por obedecer en todo al director; renuncie a sus propias luces, aunque le parezca

ver claro lo contrario de lo que el director le manda; humíllese en la presencia de Dios y una sus sufrimientos morales a los de Jesús y María por la salvación de las almas. Ya sonará la hora de Dios cuando El lo estime conveniente, y el alma saldrá de su dolorosa prueba vigorizada y mejorada.

2.º CUANDO PROCEDEN DE LA ACCIÓN DIABÓLICA, siga la misma línea de conducta que acabamos de indicar. Desprecie las sugerencias del enemigo, tranquilícese, humíllese, obedezca ciegamente al director y tenga paciencia, que no tardará en volver la calma y serenidad.

3.º CUANDO PROCEDEN DE CAUSAS PURAMENTE NATURALES (O sea en el noventa y cinco por ciento de los casos), hay que contrarrestar, en primer lugar, la influencia del mal en su doble aspecto fisiológico y psicológico.

a) FISIOLÓGICAMENTE se evitará con cuidado todo gasto inútil de energías vitales, sobre todo el exceso de trabajo: los obsesionados, en general, son seres rendidos de fatiga. Hay

que evitar a toda costa la fatiga física, las emociones fuertes, la falta de sueño, la alimentación deficiente, la atmósfera malsana (locales cerrados, humo de carbón, etc.).

El enfermo debe someterse a un régimen altamente reparador de sus energías vitales destrozadas. Alimentación sana y abundante, reposo prolongado (de ocho a nueve horas de sueño), ejercicios respiratorios al aire libre, gimnasia moderada, hidroterapia, medicamentos tonificantes bajo el control del médico, etc.

b) PSICOLÓGICAMENTE tiene que rodearse de una atmósfera de tranquilidad y de paz, evitar el trato con personas meticulosas o rigoristas, no leer libro alguno que pueda excitarle, o emocionarle excesivamente, o aumentarle sus preocupaciones. Ha de evitar a todo trance el desdoblamiento de sus ideas, su excesiva prolongación o rumiatura, el querer llegar a la certeza absoluta en todo cuanto hace. Ha de entregarse a un trabajo moderado

(manual o intelectual) que le entretenga provechosamente; se distraerá con recreaciones sencillas y agradables que no supongan esfuerzo o fatiga para sus nervios (nada de deportes violentos o de juegos absorbentes, como el ajedrez, etc.).

Presupuestos estos remedios neutralizadores, habrá que atacar directamente los escrúpulos mediante un acertado tratamiento de dirección espiritual. Para ello es indispensable la colaboración del enfermo, pero sin pedirle nunca que dé de sí más de lo que pueda dar en el momento concreto de evolución en que se encuentre actualmente. Las principales normas a que deben ajustarse director y dirigido son las siguientes:

El director procurará principalmente:

a) Inspirar confianza al enfermo. Déjele hablar largamente la primera vez. Interrúmpale tan sólo de vez en cuando con una pregunta fácilmente aclaratoria, para que el enfermo se

convenza de que se le va entendiendo muy bien. Al terminar la larga conversación, dígame con dulzura: *Amigo mío: le he entendido a usted admirablemente. Veo su alma con toda claridad como a través de unos rayos X. Y estoy seguro de que su enfermedad es perfectamente curable, con tal que me obedezca ciegamente en todo».

b) Exigir obediencia ciega. Tiene que decirle al enfermo que el único procedimiento para curarle es la obediencia ciega, hasta creer que es blanco lo negro si el director se lo dice así. Tiene que convencerse el enfermo de que lleva unas gafas de cristales negros que le hacen ver la realidad distinta de como es. El director no debe permitirle al enfermo que discuta sus órdenes o que pida el fundamento o las razones de las mismas. Debe limitarse a decirle que obedezca ciegamente, bajo la exclusiva responsabilidad ante Dios del director. A lo sumo puede explicarle el principio de que, para obrar con conciencia inculpable ante Dios, basta la certeza

moral práctica de la honestidad de una acción por razones extrínsecas (la simple autoridad del confesor), aunque persistan en la propia conciencia toda clase de dudas especulativas. Háblele siempre con firmeza, empleando un lenguaje categórico, sin incurrir jamás en la torpeza de dejar escapatorias con un *quizás*, *tal vez», *sería mejora, etc., que, lejos de curar al enfermo, agravarían su dolencia.

El enfermo, por su parte, se esforzará con el mayor empeño y energía en colaborar a su curación en la siguiente forma:

a) Oración a Dios, pidiéndole el remedio de su triste situación, aunque con plena sumisión a su divina voluntad.

b) Obediencia ciega al director en el sentido y forma que acabamos de explicar. Fíese únicamente de él y no consulte a otros confesores ni consejeros. Haga brevísimamente su examen de conciencia y no se confiese sino de las faltas que pueda jurar haber cometido ciertamente.

c) Empleo de los remedios físicos y psíquicos que hemos indicado más arriba.

b) La conciencia delicada

173. I. Noción. Es aquella que juzga rectamente de la moralidad de los actos humanos extendiendo su mirada hasta los detalles más pequeños.

Se distingue de la conciencia escrupulosa, como ya hemos dicho, en que esta última ve pecado donde no lo hay, mientras que la delicada lo ve donde existe realmente, aunque sea muy pequeño. Y se distingue también de la conciencia rígida en que esta última se fija demasiado en la materialidad de la ley, esclavizándose a ella; mientras que la delicada sabe adaptarse a una sana y prudente epiqueya cuando se presentan especiales circunstancias no previstas por el legislador.

La conciencia delicada es altamente laudable y deseable. Mantenedla dentro de sus justos límites (o sea sin dejarla

desviar hacia la conciencia escrupulosa o rígida), presta grandes servicios al alma, ayudándola a evitar hasta los pecados más mínimos y empujándola hacia las grandes alturas de la perfección cristiana.

174. 2. Medios de fomentarla. Ante todo hay que avivar el espíritu de fe para darse cuenta de la grandeza y majestad de Dios, ante la que siempre será poco el cuidado y esmero que pongamos en evitar el pecado o complacerle hasta en los menores detalles de nuestra vida. Recordar con frecuencia, aunque sin angustia ni escrúpulo, que Dios nos pedirá cuenta hasta de una palabra ociosa (Mt. 12,36) y que nos ha recomendado en el Evangelio cumplir toda la ley hasta en sus detalles más mínimos (Mt. 5,18-19).

Cuídese, sin embargo, de no dar en un egoísmo demasiado meticuloso que haga girar al alma en torno de sí misma, preocupándose tan sólo de sus propias responsabilidades, en vez de entregarse a Dios con el corazón dilatado por el amor,

buscando únicamente su mayor gloria y el cumplimiento perfecto de su divina voluntad.

c) La conciencia laxa

175. 1. Noción y división. La conciencia laxa es el extremo opuesto a la conciencia escrupulosa. Es aquella que, bajo fútiles pretextos o razones del todo insuficientes, considera lícito lo ilícito, o leve lo grave.

Cuando, como ocurre casi siempre, el que obra con tanta superficialidad y ligereza se da perfecta cuenta o sospecha seriamente la inanidad de los principios en que se funda, coincide enteramente con la conciencia venciblemente errónea y es responsable ante Dios en la medida y grado de su culpable negligencia.

a) POR RAZÓN DEL ACTO se divide en antecedente y consiguiente. La primera se refiere a una acción ilícita que se va a realizar juzgando que es lícita, o al menos no grave. La segunda dice relación a una obra mala ya realizada,

estimando con ligereza que no tiene importancia objetiva o que se la ha realizado con imperfecta advertencia y consentimiento.

b) POR RAZÓN DE LA EXTENSIÓN. Puede ser general, si se extiende a toda clase de materias, o particular, si se ciñe o circunscribe a una sola o a unas pocas determinadas.

176. 2. Causas y efectos. Ya se comprende que la causa principal que conduce a este estado tan lamentable es la falta de fe viva en la grandeza de Dios y gravedad del pecado. Pero al lado de este fallo fundamental se encuentran otros muchos, entre los que pueden señalarse los siguientes:

a.

Una vida muelle y sensual, que embota la sensibilidad del alma.

b.

El descuido de la oración mental y la falta absoluta de reflexión.

c.

La excesiva solicitud por las cosas mundanas y terrenas (espectáculos, diversiones, negocios, etc., etc.).

d.

La costumbre de pecar, que va disminuyendo el horror al pecado.

e.

El ambiente frívolo y trato con personas superficiales y ligeras.

f.

La lujuria, sobre todo, que entenebrece la claridad del juicio.

Poco a poco la conciencia laxa conduce a un estado de insensibilidad espiritual tan absoluto, que hace muy difícil su curación y pone en grave peligro la salvación eterna. Volveremos en seguida sobre esto al hablar de la conciencia cauterizada.

177. 3. Remedios. Es difícil reformar la conciencia laxa, pues afecta casi siempre a sujetos de una ligereza y superficialidad tan grandes, que es casi imposible hacerles reflexionar en serio sobre el gravísimo peligro a que se exponen. De todas formas, he aquí los principales remedios contra tan grave dolencia:

a.

Estudio serio de sus deberes y obligaciones en autores de toda responsabilidad y solvencia, excluida en absoluto la lectura de novelas frívolas y mundanas.

b.

Huida de las ocasiones peligrosas y del trato con personas superficiales y ligeras. Trato con gente de buena conciencia.

c.

Examen cotidiano de conciencia, frecuencia de sacramentos, lectura de libros piadosos, oración humilde y perseverante, meditación de los novísimos.

d.

Lo mejor, acaso, sería practicar una tanda de ejercicios espirituales internos bajo la dirección de un competente director. La experiencia ha demostrado muchas veces que es éste el procedimiento más eficaz para detener a uno de estos infelices en su loca carrera hacia el abismo y hacerle emprender una vida seriamente cristiana.

d) La conciencia cauterizada

178. Cuando el estado de cosas que acabamos de denunciar llega a su colmo y paroxismo, da origen a la llamada conciencia cauterizada. Es aquella que, por la costumbre inveterada de pecar, no le concede ya importancia alguna al pecado y se entrega a él con toda tranquilidad y sin remordimiento alguno.

El pecador ha descendido hasta el último extremo de la degradación moral. Peca con cínica desenvoltura, alardeando a veces de «despreocupación», «amplitud de criterio» y otras sandeces por el estilo. Se ríe de la gente honrada y piadosa.

Es del todo insensible a toda reflexión moral, que ni siquiera suele irritarle: se limita a despreciarla cínicamente, lanzando una sonora carcajada.

Sólo un milagro de la divina gracia, que Dios realiza raras veces, podría salvar a este desdichado de la espantosa suerte que le espera más allá del sepulcro. La Sagrada Escritura dice de él que es un «ser odioso y corrompido que se bebe como agua la impiedad» (Iob 15,16) y que, «conforme a la dureza e impenitencia de su corazón, va atesorando ira para el día del justo juicio de Dios» (Rom. 2,5; cf. I Tim. 4,2-3).

e) La conciencia farisaica

179. Es una extraña mezcla de la conciencia escrupulosa y de la laxa, que parecen incompatibles entre sí. Es aquella que hace grande lo pequeño y pequeño lo grande. A imitación de los fariseos del Evangelio, cuela un mosquito y traga un camello (Mt. 23,24). No tiene inconveniente, v.gr., en lanzar

una calumnia o en cometer el gravísimo crimen del aborto voluntario, pero le ocasionaría gran preocupación no asistir a misa el día de la Virgen del Carmen, aunque caiga en día de trabajo.

Salvando las distancias y acaso también su buena fe, aliada con su ignorancia, se parecen mucho a esta clase de fariseos ciertos falsos devotos que no podrían conciliar el sueño si no hubieran asistido a la novena o a la procesión y no tienen inconveniente en faltar continuamente a la caridad fraterna y a la justicia con críticas, murmuraciones, etc., que tienen bastante más importancia que aquellas prácticas exteriores. La fórmula serena y equilibrada nos la dió el Señor en el Evangelio: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que diezmáis la menta, el anís y el comino, y no os cuidáis de lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la lealtad! Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto» (Mt. 23,23).

ARTICULO III

Los sistemas de moralidad

Como hemos indicado al hablar de la conciencia dudosa, en los últimos tiempos, a partir concretamente del siglo XVI, han propuesto los moralistas unos cuantos sistemas de moralidad que tienen por objeto facilitar la ruda labor de transformar una duda especulativa o práctica en una certeza moral, al menos de orden práctico, que garantice la moralidad de una determinada acción.

El hecho de que estos sistemas fueran enteramente desconocidos de la antigüedad clásica, los hace sospechosos o, al menos, pone ya fuera de toda duda que no son absolutamente necesarios. La Iglesia católica rigió la conciencia de los hombres durante dieciséis siglos sin ninguno de estos sistemas. Y no sería difícil precisar si su invención y empleo favoreció las buenas costumbres o contribuyó más bien a rebajar el nivel de las mismas y la

sublime elevación y grandeza de la teología moral tal como la concibieron los grandes teólogos medievales, con Santo Tomás a la cabeza.

De todas formas, vamos a exponer brevemente los diferentes sistemas de moralidad que han ido apareciendo en estos últimos siglos y el juicio crítico que nos merece cada uno de ellos. Al final daremos la norma prdctica que nos parece debe emplearse para la recta formación de la propia conciencia en caso de duda teórica o práctica sobre la moralidad de una acción.

A) Los sistemas

180. Descendiendo de mayor a menor rigorismo, he aquí el orden de los diferentes sistemas de moralidad:

I.º TUCIORISMO ABSOLUTO. Es obligatorio seguir siempre la sentencia más segura, que es la que favorece a la ley, a no ser que la sentencia favorable a la libertad sea completamente cierta.

2.º TUCIORISMO MITIGADO. Hay que seguir siempre la sentencia favorable a la ley, a no ser que la que favorece a la libertad sea probabilísima.

3.º PROBABILIORISMO. Hay que seguir siempre la sentencia favorable a la ley, a no ser que la que favorece a la libertad sea mds probable que la otra.

4.º EQUIPROBABILISMO. Para seguir la opinión favorable a la libertad es preciso, al menos, que sea igualmente probable que la que favorece a la ley.

5.º COMPENSACIONISMO. Es lícito seguir la opinión menos probable (con tal que sea verdaderamente probable) si hay causa suficientemente proporcionada para exponerse al peligro de quebrantar la ley según las reglas del voluntario indirecto. De lo contrario, es obligatorio seguir la opinión más probable.

6.º PROBABILISMO. Puede seguirse la opinión menos probable, con tal que sea verdaderamente probable.

7º. LAXISMO. Puede seguirse cualquier opinión probable, aunque sea tenuemente probable.

B) Crítica de los sistemas

181. Como se ve, todos estos sistemas están organizados en torno a la mayor o menor probabilidad que presente una sentencia u opinión, a excepción del primero, que rechaza toda probabilidad y exige la sentencia cierta. Ello nos obliga a establecer, como prenotandos indispensables, los diversos estados en que puede encontrarse la mente humana con relación a la verdad, y la teoría de la opinión con sus diferentes grados de probabilidad.

Con estos prenotandos a la vista, he aquí la crítica de cada uno de los sistemas de moralidad que hemos recordado más arriba.

1. Tuciorismo absoluto

182. La Iglesia ha condenado expresamente este sistema, defendido por los jansenistas. He aquí la proposición tercera de los errores jansenistas condenados por Alejandro VIII 2n 169o:

*No es lícito seguir ni siquiera la opinión probabilísima entre las probables» (D 1293).

Se explica muy bien la condenación eclesiástica. Si solamente fuera lícito actuar cuando tuviéramos certeza absoluta de la moralidad de una acción, la vida moral se nos haría prácticamente imposible. En las cosas contingentes, sobre las que recaen de ordinario los actos humanos, muchas veces es del todo imposible llegar a la certeza teórica o especulativa. Es preciso contentarse con una certeza práctica, moral, fundada en una sólida probabilidad teórica.

Nótese, sin embargo, que la Iglesia no condena seguir siempre y en todas partes el partido favorable a la ley, aunque

no conste con certeza su obligatoriedad. El que quiera seguir siempre lo más seguro es muy dueño de hacerlo, pues de esta forma no hay peligro de quebrantar nunca la ley, ni siquiera materialmente. Lo que la Iglesia condena es la afirmación de que sea obligatoria esa actitud, de tal suerte que incurra en pecado el que siga una opinión simplemente más probable o incluso probabilísima. Esto es lo que no se puede decir.

2. Tuciorismo mitigado

183. Aunque no recaiga sobre él la condenación eclesiástica del anterior sistema—ya que éste admite la licitud de la opinión probabilísima—, se parece, sin embargo, mucho a él. A veces es imposible llegar a la opinión probabilísima. Basta con llegar a una mayor probabilidad y, según los probabilistas, a la simple probabilidad sólida.

Con razón este tuciorismo mitigado ha sido abandonado por la casi totalidad de los moralistas.

3. Probabiliorismo

184. Enseña, como ya vimos, que es lícito seguir la opinión que favorece a la libertad con tal que sea más probable que la que favorece a la ley.

Creemos que éste es el sistema que más se acerca a la verdad objetiva entre todos los propuestos, por coincidir casi del todo con el dictamen de la prudencia cristiana en el obrar. Es, desde luego, el sistema que ha recibido mayor número de alabanzas y recomendaciones de la Iglesia.

Volveremos sobre él al establecer la solución que estimamos verdadera en torno a la recta formación de la conciencia en caso de duda práctica.

4. Equiprobabilismo

185. Se apoya en estas dos proposiciones, que son las leyes fundamentales del sistema:

1º. No es lícito seguir la opinión menos probable que favorezca a la libertad, abandonando la más probable, que favorece a la ley.

2.º Entre dos opiniones igual o casi igualmente probables, es lícito seguir la que favorece a la libertad si la duda se refiere a la existencia o no existencia de una ley; pero hay que seguir la que favorece a la ley si la duda se refiere a la cesación de una ley ciertamente existente. Se apoya en el principio de que «es mejor la condición del que posee». Si no se tiene certeza de la existencia de una ley, posee la libertad; y si no se tiene certeza de que haya cesado la ley ciertamente existente, posee la ley.

Como se ve, el primer principio coincide enteramente con el probabiliorismo, y hay que juzgarle lo mismo que a él. Pero el segundo principio tiende su mano al probabilismo y presenta casi los mismos inconvenientes que veremos en él.

5. Compensacionismo

186. Es también un sistema mixto, como el anterior, aunque se acerca más al probabiliorismo. No permite seguir la sentencia menos probable, que favorece a la libertad, a no ser que haya una razón proporcionada para exponerse al quebranto material de la ley, según las reglas del voluntario indirecto (cf. n.36,5.º). Es un sistema muy justo y equilibrado, que puede seguirse con toda seguridad de conciencia.

6. Probabilismo

187. Enseña, como ya hemos dicho, que puede seguirse la sentencia que favorece a la libertad aunque sea menos probable que la que favorece a la ley, con tal que sea sólidamente probable.

El principio fundamental en que se apoya para llegar a esta conclusión es el conocido aforismo la ley dudosa no obliga.

He aquí cómo lo justifica: toda ley contra la que milita una opinión sólidamente probable es dudosa e incierta; luego no obliga. La razón es porque toda ley obliga únicamente cuando

se posee el conocimiento cierto de la misma, ya que antes de llegar a este conocimiento cierto no está suficientemente promulgada. Luego puede seguirse con toda tranquilidad de conciencia la opinión menos probable, que favorece a la libertad, contra una ley de cuya existencia no consta con certeza.

Crítica. A muchos teólogos eminentes les parece que no concluye este argumento, por apoyarse en un principio falso y por ser falso también el modo de argüir.

a) Es FALSO EL PRINCIPIO. No es cierto que la ley dudosa no obligue a nada en absoluto. Lo más que se puede decir es que obliga dudosamente, en cuyo caso no podemos eximirnos de ella, a no ser que, según las normas del voluntario indirecto, haya razones proporcionalmente graves para permitir su posible quebranto material (sistema compensacionista).

b) Es FALSO EL MODO DE ARGÜIR. Porque, en primer lugar, es difícil comprender cómo pueda ser sólidamente probable una opinión que tenga en contra otra ciertamente mds probable. ¿Qué grado de solidez es ésa? ¿Hasta qué porcentaje de probabilidades podría mantenerse la llamada solidez? ¿Hasta el cuarenta, el treinta, el veinte por ciento? ¿Y qué criterio hay que seguir para medir esos grados? He aquí una serie de problemas de casi imposible solución.

En segundo lugar, no es cierto tampoco que la ley no esté suficientemente promulgada hasta que se posee el conocimiento cierto de la misma 12. Ello equivaldría a confundir con la pura ignorancia todos los grados del conocimiento inferiores a la certeza. En ese caso no obligaría ni siquiera la ley conocida como probabilísima, pues sería equivalente a ley ignorada por el solo hecho de no ser enteramente cierta. La promulgación es un acto del legislador que da existencia objetiva a la ley con anterioridad al

conocimiento del súbdito e independiente de él. Es verdad que el conocimiento es necesario para que la ley tenga fuerza obligatoria en el súbdito; pero la falta de conocimiento cierto no puede eximirle totalmente de ella, sino a lo sumo obligarle en mayor o menor grado, según sea el grado de ese conocimiento.

Además de estos argumentos, que destruyen por su base—nos parece—los principios fundamentales del probabilismo, puede ponerse de manifiesto su flojedad o inconsistencia con nuevas y sólidas razones. He aquí algunas de ellas:

1ª. LAS MUCHAS EXCEPCIONES a la validez del principio fundamental («la ley dudosa no obliga»), que sus mismos partidarios tienen que aceptar empujados por sendas declaraciones de la Iglesia. Y así reconocen que ese principio no es lícito aplicarlo:

a) En el uso de los medios necesarios para salvarse, en los que es obligatorio seguir la sentencia más segura (D 1154 1171).

b) Tratándose de la validez de los sacramentos (D 1151).

c) En materia de justicia, cuando se interpone el derecho cierto de un tercero (D 1126 y 1152; en este último número se prohíbe a los jueces seguir una opinión menos probable).

d) Cuando es obligatorio conseguir un bien espiritual o evitar un grave daño propio o ajeno. Y así, v.gr., el médico no puede emplear un remedio dudoso (o menos probable) que pueda perjudicar gravemente al enfermo.

Ahora bien, un sistema cuyo principio fundamental o piedra angular donde descansa ha de sufrir tantas excepciones obligatorias no merece mucha confianza en sí mismo.

2ª. LA IGLESIA JAMÁS HA APROBADO EL SISTEMA PROBABILISTA, directa ni indirectamente, mientras ha

prodigado sus elogios al sistema probabiliorista. Es cierto que tampoco ha condenado el probabilismo; pero con su actitud inequívoca frente a los dos sistemas ha dado claramente a entender cuáles son sus preferencias. En su legislación oficial jamás usa el probabilismo, ni siquiera en el famoso canon 15, que no tiene aplicación ninguna al sistema probabilista—como reconocen noblemente muchos de sus partidarios—por tratarse simplemente de una disposición positiva del legislador que no ha querido urgir la obligación de su ley en caso de duda jurídica. De ningún modo se puede trasladar esta disposición positiva, procedente de la libre voluntad del legislador, al probabilismo universal por cuenta y razón del súbdito.

3ª. EL PROBABILISMO PURO CONDUCE CASI INEVITABLEMENTE AL LAXISMO Y RELAJACIÓN DE LAS COSTUMBRES. Cada vez se aceptan con mayor facilidad las opiniones menos probables, por muy escaso que sea el

fundamento en que se apoyan. Uno de los autores modernos más partidarios del probabilismo reconoce con noble franqueza esta verdad cuando escribe textualmente: «Si un cristiano no hiciera en el servicio de Dios sino lo que estrictamente exige la ley según los principios del probabilismo, ciertamente que llevaría una vida poco digna del cristiano. Al menos ya puede despedirse de alcanzar la perfección cristiana.

4.a Es DIFICILÍSIMA SU RECTA APLICACIÓN POR EL PUEBLO CRISTIANO, aun suponiendo que los principios del probabilismo fueran verdaderos. La inmensa mayoría de los hombres de buena conciencia no se decidirían jamás a obrar con toda tranquilidad práctica a sabiendas de que tienen en contra una opinión más probable que la que están utilizando al obrar. Les quedaría una fuerte duda y una gran angustia, por el fundado temor de estar quebrantando la ley. Cosa imposible en el sistema probabiorista, puesto que en él se

tiene en cada caso conciencia práctica de que se está realizando lo más probable (al menos subjetiva y honradamente apreciado) y, por lo mismo, no queda lugar a la menor inquietud o angustia.

7. Laxismo

188. Este sistema ha sido expresamente rechazado por la Iglesia, y, por lo mismo, no puede defenderlo ningún moralista católico. Inocencio XI condenó en 1679 una serie de 65 proposiciones Taxistas (D 1151-1215), entre las que figura la siguiente, que afecta a todo el conjunto del sistema:

«Generalmente, al hacer algo confiados en la probabilidad intrínseca o extrínseca, por tenue que sea, siempre obramos prudentemente mientras no se salga de los límites de la probabilidad* (D 1153).

C) La verdadera solución

189. Examinando con serena imparcialidad los argumentos invocados por los distintos sistemas de moralidad y contrastándolos con los grandes principios de la teología clásica en torno a la formación de la conciencia, nos parece que se debe llegar a las siguientes conclusiones, que recogen los mejores elementos de los sistemas probabiliorista y compensacionista:

Conclusión 1.a: En concurso de diversa probabilidad, la opinión más probable constituye por sí misma la norma recta y prudente de obrar; y no es lícito seguir la menos probable en favor de la libertad sino por causa grave y proporcionada o por una mayor probabilidad extrínseca.

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado:

PRIMERA PARTE. En concurso de diversa probabilidad, la opinión más probable constituye por sí misma la norma recta y prudente de obrar.

Se prueba:

1º. POR LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA. No podemos hacer aquí un recorrido histórico recogiendo los elogios pontificios a las doctrinas probabilioristas, que representan un plebiscito abrumador en favor de ese sistema. Como resumen y compendio de todas ellas, trasladamos el decreto del Santo Oficio publicado el 26 de junio de 1680 por mandato de Inocencio XI, en el que se dice textualmente :

*Hecha relación por el P. Láurea del contenido de la carta del P. Tirso González, de la Compañía de Jesús, dirigida a nuestro Santísimo Señor, los Eminentísimos Señores dijeron que se escriba por medio del Secretario del Estado al Nuncio apostólico de las Españas, a fin de que hagan saber a dicho P. Tirso que Su Santidad, después de recibir benignamente y leer totalmente y no sin alabanza su carta, le manda que libre e intrépidamente predique, enseñe y por pluma defienda la opinión más probable y que virilmente combata la sentencia

de aquellos que afirman que en el concurso de la opinión menos probable con la más probable, conocida y juzgada como tal, es lícito seguir la menos probable; y que le certifique que cuanto hiciere o escribiere en favor de la opinión más probable será cosa grata a Su Santidad. Comuníquese al Padre General de la Compañía de Jesús, de orden de Su Santidad, que no sólo permita a los Padres de la Compañía escribir en favor de la opinión más probable e impugnar la sentencia de aquellos que afirman que en el concurso de la opinión menos probable con la más probable, conocida y juzgada como tal, es lícito seguir la menos probable; sino que escriba también a todas las Universidades de la Compañía ser mente de Su Santidad que cada uno escriba libremente, como mejorle plazca, en favor de la opinión más probable e impugne la contraria predicha, y mándeles que se sometan enteramente al mandato de Su Santidad". (D 1219).

No cabe hablar más claro y de manera más rotunda. Hay muchísimos testimonios pontificios, entre los que llama la atención uno de Clemente XIII, en el que, por decreto del Santo Oficio de fecha 26 de febrero de 1761, condena varias tesis favorables al probabilismo, entre las que figura la siguiente, especialmente condenada como errónea y próxima a la herejía: «El probabilismo fué sumamente familiar a Cristo».

2º. POR RAZÓN TEOLÓGICA. Pueden aducirse muchos argumentos de razón. He aquí algunos de los más importantes en el orden práctico:

a) Cuando no se puede llegar a la certeza plena, la prudencia cristiana se inclina instintivamente hacia lo más probable. Sólo haciendo un gran esfuerzo podría decidirse por la opinión menos probable, y ello acumulando principios reflejos para convertirla prácticamente en más probable. Seguir la

menos probable a sabiendas de que lo es, es completamente ajeno y extraño a la más elemental prudencia cristiana.

b) La sentencia más probable tranquiliza plenamente al espíritu dándole la seguridad de que obra rectamente. Apartarse de ella significa la intranquilidad y la duda, al menos para el pueblo sencillo y fiel, que no acertará nunca a convencerse de que es lícito seguir lo menos probable a sabiendas de su menor probabilidad.

c) Es más fácil y sencillo para todos seguir un camino determinado, o sea, el que honradamente nos parezca más probable, que perderse en la encrucijada de varios caminos posibles, como presenta el probabilismo. No hace falta ser un técnico en teología moral para percibir con claridad cuál es el camino que se presenta a nuestra conciencia como más probable. Hay en toda alma cristiana—y cuanto más simple y sencilla acaso en mayor grado—una especie de instinto sobrenatural ("sensus Christi», decía San Pablo) que empuja

casi insensiblemente hacia la verdad. Téngase en cuenta, además, que no se requiere necesariamente el acierto objetivo (cosa que muchas veces sólo es posible a los técnicos), sino que basta la honradez subjetiva que cree con toda sinceridad y buena fe que aquél es el camino mejor.

Nótese, sin embargo, que no es lo mismo sentencia más probable que sentencia más segura. Lo más seguro es siempre el cumplimiento íntegro de la ley, sea cierta o dudosa; porque, cumpliéndola (aunque acaso no nos obligue), es evidente que no se expone uno a quebrantarla ni siquiera materialmente. Pero a veces lo menos seguro puede ser lo más probable (v.gr., si tenemos tres razones a favor de la libertad y sólo dos a favor de la ley, lo más probable es que no nos obliga la ley, aunque fuera más seguro cumplirla). El probabiliorismo se inclina siempre a lo más probable, coincida o no con lo más seguro. Unas veces lo más probable estará a favor de la ley, y otras veces a favor de la libertad. No hay

derecho a acusar al probabiliorismo de sistema rigorista, porque no se inclina de suyo al rigor, sino únicamente al dictamen de la prudencia cristiana, coincida o no con la sentencia más severa.

SEGUNDA PARTE: No es lícito seguir la opinión menos probable que favorece a la libertad, a no ser con causa proporcionadamente grave o por una mayor probabilidad extrínseca.

Nótese que no hay inconveniente en seguir siempre que se quiera la sentenciamentos probable que favorece a la ley, como es cosa clara. Lo que se niega es la licitud de la menos probable en favor de la libertad, a no ser en los dos casos siguientes:

a) QUE HAYA CAUSA PROPORCIONADAMENTE GRAVE para exponerse al quebranto material de la ley. Es una sencilla aplicación de las reglas del voluntario indirecto, que hemos expuesto más arriba (cf. n.36,5.0).

b) O POR UNA MAYOR PROBABILIDAD EXTRÍNSECA. No hay inconveniente (sobre todo para los simples fieles; otra cosa sería tratándose de teólogos) en abdicar el propio criterio para fiarse del de otras personas de toda solvencia y garantía moral. Y así, un feligrés puede seguir con toda tranquilidad de conciencia la norma moral que le haya dado su párroco o confesor (a no ser que le conste su incompetencia teológica) en torno a un asunto cuya moralidad no acaba de ver con toda claridad. Porque el argumento extrínseco (o sea, la autoridad de su párroco o confesor) puede considerarlo como una razón decisiva hacia esa opinión, que se presenta, por lo tanto, como más probable que la que se apoyaba en razones intrínsecas insuficientes. Este modo de juzgar no constituye una excepción al sano probabiliorismo, sino que viene a ser una nueva confirmación de él.

Con lo cual aparece claro cuán inconsistente es el argumento que suelen presentar algunos probabilistas acerca de supuestos conflictos prácticos entre un confesor probabiliorista y un penitente probabilista. El confesor probabiliorista puede absolver con toda tranquilidad a su penitente probabilista (si le consta, por otra parte, su suficiente disposición para ser absuelto), fundándose en dos argumentos muy sencillos: en primer lugar, porque no es infalible ningún sistema moral (ni siquiera el probabiliorista) y, por lo mismo, nadie puede imponer a los demás el suyo propio, por muy convencido que esté de su legitimidad; y en segundo lugar, porque el probabilista que sigue su sistema creyendo que es legítimo con absoluta buena fe, subjetivamente obra con rectitud aunque esté objetivamente equivocado. Y esto basta para poder ser absuelto.

Conclusión 2.º: En concurso de dos opiniones igualmente probables (duda positiva estricta) hay obligación de seguir la

parte más segura, que es la que favorece a la ley; y no es lícito desviarse de ella a no ser por una causa justa y proporcionada que compense el peligro de pecar o por una legítima presunción que esté a favor de la libertad.

Esta conclusión tiene por objeto corregir la ligera desviación del sistema equiprobabilista, haciéndola entrar en los límites de la verdadera rectitud moral. Vamos a probarla en sus dos partes a la vez.

El fundamento racional de esta regla no puede ser más sencillo. No es lícito exponerse a peligro de pecar sino con causa justa y proporcionada. El que sin ella se aventura a hacer algo que probablemente es ilícito, se expone evidentemente a pecar y, por lo mismo, peca ya sin más.

Y no vale decir que, en caso de equivocación, el pecado sería puramente material. No es así. Porque el pecado material tiene lugar cuando la transgresión de la ley es del todo inculpable (v.gr., por una distracción involuntaria o por

ignorancia invencible), pero no cuando se la ha previsto de algún modo. En nuestro caso existe previsión parcial: se consideraba probable la infracción (por lo menos tanto como la no infracción), y, sin embargo, nada se hizo para evitarla. No puede, por lo mismo, justificarse tal conducta, a no ser en virtud de las reglas del voluntario indirecto, por la previsión de otro efecto bueno (v.gr., de un daño grave que se evita, un mayor bien que se consigue o la urgencia o necesidad de realizar tal acción) que compense el riesgo de la infracción de la ley y haga que la posible transgresión sobrevenga como efecto simplemente permitido y no intentado.

No vale la distinción equiprobabilista entre la duda sobre la existencia de la ley o su mera cesación, como si en el primer caso estuviera en posesión la libertad y en el segundo la ley. El que duda de la existencia de una ley, por el mismo hecho duda de su libertad. Hasta ese momento poseía ciertamente la libertad; pero, a partir de él, ya no se sabe quién posee.

Los autores que defienden lo contrario dan la sensación de que consideran a la libertad humana como un tesoro inapreciable, que debemos defender a toda costa contra los asaltos de la ley que se presenta como un injusto agresor. La libertad no es eso. No es más libre el que tiene la potestad física de desviarse del bien (Dios no la tiene y es el ser libérrimo por excelencia), sino el que encuentra menos obstáculos para mantenerse dentro de la línea del bien. La ley verdadera—divina o humana—no viene a destruir nuestra libertad, sino a encauzarla honestamente. No se hable, pues, de previa posesión de la libertad contra la ley cuya existencia se presenta como dudosa. En caso de conflicto entre ambas, averigüese con diligencia hacia dónde se inclina la balanza de las probabilidades; y si después de intentarlo permanece la balanza en el fiel (duda positiva estricta), la prudencia cristiana dicta inclinarse a favor de la ley, a menos que una razón justa y proporcionada, según las reglas del voluntario indirecto, venga a compensar el peligro de quebrantar

materialmente la ley, inclinando la balanza a favor de la libertad.

Otras veces podrán existir presunciones prácticas, sólidas y legítimas, que, si están a favor de la libertad, convierten esta alternativa en más probable y, por consiguiente, en norma prácticamente segura de obrar. Pero esto habrá que verlo en cada caso, ya que no es lícito establecer a priori y de manera general una pretendida posesión de la libertad anterior a la ley dudosa.

ARTICULO IV

La educación de la conciencia

Siendo la conciencia la regla próxima de nuestros actos morales y dependiendo nuestra felicidad temporal y eterna de la moralidad de nuestras acciones, es de capital importancia

la recta y cristiana educación de la conciencia. Imposible explicar aquí este asunto con la amplitud que su importancia exigiría en una obra monográfica, pero vamos a recordar brevísimamente algunos principios fundamentales.

Ante todo notemos que la educación de la conciencia se ha de hacer a base de una feliz conjunción de medios naturales y sobrenaturales, ya que no se trata de formar una conciencia simplemente honrada en el plano puramente natural, sino una verdadera y recta conciencia cristiana. Vamos, pues, a estudiar estos dos campos por separado.

190. 1. Medios naturales. Los principales son tres: la buena educación, la perfecta sinceridad y el estudio profundo de nuestros deberes y obligaciones.

a) La buena educación. El primero y más eficaz de los medios naturales para adquirir una buena conciencia es la buena educación recibida ya desde la infancia. Hay que inculcar a los niños desde su más tierna edad la distinción entre el bien

y el mal y sus diferentes grados. Es perniciosísima la costumbre de muchos padres y falsos educadores, que amenazan a los niños por cualquier bagatela: «Eso es muy feo; te va a llevar el demonio, etc.», deformando con ello lamentablemente su conciencia. Incúlquese la delicadeza más exquisita, pero sin exagerar la nota, con peligro de hacerles concebir como grave lo que solamente es leve. Hay que acostumbrarles a oír la voz de su propia conciencia, que es el eco de la voz misma de Dios, sin obrar jamás contra ella, aunque nadie los vigile ni pueda castigarlos en este mundo. Es preciso que aprendan a practicar el bien y huir del mal por propia convicción y no sólo por la esperanza del premio o el temor del castigo. Y hay que advertirles que, en caso de duda, consulten a sus papás, o a sus maestros, o a su confesor; si esto no es posible, que se inclinen siempre a lo que crean que es más justo y recto según su propia conciencia, despreciando los consejos malsanos que pueda darles algún compañero depravado y corrompido. Hay que

ayudarles a contrarestar el mal ambiente que acaso tienen que respirar en la calle, colegio, etc., con sanos consejos y, sobre todo, con la eficacia del buen ejemplo, jamás desmentido por ninguna imprudencia o claudicación.

b) La perfecta sinceridad en todo. La nobilísima y rarísima virtud de la sinceridad es de precio inestimable para la educación de la conciencia. Casi siempre las deformaciones de la misma no obedecen a otra causa que a la falta de sinceridad para con Dios, para con el prójimo y para con nosotros mismos. Hay que decir siempre la verdad, cueste lo que cueste, y presentarnos en todas partes tal como realmente somos, sin trastienda ni doblez alguna. Para ello es preciso, ante todo, conocerse tal como se es en realidad y aceptar con lealtad el testimonio de la propia conciencia, que nos advierte inexorablemente nuestros fallos y defectos. Nos ayudará mucho la práctica seria y perseverante del examen diario de conciencia en su doble aspecto general y particular.

Hay que insistir en la práctica de la verdadera humildad de corazón, ya que sólo el humilde se conoce perfectamente a sí mismo, porque la humildad es la verdad. Reconocer nuestros defectos, combatir las ilusiones del amor propio, rectificar con frecuencia la intención, sentir horror instintivo a la mentira, al dolo, la simulación e hipocresía.

c) El estudio profundo de nuestros deberes y obligaciones. No solamente la ignorancia, sino también la ciencia a medias es un gran elemento para el falseamiento y deformación de la conciencia.

Es preciso hacer un esfuerzo para adquirir la suficiente cultura moral que nos permita formar rectamente nuestra propia conciencia. Hay que apartar toda clase de prejuicios a priori y estudiar con sincera rectitud los grandes principios de la moral cristiana para aceptarlos sin discusión y ajustar nuestra conciencia a sus legítimas exigencias. No está obligado un seglar a poseer la ciencia de un doctor en

teología, pero sí la suficiente para gobernar sus acciones ordinarias dentro de sus respectivos deberes de estado, y saber dudar y consultar cuando se presente alguna ocasión más embarazosa y difícil.

191. 2. Medios sobrenaturales. Los principales son tres: la oración, la práctica de la virtud y la frecuente confesión sacramental.

a) La oración. Es preciso levantar con frecuencia el corazón a Dios para pedirle que nos ilumine en la recta apreciación de nuestros deberes para con El, para con el prójimo y para con nosotros mismos. La liturgia de la Iglesia está llena de esta clase de peticiones, tomadas unas veces de la Sagrada Escritura y otras del sentido cristiano más puro: «Dame entendimiento para aprender tus mandamientos» (Ps. 118,73); «Enséñame a hacer tu voluntad, pues eres mi Dios» (Ps.142,10); «¡Oh Dios, de quien procede todo bien!, da a tus siervos suplicantes que pensemos, inspirándolo tú, lo que es

recto y obremos bajo tu dirección» (domingo 5.º después de Pascua). Es aquello que hacía exclamar a San Pablo: *Pero nosotros tenemos el sentido de Cristo» (1 Cor. 2,16), que es la garantía más segura e infalible para la recta formación de la conciencia.

b) La práctica de la virtud. Es otra de las condiciones más imprescindibles y eficaces. La práctica intensa de la virtud establece una suerte de connaturalidad y simpatía con la rectitud de juicio y la conciencia más delicada y exquisita. Ni hay nada, por el contrario, que aleje tan radicalmente de toda rectitud moral como el envilecimiento del vicio y la degradación de las pasiones. San Pablo nos advierte que »el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (1 Cor. 2,14); y el mismo Cristo nos dice en el Evangelio que »el que obra mal aborrece la luz, y no viene a la luz, para que sus obras no sean reprendidas;

pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios» (Io. 3,20-21). Esta es la razón del sentido moral tan maravilloso y exquisito que se advierte en los grandes santos, aunque se trate de un Cura de Ars, que poseía tan escasos conocimientos teológicos. Es que, por la práctica de la virtud heroica, se han dejado dominar enteramente por el Espíritu Santo, que, en cierto sentido, les posee y gobierna con sus luces divinas, haciéndoles penetrar hasta lo más hondo de Dios (cf. 1 Cor. 2,10).

c) La confesión frecuente. Es otro medio sobrenatural efficacísimo para la cristiana educación de la conciencia, ya que nos obliga a practicar un diligente examen previo para descubrir nuestras faltas y aumenta nuestras luces con los sanos consejos del confesor, que disipan nuestras dudas, aclaran nuestras ideas y nos empujan a una delicadeza y pureza de conciencia cada vez mayor.

TRATADO V

La gracia

INTRODUCCIÓN

192. Después de hablar del fin último, al que nos encaminamos mediante los actos humanos sobrenaturales y meritorios, hemos examinado las dos principales reglas a que deben someterse: la remota y extrínseca, que es la ley, y la próxima e intrínseca, que es la propia conciencia.

Ahora ocurre la consideración de los principios intrínsecos, de donde brotan esos actos sobrenaturales y meritorios. El principio remoto o radical es la gracia santificante, y el próximo y formal son las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo. He aquí el objeto del presente y del próximo tratado.

Vamos a examinar, en primer lugar, el principio remoto o radical, que es la gracia santificante.

Los modernos tratadistas de moral no suelen dedicar un solo artículo al estudio directo de la gracia. Omiten por completo este interesantísimo tratado, que han trasladado íntegramente a la teología dogmática 1.

Creemos que esta innovación, enteramente desconocida de los grandes teólogos clásicos, ha perjudicado grandemente al estudio científico de la moral cristiana. La gracia es, precisamente, el principio y fundamento, la verdadera piedra angular de la moral evangélica, que no puede subsistir, ni siquiera concebirse, sin ella. Hablar de las virtudes infusas—cuya práctica constituye la moralidad cristiana—sin haber dicho una sola palabra de la gracia santificante, en la que todas ellas tienen su raíz y fundamento, nos parece un verdadero desacierto, que no nos explicamos cómo ha podido abrirse paso entre los autores. Santo Tomás de Aquino,

reconocido por todos como Príncipe de la teología católica y proclamado por la misma Iglesia Doctor Común y Universal, estudia la gracia santificante en la parte moral de su maravillosa Suma Teológica, no en la dogmática. Creemos sinceramente que ése es su lugar propio, como no podía esperarse menos del genio ordenador del Angélico Maestro.

Siguiendo, pues, las huellas del Doctor que la Iglesia propone a todos como guía seguro en todos los aspectos de la ciencia sagrada vamos a recoger aquí el magnífico tratado de la gracia, al menos en sintética visión de conjunto y como a vista de pájaro, por no permitirnos otra cosa la extensión e índole de nuestra obra, dirigida principalmente al público culto en general.

El orden que vamos a seguir es el siguiente: después de un breve artículo sobre la gracia de Dios en general, dedicaremos otros dos a la gracia habitual y a la gracia actual.

ARTICULO I

La gracia de Dios en general

Sumario: Explicaremos brevemente el nombre, la realidad y la división fundamental.

193. 1. El nombre. Santo Tomás advierte profundamente que la palabra gracia solemos emplearla en tres sentidos principales :

a.

Para significar la benevolencia que sentimos hacia una persona que nos resulta grata (ha hallado gracia ante nosotros).

b.

Para designar un don gratuito que concedemos a alguien («te concedo esta gracia»).

c.

En el sentido de gratitud o agradecimiento por el favor recibido (dar las gracias).

El primero conduce al segundo y éste al tercero.

194. 2. La realidad. Estos tres sentidos se cumplen maravillosamente aquí. Porque la gracia divina es un don de Dios, procedente de su infinita liberalidad hacia el hombre, que debe excitar en éste la más entrañable gratitud. Como veremos en seguida, la gracia no es otra cosa que un don o beneficio sobrenatural concedido gratuitamente por Dios a la criatura racional en orden a la vida eterna.

Para cuya inteligencia es de saber que todo cuanto hemos recibido de Dios son propiamente dones suyos, ya que no teníamos derecho a nada en el orden natural ni en el sobrenatural. El primer gran don de Dios, que hace posibles todos los demás, es el de nuestra propia existencia. Después de él hemos recibido de su infinita liberalidad todos los demás dones naturales y, sobre todo, el don sobrenatural de la gracia, que rebasa y trasciende infinitamente el orden natural de todo el universo.

Explicaremos mejor estas ideas en el artículo siguiente, dedicado a la gracia habitual.

195. 3. División. La gracia admite múltiples divisiones según el punto de vista en que nos coloquemos. He aquí las principales :

1) GRACIA INCREADA Y CREADA. La primera es la misma esencia divina o las personas divinas, que se nos dan y entregan por el misterio inefable de la inhabitación trinitaria en

nuestras almas. La segunda es cualquier don sobrenatural concedido por Dios al hombre en orden a la vida eterna.

2) GRACIA DE Dios y DE CRISTO. La primera es la que procede directamente de Dios independientemente de Cristo, como la concedida a los ángeles y a nuestros primeros padres antes del pecado original. La segunda es la concedida en atención a los méritos de Cristo, como son todas las concedidas a los hombres después del pecado original.

3) GRACIA SANTIFICANTE Y GRATIS DADA. La primera es la que santifica al hombre y le une con Dios (la gracia, sin más). La segunda se concede al hombre principalmente para utilidad de los demás (v.gr., el don de milagros). Esta última no santifica de suyo al que la recibe, quien en absoluto podría estar en pecado al recibirla y continuar después en él.

4) GRACIA HABITUAL Y ACTUAL. La primera es la llamada gracia santificante, que acabamos de definir. La segunda es una moción sobrenatural de Dios pasajera y transeúnte (v.gr.,

una inspiración para realizar una buena acción). Estas gracias actuales pueden recibirlas incluso los que están en pecado mortal (v.gr., la gracia del arrepentimiento). ,

Al hablar en particular de la gracia actual expondremos sus principales subdivisiones.

ARTICULO II

La gracia habitual o santificante

Sumario: Estudiaremos brevemente la naturaleza y efectos de la gracia habitual o santificante

196. I. Naturaleza. Vamos a precisarla en una serie de conclusiones escalonadas :

Conclusión 1.a: La gracia habitual o santificante, por la que el hombre se hace grato a Dios, es algo real, creado y recibido intrínsecamente en el alma.

Errores. Lo negaron los protestantes luteranos y calvinistas al enseñar que la justificación del hombre ante Dios se realiza por imputación extrínseca de los méritos de Cristo, en virtud de la cual nuestros pecados quedan cubiertos con la sangre de Cristo, pero sin que se nos borren o desaparezcan del alma.

Doctrina católica. Es la de la conclusión. Consta expresamente :

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA:

«De su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (Io. 1,16).

«Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él» (1 Io. 3,9)•

«Es Dios quien a nosotros y a vosotros nos confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones»(2 Cor. 1,21-22).

b) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio de Trento condenó expresamente la doctrina de los protestantes en la siguiente declaración dogmática:

«Si alguno dijere que los hombres se justifican o por la sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad que se difunden en sus corazones por el Espíritu Santo y les queda inherente; o también que la gracia por la que nos justificamos es sólo el favor de Dios, sea anatema» (D 821).

c) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. La razón profundísima la expone Santo Tomás al explicar la diferencia entre la voluntad humana y la divina. El hombre ama a alguien por alguna buena cualidad que descubre en él (v.gr., por ser familiar, o amigo, o estar adornado de tales o cuales excelencias, etc.),

de suerte que la bondad del sujeto es anterior a nuestro amor y lo causa o excita. Pero esto es imposible tratándose del amor de Dios a nosotros; porque, como la criatura no puede tener ninguna bondad natural o sobrenatural que no la haya recibido previamente de Dios, síguese que Dios no puede amarnos por alguna bondad que descubra en nosotros, sino al revés: al amarnos causa en nosotros la bondad que quiere amar, bien sea en el orden natural, como simple Creador, o en el sobrenatural, como Padre amorosísimo. Luego el amor sobrenatural de Dios al hombre supone necesariamente una realidad sobrenatural también infundida por Dios en el alma; y ésa es, cabalmente, la gracia santificante 4.

Conclusión 2.a: La gracia santificante es una participación física y formal, aunque análoga y accidental, de la naturaleza misma de Dios.

Vamos a explicarlo por partes:

a) PARTICIPACIÓN FÍSICA, porque nos confiere y pone en el alma una realidad divina, no de orden puramente cognoscitivo o moral, sino físico, por la que podamos tender connaturalmente a Dios en el orden estrictamente sobrenatural.

b) PARTICIPACIÓN FORMAL de la naturaleza divina, no en el sentido en que participan de ella las criaturas irracionales, que son semejantes a Dios como simples vestigios del mismo por la mera posesión del ser o de la existencia; ni como las criaturas racionales en el plano puramente natural, que las hace imágenes de Dios Creador por el entendimiento y la voluntad; sino en cuanto que nos infunde una verdadera participación de la naturaleza divina precisamente en cuanto divina, en virtud de la cual ingresamos en la familia de Dios como verdaderos hijos e imágenes vivientes del Dios sobrenatural.

c) PARTICIPACIÓN ANÁLOGA, porque la gracia no nos comunica la naturaleza divina en toda su plenitud unívoca (como el Padre la comunica eternamente al Hijo y ambos al Espíritu Santo), sino en cierta medida y proporción que establece en nosotros una verdadera filiación adoptiva (no natural), pero intrínseca, que supera infinitamente el esquema puramente exterior y jurídico de las adopciones humanas. Podríamos decir—empleando un lenguaje metafórico, que encierra, sin embargo, una sublime realidad—que la gracia es una inyección de sangre divina que comienza a circular por las venas de nuestra alma.

d) PARTICIPACIÓN ACCIDENTAL, porque, siendo una cualidad que se adhiere a nuestra alma para perfeccionarla y elevarla al plano sobrenatural y divino, no puede ser una substancia, sino un accidente sobreañadido. Ni esto rebaja en nada la dignidad de la gracia con respecto a las substancias naturales, puesto que, siendo un accidente sobrenatural,

rebasa y trasciende por su propia esencia, infinitamente, todo el orden de las substancias naturales creadas o creables.

Conclusión 3.a: La gracia santificante reside en la esencia misma del alma y se distingue realmente de la caridad sobrenatural.

Que la gracia resida en la esencia del alma, es cosa clara si se tiene en cuenta que se trata de una cualidad o hábito entitativo que se nos da en el orden del ser, no en el de la operación. Por ella se nos comunica el ser sobrenatural, y no se ordena a obrar por sí misma, sino mediante las virtudes infusas, que son hábitos operativos. Luego la gracia no reside en las potencias operativas del alma (entendimiento y voluntad), sino en su esencia misma.

Que se distinga realmente de la caridad (aunque sea inseparable de ella), es una simple consecuencia de lo que acabamos de decir. La gracia es una realidad estática, no dinámica, como la caridad; y no se nos da en el orden de la

operación, como esta última, sino únicamente en el orden del ser. Son, pues, dos cosas realmente distintas.

Conclusión 4.a: La gracia santificante es superior en dignidad y valor a todas las demás realidades creadas naturales y sobrenaturales, excepto las que pertenecen al orden hipostático.

Veámoslo por partes:

a) Es SUPERIOR A TODAS LAS REALIDADES NATURALES. Es evidente, por tratarse de una realidad estrictamente sobrenatural, que pertenece al plano de lo divino. Santo Tomás ha podido escribir con toda exactitud y verdad que «el bien sobrenatural de un solo individuo supera al bien natural de todo el Universo». Por eso no sería lícito jamás cometer un pecado venial muy ligero, aunque con él pudiéramos asegurar al universo entero su felicidad natural perfecta y para siempre.

b) Es SUPERIOR A TODAS LAS DEMÁS REALIDADES SOBRENATURALES CREADAS, ya sea las que poseemos en este mundo (virtudes infusas, dones del Espíritu Santo), ya incluso las de la vida eterna (visión beatífica, goce frutivo de Dios). Porque la gracia santificante tiene razón de naturaleza y de raíz de todas las operaciones sobrenaturales y, en el mismo orden de cosas, la naturaleza es siempre más perfecta que las operaciones que de ella proceden.

c) EXCEPTO LAS REALIDADES QUE PERTENECEN AL ORDEN HIPOSTÁTICO. Es cosa clara también. En virtud de la unión hipostática de sus dos naturalezas, Cristo es personal y substancialmente el mismo Dios. Por la gracia, en cambio, se establece entre Dios y nosotros una unión no personal, sino de semejanza puramente accidental, incomparablemente inferior a la hipostática. En este sentido, la maternidad divina de María, en cuanto forma parte del

orden hipostático relativo, está también muy por encima de todo el orden de la gracia y de la gloria.

197. 2. Efectos. He aquí, brevísimamente indicados, los maravillosos efectos que la gracia santificante produce en nuestras almas.

1.º Nos HACE VERDADERAMENTE HIJOS ADOPTIVOS DE DIOS, al darnos una participación física y formal de su propia naturaleza divina. La transmisión de la propia naturaleza es condición indispensable para ser padre; de lo contrario, no se puede pasar de la categoría de simple autor, como el escultor lo es de su estatua. Lo dice expresamente la Sagrada Escritura por boca de San Juan: «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre: que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos en verdad» (I Jo. 3,1).

2.º Nos HACE ACREEDORES A LA GLORIA ETERNA. Es una consecuencia natural y lógica de nuestra filiación divina adoptiva. Las riquezas de los padres son para sus hijos. Lo

dice el apóstol San Pablo: «Somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos» (Rom. 8,17).

3.º Nos HACE HERMANOS DE CRISTO Y COHEREDEROS CON EL. La gracia nos ha sido merecida por Cristo, que, al incorporarnos a El como Cabeza del Cuerpo místico de la Iglesia, se ha constituido a la vez en nuestro hermano mayor y primogénito de los predestinados. Consta también expresamente en la misma Sagrada Escritura: Dios nos ha predestinado «para ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom. 8,29). El es el Hijo muy amado del Padre, «a quien constituyó heredero de todo» (Hebr. 1,2). Por eso concluye legítimamente San Pablo: «Somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos : herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rom. 8,17).

4º. Nos HACE TEMPLOS VIVOS DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD. Es la realidad increada, rigurosamente infinita, que

lleva consigo la gracia santificante. El mismo Cristo se dignó revelarnos el inefable misterio : «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada» (Io. 14,23). Y San Pablo escribía a los fieles de Corinto : « ¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (1 Cor. 3,16).

5º. Nos DA LA VIDA SOBRENATURAL, infinitamente superior a la natural de todas las criaturas creadas o creables, humanas o angélicas, puesto que pertenece al plano de lo divino, y privativo de Dios, a distancia infinita de todas las criaturas.

6º. Nos HACE JUSTOS Y AGRADABLES A Dios, puesto que, como enseña el concilio de Trento, la gracia santificante «no es tan sólo la remisión de los pecados, sino también la santificación y renovación interior del hombre... ; por lo que el hombre de injusto se hace justo, y de enemigo, amigo» (D 799).

7º. Nos DA LA CAPACIDAD PARA EL MÉRITO SOBRENATURAL. Sin la gracia, las obras naturales más heroicas no tendrían absolutamente ningún valor en orden a la vida eterna (cf. I Cor. 13,1-3). Un hombre privado de la gracia es un cadáver en el orden sobrenatural, y los muertos nada pueden merecer. El mérito sobrenatural supone radicalmente la posesión de la vida sobrenatural.

8º. Nos UNE ÍNTIMAMENTE A Dios. Fuera de la unión personal o hipostática, no cabe imaginar una unión más íntima y entrañable con Dios que la de la gracia y la gloria. Sin llegar a una disolución panteísta en la divina esencia—que sería, por otra parte, la negación misma de la unión, puesto que nosotros habríamos desaparecido—, se establece entre Dios y nosotros una unión tan penetrante como la del fuego con el hierro candente, sobre todo cuando la gracia alcanza su plena expansión y desarrollo en la visión beatífica.

Tales son, a grandes rasgos, los principales efectos que lleva consigo la gracia habitual o santificante. Veamos ahora brevemente la naturaleza y principales propiedades de la gracia actual.

ARTICULO III

La gracia actual

Sumario: Los puntos que vamos a examinar son cuatro: naturaleza, división, necesidad y oficios o funciones de las gracias actuales.

198. 1. Naturaleza. Como su propio nombre indica, la gracia actual es un acto fugaz y transitorio, no un hábito, como la gracia habitual o santificante. Puede definirse diciendo que es una moción sobrenatural de Dios a manera de cualidad flúida

y transeúnte que dispone al alma para obrar o recibir algo en orden a la vida eterna.

Ordenada por su misma naturaleza a los hábitos infusos (virtudes y dones), sirve para disponer al alma a recibirlos cuando no los tiene todavía o para ponerlos en movimiento cuando ya los posee.

199. 2. División. He aquí las principales clases de gracias actuales con sus correspondientes características:

1) GRACIA OPERANTE, EXCITANTE O PREVENIENTE. Es aquella que nos mueve o impulsa a obrar estando nosotros distraídos o inactivos. Dios obra en nosotros sin nosotros.

2) GRACIA COOPERANTE, ADYUVANTE O CONCOMITANTE. Es aquella que nos ayuda a obrar mientras realizamos una acción sobrenatural. Dios obra en nosotros juntamente con nosotros.

Es famoso el siguiente texto de San Agustín explicando el mecanismo de estas dos clases de gracias actuales: «Porque en verdad comienza El a obrar para que nosotros queramos (gracia operante, excitante o preveniente), y cuando ya queremos, con nosotros coopera para perfeccionar la obra (gracia cooperante, adyuvante o concomitante)... Por consiguiente, para que nosotros queramos, comienza a obrar sin nosotros, y cuando queremos y de grado obramos, con nosotros coopera. Con todo, si El no obra para que queramos o no coopera cuando ya queremos, nada podemos en orden a las buenas obras de piedad" (SAN AGUSTÍN, De gratia et libero arbitrio c. 17: ed. BAC, n.5o p. 269).

3) GRACIA SUBSIGUIENTE. COMO su nombre indica, es aquella que es posterior a otra gracia concedida anteriormente y que viene a complementarla y perfeccionarla (v.gr., haciéndonos cumplir un buen propósito).

4) GRACIA INTERNA es la que afecta intrínsecamente al alma o a sus potencias (v.gr., una inspiración de Dios).

5) GRACIA EXTERNA es la que afecta al alma tan sólo de una manera extrínseca (v.gr., un buen ejemplo, la audición de un sermón, etc.).

6) GRACIA SUFICIENTE es aquella que bastaría de suyo para obrar sobrenaturalmente si el alma no resistiera a esa divina moción (v.gr., todas las gracias externas y muchas inspiraciones internas).

7) GRACIA EFICAZ es la que produce infaliblemente lo que Dios intenta, sin comprometer, no obstante, la libertad del alma, que se adhiere a ella y la secunda de una manera libérrima e infalible al mismo tiempo.

200. 3. Necesidad. La gracia actual es absolutamente necesaria en el orden sobrenatural. El hombre no podría jamás actuar sobrenaturalmente sin la previa moción de la gracia actual, aun cuando estuviera en posesión de todos los

hábitos infusos (gracia habitual, virtudes y dones). Necesitamos de ella como del aire para respirar o de la previa moción divina para las obras puramente naturales. La razón fundamental es porque el hombre, con relación a Dios, es causa segunda de todas sus acciones, y es metafísicamente imposible y contradictorio que una causa segunda pueda actuar por sí misma independientemente la Causa primera (dejaría de ser segunda para convertirse en primera). Ahora bien: la previa moción divina en el orden sobrenatural es, cabalmente, la gracia actual.

Vamos a resumir en forma de brevísimas conclusiones los diferentes aspectos de la necesidad de las gracias actuales. Es ésta una de las materias más fundamentales del tratado teológico de la gracia.

1ª. Cualquier hombre puede, bajo la moción general de Dios, que se le debe por la providencia común, realizar con sus

solas fuerzas naturales, sin ayuda de la gracia, algunas obras éticas o naturalmente buenas.

Es evidente y consta con toda claridad por la experiencia. Esas obras buenas, desde el punto de vista ético o puramente natural (v.gr., compadecerse del pobre, la honradez en los negocios, etc.), no rebasan las fuerzas de la simple naturaleza y puede, por lo mismo, realizarlas un hombre en pecado mortal. Se requiere únicamente la previa moción de Dios como Causa primera, ya que el hombre—causa segunda—no podría jamás obrar con independencia absoluta de la Causa primera; pero esa moción, de tipo puramente natural, la ofrece Dios a todo el mundo como el aire para respirar.

2ª. El hombre caído puede cumplir sin auxilio de la gracia cualquier precepto de la ley natural considerado aisladamente, a excepción del precepto de amar a Dios sobre todas las cosas.

La primera parte consta por la experiencia universal. La segunda (o sea la excepción indicada) es evidente por el hecho de que, si el pecador realizara ese acto de amor a Dios sobre todas las cosas, quedaría inmediatamente justificado y en gracia de Dios; y esto es absolutamente imposible sin una previa gracia actual, ya que excede las fuerzas de la simple naturaleza. Lo contrario está expresamente condenado por la Iglesia como herético (D 811-813).

3ª. El hombre caído no puede sin auxilio de la gracia guardar colectivamente y por largo tiempo todos los preceptos de la ley natural.

Consta por la condenación de los errores contrarios (D ros) y por el hecho de que, estando el hombre caído inclinado al pecado, no podrá de hecho resistir durante mucho tiempo esta fatal inclinación a menos de que la gracia de Dios venga en su ayuda y fortalecimiento.

4ª. El hombre caído no puede con solas sus fuerzas naturales merecer la gracia.

Es de fe por la expresa definición del concilio de Trento. He aquí sus palabras:

"Si alguno dijere que sin la inspiración proveniente del Espíritu Santo y sin su ayuda puede el hombre creer, esperar y amar o arrepentirse como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema* (D 813).

Ello es debido a la distancia infinita entre el orden natural y el sobrenatural. Sólo la gracia actual puede salvar ese abismo.

5ª. El hombre caído no puede impetrar la gracia con una oración puramente natural, o sea, sin ayuda de la gracia actual.

Lo enseña el concilio II de Orange al condenar las doctrinas semipelagianas (D 179).

La razón teológica es muy sencilla. Si la gracia pudiera alcanzarse con una simple oración natural, se seguiría que el orden sobrenatural estaría al alcance de las fuerzas naturales, lo cual es absurdo y contradictorio (dejaría de ser sobrenatural).

6ª. El hombre caído no puede con sus fuerzas naturales disponerse convenientemente a recibir la gracia.

La razón es siempre la misma: la trascendencia infinita del orden sobrenatural. No cabe, según Santo Tomás y su escuela, ni siquiera una preparación negativa por la simple remoción de los obstáculos que ponen óbice a la recepción de la gracia (v.gr., la dureza del corazón); porque esta simple remoción de los obstáculos en orden a la recepción de la gracia es ya un efecto de la gracia actual.

7ª. El movimiento inicial hacia la fe procede ya de la gracia, y el hombre no podría producirlo jamás con sus solas fuerzas naturales.

Esta doctrina, definida expresamente por la Iglesia contra los semipelagianos, es una consecuencia lógica de todo cuanto acabamos de decir en las conclusiones anteriores.

8ª. La previa moción de la gracia (gracia actual) se requiere indispensablemente para todo acto saludable, o sea, para todo acto relacionado con la salvación del alma.

Es otra consecuencia inevitable de las conclusiones anteriores. Sin la previa moción de la gracia, el hombre es tan impotente para realizar cualquier acto sobrenatural como para ver sin ojos u oír sin oídos. Se trata de una impotencia física y absoluta que no admite ni puede admitir la menor excepción.

La Iglesia ha definido esta doctrina contra los pelagianos.

9ª. El hombre ya justificado y en posesión de los hábitos sobrenaturales (gracia, virtudes y dones) necesita todavía el previo empuje de la gracia actual para realizar actos sobrenaturales.

Es doctrina común en teología, que tiene su fundamento, como dijimos más arriba, en el hecho de que el hombre, con relación a Dios, es siempre causa segunda de sus propios actos; y, por lo mismo, sin la previa moción de Dios como Causa primera, no puede dar un paso, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural. Pero, como es sabido, la gracia actual no es otra cosa que la previa moción divina sobrenatural.

10^a. El justo no puede perseverar largo tiempo en el estado de gracia, sobre todo hasta el fin de su vida, sin un auxilio especial de Dios.

Esta conclusión es de fe expresamente definida por el concilio de Trento. He aquí sus palabras:

«Si alguno dijere que el justificado puede perseverar sin especial auxilio de Dios en la justicia recibida, o que con este auxilio no puede, sea anatema» (D 832).

La razón es porque, a pesar del estado de gracia, permanecen en el hombre las malas inclinaciones, procedentes de su naturaleza viciada por el pecado original, que, sin un especial auxilio de Dios, tarde o temprano le empujarán al pecado. Dios, sin embargo, no niega jamás este auxilio especial a ningún hombre en estado de gracia, a menos de que se haga voluntariamente indigno de él.

11^a. El justo, por muy perfecto y santo que sea, no puede evitar durante toda su vida todos los pecados veniales sin un especial privilegio de Dios.

Esta conclusión es también de fe. He aquí la definición expresa del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el hombre, una vez justificado, no puede pecar en adelante ni perder la gracia, y, por consiguiente, el que cae y peca no estuvo nunca verdaderamente justificado; o, al contrario, que puede evitar durante su vida entera todos los pecados, incluso los

veniales, a no ser por un privilegio especial de Dios, como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia, sea anatema» (D 833).

La explicación teológica la da Santo Tomás cuando dice que el hombre puede evitar con la gracia de Dios este o el otro pecado venial y aun todos ellos considerados aisladamente, pero no todos colectivamente; pues mientras se esfuerce en reprimir alguno de estos movimientos desordenados, surgirán otros muchos en otros aspectos que no podrá reprimir, ya que, dada la fragilidad humana, la razón no puede estar siempre vigilante y alerta para reprimirlos todos.

12^a. Dios ofrece a todos los justos las gracias próxima o remotamente suficientes para que puedan resistir las tentaciones o cumplir los preceptos de Dios y de la Iglesia.

La conclusión, tal como suena, es de fe, ya que consta de manera clara y explícita en la Sagrada Escritura (1 Cor. 10,13) y ha sido definida indirectamente por la Iglesia al

condenar como herética la doctrina contraria de Jansenio (D 1092). Es también una consecuencia necesaria de la voluntad salvífica universal, en virtud de la cual Dios quiere que todos los hombres se salven. Por parte de El no quedará.

13^a. A todos los pecadores, aun a los endurecidos y obstinados, ofrece Dios misericordiosamente los auxilios suficientes (al menos remotamente) para poder arrepentirse de sus pecados.

Esta conclusión, entendida de los pecadores comunes, es de fe; y extendiéndola a los mismos pecadores obstinados, es doctrina común y completamente cierta en teología. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Tiene infinidad de textos en los que aparece Dios llamando a los pecadores a penitencia:

«Diles: Por mi vida, dice el Señor, Yavé, que no me gozo en la muerte del impío, sino en que se retraiga de su camino y viva.

Volveos de vuestros malos caminos. ¿Por qué os empeñáis en morir, casa de Israel?» (Ez. 33,11).

«No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos, y no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia» (Lc. 5,31-32).

«No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia» (2 Petr. 3,9).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. He aquí las palabras del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que aquel que ha caído después del bautismo no puede por la gracia de Dios levantarse..., sea anatema» (D 839).

Ahora bien: como la gracia de Dios no está en manos del hombre si Dios no se la da, síguese lógicamente que Dios la ofrece a todos los pecadores que quieran aceptarla.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Mientras el hombre permanezca en esta vida, siempre está a tiempo de arrepentirse de sus pecados, por graves y numerosos que sean, y la Iglesia tiene siempre el poder de absolverlos. Sólo la muerte en pecado mortal fija al alma en el estado definitivo de separación de Dios, y eso ya no tiene remedio para toda la eternidad.

14ª. Dios ofrece a todos los infieles negativos (salvajes, paganos, etc.) las gracias próxima o remotamente suficientes para que puedan convertirse a la fe.

Es de fe. Consta claramente en la Sagrada Escritura (1 Tim. 2,4; Rom. 10, 11-13; I Jo. 2,2, etc.) y la Iglesia ha condenado los errores contrarios de Jansenio y Quesnel (D 1096 1295 1379).

Es una consecuencia inevitable de la voluntad salvífica universal de Dios y de la obligación que tiene todo hombre de alcanzar su fin sobrenatural. Si Dios negase a los salvajes las gracias suficientes para salvarse, se seguiría lógicamente que

Dios manda imposibles—lo que es absurdo e impío—y que no tiene intención de que todos los hombres se salven, contra lo que expresamente afirma la Sagrada Escritura.

Los infieles positivos, o sea, los que han rechazado la fe después de poseerla (apóstatas o herejes), están en peor situación que los salvajes, puesto que son culpables de su infidelidad. Pero aun a éstos les ofrece Dios los auxilios suficientes para salvarse, como hemos dicho en la conclusión anterior.)

15^a. Dios no niega jamás la gracia habitual o santificante al que hace lo que puede para alcanzarla con la gracia actual.

Es una conclusión que se cae por su propio peso de todo cuanto acabamos de decir.

201. 4. Oficios y funciones. Tres son las funciones u oficios de las gracias actuales:

a) DISPONER AL ALMA PARA RECIBIR LOS HÁBITOS INFUSOS (gracia santificante, virtudes y dones) cuando carece de ellos por no haberlos tenido nunca o haberlos perdido por el pecado mortal. La gracia actual lleva consigo, en este caso, el arrepentimiento de las propias culpas, el temor al castigo, la confianza en la divina misericordia, etc. Exceptúase el caso del niño que recibe el bautismo, que entra en posesión de la gracia por la propia fuerza del sacramento (ex opere operato) sin necesidad de ninguna previa gracia actual dispositiva.

b) ACTUAR LOS HÁBITOS INFUSOS cuando ya se poseen. Esta actuación lleva consigo el crecimiento de esos hábitos infusos cuando se reúnen las condiciones necesarias para el mérito sobrenatural (cf. n. 102).

c) DEFENDERLOS CONTRA SU DESAPARICIÓN por el pecado grave. Implica el fortalecimiento contra las

tentaciones, la indicación de los peligros, el amortiguamiento de las pasiones, la inspiración de buenos pensamientos, etc.

Como se ve, la gracia actual es de un precio y valor inestimables. Es ella, en rigor, la que da eficacia a la habitual, a las virtudes y a los dones. Es el impulso de Dios para proporcionarnos o poner en marcha el organismo de nuestra vida divina, que es el germen y semilla de la gloria.

TRATADO VI

Las virtudes en general

Después de haber examinado, siquiera tan someramente, el principio remoto y radical de donde proceden los actos humanos sobrenaturales y meritorios, que es la gracia, vamos a estudiar ahora el principio próximo y formal, que son las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Pero antes

hablaremos brevemente de los hábitos en general y de las virtudes adquiridas, que guardan un perfecto paralelismo con las sobrenaturales e infusas.

He aquí el camino que vamos a recorrer en este tratado:

Los hábitos en general (o sea, en su ser físico y psicológico).

Las virtudes adquiridas (hábitos morales naturales).

Las virtudes infusas (hábitos sobrenaturales).

Los dones del Espíritu Santo, bienaventuranzas y frutos.

ARTICULO I

Los hábitos en general

Sumario: Vamos a exponer su noción, división, sujeto, causa y su aumento, disminución y corrupción.

202. I. Noción. Prescindiendo de los hábitos entitativos, que vienen a perfeccionar las substancias en sí mismas (v.gr., la gracia santificante perfecciona la esencia misma del alma), y limitándonos a los hábitos operativos, se entiende por hábito cierta cualidad estable de las potencias que las dispone para obrar fácil, pronta y deleitablemente.

Es UNA CUALIDAD, o sea, un accidente que viene a completar o perfeccionar una potencia para facilitarle sus operaciones buenas (virtudes) o malas (vicios).

ESTABLE, o difícilmente movable (cuesta mucho desarraigar un hábito bueno o malo).

DE LAS POTENCIAS, espirituales u orgánicas a quienes afectan.

QUE LAS DISPONE, reforzándolas con su poderosa inclinación.

PARA OBRAR, es decir, para producir sus propios actos.

FÁCILMENTE, porque todo hábito es un aumento de energía en orden a su correspondiente acción.

PRONTAMENTE, porque constituye una como segunda naturaleza, en virtud de la cual se lanza el sujeto a la acción rápidamente.

DELEITABLEMENTE, porque de suyo produce placer toda acción fácil pronta y perfectamente connatural.

203. 2. División. He aquí las principales clases de hábitos:

204. 3. Sujeto. Hay que distinguir entre hábitos entitativos y operativos, naturales y sobrenaturales.

1.º HÁBITOS ENTITATIVOS NATURALES. Pueden darse en el cuerpo, v.gr., la salud, la enfermedad, etc.; pero no en el alma, porque es de suyo la forma completiva de la naturaleza

humana y, por lo mismo, no puede disponerse a nada más perfecto según la naturaleza.

2º. HÁBITOS ENTITATIVOS SOBRENATURALES. Tal es la gracia habitual o santificante, que perfecciona accidentalmente la esencia misma del alma, dándole el ser sobrenatural.

3º. HÁBITOS OPERATIVOS NATURALES. Pueden darse en todas las potencias que no estén determinadas a una sola y exclusiva operación. Y así:

a.

Se dan en las potencias espirituales (entendimiento y voluntad) y en el apetito sensitivo (concupiscible e irascible), y, en cierto modo, hasta en los sentidos internos cuando obran por imperio de la razón.

b.

No se dan en los sentidos externos ni en los órganos corporales, puesto que todos ellos están determinados a una sola y exclusiva operación (v.gr., los ojos a ver, los oídos a oír, etc.).

4º. HÁBITOS OPERATIVOS SOBRENATURALES. Se dan en las potencias del alma (entendimiento y voluntad) y en el apetito sensitivo (concupiscible e irascible) en la forma que explicaremos al hablar de las virtudes infusas.

205. 4. Causa. Como ya hemos indicado, los hábitos obedecen a una triple causa:

1º. A LA NATURALEZA MISMA. Propiamente hablando, no se dan verdaderos hábitos innatos, sino únicamente ciertas inclinaciones y propensiones, ya sea de tipo intelectual, como el llamado "hábito de los primeros principios», tanto especulativos (v.gr., *el todo es mayor que la parte») como prácticos (v.gr., *hay que hacer el bien y evitar el mal»); ya de

tipo orgánico, como la propensión a la mansedumbre o a la ira.

2.º A LA REPETICIÓN DE ACTOS. Así se forman todos los hábitos adquiridos, tanto los buenos o virtudes como los malos o vicios.

3.º A LA DIVINA INFUSIÓN. Tales son los hábitos sobrenaturales (gracia, virtudes infusas y dones del Espíritu Santo). Si Dios no los infundiera en el alma, jamás el hombre podría adquirirlos por sí mismo, por la infinita elevación y trascendencia del orden sobrenatural, que escapa en absoluto al poder de toda naturaleza creada o creable.

206. 5. Aumento, disminución y corrupción. Los hábitos adquiridos pueden aumentar, disminuir y corromperse totalmente. Los infusos sólo pueden aumentar y corromperse, pero no disminuir. Vamos a explicarlo brevemente.

a) Los hábitos adquiridos

a) AUMENTAN POR EL EJERCICIO O REPETICIÓN DE ACTOS, pero no por adición de forma a forma (como se aumentaría, v.gr., un montón de trigo añadiendo nuevos granos), sino por una mayor radicación o arraigo en el sujeto, en virtud de actos cada vez más intensos que los fortalecen más y más. Los hábitos intelectuales pueden aumentar también extensivamente (v.gr., el hábito de la ciencia puede extenderse a nuevos conocimientos),

b) DISMINUYEN a medida en que se deja de practicarlos, o se practican con poca intensidad, o se practican actos contrarios (v.gr., el hábito de tocar el piano, de la paciencia, de la ira...).

c) SE CORROMPEN TOTALMENTE cuando se les substituye con el hábito contrario (v.gr., el hábito de la embriaguez se destruye cuando se adquiere el de la sobriedad).

b) Los hábitos infusos

a) AUMENTAN CON EL EJERCICIO cada vez más intenso bajo la influencia de la gracia actual. No por adición de forma a forma (ese aumento corresponde a los seres cuantitativos, pero no a las cualidades; v.gr., a la blancura no se le puede añadir blancura), sino por una mayor inherencia o radicación en el sujeto, que cada vez los posee con mayor fuerza y arraigo.

b) SE CORROMPEN TOTALMENTE cuando sobreviene la catástrofe del pecado mortal, que, al destruir la gracia, que es el principio radical de todas las virtudes infusas, las destruye a ellas también (excepto la fe y la esperanza, que quedan informes, como explicaremos en su lugar).

c) No DISMINUYEN NUNCA: a) ni por defecto de ejercicio, ya que, siendo infusos, ni los produce el ejercicio ni los disminuye su falta; p) ni por el pecado venial, que, al no destruir ni disminuir la gracia, tampoco puede afectar a las virtudes infusas. Pero es cierto que el pecado venial y la falta

de ejercicio de las virtudes van disminuyendo las fuerzas del alma y la van predisponiendo para el pecado mortal, que destruirá por completo la gracia y las virtudes infusas.

ARTICULO II

Las virtudes adquiridas

Sumario: Expondremos su noción, división y propiedades.

Como hemos visto al establecer la división de los hábitos, por razón de su moralidad se dividen en buenos y malos. Los primeros constituye las virtudes; los segundos, los vicios. De manera que las virtudes, en general, son hábitos operativos buenos; y los vicios no son otra cosa que hábitos operativos malos.

Vamos a examinar brevemente en este capítulo las virtudes naturales o adquiridas.

207. 1. Noción. Como su mismo nombre indica, se llaman virtudes adquiridas los hábitos operativos buenos que el hombre puede adquirir con sus solas fuerzas naturales. Se diferencian, por lo mismo, de las disposiciones innatas (v.gr., hacia los primeros principios) y de las virtudes infusas, que sólo puede poseer el hombre por divina y gratuita infusión.

2. División. Dos son las principales categorías de virtudes adquiridas: las intelectuales y las morales. Las primeras son perfecciones del entendimiento mismo. Las morales residen en el apetito (racional o sensitivo) y se ordenan a las buenas costumbres. Vamos a examinarlas por separado.

A) Las virtudes intelectuales

208. Reciben este nombre aquellas virtudes que perfeccionan al entendimiento en orden a sus propias operaciones.

Son cinco : entendimiento, ciencia, sabiduría, prudencia y arte. Las tres primeras residen en el entendimiento especulativo, que se dedica a la contemplación de la verdad;

y las dos últimas, en el entendimiento práctico, que se ordena a la operación. He aquí la descripción de cada una de ellas.

1.º ENTENDIMIENTO. Se le conoce también con el nombre de hábito de los primeros principios, ya que dispone para percibirlos rápidamente. Si se refiere a los primeros principios especulativos, recibe el nombre de entendimiento; si a los prácticos, se le conoce con el nombre de sindéresis

2.º CIENCIA. Dispone al entendimiento especulativo para deducir con facilidad y prontitud, por sus causas propias y próximas, las conclusiones que se derivan de los principios conocidos. Por eso se le llama también hábito de las conclusiones.

3.º SABIDURÍA. Tiene por objeto el conocimiento de las cosas por sus últimas y supremas causas. Juzga por ellas las conclusiones y los mismos principios.

4.º PRUDENCIA. Es «la recta razón en el obrar*, o sea, en las acciones individuales y concretas que se han de realizar.

Se le llama con razón «auriga de las virtudes», ya que las dirige a todas y ninguna de ellas puede ser perfecta sin la prudencia. Por su misma esencia es una virtud intelectual, poruc perfecciona y reside en el entendimiento práctico; pero por la materia que se ejercita es una virtud moral (la primera de todas, como veremos), e cuanto que dirige y gobierna los actos humanos en orden a su moralidad.

5º. ARTE. Es «la recta razón de lo factible», o sea, de las cosas exteriores que se han de ejecutar. Desde la antigüedad son clásicas las cinco principales bellas artes: arquitectura, escultura, pintura, música y literatura. Existen, además, infinidad de artes mecánicas. Todas ellas son perfeccionadas por esta virtud intelectual.

Las virtudes intelectuales—a excepción de la prudencia, que es virtud perfectísima—no son virtudes propiamente dichas, ya que nada tienen que ver con la honestidad de las costumbres. Se llaman virtudes tan sólo con relación a su

objeto propio (v.gr., a un excelente músico se le llama virtuoso de la música, etc.) ; pero puede darse el caso—demasiado frecuente por desgracia—de que esas virtudes intelectuales actúen como pésimos vicios en el orden moral (v.gr., un artista que presenta con colores atractivos la inmoralidad más procaz).

B) Las virtudes morales

209. Se llaman así las que tienen por objeto inmediato y directo la honestidad de los actos humanos. Regulan toda la vida moral del hombre, poniendo orden en su entendimiento, voluntad y pasiones concupiscibles e irascibles.

Son muy numerosas (más de cincuenta examina Santo Tomás en la Suma Teológica), pero se dividen en dos grupos principales: las cardinales y las derivadas.

a) Las virtudes cardinales

Como su nombre indica (de cardo cardinis, el quicio o gozne de la puerta), son las virtudes más importantes entre las morales, ya que sobre ellas, como sobre quicios, gira y descansa toda la vida moral humana.

Son cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. La prudencia dirige el entendimiento práctico en sus determinaciones; la justicia perfecciona la voluntad para dar a cada uno lo que le corresponde; la fortaleza refuerza el apetito irascible para tolerar lo desagradable y acometer lo que debe hacerse a pesar de las dificultades, y la templanza pone orden en el recto uso de las cosas placenteras y agradables.

Las examinaremos ampliamente, una por una, en sus lugares correspondientes.

b) Las virtudes derivadas

Las virtudes cardinales pueden ser consideradas como cuatro estrellas o soles, alrededor de los cuales gira todo un sistema

planetario. Estos planetas o satélites son las virtudes derivadas o anejas, que constituyen las llamadas partes potenciales de las virtudes cardinales.

Porque es de saber que en cada una de las cuatro virtudes cardinales se distinguen las llamadas partes integrales, subjetivas y potenciales:

a) PARTES INTEGRALES son aquellos elementos que ayudan a la propia virtud cardinal para que produzca su acto virtuoso de una manera íntegra y perfecta (v.gr., la sagacidad, precaución, etc., son partes integrales de la prudencia; la cabeza, el tronco y las extremidades son partes integrales del cuerpo humano, etc.).

b) PARTES SUBJETIVAS (llamadas también esenciales) son las diferentes especies en que se subdivide la propia virtud cardinal (v.gr., la justicia conmutativa, distributiva y legal son partes subjetivas de la justicia en cuanto virtud cardinal; el

león, el caballo, el perro, etc., son partes subjetivas o especies diferentes del género animal, etc.).

c) PARTES POTENCIALES son las virtudes derivadas o anejas, que se parecen en algo a la virtud cardinal que las cobija, pero que no tienen su misma fuerza o se ordenan a actos secundarios (v.gr., la gratitud, la fidelidad, etc., son partes potenciales de la justicia; el subdiaconado y el diaconado son partes potenciales del presbiterado, etc.).

210. 3. Propiedades. Las principales propiedades de las virtudes adquiridas son cuatro : a) consisten en el medio entre dos extremos; b) están unidas entre sí por la prudencia; c) son desiguales en perfección, y d) las que no incluyen imperfección perduran después de esta vida en lo que tienen de formal. Vamos a examinarlas brevemente una por una.

a) Medio de las virtudes

Las virtudes morales están colocadas entre dos vicios opuestos, uno por exceso y otro por defecto. La virtud ocupa

exactamente el término medio, poniendo el recto orden de la razón para no declinar a ninguno de los dos extremos viciosos. Y así, v.gr., la fortaleza ocupa el término medio entre la timidez o cobardía y la audacia o temeridad. Pero hay que entender rectamente este principio para no caer en lamentables confusiones.

a) En primer lugar, no hay que confundir el término medio con la mediocridad. La virtud ha de tender siempre a perfeccionarse más y más, hasta llegar a ejercerse de una manera espléndida y heroica. El término medio significa tan sólo que ha de huir cuidadosamente de las desviaciones viciosas por exceso o por defecto, moviéndose siempre en ascensión vertical dentro de los límites impuestos por la recta razón, habida cuenta de todas las circunstancias que rodeen el acto.

b) Hay que distinguir, además, entre el medio de la cosa y el medio de la razón. El primero sigue a la naturaleza misma de

la cosa, y es el mismo para todos en cualquier situación o circunstancia en que nos encontremos (v.gr., la justicia exige dar exactamente lo debido a cada uno, ni más ni menos). El segundo es subsidiario del sujeto y de las circunstancias especiales que le rodeen y no es el mismo exactamente para todos, sino en cierta proporción y medida (v.gr., la sobriedad en la comida no exige una determinada medida para todos, sino proporcional, según la edad, fuerzas y necesidades de cada uno). En la justicia, el medio de la cosa coincide con el de la razón. En las demás virtudes morales sólo se da el medio de la razón.

b) Conexión

Las virtudes morales adquiridas, cuando se poseen en estado perfecto, están todas conectadas y unidas en la prudencia, que las dirige y gobierna. En este sentido, nadie puede ser del todo perfecto en una virtud sin serlo también en todas las demás (al menos en la disposición del ánimo, si no tiene

ocasión de practicarlas materialmente). Pero, cuando se poseen en estado imperfecto, pueden desconectarse unas de otras; y así puede darse el caso de uno que sea misericordioso, pero no casto, o sobrio, pero no magnánimo, etc.

c) Desigualdad

Las virtudes morales son desiguales en excelencia y perfección. Entre las cardinales ocupa el primer lugar la prudencia, que es a la vez virtud intelectual y rige y gobierna a las demás; luego viene la justicia, que tiene aspectos relacionados con Dios (religión) y reside en la voluntad, que es potencia espiritual; el tercer puesto corresponde a la fortaleza, que reside en el apetito irascible, más cerca del racional y más difícil de dominar que el concupiscible, donde reside la templanza, que ocupa, por lo mismo, el último lugar.

En el conjunto de todas las virtudes morales (cardinales o no) destaca en primer lugar la religión, que tiene por objeto el

culto de Dios y es una de las virtudes derivadas de la justicia. El segundo puesto lo ocupa la penitencia, porque se relaciona también con Dios. Pero, examinando las virtudes desde distintos puntos de vista, varía la primacía entre ellas. Y así, por razón del gobierno y dirección de todas las demás, el primer lugar corresponde a la prudencia; por el bien interior que sacrifica, corresponde el primer lugar a la obediencia, que rinde la propia voluntad; y por razón de los obstáculos que remueve, la primera es la humildad, que aparta el obstáculo mayor para el ejercicio de las virtudes, que es el orgullo.

Otras diversidades por otros capítulos no tienen apenas interés práctico.

d) Duración

Los teólogos están de acuerdo en afirmar que todas las virtudes que no envuelven de suyo imperfección (como la envuelve, v.gr., la penitencia, que supone el pecado)

perdurarán en la otra vida en lo que tienen de formal, aunque no puedan ejercitarse del mismo modo o en la misma materia que en la tierra. Ya se comprende que se refieren únicamente a los bienaventurados (y almas del purgatorio), no a los condenados, que estarán totalmente destituidos de todo hábito virtuoso (incluso natural o adquirido) por su obstinación y endurecimiento en la maldad y el pecado.

ARTICULO III

Las virtudes infusas

Sumario: Vamos a exponer brevemente los siguientes puntos: existencia, necesidad, naturaleza, división y propiedades.

211. I. Existencia. La existencia de las virtudes infusas está fuera de toda duda. Parece de fe con relación a las virtudes

teologales y es completamente cierta en teología con relación a las

morales. Hemos expuesto en otra parte el fundamento escriturario y racional de estas afirmaciones.

212. 2. Necesidad. La necesidad de las virtudes infusas manifiesta con sólo tener en cuenta la naturaleza misma de la gra santificante. Semilla de Dios, la gracia es un germen divino que pide, de suyo, crecimiento y desarrollo hasta alcanzar su perfección. Pero, como la gracia no es por sí misma inmediatamente operativa —aunque lo sea radicalmente, como principio remoto de todas nuestras operaciones sobrenaturales—, síguese que de suyo exige y postula unos principios inmediatos de operación que fluyan de su misma esencia y le sean inseparables. De lo contrario, el hombre estaría elevado al orden sobrenatural tan sólo en el fondo de su alma, pero no en sus potencias o facultades operativas. Y aunque, hablando en absoluto, Dios podría

elevant nuestras operaciones al orden sobrenatural mediante gracias actuales continuas, se produciría, no obstante, una verdadera violencia en la psicología humana por la tremenda desproporción entre la pura potencia natural y el acto sobrenatural a realizar. Ahora bien: esta violencia no puede conciliarse con la suavidad de la Providencia divina, que mueve a todos los seres en armonía y de acuerdo con su propia naturaleza. De ahí la necesidad de los hábitos infusos para que el hombre pueda realizar de una manera connatural y sin violencia alguna los actos sobrenaturales en orden a su último fin sobrenatural, ya sea siguiendo la regla ordinaria de la razón iluminada por la fe (virtudes infusas) o la directa moción y regla divina (dones del Espíritu Santo).

213. 3. Naturaleza. Las virtudes infusas son unos hábitos operativos infundidos por Dios en las potencias del alma para disponerlas a obrar sobrenaturalmente según el dictamen de la razón iluminada por la fe.

Expliquemos un poco la definición para darnos cuenta de la naturaleza íntima de las virtudes infusas :

HÁBITOS OPERATIVOS. Es el elemento genérico de la definición, común a todas las virtudes naturales y sobrenaturales.

INFUNDIDOS POR Dios. Aquí tenemos una de las diferencias más radicales con las virtudes adquiridas. Estas últimas las va adquiriendo el hombre a fuerza de repetir actos. Las sobrenaturales sólo pueden adquirirse por divina infusión; de ahí su nombre de virtudes infusas.

EN LAS POTENCIAS DEL ALMA. Precisamente tienen por objeto perfeccionarlas elevando sus actos al orden sobrenatural y divino. El acto virtuoso sobrenatural brota de la unión conjunta de la potencia natural y de la virtud infusa que viene a perfeccionarla. En cuanto acto vital, tiene su potencia radical en la facultad natural, que la virtud infusa viene a completar esencialmente dándole la potencia para el acto

sobrenatural. De donde todo el acto sobrenatural brota de la potencia natural en cuanto informada por las virtudes infusas, o sea, de la potencia natural elevada al orden sobrenatural.

La potencia radical es el entendimiento o la voluntad; y el principio formal próximo—todo él—es la virtud infusa correspondiente.

PARA DISPONERLAS A OBRAR SOBRENATURALMENTE.

Esta es la principal diferencia específica con las virtudes adquiridas: por razón de su objeto formal. Las virtudes adquiridas obran siempre naturalmente; las infusas, sobrenaturalmente. Las primeras siguen el dictamen de la simple razón natural; las infusas, el de la razón iluminada por la fe. Hay un abismo entre ambas.

Por eso pueden poseerse las virtudes infusas sin tener las correspondientes adquiridas (v.gr., en un niño recién bautizado); y al revés, puede algún hombre poseer algunas

virtudes naturales (v.gr., la honradez, la justicia, etc.) sin tener ninguna de las infusas por estar en pecado mortal.

SEGÚN EL DICTAMEN DE LA RAZÓN ILUMINADA POR LA FE. En esto se distinguen de las virtudes adquiridas—como acabamos de decir—y también de los dones del Espíritu Santo, ya que éstos últimos, sobrenaturales también como las virtudes infusas, no se rigen por el dictamen de la razón iluminada por la fe, sino por la directa moción y regla del Espíritu Santo mismo. Volveremos sobre esto al hablar de los dones.

4. División. Las virtudes infusas se dividen en dos grupos fundamentales: teologales y morales. Las morales se subdividen en cardinales y derivadas, en perfecta analogía y paralelismo con sus correspondientes adquiridas. Las teologales no tienen ninguna virtud correspondiente en el orden natural o adquirido.

Digamos unas palabras sobre cada uno de los grupos en general.

A) Las virtudes teologales

214. a) Existencia. Consta expresamente en la Sagrada Escritura: «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor. 13,13). Lo enseñó manifiestamente el concilio de Trento (D 799 800 821) y lo admiten unánimemente todos los teólogos católicos sin excepción.

b) Naturaleza. Las virtudes teologales son principios operativos con los cuales nos ordenamos directa e inmediatamente a Dios como fin último sobrenatural. Tienen al mismo Dios por objeto material y uno de los atributos divinos por objeto formal. Son estrictamente sobrenaturales y sólo Dios puede infundirlas en el alma.

c) Número. Son tres: fe, esperanza y caridad. La fe nos une con Dios como Primera verdad; la esperanza nos lo hace

desear como sumo Bien para nosotros, y la caridad nos une con El con amor de amistad, en cuanto infinitamente bueno en sí mismo.

d) Dignidad. Son, con mucho, más nobles y perfectas que las virtudes morales, ya que éstas se refieren únicamente a los medios para alcanzar el fin sobrenatural, mientras que las teologales se refieren al mismo Dios como fin último sobrenatural.

Entre las teologales, la más excelente es la caridad (1 Cor. 13,13), porque es la que nos une más íntimamente con Dios y es la única de las tres que permanecerá eternamente en el cielo. Luego viene la fe en cuanto fundamento de la esperanza; pero, por otra parte, la esperanza está más cerca de la caridad, y en este sentido es más perfecta que la fe.

e) Sujeto. La fe reside en el entendimiento, y la esperanza y la caridad, en la voluntad.

f) Conexión. La caridad está siempre en conexión necesaria con la fe y la esperanza, ya que el que hubiera perdido alguna de estas dos virtudes estaría en pecado mortal, y, por consiguiente, carecería también de la caridad. Pero la fe y la esperanza pueden separarse entre sí y también de la misma caridad (aunque quedando en ambos casos como virtudes informes, es decir, sin espíritu o vida). Y así, v.gr., el que se desespera pierde la esperanza y la caridad, pero puede todavía conservar la fe informe. En cambio, el que pierde la fe pierde también la esperanza y la caridad. De manera que, aunque el pecado más grave de todos es el que se opone directamente a la caridad para con Dios, el pecado de más honda repercusión en el alma es la infidelidad (pérdida de la fe), que apaga y extingue totalmente del alma todo vestigio de vida sobrenatural, aun informe.

B) Las virtudes morales

215. a) Noción. Trasladando al orden sobrenatural la noción que dimos al hablar de las virtudes morales adquiridas, pueden definirse: aquellas virtudes infusas que tienen por objeto inmediato y directo la honestidad de los actos humanos en orden al fin sobrenatural. Se refieren no al mismo fin (como las teologales), sino a los medios para alcanzarlo.

b) Existencia. Tiene su fundamento en la Sagrada Escritura (Cf. v.gr., Sap. 8,7, donde se habla de las cuatro virtudes cardinales; 2 Petr. 1,5-7; Rom. 8,5-6; 8,15; z Cor. 2,14; Jac. 1,5, etc.) y es doctrina común entre los teólogos, hasta el punto de que no podría negarse sin manifiesta temeridad. La razón de su existencia ya la hemos expuesto más arriba al hablar de la necesidad de las virtudes infusas. Es una consecuencia de la elevación del hombre al orden sobrenatural, que se hace entitativamente por la gracia santificante infundida en la esencia del alma, y

dinámicamente por las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, que residen en sus potencias o facultades.

c) Naturaleza. Las virtudes morales infusas son hábitos sobrenaturales que disponen las potencias del hombre para seguir el dictamen de la razón iluminada por la fe con relación a los medios conducentes al fin sobrenatural. No tienen por objeto inmediato al mismo Dios—y en esto se distinguen de las teologales—, sino al bien honesto distinto de Dios; y ordenan rectamente los actos humanos en orden al fin último sobrenatural a la luz de la fe, y en esto se distinguen de sus correspondientes virtudes adquiridas.

d) Número. Son muchísimas, tantas, al menos, como sus correspondientes adquiridas (*). Y, como ellas, se subdividen en dos grupos principales: cardinales y derivadas. Hemos hablado ya de esto al estudiar las adquiridas, y lo que allí dijimos vale también trasladado al orden sobrenatural.

(*) Sabido es que la mejor clasificación de las virtudes morales infusas—todavía no superada por nadie—es la realizada por Santo Tomás en la Suma Teológica. Guarda un perfecto paralelismo con la clasificación de las virtudes adquiridas que hicieron los filósofos de la antigüedad, sobre todo Sócrates, Aristóteles y Platón. Ellos—los filósofos—la sacaron de una atenta y perspicaz observación de los movimientos de la psicología humana. Y Santo Tomás, fundándose en dos principios teológicos fecundísimos, a saber: que la gracia no viene a destruir la naturaleza, sino a perfeccionarla y elevarla, y que Dios no puede tener menos providencia en el orden sobrenatural que en el natural, estableció un perfecto paralelismo y analogía entre estos dos órdenes; pero sin que esto quiera decir que las virtudes morales infusas no son más que las que él señala. Acaso una introspección más aguda y penetrante pudiera descubrir alguna más.

Lo cual no puede decirse de las virtudes teologales ni de los dones del Espíritu Santo, porque, siendo estrictamente sobrenaturales y no teniendo paralelismo con el orden natural, sólo podemos conocer su existencia y su número por la divina revelación; y en la revelación consta que las virtudes teologales son únicamente tres, y los dones del Espíritu Santo siete.

216. 5. Propiedades. Prescindiendo de las cuatro propiedades comunes con las virtudes adquiridas—a saber: a) que consisten en el medio entre dos extremos (excepto las teologales, en las que no cabe propiamente medida, a no ser por razón del sujeto y del modo, que debe ser controlado por la prudencia) ; b) que en estado perfecto están unidas entre sí por la prudencia y la caridad; c) que son desiguales en perfección, y d) que las que no incluyen imperfección perduran después de esta vida en lo que tienen de formal—,

vamos a recoger brevemente algunas características propias de las virtudes infusas:

1) Acompañan siempre a la gracia santificante y se infunden juntamente con ella.

2) Se distinguen realmente de la gracia santificante (que es un hábito entitativo, no operativo o dinámico, como las virtudes) y de la gracia actual, que es una moción divina transeúnte y pasajera.

3) Se distinguen específicamente de sus correspondientes adquiridas. Hay un abismo entre ellas, como hemos demostrado más arriba.

4) Las practicamos imperfectamente, a no ser que sean perfeccionadas por los dones del Espíritu Santo. La razón es porque, al actuarlas nosotros con ayuda de la gracia ordinaria, les imprimimos nuestro modo humano, radicalmente imperfecto. Los dones del Espíritu Santo les

imprimen su modalidad divina, y entonces producen sus actos de una manera perfectísima.

5) Aumentan con la gracia y crecen con ella todas a la vez, proporcionalmente, como los dedos de una mano. Pero para su crecimiento efectivo hace falta realizar actos más intensos que el hábito que actualmente se posee (bajo el impulso de una gracia actual), pues, de lo contrario, no tendrían fuerza suficiente para aumentar la escala termométrica que señala el grado de su perfección habitual.

6) Nos dan la facultad o potencia intrínseca para realizar actos sobrenaturales, pero no la facilidad para realizarlos, a diferencia de las virtudes adquiridas, que sí la daban. La razón es porque la facilidad proviene únicamente de la repetición de actos (por eso la tienen necesariamente las virtudes adquiridas, que se adquieren, precisamente, a fuerza de repetir actos), y las virtudes infusas pueden no haberse ejercitado todavía (v.gr., en un pecador que se acaba de

convertir); pero, a medida que se ejercitan, van produciendo también la facilidad para los actos de virtud, como se advierte claramente en los santos, que practican los actos más heroicos y difíciles con suma facilidad y prontitud.

7) Desaparecen todas al perder el alma la gracia por el pecado mortal. Excepto la fe y la esperanza, que quedan en el alma amortiguadas e informes, como un último esfuerzo de la misericordia de Dios para que el pecador pueda más fácilmente convertirse. Pero, si se peca directamente contra ellas (infidelidad, desesperación), desaparecen también, quedando el alma totalmente desprovista de todo rastro de vida sobrenatural.

8) No pueden disminuir directamente, porque esta disminución sólo podría sobrevenir por el pecado venial o por la cesación de los actos de la virtud correspondiente, y ninguna de esas dos causas tiene fuerza suficiente para ello. No el pecado venial, porque no destruye ni disminuye la

gracia, que es el soporte radical de las virtudes; ni la cesación de los actos, porque se trata de virtudes infusas, que no se engendran ni se extinguen por la repetición o cesación de los actos, como ocurre con las adquiridas. Sólo el pecado mortal tiene fuerza suficiente para arrancarlas de cuajo del alma al destruir en ella la gracia santificante; aunque es cierto que el pecado venial y la vida tibia y relajada van predisponiendo poco a poco el alma para esta gran catástrofe.

ARTICULO IV

Los dones del Espíritu Santo, frutos
y bienaventuranzas

Esta materia tiene extraordinaria importancia en teología ascética y mística, ya que, sin la actuación cada vez más frecuente e intensa de los dones del Espíritu Santo, es

imposible la perfección cristiana. Aquí nos vamos a limitar a ligeras indicaciones.

A) Los dones del Espíritu Santo

217. 1. Nociones. Los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales infundidos en las potencias del alma para recibir y secundar con facilidad las mociones del propio Espíritu Santo.

Expliquemos un poco la definición:

HÁBITOS SOBRENATURALES. En esto coinciden con las virtudes infusas.

INFUNDIDOS EN LAS POTENCIAS DEL ALMA. También en esto se parecen a las virtudes infusas. Se infunden juntamente con la gracia santificante, de la que son inseparables.

PARA RECIBIR Y SECUNDAR. En primer lugar se ordenan a recibir la moción divina, y en este sentido pueden ser considerados como hábitos receptivos o pasivos. Pero, al recibir la divina moción, el alma reacciona vitalmente y la secunda con facilidad y sin esfuerzo gracias al mismo don del Espíritu Santo, que actúa en este segundo aspecto como hábito operativo. Son, pues, hábitos pasivo-activos desde distintos puntos de vista.

CON FACILIDAD. Para eso se infunden precisamente.

LAS MOCIONES DEL PROPIO ESPÍRITU SANTO. Este es el elemento principal que distingue específicamente a los dones de las virtudes infusas: la regla y motor a que se ajustan. Las virtudes infusas, como ya vimos, se ajustan a la regla de la razón iluminada por la fe y bajo la moción de una simple gracia actual. Los dones, en cambio, se ajustan a la regla divina bajo la moción inmediata del propio Espíritu Santo. Por eso las virtudes infusas producen actos sobrenaturales al

modo humano, que es el de la simple razón natural iluminada por la fe, y los dones los producen al modo divino, que es el propio del mismo Espíritu Santo.

218. 2. Existencia. La existencia de los dones del Espíritu Santo tiene su fundamento en la Sagrada Escritura (Is. 11,2); pero sólo consta con certeza por el testimonio unánime de la tradición cristiana y por el magisterio ordinario de la Iglesia, que lo enseña así a todos los fieles del mundo en su liturgia (Pentecostés, sacramento de la confirmación, etc.) y encíclicas pontificias. La mayor parte de los teólogos modernos tienen como verdad próxima a la fe la existencia de los dones en todas las almas en gracia, y algunos creen que es de fe por el magisterio ordinario de la Iglesia.

219. 3. Número. La tradición cristiana ha interpretado el texto de Isaías en el sentido de que los dones son siete, según los traen la Vulgata y la versión de los Setenta, aunque en el texto hebreo original no constan más que seis. En todo caso,

el don de piedad, que falta en el texto hebreo, aparece claramente en otros lugares de la Sagrada Escritura (v.gr., en Rom. 8,14-16).

220. 4. Finalidad. Tienen por objeto acudir en ayuda de las virtudes infusas en casos imprevistos y graves en que el alma no podría echar mano del discurso lento y pesado de la razón (v.gr., ante una tentación repentina y violentísima en la que el pecado o la victoria es cuestión de un segundo) y, sobre todo, para perfeccionar los actos de las virtudes dándoles la modalidad divina propia de los dones, inmensamente superior a la atmosférica o modo humano a que tienen que someterse cuando las controla y regula la simple razón natural iluminada por la fe.

221. 5. Necesidad. En el primero de los dos aspectos que acabamos de recordar (tentaciones violentas y repentinas), los dones son necesarios para la misma salvación del alma, y actúan sin falta en todos los cristianos en gracia si el alma no

se hace indigna de ellos, ya que Dios no falta nunca en los medios necesarios para la salvación. En el segundo aspecto (perfección de las virtudes) son absolutamente indispensables para alcanzar la perfección cristiana. Es imposible que las virtudes infusas alcancen su plena perfección y desarrollo mientras se vean obligadas a respirar el aire humano que les imprime forzosamente la razón natural iluminada por la fe, que las maneja y gobierna torpemente; necesitan el aire o modalidad divina de los dones, que es el único que se adapta perfectamente a su propia naturaleza sobrenatural y divina. En este sentido, las virtudes teologales son las que más necesitan la ayuda de los dones, precisamente por su propia elevación y grandeza.

El régimen de las virtudes infusas al modo humano constituye la etapa ascética de la vida cristiana; y el de los dones al modo divino, la etapa mística. No son dos caminos paralelos, sino dos etapas de un solo camino de perfección que han de

recorrer todas las almas para alcanzar la perfección cristiana. La mística no es un estado extraordinario y anormal reservado para unos pocos aristócratas del espíritu, sino el camino ordinario y normal que han de recorrer todas las almas para lograr la completa expansión y desarrollo de la gracia santificante, recibida en forma de semilla o germen en el sacramento del bautismo.

222. 6. Sujeto. Los dones residen, como ya hemos dicho, en las potencias del alma. Cuatro de ellos residen en la razón, y los otros tres en la virtud apetitiva. He aquí, en esquema, la distribución de los mismos según Santo Tomás:

223. 7. Función específica de cada uno. Santo Tomás ha precisado admirablemente la función específica que corresponde a cada uno de los dones del Espíritu Santo. Cada uno de ellos tiene por misión directa e inmediata la

perfección de alguna de las siete virtudes fundamentales (teologales y cardinales), aunque indirecta y mediatamente repercute sobre todas las virtudes derivadas y sobre el conjunto total de la vida cristiana.

He aquí, brevísimamente expuestas, la misión especial y características fundamentales de cada uno de los dones, por orden descendente de excelencia y perfección:

a) El don de sabiduría perfecciona maravillosamente la virtud de la caridad, dándole a respirar el aire o modalidad divina que reclama y exige por su propia condición de virtud teologal perfectísima. A su divino influjo, las almas aman a Dios con amor intensísimo, por cierta connaturalidad con las cosas divinas, que les hunde, por decirlo así, en las profundidades insondables del misterio trinitario. Todo lo ven a través de Dios y todo lo juzgan por razones divinas, con sentido de eternidad, como si hubieran ya traspasado las fronteras del más allá. Han perdido por completo el instinto de lo humano y

se mueven únicamente por cierto instinto sobrenatural y divino. Nada puede perturbar la paz inefable de que gozan en lo íntimo de su alma: las desgracias, enfermedades, persecuciones y calumnias, etc., las dejan por completo «inmóviles y tranquilas, como si estuvieran ya en la eternidad» (sor Isabel de la Trinidad). No les importa ni afecta nada de cuanto ocurre en este mundo: han comenzado ya su vida de eternidad. Algo de esto quería decir San Pablo cuando escribió a los filipenses: Porque somos ciudadanos del cielo... (Phil. 3,20).

b) El don de entendimiento perfecciona la virtud de la fe, dándole una penetración profundísima de los grandes misterios sobrenaturales. La inhabitación trinitaria, el misterio redentor, nuestra incorporación a Cristo, la santidad de María, el valor infinito de la santa misa y otros misterios semejantes adquieren bajo la iluminación del don del entendimiento una fuerza y eficacia santificadora verdaderamente extraordinaria.

Estas almas viven obsesionadas por las cosas de Dios, que sienten y viven con la máxima intensidad que puede dar de sí un alma peregrina todavía sobre la tierra,

c) El don de ciencia perfecciona en otro aspecto la misma virtud de la fe, enseñándole a juzgar rectamente de las cosas creadas, viendo en todas ellas la huella o vestigio de Dios, que pregona su hermosura y su bondad inefables. El alma de San Francisco de Asís, iluminada por las claridades divinas de este don, veía en todas las criaturas a hermanos suyos en Cristo, incluso en los seres irracionales o inanimados: el hermano lobo, la hermana flor, la hermana fuente... El mundo tiene por insensatez y locura lo que es sublime sabiduría ante Dios. Es la «ciencia de los santos», que será siempre estulta ante la increíble estulticia del mundo (1 Cor. 3,19).

d) El don de consejo. Presta magníficos servicios a la virtud de la prudencia, no sólo en las grandes determinaciones que marcan la orientación de toda una vida (vocación), sino hasta

en los más pequeños detalles de una vida en apariencia monótona y sin trascendencia alguna. Son corazonadas, golpes de vista intuitivos, cuyo acierto y oportunidad se encargan más tarde de descubrir los acontecimientos. Para el gobierno de nuestros propios actos y el recto desempeño de cargos directivos y de responsabilidad, el don de consejo es de un precio y valor inestimables.

e) El don de piedad perfecciona la virtud de la justicia, una de cuyas virtudes derivadas es precisamente la piedad. Tiene por objeto excitar en la voluntad, por instinto del Espíritu Santo, un afecto filial hacia Dios considerado como Padre y un sentimiento de fraternidad universal para con todos los hombres en cuanto hermanos nuestros e hijos del mismo Padre, que está en los cielos. Las almas dominadas por el don de piedad sienten una ternura inmensa al sentirse hijos de Dios, y la plegaria favorita que se les escapa del alma es el Padre nuestro, que estás en los cielos. Viven enteramente

abandonadas a su amor y sienten también una ternura especial hacia la Virgen María, su dulce madre; hacia el Papa, «el dulce Cristo de la tierra», y hacia todas las personas en las que brilla un destello de la paternidad divina: el superior, el sacerdote...

f) El don de fortaleza refuerza increíblemente la virtud del mismo nombre, haciéndola llegar al heroísmo más perfecto en sus dos aspectos fundamentales: resistencia y aguante frente a toda clase de ataques y peligros, y acometida viril del cumplimiento del deber a pesar de todas las dificultades. El don de fortaleza brilla en la frente de los mártires, de los grandes héroes cristianos, y en la práctica callada y heroica de las virtudes de la vida cristiana ordinaria, que constituyen el «heroísmo de lo pequeño» y una especie de «martirio a alfilerazos», con frecuencia más difíciles y penosos que el heroísmo de lo grande y el martirio entre los dientes de las fieras.

g) El don de temor, en fin, perfecciona dos virtudes: primariamente, la virtud de la esperanza, en cuanto que nos arranca de raíz el pecado de presunción, que se opone directamente a ella por exceso, y nos hace apoyar únicamente en el auxilio omnipotente de Dios, que es el motivo formal de la esperanza. Secundariamente perfecciona también la virtud cardinal de la templanza, ya que nada hay tan eficaz para frenar el apetito desordenado de placeres como el temor de los divinos castigos. Los santos temblaban ante la posibilidad del menor pecado, porque el don de temor les hacía ver con claridad la grandeza y majestad de Dios, por un lado, y la vileza y degradación de la culpa, por otro.

B) Los frutos y las bienaventuranzas

224. Cuando el alma corresponde fielmente a la moción divina de los dones, produce actos de virtud sobrenatural tan sazonados y perfectos, que se llaman frutos del Espíritu Santo. Los más sublimes y exquisitos corresponden a las

bienaventuranzas evangélicas, que señalan el punto culminante y el coronamiento definitivo acá en la tierra de toda la vida cristiana y son ya como el preludio y comienzo de la bienaventuranza eterna.

San Pablo enumera algunos de los principales frutos del Espíritu Santo cuando escribe a los gálatas: »Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza. Contra éstos no hay ley» (Gal. 5,22-23). Pero sin duda alguna no tuvo intención de enumerarlos todos. Son, repetimos, los actos procedentes de los dones del Espíritu Santo que tengan carácter de especial exquisitez y perfección.

Dígase lo mismo de las bienaventuranzas evangélicas. En el sermón de la montaña, Cristo las reduce a ocho: pobreza de espíritu, mansedumbre, lágrimas, hambre y sed de justicia, misericordia, pureza de corazón, paz y persecución por causa de la justicia. Pero también podemos decir que se trata de un

número simbólico que no reconoce límites. Son las obras heroicas de los santos, que les hacen prelibar un gusto y anticipo de la felicidad eterna.

TRATADO VII

Los pecados en general

La teología moral trata de los actos humanos en orden al fin último sobrenatural. Para ello es menester que se ajusten a las normas de la moralidad: la remota, que es la ley, y la próxima, que es la propia conciencia. Cuando no se ajustan a esas normas, sobreviene el pecado. He ahí el nuevo tema que nos sale al paso y con el que se completa el panorama de la moral fundamental.

El camino que vamos a recorrer es el siguiente :

1.

Naturaleza del pecado.

2.

El pecado mortal y el venial.

I.

El pecado en general

3.

Distinción específica de los pecados.

4.

Distinción numérica.

5.

Causas del pecado.

6..

El peligro de pecado.

1.

Los pecados internos.

II.

Algunos pecados especiales.

2.

Los pecados capitales.

3.

Los pecados que claman al cielo.

4.

Los pecados contra el Espíritu Santo.

CAPITULO I

El pecado en general

Subdividimos la materia en los seis artículos indicados en el croquis anterior.

ARTICULO I

Naturaleza del pecado

225. 1. Noción. El pecado, en general, puede definirse con San Agustín: una palabra, obra o deseo contra la ley eterna. O, como dicen otros, una transgresión voluntaria de la ley de

Dios. Si la transgresión afecta a una ley grave, se produce el pecado mortal; si a una leve, el pecado venial.

No es lo mismo pecado que vicio. El vicio es un hábito pecaminoso; el pecado es siempre un acto malo, o la omisión culpable de un acto bueno obligatorio. El vicio se adquiere con la repetición de actos pecaminosos.

226. 2. Esencia del pecado. Prescindiendo de la vieja controversia escolástica sobre si el pecado consiste formalmente en algo positivo o privativo, todos los teólogos están de acuerdo en señalar los dos elementos que entran en su constitutivo interno y esencial: la conversión a las criaturas, como elemento material, y la aversión o alejamiento de Dios, como elemento formal.

a) LA CONVERSIÓN A LAS CRIATURAS. En todo pecado, en efecto, hay un goce ilícito de un ser creado, contra la ley o el mandato de Dios. Es precisamente lo que busca e intenta el pecador al pecar (a excepción de los pecados satánicos, en

los que se busca en primer lugar la ofensa de Dios). Alucinado el pecador por aquella momentánea felicidad que le ofrece el pecado, se lanza ciegamente hacia él, tomándolo como un verdadero bien, o sea, como algo conveniente para sí. No advierte que se trata tan sólo de un bien aparente, no real, que dejará en su alma, apenas gustado, la amargura del remordimiento y de la decepción.

b) LA AVERSIÓN O ALEJAMIENTO DE Dios. Es el elemento formal, que constituye la quintaesencia del pecado. No se da, propiamente hablando, más que en el pecado mortal, que es el único que realiza en toda su integridad la noción misma de pecado. El pecador se da cuenta de que, con su acción gravemente prohibida, se aleja o separa de Dios, y, a pesar de eso, realiza voluntariamente esa acción. Para incurrir en este elemento formal del pecado no hace falta tener intención de ofender a Dios (eso sería monstruoso y verdaderamente satánico); basta con que el pecador advierta claramente que

aquella acción es incompatible con la amistad divina y, a pesar de ello, la realice voluntariamente, aunque sea con pena y disgusto de ofender a Dios.

En todo pecado hay, pues, una verdadera ofensa a Dios, explícita o implícita. La Iglesia ha rechazado el llamado «pecado filosófico», que consistiría en un acto humano en desacuerdo con la naturaleza racional y con la recta razón, que no sería, sin embargo, ofensivo a Dios por haberlo cometido una persona que no conoce a Dios o no piensa actualmente en El (D 1290). Todo verdadero desorden moral es un pecado que ofende a Dios por múltiples capítulos :

a.

COMO SUPREMO LEGISLADOR, que tiene derecho a imponernos el recto orden de la razón mediante su divina ley, que el pecador quebranta voluntariamente y a sabiendas.

b.

Como ÚLTIMO FIN DEL HOMBRE, porque el que comete un pecado se adhiere a una criatura, en la que constituye su último fin al preferirla y anteponerla al mismo Dios.

c.

COMO BIEN SUMO E INFINITO, porque el pecador prefiere un bien creado, deleznable y perecedero, a la posesión eterna del Bien infinito, que es incompatible con aquél.

d.

Como SUPREMO GOBERNADOR, al tratar de substraerse a su supremo dominio. Aunque en vano, porque, en el momento en que el pecador se sale de la esfera del dominio

amoroso de Dios, incide fatalmente en la de su justicia inexorable. Somos prisioneros de Dios y no podemos substraernos a su supremo dominio: por las buenas o por las malas.

e.

COMO SUPREMO BIENHECHOR, despreciando sus dones y prefiriendo las cosas creadas. El pecado es una monstruosa ingratitud para con Dios.

f.

Como SUPREMO JUEZ, no temiendo su castigo a pesar de saber que no podemos escaparnos de él.

227. 3. Psicología del pecado. Por las nociones que acabamos de dar, ya se comprende que la raíz del pecado, o sea, lo que le hace psicológicamente posible, es la

defectibilidad de la razón humana, en virtud de la cual el hombre puede incurrir en la gran equivocación de confundir el bien aparente con el real y en la increíble insensatez de preferir un bien caduco y deleznable (el placer que proporciona el pecado) a la posesión eterna del Bien infinito.

Todo pecado, efectivamente, supone un gran error en el entendimiento, sin el cual sería psicológicamente imposible. Como ya dijimos al hablar del último fin del hombre y de los actos humanos, el objeto propio de la voluntad es el bien, como el de los ojos el color y el de los oídos el sonido. Es psicológicamente imposible que la voluntad se lance a la posesión de un objeto si el entendimiento no se lo presenta como un bien. Si se lo presentara como un mal, la voluntad lo rechazaría en el acto y sin vacilación alguna. Pero ocurre que el entendimiento, al contemplar un objeto creado, puede confundirse fácilmente en la recta apreciación de su valor al descubrir en él ciertos aspectos halagadores para alguna de

las partes del compuesto humano (v.gr., para el cuerpo), a pesar de que, por otro lado, ve que presenta también aspectos rechazables desde otro punto de vista (v.gr., el de la moralidad). El entendimiento vacila entre ambos extremos y no sabe a qué carta quedarse. Si acierta a prescindir del griterío de las pasiones, que quieren a todo trance inclinar la balanza a su favor, el entendimiento juzgará rectamente que es mil veces preferible el orden moral que el halago y satisfacción de las pasiones, y presentará el objeto a la voluntad como algo malo o inconveniente, y la voluntad lo rechazará con energía y prontitud. Pero si, ofuscado y entenebrecido por el ímpetu de las pasiones, el entendimiento deja de fijarse en aquellas razones de inconveniencia y se fija cada vez con más ahinco en los aspectos halagadores para la pasión, llegará un momento en que prevalecerá en él la apreciación errónea y equivocada de que, después de todo, es preferible en las actuales circunstancias aceptar aquel objeto que se presenta tan seductor, y, cerrando los

ojos al aspecto moral, presentará a la voluntad aquel objeto pecaminoso como un verdadero bien, es decir, como algo digno de ser apetecido; y la voluntad se lanzará ciegamente a él dando su consentimiento, que consumará definitivamente el pecado. El entendimiento, ofuscado por las pasiones, ha incurrido en el fatal error de confundir un bien aparente con un bien real, y la voluntad lo ha elegido libremente en virtud de aquella gran equivocación.

Precisamente esta psicología del pecado, a base de la defectibilidad del entendimiento humano ante los bienes creados, es la razón profunda de la impecabilidad intrínseca de los bienaventurados en el cielo. Al contemplar cara a cara la divina esencia como Verdad infinita y al poseerla plenamente como supremo e infinito Bien, el entendimiento quedará plenamente anegado en el océano de la Verdad y no le quedará ningún resquicio por donde pueda infiltrarse el más pequeño error. Y la voluntad, a su vez, quedará

totalmente sumergida en el goce beatífico del supremo Bien y le será psicológicamente imposible desear algún otro bien complementario. En estas condiciones, el pecado será psicológica y metafísicamente imposible, como lo sería también en este mundo si pudiéramos ver con toda claridad y serenidad de juicio la infinita distancia que hay entre el Bien absoluto y los bienes relativos. El pecado supone siempre una gran ignorancia y un gran error inicial, ya que es el colmo de la ignorancia y del error conmutar el Bien infinito por el goce fugaz y transitorio de un bien perecedero y caduco como el que ofrece el pecado.

228. 4. Condiciones que requiere. Tres son las condiciones indispensables que requiere todo pecado:

a.

MATERIA PROHIBIDA (grave o levemente), o, al menos, estimada como tal en la conciencia del pecador.

b.

ADVERTENCIA del entendimiento a la malicia de la acción.

c.

CONSENTIMIENTO o aceptación por parte de la voluntad.

La medida y grado en que se combinen estos elementos dará origen a un pecado grave o leve. Volveremos ampliamente sobre esto al hablar del pecado mortal y del venial.

229. 5. División. He aquí las principales clases de pecados que se pueden cometer:

ARTICULO II

El pecado mortal y el venial

Como ya hemos insinuado, entre el pecado mortal y el venial existe una diferencia objetiva esencial. En el primero hay verdadera aversión o alejamiento de Dios; en el segundo, sólo una ligera desviación del recto camino que conduce a El. Vamos a estudiarlos por separado.

A) El pecado mortal

230. 1. Noción. El pecado mortal es la transgresión voluntaria de la ley de Dios en materia grave. Supone siempre la voluntaria aversión o alejamiento de Dios como fin último por la conversión total a las criaturas, desorden monstruoso, que lleva consigo un reato de pena eterna. El pecado mortal es el infierno en potencia.

Es evidente que el pecador se aparta voluntariamente de Dios al cometer un pecado mortal, aun cuando proteste interiormente que no quiere ni intenta ofender a Dios con aquella acción. Porque sabe muy bien que, independientemente de sus apreciaciones o deseos subjetivos, el orden objetivo de la moralidad establecido por Dios prohíbe gravemente aquella acción, y, a sabiendas de todo ello, la realiza a pesar de todo. Esto supone, naturalmente, el alejamiento de Dios como último fin; porque, desde el momento en que el pecador prefiere y elige el placer prohibido que le proporciona el pecado a sabiendas de que es incompatible con su último fin sobrenatural, muestra con toda claridad que con mayor motivo se entregaría a ese pecado si pudiera gozar eternamente el placer momentáneo que le ofrece. Si por un instante de dicha, fugaz y pasajero, acepta la posibilidad de quedarse sin su fin sobrenatural eterno, ¡cuánto más se lanzaría a cometer ese pecado si pudiera permanecer impunemente en él durante toda la

eternidad! En este sentido dice profundísimamente Santo Tomás que el pecador, al separarse de Dios, peca en su eternidad subjetiva'. Y es muy justo que, si el pecador ha ofendido a Dios en su eternidad, le castigue Dios en la suya, como dice San Agustín.

231. 2. Malicia. Por la noción que acabamos de dar, ya se comprende que el pecado mortal es el mayor de todos los males posibles, el único verdadero mal que puede caer sobre el hombre. Porque:

a) CON RELACIÓN A Dios, supone una gravísima injusticia contra su supremo dominio, al substraerse con temeraria desobediencia de su divina ley al substituir con idoldtrica adoración una criatura a los derechos de Dios. Supone también el desprecio de la amistad divina, la renovación de la causa de la muerte de Cristo y la violación del cuerpo del cristiano como templo del Espíritu Santo. Con razón dice Santo Tomás que, teniendo en cuenta la distancia infinita

entre el Creador y la criatura, el pecado encierra una maldad en cierto modo infinita 2.

b) CON RELACIÓN AL HOMBRE, supone un suicidio espiritual del alma, que queda privada de la gracia divina, raíz de la vida sobrenatural; pierde todos los méritos contraídos durante toda su vida y el derecho a la gloria eterna; queda envilecida ante Dios y su propia conciencia, y muchas veces también ante los hombres; incurre en el reato de pena eterna y en la más odiosa esclavitud de Satanás.

«No hay catástrofe ni calamidad pública o privada—hemos escrito en otra parte—que pueda compararse con la ruina que ocasiona en el alma un solo pecado mortal. Es la única desgracia que merece propiamente el nombre de tal, y es de tal magnitud, que no debería cometerse jamás, aunque con él se pudiera evitar una terrible guerra internacional que amenazase destruir a la humanidad entera, o liberar a todas las almas del purgatorio o del infierno. Sabido es que, según

la doctrina católica—que no puede ser más lógica y razonable para todo el que, teniendo fe, tenga además sentido común —, el bien sobrenatural de un solo individuo está por encima y vale infinitamente más que el bien natural de la creación universal entera, ya que pertenece a un orden infinitamente superior: el de la gracia y la gloria. Así como sería una locura que un hombre se entregase a la muerte para salvar la vida a todas las hormigas del mundo—vale más un solo hombre que todas ellas juntas—, del mismo modo sería gran locura y ceguera que un hombre sacrificase su bien eterno, sobrenatural, por salvar el bien temporal y meramente humano de la humanidad entera: no hay proporción alguna entre uno y otro. El hombre tiene obligación de conservar su vida sobrenatural a toda costa, aunque se hunda el mundo entero".

3. Condiciones que requiere. Para que haya pecado mortal se requieren necesariamente tres cosas: a) materia grave; b)

plena advertencia por parte del entendimiento, y c) plena aceptación o consentimiento por parte de la voluntad. Vamos a estudiarlas por separado.

a) Materia grave

232. Es cierto que no todos los pecados son iguales. No sólo existe una desigualdad esencial entre el pecado mortal y el venial (cf. D 1020), sino incluso dentro de cada una de esas dos categorías hay infinidad de grados. La razón es porque caben distintos grados de desorden objetivo en las cosas malas y distintos grados de maldad subjetiva al cometerlas.

El pecado mortal requiere siempre materia grave (al menos subjetivamente apreciada como tal), en sí misma o en las circunstancias que rodeen al acto (v.gr., por razón del escándalo que puede causar). Los criterios objetivos para conocer la gravedad del pecado son los siguientes:

a) LA SAGRADA ESCRITURA, en la que se nos dice que ciertos pecados excluyen del reino de los cielos: e¿No sabéis

que los injustos no poseerán el reino de Dios? No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los beodos, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios* (I Cor. 6,9-10). Hay otros muchos textos.

b) LA IGLESIA CATÓLICA, que puede dictaminar con su magisterio solemne u ordinario acerca de la licitud o ilicitud de una acción o de los distintos grados de gravedad de los pecados.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA, que puede ponderar las razones que se requieren para que una acción envuelva grave desorden contra Dios, o contra el prójimo, o contra nosotros mismos. La sentencia común entre los teólogos es de tal peso, que nadie podría apartarse de ella sin manifiesta temeridad.

En general se consideran pecados mortales:

a) Los que van directamente contra Dios o alguna de sus perfecciones (v.gr., la idolatría, la desesperación, la blasfemia, etc.).

b) Los que perjudican gravemente al prójimo en su salud, en su vida, en su fortuna o en su honra.

c) Los que suponen un grave desorden contra el fin intentado por la naturaleza (v.gr., la delectación impura fuera del legítimo matrimonio).

d) Los que se oponen gravemente a un fin importante pretendido por la ley (v.gr., la lectura de libros prohibidos por la Iglesia) y otros semejantes.

Teniendo en cuenta estos criterios objetivos, los teólogos suelen dividir los pecados mortales en dos categorías principales con relación a su gravedad :

a) Los QUE SIEMPRE SON MORTALES (ex toto genere suo). Son aquellos que no admiten parvedad de materia, de

modo que todos los pecados de esta clase son siempre mortales cuando se realizan con perfecta advertencia y consentimiento. Tales son, v.gr., la idolatría, la herejía, la blasfemia, la impureza, etc. La razón es porque cualquier acto plenamente voluntario en torno a esas materias encierra siempre un grave desorden. No cabe en ellas el pecado venial por razón de la materia, aunque sí cabe por razón de la imperfección del acto (v.gr., si se realizó semidormido o sin suficiente advertencia o consentimiento).

b) Los QUE SON MORTALES, PERO NO SIEMPRE (ex genere suo) . Son aquellos que se refieren a materias que de suyo están gravemente prohibidas, pero admiten parvedad de materia, de suerte que, aunque se trate de una violación deliberada, si sólo hay materia leve, no pasan de pecado venial (v.gr., el hurto, que, aunque está de suyo gravemente prohibido, no constituye pecado mortal si se hurta una cosa o cantidad insignificante).

b) Advertencia perfecta

233. Por parte del entendimiento se requiere para el pecado mortal la advertencia plena a la grave malicia de la acción pecaminosa. Pero:

a) No se requiere la advertencia actual, sino que basta la virtual que se puso al principio de la acción y continúa influyendo durante toda ella.

b) Basta la advertencia plena a la causa que producirá tal efecto pecaminoso, aunque en el momento de producirse el efecto malo ya no se tenga advertencia alguna: el pecado se cometió al poner voluntariamente la causa. Y así, v.gr., pecan mortalmente (en la causa) los que blasfeman en virtud de un hábito voluntariamente contraído, aunque en el momento de pronunciar la blasfemia no se den cuenta de ello.

c) No basta la advertencia perfecta a la materialidad de la acción; es preciso advertir su relación con la moralidad; v.gr., el que se da perfecta cuenta de que está comiendo carne,

pero no advierte que es día de vigilia, no peca contra la ley eclesiástica de la abstinencia (a no ser por negligencia culpable en averiguarlo si le asaltó alguna duda).

d) No se requiere advertencia clara y distinta a toda la malicia objetiva de la acción. Basta que se advierta plenamente que se trata de una acción gravemente prohibida, aunque se desconozca el grado de su maldad o se conozca tan sólo en confuso su malicia grave.

SIGNOS DE ADVERTENCIA IMPERFECTA. A veces es difícil averiguar con certeza si hubo o no la suficiente advertencia para constituir verdadero pecado mortal. Los moralistas suelen señalar las siguientes conjeturas de advertencia imperfecta, que no siempre son infalibles:

a.

Si se realizó la acción estando semidormido, o semiembriagado, o casi sin darse cuenta.

b.

Si se trató de un arrebató del todo imprevisto e impremeditado (v.gr., de ira inesperada).

c.

Si el pecador apenas recuerda lo que realizó o estima que jamás lo hubiera realizado si lo hubiera advertido seriamente antes de hacerlo.

c) Consentimiento perfecto

234. Además de la advertencia por parte del entendimiento, se requiere el consentimiento por parte de la voluntad; o sea que la voluntad realice o acepte el acto pecaminoso a pesar

de advertir claramente que es malo e inmoral, ya sea por fría malicia o por simple debilidad y flaqueza, aunque vaya acompañada de cierto disgusto o displicencia de la ofensa de Dios aneja a aquella acción.

SIGNOS DE CONSENTIMIENTO IMPERFECTO. En caso de duda sobre si hubo o no verdadero consentimiento, pueden ayudar las siguientes conjeturas:

a.

Si se trata de una persona de conciencia timorata (con mayor razón si es escrupulosa), que no suele caer fácilmente en el pecado, la presunción de imperfecto consentimiento está a su favor; al revés de si se trata de una persona de conciencia ancha y estragada, que suele sucumbir fácilmente y sin gran resistencia ante las tentaciones. Porque apenas se concibe que el que tiene habitualmente el firme propósito de no pecar cambie de propósito sin advertirlo claramente; y si se trata,

por el contrario, de una persona de conciencia ancha, apenas se concibe inquietud alguna sobre su consentimiento si no hubiera verdadero fundamento para creer en él.

b.

Si la tentación fué verdadera y pertinaz y se luchó rechazándola repetidas veces.

c.

Si se hubiese podido fácilmente cometer un pecado externo que, sin embargo, no se cometió.

d.

Cuando la advertencia es imperfecta, también lo es, por lo general, el consentimiento.

235. Escolios. 1º. ¿Peca gravemente el que delibera sobre cometer o no un grave pecado si, finalmente, decide no pecar?

Depende de la clase de deliberación en que se entretuvo imprudentemente. Si se trata de cierta vacilación procedente de falta de energía en rechazar en seguida la tentación, por simple torpeza, pereza o negligencia, ordinariamente no pasará de pecado venial. Pero, si se trata de una verdadera y formal deliberación sobre cometer o no la acción gravemente mala, se comete, sin duda alguna, pecado mortal, por la grave injuria que supone poner en una balanza a Dios y a una criatura para ver por cuál de los dos nos decidimos. El pecado cometido con esta injuriosa deliberación es de la misma especie y gravedad que el que se cometería si la acción se realizara de hecho.

236. 2º. ¿Peca el que después de la perfecta advertencia se comporta PASIVAMENTE con relación al consentimiento, o

sea, ni consiente ni deja de consentir en el movimiento del apetito sensitivo?

Hay que distinguir. Si se trata de tentaciones o movimientos leves, se quitan mejor despreciándolos sin positiva resistencia, en cuyo caso ese mismo desprecio actúa como movimiento de repulsa. Pero, si se trata de graves movimientos de la sensualidad, que pueden fácilmente inclinar la voluntad al pecado, no es lícito permanecer en actitud pasiva o negativa. Hay que resistir positivamente, ya sea de una manera directa (v.gr., orando, haciendo actos de amor de Dios, etc.) o al menos indirecta (v.gr., pensando en otras cosas, distrayéndose, etc.).

237. 4. Efectos del pecado mortal. He aquí los principales efectos que causa en el alma un solo pecado mortal voluntariamente cometido:

1º. Pérdida de la gracia santificante, de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo, que constituyen un tesoro

verdaderamente divino, infinitamente superior a todas las riquezas materiales de la creación entera.

2º. Pérdida de la presencia amorosa de la Santísima Trinidad en el alma, que se convierte en morada y templo de Satanás.

3º. Pérdida de todos los méritos adquiridos en toda su vida pasada, por larga y santa que fuera.

4º. Feísima mancha en el alma (*macula animae*), que la deja tenebrosa y horrible a los ojos de Dios.

5º. Esclavitud de Satanás, aumento de las malas inclinaciones, remordimiento e inquietud de conciencia.

6º. Reato de pena eterna.

B) El pecado venial

238. 1. Noción. El pecado venial es una transgresión voluntaria de la ley de Dios en materia leve. No supone aversión de Dios, sino tan sólo una desviación en el recto camino que conduce a El.

El nombre viene de venia, aludiendo a la venia o perdón que fácilmente se concede a una pequeña falta.

239. 2. Naturaleza. Es una de las cuestiones más difíciles que se plantean en teología moral, y todavía no se ha dado una explicación definitiva que reúna los sufragios de todos los teólogos. Sin embargo, están todos de acuerdo en decir que el pecado venial difiere substancialmente del pecado mortal, en cuanto que le falta el elemento que constituye la quintaesencia y malicia del pecado mortal, que es, como ya hemos dicho, la voluntaria aversión a Dios, poniéndose de espaldas a El y abandonándole como fin último. El pecador que comete un pecado venial sabe muy bien que aquello desagrada a Dios, y por eso su acción es pecado; pero, al mismo tiempo, sabe también que aquello no le separa de Dios, puesto que es compatible con su amistad y gracia, y de ninguna manera lo cometería si supiera que le separaba de El. Las disposiciones del que comete un pecado venial son,

pues, substancialmente distintas de las del pecador que se entrega al pecado mortal saltando por encima de su relación y amistad con Dios.

Un ejemplo aclarará estos conceptos. El que comete un pecado mortal es como el viajero que, caminando hacia un punto determinado, se pone de pronto completamente de espaldas a él y comienza a caminar en sentido contrario. El que comete un pecado venial, en cambio, se limita a hacer un rodeo o desviación del recto camino, pero sin perder la orientación fundamental hacia el punto adonde se encamina.

240. 3. División. Se distinguen tres clases de pecados veniales:

a) **POR SU PROPIO GÉNERO** son veniales aquellos pecados que envuelven tan sólo un pequeño desorden moral (v.gr., una mentira jocosa, una palabra ociosa, etc.).

b) **POR PARVEDAD DE MATERIA** son veniales aquellos pecados que, aunque de suyo están gravemente prohibidos,

la insignificancia de la materia les hace tan sólo veniales (v.gr., el robo de una peseta).

c) POR LA IMPERFECCIÓN DEL ACTO pasan a veniales aquellos pecados cuya materia es grave, pero que se realizaron con insuficiente advertencia y consentimiento (v.gr., pensamientos impuros semiconsentidos).

241. 4. Efectos del pecado venial. Aunque es cierto que entre el pecado venial y el mortal media un abismo, no lo es menos que el pecado venial, en cuanto ofensa de Dios, es un mal incomparablemente superior a todas las desgracias y calamidades humanas que pueden afligir al hombre y aun al Universo entero. He aquí algunos de sus desastrosos efectos :

EN ESTA VIDA:

I.º Nos priva de muchas gracias actuales que el Espíritu Santo tenía vinculadas a nuestra perfecta fidelidad. Inmenso tesoro perdido.

2.º Disminuye el fervor de la caridad y hace que nuestra vida cristiana transcurra en la vulgaridad más insubstancial.

3º. Aumenta las dificultades para la práctica de la virtud, que cada vez se nos presenta más difícil y cuesta arriba.

4º. Predispone al pecado mortal, que vendrá, sin duda, muy pronto si no se reacciona enérgicamente.

EN LA OTRA VIDA:

1.º Da origen a un largo y espantoso purgatorio, que se hubiera podido evitar con un poco más de delicadeza en el servicio de Dios.

2º. Impide un mayor aumento de gloria en el cielo para toda la eternidad. Pérdida inmensa e irreparable.

3º. El grado de gloria que Dios obtendrá de nosotros será inferior al que hubiera obtenido sin aquellos pecados veniales. Si los bienaventurados fueran capaces de sufrir, esta consideración les haría morir de dolor.

242. 5. Tránsito del venial al mortal y viceversa. El pecado venial, objetivamente considerado, puede hacerse subjetivamente mortal de los siguientes modos:

1.º POR CONCIENCIA ERRÓNEA O SERIAMENTE DUDOSA ACERCA DE LA MALICIA GRAVE DE UNA ACCIÓN. Y así, v.gr., si uno cree que cualquier pequeña mentira en el tribunal de la penitencia (incluso las que no pertenecen a la integridad de la confesión, como la edad del penitente) es pecado grave, peca mortalmente si la dice y profana sacrílegamente el sacramento.

2.º POR EL FIN GRAVEMENTE MALO, como el que injuria levemente al prójimo con el fin de hacerle pronunciar una blasfemia.

3º. POR ACUMULACIÓN DE MATERIA en los pecados que la admitan; v.gr., el que comete varios hurtos pequeños hasta llegar a materia grave peca mortalmente en el que alcanza la

cantidad grave (y ya en el primero si tenía intención de llegar a la cantidad grave).

4.º POR DESPRECIO FORMAL de una ley que obliga sólo levemente (por la grave injuria al legislador).

5.º. POR EL PELIGRO PRÓXIMO DE CAER EN EL MORTAL
Si incurre en el venial (v.gr., el que por simple curiosidad acude a un espectáculo sospechando seriamente que será para él ocasión de pecado grave).

6.º POR RAZÓN DEL ESCÁNDALO GRAVE que ocasionará verosímilmente (v.gr., el sacerdote que por simple curiosidad entrara en plena fiesta en una sala de baile de mala fama).

A su vez, un pecado mortal por su propio objeto o materia puede hacerse simplemente venial por los siguientes capítulos:

a) POR CONCIENCIA ERRÓNEA, con tal que sea invencible o inculpable.

b) POR IMPERFECCIÓN DEL ACTO, O sea por falta de la suficiente advertencia o consentimiento.

c) POR PARVEDAD DE LA MATERIA en los pecados que la admitan.

ARTICULO III

Distinción específica de los pecados

243. I. Importancia de la cuestión. Es del todo indispensable el conocimiento de la distinción específica de los pecados:

a) POR EL PRECEPTO DIVINO DE CONFESAR LOS PECADOS GRAVES EN SU ESPECIE ÍNFIMA. Lo ha definido expresamente el concilio de Trento con las siguientes palabras:

«Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la Penitencia no es necesario de derecho divino confesar todos y cada uno de los pecados mortales de

que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aun los ocultos y los que son contra los dos últimos mandamientos del decálogo, y las circunstancias que cambian la especie del pecado..., sea anatema" (D 917).

La misma doctrina enseña y manda el Código canónico (cn.901).

b) POR LA NATURALEZA MISMA DE LAS COSAS, ya que sin este conocimiento sería imposible el estudio científico de la teología moral y la recta formación de la propia conciencia cristiana.

244. 2. Principios de distinción. Suelen señalarse tres, aunque en realidad pueden reducirse a uno solo:

1º. La distinción específica de los pecados se toma de los distintos objetos formales a que se refieren.

Es el principio propuesto por el Doctor Angélico, que resume y encierra a los demás. La razón es porque los actos se

especifican por su objeto; luego el objeto moral desordenado es el que especifica a los pecados. El objeto moral desordenado, en el sentido en que lo tomamos aquí, incluye también las circunstancias que redundan en la esencia moral.

Tres pecados comete el que mata a un sacerdote en la iglesia: homicidio, sacrilegio personal (sacerdote) y sacrilegio local (en la iglesia).

2.º Se toma también por oposición a las distintas virtudes, o a la misma virtud, pero de distinto modo.

Por oposición a cuatro virtudes distintas comete cuatro pecados diversos el que, teniendo voto de castidad, peca con una consanguínea casada: contra la castidad, la religión (voto), la piedad (pariente) y la justicia (casada).

A la esperanza se oponen dos pecados contrarios: uno por exceso, la presunción, y otro por defecto, la desesperación.

3º. Se toma, finalmente, por oposición a preceptos formalmente distintos.

Comete tres pecados distintos el que quebranta un ayuno que le obligaba por precepto de la Iglesia, por penitencia sacramental y por voto especial de ayunar ese día. Son tres preceptos distintos.

Pero comete un solo pecado el que no oye misa el día de la Asunción que cayó en domingo. Porque el precepto de oír misa ese día se refunde con el dominical y no forman más que uno.

ARTICULO IV

Distinción numérica de los pecados

245. 1. Sentido. Es evidente que dos pecados específicamente distintos entre sí (v.gr., el robo y la calumia) se distinguen también numéricamente (son dos pecados

específica y numéricamente). Pero ahora tratamos de averiguar cómo se multiplican los pecados dentro de una misma especie, o sea cuántos pecados comete el que realiza una misma acción varias veces. La razón de preguntarlo es porque puede haber varios actos moralmente unidos entre sí o un solo acto que tienda a varios objetos a la vez.

236. 2. Principios fundamentales. Son los siguientes:

1.º Se cometen tantos pecados numéricamente distintos cuantos sean los objetos totales moralmente diversos, aunque se realicen bajo un mismo impulso de la voluntad e incluso con un solo acto externo.

Y así, v.gr., comete dos pecados distintos el que se produce dos poluciones distintas o fornicación dos veces distintas, aunque sean seguidas y sin interrupción alguna. Porque cada uno de esos actos constituye un pecado total y completo en su género.

El que con una sola explosión mata a diez personas comete diez homicidios distintos (si los previó de algún modo, al menos en forma confusa); el que con una sola acción escandaliza a diez personas comete diez pecados de escándalo, etc. La razón es porque cada una de esas personas muertas o escandalizadas no es una parte de las otras, sino que forma por sí sola un objeto total, distinto e independiente de los demás.

Comete un solo pecado el que, intentando matar a su enemigo, compra el arma, busca la ocasión y le golpea o hiere repetidas veces hasta matarle. Lo mismo que el que toca deshonestamente a una mujer como preparación para fornicar con ella; pero si al principio sólo se proponía aquellos tocamientos y luego se decidió a fornicar, comete dos pecados distintos, y no sería suficiente acusarse en la confesión del segundo sin el primero.

2.º Se cometen tantos pecados cuantos sean los actos de la voluntad moralmente interrumpidos.

La interrupción puede sobrevenir de tres maneras:

1ª POR REVOCACIÓN DE LA VOLUNTAD. Y así, por ejemplo, el que se entretiene voluntariamente en pensamientos lascivos, los rechaza y vuelve a tenerlos al cabo de un rato, incurre en dos pecados distintos por la interrupción voluntaria entre los dos.

2ª. POR VOLUNTARIA CESACIÓN DEL ACTO. Equivale al caso anterior, ya que en toda cesación voluntaria hay una revocación implícita.

3ª. POR INTERPOLACIÓN INVOLUNTARIA DE UN NOTABLE ESPACIO DE TIEMPO. Pero en este caso hay que establecer algunas distinciones. Y así:

a) Si se trata de actos meramente internos (v.gr., pensamientos obscenos sin deseo de llevarlos a la práctica),

se comete un nuevo pecado cada vez que se produzca una interrupción física, a no ser que sea brevísima (v.gr., un simple saludo, unas pocas palabras). La razón es porque esos actos meramente internos son completos en sí mismos, ya que no se ordenan a un acto exterior con el que pudieran unirse para formar moralmente uno solo.

b) Los actos mixtos, o sea, los malos deseos, se interrumpen cuando se cambia de propósito, no antes. Y así, v.gr., el que intenta cometer un crimen continúa en el mismo pecado mientras compra el arma, busca la ocasión, etc. Pero cometería dos pecados si se arrepintiera de su mal propósito y volviera después a renovarlo.

c) Los actos externos, o acompañados de una acción externa, se multiplican según el número de las acciones externas, acabadas o independientes.

ARTICULO V

Causas del pecado

Prescindiendo de la causa material, u objeto del pecado; de su causa formal, o aversión a Dios y conversión a la criatura, y de su causa final, que es el placer que proporciona y, en última instancia, la propia felicidad desordenadamente buscada, vamos a estudiar aquí la causa eficiente o productora del pecado.

Santo Tomás dedica a este asunto diez cuestiones divididas en cuarenta y cinco artículos (I-II,75-84). Nosotros vamos a recoger aquí, muy brevemente, los principios más importantes y fundamentales, por no permitir otra cosa la índole y extensión de nuestra obra.

El Doctor Angélico distingue las causas internas y las externas del pecado. Vamos a seguir este mismo orden.

A) Causas internas del pecado

247. El pecado tiene cuatro causas internas. Dos próximas e inmediatas: el entendimiento y la voluntad; y otras dos remotas y mediatas: el apetito sensitivo, concupiscible e irascible, cuando el pecado se refiere a un bien sensible.

a) POR PARTE DEL ENTENDIMIENTO, la causa del pecado es la ignorancia, o más propiamente el error en el último juicio práctico. En virtud de este fallo intelectual, el entendimiento juzga erróneamente que el acto ilícito o pecaminoso representa hic et nunc (aquí y ahora) un bien conveniente para el hombre o para su apetito sensitivo. Sin esta ignorancia o error intelectual, el pecado sería psicológicamente imposible, como ocurre con los bienaventurados en el cielo.

b) POR PARTE DE LA VOLUNTAD, la causa del pecado es la ceguera con que sigue las sugerencias del entendimiento equivocado o la malicia con que ella misma prefiere el bien

sensible y corporal que el pecado le propone al bien espiritual que le dicta la virtud.

c) POR PARTE DEL APETITO CONCUPISCIBLE incitan al pecado las pasiones que en él residen, a saber: amor, odio, deseo, aversión o fuga, gozo y tristeza o dolor. Cuando recaen sobre objetos ilícitos, ofuscan al entendimiento y seducen a la voluntad para que adviertan y acepten el bien sensible que les propone a costa de su claudicación moral.

d) POR PARTE DEL APETITO IRASCIBLE son responsables del pecado sus correspondientes pasiones: esperanza, desesperación, audacia, temor e ira, que pueden desmandarse fácilmente por los caminos del mal y arrastrar en su ruina al entendimiento y la voluntad, en cuyos actos (advertencia y consentimiento) consiste formalmente el pecado.

248. Escolio. El egoísmo, causa universal interna del pecado. En realidad, la causa universal interna de todo pecado es el

egoísmo, o amor desordenado de sí mismo. Porque amar a alguien es desearle algún bien; pero por el pecado se desea uno a sí mismo, desordenadamente, un bien sensible incompatible con el bien racional; luego el pecado procede siempre del egoísmo, o amor desordenado de sí mismo.

El egoísmo se ramifica en las tres concupiscencias de que nos habla el apóstol San Juan (1 Jo. 2,16). Porque el bien sensible que el hombre puede apetecer desordenadamente es triple: el relativo a la conservación del individuo y de la especie, que constituye la concupiscencia de la carne; el que recae sobre las cosas exteriores deleitables, tales como las riquezas, esplendor, lujo, etc., que da origen a la concupiscencia de los ojos; y el que resulta de la propia excelencia desordenadamente buscada, que es lo propio de la soberbia de la vida.

B) Causas externas

Causas externas del pecado son aquellas que mueven o excitan a las internas para que se lancen al pecado. A la voluntad nadie puede moverla inmediatamente, a excepción de Dios, que sólo la mueve al bien, jamás al mal. Al entendimiento pueden moverle indirectamente el hombre y el demonio, sugiriéndole el pecado. Al apetito sensitivo le mueven los objetos exteriores, ya sea con su presencia real o, al menos, aprehendida con la imaginación.

Vamos a examinar por separado cada una de estas causas.

a) La permisión divina

249. Es un hecho que nada absolutamente ocurre en la creación entera sin la voluntad o permisión divina. No se mueve una hoja de un árbol ni cae un solo cabello de nuestra cabeza sin que Dios lo quiera o lo permita (cf. Mt. 10,30). El pecado sería imposible sin la permisión de Dios.

Pero nótese que una cosa es permitir el pecado y otra muy distinta causarlo. Dios no es causa directa ni indirecta del

pecado, que, en cuanto tal, procede exclusivamente de la maldad o debilidad humana, azuzada por el demonio, las propias pasiones o los halagos del mundo. Pero Dios permite el pecado para sacar mayores bienes, ya sea para el propio pecador (mayor humildad o generosidad en el divino servicio después del arrepentimiento, etc.), ya para la manifestación de sus divinos atributos (misericordia, justicia, etc.). Sin la permisión del pecado original—causa remota de todos los desastres de la humanidad—no se hubiera realizado la encarnación del Verbo y redención del mundo por Jesucristo, que nos ha traído bienes incomparables, muy superiores a los perdidos por el pecado, hasta el punto de exclamar la misma Iglesia en su liturgia: «¡Oh dichosa culpa, que nos ha traído tan grande Redentor!»

b) La tentación diabólica

250. 1. El hecho y los modos. El oficio propio del demonio es tentar o atraer a los hombres al mal. Sin embargo, no todos

los pecados que el hombre comete proceden de una previa sugerencia diabólica. El apóstol Santiago dice expresamente que «cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen» (Iac. 1,14). Pero es un hecho que el demonio se encarga muchas veces de incitarnos al mal. No directamente, ya que el demonio no puede actuar de una manera inmediata sobre nuestro entendimiento y voluntad, que son las potencias propiamente productoras del pecado; pero sí indirectamente, y esto de dos modos distintos:

a.

A modo de persuasión interna, o sea, instigando los sentidos internos, principalmente la imaginación y el apetito sensitivo, concupiscible o irascible, para entenebreceer el entendimiento y seducir la voluntad.

b.

Proponiendo externamente el objeto halagador de las pasiones o incluso apareciéndose en forma corporal permitiéndolo Dios (cf. 2 Cor. 11, 14; 1 Petr. 5,8).

De cualquier forma que el demonio nos asalte, siempre y en todo caso podemos superarle con la gracia de Dios. San Pablo dice expresamente que «fiel es Dios y no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas ; antes dispondrá con la tentación el éxito para que podáis resistirla» (1 Cor. 10,13).

No es pecado sentir la tentación, sino únicamente consentirla, o sea aceptarla y complacerse voluntariamente en ella. Esto es del todo cierto y seguro, por la expresa declaración del concilio de Trento (D 792) y la condenación de varias proposiciones de Bayo en sentido contrario (D 1050, 1051, 1075).

251. 2. Proceso de la tentación. Para no confundir la tentación con el pecado y gobernarse rectamente en la

práctica, es preciso tener en cuenta que en el proceso de la tentación pueden distinguirse tres momentos principales 4.

1º. Sugestión, o sea, mera representación o idea del mal, aparecida en la imaginación o en el entendimiento. En esta primera representación —por muy mala, pertinaz y duradera que sea—no hay todavía pecado, puesto que la voluntad no ha intervenido todavía para nada.

Ya se comprende, sin embargo, que la voluntad debe actuar rechazando esa sugestión tan pronto advierta el entendimiento que es mala y rechazable. Si la voluntad se mostrara indiferente ante ella, podría incurrir en un verdadero pecado, como hemos explicado al hablar del consentimiento. Pero la simple mala sugestión o representación de suyo nunca es pecado antes de la intervención de la voluntad.

2º. Delectación o complacencia indeliberada. Es muy frecuente que de la simple sugestión o representación mala—sobre todo si es viva, interna y prolongada—se origine

connaturalmente cierta complacencia o delectación, e incluso una impresión orgánica agradable o conmoción sensible natural y espontánea. Tampoco en esto consiste todavía el pecado mientras no intervenga la deliberación de la razón y el consentimiento de la voluntad, porque ese movimiento sensible, natural y espontáneo, no es deliberado ni libre.

3º. Libre consentimiento de la voluntad. Después que el entendimiento percibe la mala sugestión y la delectación sensible que ha despertado en el apetito juntamente con su malicia, si la voluntad rechaza en seguida ambas cosas, no hay pecado todavía; porque el pecado no está en sólo el entendimiento ni en la espontánea inclinación del apetito sensitivo, sino en la voluntad libre que se adhiere al mal. El pecado se inicia cuando el entendimiento advierte la maldad de la sugestión, pero sólo se realiza o consuma cuando la libertad da su libre aceptación o consentimiento, o sea,

cuando admite, aprueba o retiene con complacencia aquella mala sugestión.

252. 3. Modo de vencer las tentaciones. En la lucha y estrategia contra las tentaciones podemos distinguir tres momentos:

1.

ANTES DE LA TENTACIÓN el alma debe vigilar y orar (Mt. 26,41) para no dejarse sorprender por el enemigo. Debe huir de las ocasiones de pecado y evitar la ociosidad, que es la madre de todos los vicios. Y debe depositar su confianza en Dios, en la Virgen María y en su ángel de la guarda, que pueden mucho más que el demonio tentador.

2.

DURANTE LA TENTACIÓN ha de resistirla con energía apenas se produzca, o sea, cuando todavía es débil y fácil de vencer, ya sea directamente, haciendo lo contrario de lo que la tentación propone (v.gr., alabar a una persona en vez de criticarla); ya indirectamente (v.gr., distrayéndose, pensando en otra cosa que absorba la mente). Este segundo procedimiento es el más eficaz tratándose de tentaciones contra la fe o la pureza.

3.

DESPUÉS DE LA TENTACIÓN ha de dar humildemente las gracias a Dios si salió victoriosa; arrepentirse en el acto, si tuvo la desventura de sucumbir, y aprovechar la lección para sucesivas ocasiones.

En caso de duda, sobre si se consintió o no, debe hacerse un acto de contrición, por si acaso, y acusarse en la confesión de esa falta como dudosa.

c) La intervención humana

253. Los hombres que nos rodean pueden ser causas indirectas del pecado incitándonos al mal mediante sus escándalos, malos consejos y depravados ejemplos; y también cooperando al pecado propio, ya sea de una manera positiva (mandando, aconsejando, consintiendo, alabando, patrocinando o participando en nuestro pecado), ya negativa (no avisando, no impidiendo, no denunciando el crimen). Volveremos sobre esto al hablar del pecado de escándalo y de la cooperación al mal.

d) Las cosas exteriores

254. Pueden ser también causas impulsoras del pecado. Cuando, combinadas principalmente por la malicia de los hombres, se presentan en forma provocativa para la imaginación y el apetito sensitivo. Tales son los espectáculos inmorales, las fotografías o cuadros «artísticos» (eufemismo con que se disfraza muchas veces la procacidad más

desvergonzada) y, en general, todo aquello que es de suyo apto para excitar el apetito desordenado del hombre y empujarle hacia el pecado.

ARTICULO VI

El peligro de pecado

No se peca solamente cuando se realiza de hecho alguna acción pecaminosa, sino también cuando se pone uno voluntariamente y sin causa justificada en peligro próximo de pecar. Vamos a explicar este punto importantísimo.

255. 1. Noción y división. En general se entiende por peligro la inminente contingencia de algún mal. De donde el peligro de pecado puede definirse en abstracto la inminente contingencia de ofender a Dios; y en concreto, todo aquello que nos mueve al pecado.

El peligro de pecado puede ser:

256. 2. Principios fundamentales. Teniendo en cuenta las anteriores divisiones, he aquí los principios morales a que hay que atenerse:

1º No es lícito exponerse voluntariamente y sin causa justificada a peligro próximo de pecar.

La razón es clara. El que obra de esa forma incurre en loca temeridad y muestra claramente la poca importancia que le concede a la probable ofensa de Dios. Lo cual es ya injurioso a Dios y, por lo mismo, verdadero pecado. El pecado será grave o leve, según se trate de peligro de pecar gravemente o sólo levemente.

2.º Con justa y proporcionada causa es lícito exponerse a peligro próximo de pecar, tomando las cautelas necesarias para evitar el pecado.

Nótese que se requieren indispensablemente esas dos condiciones: causa justa y proporcionada y empleo de las debidas cautelas para evitar el pecado a pesar del peligro.

a) CAUSA JUSTA Y PROPORCIONADA la hay cuando lo exige la necesidad, o una gran conveniencia, o para impedir daños mayores. Y así, v.gr., el médico puede reconocer o tocar a una enferma aunque represente un peligro para él, con tal de no buscar el pecado y rechazar los movimientos desordenados que se presenten; el confesor puede oír confesiones escabrosas; la mujer casada puede acompañar a su marido a un espectáculo inconveniente para evitar un gran disgusto, malos tratos, etc., con tal que no sea intrínsecamente malo, como sería, v.gr., una representación blasfema, anticatólica o muy indecente.

Sin embargo, cuando el peligro de pecar formalmente es de tal manera grave y próximo que se prevé con certeza moral que no podrá evitarse el pecado, no es lícito exponerse a él

bajo ningún pretexto, ni siquiera para conservar la propia vida, ya que no hay razón alguna que pueda prevalecer contra la salud del alma.

b) LAS CAUTELAS principales para evitar el pecado en medio del peligro son: la oración ferviente, el propósito firme de no ceder a la tentación, la vigilancia activa para no dejarse sorprender, etc.

3º. No es obligatorio evitar todo peligro próximo de pecar levemente o todo peligro remoto de pecar gravemente.

La razón es porque, de lo contrario, la vida humana resultaría imposible. Sería menester »salir de este mundo», como dice el apóstol San Pablo (I Cor. 5,10), ya que por todas partes se encuentran peligros próximos de pecar levemente o remotos de pecar gravemente. Basta evitar aquellos peligros que se prevean con naturalidad y sin esfuerzo y no exponerse voluntariamente a las ocasiones innecesarias que podrían producirlos.

CAPITULO II

Algunos pecados especiales

Sumario: Vamos a examinar brevemente cuatro clases especiales de pecados: los internos, los capitales, los que claman al cielo y los llamados contra el Espíritu Santo.

ARTICULO I

Los pecados internos

Pecados internos son los que se realizan con solas las potencias internas del hombre, o sea el entendimiento, la voluntad, la imaginación y la memoria. Los principales son tres: la complacencia morosa en una cosa mala propuesta como presente por la imaginación, pero sin ánimo de

realizarla; el deseo de una cosa mala futura, y el gozo o aprobación de una cosa mala pasada.

A) La complacencia morosa

257. 1. Noción. Se entiende por tal el deleite en la representación imaginaria de un acto pecaminoso como si se estuviera realizando, pero sin ánimo de realizarlo. En lenguaje vulgar suele designarse con el nombre de malos pensamientos. Si se refieren a la lujuria, se les llama, más propiamente, pensamientos impuros.

Para que la complacencia morosa sea pecado es preciso que se la advierta como pecaminosa y se la consienta deliberadamente a pesar de ello. El que piensa distraídamente una cosa mal sin advertir que es pecaminosa y la rechaza en el acto al advertirlo, no cometió pecado, aunque hubiera permanecido algún tiempo en aquel pensamiento inadvertido. En la práctica es difícil no advertir prontamente la malicia del mal pensamiento o imaginación.

258. 2. Principios fundamentales. La complacencia morosa se regula por los siguientes principios :

1º. La complacencia interna y voluntaria en una representación pecaminosa es siempre pecado.

La razón es porque nadie se deleitaría en estas representaciones internas si no sintiera inclinación a la obra mala que representan, aunque no tenga intención de realizarla actualmente; por lo que el consentimiento deliberado a tal delectación supone la aprobación de la cosa pecaminosa o el afecto libremente inclinado hacia ella. Por eso se nos dice en la Sagrada Escritura que «son abominables ante Dios los pensamientos del malo» (Prov. 15,26).

2.º La complacencia morosa recibe su especie y gravedad del objeto malo libre y voluntariamente representado.

De donde el pecado de complacencia interna será grave o leve según lo sea el objeto, y pertenecerá a la misma especie moral a que pertenece el objeto.

Se discute por los moralistas si la complacencia morosa recoge también las circunstancias que cambian la especie del pecado (v.gr., si es distinto pecado imaginarse torpemente a una persona soltera, casada o pariente). Especulativamente parece que no, puesto que el pensamiento suele recaer sobre el objeto en cuanto apto para producir deleite, prescindiendo de las circunstancias, que nada le añaden en este sentido; y así, v.gr., considera a la casada o pariente, no en cuanto tal, sino en cuanto hermosa, y en ello se complace. San Alfonso M.a de Ligorio, sin embargo, es partidario de que—en cuanto sea posible—se expliquen en la confesión estas circunstancias que cambian la especie del pecado, porque es muy fácil que el pecador las haya tenido en cuenta o deseado, al menos con deseo ineficaz; y el deseo recoge

ciertamente el objeto tal como es en sí, o sea, con todas sus circunstancias individuales.

3º. No es pecado el estudio o conocimiento especulativo de cosas peligrosas cuando hay causa justificada para ello y se tiene recta intención.

Y así, v.gr., el sacerdote puede y debe estudiar las materias escabrosas de teología moral que se refieren a la lujuria, matrimonio, etc., para administrar rectamente el sacramento de la Penitencia; el médico puede y debe estudiar anatomía, ginecología, etc., para el competente ejercicio de su profesión, etc. Pero han de estudiar o pensar estas cosas con recta intención y rechazando la complacencia morosa que pudieran despertar.

B) El mal deseo

259. I. Noción y división. Se entiende por mal deseo la apetencia deliberada de una cosa mala. Por consiguiente, se refiere siempre al tiempo futuro.

El deseo se divide en:

a.

EFICAZ, si hay intención o propósito absoluto de ejecutar una cosa mala cuando se presente el momento oportuno.

b.

INEFICAZ (o condicionado), si no se tiene intención de ejecutarlo. Es más bien una veleidad (v.gr., quisiera hacer tal cosa si fuera lícita o posible).

260. 2. Principios fundamentales. Los principales son los siguientes:

1º. El mal deseo eficaz es siempre pecado de la misma especie y gravedad que el acto externo revestido de todas las circunstancias individuales.

La razón es porque toda la bondad o malicia de los actos humanos se toma de la voluntad interior, ya que el acto externo no añade ninguna moralidad especial al interno, sino únicamente un complemento accidental (cf. n.88). Por eso dice el Señor en el Evangelio: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt. 5,28).

Nótese que el mal deseo recoge toda la malicia del acto externo con todas sus circunstancias. Y así, si el mal deseo recayó sobre una determinada persona casada o pariente, no bastaría acusarse en la confesión de una manera genérica (diciendo, v.gr., «tuve deseos de pecar con persona de distinto sexo»), sino que habría de explicar la condición o estado de esa persona, pues el pecado es específicamente distinto según los casos. Otra cosa sería si el deseo no hubiera recaído sobre una persona determinada, sino de una manera general sobre cualquier persona de sexo distinto.

2.º El mal deseo ineficaz, admitido bajo condición, es siempre peligroso; pero será pecado o no según que la condición impuesta deje intacta su malicia o la suprima del todo.

Vamos a examinar por partes este principio.

a) Es siempre peligroso e inútil. ¿A qué viene, por ejemplo, decir: «Me gustaría comer carne si no fuera día de vigilia»?

Es un deseo inútil y absurdo que supone cierto descontento de la ley que prohíbe realizarlo, lo cual envuelve cierto desorden moral.

b) Será pecado (grave o leve según lo sea el objeto) cuando la condición impuesta no le quita su malicia; v.gr.: «Cometería tal pecado si Dios no me castigara, o si no hubiera infierno, o si me fuera posible», etc.

c) De suyo no sería pecado si la condición le quitara su malicia; v.gr.: «Comería carne si no fuera día de vigilia». Pero estos deseos son inútiles y ociosos, como ya hemos dicho, y hay que procurar evitarlos.

3º. Guardando el orden de la caridad, es lícito desearse a sí mismo o al prójimo un mal temporal que trae consigo un bien espiritual o un bien temporal mayor.

Y así sería lícito, con la debida sumisión a la voluntad de Dios, desearse la muerte, o deseársela al prójimo, para librarse de los peligros de pecar, ir al cielo, etc. O también desear una enfermedad que nos impidiera pecar, o la pérdida de los bienes de fortuna que se emplean en vicios y pecados, etc. Pero habría que rectificar muy bien la intención para desear únicamente el efecto bueno que traería consigo aquel mal temporal. El mal moral (pecado) no es lícito jamás desearlo a nadie.

Desear un mal mayor (v.gr., la muerte del prójimo) para obtener un bien menor (v.gr., la herencia, verse libre de malos tratos, etc.) no es lícito jamás, porque invierte el recto orden de la caridad.

C) El gozo pecaminoso

261. 1. Noción. Se entiende por gozo pecaminoso la deliberada complacencia en una mala acción realizada por sí mismo o por otros. Por contraste se equipara a él la pena o tristeza por una buena acción realizada o por no haber aprovechado la ocasión de pecar que se presentó.

262. 2. Principios fundamentales. Hay que atender a la clase de gozo de que se trate. Y así:

1º. El gozo por un pecado cometido renueva el mismo pecado con todas sus circunstancias individuales.

La razón es porque supone la aprobación de una mala acción tal como fue ejecutada, o sea, con todas sus circunstancias.

Si el pecador se jactara ante otras personas del pecado cometido, habría que añadir la circunstancia de escándalo, por lo que el pecado de jactancia sería más grave que el cometido anteriormente.

2.º Alegrarse del modo ingenioso con que se cometió un pecado, pero rechazando el pecado mismo, no sería pecado, pero sí peligroso e inútil.

Y así, v.gr., no sería pecado alegrarse del modo ingenioso con que se realizó un robo, un atraco, etc., sin complacerse en el hecho delictuoso, sino sólo en el modo con que se cometió. Sin embargo, es evidente que este gozo es peligroso e inútil, sobre todo si se trata de chistes inconvenientes o narraciones escabrosas, aun rechazando su aspecto pecaminoso.

3º. No es lícito alegrarse de un acto malo por el buen efecto que nos haya acarreado; pero sí lo sería alegrarse del buen efecto rechazando la causa mala.

Y así, v.gr., no es lícito alegrarse del asesinato de una persona por la herencia que nos ha sobrevenido; pero es lícito alegrarse de la herencia rechazando el asesinato.

4º. Es pecado sentir tristeza deliberada por no haber aprovechado una ocasión de pecado que se presentó.

Es evidente. Esa tristeza supone afecto y complacencia hacia el pecado que dejó de cometerse, y esto es de suyo pecaminoso e inmoral.

5º. Sentir tristeza deliberada por haber realizado una buena acción obligatoria es pecado mortal; si no era obligatoria, es pecado venial, a no ser que haya justa causa para ella.

Y así, v.gr., el que se entristece por haber restituido una importante cantidad robada, vuelve a cometer el pecado interno de injusticia. Si se entristece de algo bueno no obligatorio (v.gr., de haber hecho un voto), es pecado venial, a no ser que haya justa causa para ello (v.gr., por haberlo hecho con demasiada ligereza y resultar muy difícil su cumplimiento).

6.º Puede no ser pecado, aunque siempre es peligroso, gozarse de una acción que actualmente no es lícita, pero que lo fué o lo será al tiempo de realizarla.

Y así, v.gr., la viuda no pecaría recordando con gozo los actos conyugales realizados lícitamente durante el matrimonio, con tal de no consentir en los malos movimientos que ese recuerdo pueda actualmente excitarle. Pero ya se comprende que este gozo es muy peligroso e imprudente y hay que procurar evitarlo.

Dígase lo mismo de los novios con relación a los actos futuros del matrimonio. Es peligrosísimo recrearse anticipadamente en ellos, pues, aunque teóricamente se trata de una acción que será lícita cuando se realice en el matrimonio, es casi imposible que no repercuta en algún mal movimiento o deseo actual, que sería ilícito y pecaminoso.

ARTICULO II

Los vicios o pecados capitales

Vamos a dar aquí unas breves nociones sobre los vicios o pecados capitales en general, reservando para la segunda parte de nuestra obra el estudio detallado de cada uno de ellos.

263. 1. Noción. Se designa con el nombre de vicios o pecados capitales aquellos afectos desordenados que son como las fuentes de donde dimanar todos los demás.

Santo Tomás prefiere llamarlos vicios, más bien que pecados; porque se trata, efectivamente, no de actos aislados, sino de hábitos viciosos o malas inclinaciones, que empujan a toda clase de pecados y desórdenes.

No siempre los vicios capitales son más graves que sus pecados derivados. Algunos no pasan de simples pecados veniales, como ocurre la mayor parte de las veces con la vanidad, la envidia, la ira y la gula; pero siempre conservan la

capitalidad, en cuanto que son como la cabeza o fuente de donde proceden los demás.

264. 2. Número. Desde San Gregorio Magno suelen enumerarse siete vicios capitales: vanagloria, avaricia, lujuria, envidia, gula, ira y acidia o tedio de las cosas espirituales.

La mayor parte de los moralistas, en vez de la vanagloria, señalan la soberbia como vicio capital. Pero, con mejor visión —nos parece—, Santo Tomás de Aquino considera a la soberbia, no como simple pecado capital (uno de tantos), sino como la raíz de donde proceden todos los demás vicios y pecados. En este sentido, la soberbia es más que pecado capital: es la fuente de donde brotan todos los demás vicios y pecados, incluso los capitales, ya que, en definitiva, todo pecado supone el culto idolátrico de sí mismo, anteponiendo los propios gustos y caprichos a la misma ley de Dios, lo cual es propio de la soberbia.

Santo Tomás justifica filosóficamente el número septenario de vicios capitales. He aquí, en esquema, su magnífica argumentación:

En el esquema anterior puede verse, en el grupo primero, que la vanagloria se refiere a un bien del alma, espiritual; la gula y la lujuria, a los bienes del cuerpo; y la avaricia, a las cosas exteriores. En el segundo grupo, la acidia se refiere al propio bien; la envidia, al bien ajeno sin deseo de venganza; y la ira, al bien ajeno con deseo de venganza. No cabe una clasificación más perfecta y ordenada.

265. 3. Breve descripción de cada uno. Dejando para su lugar correspondiente en la moral especial el estudio detallado de los vicios capitales en particular, vamos a dar aquí una breve noción de cada uno de ellos :

1.º La vanagloria es el apetito desordenado de la propia alabanza. Busca la propia fama y nombradía sin méritos en que apoyarla o sin ordenarla a su verdadero fin, que es la gloria de Dios y el bien del prójimo. De ordinario no suele pasar de pecado venial, a no ser que se prefiera la propia alabanza al honor mismo de Dios o se quebrante gravemente la caridad para con el prójimo.

PECADOS DERIVADOS. De la vanagloria, como vicio capital, proceden principalmente la jactancia, el afán de novedades, la hipocresía, la pertinacia, la discordia, las disputas y la desobediencia.

REMEDIOS. LOS principales son: el conocimiento íntimo y sincero de sí mismo; la consideración de la inanidad del aplauso humano, y, sobre todo, el recuerdo de la humildad de Cristo.

2.º La avaricia. Es el apetito desordenado de los bienes exteriores. Cuando quebranta gravemente la justicia (robos,

fraudes, etc.), es pecado mortal; pero, si sólo se opone a la liberalidad, no pasa de venial.

PECADOS DERIVADOS son: la dureza de corazón hacia los pobres, la solicitud desordenada por los bienes terrenos, la violencia, el engaño, el fraude, el perjurio y la traición.

REMEDIOS. Considerar la vanidad de los bienes terrenos, la vileza de este vicio y, sobre todo, los ejemplos de Cristo, pobre y desprendido.

3º. La lujuria. Es el apetito desordenado de los placeres sexuales. La lujuria perfecta es siempre pecado mortal, y sólo puede darse en ella pecado venial por la imperfección del acto (falta de advertencia o consentimiento perfecto), pero no por parvedad de materia.

PECADOS DERIVADOS. Los principales son: ceguera espiritual, precipitación, inconsideración, inconstancia, amor desordenado de sí mismo, odio a Dios, apego a esta vida y horror a la futura.

REMEDIOS. Oración frecuente y humilde, frecuencia de sacramentos, huida de las ocasiones y de la ociosidad, mortificaciones voluntarias, devoción a María.

4º. La envidia. Es tristeza del bien ajeno en cuanto que rebaja nuestra gloria y excelencia. De suyo es pecado mortal, porque se opone directamente a la caridad para con el prójimo; pero admite parvedad de materia, en cuyo caso no pasa de venial. Es uno de los vicios más viles en que se puede incurrir.

PECADOS DERIVADOS. De la envidia proceden el odio, la murmuración, la difamación, el gozo en las adversidades del prójimo y la tristeza en su prosperidad. ¡Qué vileza tan grande!

REMEDIOS. Los principales son: la consideración de la vileza y de los males que acarrea este feo vicio, la práctica de la caridad fraterna y de la humildad, el recuerdo de los ejemplos admirables de Cristo.

5° La gula. Es el apetito desordenado de comer y beber. Puede ser pecado mortal y venial. Es mortal: a) cuando se quebranta un precepto grave por el placer de comer o beber (v.gr., el ayuno o la abstinencia); b) cuando se infiere a sabiendas grave daño a la salud; c) cuando se pierde el uso de la razón (embriaguez perfecta); d) cuando supone un despilfarro grave; e) cuando se da grave escándalo, etc. Es venial cuando, sin llegar a ninguno de estos extremos, se traspasan los límites de lo discreto y razonable.

PECADOS DERIVADOS son: la torpeza o estupidez del entendimiento, desordenada alegría, locuacidad excesiva, chabacanería y ordinariéz en las palabras y gestos, lujuria e inmundicia, etc.

REMEDIOS. Considerar los pésimos efectos que produce este vicio, mortificarse en el comer y beber, huir de las ocasiones (tabernas, etc.) y otros semejantes.

6.º La ira. Considerada como vicio, es el apetito desordenado de venganza. Puede ser pecado mortal cuando se desea el castigo de quien no lo merece, o más de lo que merece, pues entonces se quebrantan la caridad y la justicia. Pero suelen ser tan sólo veniales los movimientos espontáneos de ira procedentes del temperamento colérico o de un mal humor circunstancial.

PECADOS DERIVADOS son: la indignación, el rencor, el clamor o griterío, la blasfemia, el insulto, la riña, etc.

REMEDIOS. Recordar la mansedumbre y dulzura de Cristo, prevenir las causas de la ira, luchar con descanso en el dominio propio, etc.

7.º La acidia, en general, es lo mismo que pereza. Pero en sentido más estricto y propio se designa con ese nombre el tedio o fastidio de las cosas espirituales por el trabajo y molestias que ocasionan. Es somnolencia del ánimo y debilidad de la voluntad, que conduce a la inacción y

ociosidad. Si en virtud de ella se omiten graves obligaciones, se comete pecado mortal; de lo contrario, es pecado venial, aunque muy peligroso y de fatales consecuencias.

PECADOS DERIVADOS son: la malicia, el rencor, la pusilanimidad, la desesperación, la torpeza e indolencia en la guarda de los mandamientos y la divagación de la mente hacia las cosas ilícitas.

REMEDIOS. La consideración de los trabajos de Cristo, de los peligros de la acidia, de la grandeza del premio eterno; la lectura espiritual, los consejos de un director, el trabajo y ocupación continuos, etc.

ARTICULO III

Los pecados que claman al cielo

La Sagrada Escritura habla de ciertos pecados que «claman al cielo». Ello ha motivado el examen especial de esa clase

de pecados para determinar el verdadero alcance de esa expresión.

266. 1. Noción. Se entiende por pecados que claman al cielo aquellos que envuelven una especial malicia y repugnancia abominable contra el orden social humano. No suponen necesariamente mayor gravedad que todos los demás pecados que se puedan cometer; pero, en virtud de su especial injusticia contra el bien social, parecen provocar la ira de Dios y la exigencia de un castigo ejemplar para escarmiento de los demás.

267. 2. Número y descripción. Tradicionalmente vienen señalándose cuatro :

1º El homicidio voluntario. Es un pecado horrendo que clama al cielo, sobre todo cuando se le añade la malicia específica contra la piedad en el patricidio y, a fortiori, en el parricidio, que se opone en grado máximo a la conservación del individuo y de la sociedad. Por eso dijo Dios a Caín cuando

asesinó a su hermano Abel: «La voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí desde la tierra» (Gen. 4,10).

2.º La sodomía, o pecado de inversión sexual, se opone directamente a la propagación de la especie y al bien social, y en este sentido llama venganza al cielo. Así dice Dios en la Sagrada Escritura: «El clamor de Sodoma y Gomorra ha crecido mucho, y su pecado se ha agravado en extremo; voy a bajar, a ver si sus obras han llegado a ser como el clamor que ha llegado hasta mí» (Gen. 18,20-21). Sabido es que las ciudades nefandas que se entregaban a este pecado fueron destruidas por el fuego llovido del cielo (Gen. 19,24-25).

3.º La opresión de los pobres, viudas y huérfanos. Clama al cielo, no cuando significa la simple denegación de los beneficios de la misericordia que preceptúa la caridad (limosna, etc.), sino cuando se abusa de su condición humilde e impotente, obligándoles a servicios inicuos, impidiéndoles sus deberes religiosos, dándoles jornales de hambre y otras

cosas semejantes, contra las cuales no se pueden defender ni exigir su reparación ante los hombres. Entonces es cuando estos crímenes claman al cielo y atraen sobre los culpables la indignación de Dios, según aquello de la Sagrada Escritura: «No maltratarás al extranjero ni le oprimirás... No dañarás a la viuda ni al huérfano. Si haces eso, ellos clamarán a mí, y yo oiré sus clamores, se encenderá mi cólera y os destruiré por la espada, y vuestras mujeres serán viudas, y vuestros hijos, huérfanos» (Ex. 22,20-23) *.

* He aquí, a propósito de esto, unas palabras enérgicas de S. S. el papa Efe XII: «Que nadie de vosotros pertenezca al número de aquellos que, en la inmensa calamidad en que ha caído la familia humana, no ven sino una ocasión propicia para enriquecerse inicuaamente, tomando pie de la miseria de sus hermanos y aumentando más y más los precios para obtener un lucro escandaloso. !Contemplad sus manos! Están

manchadas de sangre, de la sangre de las viudas y de los huérfanos, de los niños y adolescentes, de los impedidos o retrasados en su desarrollo por falta de nutrición y por el hambre, de la sangre de miles y miles de infortunados de todas las clases del pueblo que derramaron sus camiceros con su innoble traficación. !Esta sangre, como la de Abel, clama al cielo contra los nuevos Caínes!" (AAS 37 [1945] 1 12).

4.º La defraudación del salario al trabajador. Bajo cualquier pretexto que se haga, ya sea retrasando inicualemente el pago, o disminuyéndolo, o despidiendo sin causa a los obreros, etc., apoyándose precisamente en la impotencia de los mismos para defenderse eficazmente. En la Sagrada Escritura se condena con energía este crimen. He aquí algunos textos: «No oprimas al mercenario pobre e indigente... Dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita. De otro modo clamaría al

Señor contra ti y tú cargarías con un pecado» (Deut. 24,14-15). «El jornal de los obreros que han segado vuestros campos, defraudado por vosotros, clama, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos» (Iac. 5,4)

ARTICULO IV

Los pecados contra el Espíritu Santo

En el Evangelio se nos habla de ciertos pecados contra el Espíritu Santo, que no serán perdonados en este mundo ni en el otro (cf. Mt. 12,31-32; Mc. 3,28-30; Lc. 12,10). ¿Qué clase de pecados son éstos?

268. 1. Noción. Los pecados contra el Espíritu Santo son aquellos que se cometen con refinada malicia y desprecio formal de los dones sobrenaturales que nos retraerían directamente del pecado. Se llaman contra el Espíritu Santo

porque son como blasfemias contra esa divina persona, a la que se le atribuye nuestra santificación.

Cristo calificó de blasfemia contra el Espíritu Santo la calumnia de los fariseos de que obraba sus milagros por virtud de Belcebú (Mt. 12,24-32). Era un pecado de refinadísima malicia, contra la misma luz, que trataba de destruir en su raíz los motivos de credibilidad en el Mesías.

269. 2. Número y descripción. En realidad, los pecados contra el Espíritu Santo no pueden reducirse a un número fijo y determinado. Todos aquellos que reúnan las características que acabamos de señalar, pueden ser calificados como pecados contra el Espíritu Santo. Pero los grandes teólogos medievales suelen enumerar los seis más importantes, que recogemos a continuación:

1º. La desesperación, entendida en todo su rigor teológico, o sea, no como simple desaliento ante las dificultades que presenta la práctica de la virtud y la perseverancia en el

estado de gracia, sino como obstinada persuasión de la imposibilidad de conseguir de Dios el perdón de los pecados y la salvación eterna. Fué el pecado del traidor Judas, que se ahorcó desesperado, rechazando con ello la infinita misericordia de Dios, que le hubiera perdonado su pecado si se hubiera arrepentido de él.

2.º La presunción, que es el pecado contrario al anterior y se opone por exceso a la esperanza teológica. Consiste en una temeraria y excesiva confianza en la misericordia de Dios, en virtud de la cual se espera conseguir la salvación sin necesidad de arrepentirse de los pecados y se continúa cometiéndolos tranquilamente sin ningún temor a los castigos de Dios. De esta forma se desprecia la justicia divina, cuyo temor retraería del pecado.

3º. La impugnación de la verdad conocida, no por simple vanidad o deseo de eludir las obligaciones que impone, sino por deliberada malicia, que ataca los dogmas de la fe

suficientemente conocidos, con la satánica finalidad de presentar la religión cristiana como falsa o dudosa. De esta forma se desprecia el don de la fe, ofrecido misericordiosamente por el Espíritu Santo, y se peca directamente contra la misma luz divina.

4.º La envidia del provecho espiritual del prójimo. Es uno de los pecados más satánicos que se pueden cometer, porque con él «no sólo se tiene envidia y tristeza del bien del hermano, sino de la gracia de Dios, que crece en el mundo» (Santo Tomás). Entristecerse de la santificación del prójimo es un pecado directo contra el Espíritu Santo, que concede benignamente los dones interiores de la gracia para la remisión de los pecados y santificación de las almas. Es el pecado de Satanás, a quien duele la virtud y santidad de los justos.

5º. La obstinación en el pecado, rechazando las inspiraciones interiores de la gracia y los sanos consejos de las personas

sensatas y cristianas, no tanto para entregarse con más tranquilidad a toda clase de pecados cuanto por refinada malicia y rebelión contra Dios. Es el pecado de aquellos fariseos a quienes San Esteban calificaba de »duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo» (Act. 7,51).

6º. La impenitencia deliberada, por la que se toma la determinación de no arrepentirse jamás de los pecados y de resistir cualquier inspiración de la gracia que pudiera impulsar al arrepentimiento. Es el más horrendo de los pecados contra el Espíritu Santo, ya que se cierra voluntariamente y para siempre las puertas de la gracia. »Si a la hora de la muerte—decía un infeliz apóstata—pido un sacerdote para confesarme, no me lo traigáis: es que estaré delirando».

270. ¿Son absolutamente irremisibles? En el Evangelio se nos dice que el pecado contra el Espíritu Santo «no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero» (Mt. 12,32).

Pero hay que interpretar rectamente estas palabras. No hay ni puede haber un pecado tan grave que no pueda ser perdonado por la misericordia infinita de Dios si el pecador se arrepiente debidamente de él en este mundo. Pero, como precisamente el que peca contra el Espíritu Santo rechaza la gracia de Dios y se obstina voluntariamente en su maldad, es imposible que, mientras permanezca en esas disposiciones, se le perdone su pecado. Lo cual no quiere decir que Dios le haya abandonado definitivamente y esté decidido a no perdonarle aunque se arrepienta, sino que de hecho el pecador no querrá arrepentirse y morirá obstinado en su pecado. La conversión y vuelta a Dios de uno de estos hombres satánicos no es absolutamente imposible, pero sería en el orden sobrenatural un milagro tan grande como en el orden natural la resurrección de un muerto.

SEGUNDA PARTE

Moral especial

271. De acuerdo con el esquema general de nuestra obra, que hemos razonado en nuestra Introducción general, vamos a dividir el inmenso panorama de los deberes morales que constituyen la llamada Moral especial en tres libros:

1.º Deberes para con Dios.

2.º Deberes para con nosotros mismos.

3.º Deberes para con el prójimo.

Ello nos permitirá recoger en su lugar adecuado cada uno de los deberes morales que afectan al hombre en su triple aspecto individual, familiar y social.

La orientación general de esta segunda parte de nuestra obra será eminentemente positiva. Vamos a estudiar, ante todo y sobre todo, las virtudes, no los vicios o pecados. Claro está que no podemos prescindir de la flaqueza humana, y hemos

de recoger también los posibles desfallecimientos de la misma y examinar los pecados opuestos a las virtudes ; pero lo haremos únicamente en este sentido indirecto—por oposición a las virtudes—, ya que nos parece error funesto insistir demasiado en el pecado, como si el objeto de la moral cristiana—que, según la maravillosa fórmula del Doctor Angélico, es «el movimiento de la criatura racional hacia Dios»—consistiera únicamente en averiguar «cuánto nos podemos acercar al pecado sin pecar», como lamenta con razón un insigne moralista de nuestros días.

LIBRO PRIMERO

Los deberes para con Dios

En sentido amplio, toda la moral cristiana puede considerarse como el conjunto de nuestros deberes para con Dios, ya que incluso los que se refieren al prójimo o a nosotros mismos están preceptuados por el mismo Dios y nos obligan ante El.

Pero aquí empleamos esta fórmula en un sentido más estricto o restringido, refiriéndola exclusivamente a los deberes que tienen por objeto al mismo Dios o a algo relacionado directamente con Él.

En este último sentido, todos nuestros deberes para con Dios se reducen a las tres virtudes teologales—fe, esperanza y caridad—, que se refieren al mismo Dios considerado como nuestro primer principio y último fin, y a la virtud de la religión, que tiene por objeto el culto de Dios. No hay más.

Vamos, pues, a estudiar con la máxima extensión posible, dentro del marco de nuestra obra, estas cuatro virtudes fundamentales.

Para mayor orden y claridad dividiremos la materia en dos grandes tratados :

1.º Las virtudes teologales.

2.º La virtud de la religión.

TRATADO I

Las virtudes teologales

Damos aquí por supuesto lo que ya hemos dicho en el tratado sexto de la primera parte acerca de las virtudes infusas y de las teologales en general. Aquí vamos a estudiar en particular las tres virtudes teologales, dedicando a cada una de ellas un capítulo especial, dividido en sus correspondientes artículos.

Dividimos este capítulo en cuatro artículos:

1.

La fe en sí misma.

2.

Necesidad de la fe.

3.

Pecados contra la fe.

4.

Peligros contra la fe.

ARTICULO I

La fe en sí misma

Sumario: En este artículo vamos a estudiar los siguientes puntos fundamentales: noción, división, existencia, sujeto, objeto, análisis del acto, propiedades generales, efectos y excelencia de la fe sobrenatural.

272. 1. Noción. En general, se entiende por fe el asentimiento o aceptación de un testimonio por la autoridad del que lo da. Si el que da ese testimonio es un hombre y lo creemos por la confianza que nos merece en cuanto tal persona, tenemos la fe humana; si el que da ese testimonio es Dios y lo creemos por su autoridad divina, que no puede engañarse ni engañarnos, tenemos la fe divina.

Según estas nociones, la fe divina, teologal o sobrenatural, que vamos a estudiar, puede definirse con el concilio Vaticano: Una virtud sobrenatural por la que, con la inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por El ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos (D 1789).

Expliquemos un poco los términos de la definición:

UNA VIRTUD SOBRENATURAL, es decir, infusa por Dios en nuestra alma (entendimiento), que rebasa y trasciende infinitamente todo el orden natural, y sería imposible, por lo mismo, adquirirla con las solas fuerzas naturales.

POR LA QUE, CON LA INSPIRACIÓN Y AYUDA DE LA GRACIA DE DIOS. Sería del todo imposible la fe sin la previa moción y ayuda de la gracia; porque, siendo, como acabamos de decir, una virtud sobrenatural que rebasa y trasciende infinitamente todo el orden natural, el hombre no podría alcanzarla jamás abandonado a sus propias fuerzas naturales; es absolutamente necesario que la gracia le mueva y ayude a producir el acto sobrenatural de la fe. Por donde aparecen claras dos cosas muy importantes, a saber: que la fe es un don de Dios del todo gratuito e inmerecido por parte del hombre, y que los argumentos apologéticos que demuestran la credibilidad de la religión católica pueden conducirnos hasta las puertas de la fe, pero no pueden

darnos la fe misma, ya que de suyo es una realidad sobrenatural que sólo puede ser efecto de la libre donación de Dios mediante su divina gracia.

CREEMOS. Es el acto propio de la fe. La fe no ve nada: se limita a creerlo por la autoridad del que da el testimonio. Como se dice en teología, la fe es de non visis, y el que exigiera la clara visión o evidencia intrínseca de las verdades de la fe demostraría no tener la menor idea de la naturaleza misma de la fe. La fe es incompatible con la visión, y por eso desaparecerá absolutamente en el cielo, lo mismo que en este mundo desaparece la fe humana que tenemos acerca de la existencia de una ciudad el día en que por primera vez pisamos personalmente sus calles.

SER VERDADERO, es decir, estamos firmemente convencidos y seguros de la verdad de todo cuanto Dios se ha dignado revelar.

Lo Que Dios HA REVELADO. Es el objeto material de la fe, constituido por todo el conjunto de verdades divinamente reveladas. Volveremos más abajo sobre esto.

No POR LA INTRÍNSECA VERDAD DE LAS COSAS PERCIBIDAS POR LA LUZ NATURAL DE LA RAZÓN.

Dejaría de ser fe sobrenatural si se viera su intrínseca verdad por la luz natural de la razón. Ni siquiera en la fe humana se da la visión de su intrínseca verdad, ya que es del todo incompatible con la noción. misma de la fe, que se funda, no en la visión, sino en el testimonio ajeno..

SINO POR LA AUTORIDAD DEL MISMO Dios, QUE REVELA. Es el objeto formal o motivo de la fe, del que hablaremos más extensamente en su lugar correspondiente.

EL CUAL NO PUEDE ENGAÑARSE NI ENGAÑARNOS. En virtud de esta doble imposibilidad, el asentimiento sobrenatural de la fe es firmísimo y ciertísimo. No hay certeza física, ni matemática, ni metafísica que pueda superar a la

certeza objetiva de la fe sobrenatural. Es la mayor y más absoluta de todas las certezas, ya que todas las demás se fundan en la aptitud natural de nuestro entendimiento para conocer la verdad (o sea, en algo puramente creado y finito), mientras que la certeza de la fe sobrenatural se funda en la Verdad misma de Dios, que es increada e infinita. Imposible llegar a una certeza. objetiva mayor.

273. 2. División. La fe puede considerarse por parte del objeto creído (fe objetiva) o por parte del sujeto que cree (fe subjetiva). Una y otra admiten múltiples subdivisiones. He aquí las principales:

1.º LA FE OBJETIVA se subdivide en:

a) Fe pública o católica, que está constituida por las verdades oficialmente reveladas por Dios a todos los hombres para obtener la vida eterna, y constan en la Sagrada Escritura y en la tradición, explícita o implícitamente. Y fe privada o particular, que está constituída por las verdades reveladas

por Dios a una persona determinada (v.gr., a Santa Teresa). La primera obliga a todos; la segunda, sólo a la persona que la recibe directamente de Dios.

b) Fe definida, que afecta a las verdades que la Iglesia propone explícitamente a la fe de los fieles bajo pecado de herejía y pena de excomunión (v.gr., el dogma de la Inmaculada Concepción de María). Y fe definible, que se refiere a aquellas verdades que la Iglesia propone a la creencia universal de los fieles sin que haya recaído todavía sobre ellas una definición explícita (tales eran todos los dogmas católicos antes de su definición).

c) Fe necesaria con necesidad de medio, que se refiere a aquellas verdades cuya ignorancia, aun inculpable, impide en absoluto la salvación del alma. Y fe necesaria con necesidad de precepto, que dice relación a aquellas otras verdades que la Iglesia propone a la fe de los fieles, pero cuya ignorancia

inculpable no compromete la salvación eterna (todos y cada uno de los demás dogmas católicos).

2.º LA FE SUBJETIVA admite las siguientes principales subdivisiones:

a) Fe habitual, que es un hábito sobrenatural infundido por Dios en el bautismo o justificación del infiel. Y fe actual, que es el acto sobrenatural procedente de aquel hábito infuso.

6) Fe viva (o formada), que es la que va unida a la caridad (estado de gracia) y es perfeccionada por ella como forma extrínseca de todas las virtudes. Y fe muerta (o informe), que es la que está separada de la caridad en un alma creyente en pecado mortal.

c) Fe explícita, por la que se cree tal o cual misterio concreto revelado por Dios. Y fe implícita, por la que se cree todo

cuanto haya sido revelado por Dios, aunque lo ignoremos detalladamente (fe del carbonero).

d) Fe interna, si permanece en el interior de nuestra alma. Y fe externa, si la manifestamos al exterior con palabras o signos.

274. 3. Existencia como virtud infusa. En torno a la existencia de la virtud de la fe como hábito sobrenatural infuso :

a) Es DE FE que la poseen todos los adultos justificados, o sea, todos los adultos en estado de gracia. Lo declara expresamente el concilio de Trento (D 800-80i).

b) Es DOCTRINA COMÚN Y COMPLETAMENTE CIERTA EN TEOLOGÍA que la reciben los niños juntamente con la gracia en el momento del bautismo. Lo enseña también, como más probable, el concilio de Viena (D 483).

El concilio de Trento enseña que la fe es el comienzo, fundamento y raíz de la justificación (D 801). Es el comienzo,

porque establece el primer contacto entre nosotros y Dios en cuanto autor del orden sobrenatural: lo primero de todo es creer en El. Es el fundamento, en cuanto que todas las demás virtudes—incluso la caridad—presuponen la fe y en ella estriban como el edificio sobre sus cimientos: sin la fe es imposible esperar o amar a Dios. Y es la raíz, porque de ella, informada por la caridad, arrancan y viven todas las demás virtudes.

275. 4. Sujeto de la fe. Esta expresión puede tener dos sentidos: remoto y próximo, según se refiera a las personas que tienen o pueden tener fe o a la potencia o facultad del alma en la que reside el hábito sobrenatural de la fe. Y así :

1.º EN SENTIDO REMOTO, son sujetos de la fe, o sea, poseen el hábito de la fe :

a) TODOS LOS JUSTOS DEL MUNDO, o sea, todos los que poseen la gracia santificante (con el bautismo o sin él), ya que la gracia santificante va siempre unida a la fe

sobrenatural o infusa. Sabido es que puede poseerse la gracia aun sin haber recibido el sacramento del bautismo, pero no sin el deseo (al menos implícito) de él. Tal es el caso de los paganos justificados.

b) TODOS LOS BAUTIZADOS, AUNQUE ESTÉN EN PECADO MORTAL, con tal que no hayan pecado directamente contra la fe por la herejía formal o la apostasía. La fe de estos tales es muerta o informe, pero verdadera y sobrenatural. Es el último esfuerzo de la misericordia de Dios para no dejar enteramente a oscuras al desgraciado pecador. La existencia de esta fe informe fué definida por el concilio de Trento (D 838).

c) LAS ALMAS DEL PURGATORIO, que no poseen aún la visión beatífica y, por lo mismo, conservan todavía la fe.

No SON SUJETOS DE LA FE, porque su estado es incompatible con ella:

a.

Los ángeles y bienaventurados del cielo, que gozan de la visión intuitiva de Dios y de los misterios sobrenaturales.

b.

Los demonios y condenados del infierno, que están enteramente privados de todo rastro y vestigio de vida sobrenatural. Poseen tan sólo una especie de fe natural, obligada o forzada por la evidencia del castigo que sufren de parte de Dios. En este sentido dice el apóstol Santiago que los demonios «creen y tiemblan» (Iac. 2,19).

c.

Los niños del limbo, que carecen también de toda participación en la vida sobrenatural.

2º. EN SENTIDO PRÓXIMO, el hábito sobrenatural de la fe reside en el entendimiento especulativo. Es doctrina común y completamente cierta en teología, ya que lo propio de la fe es creer, lo cual es, manifiestamente, un acto del entendimiento.

Sin embargo, la voluntad interviene también, y de manera decisiva, en el acto de fe. Porque, tratándose de verdades cuya evidencia intrínseca se nos escapa (aunque tengamos de ellas certeza firmísima, en cuanto reveladas por Dios, que no puede engañarse ni engañarnos), es preciso que la voluntad ordene al entendimiento que crea a pesar de la falta de visión. Lo cual no sería necesario, ni siquiera posible, si el entendimiento percibiera directamente la evidencia intrínseca de las verdades que la fe propone, ya que entonces no tendría más remedio que inclinarse ante la verdad evidente, aunque la voluntad no se lo ordenara.

La voluntad, pues, movida y actuada por la divina gracia, impera al entendimiento el acto de fe. Por eso dice Santo

Tomás, profundísimamente, que «la fe no está en el entendimiento, sino en cuanto imperada por la voluntad; de donde, aunque esto que viene de parte de la voluntad pueda decirse accidental al entendimiento, es, sin embargo, esencial a la fe. Y en otra parte: «En el conocimiento de la fe corresponde la principalidad a la voluntad, porque el entendimiento asiente por la fe a lo que se le propone porque quiere y no porque le arrastra la evidencia misma de la verdad» .Por eso, el acto de fe es perfectamente libre y meritorio.

5. Objeto de la fe. En la fe, como en todas las demás virtudes, cabe distinguir el objeto material, sobre el que recae, y el objeto formal, o motivo de la misma. Vamos a examinarlos por separado.

A) Objeto material

276. El concilio Vaticano (D 1792) enseñó con toda precisión y claridad cuál es el objeto material de la fe en las siguientes

palabras, que recoge al pie de la letra el Código canónico (cn.1323 § 1):

Hay que creer con fe divina y católica todo lo que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por la tradición, y que la Iglesia por definición solemne o por su magisterio ordinario y universal propone como divinamente revelado.

Expliquemos los términos de esta proposición, modelo de precisión y exactitud:

HAY QUE CREER CON FE DIVINA Y CATÓLICA, es decir, con fe sobrenatural apoyada en la autoridad de Dios, que revela, y en la de la Iglesia, que nos garantiza infaliblemente la existencia de la divina revelación.

TODO LO QUE SE CONTIENE EN LA PALABRA DE DIOS ESCRITA O TRANSMITIDA POR LA TRADICIÓN. Con ello se indican las dos fuentes de la divina revelación, o sea, la Sagrada Escritura, que nos la transmite por escrito, y la tradición católica, que nos la transmite por escrito u oralmente

de generación en generación. La mayor parte de las sectas protestantes desconocen la vía de la tradición y no admiten como pertenecientes a la fe sino las verdades contenidas expresamente en las Sagradas Escrituras; pero esta doctrina es enteramente falsa y herética y como tal ha sido condenada por la Iglesia (D 783-784).

Con estas palabras se excluyen también, como objeto material de la fe divina y católica, las revelaciones privadas que puedan recibir algunas personas en particular, y que solamente ellas están obligadas a creer con fe divina si les consta con toda certeza, en virtud de la luz profética, el origen divino de las mismas.

Y QUE LA IGLESIA PROPONE COMO DIVINAMENTE REVELADO. La proposición de la Iglesia, aunque no forma parte del objeto formal de la fe (que es únicamente la autoridad de Dios, que revela), es, sin embargo, una condición sine qua non para que el asentimiento de nuestro

entendimiento sea acto de fe divina, hasta el punto de que el testimonio de Dios, que revela, no especifica el acto de fe divina a no ser que se aplique infaliblemente por la declaración de la Iglesia.

La razón es porque el testimonio de Dios no podemos conocerlo con certeza y aplicárnoslo infaliblemente sino por la luz profética (que ilumina tan sólo al que recibe directamente la divina revelación) o por la proposición infalible de la Iglesia, quien, en virtud de la asistencia especial del Espíritu Santo, no se puede equivocar. Por eso, en las sectas protestantes que rechazan la autoridad de la Iglesia hay un verdadero desbarajuste y caos en torno a las verdades que han de admitirse por la fe: cada uno cree o rechaza lo que le parece, sin más norte ni guía que su propio capricho.

POR DEFINICIÓN SOLEMNE. Es una de las formas—la más clara y explícita—de proponer a los fieles las verdades de la fe. Tiene lugar cuando el Papa define ex cathedra algún

dogma de fe o lo declara expresamente el concilio ecuménico presidido y aprobado por el Papa.

O POR SU MAGISTERIO ORDINARIO Y UNIVERSAL. Es la otra forma con que la Iglesia propone a los fieles las verdades que se han de creer con fe sobrenatural o divina. Consiste en la enseñanza común y universal de una determinada doctrina por todos los obispos y doctores esparcidos por el mundo entero. Es imposible que esta enseñanza universal pueda fallar o contener algún error, en virtud de la asistencia especial del Espíritu Santo, que no puede permitir que la Iglesia entera yerre en alguna doctrina relativa a la fe o a las costumbres.

Cuando la Iglesia, ya sea por definición solemne, ya por su magisterio ordinario y universal, propone a los fieles alguna verdad para ser creída como revelada por Dios, esa verdad adquiere el nombre de dogma. Por consiguiente, un dogma

es una verdad revelada por Dios y propuesta por la Iglesia como tal.

277. Escolio: ¿Puede crecer el objeto material de la fe, o sea, el número de verdades que han de creer los fieles como reveladas por Dios?

Hay que contestar que no cabe un crecimiento substancial y objetivo, pero sí accidental y subjetivo.

En efecto: es doctrina católica que con la muerte del último apóstol (San Juan) quedó cerrado definitivamente y para siempre el depósito de la revelación pública y oficial que Dios se ha dignado hacer a los hombres (D 2021). Ninguna verdad puede añadirse a la fe católica que no esté contenida explícita o implícitamente en ese depósito revelado. No cabe, pues, un progreso dogmático objetivo (de nuevas verdades no reveladas por Dios explícita o implícitamente) ni tampoco una evolución dogmática que haga cambiar de sentido antiguos dogmas ya definidos. Este progreso y evolución

substancial, hasta cambiar de sentido, ha sido expresamente condenado por la Iglesia en el concilio Vaticano (D 1818).

Lo único que cabe, y ha ocurrido muchas veces en la Iglesia a través de los siglos, es una evolución homogénea del dogma católico, o sea, una mayor explicación de los dogmas, pero conservando siempre el mismísimo sentido, que es definitivo e irreformable. Ciertas verdades que estaban contenidas implícitamente en la divina revelación, ya sea en la Sagrada Escritura, ya en la tradición católica, han sido sacadas a plena luz por la Iglesia proponiéndolas explícitamente a la fe de los fieles. Tales son, por ejemplo, los dogmas de la Inmaculada Concepción, de la Asunción de María y otros semejantes. La Iglesia no inventa nada con ello, ni crea, en realidad, nuevos dogmas, sino que se limita a proponer infaliblemente a los fieles, como reveladas por Dios, ciertas verdades que estaban ya contenidas explícita o implícitamente en el depósito de la divina revelación, ya sea

en la Sagrada Escritura, ya en la tradición católica, que son las dos fuentes de la misma divina revelación. De esta forma, el depósito revelado, sin ningún cambio ni mutación substancial, va como madurando y perfeccionándose en nosotros, en cuanto que cada vez lo conocemos mejor y más explícitamente bajo la dirección infalible de la Iglesia, asistida y gobernada por el Espíritu Santo.

B) Objeto formal

278. PRENOTANDO. COMO es sabido, se distingue en filosofía escolástica un doble objeto formal: a) el objeto formal quod, que se refiere al aspecto principal con que se mira el objeto material (v.gr., la vista se fija ante todo y sobre todo en el color de los objetos, y mediante el color se fija en todos los demás aspectos: tamaño, figura, etc.); y b) el objeto formal quo, que no es otra cosa que el motivo, la razón o el medio por el que se, percibe el objeto formal quod (v.gr., el objeto formal quo de la visión es la luz, ya que sin ella no podría

verse el color, que es el objeto formal quod de la misma visión).

Teniendo en cuenta estos principios, he aquí, en dos sencillas proposiciones, el doble objeto formal de la fe:

1º. El objeto formal «quod» de la fe divina es el mismo Dios en cuanto es en sí mismo la primera y suma Verdad.

PRENOTANDO. Los teólogos suelen distinguir un triple aspecto en Dios como primera y suma Verdad: en el orden del ser, del conocimiento y de la manifestación. En el orden del ser (in essendo) se llama Verdad primera a la misma divinidad, en cuanto distinta de las divinidades falsas. En el del conocimiento (in cognoscendo) es la infinita sabiduría de Dios, que no puede equivocarse. Y en el de la manifestación (in dicendo) es la infinita veracidad de Dios, que no puede engañarnos.

SENTIDO. Al decir que el objeto formal quod de la fe divina es el mismo Dios en cuanto es en sí mismo la primera y suma

Verdad, nos referimos al primer aspecto (in essendo) de los tres que acabamos de recordar.

PRUEBA. La razón es muy sencilla. El objeto formal quodde cualquier hábito o facultad es, como hemos dicho, aquello que el hábito o la facultad miran principalmente en su propio objeto material (el color en las cosas con relación a la vista). Ahora bien: lo que el hábito sobrenatural de la fe mira ante todo y sobre todo en los datos materiales de la fe es el mismo Dios en cuanto es en sí mismo la primera y suma Verdad; luego éste es el objeto formal quod de la fe.

2.a El objeto formal «quo» de la fe divina es la autoridad de Dios, que revela; fundada en la infinita sabiduría de Dios, que no puede engañarse, y en su infinita veracidad, que no puede engañarnos.

PRENOTANDO. Recuérdense lo que acabamos de decir sobre la sabiduría infinita de Dios, en la que no cabe el error y hace del mismo Dios la primera Verdad en el orden del

conocimiento (in cognoscendo); y sobre su infinita veracidad, por la que no puede engañarnos y le constituye en la primera Verdad en el orden de la manifestación (in dicendo)..

SENTIDO. Nos referimos, como aparece claro, a Dios como primera Verdad en el orden del conocimiento (infinita sabiduría) y en el de la manifestación (infinita veracidad).

PRUEBA. Un doble argumento:

a) El magisterio de la Iglesia. Lo dice expresamente el concilio Vaticano en las palabras que ya hemos citado más arriba: <Creemos ser verdadero lo que Dios ha revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios, que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos» (D 1789).

b) La razón teológica. Es evidente con sólo tener en cuenta que el objeto formal quo de cualquier hábito no es otra cosa que el motivo, la razón o el medio por el que percibe su objeto formal quod (la luz con respecto al color en las cosas

visibles). Ahora bien: el motivo o la razón por la cual el hombre cree las verdades reveladas por Dios no es otro que su propia divina autoridad, fundada en su infinita sabiduría y en su infinita veracidad. Luego éste es el objeto formal quo de la fe.

Corolario. De estos principios se desprende una consecuencia muy importante, y es que cualquiera que negare un solo artículo de la fe, perdería ipso facto la fe en toda su universalidad o extensión, o sea, en todas las demás verdades reveladas por Dios. No vale decir: »Yo creo todo lo que enseña la Iglesia, menos tal cosa». El que diga esto ha perdido totalmente la fe católica. Porque muestra claramente que el motivo o la razón de su fe en las demás verdades reveladas no es ya la autoridad de Dios, que revela (porque en este caso no rechazaría absolutamente nada de cuanto Dios ha revelado), sino su propio criterio o capricho, en virtud del cual acepta o rechaza lo que le parece o no le parece

bien. Ha destruido el motivo formal de la fe (la autoridad de Dios, que revela), substituyéndole por otro completamente distinto (su propio criterio o capricho), y, por consiguiente, ha perdido enteramente la fe en toda su universalidad o extensión (cf. II-II,5,3).

279. 6.Análisis del acto de fe. Los principios que acabamos de sentar nos llevan como de la mano a hacer el análisis del acto de fe, o sea, cómo y por qué llegamos a creer las verdades de la fe.

Un ejemplo aclarará este análisis. Si a un cristiano le preguntan: ¿Por qué crees que Dios es uno y trino?, contestará sin vacilar: Porque Dios lo ha revelado y no puede engañarse ni engañarme. Y si le preguntan nuevamente: ¿Y cómo sabes que Dios lo ha revelado?, responderá en el acto (si es culto y está bien instruido en su fe): Por los motivos de credibilidad *.

* Un cristiano sencillo y sin cultura no sabría dar esta respuesta. Sin duda contestaría: «Porque me lo dice la Iglesia, que es mi madre, o el señor cura, que lo sabe muy bien». Pero, si se continuara interrogándole sobre los motivos en que se apoya la Iglesia o el señor cura para afirmar tal cosa, hay que llegar forzosamente a los motivos de credibilidad. Por eso nosotros vamos directamente al fondo de la cuestión, prescindiendo de los rodeos que serían menester tratándose de personas sencillas o ignorantes.

Así es la verdad. Pero es menester interpretar rectamente sentido de esa respuesta para no dar en lamentables extravíos, que darían al traste con el verdadero motivo formal de la fe y la destruirían en cuanto tal. Vamos a precisar en unas conclusiones, sencillas y claras, el verdadero análisis del acto de fe, o sea, de los motivos en que se apoya y resuelve nuestra fe sobrenatural.

Conclusión 1ª. El acto de fe de los profetas y apóstoles con relación a las cosas que les reveló directamente el mismo Dios, se apoyaba y resolvía—sin más—en la autoridad del mismo Dios, conocida infaliblemente por ellos mediante la luz profética.

La razón es porque los profetas y apóstoles, que fueron ilustrados directa e inmediatamente por el mismo Dios, recibían, juntamente con las verdades que se les revelaban, la luz profética para percibir con evidencia absoluta e infalible certeza que se trataba del mismo Dios, manifestándoles, con su sabiduría y veracidad infinitas, aquellas verdades sobrenaturales. Por donde no necesitaban ningún otro argumento ni rodeo para hacer un acto de fe divina en aquellas verdades, apoyados en la autoridad misma de Dios, que se las revelaba directa e inmediatamente.

Conclusión 2ª. Los católicos que no reciben directamente del mismo Dios la revelación sobrenatural, han de apoyar su fe

en la autoridad de Dios, que revela, conocida ciertamente por la proposición infalible de la Iglesia, cuya autoridad infalible para proponer las verdades de la fe consta con toda certeza por los motivos de credibilidad.

En esta conclusión están contenidas muchas cosas que es menester explicar cuidadosamente. Vamos a exponerlas por partes.

a) Los CATÓLICOS, O sea los que pertenecen de hecho a la Iglesia verdadera de Cristo y se rigen y gobiernan por su autoridad infalible. Con las almas rectas y de buena voluntad que están inculpablemente fuera de la Iglesia (herejes o paganos de buena fe), Dios obra (o puede obrar si quiere) de otra manera más inmediata y directa (v.gr., iluminándoles interiormente para que conozcan y acepten por la divina autoridad las verdades de la fe indispensables para la salvación).

b) HAN DE APOYAR SU FE SOBRENATURAL EN LA AUTORIDAD DE DIOS, QUE REVELA. Es absolutamente indispensable para no destruir en su raíz la misma fe, ya que, como hemos explicado más arriba, la autoridad de Dios, que revela, es el objeto o motivo formal de la fe, y no se puede prescindir de él sin destruir en absoluto la misma fe.

Pero cabe preguntar: ¿Y cómo conoce o sabe el católico infaliblemente que Dios ha revelado tal cosa? Respondemos con las siguientes palabras de la conclusión:

c) CONOCIDA CIERTAMENTE POR LA PROPOSICIÓN INFALIBLE DE LA IGLESIA. Ya hemos dicho que sin la proposición de la Iglesia no podríamos conocer infaliblemente las verdades que Dios ha revelado, aunque leyéramos la Sagrada Escritura y conociéramos íntegramente todo el depósito de la tradición. Porque nadie podría garantizarnos de manera infalible que interpretábamos rectamente y en su verdadero sentido las verdades divinas contenidas en la

Sagrada Escritura y en la tradición; sin cuya garantía infalible podríamos confundir lo verdadero con lo falso y hacer imposible la fe verdadera y sobrenatural. Esta es la razón del desbarajuste dogmático que reina entre las sectas protestantes, que admiten o rechazan lo que les parece ver en la Sagrada Escritura sin otro control ni guía que su propia razón y libre examen.

Pero nótese que la intervención de la Iglesia se limita a garantizarnos infaliblemente el verdadero sentido y alcance de la divina revelación; pero el motivo formal por el que creemos aquellas verdades no es la autoridad de la Iglesia, sino la autoridad misma de Dios, garantizada por la proposición infalible de la Iglesia.

¿En qué se resuelve, finalmente, nuestra fe en la autoridad infalible de la Iglesia? Es el último punto que nos queda por examinar, y al que responden las últimas palabras de la conclusión. Helas aquí:

d) CUYA AUTORIDAD INFALIBLE PARA PROPONER LAS VERDADES DE LA FE CONSTA CON TODA CERTEZA POR LOS MOTIVOS DE CREDIBILIDAD. LOS motivos de credibilidad son principalmente los milagros, las profecías y la Iglesia por sí misma. Escuchemos la explicación del concilio Vaticano:

Después de decir que la fe es una virtud sobrenatural procedente de la gracia divina y de la inspiración del Espíritu Santo, añade el santo concilio:

«Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón (cf. Rom. 12,1), quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías, que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos certísimos de la divina revelación y acomodados a la inteligencia de todos. Por eso, tanto Moisés y los profetas

como, sobre todo, el mismo Cristo Señor hicieron y pronunciaron muchos y clarísimos milagros y profecías; y de los apóstoles leemos: «Y ellos marcharon y predicaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando su palabra con los signos que se seguían» (Mc. 16,20) (D 1790).

«Es más: la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación» (D 1794)

Estos son los principales motivos de credibilidad que nos muestran con toda certeza la divina autoridad de la Iglesia para proponemos infaliblemente el depósito de la divina revelación. Pero nótese una vez más que nuestra fe no se funda, como motivo formal, ni en la autoridad infalible de la Iglesia ni en los motivos de credibilidad que nos la dan a conocer, sino única y exclusivamente en la autoridad del

mismo Dios, que revela, si bien utilizamos la autoridad de la Iglesia como garantía infalible de que Dios ha revelado aquellas cosas y los motivos de credibilidad como prueba racional de la divina autoridad de la Iglesia.

Reduciendo, pues, a una serie de fórmulas breves, precisas y exactas el análisis interno del acto de fe sobrenatural, nos encontramos con los siguientes elementos:

a.

DISPOSITIVAMENTE el acto de fe se apoya en los motivos de credibilidad que nos certifican la divina autoridad de la Iglesia.

b.

DIRECTIVAMENTE se apoya en la autoridad de la Iglesia, que nos propone infaliblemente las verdades que hay que creer como reveladas por Dios.

c.

FORMALMENTE se apoya exclusivamente en la autoridad del mismo Dios, que revela, en el que no cabe el error o el engaño.

d.

EPICICIENTEMENTE procede de la gracia e inspiración de Dios, influyendo en el entendimiento y en la voluntad del creyente.

Toda esta doctrina la resume hermosamente Santo Tomás en el siguiente texto, que no nos resistimos a transcribir:

"En cuanto al asentimiento del hombre a las verdades de la fe, puede asignarse una doble causa. Una, induciéndolo exteriormente, v.gr., la visión de un milagro o la persuasión de otros hombres que nos impulsan a la fe. Pero esta causa no es suficiente, porque la experiencia enseña que, viendo un mismo milagro y oyendo a un mismo predicador, unos creen y otros no. Es preciso, pues, señalar otra causa que mueva interiormente al hombre para que preste su asentimiento a las verdades de la fe. Los pelagianos decían que esta causa interior era únicamente el libre albedrío del hombre... Pero esto es completamente falso; porque, como quiera que el hombre al asentir a las verdades de la fe se eleva sobre su propia naturaleza, es necesario que esta elevación la produzca un principio sobrenatural que le mueva interiormente, que es el mismo Dios. Por consiguiente, la fe, en cuanto a su acto principal, que es el asentimiento, procede de Dios, que nos mueve interiormente por la gracia» (II-II,6.1)

Esta magnífica doctrina del Angélico explica cumplidamente por qué muchos no creen, a pesar de poseer una inteligencia clara y de conocer los motivos eficacísimos de credibilidad que acompañan a la fe cristiana. Les falta la buena voluntad y, por consiguiente, también la gracia interior de la fe. Nunca se insistirá bastante en la necesidad de pedir a Dios que conserve y aumente en nuestros corazones el tesoro sobrenatural de la fe, ya que esa conservación y aumento no depende de nuestras fuerzas naturales, como no dependió tampoco su primera adquisición.

280. 7. Propiedades de la fe. Las principales propiedades generales de la virtud de la fe son tres: sobrenaturalidad, libertad e infalibilidad.

a) SOBRENATURALIDAD. La fe es sobrenatural en toda la extensión de la palabra. Tanto por su principio, que es la gracia e inspiración de Dios, como por su objeto material, que son las verdades sobrenaturales que Dios se ha dignado

revelar; como por su objeto formal, que es la autoridad de Dios como primera Verdad sobrenatural; como por su fin, que es la visión beatífica en la vida eterna.

b) LIBERTAD. No se trata aquí de la libertad moral, como si el hombre fuera libre de creer o no creer; sino de la libertad física o psicológica, que procede de la inevidencia intrínseca del objeto de la fe. Las verdades de la fe—aunque certísimas objetivamente o en sí mismas—son subjetivamente oscuras e inevidentes. Se trata de cosas no vistas, muchas de las cuales trascienden por completo las luces de la razón, aunque no la contradigan. Ahora bien: lo que no es evidente en sí mismo no arrastra necesariamente al entendimiento, que no asentiría a ello si no se lo imperara libremente la voluntad. Lo cual, sin embargo, no puede ser más prudente y razonable, puesto que constan con toda certeza los motivos de credibilidad que hacen aquellas verdades evidentemente creíbles. De esta manera se salvan, a la vez, la oscuridad de

la fe, su firmeza inquebrantable, su libertad y su mérito sobrenatural ante Dios.

La libertad del acto de fe ha sido definida expresamente por la Iglesia. He aquí la declaración dogmática del concilio Vaticano:

"Si alguno dijere que el asentimiento a la fe cristiana no es libre, sino que se produce necesariamente por los argumentos de la razón, o que la gracia de Dios sólo es necesaria para la fe viva que obra por la caridad (Gal. 5,6), sea anatema» (D 1814).

b) INFALIBILIDAD. La fe, como se comprende sin esfuerzo, es absolutamente infalible. No cabe en ella el más insignificante fallo o error, ya que se apoya inmediatamente en la autoridad misma de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. Lo que nos dice la fe es más cierto todavía que lo que nuestra razón puede llegar a conocer con certeza matemática o metafísica. Porque, como dice hermosamente

Santo Tomás, (mucho más cierto puede estar el hombre de las cosas que le dice Dios, que no puede equivocarse, que de las que vea con su propia razón, que puede caer en el error» (II-II,6,1).

Sin embargo, el grado de firmeza en el asentimiento de fe depende de la gracia, que ilumina el entendimiento y mueve a la voluntad. Y así vemos que la fe de los santos era más firme e inquebrantable que la de los simples creyentes, por su mayor grado de fervor bajo el influjo de la divina gracia. Con todo, aun los simples creyentes han de prestar su asentimiento a las verdades reveladas por Dios con toda certeza, o sea sin la menor vacilación o duda voluntaria, que sería un grave pecado contra la fe y la destruiría por completo. Volveremos sobre esto al hablar de los pecados contra la fe.

281. 8. Efectos. Santo Tomás dedica a estudiar los efectos de la fe una breve, pero magnífica cuestión, dividida en dos

artículos (II-II,7). He aquí un resumen de su espléndida doctrina:

ARTÍCULO 1º. Si el temor es efecto de la fe. La respuesta es afirmativa. Porque la fe nos habla de los castigos que impone al pecador, y en este sentido engendra en nosotros el temor servil, que es el propio de la fe informe o muerta por el pecado. Pero nos habla también de Dios como de un inmenso y altísimo Bien al que nada se puede equiparar y cuya pérdida es el mayor de los males, y en este sentido engendra en nosotros el temor filial, lleno de respeto y amor, que es el propio de la fe viva y formada, inseparablemente unida a la gracia y la caridad.

ARTÍCULO 2º. Si la purificación del corazón es efecto de la fe. Respuesta afirmativa por la autoridad de San Pedro, que lo dice expresamente en los Hechos de los Apóstoles (15,9). He aquí el razonamiento teológico del Angélico: «La impureza de cualquier cosa consiste en su mezcla con cosas inferiores

o más viles; y así no decimos que la plata es impura por su unión con el oro, que la hace aumentar de valor, sino por su mezcla con el plomo o el estaño, que son de peor condición. Ahora bien: es manifiesto que la criatura racional es más digna que todas las criaturas temporales y corporales; y, por lo mismo, se hace impura cuando se somete por el amor a las cosas temporales. Pero de esta impureza se purifica por un movimiento contrario, o sea, cuando tiende a lo que está sobre sí misma, esto es, a Dios. Y como el primer principio del movimiento hacia Dios es la fe, hay que concluir que es ella el primer principio de la purificación del corazón; y si se trata de la fe informada por la caridad, produce la perfecta purificación del corazón». (II-II,4,8 ad 2).

En este principio luminosísimo se apoyó San Juan de la Cruz para organizar la parte negativa de su sublime sistema místico. Toda la Subida del Monte Carmelo y toda la Noche

obscura están contenidas en germen en este maravilloso artículo de Santo Tomás.

282. 9. Excelencia de la fe. De todo cuanto acabamos de decir se desprende la soberana excelencia de la fe y su importancia extraordinaria en la vida cristiana. Al revelarnos su vida íntima y los grandes misterios de la gracia y de la gloria, Dios nos hace ver las cosas, por decirlo así, desde su punto de vista divino, tal como las ve El. Esto engrandece y dignifica increíblemente a la razón humana, haciéndola percibir armonías del todo sobrenaturales y divinas que jamás hubiera podido llegar a percibir naturalmente ninguna inteligencia humana ni angélica.

«Hace cincuenta años—escribe con acierto el P. Garrigou-Lagrange—, quien no hubiera conocido aún la telegrafía sin hilos hubiera quedado no poco sorprendido al escuchar que un día se podría oír en Roma una sinfonía ejecutada en Viena. Mediante la fe infusa oímos una sinfonía espiritual que

tiene su origen en el cielo. Los perfectos acordes de tal sinfonía se llaman los misterios de la Trinidad, de la encarnación, de la redención, de la misa, de la vida eterna.

Por esta audición superior es conducido el hombre hacia la eternidad, y deber suyo es aspirar con más alma cada día hacia las alturas de donde procede esta armonía» (.GARRIGOU-LAGRANGRE, Las tres edades de la vida interior I,3.2.)

La fe es la primera virtud cristiana, en cuanto fundamento positivo de todas las demás; sin ella no puede existir ninguna, como sin fundamento no puede haber edificio. El concilio de Trento, como ya hemos dicho, dice que la fe es el comienzo, el fundamento y la raíz de la justificación (D 801).

Por lo cual, nada más útil e importante para la vida cristiana que el ejercicio frecuente e intenso de los actos de fe hasta llegar a poseer una fe viva y ardiente como la de los santos, que sea el motivo inmediato de todas nuestras acciones y nos

haga comenzar acá en la tierra nuestra vida de eternidad. El cristiano no debería dar un paso sino movido e impulsado por la fe.

ARTICULO II

Necesidad de la fe

PRENOTANDOS. 1.º Como ya dijimos al establecer la división de la fe, cabe distinguir una doble necesidad : de medio y de precepto. Necesario con necesidad de medio es aquello cuya omisión, aun involuntaria o inadvertida, impide en absoluto la salvación (v.gr., el arrepentimiento en el pecador). Y necesario con necesidad de precepto es aquello cuya práctica está mandada y es de suyo obligatoria, pero cuya omisión inculpable no impide la salvación (v.gr., oír misa los domingos).

2.º Hay que distinguir también entre la fe habitual, que consiste en la simple posesión del hábito de la fe y la tienen incluso los niños bautizados antes del uso de la razón; y la fe actual, que consiste en el ejercicio consciente de la fe, ya sea con un acto interno, ya con un acto público o externo.

Vamos a examinar por separado la fe necesaria con necesidad de medio y con necesidad de precepto, tanto habitual como actual, interna o externa.

I. CON NECESIDAD DE MEDIO

283. Para mayor orden y claridad, vamos a proceder por conclusiones.

Conclusión 1.a La fe habitual es necesaria a todos los hombres con necesidad de medio, de tal manera que sin ella nadie se puede salvar.

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. San Pablo dice expresamente que «sin la fe es imposible agradar a Dios» (Hebr. 11,6). Y unos renglones antes había dicho que la fe es «la substancia de las cosas que esperamos». La substancia significa aquí el principio y fundamento, y las cosas que esperamos son las relativas a la salvación eterna. Luego sin la fe nadie puede salvarse.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio Vaticano enseña lo siguiente: «Mas porque sin la fe es imposible agradar a Dios (Hebr. 11,6) y llegar al consorcio de los hijos de Dios, de ahí que nadie obtuvo jamás la justificación sin ella, y nadie alcanzará la salvación eterna si no perseverare en ella hasta el fin» (D 1793).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La razón es muy clara. Nadie puede salvarse sin la fe habitual, porque ésta es indispensable para la justificación y se infunde juntamente con la gracia. El que carece de fe, carece también de la

gracia, y, por consiguiente, de ninguna manera se puede salvar.

Conclusión 2ª. La fe actual, o sea, el ejercicio explícito o implícito de la fe, es necesaria con necesidad de medio a todos los hombres adultos con uso de razón.

SENTIDO. Nos referimos al acto de fe (fe actual), que puede ser explícito (diciendo, v.gr., creo en Dios) o implícito (v.gr., invocando a Dios, lo que sería imposible sin creer en El).

Se prueba la conclusión:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. Cristo dijo a sus apóstoles momentos antes de su ascensión a los cielos: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará» (Mc. 16,15-16). Las últimas palabras subrayadas se refieren, evidentemente, a la fe actual en los adultos.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio de Trento dice expresamente que «la fe es el principio de la humana salvación, el fundamento y raíz de toda justificación». Para los que carecen del uso de razón basta la fe habitual, que se les infunde en el bautismo; pero para los adultos con uso de razón se requiere la fe actual como condición previa para la justificación (bajo el influjo de una gracia actual), y, por lo mismo, sin ella nadie puede justificarse ni salvarse.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es muy sencilla. Dios no justifica ni salva a los adultos sino por sus propios actos sobrenaturales, realizados bajo la moción e influjo de su divina gracia.

Corolario. De esta doctrina no se sigue en modo alguno que sea imposible la salvación de los paganos o infieles que no han sido bautizados ni han recibido al misionero o predicador que les hable de la fe, ya que es axioma teológico certísimo que «al que hace lo que puede (con ayuda de la gracia

actual), Dios no le niega jamás su gracia». Por eso Santo Tomás no vacila en escribir las siguientes hermosísimas y consoladoras palabras :

"Del hecho de que todos los hombres tengan que creer explícitamente algunas cosas para salvarse, no se sigue inconveniente alguno si alguien ha vivido en las selvas o entre brutos animales. Porque pertenece a la divina Providencia el proveer a cada uno de las cosas necesarias para la salvación, con tal que no lo impida por su parte. Así, pues, si alguno de tal manera educado, llevado de la razón natural, se conduce de tal modo que practica el bien y huye del mal, hay que tener como cosa certísima (*certissime tenendum est*) que Dios le revelará, por una interna inspiración, las cosas que hay que creer necesariamente o le enviará algún predicador de la fe, como envió a San Pedro a Cornelio (Act. 20)» 12,

Ahora bien: ¿cuáles son las cosas que hay que creer indispensablemente y de una manera explícita para obtener la salvación? Vamos a verlo en la siguiente conclusión.

Conclusión 3ª. Hay que creer con fe explícita y por necesidad absoluta, o de medio, al menos las dos siguientes verdades: que existe Dios y que es remunerador (o sea, que premia a los buenos y castiga a los malos).

Se prueba:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice expresamente San Pablo: «Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan* (Hebr. 11,6).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «No parece necesaria con necesidad de medio sino la fe en un solo Dios, pero no la fe explícita en el Remunerador» (D 1172).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es necesario para la salvación creer, al menos implícitamente, todas las verdades de la fe, sin excluir ninguna. Ahora bien: en esas dos verdades se contienen implícitamente todas las demás. Porque en la existencia de Dios se incluyen todas sus perfecciones y atributos; y en su condición de remunerador se contiene todo el orden de su providencia, con todas las gracias, medios y auxilios que nos conducen al fin sobrenatural. Luego...

Pero adviértase bien que esta fe en la existencia y remuneración de Dios ha de ser sobrenatural. No basta la simple deducción filosófica de ambas cosas, que puede demostrarse por la simple razón natural; porque en este caso no tendríamos todavía la virtud sobrenatural de la fe ni poseeríamos implícitamente o en germen las demás virtudes sobrenaturales. Ni se sigue de esto ningún inconveniente en la práctica, pues, como acabamos de decir con palabras de Santo Tomás, si es preciso, Dios iluminará y moverá

interiormente con su gracia a todos los hombres de buena voluntad del mundo para que puedan creer esas cosas sobrenaturalmente.

Conclusión 4ª. No consta con certeza absoluta que sea necesaria con necesidad de medio para la salvación la fe explícita en la Encarnación del Verbo y en la Trinidad de personas divinas. Pero es la sentencia más probable y es del todo obligatoria en la práctica.

Algunos teólogos (tales como Lugo, Pesch, .Van Noort, etc.) niegan que sea necesaria con necesidad de mediola fe explícita en esos misterios, fundándose en que San Pablo no los menciona en el texto que hemos citado en la conclusión anterior, y en que los otros testimonios escriturarios que se invocan no parecen demostrar otra cosa que la necesidad absoluta de la fe implícita en esos misterios, o, a lo sumo, la obligación de la fe explícita con necesidad de precepto una vez recibida la suficiente instrucción en la fe.

Sin embargo, la sentencia que afirma la necesidad de creer explícitamente con necesidad de medio ambas cosas, es muchísimo más probable y cuenta entre sus partidarios a Santo Tomás y a San Alfonso María de Liguori, a quienes siguen la mayor parte de los teólogos. El mismo San Pablo dice que «la justicia de Dios (viene) por la fe en Jesucristo, para todos los que creen, sin distinción» (Rom. 3,22); y el mismo Cristo nos dice en el Evangelio: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Io. 17,3). Y aunque es posible que estos textos puedan ser interpretados rectamente sin recurrir a la fe explícita, hay algunas declaraciones de la Iglesia que favorecen abiertamente la necesidad de esa fe explícita en la Encarnación y la Trinidad. Y así, por ejemplo, el Santo Oficio, respondiendo a la pregunta sobre si podría ser bautizado el adulto moribundo que, ignorando las verdades de la fe, prometiera aprenderlas al recuperar la salud, contestó el 25 de enero de 1703: «No es suficiente esa promesa, sino que el

misionero tiene que explicarle al adulto, aun al moribundo, que no sea del todo incapaz, los misterios de la fe que son necesarios con necesidad de medio, como son, principalmente, los misterios de la Trinidad y de la Encarnación». Y el papa Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «El hombre es capaz de absolución aunque ignore los misterios de la fe y aunque desconozca por ignorancia, incluso culpable, el misterio de la Santísima Trinidad y de la Encarnación de nuestro Señor Jesucristo» (D 1214).

A pesar de estas decisiones eclesíásticas, el problema no está, sin embargo, definitivamente resuelto. Porque la decisión del Santo Oficio se refiere a un moribundo que tiene a su lado un misionero que puede explicarle, siquiera sea de manera rápida y rudimentaria, esas verdades capitales de la fe. Y en la sentencia condenada por Inocencio XI se trata de un pecador que ignora culpablemente esos misterios que,

aun en la sentencia más benigna, obligan al menos con necesidad de precepto.

Con todo, teniendo en cuenta que la sentencia que exige con necesidad de medio la fe explícita en esos misterios es muchísimo más probable, es obligatorio para todos seguirla en la práctica; ya que los mismos probabilistas (cuyo sistema les permite seguir, en general, las sentencias menos probables, con tal que sean probables) excluyen expresamente de su sistema, entre otras cosas, las pertenecientes a la salvación con necesidad de medio y a la validez de los sacramentos: es obligatorio en ellas seguir siempre la sentencia más probable y segura. Lo contrario se opondría a declaraciones expresas de la Iglesia (D 1151, 1154).

Por lo demás, no hay que confundir la fe explícita con el conocimiento perfecto de esos misterios. De ningún modo es necesario para la salvación este conocimiento perfecto, que

no tienen los niños ni la mayor parte de los cristianos adultos. Basta conocerlos en la forma rudimentaria con que los enseña el catecismo o en forma más imperfecta todavía, con tal de recoger la substancia o esencia de esos misterios sobrenaturales. En los paganos o infieles, Dios suplirá, sin duda, con su infinita sabiduría y providencia la ignorancia invencible en que se encuentran.

II. CON NECESIDAD DE PRECEPTO

El precepto divino o eclesiástico relativo a la fe puede entenderse de dos modos: a) objetivamente, o sea, sobre las verdades que hay que creer; y b) subjetivamente, o sea, sobre la obligación de practicar actos de fe internos y externos. Vamos a examinar esos dos aspectos por separado.

A) Verdades necesarias

284. Es indudable que existe precepto divino y eclesiástico de creer explícitamente algunas verdades de la fe, e

implícitamente todas las demás, sin excluir ninguna. El apóstol San Juan dice expresamente que su precepto (de Dios) es que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo (1 Jo. 3,23). Y la Iglesia declara expresamente en el Código canónico que "es deber propio y gravísimo, especialmente de los pastores de almas, el procurar la instrucción catequística del pueblo cristiano» (cn.1329). Y lo mismo manda a los padres, amos y padrinos con respecto a sus súbditos encomendados (cn 1335). Luego es obligatorio para todos aprender esas verdades.

Puestos a señalar cuáles son concretamente las verdades de la fe cuyo conocimiento y profesión explícita cae bajo el precepto divino o eclesiástico, los moralistas suelen indicar las siguientes:

I) BAJO PECADO GRAVE:

a.

Los dogmas fundamentales de la fe, contenidos en el Credo o Símbolo de los apóstoles.

b.

Lo que se ha de practicar, a saber, los mandamientos de Dios y de la Iglesia y los deberes del propio estado.

c.

Lo que se ha de pedir, al menos el Padrenuestro.

d.

Lo que se ha de recibir, o sea, los sacramentos.

e.

Lo que se ha de esperar, o sea, los novísimos o postrimerías del hombre.

La mayor parte de los moralistas exigen bajo pecado mortal tan sólo el conocimiento substancial de esas cosas, aunque se ignore la fórmula de memoria.

2) BAJO PECADO LEVE: el resto de la primera parte del catecismo: la señal de la cruz, el avemaría, la salve, la confesión general, etc.

B) Actos necesarios

285. Hay que distinguir entre el precepto divino y el eclesiástico y entre el acto interno y el externo. Y así:

Por derecho divino se prescribe:

1) EL ACTO INTERNO:

a.

Al niño católico al llegar al uso de razón o al suficiente conocimiento de los misterios de la fe.

b.

Al adulto acatólico al conocer que la religión católica es la verdadera. En caso de duda no está todavía obligado a creer, pero sí a seguir indagando.

c.

Al arrepentirse después de haber pecado contra la fe.

d.

Cuando la Iglesia propone con solemne definición dogmática una verdad a los fieles. Hay que aceptarla con un acto interno de fe.

e.

Frecuentemente durante la vida (D I to1 1167), aunque puede considerarse implícito en algún otro acto (v.gr., al rezar, oír misa los domingos, etc.).

f.

Siempre que sea necesario para vencer las tentaciones (sobre todo si son contra la misma fe) o para cumplir un precepto.

g.

Probablemente, a la hora de la muerte.

2) EL ACTO EXTERNO:

Negativamente en todo momento, en cuanto que siempre está prohibido negar la fe verdadera y profesar o simular una fe falsa.

Positivamente, aun con peligro de la vida, cuando lo exige así el honor de Dios o el bien del prójimo (cf. cn.1325 § 1).

a) El honor de Dios lo exige: 1º Cuando alguien es interrogado por la legítima autoridad (no por un hombre privado), y el silencio o disimulo equivaliese a negar la fe (D 1168: cf. Mt. 10,32-33)

2º. Cuando por odio a la religión fuese alguno impulsado, aun por personas privadas, a negar la fe de palabra o de obra (v.gr., el amo que obligara a sus siervos a comer carne en día de vigilia precisamente por odio a la Iglesia o desprecio de la fe),

b) El provecho espiritual del prójimo exige que profesemos externamente nuestra fe cuando de lo contrario se seguiría grave escándalo (v.gr., un sacerdote que callara al oír una

herejía: sería como autorizarla ante los demás) o grave peligro espiritual (v.gr., de que los pusilánimes apostaten de la fe si no les damos ejemplo de valentía y fortaleza en confesarla).

Por derecho eclesiástico:

Están obligados a hacer pública profesión de fe, según la fórmula aprobada por la Santa Sede:

a) Todos aquellos de quienes se habla en el canon 1406 (cardenales, obispos, párrocos, etc., al tomar posesión de sus cargos).

b) Los adultos que van a recibir el bautismo. En el bautismo de los párvulos, sus padrinos recitan el Credo en nombre de ellos.

c) Los que vuelven al seno de la Iglesia católica desde la herejía e. el cisma.

286. Escolios. I.º ¿Puede ocultarse o disimularse la fe?

Como ya hemos dicho, nunca es lícito negar la fe, aunque nos cueste la propia vida. Pero en determinadas circunstancias es lícito ocultarla o disimularla, siempre que esta ocultación o disimulo no equivalga a su negación. Y así:

a) En tiempo de persecución religiosa, si la autoridad pública diera un edicto general mandando que los cristianos manifiesten públicamente su fe, nadie está obligado a obedecer (aunque en el edicto se dijera que el que no se presente se entiende que renuncia a su religión), porque esa pretendida ley es completamente injusta y no puede obligar a nadie en conciencia. Por lo que, en tiempo de persecución religiosa, los sacerdotes o simples fieles pueden ocultarse y aun huir, según las palabras de Cristo: Si os persiguen en una ciudad, huid a otra (Mt. 10,23), confirmadas por su propio ejemplo (Io. 8,59; 10,39) y el de sus apóstoles (2 Cor. 11,33; Act. 12, 8-11). Se exceptúa el caso de los pastores (obispos, párrocos...) cuya fuga expusiera a sus fieles a grave peligro

de apostasía: en este caso tendrían que permanecer allí, aun con grave peligro de su vida, a ejemplo del Buen Pastor, que dió su vida por sus ovejas (Io. Io.11 ss.).

b) El sacerdote o religioso que tenga que atravesar países heréticos, puede vestir de paisano y aun comer carne en día de vigilia si de otra manera pudiera ser descubierto y padecer daño. Porque las leyes positivas de la Iglesia no obligan con grave incomodidad, y el hecho de comer carne no supone de suyo negación de la fe (a no ser que se nos obligara a ello precisamente como signo de apostasía), sino mera ocultación o disimulo de la misma.

c) El católico que come juntamente con acatólicos no está obligado a las preces de bendición de la mesa, etc., porque esas preces no son obligatorias (aunque muy recomendables) y su omisión no supone negación o desprecio de la fe. Aunque haría un acto de noble valentía confesando públicamente su religiosidad, que le atraerla,

además, el respeto y admiración de los circunstantes. No hay que confundir el prudente disimulo de la fe, que puede ser licito en circunstancias especiales, con la vileza y cobardía del respeto humano.

2.º El crecimiento y desarrollo de la fe.

La fe puede y debe crecer en nosotros hasta llegar a ser intensísima, como la que tuvieron los santos que vivían de ella: El justo vive de fe (Rom. 1,17). Santo Tomás explica magistralmente los distintos aspectos que presenta el crecimiento en la fe. He aquí sus propias palabras, a las que añadimos entre paréntesis algunas pequeñas explicaciones en gracia a los no versados en teología:

«La cantidad de un hábito (en nuestro caso la fe) puede considerarse de dos modos: por parte del objeto (fe objetiva) o de su participación en el sujeto (fe subjetiva).

Ahora bien: el objeto de la fe (las verdades reveladas, fe objetiva) puede considerarse de dos modos: según su razón

o motivo formal (la autoridad de Dios, que revela) o según las cosas que se nos proponen materialmente para ser creídas (todas las verdades de la fe). El objeto formal de la fe (la autoridad de Dios) es uno y simple, a saber, la Verdad primera. De donde, por esta parte, la fe no se diversifica en los creyentes, sino que es una específicamente en todos (o se acepta la autoridad de Dios o no; no hay término medio para nadie). Pero las cosas que se nos proponen materialmente para creer son muchas (todas las verdades de la fe) y pueden conocerse más o menos explícitamente (el teólogo conoce muchas más y mejor que el simple fiel). Y, según esto, puede un hombre conocer y creer explícitamente más cosas que otros. Y así puede haber en uno mayor fe según la mayor explicación de esa fe.

Pero, si se considera la fe según su participación en el sujeto (fe subjetiva), puede acontecer de dos modos. Porque el acto de fe procede del entendimiento (es el que asiente a las

verdades reveladas) y de la voluntad (que es la que, movida por Dios y por la libertad del hombre, impone ese asentimiento a la inteligencia). En este sentido puede la fe ser mayor en uno que en otro; por parte del entendimiento, por la mayor certeza y firmeza (en ese asentimiento), y por parte de la voluntad, por la mayor prontitud, devoción o confianza (con que impera a la inteligencia aquel asentimiento) 15

ARTICULO III

Los pecados contra la fe

En general, se puede pecar contra cualquier virtud por dos capítulos opuestos: por exceso y por defecto. La razón es porque las virtudes—como dijimos al hablar de todas ellas en general—consisten en el justo medio entre dos extremos; y aunque esto corresponde propiamente a las virtudes morales, repercute de alguna manera en las teologales, al menos por parte del sujeto y del modo de practicarlas.

He aquí, en esquema, los pecados opuestos a la fe que vamos a examinar a continuación:

1. PECADOS POR EXCESO

Propiamente hablando, no pueden darse pecados por exceso contra la fe, como quiera que en su objeto—la infinita verdad y veracidad divinas—no cabe la exageración. Pero se dan impropriamente, en cuanto que pueden tomarse como verdades pertenecientes a la fe algunas que de ningún modo pertenecen a ella. Esta aberración da origen a los dos pecados por ex que recoge el croquis anterior: la excesiva credulidad y la superstición} uno de sus aspectos.

A) La excesiva credulidad

287. I. Noción. Consiste en admitir con demasiada facilidad y sin suficiente fundamento, como pertenecientes a la fe,

ciertas verdades y opiniones que están muy lejos de pertenecer a ella. Suele darse con frecuencia entre gente devota e ignorante, que concede importancia extraordinaria a la menor manifestación o profecía de cualquier visionario o visionaria.

La Sagrada Escritura nos pone en guardia contra esta excesiva credulidad: Carísimos, no creáis a cualquier espíritu, sino examinad los espíritus, si son de Dios, porque muchos seudoprofetras se han levantado en el mundo (I Jo. 4,1). Y San Juan de la Cruz escribió páginas admirables para demostrar que esta excesiva credulidad en admitir visiones, revelaciones y profecías privadas supone falta de fe, como si no fuera bastante la divina revelación oficial. Hay que evitar, sin embargo, caer en el extremo opuesto, o sea, en una hipercrítica racionalista que hiciera dudar hasta de las revelaciones privadas aprobadas por la Iglesia (tales como las de Lourdes, Fátima, etc.), que, sin pertenecer por ello al

depósito de la revelación ni ser objeto de fe divina, sería presuntuoso y temerario rechazar.

288. 2. Malicia. Teniendo en cuenta la buena fe de los que suelen incurrir en este error, su ignorancia y la calidad de las cosas creídas—muchas veces buenas o al menos indiferentes—, este pecado de la excesiva credulidad no suele pasar de leve y venial, a no ser que llevara consigo obstinación y rebeldía contra la autoridad eclesiástica al dar ésta un dictamen contrario a aquellas creencias infundadas.

B) La superstición

289. Propiamente hablando, la superstición es un pecado contrario por exceso a la virtud de la religión, y allí lo estudiaremos ampliamente. Pero se relaciona también con la virtud de la fe, en cuanto suele ir acompañado del pecado de excesiva credulidad que acabamos de denunciar. Presenta muchas formas, que estudiaremos en su lugar propio (cf. n.357 ss.).

II. PECADOS POR DEFECTO

Procediendo de mayor a menor alejamiento de la fe, son los siguientes: infidelidad, apostasía, herejía, duda, ignorancia y omisión de sus actos.

A) La infidelidad

290. I. Noción y división. La infidelidad propiamente dicha es la carencia de fe en quien no está bautizado. En sentido más amplio se entiende por tal cualquier pecado contra la fe. Aquí empleamos esta expresión en su sentido propio. Se distinguen tres clases de infidelidad:

a.

Negativa o material: es la carencia de fe en quien no ha tenido nunca la menor noticia de la verdadera religión (muchos paganos y salajes).

b.

Privativa: es la carencia de fe en el que, por su propia culpa, ha descuidado instruirse en ella teniendo ocasión oportuna para ello.

c.

Positiva o formal: es la carencia de fe en quien la rechaza positivamente o la desprecia después de haber sido suficientemente instruido en ella.

291. 2. Malicia. Es muy varia, según la clase de infidelidad. Y así:

a) LA INFIDELIDAD PURAMENTE NEGATIVA O MATERIAL no es pecado alguno, ya que es del todo involuntaria. La Iglesia condenó una proposición de Bayo que decía lo contrario (D lo68).

Sin embargo, la situación moral de estos infelices es desgraciadísima. Ya que, aunque pueden realizar algunas buenas obras y obtener de la misericordia de Dios la gracia de la justificación mediante el arrepentimiento de sus pecados y el implícito deseo del bautismo, carecen de los poderosos auxilios de la verdadera religión (sacramentos, etc.) y es muy difícil que puedan superar sus propias pasiones, que les arrastran al mal. Nunca se fomentará bastante el celo apostólico y misionero por la conversión de los pobres paganos, que debe albergarse en el corazón de todo cristiano. La ayuda a las misiones (oración, sacrificio y limosna) es uno de nuestros principales deberes como bautizados.

b) LA INFIDELIDAD PRIVATIVA es siempre pecado grave, porque es voluntaria y culpable. Se trata de un asunto gravísimo, relacionado directamente con el honor de Dios y nuestra propia salvación; y nadie puede descuidar el

instruirse convenientemente en la verdadera fe, como si se tratara de cosa de poca importancia.

El infiel o hereje que empieza a sospechar que el catolicismo es la verdadera religión, tiene obligación de instruirse diligentemente hasta hallar la verdad; y si lo descuida, peca gravemente contra la fe. Y puede tener por cierto que, si estudia, se humilla y, sobre todo, ora con fervor y perseverancia, Dios no le negará la gracia soberana de la fe.

c) LA INFIDELIDAD POSITIVA O FORMAL es siempre pecado gravísimo contra la fe. Es uno de los mayores pecados que se pueden cometer (sólo le supera el odio a Dios, que se opone directamente a la caridad), y, desde luego, el más peligroso de todos, ya que rechaza el principio y fundamento mismo de la salvación eterna. Por eso el Señor nos dice terminantemente en el Evangelio que el que no creyere—después de la predicación de los apóstoles—se condenará (Mc. 16,16).

Las principales formas o especies de infidelidad positiva son: a) el paganismo positivo (en el infiel o salvaje que rehusa aceptar la verdadera fe después de suficientemente instruido en ella), y b) el judaísmo, que espera todavía, con increíble insensatez, el advenimiento del Mesías, rechazando al verdadero—Cristo nuestro Señor—, que vino hace ya veinte siglos.

292. Escolios. I.º ¿Puede obligarse a los infieles a abrazar la verdadera fe?

De ninguna manera. Porque la Iglesia no tiene jurisdicción sobre los no bautizados, y la fe, además, ha de abrazarse libre y voluntariamente para que sea verdadera fe. Lo confirma el Derecho canónico al prohibir bautizar a los niños de los infieles sin el consentimiento de éstos (a no ser en peligro cierto de muerte, porque entonces prevalece el derecho del niño a salvarse) y a los adultos que no quieran voluntariamente recibir el bautismo (cn 750-752).

La Iglesia puede, en cambio, obligar a los apóstatas y herejes a que vuelvan a la verdadera fe (y lo hace, v.gr., imponiéndoles la excomunión y otras penas eclesiásticas), porque, estando bautizados, tiene plena jurisdicción sobre ellos.

2º. ¿Cuáles son los deberes de los príncipes o gobernantes católicos respecto a los infieles?

No pueden aprobar, ni fomentar, ni favorecer en modo alguno los ritos de los infieles (v.gr., construyéndoles una iglesia, concediéndoles subvenciones económicas, etc.). Pero, con justas y graves causas (v.gr., para evitar mayores males), pueden tolerar el culto privado en sus sinagogas o iglesias, pero prohibiéndoles el culto o la propaganda pública y, sobre todo, poner obstáculos al culto y propaganda católica. Dígase lo mismo de los herejes (protestantes y cismáticos). Sólo un liberalismo trasnochado y anticatólico puede tener la ridícula

pretensión de que el error ha de ser tratado igual que la verdad y tener los mismos derechos que ella.

B) La apostasía

293. La palabra apostasía significa, en general, apartamiento o abandono. De suyo puede referirse a cualquier otra cosa, pero desde el punto de vista eclesiástico se restringe su sentido al apartamiento o abandono de Dios.

Ahora bien: como el hombre puede unirse con Dios de tres maneras, a saber: por la fe, por el orden sagrado y por los votos religiosos, hay tres clases distintas de apostasía correspondientes a cada una de esas tres uniones. Sólo la apostasía de la fe destruye directamente la misma fe; pero vamos a estudiar brevemente también las otras dos.

a) APOSTASÍA DE LA FE es el abandono total de la fe cristiana recibida en el bautismo.

No se distingue esencialmente de la simple herejía, sino que es la misma herejía total o universal. La simple herejía es un error pertinaz contra una o varias verdades reveladas por Dios; y la apostasía es la negación universal de todas ellas, después de haber sido bautizado. En este sentido es mayor pecado que la herejía, aunque dentro de su misma línea.

Para incurrir en el crimen de apostasía no se requiere el tránsito del catolicismo a una religión falsa. Por lo cual son verdaderos apóstatas los que, después de recibir el bautismo, se han apartado totalmente de la fe católica, cayendo en la incredulidad, el ateísmo, el libre pensamiento, el racionalismo, el panteísmo, el teosofismo, el indiferentismo religioso y demás errores incompatibles con la fe católica, aunque no hayan ingresado en el judaísmo o en alguna religión pagana.

La apostasía es, de suyo, un pecado gravísimo contra la fe. El apóstata incurre en las mismas penas que los herejes. Hablaremos en seguida de ellas.

b) APOSTASÍA DEL ORDEN SAGRADO es el abandono del estado clerical y la vuelta al estado laical hecha por propia autoridad por el clérigo ordenado in sacris.

Para que se produzca este delito tienen que reunirse esas dos condiciones: ordenación in sacris (de subdiácono para arriba) y por propia autoridad. El que abandona por su propia cuenta las órdenes menores, o las mayores con legítima dispensa pontificia, no es apóstata.

Esta apostasía es siempre gravísimo pecado. El desgraciado que incurrió en ella tiene obligación de volver cuanto antes al estado clerical, y mientras no obtenga legítima dispensa pontificia, permanece sujeto a todos los deberes y obligaciones inherentes a su estado (castidad, rezo del breviario, etc.).

e) APOSTASÍA DE LA RELIGIÓN es la del «profeso de votos perpetuos, sean solemnes o simples, que ilegítimamente sale de la casa religiosa con ánimo de no volver, o el que, aun

habiendo salido legítimamente, no vuelve a ella, con el intento de substraerse a la obediencia religiosa» (cn.644 § I).

El tal apóstata comete un grave pecado, queda ipso facto excomulgado, permanece sujeto a todas sus obligaciones religiosas, queda privado de todos sus privilegios religiosos y, si vuelve a la religión—a lo cual está obligado cuanto antes—, queda privado para siempre de voz activa y pasiva (o sea del derecho a elegir o ser elegido) y debe sufrir las demás penas señaladas a los apóstatas en sus propias constituciones (cf. cn.645 y 2385).

C) La herejía

294. I. Noción y división. La palabra herejía (del griego aipsais: selección) designa la actitud del que elige o selecciona algunas verdades de la fe, rechazando las demás. Como pecado especial contra la fe se la define: el error voluntario y pertinaz de un bautizado contra alguna verdad de

la fe católica. Ese error puede ser una negación o una duda voluntaria. Dice el Código canónico:

«Si alguien, después de haber recibido el bautismo, conservando el nombre de cristiano, niega pertinazmente alguna de las verdades que han de ser creídas con fe divina y católica, o la pone en duda, es hereje; si abandona por completo la fe cristiana, es apóstata; finalmente, si rehusa someterse al Sumo Pontífice o se niega a comunicar con los miembros de la Iglesia que le están sometidos, es cismático» (cn.1325 § 2).

En realidad, toda herejía parcial coincide en el fondo con la apostasía total de la fe. Porque, rechazada una verdad cualquiera de fe, se rechaza el motivo formal de la misma, que es la autoridad de Dios, que revela, y no el propio capricho selectivo para escoger ésta o la otra verdad. Por eso Santo Tomás dice expresamente que la «apostasía no

importa una determinada especie de infidelidad, sino cierta circunstancia agravantes (II-11,12,1 ad 3).

El siguiente cuadro esquemático muestra las principales divisiones de la herejía:

295. 2. Malicia. Depende de la clase de herejía. Y así:

1º. La herejía puramente material no es pecado de suyo, pero puede serlo en circunstancias especiales.

De suyo no es pecado porque es involuntaria y, por lo mismo, inculpable. Pero podría ser pecado si surgieran dudas sobre la legitimidad de aquella secta u opinión herética y no se hiciera diligencia alguna para averiguar la verdad. Si las dudas fueran graves, se cometería pecado mortal (de ignorancia en la fe, no propiamente de herejía); si fueran leves, no pasaría de pecado venial.

Es HEREJE PURAMENTE MATERIAL:

a.

El que está en disposición de someterse al juicio de la Iglesia al advertir el error.

b.

El que desconoce por completo la verdadera fe y nunca ha dudado de su religión.

c.

El que, dudando de su fe, hizo las diligencias posibles para averiguar la verdad.

El que, llevado por el respeto humano, o el miedo a los castigos, o la simple negligencia, retrasa su conversión a la

fe, no es propiamente hereje; pero peca gravemente contra el precepto afirmativo de la fe si la retrasa por mucho tiempo, y gravísimamente si decide no convertirse nunca, aunque sea por motivos extrínsecos a la fe. Si muere en ese estado sin arrepentirse, no se puede salvar (cf. Mc. 16,16).

2º. La herejía formal es pecado gravísimo en toda su extensión y no admite parvedad de materia.

Porque el que rechaza voluntariamente y con pertinacia una verdad que la Iglesia propone como revelada por Dios, comete una grave injuria contra el mismo Dios y la Iglesia y, juntamente con la gracia y la caridad, pierde o destruye el hábito mismo de la fe, que es el principio y la raíz de la justificación.

No admite parvedad de materia, porque el desprecio de la autoridad de Dios y de la Iglesia envuelve siempre un grave desorden, por insignificante que sea la materia sobre que

recaiga. Hay que añadir, además, la circunstancia del grave escándalo que con ello se da.

Es HEREJE FORMAL:

a) El que, dudando seriamente de su fe, no quiere salir de su duda,

b) El que de propósito aparta su atención de los motivos de credibilidad que presenta la Iglesia católica y está dispuesto a perseverar en su falsa religión, aunque llegue a conocer la verdad.

c) El que, después de conocida la verdad, sigue haciendo oposición a la Iglesia (pecado gravísimo, contra el Espíritu Santo).

d) El que duda voluntariamente de algún artículo que sabe ser de fe.

No sería hereje formal ni material el que, por pura fanfarronada, dijera algo contra la fe, pero sin sentirlo

interiormente, aunque desde luego cometería un grave pecado contra la fe, con la agravante del escándalo. En cambio, sería hereje el que negara pertinazmente una doctrina cualquiera ajena a la fe creyendo que se trataba de una verdad de fe.

3º. El que rehúsa aceptar las proposiciones doctrinales que la Iglesia presenta como no reveladas, no es propiamente hereje; pero peca gravemente contra la obediencia debida a la autoridad de la Iglesia en doctrinas relacionadas con la fe y las costumbres aunque no sean expresamente reveladas.

Que no es propiamente hereje es evidente, pues con ello no se opone a la autoridad de Dios, que revela (objeto formal de la fe), sino únicamente al magisterio eclesiástico en doctrinas no reveladas. Pero es claro también que peca gravemente contra la sujeción y obediencia debidas a la autoridad de la Iglesia cuando propone a los fieles con su magisterio auténtico (aunque no infalible) doctrinas relacionadas con la

fe y las costumbres o para defensa de ellas, ya que siempre se trata de cosa grave, como procedente de la Iglesia, regida y gobernada por el Espíritu Santo. Y así, v.gr., pecaría mortalmente el que se opusiera pertinazmente a alguna enseñanza dada por el Papa en alguna encíclica dirigida a toda la Iglesia, aunque no se refiriese a materia estrictamente dogmática.

Y nótese que no basta para evitar el pecado el llamado silencio obsequioso del que calla exteriormente, pero disiente por dentro, sino que hay que rendirse incluso interiormente ante la autoridad de la Iglesia.

296. 3. Penas eclesiásticas. La Iglesia castiga con graves penas la herejía formal externa, y con mayor razón, la apostasía total de la fe.

Nótese que para incurrir en el gravísimo pecado de herejía formal basta negar la fe interiormente o dudar voluntariamente de ella. Pero para incurrir, además, en las

penas eclesiásticas se requiere la manifestación externa de la herejía, ya sea de una manera oculta o conocida de muy pocos (v.gr., afirmando en una carta particular alguna proposición herética a sabiendas de que lo es), ya de una manera del todo pública y descarada (v.gr., en un discurso, un libro, etc.). La razón es porque la Iglesia no suele sancionar por su cuenta más que los delitos externos, según el conocido aforismo: *De internis non iudicat Ecclesia*.

He aquí las penas eclesiásticas en que incurren los apóstatas y los herejes formales externos, públicos u ocultos:

1. Excomunión *latae sententiae* (o sea, *ipso facto*, sin necesidad de sentencia expresa), reservada al Papa de una manera especial (cn.2314 § 1 n.1).
2. Privación de los beneficios, dignidades, pensiones, oficios y demás cargos eclesiásticos (ibíd., n.2).
3. Deposición o degradación de los clérigos que no se arrepientan después de repetida la amonestación (ibíd., n.z).

4. Infamia de derecho e incapacidad para emitir sufragio en elecciones eclesiásticas, si dieron su nombre o se adhirieron públicamente a las se heréticas o cismáticas (ibfd., n.3; cn.167 § 1 n.4).

5. Irregularidad por delito y por defecto si dieron su nombre o se hirieron públicamente a una secta acatólica, por la infamia de derecha (cn.985,1.º; 984, 5º)

6. Privación de la sepultura eclesiástica (cn.124o § r n.i). La razón es porque el hereje que vivió en vida voluntariamente separado de la Iglesia no puede juntarse en el cementerio con los fieles cristianos.

Cómo puede obtenerse la absolución de estas penas o censuras, lo dire,. mos en el segundo volumen de esta obra al hablar de las penas y censuras eclesiásticas.

297. 4. Principales herejías y errores modernos. El papa; Pío XII, en su encíclica Humani generis, del 12 de agosto de 1950, denuncia las principales herejías y errores modernos,

que ningún católico puede defender. Entre ellos se cuenta el evolucionismo panteísta, el poligenismo, el materialismo histórico o dialéctico, el idealismo, el inmanentismo, el modernismo, el existencialismo, el falso historicismo, el irenismo, el relativismo dogmático, el menosprecio del magisterio de la Iglesia, la nueva teología, etc. Sabido es que la Santa Sede ha condenado como heréticos algunos sistemas políticos que profesan doctrinas materialistas y ateas, tales como el liberalismo absoluto, el socialismo marxista, el desaparecido nazismo alemán y el comunismo. Ultimamente el papa Pío XII condenó la llamada moral nueva o de la situación, que rechaza las normas de moralidad objetivas y universales, para caer en un subjetivismo desenfrenado, en el que cada persona particular sería el único árbitro de su «caso moral», que no se repetiría jamás en ninguna otra persona humana 19,

La Iglesia ha condenado también repetidas veces como heréticas a la masonería y otras sectas anticatólicas.

298. 5. ¿Puede perderse la fe sin haber pecado contra ella? A esta interesantísima pregunta contestamos con la siguiente

Conclusión: No repugna absoluta o metafísicamente que se pierda la fe católica sin haber cometido ningún pecado directo contra ella, o sea, sin haber negado ningún artículo de la fe. Sin embargo, esto es práctica y psicológicamente imposible en el que ha sido educado católicamente.

La primera parte es clara teóricamente. No repugna que un hombre cometa multitud de pecados contra otras virtudes (v.gr., de impureza, orgullo, etcétera) sin haber negado nunca ningún artículo de la fe. Y puede ocurrir que Dios, en castigo de aquellos pecados, vaya retirando sus gracias y luces hasta dejar en las tinieblas a aquel pecador empedernido, y entonces sobreviene la pérdida total de la fe.

La segunda parte es también clara. Porque en la práctica es psicológicamente imposible que durante ese largo proceso de pecados y de descristianización no surjan multitud de dudas contra la fe excitadas por los mismos remordimientos del pecador, que se va alejando cada vez más de Dios. Por lo mismo, es prácticamente imposible llegar a perder del todo la fe (apostasía total) sin haber pecado repetidamente contra ella.

Lo que es del todo claro e indiscutible es que nadie puede perder la fe sin propia culpa. Porque, como dice el apóstol San Pablo, los dones y la vocación de Dios son irrevocables (Rom. 11,29) y a nadie se los retira si no se hace voluntariamente indigno de ellos. Es axioma teológico que «Dios no abandona a nadie si no es abandonado primero» (Deus non deserit nisi prius deseratur). Lo cual, por un lado, ha de hacernos evitar cuidadosamente cualquier clase de pecados que podrían acarreararnos la tremenda desventura de

la pérdida de la fe; pero ha de tranquilizarnos profundamente por otro lado, ya que, si hacemos lo que podamos por nuestra parte para conservarla y se la pedimos humilde y perseverantemente a Dios, podemos estar ciertos de que no nos faltará su ayuda para conservar intacto hasta la muerte el tesoro sacrosanto de la fe.

D) La duda contra la fe

299. «No es en manera alguna igual la situación de aquellos que por el don celeste de la fe se han adherido a la verdad católica y la de aquellos que, llevados de opiniones humanas, siguen una religión falsa; porque los que han recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia no pueden jamás tener causa justa de cambiar o poner en duda esa misma fe» (D 1794).

Estas palabras del concilio vaticano, sobre las que recayó una expresa definición dogmática del mismo concilio rechazando la doctrina contraria de Hermes (D 1815), obligan

a hacer una distinción entre católicos y no católicos con relación a las dudas en materia de fe. Y así :

a) Entre católicos

1) El que duda voluntaria y positivamente de algún dogma ya definido y propuesto por la Iglesia, juzgando que no es del todo cierto o seguro por las razones que sean, incurre, sin duda alguna, en la herejía formal y peca gravísimamente.

2) Si duda negativamente, o sea suspendiendo el juicio acerca de algún artículo de la fe, hay que distinguir:

a) Si suspende deliberada y pertinazmente su asentimiento porque juzga que el juicio de la Iglesia no tiene suficiente fundamento para ser creído, comete un pecado gravísimo de herejía formal.

b) Si suspende su asentimiento con advertencia voluntaria, pero sin pertinacia (o sea, dispuesto a acatar la verdad cuando se presente con claridad a su espíritu), peca

gravemente contra la fe; pero no es estrictamente hereje, puesto que no ha elegido pertinazmente lo contrario de lo que siente la Iglesia.

c) Si se trata únicamente de dudas o asaltos reiterados contra la fe, pero sin admitirlos en modo alguno y rechazándolos en seguida al advertirlos, no hay pecado alguno, por muy fuertes y persistentes que sean, pues no pasan de tentaciones contra la fe. Podría haber un pecado venial de negligencia si la repulsa a esas tentaciones no fuera todo lo rápida y enérgica que debiera ser.

b) Entre los herejes materiales

1) Pueden y deben admitir las dudas contra su falsa religión cuando comienzan a sospechar que están en el error. Si rehusan investigar la ver pecan grave y levemente contra la fe según la clase de duda y la negligencia en disiparla; pero no son herejes formales mientras no rechacen pertinazmente

convertirse al catolicismo después de haberles sido mostrado suficientemente que es la única religión verdadera.

2) Cualquier hereje material dotado de espíritu reflexivo puede descubrir sin gran esfuerzo o, al menos, sospechar fuertemente la falsedad de su religión en su misma falta de unidad (son infinitas las sectas que cada día se van multiplicando, rechazando unas lo que aceptan las otras, etc)'; en la ausencia de santidad en sus procedimientos y en sus miembros; en su carencia total de catolicidad, acantonadas tan sólo a una o pocas regiones; y en su completa desvinculación de la apostolicidad (arrancan de Focio, Miguel Cerulario, Lutero, Calvino o algún otro heresiarca posterior), que son las cuatro notas típicas de la verdadera Iglesia de Cristo y sólo se encuentran en la Iglesia católica romana.

E) La ignorancia de la fe

300. Como ya dijimos al hablar de la necesidad de la fe, hay obligación grave de aprender las cosas necesarias con necesidad de medio y de precepto y, en general, todas aquellas verdades de fe que son necesarias para llevar una vida auténticamente cristiana y para el recto desempeño de los deberes del propio estado. El que descuida por culpable negligencia este deber, comete un pecado muy grave de ignorancia voluntaria, que puede traerle fatales consecuencias en este mundo y en el otro.

Es deber gravísimo de los párrocos adoctrinar al pueblo fiel en las verdades de la fe (cf. en. 1329). Y este deber alcanza proporcionalmente a los padres, abuelos y padrinos con relación a sus hijos, criados o afiliados (cn 1335)

F) Omisión de los actos de fe

301. Puede, finalmente, pecarse directamente contra la fe, omitiendo su ejercicio en las circunstancias y casos en que es

obligatorio. Cuáles sean concretamente, ya lo dijimos al hablar de la obligación de los actos de fe.

ARTICULO IV

Peligros contra la fe

Además de los pecados que se oponen directamente a ella, la fe puede encontrar en su camino multitud de obstáculos y peligros. Los principales son cuatro, que vamos a examinar brevemente: el trato con acatólicos, las escuelas acatólicas, la lectura de libros heréticos y el matrimonio con incrédulos o herejes. Al final hablaremos en forma de breve escolio de los peligros internos contra la fe.

A) El trato con acatólicos

302. Se comprende sin esfuerzo que el trato con personas acatólicas represente un peligro para la verdadera fe, sobre todo si se trata de una persona sencilla o de poca formación

religiosa. Por eso la Iglesia, como madre solícita, se ha preocupado, a través de los siglos, de preservar a sus hijos de semejante peligro, legislando sobre ello según lo exigían las circunstancias y costumbres de las distintas épocas de la historia.

PRENOTANDO. Cabe distinguir un triple trato con los acatólicos: en lo puramente civil, en lo estrictamente religioso y en lo mixto. He aquí lo que hay que decir en cada caso:

1º. La comunicación en cosas meramente civiles, si se evita todo peligro de perversión o escándalo, no está prohibida por ningún derecho.

Nótese, sin embargo, que es preciso evitar todo peligro de perversión o de escándalo, porque, de lo contrario, estaría prohibida por la ley natural y divina. Y así hay que evitar las conversaciones con los herejes en torno a la fe, la discusión pública con ellos—expresamente prohibida, como veremos en seguida—y otras cosas semejantes. San Pablo escribía

expresamente a su discípulo Tito: Al hereje, después de una y otra amonestación, evítale, considerando que está pervertido (Tit. 3,10-11). Y en su carta a los Romanos les dice que eviten su trato, porque con discursos suaves y engañosos seducen los corazones de los incautos (Rom. 16,18).

La Iglesia prohíbe expresamente asistir a bailes y diversiones que celebren los masones en cuanto tales 21.

2º. En las cosas estrictamente religiosas está absolutamente prohibida por la ley natural y positiva la comunicación activa con los herejes.

He aquí la actual legislación de la Iglesia sobre este particular:

«No es lícito a los fieles asistir activamente o tomar parte, de cualquier modo que sea, en las funciones sagradas de los acatólicos* (cn.1258 § 1).

«Sin licencia de la Santa Sede o, si el caso urge, del ordinario local, se guardarán los católicos de tener disputas o conferencias, sobre todo públicas, con los acatólicos» (cn. 1325 § 3).

«Es sospechoso de herejía el que espontáneamente y a sabiendas ayuda de cualquier modo a la propagación de la herejía o participa in divinis con los herejes, en contra de lo que prescribe el canon 1258" (cn.2316).

a) LOS CATÓLICOS:

No pueden hacer de padrinos en los bautizos de los acatólicos, pues esto sería comunicación activa en cosas sagradas. Tampoco pueden escuchar sus sermones o discursos de propaganda de sus ideas heréticas.

Pueden, evitando el escándalo, visitar sus templos por curiosidad o interés artístico, e incluso rezar privadamente ante los cadáveres de acatólicos. Pero no pueden tomar parte en sociedades teosóficas, ni en la constituida en Londres

para la unión de los cristianos, ni en asambleas convocadas para fomentar semejante unión

Las religiosas en los hospitales y el católico en cuya casa se halle enfermo un hereje han de conducirse pasivamente si el enfermo pide un ministro hel, rético para que le asista como tal. Pero si no hubiera otra persona de su misma secta y se temieran males mayores (v.gr., blasfemias o desesperación del enfermo), podrían transmitir el encargo al ministro herético para que visite al enfermo.

b) Los ACATÓLICOS:

Pueden asistir en privado a las ceremonias católicas, al culto y, sobre todo, a la predicación. La Iglesia no sólo no se lo prohíbe, sino que lo desea, para que el esplendor del culto católico y la predicación de la divina palabra faciliten su conversión a la verdadera fe. Sin embargo, no pueden participar en los sacramentos ni ganar indulgencias u otras gracias, porque esto es propio y exclusivo de los miembros

verdaderos de la Iglesia. Ni pueden ser padrinos en un bautismo católico, ni tomar parte activa en el culto católico (v.gr., llevando vela en la procesión), ni tocar el órgano en nuestras iglesias (a no ser con grave causa y evitando el escándalo), ni intervenir como cantores en el culto católico, etc.

3.º En las cosas mixtas se permite la presencia puramente material con grave causa y evitando todo peligro de perversión o de escándalo.

*Por razón de un cargo civil o por tributar un honor habiendo causa grave, que en caso de duda debe ser aprobada por el obispo, se puede tolerar la presencia pasiva o puramente material en los entierros de los acatólicos, en las bodas u otras solemnidades por el estilo, con tal que no haya peligro de perversión ni de escándalo» (cn.1258 § 2).

B) Las escuelas acatólicas

303. PRENOTANDO. La expresión escuela acatólica puede tomarse en dos sentidos: a) positivamente acatólica, o sea, aquella en la que se enseña la infidelidad o la herejía abierta y exprofesamente; y b) la escuela neutra, que admite a católicos y anticatólicos y prescinde de toda enseñanza religiosa.

He aquí los principios que rigen esta delicada cuestión:

1º. No es lícito jamás asistir a las escuelas positivamente acatólicas en las que no puede removerse el peligro de perversión.

La razón es clarísima: no es lícito jamás exponerse a un peligro grave y próximo de perder la fe. En esas escuelas se combate directamente la fe católica, o al menos indirectamente, al presentar como verdadera una religión falsa; se rezan preces heréticas y se respira un ambiente del todo contrario y adverso a la verdadera fe. Los padres católicos que envían a sus hijos a estas escuelas, aunque

sea con el pretexto de que enseñan muy bien otras materias profanas, pecan gravísimamente y son indignos de la absolución sacramental, por el grave peligro a que exponen a sus hijos.

2º. Aunque en especiales circunstancias y con las debidas precauciones podría tolerarse la asistencia a las escuelas acatólicas neutras, hay que desaconsejarlas en absoluto a los católicos.

Lo preceptúa expresamente el Código canónico, y se comprende sin esfuerzo la razón. He aquí las palabras del Código.

*Los niños católicos no deben asistir a las escuelas acatólicas, neutras o mixtas, es decir, que también están abiertas para los acatólicos. Al ordinario local exclusivamente pertenece determinar, en conformidad con las instrucciones de la Sede Apostólica, en qué circunstancias y con qué

cauteladas, para evitar el peligro de perversión, se puede tolerar la asistencia a dichas escuelas» (cn.1374).

La razón es porque, aunque en menor grado que en las escuelas positivamente acatólicas, existen también en las neutras verdaderos peligros para la fe de los niños católicos: por la mezcla y trato con los acatólicos, por la ausencia de enseñanza religiosa (que sugiere a los niños la idea de que la religión es una cosa para uso puramente doméstico y privado), etc.

En circunstancias especiales, a juicio del obispo, podría tolerarse la asistencia a esas escuelas tomando las debidas precauciones: v.gr., para que los niños no reciban daño de los maestros o condiscípulos acatólicos o de los libros que estudian; dándoles en otra parte una diligente instrucción católica; haciendo que frecuenten los santos sacramentos y lleven una vida piadosa, etc.

C) La lectura de libros heréticos

304. Es otro de los mayores peligros que pueden presentársele a la fe. Una de las armas preferidas por los enemigos de la Iglesia para combatirla es la prensa y literatura anticatólica. El que se llamó «gran escándalo del siglo xix», o sea, la apostasía de las masas obreras y su alejamiento de la Iglesia, se debió en parte grandísima a la propaganda de la prensa y literatura anticatólica. En España se repartieron gratuitamente, a la salida de las fábricas, un millón de ejemplares de un folleto impío e insensato contra la religión, que causó gravísimos estragos entre el proletariado español, desprovisto de la suficiente cultura y formación religiosa para deshacer aquellos ridículos argumentos. Se comprende que la Iglesia prohíba terminantemente la lectura de tales libros y castigue severamente—con excomunión especialmente reservada al Papa—el quebrantamiento voluntario de esta prohibición (cn.2318 § 1).

Volveremos sobre esto al hablar de los mandamientos de la Iglesia en torno a la virtud de la religión (cf. n. 436-42).

D) El matrimonio con herejes o incrédulos

305. La Iglesia se ha opuesto siempre a los llamados matrimonios mixtos entre católicos y acatólicos, desaconsejándolos positiva-mente por los grandes peligros que representan para la parte católica. Sin embargo, para evitar mayores males (v. gr., el concubinato), a veces los tolera, pero siempre a base de determinadas condiciones (bautismo y educación católica de todos los hijos, libertad al cónyuge católico para practicar sin obstáculos su religión, etc.). Volveremos sobre esto al hablar de los impedimentos del matrimonio (en el segundo volumen de esta obra). He aquí, en resumen, la legislación eclesiástica en torno a los matrimonios con acatólicos:

1º. El matrimonio entre un católico y un infiel no bautizado es nulo, por el impedimento dirimente de disparidad de cultos (cn.1070).

2º. El matrimonio entre un católico y un acatólico bautizado (v.gr., protestante o cismático) es gravemente ilícito (impedimento impediendo de mixta religión), a no ser que preceda legítima dispensa y con las demás condiciones que impone la Iglesia (cn. 1060-1061).

3º. Si, contraído ya el matrimonio, uno de los cónyuges cae en la herejía, dando su nombre a una secta acatólica, o educa acatólicamente a los hijos, se permite al católico separarse de su cónyuge con autorización del ordinario local, y aun por propia autoridad si le consta con certeza y hay peligro en la tardanza (en. 1131 § 1). Claro que el así separado no puede en modo alguno contraer matrimonio con otra persona mientras viva su cónyuge.

4º. Los católicos que sin dispensa de la Iglesia se atrevieren a contraer matrimonio mixto, aunque sea válido, quedan excluidos ipso facto de los actos legítimamente eclesiásticos y de los sacramentales hasta que hayan obtenido dispensa del ordinario (cn.2375). Para que el ordinario pueda conceder la dispensa de la pena es necesario que la parte católica dé satisfacción y prometa que hará cuanto esté en su mano para que toda la prole sea educada en la religión católica (S. C. S. Ofic., 23 agosto 1877 y 10 febrero 1892).

Todos estos inconvenientes de los matrimonios contraídos con acatólicos ocurren también, en mayor o menor grado, en los contraídos con incrédulos, librepensadores, etc., o los que dieron su nombre a asociaciones condenadas por la Iglesia (masonería, comunismo, etc.). Por eso la Iglesia ordena que se desaconseje a los fieles la celebración de esos matrimonios y prohíbe al párroco asistir a ellos, a no ser que especiales y graves circunstancias aconsejen otra cosa y se

den las suficientes garantías para el cónyuge católico y para la educación católica de los hijos (cn.1065).

306. Escolio. Los peligros internos contra la fe.

Además de los peligros externos, la fe tiene también sus peligros y enemigos internos. Los principales son dos:

1º. LA SOBERBIA U ORGULLO. La fe, en efecto, exige el humilde sometimiento de la inteligencia y de la voluntad ante unas verdades cuya evidencia intrínseca no puede verse y que se aceptan únicamente por la autoridad de Dios, que las revela. Esto se le hace muy difícil al soberbio. Y así vemos que hombres sencillos y humildes, y hasta pobres mujeres ignorantes, tienen a veces una fe mucho más viva y penetrante que muchos teólogos eruditísimos, que a veces pierden incluso la fe arrastrados por la soberbia.

2º. LA VIDA INMORAL. Se comprende perfectamente. La transgresión continua y culpable de la ley de Dios (deshonestidades, negocios sucios, etc.) produce en el alma

del pecador un desasosiego cada vez mayor contra la ley de Dios, que le prohíbe entregarse con tranquilidad a sus desórdenes. Esta situación psicológica tiene que desembocar lógicamente, tarde o temprano, en una de estas dos soluciones: el abandono del pecado o el abandono de la fe. Si a esto añadimos que Dios va retirando cada vez más sus gracias y sus luces en castigo de los pecados cometidos, no es de maravillar que el desgraciado pecador acabe apostatando de la fe. No cabe duda: la inmoralidad desenfrenada que reina en el mundo de hoy es una de las causas principalísimas—la más importante después de la propaganda materialista y atea—de la descristianización cada vez mayor de la moderna sociedad. El mismo Cristo nos avisa en el Evangelio que el que obra mal, odia la luz (Jn. 3,20). No hay nada que tanto ciegue como la obstinación en el pecado.

CAPITULO II

La virtud de la esperanza

Vamos a examinar en dos artículos la naturaleza de la esperanza y los pecados opuestos.

ARTICULO I

Naturaleza de la esperanza

Sumario: Dividimos este artículo en cuatro puntos: noción, sujeto, propiedades y necesidad de la esperanza.

307. 1. Noción. La esperanza cristiana es una virtud teologal, infundida por Dios en la voluntad, por la cual confiamos con plena certeza alcanzar la vida eterna y los medios necesarios para llegar a ella apoyados en el auxilio omnipotente de Dios.

El análisis de la definición nos dará a conocer la naturaleza íntima de esta importante virtud.

UNA VIRTUD TEOLOGAL, porque tiene por objeto directo e inmediato al mismo Dios, igual que la fe y la caridad.

INFUNDIDA POR DIOS EN LA VOLUNTAD. La esperanza, como hábito, reside en la voluntad, ya que su acto propio es cierto movimiento del apetito racional hacia el bien, que es el objeto de la voluntad.

POR LA CUAL CONFIAMOS CON PLENA CERTEZA. La esperanza tiende con absoluta certeza a su objeto. No porque podamos saber con certeza que alcanzaremos de hecho la salvación eterna—a menos de una especial revelación de Dios (D 805), sino porque podemos y debemos tener la certeza absoluta de que, apoyados en la omnipotencia auxiliadora de Dios (motivo formal de la esperanza), no puede salirnos al paso ningún obstáculo insuperable para la salvación. Se trata, pues, de una certeza de inclinación y de

motivo, no de previo conocimiento infalible ni de evento o ejecución infrustrable.

ALCANZAR LA VIDA ETERNA. Es el objeto material primario de la esperanza. El objeto formal quod es el mismo Dios, en cuanto bienaventuranza objetiva del hombre, connotando la bienaventuranza subjetiva o visión beatífica.

Y LOS MEDIOS NECESARIOS PARA LLEGAR A ELLA. Es el objeto material secundario. Abarca todos los medios sobrenaturales necesarios para la salvación (gracia, sacramentos, auxilios) y aun los mismos bienes naturales en cuanto puedan sernos útiles para conseguirla.

APOYADOS EN EL AUXILIO OMNIPOTENTE DE DIOS. Es el objeto formal quo, o sea, el motivo de la esperanza cristiana: la omnipotencia auxiliadora de Dios, connotando la misericordia y la fidelidad de Dios a sus promesas. Sin embargo, aunque sea éste el motivo propio y formal de la esperanza, no hay inconveniente en que pongamos también

nuestra esperanza en ciertas criaturas, pero sólo como causas secundarias e instrumentales que obran bajo la acción principal de Dios. Tales son la humanidad adorable de Cristo, que fué el instrumento de Dios para nuestra redención; la Santísima Virgen María, a la que invocamos en la Salve con el dulce nombre de esperanza nuestra, por cuanto esperamos firmemente que, en su condición de Madre nuestra, de Corredentora de la humanidad y Mediadora universal de todas las gracias, nos alcanzará de Dios la perseverancia final y la felicidad eterna; los santos y bienaventurados del cielo, por su poderosa intercesión; y hasta los propios méritos que hemos contraído y las obras buenas que hemos practicado bajo el influjo de la divina gracia. Pero todos estos motivos secundarios deben subordinarse enteramente al auxilio omnipotente de Dios, que es el motivo propio y formal de la esperanza como virtud cristiana y teologal.

308. 2. Sujeto. El sujeto de una virtud puede entenderse de dos maneras: próximo y remoto. El próximo es la potencia o facultad donde reside; el remoto, la persona o personas a quienes afecta o puede afectar. Esto supuesto, decimos :

1.º SUJETO PRÓXIMO de la esperanza cristiana es la voluntad, como acabamos de decir en el número anterior.

2.º. SUJETO REMOTO. La esperanza teologal es imposible en los infieles y herejes formales, porque ninguna virtud infusa subsiste sin la fe. Pueden tenerla (aunque muerta o informe) los fieles en pecado mortal, a no ser que hayan pecado directamente contra ella por la presunción o desesperación. Se encuentra propiamente en los justos de la tierra y en las almas del purgatorio. No la tienen los condenados del infierno (nada pueden esperar), ni los niños del limbo (por la misma razón), ni los bienaventurados en el cielo (ya están gozando del Bien infinito que esperaban). Por esta última razón, tampoco la tuvo Cristo acá en la tierra (era

bienaventurado al mismo tiempo que peregrino en este mundo).

309. 3. Propiedades. Las principales son tres: honestidad, sobrenaturalidad y certeza.

1.a HONESTIDAD. Lo negaron Calvino, Bayo, jansenistas, kantianos, etc., al afirmar que cualquier acto de virtud realizado por la esperanza del premio eterno es egoísta e inmoral. Pero consta lo contrario :

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA, donde con frecuencia se anima al justo a la práctica de la virtud, poniéndole delante la grandeza de la recompensa (Mt. 19,21 y 29; I Cor. 9,24; 2 Cor. 4,17; Eph. 1,18; Col. 3,24; 2 Tim. 4,8, etc.).

b) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA, que ha condenado expresamente y repetidas veces la doctrina contraria (D 836 841 1300 1303).

c) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Una cosa es desear algo para nosotros, y otra muy distinta desearla por nosotros. Cuando deseamos una cosa inferior (v.gr., el alimento material), la deseamos para nosotros y por nosotros: nobis et propter nos. En cambio, cuando deseamos a Dios con la esperanza cristiana, lo deseamos como un Bien infinito para nosotros, pero no por nosotros (o sea, a causa o por razón de nosotros), sino por El mismo: nobis, sed non propter nos. Dios no es objeto de la esperanza como un medio para el fin, sino como lo perfecto para el perfectible; somos nosotros los que nos ordenamos y subordinamos a El con la esperanza cristiana; no El a nosotros.

Corolario. Luego no hay en esta vida ningún estado de perfección que excluya habitualmente los motivos de la esperanza. Tal fue el error de quietistas y semiquietistas, condenados por la Iglesia (D 1227 1232 1327 ss.).

2.a SOBRENATURALIDAD. La esperanza cristiana es una virtud estrictamente sobrenatural, tanto por su principio (la divina infusión) como por el fin (la bienaventuranza eterna), como por su propio objeto formal (los auxilios sobrenaturales de Dios).

3.a CERTEZA. Lo hemos explicado al analizar la definición de la esperanza. Tiene de suyo una certeza firmísima en la ayuda omnipotente de Dios. Si nosotros no ponemos obstáculo a la gracia, podemos estar certísimos de que alcanzaremos la salvación eterna, ya que el auxilio de Dios no puede fallar. Pero, como no podemos estar ciertos de que no pondremos obstáculo a la gracia, la certeza de la esperanza se resuelve, como hemos dicho, en una certeza de inclinación y de motivo, no de previo conocimiento infalible ni de evento o ejecución infrustrable.

310. Escolio. El temor y la esperanza.

Como acabamos de decir, la esperanza, aunque es una virtud firmísima y segura por parte de Dios, es insegura por parte nuestra, ya que podemos ser voluntariamente infieles a la gracia y comprometer nuestra salvación eterna. Precisamente por esto, la esperanza está íntimamente relacionada con el temor; y por eso, entre los dones del Espíritu Santo, Santo Tomás no vacila en adjudicar a la esperanza el don de temor (II-II,19). Veamos, pues, brevemente la naturaleza del temor y sus diferentes clases.

NATURALEZA. En general, el temor es un movimiento del apetito sensitivo irascible procedente de un mal que amenaza caer sobre nosotros. Es una consecuencia del amor (por el peligro de perder el objeto amado) o de la esperanza (por la posibilidad de no alcanzar lo que deseamos). De ahí que el temor se relacione íntimamente con la esperanza, manteniéndola en sus justos límites contra la presunción; y la

esperanza frena al temor para que no incida en la desesperación.

CLASES. Santo Tomás (II-II,19,2) distingue cuatro clases de temor: mundano, servil, filial e inicial.

a) El temor mundano es aquel que no vacila en ofender a Dios para evitar un mal temporal (v.gr., apostatando de la fe para evitar la muerte o los tormentos del tirano que la persigue). Este temor es siempre malo, ya que pone su fin en este mundo completamente de espaldas a Dios. Huye de la pena temporal, cayendo en la culpa ante Dios.

b) El temor servil es aquel que impulsa a servir a Dios y a cumplir su divina voluntad por los males que, de no hacerlo así, caerían sobre nosotros (castigos temporales, infierno eterno). Este temor, aunque imperfecto, es bueno en su substancia; pues, en fin de cuentas, nos hace evitar el pecado y se ordena a Dios como a su fin, no considerando la

pena como al mal único (si fuera así, sería malo y pecaminoso). Huye de la culpa para evitar la pena*.

* La recta inteligencia de la moralidad del temor servil ofrece alguna dificultad. Para disiparla téngase en cuenta que el miedo a la pena puede influir de tres maneras en el que realiza una buena acción o deja de cometer un pecado: a) como causa única; v.gr.: «Cometería el pecado si no hubiera infierno». En este sentido se le llama temor servilmente servil, y es malo y pecaminoso, porque, aunque de hecho evita la materialidad del pecado, incurre formalmente en él por el afecto que le profesa; no le importaría para nada la ofensa de Dios si no llevara consigo la pena. b) Como causa remota sobreañadida a la próxima y principal; v.gr.: «No quiero pecar porque es ofensa de Dios y además redundaría en perjuicio míos. Es claro que en este sentido es bueno y honesto (es el llamado temor inicial). c) Como causa próxima, aunque sin

excluir otra razón suprema; v.gr.: «No quiero cometer este pecado porque me llevarla al infierno, además de ser ofensa de Dios». Este es el llamado temor simplemente servil; imperfecto, sin duda alguna, pero honesto en el fondo, puesto que, aunque sea mds remotamente (por esto es imperfecto), rechaza como razón suprema la ofensa de Dios en cuanto tal. No hay inconveniente alguno en que un fin próximo inferior se relacione y subordine a otro fin remoto superior; son dos cosas perfectamente compatibles.

c) El temor filial (llamado también reverencial o casto) es el que im. pulsa a servir a Dios y a cumplir su divina voluntad, huyendo de la culpa sólo por ser ofensa de Dios y por el temor de ser separado de El. Se llama filial porque es propio de los hijos temer la pérdida y separación de su padre. Este temor, como es claro, es bueno y perfecto. Huye de la culpa sin tener para nada en cuenta la pena.

d) El temor inicial ocupa un lugar intermedio entre los dos últimos. Es aquel que huye de la culpa principalmente en cuanto ofensa de Dios, pero mezclando en esa huida cierto temor a la pena. Este temor es mejor que el servil, pero no tanto como el filial.

El don del Espíritu Santo llamado de temor recae propiamente sobre el temor filial; pero en sus manifestaciones incipientes e imperfectas recae también sobre el temor inicial (nunca sobre el servil). A medida que se perfecciona la esperanza y crece la caridad, se va purificando este temor inicial, perdiendo su modalidad servil, que todavía teme la pena, para fijarse únicamente en la culpa en cuanto ofensa de Dios.

311. 4. Necesidad. Ya vimos, al estudiar la fe, que hay dos clases de necesidad: de medio, absolutamente indispensable para la salvación, y de precepto, excusable en determinadas

circunstancias. Apliquemos esta doctrina a la esperanza en unas breves conclusiones :

Conclusión 1ª. La esperanza habitual es necesaria con necesidad de medio para la salvación eterna.

La razón es porque nadie puede salvarse sin la gracia, a la que acompañan inseparablemente todas las virtudes infusas. Y así la tienen los niños recién bautizados y todos los justificados (bautizados o no). Se trata, naturalmente, de la esperanza formada por la caridad; no de la informe, que supone al alma en pecado mortal.

Conclusión 2ª. La esperanza actual es necesaria con necesidad de medio para la salvación a todos los adultos con uso de razón.

Porque la gloria eterna se da a todos los adultos no como pura herencia gratuita (como a los niños bautizados), sino también como recompensa de sus buenas obras, cuyo ejercicio supone la esperanza de la vida eterna. Luego, sin

haber realizado ningún acto de esperanza, los adultos no se pueden salvar.

Conclusión 3ª. Por necesidad de precepto son necesarios también a los adultos algunos actos de virtud de la esperanza.

Cuántos o con qué frecuencia, es imposible determinarlo con exactitud matemática. Los moralistas suelen indicar los siguientes:

a) Al principio de la vida moral, o sea, cuando el niño llega al perfecto uso de razón y se da cuenta de que tiene obligación de salvarse.

b) En el artículo de la muerte.

c) Frecuentemente durante la vida. Pero hasta la esperanza implícita (v.gr., en el hecho de orar, de asistir a misa, etc.).

d) Cuando surge alguna tentación (v.gr., de desesperación) que no pueda vencerse sin un acto de esperanza (o sea, siempre que haya obligación de pedir el auxilio divino).

e) Cuando hay que cumplir algún precepto que no pueda cumplirse sin la esperanza (v.gr., de confesar los pecados; si el pecador no esperara el perdón de Dios, sería inútil y sacrílega su confesión).

ARTICULO II

Pecados opuestos a la esperanza

Los principales son dos: uno por defecto, la desesperación, y otro por exceso, la presunción. A ellos hay que añadir la omisión de los actos de esperanza cuando están preceptuados en la forma que acabamos de explicar; el apego excesivo a las cosas de este mundo, y el deseo

desordenado del cielo. Vamos a examinarlos brevemente uno por uno.

A) La desesperación

312. I. Noción y división. Desde el punto de vista teológico y en sentido estricto se entiende por desesperación la voluntaria renuncia a la bienaventuranza eterna por considerarla imposible de alcanzar.

Se distinguen dos clases de desesperación: positiva, o perfecta, y privativa, o imperfecta. La primera es la que acabamos de definir. La segunda coincide con cierta pusilanimidad del alma, que produce cierto abatimiento y como desconfianza de salvarse a causa de las tentaciones del demonio o de las dificultades de la virtud.

313. 2. Malicia. Vamos a precisarla en dos conclusiones:

1ª. La desesperación positiva o perfecta es un pecado gravísimo contra el Espíritu Santo.

La razón es porque injuria gravísimamente a Dios negando o poniendo en duda su inefable misericordia. Y es pecado contra el Espíritu Santo porque el que incurre voluntariamente en él renuncia de suyo a los medios que podrían conducirle al arrepentimiento y a la salvación.

En la escala jerárquica de los pecados, la desesperación ocupa el tercer lugar. El primero corresponde al odio a Dios, que se opone directamente a la caridad; el segundo, a la infidelidad positiva, que reniega de la fe, principio de toda justificación; y el tercero es la desesperación, por la que se renuncia a participar en los bienes de Dios. Sin embargo, como explica el Doctor Angélico, la desesperación es por parte nuestra el pecado más peligroso; porque por la esperanza nos apartamos del mal y practicamos el bien; por donde, perdida la esperanza, los hombres se lanzan desenfrenadamente a los vicios y rehuyen toda clase de buenas obras. Por eso dice San Isidoro: «Cometer algún

crimen es muerte del alma; pero desesperarse es descender al infierno".

La desesperación positiva o perfecta no admite, de suyo, parvedad de materia; tan sólo podría ser venial por imperfección del acto (falta de la suficiente advertencia o consentimiento).

2ª. La desesperación privativa, o imperfecta, la mayor parte de las veces no pasa de simple pecado venial.

La razón es porque, la mayor parte de las veces, ese abatimiento o pusilanimidad del ánimo procede de tentación del demonio contra la voluntad del alma, o de melancolía y pesimismo temperamental, o de una enfermedad o trastorno patológico, o de nimia escrupulosidad del alma; o sea, de causas involuntarias que se rechazan en realidad. Si hubiera alguna negligencia culpable en reaccionar contra ese abatimiento, podría darse un pecado venial; rarísima vez mortal.

No siempre es fácil distinguir en la práctica la desesperación positiva de la privativa. Sin embargo, un signo bastante claro lo tendremos en el hecho de haber abandonado por completo toda práctica religiosa, juzgando que es inútil intentar salvarse (desesperación positiva), o de no haber omitido del todo la oración y demás prácticas religiosas (desesperación privativa). En general, el que se confiesa de desesperación no suele haber llegado a la positiva o perfecta, porque en ese caso hubiera caído también en la apostasía de la fe y ya no intentaría ni siquiera confesarse. Aunque también puede ocurrir que, después de una larga temporada de abandono y verdadera desesperación, sobrevenga el arrepentimiento por una especie de milagro de la divina gracia, como dijimos al hablar de los pecados contra el Espíritu Santo.

314. 3. Causas. Santo Tomás prueba hermosamente que la desesperación procede de dos pecados capitales: la lujuria y la acedia o pereza. Porque:

a) LA LUJURIA y demás deleites corporales hunden al hombre cada vez más en el fango de la tierra y producen en su alma el fastidio de las cosas espirituales y ultraterrenas.

b) LA ACEDIA o pereza abate fuertemente el espíritu y le quita las fuerzas para continuar la lucha contra los enemigos de la salvación, empujándole, por lo mismo, a desesperar de conseguirla. A estas dos causas fundamentales podría añadirse la falta de fe viva en el amor y la misericordia infinita de Dios. En la práctica se advierte claramente que el hombre de escasa fe es también débil en la esperanza; y el que pierde del todo la fe, cae en el abismo de la desesperación.

315. 4. Remedios. Ante todo hay que combatir sus causas. Abandone el lujurioso sus bestiales deleites; estimúlese el perezoso a trabajar en el gran negocio de su salvación; avívese la fe en la bondad y misericordia de Dios. Y después recuérdese la inefable misericordia que se transparenta en el Evangelio: parábolas del Buen Pastor, de la oveja perdida, del

hijo pródigo; el perdón concedido a la Magdalena, a la adúltera, a Zaqueo, al buen ladrón, a Pedro..., y ofrecido al mismísimo Judas (Mt.26,50). Dios no rechaza jamás al pecador arrepentido, por innumerables y gravísimos que sean los pecados y crímenes cometidos,

Las almas atormentadas con escrúpulos y tentaciones de desesperación tengan una gran confianza en la bondad del Corazón de Jesús, practiquen la devoción de los nueve primeros viernes, lean libros piadosos que hablen de la bondad y misericordia de Dios. Invoquen, finalmente, a la dulce Virgen María, madre de misericordia y abogada y refugio de pecadores, y ella les devolverá maternalmente la tranquilidad y la paz.

B) La presunción

316. I. Noción y división. Como vicio o pecado opuesto a la esperanza por exceso, la presunción es la temeraria

confianza de obtener la salvación del alma por medios no ordenados por Dios.

Se distinguen dos clases principales de presunción: la heretical y la simple.

1ª. LA HERETICAL es aquella que incluye un error en la fe.

Son tres sus formas principales:

a.

La pelagiana, que presume obtener la bienaventuranza por las propias fuerzas naturales, sin ayuda de la gracia.

b.

La luterana, que lo espera todo de la fe, sin las buenas obras.

c.

La calvinista, que espera la salvación por la predestinación absoluta de Dios, con buenas o malas obras.

2ª. LA SIMPLE PRESUNCIÓN es la que hemos definido más arriba.

317. 2. Malicia. He aquí los principios fundamentales:

1º. La presunción heretical es un pecado gravísimo en toda su extensión, y no admite, por lo mismo, parvedad de materia.

La razón es porque, en cualquier forma que pueda presentarse, infiere gravísima injuria a la divina justicia.

Sin embargo, hay que advertir que, como muchos luteranos y calvinistas están de buena fe en el error, su presunción no pasa de simple pecado material.

2º. La simple presunción es pecado grave de suyo, pero admite parvedad de materia.

La razón es la misma. Este tipo de presunción envuelve también grave injuria a la divina justicia y causa grave daño al alma.

Son varios, sin embargo, los grados de gravedad, según la clase de presunción de que se trate. Y así:

1) Es pecado gravísimo pedir o esperar la ayuda de Dios para cometer un pecado o hacer alguna cosa ilícita. Pero no lo sería pedir la ayuda de Dios para escapar de las consecuencias del pecado ya cometido (v.gr., para no caer en manos de la policía).

2) Es pecado grave apoyarse en la misericordia de Dios para pecar tranquilamente o para aumentar el número de pecados, pensando que lo mismo nos perdonará diez que veinte o cuarenta.

Pero cabe distinguir un doble aspecto en este tipo de presunción. Y así:

a) Si se peca con intención de perseverar después en el pecado, esperando salvarse de todas formas por la misericordia de Dios, se comete un pecado gravísimo contra el Espíritu Santo, porque supone un grave desprecio de la gracia de Dios para salir del estado de pecado.

b) Si se peca por fragilidad o pasión, confiando en la misericordia de Dios, pero con el propósito de arrepentirse en seguida y confesar el pecado se comete un grave abuso de la divina misericordia (pecado mortal en materia grave); pero el pecado es menor que en el caso anterior, porque supone, una voluntad menos aferrada al pecado. Así lo enseña expresamente Santo Tomás y es doctrina corriente entre los moralistas. Más aún: en este caso no hay verdadero pecado de presunción, porque la esperanza del perdón no es el motivo que impulsa al pecado (aunque le acompaña), sino el ímpetu pasional; pero es difícil que pueda excusar de pecado grave contra la caridad para consigo mismo (si se trata de un

pecado mortal), por el grave peligro de condenación a que se expone.

3) Es pecado de presunción esperar la ayuda de Dios por medios extraordinarios (v.gr., a base de un milagro), aunque puede pedirse humildemente con entera sumisión a la voluntad de Dios (v.gr., los enfermos en Lourdes o Fátima); o sin poner de nuestra parte las debidas diligencias (v.gr., el predicador que sube al púlpito sin prepararse—habiéndolo podido hacer—confiado en la ayuda de Dios, que no suele conceder a los perezosos); o para cosas que rebasan el orden normal de su providencia (v.gr., para convertir al mundo entero o alcanzar una gloria semejante a la de tal o cual santo concreto). Pero todas estas presunciones no suelen pasar de pecado venial, porque, más que de verdadera presunción, suelen proceder de ligereza, vanidad, ignorancia, etc.

C) Otros pecados contra la esperanza

318. Se peca también contra la esperanza cristiana:

1º. OMITIENDO los actos de la misma necesarios con necesidad de medio o de precepto, en la forma que hemos explicado más arriba.

2º. POR APEGO EXCESIVO a esta vida terrena, que no es más que un tránsito para la otra, donde se encuentra el cielo, nuestra verdadera patria. Ordinariamente no suele pasar de pecado venial, por la ignorancia y estupidez que ese pecado supone; pero sería pecado mortal si alguno deseara en serio vivir eternamente en este mundo (si le fuera posible) renunciando a la bienaventuranza eterna.

3º. POR EL DESEO DESORDENADO DEL CIELO, O sea, para verse libre de las molestias y trabajos de esta vida. No pasa de venial, a no ser que haya verdadera rebeldía contra la providencia o voluntad divinas. Es lícito, en cambio, desear la muerte por algún motivo sobrenatural: v.gr., para verse libre del pecado, o para unirse con Cristo (Phil. 1,23), glorificar mejor a Dios, etc.

CAPITULO III

La virtud de la caridad

Hemos llegado al capítulo más importante de toda la teología moral. La caridad es la virtud cristiana por excelencia (1 Cor. 13,13), el fin de la misma Ley (1 Tim. 1,5) y el vínculo de toda perfección (Col. 3,14). El mismo Cristo nos dice en el Evangelio que la caridad constituye el primero y el mayor de todos los mandamientos (Mt. 22,38) y que de ella pende toda la Ley y los Profetas (Mt. 22,40).

Como es sabido, la caridad, aunque es una virtud en especie átoma o indivisible, abarca tres campos u objetos materiales muy distintos: Dios, nosotros mismos y el prójimo. En este capítulo vamos a estudiar únicamente la caridad para con Dios y sus pecados opuestos, después de unas

consideraciones sobre la caridad en general. Los aspectos relativos a nosotros mismos y al prójimo los estudiaremos en sus lugares correspondientes de acuerdo con el plan general de nuestra obra. De donde tres artículos,

1º. La caridad en general.

2º. La caridad para con Dios.

3º. Pecados opuestos a la caridad para con Dios.

ARTICULO I

La caridad en general

Vamos a resumir el pensamiento de Santo Tomás en su maravilloso tratado De caritate de la segunda parte de la Suma Teológica. Indicamos entre paréntesis el número de la cuestión y del artículo.

319. 1. Noción. La palabra caridad la derivan algunos del griego Xápis (gracia, benevolencia), y otros del latín carus (cosa grata, de mucho aprecio). Como quiera que sea, sugiere siempre la idea de amistad, de mutuo amor entre los que se aman.

Santo Tomás comienza su tratado De caritate preguntando si la caridad es amistad (II-II,23,1). Contesta afirmativamente, y explica de qué manera la caridad es una amistad entre Dios y el hombre, que importa una mutua benevolencia fundada en la comunicación de bienes. Por eso la caridad supone necesariamente y es inseparable de la gracia, que nos hace hijos de Dios y herederos de la gloria.

320. 2. Naturaleza. La caridad es una realidad creada, un hábito sobrenatural infundido por Dios en el alma (a.2). Puede definirse: una virtud teologal infundida por Dios en la voluntad, por la que amamos a Dios por sí mismo sobre todas las cosas y a nosotros y al prójimo por Dios.

Examinemos brevemente la definición:

UNA VIRTUD. La caridad es virtud específicamente una, con especie átoma o indivisible (a.5). Porque, aunque su objeto material recaiga sobre objetos tan varios (Dios, nosotros y el prójimo), el motivo del amor—que es la razón formal especificativa—es único: la divina Bondad. De donde se sigue que, cuando nos amamos a nosotros mismos o al prójimo por algún motivo distinto de la bondad de Dios, no hacemos un acto de caridad, sino de amor natural, filantropía, etc., o acaso de puro egoísmo, por las ventajas que nos puede traer.

TEOLOGAL. Lo es en sus tres aspectos: para con Dios, para con nosotros y para con el prójimo. Porque, aunque nosotros y el prójimo no seamos el mismo Dios, el motivo del amor ha de ser siempre Dios, so pena de salirnos del ámbito o esfera de la caridad. De ahí la excelencia soberana del amor de caridad: tiene siempre razón de virtud teologal, cualquiera que sea el objeto material sobre el que recaiga.

INFUNDIDA POR Dios. En cuanto virtud sobrenatural, el hombre sólo puede llegar a poseerla por divina infusión. Jamás podría alcanzarla por sus propias fuerzas naturales, ya que el orden sobrenatural rebasa y trasciende infinitamente el poder y las exigencias de todo el orden natural. Por eso Dios la infunde en la medida y grado que le place, sin tener para nada en cuenta las dotes o cualidades naturales del que la recibe (24,2-3).

EN LA VOLUNTAD. Es el sujeto donde reside inmediatamente la caridad como hábito infuso, ya que se trata de un movimiento de amor hacia el sumo Bien, y el amor y el bien constituyen el acto y el objeto de la voluntad (24,1).

POR LA QUE AMAMOS A Dios. Es el objeto material primario sobre el que recae la caridad. Este amor ha de ser doble: afectivo y efectivo. El primero consiste en la explícita tendencia de la voluntad hacia Dios mediante el ejercicio de los actos de amor. El segundo coincide con el cumplimiento

de la voluntad de Dios y observancia de sus divinos mandamientos.

POR SÍ MISMO. Es el objeto formal de la caridad. Pero el objeto formal es doble: el aspecto fundamental con que se mira al objeto material (formal quod) y el motivo por el que se le mira (formal quo). El primero es Dios como Sumo Bien en sí mismo y como fin último nuestro; el segundo es la Bondad increada de Dios en sí misma considerada, en cuanto abarca la esencia divina, todos los divinos atributos y las tres divinas Personas.

SOBRE TODAS LAS COSAS. Es una exigencia intrínseca de la caridad, brotada de la soberana excelencia de su objeto. Desde el momento en que se amara a alguna criatura más que a Dios o tanto como a Dios, la caridad quedaría ipso facto destruida. El amor a Dios ha de ser el motivo de todos los demás amores o, al menos, ha de prevalecer sobre ellos.

Y A NOSOTROS Y AL PRÓJIMO. Es el objeto material secundario, constituido por todas las criaturas racionales que han llegado o pueden llegar a la eterna bienaventuranza (ángeles, bienaventurados, almas del purgatorio y todos los hombres del mundo).

POR DIOS. Es el motivo formal de la caridad, que ha de subsistir siempre, aun cuando recaiga sobre nosotros mismos o el prójimo. Por falta de este motivo formal no constituyen verdaderos actos de caridad la inmensa mayoría de los actos de amor a nosotros o al prójimo que hacemos inconscientemente. Ni la simpatía, ni la compasión natural, ni siquiera la voz de la sangre es suficiente para que haya verdadero acto de caridad. O nos amamos a nosotros y al prójimo por Dios o no existe el amor de caridad sobrenatural (23,5)

321. 3. Excelencia. La caridad es la más excelente de todas las virtudes. No solamente por su propia bondad intrínseca

(es la que más nos une a Dios), sino porque—como forma extrínseca de todas ellas—dirige y ordena al último fin sobrenatural los actos de todas las demás virtudes infusas, incluso los de la fe y esperanza, que sin la caridad serían muertas e informes, a pesar de conservar su propia forma específica (23, 5-8).

La excelencia soberana de la caridad consta en las fuentes mismas de la divina revelación. Lo dice expresamente San Pablo: Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad (1 Cor. 13,13). Y si es más excelente que las otras virtudes teologales, a fortiori o con mayor motivo superará a todas las demás virtudes infusas, que son de categoría inferior a las teologales.

322.4. Crecimiento. El estudio del crecimiento o desarrollo de la caridad es una de las cuestiones fundamentales de la teología moral, porque, no siendo otra cosa la moral cristiana

que «el movimiento de la criatura racional hacia Dios»—como dice profundísimamente Santo Tomás (I,2 prol.)—, nada interesa tanto como conocer de qué manera se verifica ese movimiento ascensional, que coincide exactamente con el movimiento o desarrollo de la caridad, que arrastra consigo el de todas las demás virtudes.

Hemos estudiado ampliamente esta cuestión en otro lugar. Aquí nos limitamos a indicar brevísimamente los puntos fundamentales, que son los siguientes:

1.º La caridad puede aumentar en esta vida (24,4). Porque, siendo un movimiento de tendencia a Dios como último fin, mientras seamos viajeros es posible acercarse cada vez más al término; y este mayor acercamiento se verifica por el incremento de la caridad.

2.º La caridad—como todos los demás hábitos—no crece por adición o suma, sino por una mayor radicación en el sujeto (24, 5).

El crecimiento por adición sólo puede darse en las cosas cuantitativas, pero no en las cualidades, como son los hábitos. La razón es porque, para que una cosa pueda unirse por adición a otra, es necesario que se distinga realmente de ella (v.gr., el trigo que se añade a un montón es realmente distinto del que ya existía); en cuyo caso, más que de unión, hay que hablar de reunión (ya que el trigo sobreañadido no se ha unido intrínsecamente al otro, sino que se ha colocado al lado de él). Pero esta reunión es imposible en las formas cualitativas (v.gr., la blancura no puede sumarse a la blancura, la caridad no puede sumarse a la caridad). Sólo cabe un aumento por mayor radicación en el sujeto. El alma—en este caso la voluntad—va participando cada vez más de la caridad, en cuanto que cada vez se va arraigando y generando más profundamente en ella.

3.º La caridad—lo mismo que las demás virtudes—no aumenta o se arraiga más en el alma por cualquier acto

imperfecto, sino sólo por actos más intensos que los anteriores.

Es una consecuencia del principio que acabamos de sentar sobre el modo con que crecen las cualidades. Si crecieran por adición, cualquier acto, por flojo e imperfecto que fuere, haría crecer el conjunto (como un solo grano de trigo aumenta el montón del mismo). Pero para el crecimiento por mayor radicaciónse requiere un acto más intenso que los anteriores (que ya dieron de sí todo lo que podían dar); de manera semejante a lo que ocurre con una escala termométrica, que solamente marcará un grado más cuando la temperatura del medio ambiente se caldee en un grado superior, y no antes; o como para hincar un clavo más profundamente en la pared se requiere un martillazo más fuerte que el anterior, que ya lo hincó todo cuanto podía hacerlo con su propia fuerza.

Este principio tiene enorme importancia práctica. El crecimiento de la caridad, y por consiguiente la perfección cristiana—que consiste especialmente en la perfección de la caridad—es imposible a base de actos tibios o imperfectos. Sólo el amor de Dios cada vez más intenso puede conducir al alma hasta la cumbre de la perfección. De donde se deducen claramente las siguientes consecuencias prácticas:

a.

Vale más un acto intenso que mil tibios o imperfectos.

b.

Un justo perfecto agrada más a Dios que muchos tibios o imperfectos.

c.

La conversión de un pecador a una gran perfección agrada más a Dios y le glorifica más que la conversión de muchos pecadores a una vida tibia e imperfecta.

4.º La caridad no puede encontrar tope en su crecimiento y desarrollo en esta vida. Porque, por mucho que crezca y se desarrolle, jamás podrá agotar la amabilidad infinita de Dios, ni la capacidad obediencias del alma, que puede aumentar indefinidamente la intensidad de su amor. No cabe hablar, por consiguiente, de una perfección absoluta de la caridad acá en la tierra, ya que siempre puede crecer o desarrollarse más.

Otra cosa será en la patria. El alma habrá llegado definitivamente al término de su carrera, y su grado de caridad permanecerá eternamente el mismo, sin que pueda aumentar ni disminuir (24,7).

5.º Sin embargo, puede alcanzarse en esta vida una perfección relativa de la caridad. No por parte del objeto

amado (que es infinitamente amable) ni por parte del amor en su máxima tensión, siempre actual (que es lo propio de los bienaventurados), sino por exclusión de los impedimentos que retardan o aminoran la totalidad del amor a Dios. Esta es la perfección propia de los santos en esta vida (24,8 ; cf. 184, 2).

6º. En el crecimiento y desarrollo de la caridad pueden distinguirse tres etapas o grados fundamentales : incipiente, proficiente y perfecta. He aquí las características de cada uno de ellos con palabras textuales de Santo Tomás :

«En el primer grado, la preocupación fundamental del hombre es la de apartarse del pecado y resistir a sus concupiscencias, que se mueven en contra de la caridad. Y esto pertenece a los incipientes, en los que la caridad ha de ser alimentada y fomentada para que no se corrompa.

En el segundo grado, el hombre trata principalmente de adelantar en la virtud. Y esto pertenece a los proficientes, que se preocupan ante todo de aumentar y corroborar la caridad.

En el tercer grado el hombre tiende principalmente a unirse con Dios y gozar de El. Y esto pertenece a los perfectos, que desean morir para estar con Cristo (Phil. 1,23)" (24,9)

Como se deduce claramente, el primer grado coincide con la llamada vía purgativa, en la que el hombre se preocupa ante todo de conservar la caridad, evitando el pecado mortal. El segundo corresponde a la vía iluminativa, en la que el hombre trata de adelantar positivamente en la virtud, evitando además el pecado venial. Y en el tercero se identifica con la vía unitiva, en la que el hombre se ejercita en el amor y unión íntima con Dios, evitando incluso las imperfecciones voluntarias.

323. 5. Disminución y pérdida. Propiamente hablando, la caridad, considerada en cuanto hábito infuso, no puede

disminuir jamás, como ya explicamos al hablar de las virtudes infusas en general (cf. n.216,8). Pero sí puede enfriarse el acto de la caridad, haciéndose cada vez más flojo y remiso a consecuencia de una vida tibia y relajada, que va predisponiendo el alma para el pecado mortal, que destruirá totalmente el hábito infuso de la caridad, reduciéndolo a cero (24,10-12).

Por eso es de grandísima importancia en la vida cristiana evitar cuidadosamente los pecados veniales, por muy pequeños que sean. No porque disminuyan el hábito sobrenatural de la caridad o los méritos adquiridos, sino porque enfrían al alma y la predisponen a la catástrofe del pecado mortal, que le arrancará de raíz todos los hábitos infusos (excepto la fe y la esperanza, que quedarán en el alma, aunque informes o muertas).

324. 6. Objeto y orden de la caridad. En primer lugar hay que amar con amor de caridad y con todas nuestras fuerzas al

mismo Dios (26,1-3), y después de El y por razón de El, a todos aquellos seres que son capaces de la eterna bienaventuranza, por el siguiente orden:

1º. Nuestra propia alma, que participará directamente de esa eterna bienaventuranza (25,4; 26,4).

2.º Nuestros prójimos (hombres y ángeles), compañeros nuestros en la bienaventuranza eterna, de la que participarán también directamente (25,1 y ro; 26,5).

3.º Nuestro propio cuerpo, que participará indirectamente de esa misma felicidad eterna por redundancia de la gloria del alma (25,5; 26,5).

4º. En cierto sentido, incluso las cosas o seres irracionales, en cuanto ordenables a la gloria de Dios y utilidad del hombre (25,3).

5º. Los pecadores no pueden ser amados en cuanto tales, pero sí en cuanto criaturas de Dios, capaces todavía de la

bienaventuranza por el arrepentimiento y penitencia de sus pecados (25,6).

6º. Por su definitiva obstinación en el mal, que les hace absolutamente incapaces de la eterna bienaventuranza, no es lícito amar a los demonios y condenados del infierno. Amarles a ellos sería injuriar a Dios, a quien odian con todas sus fuerzas (25,11 c. et ad 2).

Otras cuestiones relativas al amor de los propios enemigos, al orden entre los diversos prójimos, etc., las estudiaremos al hablar en especial del amor al prójimo.

325. 7. Efectos de la caridad. El acto principal de la caridad es el amor (II-11,27). De él se derivan algunos efectos admirables, internos y externos.

LOS INTERNOS son tres :

1) El gozo espiritual de Dios (28,1-4), que puede compaginarse con alguna tristeza, por cuanto no gozamos

todavía de la perfecta posesión de Dios, que nos dará la visión beatífica.

2) La paz (29,1-4), o sea la «tranquilidad del orden», que resulta de la concordia de nuestros deseos y apetitos, unificados por la caridad y ordenados por ella a Dios.

3) La misericordia (30,1-4), que es una virtud especial, fruto de la caridad, aunque distinta de ella, que nos inclina a compadecernos de las miserias y desgracias del prójimo, considerándolas en cierto modo como propias, en cuanto contristan a nuestro hermano y en cuanto que podemos, además, vernos nosotros mismos en semejante estado. Es la virtud por excelencia de cuantas se refieren al prójimo; y el mismo Dios manifiesta en grado sumo su omnipotencia compadeciéndose misericordiosamente de nuestros males y remediando nuestras necesidades.

Los EXTERNOS son otros tres: la beneficencia, la limosna y la corrección fraterna, que estudiaremos al hablar de la caridad para con el prójimo.

ARTICULO II

La caridad para con Dios

326. Como hemos dicho, el objeto material primario de la caridad es el mismo Dios, infinitamente amable por sí mismo. Vamos a establecer la doctrina del amor a Dios en unas cuantas conclusiones.

Conclusión 1^a.: El hombre tiene obligación de amar a Dios con amor de caridad sobrenatural, o sea, por su propia e intrínseca bondad, infinitamente amable en sí misma.

Consta expresamente en la Sagrada Escritura. Nuestro Señor Jesucristo nos dice en el Evangelio que el primero y el mayor de todos los mandamientos es el de la caridad para con Dios:

Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente (Mt. 22,37-38).

La razón es porque Dios es infinitamente amable en sí mismo, como suprema y absoluta Bondad, de la que se deriva todo el bien de las criaturas. Por lo tanto, el hombre debería amar a Dios sobre todas las cosas, como origen fontal de todo bien, aunque este amor no le reportara ninguna ventaja personal. Y éste es, cabalmente, el amor de caridad.

Conclusión 2ª. El amor a Dios ha de ser objetiva y apreciativamente sumo, o sea, hay que amarlo y estimarlo sobre todas las demás cosas; pero no se requiere una mayor intensidad subjetiva o sensible.

Ello significa que hay que amar a Dios sobre todas las cosas, no sólo con el juicio intelectual, sino también por la elección de la voluntad, estando dispuestos a perder todas las cosas y aun la misma vida antes que separarnos de El por el pecado. Por eso dice el Señor en el Evangelio: El que ama al padre o

a la madre más que a mí, no es digno de mí, y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí (Mt. 10,37)

Lo cual no es obstáculo para que podamos amar a los familiares o amigos con mayor intensidad subjetiva o sensible; con tal, sin embargo, de estar siempre dispuestos a renunciar a ellos si representan un obstáculo para nuestro amor a Dios o tratan de empujarnos al pecado, por leve e insignificante que sea. La razón es porque la intensidad subjetiva no responde a la dignidad del objeto amado, sino a la viveza de su percepción por su mayor proximidad o por la disposición natural del sujeto.

Conclusión 3^a.: Hemos de amar a Dios con todas las fuerzas y de todos los modos posibles con que se le puede amar.

Y así hemos de practicar:

1) EL AMOR PENITENTE, doliéndonos de haberle ofendido en el pasado y proponiéndonos no volver jamás a disgustarle.

2) EL AMOR DE CONFORMIDAD, cumpliendo exactamente sus divinos preceptos y aceptando de corazón las cruces y pruebas que tenga a bien enviarnos.

3) EL AMOR DE BENEVOLENCIA, por el que deseáramos proporcionarle a Dios, si posible fuera, un aumento de felicidad y dicha.

4) EL AMOR DE AMISTAD, que se funda en el de benevolencia y añade la mutua correspondencia y comunicación de bienes.

5) EL AMOR DE COMPLACENCIA, que es el amor puro y sin mezcla alguna de interés, por el que nos complacemos de que Dios sea Dios, infinitamente feliz en sí mismo, sin tener para nada en cuenta las ventajas que de esa su dicha y felicidad pueden refluir sobre nosotros. Este amor puro no puede darse en forma o estado habitual (D 1327), porque no podemos ni debemos prescindir de la esperanza y deseo de nuestra propia felicidad, que encontraremos en Dios; pero sí

en forma de acto aislado y transitorio, como lo experimentaron todos los santos.

Conclusión 4ª.: La caridad habitual es necesaria absolutamente a todos los hombres con necesidad de medio para la salvación.

La razón es porque nadie absolutamente puede salvarse sin la gracia de Dios, que lleva siempre consigo, inseparablemente, el hábito infuso de la caridad sobrenatural.

Conclusión 5ª.: La caridad actual (o sea, el acto de amor de Dios) es necesaria con necesidad de medio para la salvación a todos los pecadores adultos que no puedan recibir el sacramento del bautismo o de la penitencia.

La razón es porque el que se encuentra en pecado mortal no puede salir de su triste estado—ni, por consiguiente, salvarse—sino por uno de estos tres procedimientos: o por el bautismo con atrición (si se trata de un infiel no bautizado todavía), o por la absolución sacramental con atrición, o por el

acto de perfecta contrición que supone y brota de la caridad sobrenatural bajo el influjo de una gracia actual.

Conclusión 6ª.: La caridad actual es necesaria por precepto divino a todos los adultos con uso de razón.

Consta expresamente en la Sagrada Escritura. Es el primero y el mayor de todos los mandamientos (Mt. 22,37-38). La doctrina contraria está condenada por la Iglesia (D 1101).

Puestos a precisar cuántas veces o con qué frecuencia es obligatorio realizar actos de amor a Dios, los moralistas suelen dar las siguientes normas:

1) Es OBLIGATORIO DE SUYO (per se):

a) Al comienzo de la vida moral, o sea cuando el niño llega al suficiente uso de razón y se da cuenta de que Dios es infinitamente bueno y amable.

Lo contrario supondría un desprecio de Dios y, por consiguiente, un verdadero pecado mortal (D 1280).

b) Varias veces durante la vida. Cuántas sean concretamente, es difícil precisarlo. San Alfonso opina que es obligatorio bajo pecado mortal hacer mensualmente, al menos, un acto de amor a Dios; otros lo exigen semanalmente (v.gr., los domingos al asistir a misa). La Iglesia ha condenado algunas opiniones laxistas, según las cuales no obligaría ni siquiera cada cinco años (D 1156), ni acaso más de una sola vez en la vida bajo pecado mortal (D 1155), a no ser que sea preciso justificarse y no haya otro medio para ello (D 1157).

c) A la hora de la muerte, como preparación para la entrada en la eternidad. Es sentencia probabilísima, ya que nadie puede estar seguro de hallarse en estado de gracia y es obligatorio hacer todo lo que se pueda para conseguirlo.

2) Es OBLIGATORIO EN VIRTUD DE ESPECIALES CIRCUNSTANCIAS (per accidens) :

a) Cuando surjan tentaciones contra la misma caridad u otras virtudes que no puedan superarse sino por actos fervientes de amor a Dios.

b) Cuando sea preciso ponerse en gracia y no sea posible confesarse (v.gr., un moribundo que no puede hablar).

c) Después de cualquier pecado grave. Porque la caridad para con Dios y para consigo mismo exige no permanecer en ese peligrosísimo estado. que puede arrebatarnos la salvación eterna en el momento menos pensado, El acto de perfecta contrición supone siempre el de caridad o amor de Dios.

ARTICULO III

Pecados opuestos a la caridad para con Dios

Además de los pecados de omisión contra el precepto afirmativo del amor, existen tres pecados opuestos

directamente a la caridad para con Dios: el odio, la acedia y el amor desordenado a las criaturas.

A) El odio a Dios

327. Es absolutamente el primero y el mayor de todos los pecados que se pueden cometer, porque la gravedad de una culpa se mide por el grado de aversión a Dios, que es máxima en el pecado de odio, por cuanto se da en él directamente y per se, mientras que en los demás pecados se da tan sólo de una manera indirecta y per accidens. Por eso el odio a Dios es también el mayor de los pecados contra el Espíritu Santo que se pueden cometer, si bien —como advierte Santo Tomás— no se le enumera entre las especies de pecados contra el Espíritu Santo, porque se le encuentra en todas las correspondientes a esa clase de pecados (II-II,34,2 ad I). Más que una de sus especies es como el género que las abarca todas.

Nótese, sin embargo, que hay dos clases de odio: el de enemistad y el de abominación.

a) EL OUDIO DE ENEMISTAD, llamado también de malevolencia, es el que considera a una persona como mala en sí misma, o le desea algún mal. Se opone directamente al amor de benevolencia y de amistad; y cuando recae sobre Dios, es un pecado gravísimo—el mayor de todos los posibles—, que destruye totalmente la caridad al oponerse directamente a la infinita Bondad de Dios en sí misma.

b) EL OUDIO DE ABOMINACIÓN, llamado también de aversión, es el que rechaza a una persona, no por sus malas cualidades, sino porque resulta nociva para nosotros (v.gr., el ladrón abomina a la policía). Se opone directamente al amor de concupiscencia; y cuando recae sobre Dios (v.gr., por los castigos que nos inflige o con que nos amenaza), constituye también un pecado gravísimo, aunque no tanto como el

anterior, que recaía directamente sobre su propia infinita Bondad.

N. B. Del odio a Dios pueden proceder muchas blasfemias, execraciones, maldiciones, sacrilegios, persecuciones a la Iglesia, etc., en cuyo caso todos estos pecados, además de su propia malicia específica, adquieren la satánica del odio contra Dios.

B) La acedia

328. Hemos aludido ya a ella al hablar de los pecados capitales (n.265,7. °). Consiste en el tedio o pereza espiritual (que se opone al gozo del bien divino procedente de la caridad), y proviene del gusto depravado de los hombres, que no encuentran placer en Dios y consideran las cosas que a El se refieren como cosa triste, sombría y melancólica. Cuando no se trata de una simple tentación o estado involuntario de abatimiento y desgana, sino de una positiva y voluntaria resistencia a las cosas divinas, constituye un grave pecado

contra la caridad para con Dios. De él proceden—como de vicio o pecado capital que es—otros muchos desórdenes, entre los que destacan la malicia, el rencor, la pusilanimidad, la desesperación, la torpeza o indolencia en observar los mandamientos y la divagación de la mente hacia las cosas ilícitas.

C) El amor desordenado a las criaturas

329. Todo amor desordenado a las criaturas, que nos lleva a anteponerlas al mismo Dios o al cumplimiento de su divina voluntad, es pecado mortal contra la caridad o amor de Dios, por el grave desprecio que supone del sumo e infinito Bien. Este desorden late de una manera general en todo pecado grave—en todos ellos se antepone la criatura al Creador—; pero únicamente constituye un pecado especial contra la divina caridad cuando alguien voluntariamente y a sabiendas ama tan desordenadamente a una criatura que está dispuesto a quebrantar cualquier precepto divino antes que renunciar a

ella, aunque no lo quebrante de hecho. Esa perversa disposición habitual o actual no se opone a ningún otro precepto —ya que, por hipótesis, no quebranta, de hecho, ninguno—, sino sólo al precepto de amar a Dios sobre todas las cosas; por eso constituye un pecado especial contra la divina caridad.

Más aún. Esta perversa disposición, que coincide con el egoísmo más repugnante, es la causa de todos los demás pecados, incluso del odio a Dios. Porque si el hombre no se amara desordenadamente a sí mismo y a las criaturas, jamás se determinaría a ofender a Dios quebrantando su santa ley. Y, una vez quebrantada, el recuerdo del castigo divino que le amenaza puede llevar al desventurado pecador hasta el odio de abominación contra Dios.

TRATADO II

La virtud de la religión

Sólo las virtudes teologales que acabamos de estudiar tienen por objeto directo e inmediato al mismo Dios. Pero, al estudiar el conjunto de nuestros deberes para con El, hay que recoger también los relativos a la virtud de la religión; pues, aunque la religión no se refiere inmediatamente al mismo Dios, recae sobre algo relacionado muy de cerca con El, o sea, sobre el culto divino. Por eso la virtud de la religión es la que más se parece y acerca a las virtudes teologales, y en este sentido es la primera y más excelente de todas las virtudes morales, incluyendo a las mismas cardinales.

El campo a que se extiende esta virtud es vastísimo. Abarca en cierto modo la materia de los tres primeros preceptos del decálogo y todos los preceptos de la Iglesia. De acuerdo con el esquema general de nuestra obra, vamos a recoger en torno a estos preceptos todo el inmenso panorama de la

virtud de la religión. He aquí, en breve croquis, el camino que vamos a recorrer:

I. LA RELIGION EN GENERAL

Sumario: Después de una breve noción, vamos a examinar la naturaleza, excelencia, necesidad y actos propios de la virtud de la religión.

330. 1. Noción. La palabra religión es de oscura etimología.

Tres son las principales versiones de la misma:

a.

Algunos, como Cicerón, la derivan de relegere, volver a leer; porque hemos de releer con frecuencia las oraciones y demás actos del culto divino.

b.

San Agustín la deriva de reeligere, volver a elegir a Dios, perdido por el pecado.

c.

Según Lactancio, viene de religare, porque nos ata o liga al servicio de Dios. Esta es la versión más probable.

Como quiera que sea, la religión importa siempre un orden o relación a Dios, a quien principalmente debemos ligarnos como a primer principio y como a último fin (II-II,81,I).

331. 2. Naturaleza. Puede definirse: Una virtud moral que inclina la voluntad del hombre a dar a Dios el culto debido como primer principio de todas las cosas.

UNA VIRTUD, no varias; porque, aunque tenga muchos actos distintos —como veremos—, todos ellos se unifican bajo un solo motivo formal: la veneración a Dios como primer principio de todo cuanto existe (a.2-4).

MORAL, no teologal, como enseñaron algunos teólogos; porque no recae sobre el mismo Dios, sino sobre el culto divino. La religión tiene a Dios como fin, pero no como materia y objeto; luego no es virtud teologal (a.5). Sin embargo, es la que más se parece y acerca a las virtudes teologales, y por eso ocupa el primer lugar y es la más excelente de todas las virtudes morales (a.6).

QUE INCLINA. Todas las virtudes, en cuanto hábitos que son, inclinan la potencia donde residen a producir con prontitud y facilidad sus propios actos.

LA VOLUNTAD DEL HOMBRE. La voluntad es la potencia donde reside inmediatamente el hábito o virtud de la religión.

A DAR A DIOS EL CULTO DEBIDO. El culto divino es el objeto material de la virtud de la religión. Puede ser interno y externo, como veremos más ampliamente al tratar de la adoración (a.7).

COMO PRIMER PRINCIPIO DE TODAS LAS COSAS. Es el objeto formal o motivo propio de esta virtud, que unifica todos sus actos, como ya hemos dicho.

332. 3. Excelencia. De la simple definición se desprende claramente la gran excelencia de la virtud de la religión, que la coloca en cuarto lugar en el conjunto total de las virtudes, inmediatamente después de las teologales. Más aún: en cierto sentido, la religión coincide con la santidad, como explica Santo Tomás (a.8). Sin embargo, hay que notar lo siguiente:

I.º DEPENDE DE LA JUSTICIA, como virtud derivada o parte potencial de la misma, ya que la religión establece en nosotros una obligación de justicia con respecto a Dios:

tributarle el culto debido. No realiza, sin embargo, las tres condiciones exigidas para la justicia estricta (lo debido estrictamente a otro con plena igualdad), porque es imposible establecer la igualdad entre lo que Dios merece y lo que nosotros podemos darle. Por eso la virtud de la justicia, que realiza plenamente esas condiciones, es virtud cardinal (que admite virtudes derivadas o anejas que las realizan sólo en parte), y no lo es la virtud de la religión, a pesar de ser intrínsecamente más excelente y perfecta que la justicia.

2.º CONSISTE EN EL MEDIO, COMO todas las virtudes morales. Porque, aunque no cabe propiamente el exceso en el culto divino considerado en sí mismo, puede haberlo por parte nuestra en el modo de ejercitarlo, v.gr., ofreciéndoselo a quien no se debe, o cuando no se debe, o de modo distinto al debido (a.5 ad 3).

333. 4. Necesidad. Vamos a precisarla en la siguiente

Conclusión: La virtud de la religión, que preceptúa el culto interno y externo de Dios, es obligatoria en público y en privado por derecho natural y positivo.

Consta con toda certeza por la Sagrada Escritura y por la razón teológica

1) LA SAGRADA ESCRITURA. Son innumerables los lugares del Antiguo y Nuevo Testamento donde se preceptúa el culto de Dios, interno y externo, en público y en privado. Nos parece ocioso transcribir los textos.

2) LA RAZÓN TEOLÓGICA aporta muy buenos argumentos:

Para el culto interno:

a.

Somos siervos de Dios por necesidad intrínseca de nuestra misma naturaleza, y es obligatorio para nosotros reconocer y manifestar nuestra dependencia esencial de la divinidad.

b.

Somos hijos de Dios en el orden sobrenatural, y esta filiación trae consigo la necesidad y obligación de reverenciarle como Padre.

Para el culto externo:

a.

Somos siervos e hijos de Dios no sólo en cuanto al alma, sino también en cuanto al cuerpo.

b.

El hombre es un ser social y con sólo actos internos no podría haber culto público.

c.

La humanidad entera ha comprendido la necesidad y ha practicado siempre el culto público y externo a la divinidad (historia de las religiones).

334. 5. Actos. La religión tiene dos clases de actos: elícitos e imperados *I.

* Recordamos al lector que se llaman actos elícitos de una virtud aquellos que brotan de ella misma, sin influencia de ninguna otra. Y actos imperados son los que brotan de una virtud bajo el impulso o influencia de otra virtud que se lo impera u ordena. Y así, v.gr., el amor es acto elícito de la virtud de la caridad, porque de ella brota exclusivamente; pero un acto de humildad practicado por amor a Dios es acto elícito de la virtud de la humildad y, a la vez, acto imperado de la caridad.

1.

ACTOS ELICITOS. Según el Doctor Angélico, los actos propios o elícitos de la virtud de la religión son los siguientes: la devoción, la oración, la adoración, el sacrificio, las oblaciones, el voto, el juramento, el conjuro y la invocación del santo nombre de Dios. Los estudiaremos inmediatamente, uno por uno, en torno a los tres primeros preceptos del decálogo.

2.

ACTOS IMPERADOS. La religión puede imperar los actos elícitos de cualquier otra virtud ordenándolos al culto y honor de Dios. De esta forma adquieren una nueva excelencia sobreañadida a la que ya tienen por sí mismos.

II. LA RELIGION EN ESPECIAL

Al tratar en especial de los actos de la virtud de la religión, vamos a agruparlos en torno a los tres primeros preceptos del decálogo y a los mandamientos de la Iglesia.

CAPITULO I

El primer mandamiento del decálogo

Dividimos este capítulo en tres artículos. En el primero hablaremos del decálogo en general; en el segundo, de los deberes positivos del primer precepto, y en el tercero, de los pecados opuestos al mismo.

ARTICULO I

El decálogo en general

Antes de comenzar la exposición de los tres primeros mandamientos del decálogo, nos parece oportuno explicarle brevemente al lector la historia de su promulgación, su trascendental importancia y su absoluta obligatoriedad para alcanzar la vida eterna.

335. 1. Historia. En dos lugares distintos de la Sagrada Escritura (Ex. 20,1ss.; Deut. 5,1 ss.) se nos describe la manera impresionante y espectacular con que fue promulgado el decálogo. Tuvo lugar en el monte Sinaí, unos mil doscientos años antes de Jesucristo. El pueblo hebreo, libertado hacía mes y medio de la esclavitud de Egipto, llegó al pie del Sinaí después de atravesar milagrosamente el mar Rojo. Los israelitas acamparon al pie de la montaña, y Moisés recibió de Dios la orden de subir a la cumbre. Al despuntar el tercer día, una espesa nube envolvió la montaña y estalló una horrenda tempestad con multitud de rayos y truenos, al mismo tiempo que se oía el sonido de unas misteriosas y

estridentes trompetas. La montaña estaba humeante por haber descendido a ella la gloria de Dios, y el pueblo entero estaba temblando de respeto y temor. Entonces se dejó oír la voz del Señor, que empezó a promulgar el decálogo. Más tarde el mismo Dios entregó a Moisés las tablas de la ley, con los diez mandamientos escritos por el dedo de Dios (Ex. 31,18). La primera tabla contenía los tres primeros mandamientos, que regulan nuestros deberes para con Dios; en la segunda estaban escritos los otros siete, que regulan nuestros deberes para con el prójimo.

Al bajar Moisés del Sinaí, advirtió que los israelitas se habían fabricado un becerro de oro, al que estaban adorando. Lleno de santa ira, arrojó las tablas al suelo, haciéndolas pedazos. Posteriormente el Señor le dió otras; éstas se guardaron con gran veneración en el arca de la alianza, y más tarde en el interior del Sancta Sanctorum del templo de Jerusalén.

336. 2. Importancia del decálogo. A nadie se le oculta la importancia soberana del decálogo. En él se contienen los puntos fundamentales de la ley natural en el triple orden individual, familiar y social. Para el arreglo y pacificación total del mundo, hasta el punto de convertir el planeta en un paraíso anticipado, bastaría con que todos los hombres del mundo practicasen, con absoluta sinceridad y buena fe, los diez mandamientos de la ley de Dios.

337. 3. Necesidad para la salvación. .El cumplimiento de los preceptos del decálogo obliga a todos los hombres del mundo, bautizados o no, con necesidad imprescindible para alcanzar la salvación. Precisamente porque son los principios más universales de la ley natural, impresa en el fondo de los corazones—excepto la determinación del día del sábado para el culto divino, que es de orden positivo—, no cabe ignorancia invencible en torno a ellos (al menos por largo tiempo). Interrogado el mismo Cristo por el joven del Evangelio sobre

lo que tenía que hacer para alcanzar la vida eterna, le contestó rotundamente: Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos (Mt. 10,17).

ARTICULO II

Deberes positivos del primer mandamiento

Al primer mandamiento del decálogo pertenecen los actos de la virtud de la religión que se refieren al culto de Dios. He aquí el texto de ese precepto, tal como se lee en la Sagrada Escritura:

»Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios que a mf. No te harás imágenes talladas, ni figuración alguna de lo que hay en lo alto de los cielos, ni de lo que hay abajo sobre la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas, y no las servirás, porque yo

soy el Señor, tu Dios, un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos» (Ex. 20,2-6).

Como se ve, se preceptúa ante todo la adoración y culto del verdadero Dios y se prohíbe severísimamente el pecado de idolatría, directamente opuesto, por exceso, a la virtud de la religión. Pero, por la especial afinidad de algunos otros actos de la virtud de la religión con la materia principal de este precepto, los recogeremos en torno a él, junto con los pecados opuestos.

He aquí el camino que vamos a recorrer: la devoción, la oración, la adoración, el sacrificio y las ofrendas u oblaciones, con sus pecados opuestos por exceso y por defecto.

A) La devoción

338. I. Noción. El acto elícito principal de la virtud de la religión es la devoción. Consiste en la prontitud de la voluntad para entregarse a las cosas que pertenecen al servicio de Dios (II-II,8z,1). Serán, pues, devotos, los que se entregan o consagran por entero a Dios y le permanecen totalmente sumisos. Su nota típica y esencial es la prontitud de la voluntad, dispuesta siempre a todo cuanto se refiera al culto o servicio de Dios.

Por su mera definición, ya se vislumbra la sublime elevación y grandeza de la verdadera devoción. Supone una entrega y consagración total a Dios, que está muy lejos de identificarse con los rezos y ceremonias inacabables de tantos falsos devotos y devotas que se morirían de escrúpulo si no pudieran asistir un día a la novena y no tienen inconveniente en descuidar los deberes de su propio estado o en murmurar continuamente del prójimo, faltando a la caridad y a la justicia.

Santo Tomás explica hermosamente que esa voluntad pronta a entregarse al servicio de Dios puede provenir también de la virtud de la caridad. Si se intenta con ello la unión amorosa con Dios, es un acto de caridad; si se intenta el culto o servicio de Dios, es un acto de religión (a.2 ad 1). Son dos virtudes que se influyen mutuamente: la caridad causa la devoción en cuanto que el amor nos hace prontos para servir al amigo, y, a su vez, la devoción aumenta el amor, porque la amistad se conserva y aumenta con los servicios prestados al amigo (a.2 ad 2).

El ejemplo más sublime de devoción es el de Cristo al entrar en el mundo: Heme aquí, Señor, dispuesto a cumplir tu voluntad; en ello pongo mi complacencia y dentro de mi corazón está tu ley (Hebr. 10,5-7).

339. 2. Sujeto. Puede entenderse en un doble sentido. Si nos referimos a la potencia o facultad de donde brota el acto de la devoción, el sujeto de la misma es la voluntad, ya que de

suyo es un acto de la parte apetitiva del alma (a.1 ad 3). Pero si nos referimos al término o sujeto donde recae, la devoción se refiere exclusivamente a Dios. El culto o devoción a los santos, en cuanto acto de religión, no termina en ellos, sino en Dios; les veneramos por lo que tienen de Dios (a.2 ad 3). Y aunque es cierto que podemos honrarles también directamente a ellos mismos por su excelencia propia, este honor ya no brota propiamente de la virtud de la religión, sino de la dulcía, como veremos en su lugar correspondiente; si bien este acto de dulcía podría ser imperado por la virtud de la religión (v.gr., honrando al santo por su propia excelencia con el fin de glorificar a Dios), en cuyo caso participaría de ambas cosas.

340. 3. Causas y efectos. La causa extrínseca principal de la devoción es Dios, que llama a los que quiere y enciende en sus almas el fuego de la devoción. Pero la causa intrínseca por parte nuestra es la meditación y contemplación de la

divina bondad y de los beneficios divinos, que excitan en el alma el amor y la gratitud; juntamente con la consideración de nuestra miseria, que excluye la presunción y nos empuja a someternos totalmente a Dios, de quien nos vendrá el auxilio y remedio (82,3).

Su efecto más propio y principal es llenar el alma de espiritual alegría por la consideración de la bondad y beneficios divinos, aunque puede causar también cierta tristeza santa a causa de nuestra miseria y ausencia de Dios (82,4).

341. 4. Obligación. Es difícil precisar con exactitud cuándo los actos de devoción son obligatorios de suyo, ya que no tienen asignado en la ley de Dios un tiempo determinado para ejercitarse. Pero es indudable que obligan en circunstancias especiales, a saber: a) cuando existe el peligro de caer en el vicio contrario, que es la acedia o pereza espiritual (cf. n.265,7.º) ; y b) cuando hay que realizar algún acto virtuoso

que requiere el concurso de la devoción (v.gr., en los actos de culto o adoración).

B) La oración

Sumario: Vamos a exponer la noción, división, sujeto, objeto, término, necesidad, eficacia infalible y principales grados de oración.

342. I. Noción. La palabra oración puede emplearse en diversos sentidos:

1. GRAMATICALMENTE, para significar la unión del sujeto con el predicado mediante el verbo.

2. RETÓRICAMENTE, y así significa discurso, conferencia, etc. («pronunció la oración el elocuente orador...»).

3. TEOLÓGICAMENTE, como acto del hombre relacionado con Dios. Y en esta forma cabe todavía distinguir tres grados:

a.

En sentido amplísimo se considera oración cualquier acto de virtud realizado por un motivo sobrenatural. Y así se dice que el que trabaja por Dios convierte su trabajo en oración. Algunos han exagerado este sentido general con detrimento de la verdadera oración.

b.

En sentido propio, pero amplio, es el movimiento o elevación del alma a Dios producido por la virtud de la religión con el fin de alabarle o rendirle culto. En este sentido la define San Juan Damasceno: Elevación de la mente a Dios.

c.

En sentido estricto es esa misma elevación de la mente a Dios, pero con finalidad deprecatoria: Petición a Dios de las cosas convenientes (San Juan Damasceno).

De acuerdo con estas nociones, puede proponerse la siguiente definición de la oración, que recoge todos sus elementos fundamentales: Es la elevación de la mente a Dios para alabarle y pedirle cosas convenientes a la eterna salvación.

ELEVACIÓN DE LA MENTE. La oración, de suyo, es acto de la razón práctica (II-II,83,1), no de la voluntad, como creyeron algunos escotistas. Toda oración supone una elevación de la mente a Dios; el que no advierte que ora, por estar completamente distraído, en realidad no hace oración.

A DIOS. La oración, como acto de religión que es (83,3), se dirige propiamente a Dios, ya que sólo de El podemos recibir la gracia y la gloria, a las que deben ordenarse todas nuestras oraciones. Pero no hay inconveniente en hacer

intervenir a los ángeles, santos y justos de la tierra para que con sus méritos e intercesión sean más eficaces nuestras oraciones (83,4).

PARA ALABARLE. Es una de las finalidades más nobles de la oración. Sería un error pensar que sólo sirve de puro medio para pedirle cosas a Dios. La adoración, la alabanza, la reparación de los pecados y la acción de gracias por los beneficios recibidos son objetos o finalidades altísimas de la oración (83,17).

Y PEDIRLE. Es la nota más típica de la oración y la que ,la constituye como tal en sentido estricto. Lo propio del que ora es pedir la gloria de Dios y el provecho espiritual propio y ajeno, como consta en la admirable oración del Padrenuestro.

COSAS CONVENIENTES A LA ETERNA SALVACIÓN. No se nos prohíbe pedir cosas temporales (83,6). Pero no principalmente ni poniendo en ellas el fin único de la oración, sino sólo en cuanto instrumentos para mejor servir a Dios y

tender a nuestra propia salvación. Lo temporal vale poco, pasa rápido y fugaz como un relámpago. Se puede pedir únicamente como añadidura y con entera subordinación a los intereses de la gloria de Dios y salvación de las almas.

343. 2. División. Las principales clases de oración son las siguientes:

1. PÚBLICA Y PRIVADA. Oración pública es la que realiza en nombre de la Iglesia y con las fórmulas de la liturgia oficial el ministro legítimamente constituido para ello (v.gr., el rezo del Breviario por el sacerdote, aunque sea en privado). La privada es la que realiza el simple fiel, aunque sea en la misma iglesia y acompañado de otras personas, y también la del sacerdote cuando reza en nombre propio sus devociones particulares.

2. VOCAL Y MENTAL. La primera es la que se manifiesta con las palabras de nuestro lenguaje articulado como expresión

de la devoción interior. La segunda se realiza con sólo los actos interiores del entendimiento y la voluntad.

La mental se subdivide en oración discursiva, o meditación, y oración intuitiva, o contemplación. Esta última—que recibe también el nombre de oración mística o infusa—es producida por la actuación intensa de los dones intelectivos del Espíritu Santo en un alma llena de fe viva. Hemos hablado largamente de esto en otro lugar, adonde remitimos al lector 2.

3. LATRÉUTICA, EUCARÍSTICA, DEPRECATORIA, PROPICIATORIA, según tenga expresamente por objeto el reconocimiento de la divina excelencia y de nuestra sumisión a ella (latréutica), o la acción de gracias por los beneficios recibidos (eucarística), o la petición de nuevas mercedes (deprecatória), o la remisión de los pecados y penas correspondientes (propiciatoria).

344. 3. Sujeto. Es doble: próximo y remoto, según nos refiramos a la potencia de donde brota el acto de oración o a las personas a quienes corresponde orar.

I. EL SUJETO PRÓXIMO de la oración es el entendimiento, aunque interviene también la voluntad. Propiamente es acto del entendimiento, en cuanto que, por definición, es una elevación de la mente a Dios para pedirle mercedes. Pero la voluntad interviene excitando al entendimiento a orar a impulsos del amor de Dios y de la esperanza de su auxilio.

2. EL SUJETO REMOTO es el mismo que el de la religión en general, o sea, toda persona capaz de someterse piadosamente a la divina majestad, reconociendo la propia indigencia y dependencia e implorando su auxilio.

En concreto son:

a.

Cristo en cuanto hombre (III,2i,i), que no\$ dió sublime ejemplo de oración en multitud de pasajes del Evangelio.

b.

Los ángeles y bienaventurados del cielo, que pueden pedir por nosotros y aun por su propia gloria accidental (II-II,83,1i).

c.

Las almas del purgatorio, por sí mismas y acaso también por nosotros (al menos en general).

d.

Los mismos pecadores, para obtener principalmente la gracia del arrepentimiento y el perdón de sus pecados.

Solamente están excluidos de toda posibilidad de oración los demonios y condenados del infierno, que, por su obstinación en el mal, carecen en absoluto de la humildad y sumisión que requiere necesariamente la oración. Pueden manifestar algún deseo (cf., v.gr., Mt. 8,31; Lc. 16,24), pero no son peticiones pías, como requiere la oración.

345. 4. Objeto. Vamos a precisarlo en la siguiente

Conclusión: Puede ser objeto de oración todo aquello que sea necesario o conveniente para la eterna salvación.

1. EN GENERAL «es lícito pedir lo que es lícito desear» (San Agustín). Por consiguiente, sólo se excluyen las cosas de suyo malas o inconvenientes, por la grave irreverencia que se haría a Dios pidiéndole, v.gr., ayuda para perpetrar un robo o un adulterio.

2. EN PARTICULAR pueden pedirse a Dios:

a.

Absolutamente, la gracia divina y el crecimiento de la misma, de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo, pues son cosas que son ciertamente del agrado de Dios y convenientes para nuestra salvación.

b.

Condicionamente, o sea, con sumisión a su divina voluntad y en la medida en que nos sean convenientes, las gracias gratis dadas, los bienes temporales (salud, prosperidad material, etc.) y hasta los males físicos que lleven consigo bienes de orden superior (v.gr., la muerte, para ir al cielo). La mejor garantía de acierto en el objeto de nuestras peticiones la tenemos en la maravillosa fórmula del Padrenuestro, en el que, como demuestran San Agustín y Santo Tomás (83,9), pedimos todo cuanto debemos pedir a Dios y por el orden mismo con que lo debemos pedir.

346. 5. Término. Esta expresión puede tener dos sentidos: a quién se debe orar y por quién. Vamos a precisarlos en otras tantas conclusiones.

Conclusión 1ª.: Sólo a Dios se ha de orar como causa primera y principal de donde ha de venirnos lo que pedimos; pero es lícito y conveniente invocar a la Virgen, a los ángeles y santos para que intercedan por nosotros.

La primera parte es clara. Porque todas nuestras oraciones (aun las que se refieren a los bienes temporales) deben ordenarse a conseguir la gracia y la gloria, que sólo Dios puede dar. Esta clase de oración dirigida a los santos sería gran error e irreverencia. Por eso nunca la Iglesia pide a los santos *que tengan misericordia de nosotros», sino únicamente *que intercedan, por nosotros».

Del segundo modo, la oración se dirige a la Virgen, a los ángeles y santos para que nuestras peticiones, ayudadas con sus preces y méritos, sean más fácilmente escuchadas. La

Iglesia ha condenado como herética la doctrina que niega la utilidad y conveniencia de invocar a los santos para que intercedan por nosotros (D 941, 952, 984, 998).

Conclusión 2ª.: Podemos y debemos orar no sólo por nosotros mismos, sino también en favor de cualquier persona capaz de la gloria eterna.

RAZÓN. El dogma de la comunión de los santos nos garantiza la posibilidad y eficacia. La caridad cristiana—y a veces la justicia—nos urge la obligación. Luego es cierto que podemos y debemos orar por todas las criaturas capaces de la eterna gloria, sin excluir a ninguna determinada: *Orad unos por otros para que os salvéis» (Iac. 5,16).

Aplicaciones.1ª. Hay que rogar por todos aquellos a quienes debemos amar. Luego por todas las personas capaces de la eterna gloria, incluso los pecadores, herejes, excomulgados, etc., y nuestros propios enemigos. Pero por todos éstos basta pedir en general, sin excluir positivamente a nadie.

2ª. Ordinariamente no estamos obligados a pedir en particular por nuestros enemigos, aunque sería de excelente perfección (83,8). Hay casos, sin embargo, en los que estaríamos obligados a ello; por ejemplo, en grave necesidad espiritual del enemigo, o cuando pide perdón, o para evitar el escándalo que se seguiría de no hacerlo (v.gr., si nos invitaran a rezar por alguna persona en particular y no quisiéramos hacerlo), etc. Siempre hemos de estar preparados y dispuestos a ello, para cumplir lo que nos dice el Señor en el Evangelio: *Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian y orad por los que os persiguen y calumnian, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos y hace salir el sol sobre buenos y malos y llover sobre justos y pecadores (Mt. 5,44-45).

3ª. Podemos y debemos orar por los herejes y pecadores públicos, incluso los excomulgados, al menos con oraciones privadas. Para la oración pública por ellos hay normas

especiales de la Iglesia, que tienen por objeto, principalmente, evitar el escándalo que podría originarse entre los fieles (cf. cn.22,62).

4.a Podemos y debemos orar por las almas del purgatorio, siempre al menos por caridad y muchas veces por piedad (si se trata de familiares) o por justicia (si están allí por culpa nuestra; v.gr., por los malos ejemplos que les dimos).

5.a Es sentencia común entre los teólogos que podemos pedir el aumento de la gloria accidental de los bienaventurados, no el de la gloria esencial, que es absolutamente inmutable y depende del grado de gracia y de caridad que tenga el alma al separarse del cuerpo.

6ª. No es lícito orar por los condenados, por estar completamente fuera de los vínculos de la caridad, que se funda en la participación de la vida eterna. Aparte de que sería completamente inútil y superflua esa oración, que para nada les aprovecharía.

347. 6. Necesidad. La oración es necesaria con la doble necesidad: de medio y de precepto. Vamos a precisarlo en dos conclusiones :

Conclusión 1.a: Por divina institución, la oración es necesaria a todos los adultos con necesidad de medio para la salvación.

Es doctrina común y completamente cierta en teología. San Agustín tiene un texto muy expresivo, que fué recogido y completado por el concilio de Trento: «Dios no manda imposibles; y al mandarnos una cosa nos avisa que hagamos lo que podamos y pidamos lo que no podamos y nos ayuda para que podamos». Sobre todo es necesaria la oración en orden a la perseverancia final, que no puede merecerse por las buenas obras. Por eso dice San Alfonso de Liguori que "el que ora se salva, y el que no ora, se condena».

Nótese, sin embargo, que esta necesidad de medio lo es por institución divina (como el bautismo para adquirir la gracia), en la que caben excepciones. Otra cosa sería si fuera

necesario con necesidad de medio, por la naturaleza misma de las cosas (como la gracia santificante para salvarse), en la que no puede admitirse ninguna dispensa ni exención absolutamente para nadie. De donde se sigue que, aunque la oración sea necesaria de ordinario para salvarse, por vía de excepción y de milagro podría alguno salvarse sin ella.

Conclusión 2ª: La oración es necesaria a todos los adultos con necesidad de precepto divino, natural y eclesiástico.

Consta claramente el triple precepto:

a.

DIVINO: Vigilad y orad (Mt. 26,41). Es preciso orar siempre y no desfallecer (Lc. 18,1). Pedid y recibiréis (Mt. 7,7). Orad sin intermisión (L Thess. 5,17), etc.

b.

NATURAL. El hombre está lleno de necesidades y miserias, algunas de las cuales solamente Dios las puede remediar. Luego la simple razón natural nos dicta e impera la necesidad de la oración. De hecho, en todas las religiones del mundo hay ritos y oraciones.

C.

ECLESIAÍSTICO. La Iglesia manda recitar a los fieles ciertas oraciones en la administración de los sacramentos, en unión con el sacerdote al final de la santa misa, etc., e impone a los sacerdotes y religiosos de votos solemnes la obligación, bajo pecado grave, de rezar el breviario en nombre de ella por la salud de todo el pueblo.

¿Cuándo obliga concretamente este precepto? Coincide exactamente con la obligación de los actos de caridad en la forma que hemos expuesto más arriba (cf. n.326,6 a).

348. 7. Eficacia. Santo Tomás asigna a la oración tres valores distintos, además de producir en el alma cierta refección espiritual (83,13):

a.

SATISFACTORIO, por el acto de humildad que supone y por el esfuerzo que toda oración bien hecha requiere.

b.

MERITORIO, como acto de virtud que es. Este mérito sube de grado si la oración se practica por imperio o a impulsos de la caridad.

c.

IMPETRATORIO, en orden a alcanzar las gracias de Dios, presupuesta la divina liberalidad y misericordia.

Aquí nos interesa destacar este tercer aspecto. Vamos a establecer la doctrina en forma de conclusión.

Conclusión: La oración, revestida de las debidas condiciones, obtiene infaliblemente lo que pide en virtud de las promesas de Dios.

Esta conclusión parece de fe, por el testimonio clarísimo de la Sagrada Escritura y de la tradición. De hecho es admitida sin discusión por todas las escuelas católicas. He aquí los fundamentos en que se apoya:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Los textos son abundantísimos:

Pedid y se os dará, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá. Porque quien pide recibe, quien busca halla, y a quien llama se le abre (Mt. 7, 7-8).

Y todo cuanto con fe pidiereis en la oración, lo recibiréis (Mt. 21,22).

Pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo (Io. 16,24).

b) Los SANTOS PADRES. Casi todos ellos hablan largamente de la oración y de su eficacia impetratoria infalible. Puede verse una larga serie en la Patrología de Migne: ML 220, 959-960 (índices).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es una consecuencia de la fidelidad de Dios a sus promesas, que es absolutamente infalible.

Sin embargo, para que la oración tenga eficacia infalible es preciso que vaya revestida de ciertas condiciones. Santo Tomás señala cuatro (II-II,83, 15 ad 2), y a ellas pueden reducirse fácilmente las demás que señalan los autores: que pida para sí mismo, cosas necesarias para la salvación,

piadosamente y con perseverancia. Examinémoslas brevemente:

1ª. Que pida para sí mismo. La razón es porque el prójimo puede no estar dispuesto convenientemente a recibir la gracia que se pida para él, mientras que el que pide algo para sí, ya se dispone de algún modo por el hecho de humillarse ante Dios. Lo cual no quiere decir que no pueda alcanzarse nada para el prójimo—lo que sería falsísimo—, sino que no podemos tener seguridad infalible de ello, ya que no nos consta si el prójimo está convenientemente dispuesto ante Dios. Si el prójimo se empeña obstinadamente en rechazar esa gracia, se quedará sin ella; mientras que el que pide para sí está claro que no rechaza esa gracia, puesto que se la pide a Dios,

2.a Cosas necesarias para la salvación. Se comprende sin esfuerzo. Sería una desgracia y un verdadero castigo de Dios obtener de El alguna cosa que pudiera ser obstáculo a

nuestra salvación eterna, por muy halagüeña que de momento pudiera resultarnos en esta vida (v.gr., la salud, riquezas, bienestar, etc.). Por donde se ve la insensatez de muchas oraciones, que recaen exclusivamente sobre estas cosas temporales, sobre todo cuando se piden a Dios con demasiada insistencia y poca conformidad con su voluntad divina. El mayor castigo que podría caer sobre el que ora de manera tan inconveniente sería el que Dios oyese su oración concediéndole lo que pide.

3ª. Piadosamente. Esta condición puede desdoblarse en varios elementos integrantes. Y así, para que la oración sea verdaderamente piadosa, es preciso que se haga con humildad (nada podemos exigir ante Dios), con atención (sería irreverente sin ella), con firme confianza (como nos enseña el Evangelio) y en nombre de nuestro Señor Jesucristo (como hace siempre la Iglesia).

Pero no se requiere necesariamente el estado de gracia en el que ora. Una cosa es el mérito sobrenatural (que requiere el estado de gracia como condición indispensable) y otra la impetración o demanda de una limosna gratuita. Esta última puede conseguirla también el pecador, ya que se funda en la pura liberalidad y misericordia de Dios y no en una exigencia de justicia, como el mérito sobrenatural. Si bien, como es cosa clara, el estado de gracia es convenientísimo para obtener de Dios lo que pedimos en la oración.

4.a Con perseverancia. Lo inculcó repetidas veces el Señor en el Evangelio (Lc. 11,5-13; 18,1-5; Mt. 15,21-28, etc.). No sabemos cuántas veces querrá Dios que repitamos nuestra oración para obtener lo que pedimos; pero, en todo caso, esta insistencia se ordena a nuestro mayor bien, ya que Dios no se deja vencer nunca en generosidad. Por eso conviene orar siempre, sin desfallecer jamás (Lc: 18,1), bien seguros de que

obtendremos lo que pedimos si de veras nos conviene para la salvación.

349. 8. Grados de oración. Resumimos muy brevemente esta materia, que pertenece más bien a la teología ascética y mística y hemos expuesto largamente en otro libro.

Los principales grados de oración que distinguen los autores, de acuerdo con los principios teológicos y las descripciones de los místicos experimentales, son los siguientes :

1º. ORACIÓN VOCAL. Está al alcance de todos. No se requiere una fórmula determinada, si bien la ofrece insuperable el Padrenuestro. Para que sea verdadera oración es preciso que se haga con atención (toda distracción voluntaria es un pecado venial de irreverencia) y con profunda piedad.

2º. MEDITACIÓN. Consiste en la aplicación razonada de la mente a una verdad sobrenatural para convencernos de ella y movernos a amarla y practicarla con ayuda de la gracia. Es

esencialmente discursiva, aunque debe terminar siempre en los afectos del corazón y en una resolución práctica y concreta. Sin un ratito de meditación diaria es prácticamente imposible llevar una vida seriamente cristiana.

3.º ORACIÓN AFECTIVA. Es aquella en la que predominan los afectos de la voluntad sobre el discurso del entendimiento. Representa un avance sobre la meditación en orden a las oraciones contemplativas.

4.º. ORACIÓN DE SENCILLEZ. Es una oración afectiva cada vez más simplificada. Consiste en una simple visión, mirada o atención amorosa hacia Dios o las cosas divinas, que enciende en el alma el fuego del amor. Representa la transición progresiva y gradual de la ascética o la mística, de la oración discursiva a la contemplativa.

5.º. RECOGIMIENTO INFUSO. Es el primer grado de la escala contemplativa, y consiste en un replegamiento profundo del entendimiento hacia el interior del alma, donde

encuentra la paz y el sosiego en Dios. El alma comprende sin esfuerzo las palabras del Evangelio: El reino de Dios está dentro de vosotros mismos (Lc. 17,21).

6º. QUIETUD. Consiste en un sentimiento íntimo de la presencia de Dios, que cautiva la voluntad y llena al alma y al cuerpo de una suavidad y deleite verdaderamente inefables. El alma arde suavemente en el amor de Dios y como le parece hay más que desear) (Santa Teresa).

7º. UNIÓN SIMPLE. Es un grado muy intenso de oración contemplativa en el que todas las potencias del alma están cautivadas y absortas en Dios. El deleite y la gloria del alma son mucho más intensos que en el grado anterior. Lo mismo que el amor con que el alma se abrasa, que alcanza una intensidad increíble.

8º. UNIÓN EXTÁTICA. Es una oración de unión tan fuerte e intensa, que determina la suspensión de los sentidos internos y externos. El alma no ve nada ni oye nada de cuanto ocurre

al exterior, encontrándose toda perdida y engolfada en Dios en medio de ardores y deleites inefables. ,

9º. UNIÓN TRANSFORMATIVA. Constituye la séptima morada descrita por Santa Teresa en su Castillo interior, y consiste, según San Juan de la Cruz, en «una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vidas (Cántico espiritual 22,3).

Todo cristiano debería recorrer esta escala de oración hasta la cumbre. La santidad está al alcance de toda alma que sea verdaderamente fiel a la gracia y generosa en el servicio de Dios. A nadie se le cierra el camino de las más altas cumbres de la unión mística con Dios. La mística no es un estado extraordinario reservado para unos pocos aristócratas del espíritu; entra, por el contrario, en el desarrollo progresivo y

normal de la gracia santificante en toda alma fiel y generosa. La unión con Dios transformativa debería ser el preludio normal de la visión beatífica, alcanzado en este mundo por todos los fieles bautizados. Tal es la enseñanza clarísima de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, plenamente de acuerdo con los principios más firmes de la teología católica.

C) La adoración

Sumario: noción, división y modo de practicarse.

350. 1. Noción. Se entiende por adoración el acto externo de la virtud de la religión por el que testimoniamos el honor y reverencia que nos merece la excelencia infinita de Dios y nuestra sumisión ante El.

La adoración supone dos actos: uno interno, que es el reconocimiento intelectual de la excelencia soberana de Dios y el sometimiento de nuestra voluntad ante El; y otro externo, que consiste en la manifestación pública o externa de ambas cosas. El principal, naturalmente, es el interno, que es el alma

del externo y el único que pueden practicar los ángeles; pero en el hombre, compuesto de alma y cuerpo, la adoración interna suele ir acompañada de su correspondiente acto externo.

Los principales actos externos de adoración son: el sacrificio, la genuflexión, la inclinación, la postración, elevación de las manos, descubrir la cabeza, etc.

351. 2. División. Como la adoración es una especie de culto, su división coincide con la de este último. He aquí las diferentes especies y clases de culto:

a) ABSOLUTO Y RELATIVO, según recaiga directamente sobre la persona misma a quien se tributa o sólo a través de su imagen, escultura, reliquia, etc.

6) PÚBLICO Y PRIVADO, según se ejerza, en nombre de la Iglesia, por un ministro suyo y con los actos instituidos por ella a este efecto (liturgia oficial) o de otra forma distinta, en nombre propio, y como persona particular (cf. cn.1256).

c) DE LATRÍA, HIPERDULÍA Y DULÍA. El primero (de latreia, adoración) se identifica con la adoración en sentido estricto y sólo puede ofrecerse absolutamente a Dios y a nuestro Señor Jesucristo, aun en la Eucaristía. Relativamente se ofrece también a las imágenes de Cristo, a la Santa Cruz (sobre todo a las partículas auténticas del lignum crucis) y a las demás reliquias de la sagrada pasión. Es necesario practicarla por precepto natural y positivo divino (primer precepto del decálogo); pero fácilmente puede considerarse incluida al cumplir, v.gr., el precepto de oír misa.

El culto de hiperdulía (de hyper =sobre, y douleia = servidumbre) corresponde a la Virgen María por su dignidad excelsa de Madre de Dios, que la coloca aparte y por encima de todos los santos.

El de dulía (de douleia = servidumbre) es el que corresponde a los ángeles y santos en cuanto siervos de Dios en el orden sobrenatural. Entre ellos ocupa el primer lugar el patriarca

San José, a quien con razón los modernos teólogos asignan el culto de protodulía, o sea, el primero entre los de dulía.

d) CULTO CIVIL. Se llama así, por extensión del concepto de culto, al honor y reverencia que se tributa a las personas constituidas en dignidad o autoridad, tales como los reyes, superiores, etc. Tiene por objeto su excelencia puramente natural y no pertenece a la virtud de la religión, sino a la de la observancia, como veremos en su lugar.

350. 3. Modo de practicarse. He aquí lo dispuesto por la Iglesia en su legislación oficial:

«A la Santísima Trinidad, a cada una de sus Personas, a nuestro Señor Jesucristo, aun bajo las especies sacramentales, se les debe el culto de latría; a la bienaventurada Virgen Marfa le es debido el de hiperdulía, y el de dulia a los demás que reinan con Cristo en el cielo.

También a las sagradas reliquias e imágenes se les debe la veneración y culto relativo propio de la persona a quien las reliquias e imágenes se refieren" (cn.1255)•

«Con culto público pueden ser venerados solamente aquellos siervos de Dios que por la autoridad de la Iglesia han sido puestos en el catálogo de los santos o de los beatos.

A los que han sido canónicamente inscritos en el catálogo de los santos se les debe dar culto de dulía, pudiendo ser venerados en todas partes y con cualquier acto de dicho culto; pero a los beatos sólo se les puede dar culto en los lugares y en la forma que el Romano Pontífice concediere" (cm 1277). El simple título de venerable, dado por la Iglesia a los siervos de Dios al declarar heroicas sus virtudes, no da derecho a culto público alguno (cn.2115).

«Con culto público solamente pueden ser honrados en las iglesias, aun exentas, aquellas reliquias que conste ser genuinas por documento auténtico de algún cardenal de la

Santa Iglesia Romana o del ordinario local o de otro eclesiástico a quien se le haya concedido por indulto apostólico la facultad de autenticar» (cn.1283).

«Es bueno y útil invocar humildemente a los siervos de Dios que están reinando con Cristo y venerar sus reliquias e imágenes; pero principalmente deben todo los fieles honrar con filial devoción a la Santísima Virgen María* (cn.1276).

D) El sacrificio

Es el acto más importante del culto externo y público, el más solemne y excelente con que puede honrarse a Dios. Vamos a precisar brevemente su naturaleza, división y obligación de ofrecerlo.

353. 1. Naturaleza. El sacrificio, en sentido estricto, se define: La oblación externa de una cosa sensible, con cierta inmutación o destrucción de la misma, realizada por el sacerdote en honor de Dios para testimoniar su supremo dominio y nuestra completa sujeción a El.

Esta definición recoge las cuatro causas del sacrificio: a) material: la cosa sensible que se destruye (v.gr., un animal); b) formal: su inmolación o destrucción en honor de Dios; c) eficiente: el sacerdote o legítimo ministro, y d) final: reconocimiento del supremo dominio de Dios y nuestra total sujeción a El.

354. 2. División. He aquí, en cuadro sinóptico, las principales especies de sacrificios :

355. 3. Obligación de ofrecerlo. Vamos a establecerla en las siguientes conclusiones:

Conclusión 1ª: Por derecho natural es obligatorio ofrecer sacrificios.

El Angélico Doctor razona esta conclusión diciendo que la razón natural, al dictar que el inferior se someta al superior

honrándole a su modo y expresándole con signos sensibles los efectos del alma, viene a exigir que el hombre ofrezca a Dios, en reconocimiento de sumisión y vasallaje, algunas cosas exteriores, inmolándolas o destruyéndolas para significar mejor el dominio absoluto de Dios sobre él y sobre todas sus cosas (II-II,85,1).

Se confirma por la práctica universal del género humano. En todas las religiones hay ritos sacrificiales, lo que no puede explicarse más que por ser una exigencia de la ley natural impresa en el fondo de todos los corazones.

Conclusión 2ª.:En la Nueva Ley, el único sacrificio verdadero y legítimo es la santa misa, que perpetúa a través de los siglos el sacrificio del Calvario.

Que la santa misa sea un verdadero sacrificio en el sentido estricto de la palabra, es una verdad de fe, expresamente definida por el concilio de Trento contra los protestantes (D 948).

Que sea el único legítimo se desprende con evidencia por el hecho de haber sido abrogados por Jesucristo los sacrificios de la Antigua Ley como meras figuras y símbolos que eran del antiguo sacrificio que se consumó en el Calvario y se perpetúa en la santa misa hasta el fin de los siglos. De donde se sigue que los sacrificios de la Antigua Ley son actualmente ilícitos y pecaminosos, por cuanto, siendo meras figuras y símbolos del sacrificio del Calvario, derogan la fe en Cristo, como único Mesías y Redentor del mundo, como si el sacrificio redentor no se hubiera verificado aún (cf. D 938-939).

En otro lugar—al estudiar los mandamientos de la Iglesia—precisaremos todo lo referente a la audición del santo sacrificio de la misa.

Conclusión 3^a.: El sacrificio de la Nueva Ley es infinitamente superior a los de la Antigua, que eran meros anuncios y figuras del nuevo.

He aquí las principales razones:

a.

POR SU DIGNIDAD INFINITA, tanto por parte del oferente, que es el mismo Cristo, Hijo de Dios (único en la cruz, principal en la santa misa), como por parte de la cosa ofrecida, que es su mismo cuerpo y sangre preciosísima.

b.

POR SU FIN, que abarca en grado eminente los cuatro fines del sacrificio en general: latréutico, impetratorio, satisfactorio y eucarístico (D 950).

c.

POR SU EFICACIA INFINITA, tanto por parte del agente, Cristo (único en el Calvario, principal en la santa misa), como de la obra.

d.

POR SU PERFECCIÓN Y ESTABILIDAD, porque no prefigura, anuncia o prepara ningún otro sacrificio, sino que fué prefigurado por todos los de la Antigua Ley, que, por lo mismo, han perdido ya su razón de ser y deben cesar en absoluto.

E) Las ofrendas u oblaciones

356. Ofrenda, en general, es la entrega o donación espontánea de una cosa. En sentido religioso es la espontánea donación de una cosa para el culto divino.

Las hay de dos clases: una inmediata y propiamente dicha, por la cual se ofrece algo en honor de Dios, ya sea para el

culto o para el sostenimiento de sus ministros o de los pobres (tales como las antiguas primicias de los frutos de la tierra y las modernas colectas para obras pías), y otra mediata o impropia dicha, que se ofrece al sacerdote para su propio sustento (tales como los diezmos antiguos y los estipendios modernos por las misas y otros servicios religiosos). La Iglesia puede señalar la cuantía de estas ofrendas, y así lo hizo en siglos anteriores; pero hoy lo deja a las costumbres legítimas de los pueblos (cn.1502). Volveremos sobre esto. al hablar de los mandamientos de la Iglesia.

ARTICULO III

Pecados opuestos al primer mandamiento

Además de los pecados de omisión de los actos preceptuados en el primer mandamiento, se puede pecar contra él de muchas maneras, unas por defecto y otras por

exceso. El siguiente cuadro esquemático muestra las principales y, a la vez, el camino que vamos a recorrer en este artículo siguiendo las huellas de Santo Tomás en la Suma Teológica.

I. LA SUPERSTICIÓN

357. 1I. Noción. La palabra superstición (de super, sobre, y statuens, establecer) significa etimológicamente cualquier exceso en la medida de una cosa. Se aplica principalmente y como por antonomasia a la religión, para significar, no el exceso cuantitativo en el culto a Dios—que nunca podrá ser excesivo—, sino el exceso por parte del objeto del culto o del modo de ofrecerlo.

En general, la superstición puede definirse: un vicio que ofrece culto divino a quien no se debe, o a quien se debe, pero de un modo indebido.

358. 2. Especies. Por la noción que acabamos de dar, aparece claro que la superstición tiene dos especies: a) la que ofrece al verdadero Dios un culto en forma indebida, y b) la que ofrece culto divino a una criatura o falso dios. Esta última se subdivide en tres especies distintas: la idolatría, la adivinación y las vanas observancias. Por su especial afinidad, se pueden añadir a estos pecados otros excesos supersticiosos—tales como el espiritismo, la magia, el maleficio, etc.—, que examinaremos a continuación de los anteriores.

Vamos a examinar una por una las diferentes formas indicadas en el croquis anterior, con algunas otras afines.

A) El culto indebido a Dios

359. De dos maneras puede ofrecerse a Dios un culto indebido: o porque se le ofrece un culto falso o de un modo superfluo.

a) Culto falso es el que expresa de suyo una falsedad, ya sea por parte de las cosas (v.gr., ofreciendo a la adoración reliquias falsas o contando como verdaderos falsos milagros, revelaciones o profecías para excitar la admiración de los fieles, etc.), o por parte de la persona que ofrece el culto (v.gr., el que se atreva a celebrar misa sin ser sacerdote o estando suspenso a divinis).

El culto falso es, de suyo, pecado mortal, por tratarse de una mentira perniciosa en materia muy grave. Pero podría ser venial por dos capítulos: a) por la ignorancia o buena fe con que puede hacer algunas de esas cosas la gente sencilla e inculta; y b) por parvedad de materia, v.gr., en un predicador que adorna con detalles falsos la narración de un hecho histórico o verdadero. Sin embargo, los predicadores han de

tener mucho cuidado en no incurrir jamás en este feo vicio, que tanto desdice de la cátedra de la verdad.

La Iglesia castiga con excomunión, reservada al ordinario, al que fabrica reliquias falsas, las vende, distribuye o expone a la veneración pública de los fieles (cn.2326).

b) Culto superfluo es el que se tributa a Dios de un modo no aprobado por la Iglesia o completamente ajeno a sus usos y costumbres. Tal sería, por ejemplo, no querer oír misa sino antes de la salida del sol o a tal hora determinada, en tal altar, con tal color, celebrada por tal sacerdote y no por otro, etc.; añadir nuevas rúbricas o ceremonias a los actos de culto o suprimir a capricho las que no nos gusten; ayunar el día de Pascua, etc.

La mayor parte de las veces no pasará de pecado venial, por la ignorancia o indiscreta devoción con que se hacen estas cosas. Pero podría ser mortal si hubiera desprecio,

escándalo, ceremonia indecente, grave prohibición de la Iglesia, etc.

El Código canónico ordena a los ordinarios castigar en forma proporcionada a la gravedad de la culpa al que ejerciere superstición o cometiere sacrilegio (en.2325).

B) La idolatría

360. 1. Noción y división. La palabra idolatría (del griego eidólou = falso dios, y latreia = adoración) designa un pecado contra la religión que consiste en tributar a una criatura la adoración debida exclusivamente a Dios.

Puede ser de dos clases: interna y externa. La primera somete a la adoración del falso dios las potencias interiores del alma, entendimiento y voluntad. La segunda se manifiesta al exterior por palabras, gestos o signos. Y ésta puede ser material, o simulada (si falta el consentimiento interno), y formal, o sincera (si va acompañada del acto interno). La

idolatría interna siempre es formal; la externa puede ser simplemente material.

361. 2. Malicia. La idolatría es siempre y de suyo un pecado gravísimo, por la enorme injuria que con ella se hace a Dios.

Pero caben distintos grados de maldad, en la siguiente forma:

a) La idolatría interna o externa de un infiel o salvaje de buena fe que cree que su ídolo es el verdadero Dios, recae de hecho sobre una falsa divinidad, y es objetiva y materialmente un pecado gravísimo, aunque subjetivamente puede excusarle ante Dios la ignorancia total e invencible con que procede.

b) La idolatría meramente externa y material, simulada para escapar de la muerte con que amenaza el tirano, es siempre un pecado gravísimo y no admite jamás excusa alguna; es preciso sufrir la muerte antes que incurrir en ella, ya que de suyo es una gran mentira, produce escándalo en los demás y va contra el precepto de confesar la fe. Pero en gente

ignorante podría darse, acaso, la buena fe o, al menos, una disminución de la responsabilidad por el miedo insuperable.

c) La idolatría externa, material o formal, del que tributa libre y voluntariamente culto latréutico a un falso dios a sabiendas de su falsedad, es un pecado gravísimo en toda su extensión y no admite parvedad de materia. Sólo el odio a Dios, la infidelidad y la desesperación son mayores; pero, en cierto modo, esta idolatría es mayor aún, porque supone casi siempre odio al verdadero Dios, y es, además, un gravísimo pecado contra la fe y la religión.

Aplicaciones. Por la idolatría material que con ello se cometería, es gravemente ilícito dar la comunión con una forma no consagrada a un penitente a quien se negó la absolución (aunque sea de acuerdo con él para no llamar la atención de los circunstantes). Tampoco podría el sacerdote exponer en la custodia una forma grande que se le olvidó

consagrar, aunque vaya acompañada de una pequeña realmente consagrada.

C) La adivinación

362. 1. Noción. Adivinar, en general, significa predecir lo futuro o descubrir las cosas ocultas. En sentido teológico es la superstición que trata de averiguar las cosas futuras u ocultas por medios indebidos o desproporcionados. Es una curiosidad pecaminosa, porque se usurpa con ello algo que pertenece exclusivamente al dominio de Dios, cual es el conocimiento de los futuros contingentes o de las cosas naturalmente ocultas. Y como Dios no puede permitir que para esta curiosa averiguación nos ayuden los ángeles o santos, hay que concluir que, cuando es imposible averiguar lo que se pretende por medios puramente naturales, sólo puede llegarse a ello por recurso formal o virtual a los demonios.

363. 2. Especies. Como acabamos de decir, toda verdadera adivinación, en el sentido teológico de la palabra, se hace por expresa o tácita invocación de los demonios. Y cada una de estas dos formas admite multitud de subdivisiones. Suelen señalarse las siguientes :

a) Con expresa invocación de los demonios:

1. ORÁCULO, cuando el demonio contesta a través de un ídolo.

2. PRESTIGIO, cuando produce sensiblemente alguna aparición maravillosa.

3. PITONISMO, cuando contesta por medio de brujos y adivinos.

4. NIGROMANCIA, cuando contesta por la aparente resurrección de un muerto.

5. ONIROMANCIA, contestando por medio de sueños.

6. ARUSPICIO, por examen de las entrañas de los animales.

7. GEOMANCIA, por figuras que aparecen en la tierra.

8. HIDROMANCIA, por figuras en el agua.

9. AEROMANCIA, por figuras en el aire.

10. PIROMANCIA, por figuras en el fuego.

b) Sin expresa invocación diabólica:

1. ASTROLOGÍA JUDICIARIA, observando el sitio o movimiento de los astros.

2. AUSPICIO, observando el vuelo de las aves.

3. AUGURIO, por sus cantos.

4. OMEN, por algo fortuito que se presenta de improviso (v.gr., un entierro).

5. QUIROMANCIA, observando las rayas de las manos.

6. FISIOGNOMIA, por el rostro o semblante.

7. SORTILEGIO, echando suertes.

364. 3. Malicia. La adivinación que se hace por expresa invocación del demonio es siempre pecado mortal muy grave (cf. Deut. 18,10-12; Lev. 20,6; I Cor. 10,20, etc.), por el pacto que se establece con él al invocarle (sobre todo si se ofrece algún sacrificio o manifiesta algún honor: pecado gravísimo) y por las fatales consecuencias que se siguen en orden a la fe y las costumbres, ya que—como explica Santo Tomás—, si el demonio dice algunas veces la verdad a los que le invocan, es para acostumarles a creer en él e inducirles más tarde a alguna cosa errónea y perniciosa para la salvación (II-II,95,4).

La adivinación del segundo grupo, o sea, las que se hacen sin expresa invocación del demonio, pero por tácito recurso a él, es también de suyo pecado mortal; pero cabe el pecado venial por la ignorancia y buena fe con que puede proceder la gente sencilla e inculta. Las mismas gitanas que echan la buenaventura o se fijan en las rayas de las manos, etc., no suelen atribuir a sus predicciones ninguna fe, dedicándose a

esas argucias tan sólo como medio para ganarse la vida explotando la credulidad de los incautos o el buen humor de la gente. Más que combatir con acritud estas cosas, es preferible instruir a los fieles para que se abstengan de esos ridículos pasatiempos.

365. Escolios. Por su especial afinidad con esta materia, vamos a recoger, a manera de escolios, la doctrina relativa a la radiestesia, el sortilegio, la telepatía y, sobre todo, el espiritismo.

1º. Radiestesia. No parece que deba condenarse el uso de la vara radiestésica para descubrir agua o metales, pues su movimiento y oscilación puede estar relacionado con la materia que se busca por causas puramente físicas y naturales. Pero si se la utilizara para averiguar los secretos de los corazones o las cosas futuras contingentes, habría evidente desproporción entre la causa y el efecto y no podría hacerse sin incurrir en grave superstición. Está prohibido a los

clérigos el uso de la vara radiestésica por decreto del Santo Oficio de 26 de marzo de 1942 (AAS 34, 148).

2º. Sortilegio. Es el recurso a la suerte para dirimir una cuestión dudosa, y puede ser o no supersticioso. No lo es, y, por lo mismo, es lícito emplearlo, cuando tiene carácter meramente divisorio, v.gr., para dirimir un empate, adjudicar un premio, etc. Pero sí lo es cuando tiene carácter adivinatorio, o sea, cuando se emplea para averiguar los secretos de los corazones (v.gr., si cometió o no tal crimen) o se pretende que Dios manifieste con la suerte su voluntad (tentación de Dios), excepto cuando se hace por divina inspiración, como los apóstoles en la elección de San Matías (Act. 1,26).

3º. Telepatía. En la mayoría de los casos es un fenómeno puramente natural. Consiste en cierta especial sensibilidad que tienen determinadas personas para percibir hechos que ocurren muy lejos de donde realmente se encuentran. Se han

comprobado muchísimos casos, tanto en sueños como en estado de vigilia. Sin embargo, se hace fuertemente sospechosa cuando recae sobre hechos futuros y contingentes; aun en estos casos caben ciertas corazonadas o presentimientos—producidos acaso por el mismo Dios—, que más tarde viene a confirmar la realidad. Hay que proceder con pies de plomo y no condenar en nombre de la moral católica fenómenos que pueden ser completamente naturales e inofensivos. El examen cuidadoso de todo el conjunto de circunstancias puede proporcionar elementos suficientes para un juicio equilibrado y justo.

4º. Espiritismo. Se entiende por tal el arte de invocar a los espíritus, principalmente de los muertos conocidos, con el fin principal de averiguar por medio de ellos cosas ocultas.

Iniciado a mediados del siglo xix por las hermanas Fox en los Estados Unidos de América, alcanzó rápidamente enorme difusión en todo el mundo. En 1900 había en los Estados

Unidos unos 10.000 mediums, 350 oradores propagandistas y 82 templos (pues el espiritismo evolucionó en verdadera secta religiosa). Todavía hoy subsiste en todo el mundo, aunque cada vez más desacreditado y decadente, por haberse comprobado infinidad de fraudes en los mediums y haber confesado multitud de ellos que todo absolutamente se debe al fraude y al engaño.

He aquí el juicio moral que debe merecernos el espiritismo:

1.º Algunos fenómenos sorprendentes producidos en las sesiones espiritistas podrían explicarse por causas puramente naturales.

2º. La inmensa mayoría de ellos se deben al fraude más burdo y a la más indigna superchería, como se ha comprobado millares de veces y han confesado multitud de mediums, tales como una de las mismas hermanas Fox, Slade, Coock, Rothe, Palladino, Home, Guzik, etc., etc.

El R. P. Carlos María de Heredia, S. I., ha puesto de manifiesto el carácter fraudulento del espiritismo en su interesante y sugestivo libro *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (Buenos Aires 1946)

3.º Algunos fenómenos, muy pocos, si fueran ciertos, habría que atribuirlos a intervención expresa del demonio (v.gr., el conocimiento de cosas que trascienden las fuerzas humanas, aprender instantáneamente una lengua desconocida, etc.), ya que de ningún modo pueden atribuirse a Dios o a los ángeles, puesto que no pueden prestar su colaboración a las sesiones espiritistas, expresamente prohibidas por la Iglesia.

4.º La asistencia activa o pasiva a las sesiones espiritistas está gravemente prohibida por la Iglesia. El Santo Oficio, con fecha 24 de abril de 1917, contestó negativamente en todas sus partes a la siguiente pregunta: «Si es lícito por el que llaman medium, o sin el medium, empleado o no el hipnotismo, asistir a cualesquiera conversaciones o

manifestaciones espiritistas, siquiera a las que presentan apariencia de honestidad o de piedad, ora interrogando a las almas o espíritus, ora oyendo sus respuestas, ora sólo mirando, aun con protesta tácita o expresa de no querer tener parte alguna con los espíritus malignos>) (D 2182). Se comprende que sea así por la cooperación material a una cosa de suyo ilícita, por el escándalo de los demás y por los graves peligros para la propia fe y costumbres que presentan esas sesiones.

D) Las vanas observancias

366. I. Noción y división. Se entiende por vana observancia el uso de medios desproporcionados para obtener un efecto en sí mismo natural. Se diferencia de la adivinación en que no pretende averiguar las cosas futuras u ocultas, sino únicamente conseguir un efecto natural por medios desproporcionados.

Como criterio para distinguir si hay o no vana observancia en algún caso determinado, pueden considerarse las siguientes cosas:

a) La insuficiencia manifiesta de los medios para obtener el efecto intentado.

b) Las circunstancias vanas que se exigen para obtenerlo.

c) La infalibilidad que se atribuya a los medios que se empleen.

Se distinguen tres clases distintas de vanas observancias:

a) ARTE NOTORIA, que tiene por objeto adquirir repentinamente la ciencia sin trabajo ninguno y por medios del todo ineptos.

b) ARTE DE LA SALUD, o sea, de sanar las enfermedades, heridas, etc., con remedios del todo fútiles y absurdos.

Presenta dos formas: una física, a base de palpaciones, ungüentos de dudosa procedencia, amuletos, etc., y otra de

tipo moral, a base de adjuraciones, ensalmos, encantamientos y otras cosas por el estilo.

c) OBSERVACIÓN DE LOS ACONTECIMIENTOS, conjeturando cosas faustas

o infaustas por cualquier acontecimiento fortuito (v.gr., por haberse derramado el salero, por ser martes y trece, etc.).

367. 2. Malicia. La vana observancia es de suyo pecado mortal, por la grave irreverencia e injuria que se le hace a Dios atribuyendo a cosas vanas y ridículas lo que es propio de la divinidad (milagros), o gobernando la propia vida por circunstancias no menos ridículas y absurdas, en vez de por las leyes normales de la divina Providencia. Pero con frecuencia no pasará de venial, por la imperfección del acto, por ignorancia o incultura de los que la practican o por no conceder verdadero crédito a esas cosas vanas, con tal que no haya escándalo para los demás o no se coopere con los que pecan gravemente.

368. Escolios. Por la afinidad de la materia vamos a decir dos palabras sobre la magia, el maleficio, el magnetismo y el hipnotismo.

1º. Magia. En general se entiende por magia el arte de realizar cosas maravillosas por causas ocultas.

Se distinguen dos clases de magia: la blanca y la negra. La primera no es otra cosa que el arte de la prestidigitación o ilusionismo, que obedece a causas puramente naturales (la habilidad y destreza del operador), y es de suyo lícita e inofensiva, con tal que nada se haga contra la moral cristiana. La segunda, en cambio, es de suyo gravemente ilícita y pecaminosa, ya que consiste en el arte de realizar obras maravillosas por invocación o intervención diabólica. Esta última presenta las formas más variadas y coincide con muchas de las que hemos indicado al hablar de la adivinación y de la vana observancia.

2° Maleficio. Consiste en la expresa invocación del demonio con el fin de dañar o perjudicar a alguna persona en lo espiritual o corporal. Es un pecado muy grave, que envuelve una triple malicia: contra la religión, por la invocación del demonio, y contra la caridad y la justicia, por el daño que se le ocasiona al prójimo. Sin embargo, son rarísimos los verdaderos maleficios (aunque en absoluto pueden darse) y no hay que dar fácilmente crédito a las calamidades que sin fundamento se atribuyan a los maléficos o hechiceros.

3° Magnetismo. Se entiende por tal la influencia de cierto flúido magnético o eléctrico que brota de los minerales (magnetismo mineral) o del sistema nervioso de algunos hombres (magnetismo animal), y que sería apto para curar ciertas enfermedades por su propia virtud magnética o por sugestión sobre el magnetizado. Se le conoce también con el nombre de mesmerismo, por haber sido su principal propagandista Francisco Mesmer (t 1815).

De suyo, considerado objetivamente y en abstracto, nada malo hay en él; puede considerársele como uno de tantos remedios físicos para curar las enfermedades, parecido a la electroterapia, psiquiatría, etc. Pero en concreto, o sea, tal como suele ejercerse por gentes desaprensivas e irresponsables, está lleno de peligros e inconvenientes para la fe (por los fines preternaturales que se intentan, por sus procedimientos ocultos y adivinatorios, etc.) y para las buenas costumbres (prácticas no siempre honestas). Hay en este sentido una declaración del Santo Oficio de 4 de agosto de 1856 (D 1653-1654).

4º. Hipnotismo. Es el arte de producir en otra persona un estado letárgico semejante al sueño, junto con otros fenómenos especiales de sugestión. Los principales son: una sugestibilidad extraordinaria por parte del hipnotizado con relación a su hipnotizador, en virtud de la cual realiza en el acto, como un autómeta, lo que le sugiere; la ejecución a

largo plazo de lo sugerido durante la hipnosis; la duplicación de la persona, que ora se cree vieja, ora joven, etc.; la efusión de sangre, sudor, lágrimas, etc., ante el mandato del hipnotizador; la sensación de frío o de calor; el sonambulismo, la catalepsia y la letargia, etc.

El fenómeno hipnótico se descubrió por pura casualidad cuando Puysegur, discípulo de Mesmer, vió, con gran sorpresa y admiración, que había hipnotizado a cierto pastor a quien intentaba someter al simple magnetismo animal. Más tarde comprobó y divulgó el experimento.

La hipnosis se induce: a) por sugestión, persuadiendo u ordenando el sueño; b) por una impresión vivísima, con el consiguiente agotamiento y fatiga; c) por los llamados pases de mano del hipnotizador; d) por su mirada penetrante y fija, etc. De ordinario no se produce a no ser que consienta el hipnotizado, al menos la primera vez.

El hipnotismo ha sido empleado con muy diversos fines:

a) por los médicos, para producir la anestesia en orden a una operación quirúrgica o para curar una enfermedad, principalmente nerviosa, etc.; b) por los artistas, para lograr y retener por largo tiempo expresiones de dolor o de alegría, determinadas posturas, etc., en los que les sirven de modelo para sus trabajos artísticos; c) por los jueces, para obtener acusaciones o confesiones de los reos o testigos (es de suyo inmoral); d) por los educadores, para sugerir el amor a la virtud, el horror a los vicios, corregir ciertos impulsos al suicidio, la embriaguez, etc., o ciertas antipatías o propensiones naturales; e) por charlatanes, para excitar la curiosidad de los demás y obtener pingües ganancias, etc., etc.

Se conocen dos clases de hipnotismo: a) el corriente y vulgar, que es el que acabamos de describir; y b) el ocultismo, o hipnotismo superior, cuyos fenómenos, de no provenir del fraude (como sucede de ordinario), habría que atribuirlos a

causas preternaturales por rebasar evidentemente las fuerzas de la simple naturaleza (v.gr., conocimiento claro e instantáneo de cosas o ciencias del todo ignoradas antes de la hipnosis; predicción de futuros acontecimientos cuyas causas no se han puesto todavía, etc.).

Los PRINCIPIOS MORALES en torno al hipnotismo son los siguientes:

1º. Todos están de acuerdo en que el hipnotismo está lleno de peligros físicos, psíquicos y morales. Ha producido casos de epilepsia, de histeria y hasta de completa enajenación mental. A él se deben también no pocos crímenes (homicidios, lujuria, etc.) cometidos durante la hipnosis o después de ella por sugestión del hipnotizante.

2.0 El uso del hipnotismo es gravemente ilícito: a) cuando se intentan efectos que superan claramente las fuerzas de la simple naturaleza; b) si se buscan fines deshonestos o inmorales; c) si se produce por procedimientos malos en sí

mismos (v.gr., por violencia injusta, por tactos impúdicos, etc.); d) si se practica por simple curiosidad o pasatiempo, por los graves trastornos que suele ocasionar al paciente.

3.0 Puede ser lícito si, además de evitar los inconvenientes anteriores, se emplea: a) con justa y grave causa (v.gr., para curar una enfermedad que no tiene otro remedio inofensivo; para el progreso de la medicina, psicología u otras ciencias, etc.); b) con las debidas precauciones (por persona verdaderamente técnica, ante testigos de confianza, por procedimientos honestos, sin ir más lejos de lo estrictamente necesario, etc.); y c) con consentimiento del hipnotizado (sería injusticia lo contrario). Se trata sencillamente de un caso de voluntario indirecto (o sea, de un acto con dos efectos, uno bueno y otro malo), que se rige por los principios que dejamos establecidos en su lugar correspondiente (cf. n.36,5.0).

II. LA IRRELIGIOSIDAD

A diferencia de la superstición, que se oponía por exceso a la virtud de la religión, la irreligiosidad en general se opone a ella por defecto. Se incurre en ella de varios modos, ya sea por relación directa e inmediata al mismo Dios (tentación de Dios), ya mediata e indirectamente a través de las personas o cosas sagradas (sacrilegio y simonía), ya por abuso de las palabras o de las promesas (blasfemia, perjurio, etc.). Dejando este último grupo para el segundo mandamiento del decálogo, vamos a examinar aquí los dos primeros, o sea, la tentación de Dios, el sacrilegio y la simonía.

A) La tentación de Dios

369. 1. Noción y división. Se entiende por tentación de Dios el dicho o hecho por el cual se pretende poner a prueba algún atributo de Dios o se pide temerariamente su divina intervención.

Se distinguen dos clases de tentación de Dios:

a) LA EXPRESA O FORMAL, que consiste en intentar expresamente la manifestación de alguna perfección o atributo divino (v.gr., poniéndose en un grave peligro para que Dios le salve milagrosamente). La forma más grave sería pedir un milagro para confirmar una verdad de fe dudando de ella (v.gr., que Cristo aparezca en la Eucaristía para comprobar si es verdad o no que está realmente allí).

b) LA INTERPRETATIVA O MATERIAL, que, sin intentar expresamente la manifestación de algún atributo divino, hace algo de manera tan imprudente y temeraria, que sólo por un milagro podría llegar a buen término (v.gr., el predicador que sube al púlpito sin prepararse—habiéndolo podido hacer—confiando en que Dios le ayudará, o el enfermo que rechaza la medicina confiando en que Dios le curará sin ella).

370. 2. Malicia. La tentación de Dios expresa o formal es siempre pecado mortal contra la religión (y, si es con duda, también contra la fe), y a ella aluden las palabras no tentarás

al Señor tu Dios, con que nuestro Señor Jesucristo rechazó la sugestión del demonio de arrojarse del pináculo del templo para ser liberado milagrosamente por Dios (Mt. 4,7).

La interpretativa o material puede muchas veces ser venial, por ignorancia, inadvertencia o parvedad de materia. Más que de irreligiosidad o infidelidad, suele ser un pecado de presunción, ligereza, vanidad, o de confianza excesiva e imprudente en la ayuda de Dios.

B) El sacrilegio

371. 1. Noción. Recibe el nombre de sacrilegio la profanación o trato indigno de algo sagrado. En sentido amplio e impropio es sacrilegio cualquier pecado contra la virtud de la religión; pero en sentido propio y estricto es únicamente el que acabamos de definir.

372. 2. Especies. Se distinguen tres clases o especies diferentes de sacrilegio:

1ª. Personal. Es el sacrilegio que se comete contra una persona sagrada, o el que comete ella misma en cuanto tal.

Se comete esta clase de sacrilegio:

a) Golpeando, hiriendo o injuriando de obra a un clérigo o a un religioso o religiosa, aunque sólo sea novicio. Se incurre, además, en excomunión reservada al propio ordinario (cf. cn.119, 614, 2343, § 4).

b) Sometiéndolo a los tribunales civiles, contra los cánones vigentes (cn.12o 2341).

c) Pecando contra la castidad (aunque sea con sólo un acto interno; v.gr., por un mal deseo) una persona o con una persona consagrada a Dios por voto público de castidad (clérigos ordenados in sacris y religiosos profesos). Si las dos personas fueran sagradas, el sacrilegio sería doble.

La transgresión del voto privado de castidad no constituye verdadero sacrilegio personal, ya que la persona no se hace

sagrada por el solo hecho de emitir un voto privado. Pero constituye un grave pecado contra la religión (además de contra la castidad) y es obligatorio declararlo expresamente en la confesión.

2.a Local. Consiste en la profanación de un lugar sagrado (iglesias, oratorios públicos, cementerios bendecidos).

Se le profana sacrílegamente de los siguientes modos:

a) Por homicidio injusto (no el realizado en legítima defensa) o suicidio.

b) Por injusta y abundante efusión de sangre humana (v.gr., a consecuencia de graves golpes o heridas).

c) Destinándolo a fines impíos o inmundos (culto herético, bailes, sesiones de cine o teatro, cuadra de animales, mercado público, etc.).

d) Por la sepultura de un pagano o excomulgado declarado o condenado como tal. Estas cuatro formas llevan consigo la obligación de reconciliar la iglesia (cf. cn. 1171-1177).

e) Por acto externo y consumado de lujuria.

f) Violando el derecho de asilo o de inmunidad de la jurisdicción civil. El primero compete a las iglesias y oratorios públicos (cn.1179; 1 191 § 1); el segundo, a todos los lugares sagrados (cn.1160).

g) Probablemente es sacrilegio local un robo realizado en la iglesia, aunque sea de una cosa profana (v.gr., la cartera de un fiel). Si se robare en la iglesia una cosa sagrada (v.gr., un cáliz consagrado), el sacrilegio sería doble: local y real.

3.a Real. Es la profanación de una cosa sagrada (v.gr., un sacramento, un cáliz consagrado, una reliquia o imagen sagrada, etc.). Sus principales formas son:

a) La profanación de un sacramento, sobre todo si es la Eucaristía. Se profana un sacramento de vivos recibéndole en pecado mortal (incluso el matrimonio: casarse en pecado mortal es un sacrilegio). También lo es la indigna administración y la simulación de un sacramento).

El que arrojaré por tierra, llevare o retuviere la Eucaristía para un mal fin, comete un gravísimo sacrilegio real, es sospechoso de herejía, incurre en excomunión especialísimamente reservada al papa y es ipso facto infame (cn.232o).

b) El robo o trato indigno de cosas dedicadas al culto divino (v.gr., utilizando un cáliz consagrado para un banquete profano, disfrazándose con casullas o ropas sagradas, etc.).

c) La profanación o trato irreverente de las imágenes sagradas (de Cristo, de la Virgen, de los santos, etc.).

d) La usurpación de los bienes eclesiásticos ya en posesión de la Iglesia. Se entiende de los bienes públicos, no de los privados.

N. B. Participan también en mayor o menor escala de la malicia del sacrilegio real ciertas irreverencias en torno a cosas sagradas; v.gr., haciendo chistes con frases tomadas de la Sagrada Escritura, tratando con poco respeto las reliquias de los santos, celebrando misa con ornamentos incompletos o muy sucios, manteniendo apagada por un día entero la lámpara del Santísimo, etc., y hasta hablando en la iglesia sin necesidad o riendo a carcajadas, etc., etc.

373. 3. Malicia. El sacrilegio verdadero, en cualquiera de sus formas, es siempre pecado mortal contra la virtud de la religión, por la grave irreverencia que se hace a Dios o a las cosas o lugares sagrados.

Sin embargo, el sacrilegio admite parvedad de materia (v.gr., una leve irreverencia en la iglesia); pero estos casos de

pecado leve no suelen llamarse sacrilegios, sino simples irreverencias. El verdadero sacrilegio sólo podría ser venial por la imperfección del acto, o sea, por falta de suficiente advertencia o consentimiento.

C) La simonía

374. 1. Noción. La palabra simonía tiene su origen en el pecado cometido por Simón Mago, que quiso comprar con dinero a los apóstoles la potestad de comunicar a los demás el Espíritu Santo (Act. 8,18-24). Se define de la siguiente forma: La intención deliberada de comprar o vender por un precio temporal una cosa intrínsecamente espiritual o una cosa temporal inseparablemente unida a una espiritual (cn.727 § 1).

Son cosas intrínsecamente espirituales: los sacramentos, la jurisdicción eclesiástica, la consagración, las indulgencias, etc. Una cosa temporal unida inseparablemente a otra

espiritual es, v.gr., un beneficio eclesiástico, un cáliz consagrado, etc.

Nótese que por precio temporal no se entiende únicamente el dinero, sino también cualquier otra cosa temporal que pueda ser objeto de precio o de salario: v.gr., objetos materiales, alquiler gratuito de una casa, etc. (munus a manu); alabanzas, recomendaciones, ruegos (munus a lingua), o cualquier servidumbre o servicio prestado a otro (munus ab obsequio).

375. 2. Especies. Hay dos clases de simonía:

a.

DE DERECHO DIVINO, que es la que acabamos de definir.

b.

DE DERECHO ECLESIAÍSTICO, que consiste en «dar cosas temporales unidas a una espiritual a cambio de otras temporales unidas también a una espiritual, o espirituales por espirituales, o aun temporales por temporales, si la Iglesia lo ha prohibido por el peligro de irreverencia para con las cosas espirituales» (cn.727 § 2).

En otros aspectos, la simonía puede ser mental,convencional, real y confidencial.

a.

SIMONÍA MENTAL es la que se da cuando el pacto simoníaco es puramente mental y no se manifiesta al exterior (v.gr., el sacerdote que sirve al obispo por muy poco salario con la intención de que le nombre párroco más tarde). Es pecado grave ante Dios; pero, como puramente interna que es, no incurre en las penas eclesiásticas.

b.

SIMONÍA CONVENCIONAL es la que recae sobre un pacto simoníaco que todavía no se ha ejecutado (v.gr., la promesa aceptada de rezar un rosario a cambio de cien pesetas).

c.

SIMONÍA REAL es la que recae sobre una acción simoníaca ya realizada, al menos parcialmente, por ambas partes (v.gr., uno dió el dinero y el otro entregó o empezó a tramitar la entrega de lo espiritual).

d.

SIMONÍA CONFIDENCIAL es la que puede producirse en los beneficios eclesiásticos (v.gr., el nombramiento de párroco)

cuando se pone confidencialmente alguna condición simoníaca futura (v.gr., de traspasarlo en su día a otro actualmente incapaz de recibirlo, o de entregar al que lo confiere, o a tercera persona, parte de los frutos del beneficio).

376. 3. Malicia. La simonía de derecho divino—que equivale, en realidad, a un sacrilegio real—es un pecado gravísimo contra la religión y no admite parvedad de materia. Porque, por pequeña que sea la materia sobre la que recaiga, se comete siempre una grave injuria contra lo espiritual al equipararlo con lo temporal. Pero puede darse pecado venial por ignorancia o imperfección del acto.

La de derecho eclesiástico es también pecado mortal; pero admite parvedad de materia, ya que, propiamente hablando, no es de suyo verdadera simonía. La Iglesia prohíbe prudentísimamente esas cosas por el grave peligro de que se mezcle fácilmente algún matiz de verdadera simonía de

derecho divino; pero, por sí misma, no es más que una transgresión de un precepto eclesiástico que admite, por lo tanto, parvedad de materia.

377. 4. Ejemplos. Para mayor claridad y distinción de conceptos ponemos aquí algunos ejemplos prácticos:

1.o Por administrar sacramentos no puede el ministro de ellos exigir ni pedir nada, por ninguna causa ni pretexto, ni directa ni indirectamente, fuera de las oblaciones señaladas en la tasa oficial diocesana para bautizos, alisas, entierros, etc., que no se dan como precio de la cosa espiritual (sería gravísima simonía), sino con ocasión de ésta y en virtud de un justo título reconocido por los sagrados cánones o por una costumbre legítima (cf. cn.730 736 1507).

Es muy justo y razonable ayudar al sustento material del sacerdote con ocasión de prestarnos gratuitamente un servicio espiritual. Consta expresamente en la Sagrada Escritura, donde, por una parte, se manda dar gratis lo que se

ha recibido gratis (Mt. 10,8); y, por otra, Cristo autorizó a los apóstoles a comer y beber lo que les dieran, porque el obrero es digno de su salario (Lc. 10,7), y San Pablo escribe expresamente: ¿No sabéis que los que ejercen las funciones sagradas viven del santuario, y los que sirven al altar, del altar participan? Pues así ha ordenado el Señor a los que anuncian el Evangelio: que vivan del Evangelio (1 Cor. 9,13-14).

2.º No es lícito vender las sagradas reliquias, aunque pueden regalarse a personas dignas que las han de tratar con veneración, evitando cuidadosamente que caigan en manos de acatólicos (cf. cn 1289).

3.0 Está prohibido vender rosarios, medallas y otras cosas bendecidas y enriquecidas con indulgencias, que, por el mismo hecho de la venta, pierden todas las indulgencias (cn.924). Por lo que todas esas cosas deben comprarse o venderse antes de bendecirlas.

378. 5 Obligación de restituir. Los contratos simoníacos son nulos o inválidos por la misma naturaleza de las cosas, y llevan consigo, por consiguiente, la obligación de restituir, aun antes de la sentencia del juez, «aunque la simonía la haya cometido una tercera persona, aun ignorándolo el agraciado, a no ser que se haya hecho eso para perjudicarlo o contra su voluntad» (cn.729).

379. 6. Penas eclesiásticas. Además de la obligación de restituir, la Iglesia castiga severamente el delito de simonía. He aquí las principales disposiciones canónicas:

1.a Incurren ipso facto en excomunión reservada simplemente al papa:

a.

Los que hacen negocio con las indulgencias (cn.2327).

b.

Los que cometen delito de simonía en cualesquiera oficios, beneficios o dignidades eclesiásticas; pierden, además, para siempre, el derecho de elegir, presentar o nombrar, si tenían alguno; y, si son clérigos, deben ser suspendidos (cn.2392).

2.a «Todos, incluso los obispos, que simoniacamente y a sabiendas confieren órdenes o son ordenados, o administran o reciben otros sacramentos, son sospechosos de herejía; los clérigos incurren, además, en suspensión reservada a la Sede Apostólica» (cn.2371).

3.a «Castíguese con una multa pecuniaria grave a los que aumenten las tasas acostumbradas y aprobadas legítimamente según el canon 1507, y a los que exijan algo fuera de ellas; y a los reincidentes suspéndaseles o remuévaseles del oficio, según la gravedad de la culpa, sin perjuicio de la obligación de restituir lo que hayan injustamente percibido* (cn.2408).

CAPITULO II

El segundo mandamiento del decálogo

El segundo precepto del decálogo se formula en la Sagrada Escritura de la siguiente manera:

No tomarás en falso el nombre de Yavé, tu Dios, porque no dejará Yavé sin castigo al que tome en falso su nombre (Ex. 20,7).

Como se ve, directa y taxativamente sólo se prohíbe el perjurio, o sea, el poner a Dios por testigo de una falsedad. La razón de esta expresa prohibición es por la grandísima importancia que el juramento tenía en la vida social antigua, a causa de la fe que tenían en que Dios no dejaría impune a quien se atreviese a jurar en falso. Pero ya se comprende que, a través de ese precepto prohibitivo, se puede

sobrentender la obligación positiva de honrar el santo nombre de Dios por todos los medios a nuestro alcance.

Al precisar cuáles son los deberes positivos y pecados opuestos a este segundo precepto del decálogo, suelen los moralistas señalar los siguientes: la alabanza, el conjuro, el voto y el juramento como deberes o actos positivos; y el vano uso, la blasfemia, la violación del voto y el perjurio, como pecados opuestos que es menester evitar.

Vamos, pues, a examinar estas cosas por el orden anunciado.

ARTICULO I

Deberes positivos del segundo mandamiento

Como acabamos de decir, son, principalmente, la alabanza, el conjuro, el voto y el juramento.

A) La alabanza divina

380. 1. Noción. Todo el culto divino puede considerarse, y es en realidad, una alabanza que se tributa a Dios. Pero, considerada como un acto especial de virtud, la alabanza es la invocación externa, como manifestación del fervor interno, del santo nombre de Dios en el culto público o privado.

382. 2. Conveniencia y utilidad. Santo Tomás prueba hermosamente la conveniencia y utilidad de la divina alabanza, no porque Dios necesite que le manifestemos nuestros sentimientos internos—ya que penetra el fondo de nuestros corazones—, sino porque excita la devoción del que le invoca y la de los demás que le acompañan (II-II,91,1). Por eso la alabanza de nuestros labios es inútil si no va acompañada de la alabanza del corazón (ibid., ad 2).

Es también muy útil acompañarla del canto litúrgico—como se acostumbra en la Iglesia—siempre que se haga para excitarse más y más al fervor y no por vanidad, ostentación o ligereza (ibid., a.2).

B) El conjuro

382. 1. Noción y división. Es un acto de religión que consiste en la invocación del nombre de Dios o de alguna cosa sagrada para obligar a otro a ejecutar o abstenerse de alguna cosa.

Se distinguen varias clases de conjuros:

a.

Solemne, si lo hace en nombre de la Iglesia, con el rito establecido, un ministro designado por ella.

b.

Privado, si lo hace una persona particular en nombre propio y con cualquier fórmula.

c.

Deprecativo, si se hace a Dios en forma de ruego e interponiendo los méritos e intercesión de Cristo, de María o de los ángeles y santos. Tales son la casi totalidad de las oraciones de la Iglesia (Per Dominum nostrum...)

d.

Imperativo, si se hace en forma de mandato, ya sea a los súbditos (I Thes. 5,27), ya al demonio increpándole—no es lícito rogarle, porque supondría cierta benevolencia o sumisión hacia él—, lo que se conoce con el nombre de exorcismos.

383. 2. Moralidad. He aquí los principios fundamentales:

1º. El conjuro es, de suyo, un acto de religión, y, con las debidas condiciones de justicia y juicio, es lícito y honesto. La falta de justicia (v.gr., ordenando hacer una cosa mala) es, de

suyo, pecado mortal, por la gran irreverencia que supone emplear el nombre de Dios para algo malo; la falta de juicio (haciéndolo, v.gr., con ligereza y sin necesidad) no suele pasar de pecado venial.

2.º Sólo puede conjurarse directamente a las criaturas racionales, únicas capaces de obedecer; pero indirectamente puede conjurarse también a las irracionales (tempestades, plagas de animales, etc.), en cuanto que pedimos a Dios nos ayude contra ellos o imperamos al demonio, en nombre de Dios, que no nos dañe con las mismas (II-II,90,3).

3º. *Nadie que tenga potestad de hacer exorcismos puede hacerlos legítimamente sobre los obsesos si no ha obtenido para cada caso licencia especial y expresa del ordinario.

Esta licencia solamente debe concederla el ordinario al sacerdote que sea piadoso, prudente y de vida irreprochable; y el sacerdote no debe proceder a hacer los exorcismos sin antes haberse cerciorado, por medio de una investigación

cuidadosa y prudente, de que se trata realmente de un caso de obsesión diabólica* (cn.115i).

«Los ministros legítimos de los exorcismos pueden hacerlos no sólo sobre los fieles y catecúmenos, sino también sobre los acatólicos y excomulgados* (cn.1152).

«Son ministros de los exorcismos que se practican en el bautismo y en algunas consagraciones y bendiciones los mismos que son ministros legítimos de esos ritos sagrados» (cn.1153).

4.º Privadamente pueden recitar exorcismos contra el demonio—en forma siempre imperativa, jamás deprecativa—no sólo los sacerdotes, sino incluso cualquier fiel seglar, como consta, v.gr., por el conocido exorcismo de León XIII contra el demonio (Ritual Romano tit.IZ c.3), que pueden usar los simples fieles. El sacerdote confesor hará bien en emplear el exorcismo privado contra el demonio en el tribunal de la penitencia (sin necesidad de decirle nada al penitente) en

caso, v.gr., de que el penitente experimente gran dificultad en confesar sus pecados o en excitarse al dolor o al propósito de enmienda.

Podría emplearse en estos casos la siguiente breve fórmula: In nomine Iesu praecipio tibi, spiritus immunde, ut recedas ab hac creatura Dei. La experiencia muestra el buen resultado que se obtiene muchas veces (cf. NOLDIN-SCHMIT, III,54, nota 3; PRÜMMER, I,463).

C) El voto

Sumario: Noción, conveniencia, utilidad, división, sujeto, condiciones para la validez, obligación y cese de los votos.

384. 1. Noción. En el sentido que aquí nos interesa, el voto es la promesa deliberada y libre hecha a Dios de un bien posible y mejor (cn.1307 § 1).

Expliquemos un poco los términos de la definición.

PROMESA. No basta un simple propósito o determinación; es preciso que haya verdadera promesa, o sea, verdadera voluntad de obligarse a hacer u omitir algo. Esta promesa, sin embargo, puede ir implícita en algo que la suponga necesariamente (v.gr., el voto de castidad va implícito en la voluntad de recibir el subdiaconado en la Iglesia latina).

DELIBERADA. Al menos con la deliberación necesaria para pecar gravemente. Por falta de la suficiente deliberación son inválidos los votos emitidos con ignorancia o error substancial.

LIBRE. "El voto emitido con miedo grave o injusto es nulo en virtud del derecho mismo» (cn.1307 § 3). La razón es porque en esas circunstancias no puede darse un acto humano perfecto.

HECHA A Dios. El voto se hace siempre, en definitiva, a Dios (aunque sea a través de la Virgen o de algún santo), ya que

se trata de un acto de religión perteneciente al culto de latría, que es propio y exclusivo de Dios.

DE UN BIEN. El voto de hacer una cosa mala sería de suyo inválido, además de pecado mortal, por la grave injuria que con ello se haría a Dios.

POSIBLE. Lo físicamente imposible no puede prometerse, como es obvio; ni tampoco eficazmente lo que resulta moralmente imposible, porque perjudicaría al alma y no podría agradar a Dios.

Y MEJOR que su contrario u omisión. Porque de otra forma no agradaría a Dios, que desea nuestra propia santificación mediante la práctica de lo más perfecto para nosotros. Por esta razón sería inválido el voto de no entrar en religión, porque es mejor el estado religioso que el seglar.

385. 2. Conveniencia y utilidad. Vamos a recoger los errores y la doctrina católica en torno a esta cuestión.

Errores. Los protestantes (Wiclef, Lutero, Calvino, etc.) afirman que los votos, principalmente los religiosos, son nocivos, pecaminosos e inmorales, porque destruyen la libertad humana. También los quietistas enseñan doctrinas parecidas (D 1223). Hay también algunos antecedentes medievales (Guillermo de Santo Amor: D 459).

Doctrina católica. Vamos a establecerla en la siguiente

Conclusión: Los votos emitidos prudentemente y con intención de honrar a Dios son buenos y muy convenientes.

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Los recomienda expresamente. Transcribimos algunos textos:

Si haces voto a Dios, no tardes en cumplirlo, que no hallan favor los negligentes; lo que prometas, cúmplelo. Mejor es no prometer que dejar de cumplir lo prometido (Eccl. 5,3-4).

Haced votos a Yavé, vuestro Dios, y cumplidlos (Ps. 75,12).

Ofrece a Dios sacrificios de alabanza y cumple tus votos al Altísimo (Ps 49, 14).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Ha fomentado siempre los votos privados y públicos y ha condenado las doctrinas contrarias (cf. cn.487; D 459, 865, 1223, 1973)

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás lo prueba egregiamente en la siguiente forma:

"Hay tres razones por las que aparece más meritorio y laudable el hacer las cosas con voto que sin él.

La primera es que hacer el voto, como sabemos, es acto de latría, que es la principal virtud entre las morales. Cuanto más noble es la virtud, mayor es la bondad y el mérito del acto. Así, pues, cuando un acto de virtud inferior está imperado por una virtud superior, asciende en bondad y mérito. No por otra razón tienen mayor bondad y mérito los actos de fe y esperanza cuando son imperados por la caridad. Por lo tanto, los actos de las restantes virtudes morales, como el ayunar,

que es acto de abstinencia, y la continencia, que es acto de castidad, si se hacen por voto alcanzan mayor bondad y mérito, pues en este caso quedan incluidas en el culto divino a manera de sacrificios. Por eso dice San Agustín en su libro De virginitate: "A la virginidad no se la honra en cuanto tal, sino por su consagración a Dios; la fomenta y conserva la continencia religiosa».

La segunda es que aquel que hace un voto a Dios y lo cumple se somete en mayor grado a Dios que el que sólo lo cumple. Porque su sometimiento es no sólo en cuanto al acto, sino también en cuanto a la potencia, ya que queda sin poder hacer otra cosa. Como el que regala un árbol con los frutos hace mayor ofrenda que el que sólo da los frutos, como observa San Anselmo. Y ésta es la razón de que también se den las gracias al que promete alguna cosa.

La tercera es porque, por el voto, la voluntad se afianza inmutablemente en el bien. El hacer algo con la voluntad así

afirmada en el bien es de perfecta virtud, como enseña el Filósofo; al igual que el pecado con espíritu obstinado agrava la falta, de tal modo que recibe el nombre de pecado contra el Espíritu Santo, como ya dijimos en otro lugar» (II-II,88,6).

En cuanto a la objeción de los protestantes, se contesta negando en absoluto que los votos destruyan la libertad. No sólo porque el que lo emite obra libérrimamente—nadie le obliga ni puede obligarle a ello: sería nulo el voto—, sino porque, una vez hecho, continúa siendo libre para el bien; no para el mal, que le estaba prohibido aun antes del voto. Y si se trataba de algo que sin el voto era de suyo lícito, sería sin el voto un bien menor (porque, de lo contrario, no se hubiera podido hacer el voto, que es siempre de un bien mejor), con lo que viene a cuento la siguiente hermosa frase de San Agustín: «No te pese haber hecho voto, antes alégrate; ya no te es lícito lo que antes te era lícito en propio detrimento» (ibid., ad 2).

N. B. Aunque los votos sean tan útiles y convenientes, no deben hacerse con demasiada facilidad y ligereza, porque entonces ya no serían prudentes, como requiere la conclusión que hemos probado. Es increíble la ligereza y frivolidad con que muchas personas hacen votos y promesas por cualquier bagatela y la facilidad con que piden luego su dispensa o conmutación para no cumplirlos. Esto arguye una gran falta de seriedad y supone una gran irreverencia contra Dios. Véanse los textos de la Sagrada Escritura que acabamos de citar.

386. 3. División. El siguiente cuadro esquemático indica con brevedad y claridad las principales clases de votos:

387. 4. Sujeto. «Todos los que gozan del conveniente uso de razón están capacitados para hacer votos, si el derecho no se lo prohíbe» (cn.1307 § 2). El derecho prohíbe expresamente

hacer los votos religiosos antes de los dieciséis años cumplidos (cn.573).

La razón es porque todos los hombres pueden honrar a Dios, sean católicos, herejes o infieles.

388. 5. Condiciones para la validez. Por derecho natural se requieren las siguientes:

1.º Uso de razón, para aceptar la obligación que el voto impone a manera de ley particular.

2.º Intención o voluntad de obligarse, al menos virtual o implícita. El voto simulado es nulo, y si la simulación es voluntaria, siempre, al menos, pecado venial. En cosas de gran importancia (v.gr., en los votos públicos), la simulación sería pecado mortal y habría obligación de restituir los daños materiales que se siguieran.

3.º Deliberación suficiente, al menos la necesaria para pecar mortalmente. Por falta de ella son inválidos los votos que se hacen: a) con completa ignorancia de la obligación que inducen; b) por error sobre la substancia de la cosa, o de circunstancias substanciales, o de la finalidad del mismo; pero, si el error sólo versa sobre la causa meramente impulsiva o sobre circunstancias accidentales, el voto es ciertamente válido.

4.º Perfecta libertad. Por falta de ella son inválidos los votos emitidos por violencia, coacción o miedo grave e injusto.

5 Que el derecho eclesiástico no lo prohíba, como prohíbe, v.gr., los votos públicos temporales antes de los dieciséis años y los perpetuos antes de los veintiuno.

6.a Que recaiga sobre materia apta, o sea, sobre un bien posible y mejor. He aquí algunos ejemplos concretos:

a.

El voto de evitar todos los pecados veniales, incluso semideliberados, es inválido, porque esto es imposible sin un privilegio especial (D 833). Pero sería válido el de evitar todos los mortales, y quizá también los veniales plenamente deliberados, porque, con la gracia de Dios, esto es posible. También lo sería el voto de hacer lo más perfecto en cada caso; pero sólo debe permitirse a personas de gran virtud y santidad.

b.

El voto de casarse es inválido, porque es mejor la virginidad que el matrimonio. A no ser que se haga para quitar el escándalo o se trate de un pecador que quiera encontrar en el matrimonio el remedio de sus caídas contra la castidad, porque entonces para él es mejor casarse que permanecer soltero (cf. i Cor. 7,9).

c.

El voto de no hacer votos es, de suyo, inválido. Pero sería válido, sobre todo en una persona ligera o escrupulosa, el voto de no hacerlos válidamente sin permiso expreso del confesor o superior.

d.

Es inválido el voto emitido para que lo cumpla otra persona (v.gr., si mi hijo vuelve sano de la guerra, iré a pie al Pilar de Zaragoza). Pero téngase en cuenta lo que vamos a decir en el número siguiente.

389. 6. Obligación. He aquí el principio fundamental:

Todo voto válido obliga al que lo hizo por la virtud de la religión (cn.13o7 § 1).

Su quebrantamiento supone un sacrilegio (ciertamente en el voto público de castidad) o, al menos, un pecado contra la virtud de la religión, grave o leve según la materia del voto y la intención del que lo hizo. La circunstancia del voto hay que declararla siempre en la confesión, porque supone un pecado contra la religión distinto del que pueda llevar ya consigo la materia del voto quebrantado. Y así, v.gr., el que quebranta el voto de castidad (aunque sea puramente privado) comete dos pecados: uno contra esa virtud y otro contra la religión. Pero téngase en cuenta lo siguiente:

1.º De suyo, el voto obliga gravemente en materia grave y levemente en materia leve. Pero, como se trata de una ley particular que se impone voluntariamente a sí mismo el que lo hace, no hay inconveniente en hacerlo bajo pecado venial, aunque se trate de una materia de suyo grave. En este caso, el quebrantamiento de esa materia envolvería dos malicias de distinto grado: grave por razón de la materia y leve por razón

del voto. Se exceptúa, naturalmente, el caso de los votos públicos (subdiaconado y votos religiosos), porque en ellos es la Iglesia, y no el que emite los votos, quien señala las condiciones en que han de hacerse.

2.º Por el contrario, una cosa en sí leve (v.gr., rezar una sola vez tres avemarías) no puede prometerse bajo obligación grave; porque nadie puede obligarse más allá de lo que sufre la capacidad de la materia, y una materia en sí leve no puede inducir obligación grave.

3.º Si no consta la intención del que hace el voto, se presume obligación grave en materia grave y leve en materia leve. Se considera materia grave la que suele imponerse bajo pecado grave por la Iglesia (v.gr., oír misa, ayunar) o contribuye notablemente al culto de Dios o al bien de la sociedad.

4.0 El voto no obliga de suyo o por sí mismo sino al que lo hace. Pero la obligación del voto real (v.gr., de dar una limosna) y también la del mixto, en lo que tiene de real, se

transmite a los herederos (cn.131o). Si los herederos no lo cumplen, quebrantan ciertamente la justicia con relación al testador y a la persona perjudicada si hubiera sido aceptado por ella; y parece que quebrantan también, de algún modo, el deber de religión.

5.º El voto real (v.gr., de dar una limosna) puede satisfacerse por medio de otro (v.gr., rogándole que la dé en nombre nuestro). Pero el que no pueda cumplir su voto no está obligado a rogar a otro que lo cumpla en su lugar.

6.º El voto condicionado no obliga si no se verifica la condición, aunque ello sea por culpa del votante. Y así, v.gr., no está obligado a ayunar el estudiante que prometió hacerlo si aprobaba en los exámenes, aunque el suspenso se deba a su propia negligencia en estudiar.

7.º Si se hizo voto de realizar una buena acción en una fecha o plazo determinado (v.gr., de comulgar el día de San José), no obliga ya si ha transcurrido esa fecha o plazo, aunque se

pecó por omisión si fué por propia culpa. Pero, si no se puso plazo alguno para ejecutarlo, la simple dilación no pasa de pecado venial, a no ser que sea enorme y con peligro de olvido o de imposibilidad o se disminuya notablemente el objeto mismo del voto. Y así, según San Alfonso, sería pecado mortal la dilación por seis meses del voto de ingresar en religión hecha sin ninguna razón excusante.

8.º Si se ha hecho imposible la materia principal de un voto, pero no la secundaria, no obliga tampoco esta última; pero si sólo fuera imposible lo secundario y no lo principal, obligaría esto sin aquello. Y así, v.gr., el que hubiera hecho voto de hacer una peregrinación en tal día determinado llevando un cilicio, no tiene obligación de ponerse el cilicio si, por enfermedad, le resulta imposible la peregrinación; pero, si puede hacer la peregrinación, debe hacerla aunque por justas causas no pueda ponerse el cilicio.

390. 7. Cese. El voto puede cesar, o desaparecer la obligación de cumplirlo, por causas intrínsecas o extrínsecas al mismo. Y así:

1.º CESA INTRÍNSECAMENTE:

a.

Por haberse cumplido el tiempo señalado para terminar la obligación.

b.

Por cambio substancial en la cosa prometida (v.gr., un rico que hace voto de construir una iglesia y antes de ejecutarlo queda reducido a la miseria).

c.

Por no haberse verificado la condición, si era voto condicional.

d.

Por cese de la causa final (v.gr., el voto de peregrinar a un santuario para pedir la salud de un hijo se extingue si el hijo mientras tanto muere).

2º. CESA EXTRÍNSECAMENTE por anulación, dispensa o conmutación hecha por quien tenga potestad para ello. Vamos a exponer cada uno de los tres casos.

a) Anulación

391. I. Noción. Por anulación se entiende la total extinción de voto, de suerte que no reviva nunca, hecha por quien tiene potestad dominativa sobre la voluntad del votante (anulación directa). Si sólo tiene potestad dominativa sobre la materia del voto, pero no sobre la voluntad del que lo hace, puede

suspenderlo temporalmente mientras le cause a él perjuicio (anulación indirecta).

392. 2. Autor. He aquí lo que determina el canon 1312:

§ 1. Todo el que ejerza legítimamente potestad dominativa sobre la voluntad del que hace un voto (privado), puede válidamente, y, con justa causa, lícitamente también, anulárselo, de tal suerte que no vuelva a revivir ya más en ningún caso (anulación directa).

§ 2. El que tiene potestad, no sobre la voluntad del que hace el voto, sino sólo sobre la materia de éste, puede suspender su obligación por todo el tiempo que el cumplimiento del voto pudiere causarle perjuicio (anulación indirecta o suspensión).

393. 3. Aplicaciones:

I.º PUEDEN ANULAR DIRECTAMENTE, o sea, extinguir para siempre un voto:

a.

El padre (o, en su defecto, la madre o el tutor), ciertamente los votos de sus hijos impúberes, y acaso también los de los púberes menores de edad, mientras permanezcan bajo la potestad paterna (cf. cn.88 § r y 89).

b.

El Sumo Pontífice, los de todos los religiosos profesos; los superiores o superioras (aun los simplemente locales), los votos privados de sus propios religiosos, al menos los emitidos después de la profesión simple; y el obispo, según parece, en las Congregaciones diocesanas sujetas a su jurisdicción.

c.

El marido, probablemente, los votos de su esposa emitidos durante el matrimonio que perturben la vida conyugal o familiar. Pero este derecho directo del marido va perdiendo cada vez más partidarios entre los modernos moralistas.

2.º PUEDEN SUSPENDER TEMPORALMENTE (anulación indirecta) la obligación de los votos:

a.

Los mismos que pueden anularlo directamente.

b.

El cónyuge (marido o mujer), si se trata del voto de castidad del otro cónyuge, aunque sea anterior al matrimonio, pues tiene potestad en la materia del voto del cónyuge, pero únicamente en orden a los actos matrimoniales (fuera de ellos —v.gr., con un pecado solitario—quebrantaría el voto,

además de la virtud de la castidad). Pueden también suspender los otros votos que perturben la vida conyugal o familiar.

c.

El amo, los votos de sus criados que perturben el servicio doméstico (v.gr., el de llevar hábito continuamente, si la familia tiene costumbre de que le sirvan sus criados vestidos de uniforme).

El superior religioso y el Padre maestro, los de los novicios que perturben la marcha del noviciado.

b) Dispensa

394. I. Noción. Se entiende por dispensa de un voto su absoluta condonación hecha en nombre de Dios por el que tenga potestad para ello. No es lo mismo dispensa que anulación. Porque:

a.

La dispensa se hace en nombre de Dios; la anulación, en nombre propio.

b.

La dispensa supone tan sólo potestad de jurisdicción; la dispensa, potestad dominativa.

c.

La dispensa exige justa causa para la validez; la anulación, sólo para la licitud.

d.

La dispensa supone consentimiento del dispensado; la anulación, no.

395. 2. Condiciones. Para dispensar válida y lícitamente se requieren dos cosas: a) justa causa (v.gr., la utilidad de la Iglesia o la necesidad o utilidad espiritual del que hizo el voto); y b) potestad de jurisdicción para ello. Quiénes son los que gozan de esta facultad, vamos a verlo a continuación.

396. 3. Autor. Pueden, con justa causa, dispensar votos:

a) EL SUMO PONTÍFICE, toda clase de votos, públicos o privados, de cualquier fiel. El Papa se reserva para sí la dispensa de los votos públicos y dos privados: el de perfecta y perpetua castidad y el de ingresar en religión de votos solemnes, emitidos en forma absoluta (no condicionada) y después de cumplir los dieciocho años (cn.1309).

b) Los OBISPOS, los votos de sus súbditos y peregrinos; los superiores de los religiosos clericales exentos, los de sus

súbditos, incluso novicios y huéspedes, y los que hubieran obtenido de la Santa Sede la facultad de dispensar (cn.1313).

c) LOS CONFESORES REGULARES que tengan los privilegios de las Ordenes mendicantes (dominicos, franciscanos, carmelitas y agustinos), excepto los votos reservados al Papa y los hechos en utilidad de tercera persona, si ésta no cede su derecho. Aunque ésta es la sentencia más probable y, por lo mismo, segura en la práctica (cf. cn.209), no conviene que los confesores religiosos dispensen totalmente los votos (aunque sea con justa causa), sino que los conmuten por otros más fáciles, derecho que nadie absolutamente les niega.

d) Los párrocos y otros confesores ordinarios no tienen, de suyo, potestad para dispensar ni conmutar votos, a no ser que la hubieran recibido por delegación especial o en tiempo de jubileo, etc., o si el penitente tiene la bula de Cruzada

(conmutación con petición de una limosna que se ha de transmitir al comisario para los fines de la Cruzada).

e) Si cuando está ya todo preparado para la boda se descubre la existencia de algún voto que lo impida (v.gr., de castidad) y no puede diferirse el matrimonio sin peligro de un mal grave (v.gr., de grave escándalo del pueblo) hasta recurrir a la Santa Sede o al ordinario del lugar, cualquier confesor podrá dispensarlo en el fuero interno, y el párroco o sacerdote delegado que asiste al matrimonio, también en el fuero externo, con tal que se trate de un caso oculto y no sea posible recurrir a la Santa Sede o al ordinario del lugar o no pueda hacerse sin peligro de violación del secreto (cn 1045).

c) Conmutación

397. 1. Noción. Es la substitución de lo prometido por alguna otra obra puesta bajo la misma obligación del voto anterior.

398. 2. Autor. Varía según los casos. Y así:

a) La conmutación por otra obra evidentemente mejor puede hacerla el propio interesado y sin causa alguna (v.gr., la de rezar tres rosarios en vez de uno).

b) En otra obra igual podría hacerla también el propio interesado, pero es conveniente que la pida a quien tiene facultad de dispensar o conmutar, para evitar el error en el juicio sobre la igualdad de la obra. Se requiere siempre alguna causa, aunque sea leve.

c) En otra obra inferior (v.gr., un solo rosario en vez de tres) sólo puede hacerse por quien tenga facultad de dispensar o de conmutar dispensando (bula de Cruzada), porque se trata, en realidad, de una dispensa parcial, y requiere justa y proporcionada causa para la validez (cn.1314). Se excluyen siempre los votos hechos en favor de tercero (v.gr., de darle una limosna) si éste no quiere ceder de su derecho (cn.1313).

Después de hecha la conmutación:

a) Siempre es lícito volver a la primera obra, aunque fuera inferior a la segunda; porque la conmutación es un favor que nadie tiene obligación de usar.

b) Si la segunda obra resultara imposible (v.gr., por tratarse de una peregrinación y caer enfermo el día señalado para ella), no habría obligación de volver a la primera, según la sentencia más probable.

d) El juramento

Entre los modos de honrar al santo nombre de Dios está el de ponerle por testigo de una verdad cualquiera, porque con ello se glorifica su infinita veracidad. Esto se verifica mediante el juramento, del que vamos a exponer su noción, división, condiciones que requiere, obligación que impone y cese de la misma.

399. 1. Noción. Se entiende por juramento la invocación del nombre de Dios en testimonio de la verdad. Hecho con las debidas condiciones, es un acto honesto, propio de la virtud

de la religión (culto de latría). Por él se reconoce la infinita veracidad de Dios y la propia debilidad humana.

En algunas regiones, la palabra juramento se toma como sinónima de blasfemia. Ya se ve cuán absurda e impropia es esta equivalencia, que es preciso desarraigar del pueblo a toda costa para evitar el equívoco tan funesto. Los sacerdotes, maestros, educadores, etc., deben trabajar en esto hasta conseguirlo del todo.

400. 2.División. El siguiente cuadro sinóptico muestra las diferentes clases de juramentos:

401. 3. Condiciones. Hay que distinguir entre las que son necesarias para la validez y las que se requieren para la licitud.

I) PARA LA VALIDEZ. Son dos: intención de jurar y fórmula juratoria.

a) Intención de jurar, actual o al menos virtual. La falta de ella constituye, probablemente, pecado grave (al menos si se hace con plena deliberación), por la grave injuria que se le hace a Dios poniéndole externamente por testigo sin intención de que lo sea, y por el engaño que se le irroga al prójimo. La Iglesia ha rechazado la siguiente proposición: «Con causa, es lícito jurar sin ánimo de jurar, sea la cosa leve, sea grave» (D 1175).

b) Fórmula juratoria, o sea que contenga explícita o implícitamente la invocación de Dios en testimonio de la verdad.

Fórmulas aptas son: juro por Dios, por estos evangelios, pongo a Dios por testigo, castígueme Dios, etc. Dudosas son aquellas cuya fuerza obligatoria depende del uso o de la costumbre; v.gr., por mi conciencia, como cristiano, etc.

Ciertamente ineptas son: como ahora es de día, por la salud de mis hijos, por mi honor, etc., porque ninguna relación tienen con Dios. Pero téngase siempre en cuenta la intención o conciencia subjetiva del que jura, más todavía que la fórmula que emplea.

2) PARA LA LICITUD. Son tres: verdad, justicia y juicio (Ier. 4,2).

a) Verdad. Sin ella se comete el pecado de perjurio, que por su misma naturaleza siempre es mortal, aunque recaiga sobre una mentira muy leve y no perjudique a nadie. La razón es por la gran injuria que se le hace a Dios poniéndole por testigo de una falsedad.

Esta condición supone la sincera voluntad de expresar lo verdadero en el juramento asertorio, o la de cumplir lo que se promete en el juramento promisorio. Y nótese que no basta la mera probabilidad de que sea verdad lo que se jura, sino que se requiere, al menos, la certeza moral. Cuando se jura ante

los tribunales, esta certeza moral hay que tenerla por ciencia propia (no basta apoyarse en el testimonio ajeno), a no ser que se declare únicamente lo que se ha oído a los testigos presenciales, dejándoles a ellos la responsabilidad de sus afirmaciones.

b) Justicia, o sea que el juramento sea de cosa justa, lícita y honesta. Su falta constituye ordinariamente pecado mortal, tanto si se refiere al pasado (v.gr., «Juro que cometí tal pecado», diciéndolo con jactancia y como ufanándose de él) como si se refiere al presente (v.gr., «Juro que odio a tal persona»), como al porvenir (v.gr., «Juro que me vengaré»). Cabe, sin embargo, la imperfección del acto y la conciencia errónea, que lo haría simplemente venial.

c) Juicio, o sea que no se profiera el juramento sin causa justa o sin la debida reverencia. Su falta no suele pasar de pecado venial si se cumplen bien las otras dos condiciones.

Cualquier causa buena de alguna importancia, v.gr., la paz de una familia, la seguridad de un contrato, etc., es causa suficiente para poder jurar con las debidas condiciones. Sin embargo, es convenientísimo acostumbrarse a no jurar nunca (a no ser obligatoriamente, v.gr., ante los tribunales o la autoridad eclesiástica), ni siquiera cuando se reúnan las tres condiciones requeridas; y ello por el grave peligro de jurar en falso si se tiene costumbre de jurar con demasiada frecuencia, o de escándalo del prójimo, o de faltar a la debida reverencia al nombre santo de Dios. No olvidemos las palabras de Cristo en el Evangelio, en las que desaconseja el juramento (Mt. 5, 33-37), lo mismo que el apóstol Santiago (Iac. 5,12). La fórmula ideal que ambos proponen es: Sí, sí y no, no; nada más.

402. 4. Obligación. El juramento promisorio legítimo debe cumplirse por la virtud de la religión. Pero hay que tener en

cuenta varias cosas, que vamos a precisar en las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.a: El juramento promisorio, revestido de las debidas condiciones, obliga a su cumplimiento por la virtud de la religión.

Consta claramente por la Sagrada Escritura (Num. 30,3; Deut. 6,13, etc.) y por la razón teológica, ya que lo contrario supone una injuria a Dios, a quien se invocó como testigo del cumplimiento de la promesa.

Las condiciones para que el juramento promisorio sea obligatorio son semejantes a las que exige el voto para su validez. Y así:

1) Por parte de la materia se requiere: a) que sea posible, y b) que sea honesta.

De donde se sigue que el que jura hacer una cosa mala (v.gr., vengarse), peca al hacer el juramento, pero no está obligado a cumplirlo. Más aún: pecaría de nuevo si lo cumpliera.

2) Por parte del que jura se requiere: a) intención de jurar (si no la tiene, peca; pero el juramento no le obliga, porque no hay tal juramento); b) suficiente deliberación o libertad, pero «es válido el arrancado por la fuerza o por miedo grave; si bien el superior eclesiástico puede relajarlo» (c. 1317 § 2), y c) ausencia de error substancial, en la forma que ya explicamos para la validez del voto.

Conclusión 2.º: Su incumplimiento es pecado grave o leve, según la materia prometida.

Algunos autores (Cayetano, Lesio, Concina, etc.) creen que la infracción del juramento promisorio es siempre un perjurio y, por consiguiente, pecado mortal, aunque se trate de materia leve. No advierten que una cosa es jurar en falso (en cuyo caso es evidente el perjurio, por muy insignificante que sea la

materia, como ya hemos dicho), y otra jurar en verdad (con ánimo de cumplir lo que se promete), y no cumplirlo después por causas independientes del juramento (v.gr., por negligencia, cambio de circunstancias, etc.). En este caso se falta a la fidelidad debida a Dios, pero no hay perjurio propiamente dicho, porque no se ha faltado a la verdad, sino únicamente se ha dejado de cumplirla (cf. II-II,110,3 ad 5). Ahora bien: el pecado de infidelidad o incumplimiento de palabra es grave en materia grave y leve en materia leve. Y así, v.gr., el que juró rezar todos los días tres avemarías, no pecaría mortalmente si las omitiera algún día que otro, porque no lo sufre la pequeñez de la materia.

Se confirma esta sentencia por el hecho de que, según Santo Tomás, es mayor la obligación del voto que la del juramento (II-II,89,8), y en el voto admiten todos los autores parvedad de materia.

Conclusión 3.a: En todo juramento promisorio se sobrentienden algunas condiciones implícitas, aunque se haya pronunciado en forma absoluta.

La razón es porque, si se hiciera de una manera demasiado absoluta o irrevocable, podrían seguirse inconvenientes que lo hicieran ilícito o perjudicial, y se sobrentiende que nadie quiere obligarse a ninguna de estas dos cosas.

He aquí las principales cosas sobrentendidas:

1.º SI SU CUMPLIMIENTO NO ME RESULTA FÍSICA A MORALMENTE IMPOSIBLE. Pero nótese que las vehementes tentaciones contra la materia del juramento (v.gr., de guardar castidad perfecta) no lo anulan por sí mismas, aunque pueden ser causa suficiente para pedir su dispensa a la autoridad competente.

2.º SALVO EL DERECHO DEL SUPERIOR. Y así, el súbdito no está obligado a cumplir, v.gr., el juramento de peregrinar a un santuario si el superior no se lo permite; y éste puede

prohibírsele sin tener para nada en cuenta el juramento, ya que su jurisdicción no puede quedar disminuida por un acto libre de su súbdito.

3.a SI LA COSA NO SE MUDA SUBSTANCIALMENTE. Y así, v.gr., el joven que juró a una muchacha honesta casarse con ella, no está obligado a hacerlo si luego incurre la joven en fornicación con otro.

4.º SI EL OTRO CUMPLE TAMBIÉN LO PROMETIDO. Esta regla tiene aplicación en caso de juramento mutuo. El que quebrantó culpablemente su propio juramento, pierde el derecho a que lo cumpla la otra parte.

5.º CON TAL QUE ESTO NO REDUNDE EN DAÑO DE TERCERO, DEL BIEN COMÚN O DE MI PROPIA SALVACIÓN. He aquí lo que dispone, a este respecto, el Código canónico:

Canon 1321 § 3: «El juramento prestado sin coacción ni engaño, por el cual uno renuncia a un bien o favor privado

que le concede la ley, debe cumplirse con tal que no redunde en perjuicio de la salvación eterna».

Canon 1318 § I : «El juramento promisorio sigue la naturaleza y las condiciones del acto al cual se añade.

§ 2: Si el juramento se añade a un acto que, directamente redundando en daño de otros o en detrimento del bien público o de la salvación eterna, dicho acto no adquiere firmeza alguna por razón del juramento».

Canon 1317. «El juramento se ha de interpretar estrictamente a tenor del derecho y según la intención del que jura, o, si éste obra dolosamente, según la intención de aquel en favor del cual se hace el juramento».

403. Escolios. 1.0 El juramento de fidelidad al Estado. Algunos Estados imponen a algunos de sus súbditos el juramento de fidelidad y obediencia, que viene a añadir un nuevo título (el de la virtud de la religión) a la obligación natural que ya tenían de guardar fidelidad al Estado y a sus

legítimas leyes. De suyo es lícito, con tal que nada contenga contra los derechos de Dios o de la Iglesia. En caso de duda podría prestarse con la cláusula restrictiva: «salvas las leyes de Dios y de la Iglesia», y evitando el escándalo.

El que lo presta está obligado únicamente al cumplimiento de las leyes justas, a no maquinarse contra la autoridad legítima y, si es empleado público, a desempeñar su cargo conforme a las leyes.

A los clérigos no se les puede imponer, por gozar de inmunidad personal; ni ellos lo pueden prestar sino en fuerza de legítima costumbre o por privilegio pontificio.

2.º Las «declaraciones juradas». Las llamadas «declaraciones juradas», tan frecuentes hoy día, parece que no envuelven verdadero juramento —al menos en España—, por las siguientes razones:

a.

Porque en ellas no se exige ninguna fórmula juratoria—fuera del título del folio, donde se escribe la fórmula, insuficiente de suyo, de «declaración jurada»—, ni se designa persona alguna ante la cual se emita el juramento, ni se tiene en cuenta la religión o creencias del que subscribe tal declaración.

b.

Porque el Código civil español establece, con muy buen acuerdo, en su artículo 1260: «No se admitirá juramento en los contratos. Si se hiciere, se tendrá por no puesto». Lo cual, sin duda, se dispone para evitar el perjurio. Pero éste sería muy frecuente si las llamadas «declaraciones juradas» fueran verdaderos juramentos.

c.

Dada la frecuencia con que se hacen en tales declaraciones toda clase de ocultaciones, la obligación moral del juramento sería contra la justicia distributiva, ya que resultaría desproporcionadamente gravosa para los ciudadanos mejores.

d.

En la práctica, el mismo legislador no parece concederle mucha importancia a la fuerza coercitiva de este pretendido juramento, cuando multiplica por todas partes los organismos fiscales y agentes investigadores, como si sólo hubiera querido urgir la obligación que se desprende de la mera honorabilidad de los ciudadanos,

Por estas razones, muchos moralistas modernos no conceden a esas declaraciones el valor de verdaderos

juramentos. Lo mejor sería que el Estado renunciase definitivamente a esa fórmula de «declaraciones juradas», que anada práctico conduce, fuera de torturar la conciencia de los buenos ciudadanos, mientras se ríen de ella los verdaderos defraudadores del Estado.

404. 5. Cese. El cese de la obligación aneja al juramento promisorio es enteramente análogo a la del voto. He aquí lo que dispone taxativamente el Código canónico:

Canon 1319. «Cesa la obligación impuesta por el juramento promisorio:

1.0 Si la condona aquel en cuyo beneficio se había emitido el juramento.

2.0 Si se muda substancialmente la cosa jurada, o si, cambiadas las circunstancias, se convierte en mala, o del todo indiferente, o impeditiva de un bien mayor.

3.0 Si cesa la causa final o la condición bajo la cual tal vez se hizo el juramento.

4.0 Por anulación, dispensa o conmutación, a tenor del canon 1320». Canon 1320. «Los que pueden anular, dispensar o conmutar los votos gozan de igual facultad, y por idéntica razón, respecto del juramento promisorio; pero, si la dispensa del juramento redundaría en perjuicio de otros que rehusan condonar la obligación, únicamente la Sede Apostólica puede dispensar el juramento por razón de necesidad o utilidad de la Iglesias.

Para detalles sobre la forma de anular, dispensar o conmutar los juramentos promisorios, véase lo que dijimos al hablar del voto. Es enteramente análogo.

ARTICULO II

Pecados opuestos al segundo mandamiento

Son principalmente cuatro: el vano uso del santo nombre de Dios, la blasfemia, la violación del voto y el perjurio. Hemos hablado ya de estos dos últimos en sus lugares respectivos. Veamos ahora los dos primeros.

A) El uso del nombre de Dios en vano

405. 1. Noción. Consiste este pecado en proferir sin motivo alguno o sin la debida reverenda el nombre santo de Dios. Por extensión se aplica también al nombre de María y al de los santos.

405. 2. Formas. Tres son las principales formas con que suele emplearse vanamente el nombre santo de Dios:

a.

Por impaciencia o indignación; v.gr., «¡Dios mío, qué pesados sois!...

b.

Por admiración exclamativa; v.gr., ((Jesús, María', ¿qué has hecho?»)»

c.

Por costumbre y rutina; v.gr., «!Dios santo!», repetido innumerables veces al día.

407. 3 Juicio moral. De suyo, este vano empleo del nombre santo de Dios es pecado (Eccli. 23,9-II), aunque no suele pasar de venial, por tratarse de una irreverencia leve. Pero podría ser mortal si el empleo de esas fórmulas irreverentes fuese expresión de desprecio de Dios (pecado gravísimo) o de ira contra El (v.gr., por los castigos divinos), o fuese motivo de escándalo para los demás (v.gr., de irritarles haciéndoles blasfemar, etc.).

Ya se comprende que la invocación reverente del nombre de Dios no solamente no es pecado, sino una práctica muy recomendable, aunque se repita muchas veces al día.

B) La blasfemia

Santo Tomás estudia la blasfemia entre los pecados que se oponen a la confesión externa de la fe (II-II,13), y ése es su lugar propio si se trata de la llamada blasfemia heretical. Pero de suyo se opone directamente a la virtud de la religión, y en este lugar suelen estudiarla comúnmente los teólogos. También el Código canónico (cn.2323) considera la blasfemia como un delito contra la religión.

Vamos a precisar su noción, división, gravedad y penas con que se la castiga.

408. 1. Noción. La palabra blasfemia (del griego Blapto, lesión, injuria, y féme, fama) significa, en general, cualquier injuria o contumelia lanzada contra alguien (cf. Tit. 3,2). En el

sentido estricto que aquí nos interesa, se define: una expresión contumeliosa contra Dios.

UNA EXPRESIÓN. Empleamos esta palabra — otros dicen locución — para designar la forma propia de la blasfemia en sentido estricto; pero, como veremos en seguida, también por gestos y obras puede blasfemarse de algún modo, aunque menos propiamente que con la palabra.

CONTUMELIOSA. La blasfemia siempre es una injuria o contumelia que se lanza directamente contra Dios o contra algo relacionado con El; v.gr., los santos o las cosas sagradas.

CONTRA Dios. Propiamente la blasfemia se refiere siempre a Dios; pero, por su relación con El, se consideran también blasfemias las expresiones contumeliosas contra la Virgen, los santos o las cosas sagradas.

En la práctica, para saber si una determinada expresión tiene o no sentido de blasfemia, hay que atender: a) a la intención

del que habla u obra; b) al sentido natural de las palabras; y
c) a la común estimación de la gente en aquel lugar.

409. 2. División. He aquí, en cuadro esquemático, las principales clases de blasfemia:

410. 3. Gravedad. La blasfemia es uno de los pecados más graves que se pueden cometer. Vamos a probarlo en la siguiente

Conclusión: La blasfemia es un pecado gravísimo en toda su extensión y no admite parvedad de materia. Solamente podría ser venial por falta de la suficiente advertencia o consentimiento.

Consta con toda claridad por la gravísima injuria que se le hace a Dios directa o indirectamente. La blasfemia pública va, además, acompañada del pecado de escándalo.

Santo Tomás dice expresamente que la blasfemia es, de suyo, un pecado mucho más grave que el homicidio, porque va directamente contra el mismo Dios; aunque el homicidio es el mayor pecado que se puede cometer contra el prójimo (II-II,13,3 ad 1).

La simple blasfemia contumeliosa se opone directamente a la virtud de la religión; pero, si es heretical, se opone también a la fe; y si es imprecatoria se opone también a la caridad y constituye el mayor de todos los pecados posibles porque coincide con el odio a Dios. Estas son las tres especies distintas de blasfemia, que es obligatorio especificar en la confesión.

A pesar de su extrema gravedad, la blasfemia podría ser pecado venial por la imperfección del acto, o sea, por falta de la debida advertencia o consentimiento al pronunciarla. A veces, sobre todo en gente ruda y campesina, se profieren blasfemias por rutina, mala costumbre, etc., sin casi advertir

lo que se dice. Sin embargo, las personas habituadas a este lenguaje infernal están gravemente obligadas a desarraigarlo con todos los medios a su alcance (v.gr., frecuentando los sacramentos, imponiéndose a sí mismos una penitencia cada vez que se les escape la blasfemia, dando una limosna, recitando una piadosa jaculatoria, etc.). El blasfemo habitual peca gravemente cada vez que se da cuenta de su mal hábito y no hace nada para corregirlo; e incluso se le imputan a pecado cada una de las blasfemias pronunciadas inconscientemente, en virtud de los principios que dejamos establecidos al hablar del voluntario en la causa.

411. 4. Penas. Entre los países cultos, la blasfemia ha sido considerada siempre como un delito, al que se debe la sanción correspondiente. Y así:

a.

En el Antiguo Testamento se castigaba con la pena de muerte (Lev. 24,15) a base de lapidar al blasfemo.

b.

San Pío V estableció que pudiera ser perforada la lengua del blasfemo 14,

c.

El actual Código canónico ordena que se castigúe al blasfemo según el prudente arbitrio del ordinario (cn.2323).

CAPITULO III

El tercer mandamiento del decálogo

El tercer precepto del decálogo pertenece todavía a la virtud de la religión. En la Sagrada Escritura se formula de la siguiente manera:

«Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el séptimo día es día de descanso, consagrado a Yavé, tu Dios, y no harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que esté dentro de tus puertas; pues en seis días hizo Yavé los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yavé el día del sábado y lo santificó* (Ex. 20,8-11).

Como se ve, el precepto divino recae directamente sobre el descanso como medio para santificar el sábado. Por eso este día era entre los israelitas día litúrgico por excelencia, y el pueblo—libre de toda otra ocupación o trabajo—se entregaba con ardor al culto de Yavé.

Vamos a exponer la materia correspondiente a este precepto en dos artículos: 1.º La santificación de las fiestas en general. 2.º El descanso dominical. La obligación de oír misa los domingos y días festivos la expondremos al hablar de los mandamientos de la Iglesia.

ARTICULO I

La santificación de las fiestas en general

412. 1. Naturaleza del precepto. El precepto de santificar las fiestas es, en parte, de derecho natural, de derecho divino positivo y de derecho eclesiástico, en la siguiente forma:

a.

DE DERECHO NATURAL, en cuanto que la ley natural dicta al hombre dedicar algún tiempo al culto divino, no sólo en privado, sino también en público, cesando en todos los

demás trabajos. La prueba está en que todas las religiones y pueblos del mundo tienen sus días de culto y de descanso.

b.

DE DERECHO DIVINO POSITIVO es la determinación concreta del día de sábado, ya que sobre este punto nada dice la ley natural. Era un precepto ceremonial del pueblo escogido, que ha sido abrogado por la Nueva Ley, substituyéndolo por el precepto dominical (cf. II-II,122,4 ad r et 4).

c.

DE DERECHO ECLESIAÍSTICO en cuanto a la determinación concreta del domingo y de algunos otros días festivos. La Iglesia cambió el sábado por el domingo: a) porque en este día se produjo la resurrección del Señor, fundamento de

nuestra fe; b) porque el domingo de Pentecostés se fundó propiamente la Iglesia; y c) para que los cristianos no confundieran las fiestas cristianas con las judías.

Este precepto es, a la vez, positivo y negativo. Positivo, en cuanto preceptúa la audición de la santa misa; negativo, en cuanto prohíbe entregarse en él al trabajo corporal.

413. 2. Conveniencia y necesidad. El precepto de santificar las fiestas absteniéndose de trabajos corporales y entregándose al culto divino no puede ser más conveniente ni razonable. He aquí sus principales ventajas:

1ª. EN EL ORDEN INDIVIDUAL:

a.

Repara las fuerzas físicas, que no podrían resistir sin grave quebranto un trabajo continuo y sin descansos periódicos.

b.

Dispone para reanudar el trabajo con mayor intensidad, con lo que, lejos de presentar un perjuicio a la producción, contribuye eficazmente a incrementarla.

c.

Proporciona la ocasión de cultivar la vida del espíritu, un poco sofocada por el trabajo continuo y absorbente de los días de labor.

2ª. EN EL ORDEN FAMILIAR:

a.

Reúne a la familia, disgregada durante la semana en diversos talleres, oficinas, etc., y proporciona la ocasión de estrechar los lazos familiares al calor del hogar.

b.

Contribuye eficazmente a la cristiana educación de los hijos, con la asistencia colectiva a la santa misa, la lectura piadosa en familia, etc.

3ª. EN EL ORDEN SOCIAL:

a.

Fomenta la amistad y camaradería entre los hombres, al permitirles honestas recreaciones y esparcimientos.

b.

Hace posible el culto público y social, que es obligatorio por derecho natural y positivo.

C.

Estrecha los vínculos cristianos, al reunir a todos los fieles en la casa solariega—el templo parroquial—, donde Dios les bendice desde el cielo.

414. 3. A quiénes obliga. En lo que tiene de natural (o sea, la obligación natural de dar culto a Dios), el tercer precepto del decálogo obliga a todos los hombres del mundo con uso de razón, incluso a los herejes y paganos. En lo que tiene de positivo, obligaba en la Antigua Ley la observancia del sábado según las prescripciones mosaicas, y obliga en la Nueva, en la forma determinada por la Iglesia (cn.1248), a todos los bautizados con uso de razón desde los siete años cumplidos (cm' a). De suyo, pues, obliga también a los herejes bautizados (protestantes y cismáticos), si bien la benignidad de la santa Iglesia permite una interpretación muy amplia con relación a ellos. Véase sobre este asunto lo que ya dijimos al

hablar de la obligatoriedad de las leyes eclesiolásticas (cf. n.14o).

ARTICULO II

El descanso dominical

Por el simple enunciado del precepto tal como se lee en la Sagrada Escritura (Ex. 20,8-11), se advierte el rigor y severidad con que prescribía la Antigua Ley el descanso sabático. Los israelitas lo interpretaron a veces de una manera demasiado material y a la letra, como les echó en cara el mismo Salvador del mundo (Lc. 13, 14-16). La Ley evangélica, manteniendo el precepto del decálogo, ha suavizado su interpretación práctica. He aquí cómo razona esta suavización el Angélico Doctor, Santo Tomás de Aquino :

"La observancia del día dominical sucede en la Nueva Ley a la observación del sábado, no por la fuerza del precepto de la

Ley, sino por mandato de la Iglesia y por la costumbre del pueblo cristiano. Esta observancia no es simbólica, como lo fué la observancia del sábado en la Ley Antigua. Y, por lo mismo, no es tan rigurosa la prohibición de trabajar en domingo como lo era en el sábado, ya que se permiten ciertos trabajos que estaban prohibidos en sábado, como el cocinar los alimentos y otros semejantes. Y también se dispensan en la Nueva Ley, con más facilidad que en la antigua, por razón de la necesidad, algunos trabajos prohibidos; porque la figura tiene por objeto testimoniar la verdad, que no puede falsear en el más mínimo detalle, mientras que las obras consideradas en sí mismas pueden variar según el lugar y el tiempo» (II-II,122,4 ad 4).

Vamos, pues, a exponer la ley vigente en la actualidad según las prescripciones eclesiásticas y civiles,

415. 1. La ley. He aquí lo que preceptúan con relación al descanso dominical el Código canónico y la ley civil española:

-EL CÓDIGO CANÓNICO:

«En las fiestas de precepto hay obligación de oír misa y hay que abstenerse de trabajos serviles y de actos forenses; e igualmente, si no lo autorizan costumbres legítimas o indultos peculiares, del mercado público, de las ferias y de otras compras y ventas públicas» (cn.1248).

«Sólo son días festivos de precepto para toda la Iglesia los siguientes: todos los domingos del año, las fiestas de Navidad, Circuncisión, Epifanía, Ascensión y Santísimo Corpus Christi, Inmaculada Concepción y Asunción de María, San José, San Pedro y San Pablo y fiesta de Todos los Santos.

Las fiestas de los patronos no son de precepto eclesiástico; pero los ordinarios de lugar pueden trasladar la solemnidad exterior al domingo próximo siguiente» (cn.1247 § 1 y 2).

En España, por concesión especial del papa Benedicto XV en audiencia del 14 de julio de 1918, se restableció para todo el

reino como fiesta de precepto la del apóstol Santiago (25 de julio); y por concesiones particulares son de precepto en algunas regiones otras fiestas, tales como la Virgen del Pilar en Zaragoza y la Virgen de la Merced en Barcelona, San Isidro en Madrid, San Ignacio de Loyola en Guipúzcoa y Vizcaya, San Francisco Javier en Navarra, San Ildefonso en Toledo, etc.

416. 2. Extensión de la ley. Como acabamos de ver, la Iglesia prohíbe en los días festivos: a) los trabajos serviles; b) los actos forenses; c) los mercados públicos (cn.1248). Vamos a examinar cada una de estas cosas en particular.

a) Trabajos serviles

PRENOTANDOS. 1.º Hay que distinguir tres clases de trabajos:

a.

Serviles, que de ordinario requieren el concurso de las fuerzas corporales, y son los que ejecutan los jornaleros, albañiles, carpinteros, etc.

b.

Liberales, que requieren sobre todo el ejercicio de las potencias del alma y suelen ejercer las personas libres (abogados, catedráticos, etc.),

c.

Comunes, que son propios de toda clase de hombres (viajar, cazar, jugar, etc.).

2º. Nótese que las obras de suyo serviles (arar, cavar, trabajar la madera o el hierro, etc.) no hay que juzgarlas por el fin del que las hace (v.gr., para ganar el jornal) o por la fatiga corporal que ocasionen, sino por su propia índole o

naturaleza; y así no dejan de ser serviles aunque se hagan por simple recreo y sin fatiga corporal alguna. Y, al contrario, las obras de suyo liberales (estudiar, cantar, escribir) no dejan de serlo aunque se hagan con gran fatiga y con la intención de ganar un jornal.

Conclusión: En las fiestas de precepto se prohíben bajo pecado mortal trabajos serviles; pero puede darse parvedad de materia y caben dispensas y excepciones concedidas por la autoridad eclesiástica.

Se prueba por partes:

I.º SE PROHÍBEN BAJO PECADO MORTAL LOS TRABAJOS SERVILES. Consta expresamente por la Sagrada Escritura (Ex. 20,8-II; Num. 15,32-36), por el Código canónico (cn.1248) y por la costumbre y tradición secular de la Iglesia. La razón principal es porque lo requiere el culto de Dios, el trato social y las mismas fuerzas corporales.

2º. PUEDE DARSE PARVEDAD DE MATERIA. Comúnmente enseñan los moralistas que un trabajo inferior a dos horas (continuas o interrumpidas), hecho sin causa alguna, no pasaría de pecado venial (a no ser por razón del escándalo). Con causa razonable no sería pecado alguno trabajar un rato (v.gr., una hora), evitando el escándalo. Sólo una grave necesidad (v.gr., de ganarse el sustento necesario para el día) o la legítima dispensa eclesiástica podría excusar de pecado un trabajo prolongado varias horas o toda la jornada.

3º. CABEN DISPENSAS Y EXCEPCIONES CONCEDIDAS POR LA AUTORIDAD ECLESIAÍSTICA. LO establece expresamente el Código canónico: «No solamente los ordinarios de lugar, sino también los párrocos, en casos singulares y con justa causa, pueden dispensar la ley común de guardar las fiestas» (cn.1245); y así suele hacerse, v.gr., en tiempo de recolección de las cosechas. Pero nótese bien: a) que sólo puede conceder esa licencia la legítima autoridad

eclesiástica, no la civil; y b) que, de ordinario, la dispensa se refiere únicamente a la ley del descanso, no a la de oír misa, que es obligatoria aun en esos días dispensados, a no ser que expresamente se establezca otra cosa en la dispensa.

b) Actos forenses

Se prohíben en día festivo los actos forenses que requieren cierto aparato y publicidad, como citar testigos, celebrar audiencia pública, dar la sentencia, etc., pero no los que pueden hacerse en privado, como consultar, escribir un informe, dar un consejo y otros semejantes. Además de en los días festivos, están prohibidos los actos forenses en los tres últimos días de la Semana Santa (cn.1238 y 1639).

Lo mismo se establece en el Derecho español en cuanto a las actuaciones judiciales.

c) Mercados públicos

Por los inconvenientes que suelen traer para la santificación de las fiestas (dificultad de oír misa, excesivo afán de lucro, etc.), la Iglesia prohíbe también en días de precepto los mercados públicos, las ferias y otras compras y ventas públicas, a no ser que lo autoricen legítimas costumbres o concesiones especiales (cn.1248).

417. Escolios. 1º. Causas excusantes de la ley del descanso. Además de la legítima dispensa en la forma que acabamos de indicar, suelen señalarse otras causas que excusarían circunstancialmente de la ley del descanso dominical. Las principales son:

1ª. LA PIEDAD PARA CON Dios. Y así es lícito trabajar en lo relacionado próximamente con el culto de Dios, adornar los altares, preparar las andas para una procesión, etc.; pero no en lo relacionado tan sólo de manera remota; v.gr., reparando la iglesia, confeccionando ornamentos sagrados, etc.

2ª. LA CARIDAD PARA CON EL PRÓJIMO. Es lícito los días de fiesta hacer cuanto sea necesario para aliviar a los enfermos, cavar la sepultura para enterrar a un muerto, confeccionar un vestido para un pobre desnudo, etc. A veces, por costumbre razonable, es lícito trabajar en la confección de ropas para los pobres en general, con tal de evitar el escándalo.

3ª. LA NECESIDAD PROPIA O AJENA. Por ejemplo, los panaderos, los cocineros, camareros de hoteles o bares, los obreros a quienes obligan sus amos y no hallan fácilmente otros a quienes servir; los pobres para obtener el sustento necesario, los labradores para evitar el daño de una lluvia o tormenta que amenaza, las madres y criadas que no pueden componer sus ropas durante la semana, los aldeanos que no pueden ir a la ciudad otros días, y otros casos semejantes. Pero téngase cuidado en evitar el escándalo y que haya

siempre causa verdadera y proporcionada, evitando el propio engaño o ilusión.

4ª. UNA GRAN UTILIDAD PRIVADA O PÚBLICA; por ejemplo, cuando se presenta la ocasión de algún lucro legítimo y extraordinario, que no puede obtenerse otro día. O también por utilidad pública; v.gr., poner en días de fiestas arcos triunfales, disparar fuegos artificiales, organizar cabalgatas, etc., aunque es mejor tenerlo todo preparado en días laborables.

5ª. LA COSTUMBRE LEGITIMA. En algunas regiones se consideran como lícitos—aun por gentes de buena conciencia—ciertos trabajos que estarían mal vistos en otras partes. Consúltese en caso de duda a la autoridad eclesiástica (v.gr., al párroco) y aténgase a su parecer.

2º. Aplicaciones prácticas. Por vía de ejemplo ponemos a continuación una breve lista de trabajos prohibidos o

permitidos en días de precepto, que puede servir de orientación para juzgar de casos semejantes

a) ESTÁN PROHIBIDOS los trabajos del campo, tales como arar, cavar, sembrar, regar, vendimiar, etc.; los del arte mecánico, como los de herrero, carpintero, sastre, zapatero, etc., y en general todos los que suponen trabajo o esfuerzo corporal. En caso de necesidad urgente e imprevista—v.gr., por fallecimiento de un familiar—se permite a los sastres confeccionar el traje de luto, etc., evitando el escándalo.

b) ESTÁ PERMITIDO viajar, conduciendo los vehículos y haciendo los preparativos inmediatamente necesarios; dibujar, pintar (artísticamente, no con brocha gorda), delinear, escribir (aun a máquina), tomar fotografías (pero no el trabajo de laboratorio, revelar placas, etc., a no ser en casos urgentes y sin prolongarlo mucho), cazar, pescar con caña (no con redes que exijan esfuerzo o trabajo corporal), cocinar, barrer la casa, etc. También, por costumbre general, se

permite a los barberos y peluqueros arreglar a los que no pueden hacerlo fácilmente entre semana.

c) Es DUDOSO, y, por lo mismo, dependerá de las circunstancias o de la costumbre entre personas de buena conciencia: bordar, copiar a máquina (si se emplean varias horas y se cobra por ello un jornal, parece que no es lícito), retocar una estatua (pero no cortar piedras, pulir mármoles, etc.), hacer en privado rosarios, flores artificiales y otras cosas semejantes.

CAPITULO IV

Los mandamientos de la Iglesia

Examinados ya los tres primeros mandamientos del decálogo, que se refieren a la virtud de la religión, veamos ahora los de la santa madre Iglesia, que vienen a completar nuestros

deberes en torno a la misma virtud de la religión. Por eso nos parece éste el lugar más propio y oportuno que se les puede asignar en todo el vasto panorama de la moral especial.

Los mandamientos de la Iglesia son muchos (en realidad lo son todas las prescripciones del Código canónico), pero aquí vamos a estudiar tan sólo los cinco principales, que suelen recoger los catecismos populares, y el relativo a la censura y prohibición de libros.

ARTICULO I

El precepto de oír misa

El primer mandamiento de la Iglesia, tal como lo trae el catecismo, dice así: Oír misa entera todos los domingos y fiestas de precepto. Lo manda, efectivamente, la Iglesia en el canon 1248 de su Código fundamental.

Vamos a precisar la naturaleza del precepto, las circunstancias del mismo y las causas excusantes de su cumplimiento.

418. I. Naturaleza del precepto. Recogiendo lo ordenado en el Código canónico (cn.12 y 1248), puede enunciarse la ley vigente en la siguiente fórmula:

Todos los fieles que gozan habitualmente de uso de razón y han cumplido la edad de siete años tienen obligación, bajo pecado mortal, de oír misa todos los domingos y fiestas determinadas por la Iglesia.

Ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

1ª. De suyo, este precepto obliga a todos los fieles bautizados con uso de razón y siete años cumplidos, sean o no católicos. Pero en la práctica se considera que la Iglesia no tiene intención de obligar a los bautizados acatólicos con esta clase de leyes que tienen por objeto la propia santificación (cf. n.140).

2ª. El precepto se refiere a todos los domingos del año y a las fiestas de guardar establecidas por la Iglesia. Cuáles sean concretamente éstas, lo hemos dicho en el capítulo anterior al hablar del descanso dominical (cf. n.415).

3ª. Nótese que a los forasteros o peregrinos (cf. n.140) no les obliga la asistencia a la misa en la fiesta patronal de un pueblo determinado en el que se hallan circunstancialmente; pero deben evitar el escándalo de los que ignoren su condición de forasteros.

4ª. Este precepto de oír misa hay que cumplirlo precisamente el día en que está mandado (domingos y fiestas), pasado el cual cesa de obligar. Y así, el que dejó de oír misa ese día, aunque sea culpablemente, no está obligado a oírla al día siguiente, aunque hará bien en hacerlo.

5ª. Los que por vivir en el campo lejos de las ciudades o por otra razón cualquiera se ven imposibilitados de oír misa todos los domingos y fiestas, deben hacerlo, al menos, de cuando

en cuando, v.gr., cuando van a la ciudad o se les presenta ocasión oportuna; y ello, probablemente, por derecho divino, implícito en la institución de la santa misa como acto principal del culto católico para honrar a Dios. Cuántas veces obliga en esta forma la audición de la misa, no puede determinarse con exactitud; algunos autores señalan de tres a cinco veces al año, pero depende mucho de las circunstancias especiales.

419. 2. Circunstancias del precepto. Las principales se refieren a la presencia corporal, a la atención y al rito y lugar oportuno.

a) Presencia corporal

La primera condición para la válida audición de la santa misa es la presencia corporal durante toda ella. Esta presencia corporal tiene que ser:

a) MORAL, de suerte que pueda decirse de la persona en cuestión que es una de las que asisten realmente al santo sacrificio.

Por falta de esta presencia corporal no cumple el precepto el que oye la misa por radio o televisión o el que permanece tan alejado del grupo de los asistentes que no se le pueda considerar como formando parte de ellos. No se requiere, sin embargo, estar dentro de la iglesia, ni siquiera ver al sacerdote. Basta que forme parte de los que la oyen (v.gr., desde la sacristía, o una capilla lateral, o detrás de una columna, o en la misma calle si la iglesia está abarrotada) y pueda seguirla de algún modo, por el sonido de la campanilla o los gestos de los demás asistentes.

b) CONTINUA, o sea que dure desde el principio al fin de la misa, de suerte que pecaría gravemente el que omitiera alguna parte notable de ella.

Para determinar qué parte se considera notable hay que atender a su dignidad y a su duración. La parte más importante de la misa es la consagración de las dos especies —en la que está la esencia del santo sacrificio—y así no oye

misa quien omite la consagración (aunque de una sola especie), aunque oiga todo lo demás.

Por razón de la extensión no satisface el precepto: a) el que no llega hasta después del ofertorio; b) el que omite todo lo anterior al primer evangelio y, además, todo lo que sigue a la comunión; c) el que se ausenta desde antes del prefacio hasta la consagración o desde la consagración hasta el Pater noster.

Tampoco satisface el que simultáneamente oye la primera mitad de una misa y la segunda de otra (D 1203). Pero cumpliría—según la opinión más probable y común—el que las oyera sucesivamente, al menos si la consagración y la comunión son de un mismo sacrificio. Pero nótese que no deben hacerse estas cosas sino en caso de necesidad, ya que de suyo hay que procurar cumplir el precepto en la forma dispuesta por la Iglesia, o sea, oyendo una misma misa desde el principio hasta el fin.

El que llega tarde a misa está obligado (leve o gravemente, según los casos) a suplir la parte que omitió, a no ser que le sea material o moralmente imposible (v.gr., por tratarse de la última misa o tenerse que ausentar forzosamente).

En la práctica pastoral, para juzgar de la clase de pecado cometido por la omisión de alguna parte de la misa, hay que atender no sólo a la calidad o cantidad de lo omitido, sino también a la negligencia habida en llegar tarde o en no suplir la parte omitida.

b) Atención

Atención es la aplicación de la mente a lo que se está haciendo. Puede ser interna o externa, según que la mente se fije o aplique a la acción que se está realizando o evite toda acción exterior que pueda dificultar la atención interna.

Con relación a la santa misa, hay que atenerse a los siguientes principios:

1.º Para oír válidamente la misa se requiere, al menos, la atención externa.

Por falta de ella no oye misa quien durante ella lee un libro enteramente profano, o conversa largamente con el vecino, o se fija detenidamente en las imágenes o arquitectura del templo, o duerme profundamente.

2.º Se requiere también alguna atención interna.

Porque lo exige así el culto divino, que intenta la Iglesia al ordenar la audición de la misa, y sería irreverencia practicarlo voluntariamente distraído.

Sin embargo, parece que, para la validez, sólo se requiere el deseo o intención de oír misa, junto con la atención externa en la forma ya dicha.

La atención interna puede ser: a) material, o sea, a las palabras y acciones del sacerdote; b) literal, o sea, a la significación de esas mismas palabras y acciones, y c)

espiritual o mística, haciendo actos de amor de Dios o recitando piadosas oraciones (v.gr., el rosario). Cualquiera de ellas basta para cumplir piadosamente el precepto.

Aplicaciones. CUMPLE EL PRECEPTO (Si tiene intención de oír la misa) el que durante ella toca el órgano, o canta en el coro, o recoge limosnas en el templo, o dormita ligeramente unos momentos.

SE DISCUTE Si cumple el precepto el que se está confesando. Algunos dicen que no, porque la confesión requiere toda la atención del penitente, aun la externa. Otros dicen que sí, con tal que se tenga intención de oír misa y se atienda en lo posible a ella. En la práctica puede seguirse esta segunda opinión, sobre todo si le fuera gravoso al penitente esperar a la terminación de la misa o hubiera peligro de no poder comulgar, etc., ya que, sin duda, la mente de la Iglesia es facilitar a los fieles la frecuencia de sacramentos, y no es del todo imposible cierta atención confusa a la santa misa

durante la confesión. Convendría, sin embargo, interrumpir la confesión durante la consagración de las dos especies, permaneciendo en esos momentos recogidos y atentos.

3º. Pero no se requiere la intención explícita de cumplir el precepto; basta con cumplirlo de hecho.

Y así, v.gr., el que oye una misa sin saber que es día de precepto, no tiene obligación de oír otra al enterarse de que lo es.

c) Rito y lugar debidos

He aquí lo que preceptúa el Código canónico:

»Cumple con el precepto de oír misa el que asiste a ella en cualquier ritocatólico que se celebre, ya sea al aire libre, ya en cualquier iglesia u oratorio público o semipúblico o en las capillas privadas de los cementerios, pero no en otros oratorios privados, a no ser que la Sede Apostólica hubiera concedido este privilegio» (cn.1249).

Para la recta inteligencia de este canon es preciso explicar qué se entiende por iglesia y por oratorios públicos y privados.

a.

Iglesia es un edificio sagrado destinado al culto público y abierto libremente a todos los fieles (cf. cn.1161).

b.

Oratorio público es el erigido principalmente para utilidad de algún colegio o de personas privadas, pero de suerte que tengan libre acceso todos los fieles, al menos durante los divinos oficios.

c.

Oratorio semipúblico es el erigido para uso de alguna comunidad o grupo de fieles que acuden a él, sin que sea libre la entrada a cualquiera que lo desee.

d.

Oratorio privado o doméstico es el erigido en una casa particular para utilidad exclusiva de una familia o persona privada.

Aplicaciones:

1ª. Cumple con el precepto de oír misa el que la oye al aire libre (misa de campaña) o en cualquiera de los lugares que acabamos de citar, excepto en los oratorios privados. También es válida la oída en una capillita del cementerio (v.gr., la que suele haber en algunos panteones familiares), a pesar de equipararse a un oratorio privado (cn.L19o).

2ª. En los oratorios puramente privados o domésticos, en virtud de la concesión sólo cumplen el precepto—además del sacerdote celebrante y el acólito—las personas a quienes afecta el privilegio (varían según los casos), salvo los días que exceptúa el indulto; y en virtud de concesiones especiales que se otorgan frecuentemente, los consanguíneos y afines que moran en el mismo edificio, los familiares, huéspedes y comensales, y también, si no hay ninguna iglesia o dista mucho, todos los que viven bajo el mismo techo; y en los oratorios rurales, los colonos y la sérvidumbre. En España hay facultades especiales en virtud de la Bula de la Cruzada (indulto de oratorios privados).

420. 3. Causas excusantes. Excusa del precepto de oír misa cualquier causa medianamente grave, o sea que cause alguna notable incomodidad o perjuicio en los bienes del alma o del cuerpo, propios o ajenos. Para juzgar de la suficiencia

de la causa, examínese si en virtud de ella se omitiría prudentemente un negocio de alguna importancia.

He aquí las principales causas que suelen aducir los autores:

1ª. LA IMPOSIBILIDAD MORAL, que puede obedecer a diversos motivos: v.gr., una enfermedad o convalecencia que impida salir de casa para otros asuntos de cierta importancia; una distancia considerable del templo (v.gr., una hora larga a pie, y aun menos si llueve, nieva o hubiese algún otro obstáculo), los muy ancianos odébiles, que no podrían sin grave molestia trasladarse al templo o permanecer en él durante toda la misa; una ganancia extraordinaria e inesperada (v.gr., para un obrero, el doble de su jornal diario) que pudiera adquirirse legítimamente durante el tiempo destinado a oír misa, y otros casos semejantes.

2ª. LA CARIDAD, que obliga a socorrer al prójimo en grave necesidad, ya corporal (v.gr., en un incendio o enfermedad),

ya espiritual (v.gr.,si puede con su presencia impedir un pecado grave).

3ª. LA OBLIGACIÓN que retiene en sus puestos a las madres, nodrizas, criadas, guardas, soldados, etc.; pero éstos han de procurar oír misa algunas veces por lo menos. Las misas vespertinas que se celebran en muchas partes ofrecen una solución a la mayor parte de estos casos.

4ª. LA COSTUMBRE ADMITIDA, aunque poco razonable, que en algunas partes excusa a las que han dado recientemente a luz, o tienen luto reciente (aunque sería mejor que la oyeran en sufragio del difunto), o cuyas proclamas matrimoniales se leen en aquella única misa, etc.

ARTICULO II

La confesión sacramental

421. El segundo mandamiento de la Iglesia suelen enunciarlo los catecismos populares en la siguiente forma: »Confesar al menos una vez al año o antes si hay peligro de muerte o si se ha de comulgarse». He aquí, en efecto, lo que preceptúa el Código canónico:

»Todos los fieles de uno u otro sexo que hubieren llegado a la edad de la discreción, esto es, al uso de razón, tienen obligación de confesar fielmente todos sus pecados,. una vez por lo menos cada año» (cn.906).

«En peligro de muerte, cualquiera que sea la causa de donde éste procede, obliga a los fieles el precepto de recibir la sagrada comunión» (cn.864 § I). (Por consiguiente, tienen obligación de confesarse previamente si están en pecado mortal, como vamos a ver en seguida.)

«No se acerque a la sagrada comunión sin haberse antes confesado sacramentalmente, cualquiera que tenga conciencia de haber cometido pecado mortal, por mucho

dolor de contrición que crea tener de él; pero en caso de necesidad urgente, si no tiene confesor, haga antes un acto de perfecta contrición» (cn.856).

Vamos a explicar un poco cada uno de estos tres cánones por separado.

I.º ACERCA DE LA CONFESIÓN ANUAL.

a.

Obliga a todos los que han llegado al uso de la razón, aunque no hayan cumplido los siete años (a diferencia de otras leyes de la Iglesia, que sólo obligan a partir de esa edad). Dígase lo mismo con respecto a la primera comunión, que obliga aun antes de los siete años si el niño tiene ya uso de razón (cn.859)•

b.

Sólo obliga si hay pecado mortal, como se desprende de la doctrina de los cánones 901 y 902. La razón es porque los pecados veniales son materia libre, no necesaria de confesión.

c.

Puede cumplirse en cualquier tiempo del año, no precisamente en Pascua.

d.

Puede obligar indirectamente en tiempo de Pascua, si el que está obligado a comulgar en ese tiempo se halla en pecado mortal.

e.

Para estos efectos, el año puede contarse de enero a diciembre, o de confesión a confesión, o de Pascua a Pascua.

f.

El que no ha confesado durante el año está obligado a confesarse cuanto antes, puesto que el plazo señalado por la Iglesia no es para terminarla, sino para urgir la obligación.

g.

La confesión anual puede hacerse en cualquier parte (no se requiere en la propia parroquia) y con cualquier confesor legítimamente aprobado, aunque sea de otro rito (cn.905).

h.

El que hace una confesión sacrílega o voluntariamente nula no cumple con ella el precepto de confesar sus pecados (cn.906).

2º. ACERCA DE LA CONFESIÓN EN PELIGRO DE MUERTE.

Es obligatoria, en caso de tener conciencia de pecado mortal, por un doble capítulo:

a.

Por el precepto de recibir el Viático, que obliga gravemente a todo cristiano y no puede recibirse sin previa confesión de los pecados mortales (no basta el simple acto de contrición pudiendo confesarse).

b.

Por la obligación, más grave aún, que tiene todo cristiano de hacer todo lo que pueda para salvarse. Ahora bien: el que, pudiendo confesarse, no quiere hacerlo, no puede obtener el perdón de sus pecados mortales, aunque haga un acto de contrición, que en este caso es puramente ilusorio, ya que la contrición sólo tiene valor en orden al sacramento de la penitencia que se propone recibir el pecador.

3º. ACERCA DE LA CONFESIÓN PARA COMULGAR.

a.

No es obligatoria si no se tiene conciencia de pecado mortal.

b.

Es obligatoria si se tiene conciencia de pecado grave. De suerte que, por expresa prohibición de la Iglesia (cn.856), no basta el simple acto de contrición, por muy intenso que sea, a

no ser que se junten estas dos circunstancias: 1.a, necesidad urgente, y 2.a, carencia de confesor. Este caso podría darse, v.gr., en uno que, estando ya en el comulgatorio y no pudiendo levantarse sin llamar la atención de los demás, se acordara de que tiene un pecado mortal. O si, debiendo celebrar la santa misa para que los fieles cumplan el precepto, no tuviera el sacerdote un confesor para reconciliarse previamente. En estos casos podría hacerse un acto de perfecta contrición y comulgar o celebrar, pero siempre con la obligación de confesarse después (el sacerdote lo antes posible—cn.807—, o sea, no más tarde de tres días).

ARTICULO III

La comunión pascual y el Viático

422. Hay que distinguir entre el precepto divino y el eclesiástico en torno a la sagrada comunión.

1.º El precepto divino de comulgar dignamente:

a) CONSTA por las palabras del Evangelio: «En verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo le resucitaré el último día» (Io. 6,53-54).

b) OBLIGA: ciertamente, en peligro de muerte y algunas veces durante la vida; eventualmente, cuando no es posible de otra manera evitar el pecado.

2.º El precepto eclesiástico tiene por finalidad determinar el derecho divino prescribiendo la comunión pascual y el Vidtico dignamente recibidos.

He aquí la legislación canónica oficial:

1.º ACERCA DE LA COMUNIÓN PASCUAL.

Canon 859. «§ I. Todo fiel de uno u otro sexo, después que haya llegado a la edad de la discreción, esto es, al uso de la

razón, debe recibir el sacramento de la Eucaristía una vez en el año, por lo menos en Pascua, a no ser que, por consejo de su confesor y por alguna causa razonable, juzgue que debe abstenerse por algún tiempo de recibirla.

§ 2. La comunión pascual debe hacerse desde el Domingo de Ramos hasta la dominica in albis; pero los ordinarios locales pueden, si así lo exigen las circunstancias de personas y lugares, anticipar este tiempo, para todos sus fieles, hasta la dominica cuarta de Cuaresma, no antes, o prorrogarlo, con tal que no sea más allá de la fiesta de la Santísima Trinidad 3.

§ 3. Debe aconsejarse a los fieles que cada uno cumpla este precepto en su parroquia, y los que lo cumplan en parroquia ajena, procuren dar cuenta a su propio párroco de haberlo cumplido.

§ 4. El precepto de la comunión pascual sigue obligando si alguno, por cualquier causa, no lo hubiera cumplido en el tiempo mandado».

Canon 860. «La obligación del precepto de recibir la comunión que tienen los impúberes recae también, y de una manera especial, sobre aquellos que deben cuidar de los mismos, esto es, sobre los padres, tutores, confesor, maestros y párroco».

Canon 861. «Por la comunión sacrílega no se cumple el precepto de recibir la comunión».

La legislación está muy clara y nada es preciso añadir. Nótese, con todo, que la comunión pascual—y, por consiguiente, el deber de hacer su primera comunión—obliga a los niños al llegar al uso de la razón, aunque no hayan cumplido todavía los siete años; y la responsabilidad de no hacerlo recae especialmente sobre sus padres y educadores.

2.º ACERCA DEL VIÁTICO.

Canon 864. "1. En peligro de muerte, cualquiera que sea la causa de donde éste proceda, obliga a los fieles el precepto de recibir la sagrada comunión.

§ 2. Aunque hayan recibido ya en el mismo día la sagrada comunión, es muy recomendable que, si después caen en peligro de muerte, comulguen otra vez.

§ 3. Mientras dure el peligro de muerte, es lícito y conveniente recibir varias veces el santo Viático en distintos días, con consejo de un confesor prudente».

Canon 865. "No debe diferirse demasiado la administración del santo Viático a los enfermos; y los que tienen cura de almas deben velar con esmero para que los enfermos lo reciban estando en su cabal juicio».

Canon 854. «§ 2. Para que pueda y deba administrarse la santísima Eucaristía a los niños en peligro de muerte, basta que sepan distinguir el cuerpo de Cristo del alimento común y adorarlo reverentemente».

Nótese acerca de estas disposiciones lo siguiente:

1º. Que el precepto de recibir el Viático obliga gravemente, de suerte que si un enfermo no quisiera recibirle alegando, v.gr., que se encuentra ya en gracia de Dios por haberse confesado, cometería, sin duda, un pecado mortal.

2.º Que puede recibirse el Viático desde el momento en que la enfermedad comienza a ser grave y haya algún peligro de muerte, aunque sea remoto; y debe recibirse obligatoriamente cuando el peligro es verdaderamente serio y haya poca esperanza de recobrar la salud.

3º. Que se puede y se debe dar el Viático a los niños pequeños aunque no tengan siete años de edad ni hayan hecho su primera comunión, con tal que sepan distinguir la Eucaristía del pan ordinario y adorarla reverentemente en la forma infantil con que ellos pueden hacerlo. Es una lástima que, por no saber estas cosas, muchas familias cristianas dejen morir a sus pequeñuelos sin este divino alimento, que

les aumentaría ex opere operato su grado de gracia y, por consiguiente, el grado de gloria eterna.

ARTICULO IV

Ayunos y abstinencias

El cuarto mandamiento de la santa Iglesia se refiere a los ayunos y abstinencias. Antes de exponer los pormenores de la ley digamos unas palabras sobre su conveniencia y utilidad.

1. CONVENIENCIA Y UTILIDAD DE LA LEY

423. Modernamente son legión—incluso entre católicos de buena conciencia—los que consideran la ley del ayuno y la abstinencia como una práctica primitiva y anticuada, que convendría suprimir ante el clima intelectual de nuestros tiempos. Incurren en un grave error, como no puede menos

de ocurrirle a quien trata de enmendarle la plana a la Iglesia, regida y gobernada por el Espíritu Santo.

He aquí las graves razones que fundamentan la utilidad y conveniencia de mantener esta práctica tradicional de los ayunos y abstinencias :

1ª. EL EJEMPLO Y DOCTRINA DE CRISTO. Sabemos por el Evangelio que ayunó cuarenta días seguidos antes de empezar su' ministerio (Mt. 4,2); que lo recomendó contra el demonio (Mt. 17,21) y enseñó la manera de practicarlo sin vanagloria (Mt. 6,16-18). Anunció que lo practicarían sus discípulos (Mt. 9,15), como efectivamente lo hicieron desde los tiempos apostólicos (Act. 13,2; 14,23; 2 Cor. 6,5; 11,27, etc.).

2ª. Los SANTOS PADRES escribieron libros enteros en alabanza del ayuno y lo recomiendan continuamente en sus escritos. San Agustín dice que "el ayuno purifica el alma, eleva el espíritu, sujeta la carne al espíritu, da al corazón

contrición y humildad, disipa las tinieblas de la concupiscencia, extingue los ardores del placer y enciende la luz de la castidad».

3ª. LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás prueba la necesidad y conveniencia del ayuno por tres razones principales: a) para reprimir la concupiscencia de la carne; b) para que la mente se eleve con más facilidad a las cosas del cielo; c) en pena y satisfacción de nuestros pecados s. Por eso, en forma genérica, el ayuno es un precepto natural, que la Iglesia concreta de manera positiva en cuanto a la manera de cumplirlo 6.

II. LA LEY ECLESIASTICA

Sumario: Después de indicar los días en que obligan el ayuno y la abstinencia, expondremos por separado las leyes relativas a ambos.

424. Hay que distinguir entre la ley general y las mitigaciones posteriores.

1) La ley general está contenida en el canon 1252. Exceptuados los domingos, fuera de cuaresma, también las fiestas de precepto, la ley general relativa a los ayunos y abstinencias es la siguiente:

a.

Sola abstinencia: todos los viernes del año (fuera de cuaresma y témporas).

b.

Abstinencia y ayuno: el miércoles de Ceniza, todos los viernes y sábados de cuaresma, los tres días de las cuatro témporas (miércoles, viernes y sábados) y las vigiliias de Pentecostés, Todos os Santos, Inmaculada Concepción y Navidad (esta última anticipada al día 23).

c.

Sólo ayuno: todos los demás días de cuaresma.

2) Mitigación. Los obispos, en virtud de una facultad especial concedida el año 1949 (acumulada en España con los privilegios de la bula), pueden reducir en sus respectivas diócesis la ley general de esta manera:

a.

Sólo ayuno: el miércoles de Ceniza.

b.

Sólo abstinencia: los viernes de cuaresma.

c.

Ayuno y abstinencia: el Viernes Santo y las vigilias de la Inmaculada Concepción y Navidad (esta última anticipada al día 23 o al sábado anterior). Cuando las vigilias caen en domingo, se suprimen aquel año la abstinencia y el ayuno. Los viernes de cuaresma obliga la abstinencia aunque caigan en día festivo (v.gr., el día de San José).

La mayor parte de los obispos españoles han establecido en sus diócesis esta mitigación, aunque condicionándola muchos de ellos a la adquisición de la bula; pero hay algunas excepciones, por lo que los fieles deben enterarse de la legislación vigente en sus respectivas diócesis. De desear sería que se uniformara la ley en toda España, para evitar comparaciones odiosas y molestias o escrúpulos con motivo del tránsito por otra diócesis.

A) El ayuno

Pueden distinguirse tres clases principales de ayuno: a) el natural, que consiste en la mera privación de la comida, y de

suyo no es virtud, a no ser que se practique por un motivo honesto; b) el moral, que es un acto de la virtud de la abstinencia; y c) el eclesiástico, que es el moral preceptuado por la Iglesia en cuanto al modo de cumplirlo. De este último tratamos aquí.

425. I. El precepto. He aquí lo que dispone el Código canónico:

Canon 125 «§ 1. La ley del ayuno prescribe que no se haga sino una sola comida al día; pero no prohíbe tomar algún alimento por la mañana y por la tarde, con tal que se observe, en cuanto a la cantidad y a la calidad, la costumbre aprobada en cada lugar.

§ 2. Tampoco está prohibido mezclar carne y pescado en la misma comida, ni cambiar la colación de la noche con la comida del mediodía».

Para la recta inteligencia de esta ley téngase en cuenta lo siguiente :

1.º En los días de ayuno, solamente se puede hacer una comida propiamente dicha, que, por lo regular, se tendrá al mediodía. En ella se puede comer cuanto se quiera en cantidad y calidad, sin más limitaciones que las que impone la ley natural (sobriedad) o la abstinencia de carnes si es, a la vez, día de abstinencia.

Esta única comida ha de ser moralmente continua, de suerte que una notable interrupción (v.gr., por más de una hora) impediría volverla a reanudar, porque resultarían dos refecciones distintas. Una interrupción de media hora (o algo más con causa razonable) no impediría reanudar la comida, que sería moralmente una.

2.º Se permite tomar una pequeña parvedad por la mañana a manera de desayuno. En cuanto a la calidad, y cantidad pueden seguirse las costumbres legítimas del país entre gente de buena conciencia. En general señalan los autores como unas dos onzas (alrededor de 60 gramos) a base de

café, té, un poco de chocolate o de sopa, etc., según las costumbres legítimas.

3º. La colación de la noche puede hacerse a base de verduras o legumbres. En España, en virtud de la bula, se pueden tomar huevos, pescados y lacticinios, pero sin rebasar la cantidad de unas ocho onzas (alrededor de 240 gramos). De ningún modo se puede tomar carne (aunque no sea día de abstinencia), por ser manjar que rebasa por su calidad lo permitido en la colación.

4º. No siendo día de abstinencia, en la única comida plena se puede comer carne y pescado al mismo tiempo (antiguamente estaba prohibido). Y se puede también (con causa razonable y, al parecer, también sin ella) alterar el orden de las refecciones, tomando a mediodía la colación y por la noche la comida plena.

5.º No rompen el ayuno los líquidos, v.gr., el café, té, vino, cerveza, refrescos, etc. (a no ser que sean de suyo

alimenticios, como la leche), aunque se tomen varias veces al día; ni tampoco las medicinas, aunque sean sólidas (tabletas, etc.). Más aún: los moralistas suelen autorizar algún pequeño bocado (v.gr., una galleta, una pequeña pasta) para que no siente mal la bebida, con tal que no se haga más de una o dos veces al día.

6.º El exceso de comida necesario para constituir materia grave es difícil precisarlo matemáticamente, porque hay que tener en cuenta las circunstancias de la persona, sus verdaderas necesidades para seguir trabajando, las costumbres legítimas en el país entre gentes de buena conciencia, etc. Sin embargo, el ayuno ha de representar siempre, con relación a la comida ordinaria, alguna molestia o mortificación. De lo contrario, carece de sentido, y es mejor, con justa causa, considerarse desligado del todo de su cumplimiento que cumplirlo a medias o de manera ridícula e irrisoria. La moderna legislación eclesiástica ha suavizado de

tal modo el cumplimiento de este precepto, que, salvo raras excepciones, nadie puede alegar motivo suficiente para eximirse de él.

426. 2. Sujeto. El precepto del ayuno obliga a todos los que no tengan causa justa y proporcionada para eximirse de él, desde los veintiún años de edad hasta comenzar el sexagésimo (cn.1254, § 2).

Para determinar quiénes son los que, dentro de esa edad obligatoria, están exentos de la ley del ayuno, basta aplicar el principio general de que «las leyes de la Iglesia no obligan con grave incomodidad». Y así, toda persona que por su debilidad, enfermedad, ocupaciones duras o por otra cualquiera causa seria y razonable no puede guardar sin grave molestia el ayuno, está ipso facto exenta de él. Y así, v.gr., no obliga a las mujeres durante el período de gestación o lactancia, a los enfermos o convalecientes débiles, a los

obreros que se emplean en obras muy fatigosas, a los que a causa del ayuno padecen fuertes dolores de cabeza o notables insomnios, a los que con justa causa tienen que emprender un camino penoso o muy largo, a los estudiantes que estudian de verdad ocho o nueve horas, y otros casos semejantes. En caso de duda consúltese al confesor, pero teniendo presente dos cosas: a) que el simple confesor no tiene autoridad para dispensar, sino únicamente para declarar si hay o no motivo suficiente para considerarse exento 9; y b) que la falta de sinceridad en la exposición de las causas recae íntegramente sobre la conciencia del consultante.

427. 3. Gravedad de la obligación. El precepto del ayuno obliga de suyo gravemente a quienes afecta, pero todos los moralistas admiten parvedad de materia en su infracción. Y así, según la sentencia más corriente, para cometer pecado grave habría que rebasar la cantidad permitida en unas dos onzas (60 gramos) en el pequeño desayuno de la mañana o

en unas cuatro onzas (120,gramos) en la colación de la noche.

La ley del ayuno es única e indivisible, de suerte que, una vez quebrantado (culpable o inculpablemente), se podría seguir comiendo sin cometer nuevo pecado dentro del mismo día (aunque no es recomendable, naturalmente.) No así la ley de la abstinencia, que se quebrantaría tantas cuantas veces se faltase a ella dentro del mismo día.

B) La abstinencia

428. 1. El precepto. He aquí lo que preceptúa el Código canónico :

«La ley de la abstinencia prohíbe comer carne y caldo de carne, pero no huevos, lacticinios ni cualquier clase de condimentos, incluso la manteca o grasa de animales» (cn.1250).

Para saber lo que a este respecto se entiende por carne, más que a las ciencias naturales, hay que atender a la estima común y a la costumbre aprobada en cada sitio. De ordinario:

a) SE CONSIDERA CARNE la que procede de los animales que viven en tierra y que respiran y tienen sangre caliente, y también los patos y demás aves que viven en el agua, en la tierra o en el aire. La sangre, el extracto de carne, el caldo de huesos, etc., se consideran también prohibidos en día de abstinencia.

b) SE CONSIDERAN PESCADO, además de toda clase de peces de mar y de río, las ranas, cangrejos, mariscos (ostras, almejas, etc.), tortugas, caracoles, etc.

429. 2. Sujeto. La ley de abstinencia obliga a todos los que hayan cumplido siete años de edad, si tienen suficiente uso de razón (cn.1254 § 1; cn.12). Y de suyo, por razón de la edad, no termina nunca; obliga, por consiguiente, a los ancianos, a no ser que tengan causa suficiente para

considerarse exentos independientemente de su edad. En cambio, la ley del ayuno termina, como ya dijimos, al comenzar el año sexagésimo.

Las causas que excusan del cumplimiento de esta ley son parecidas a las que hemos señalado para el ayuno (legítima dispensa, impotencia física o moral). Pero nótese que es más fácil encontrar razones justificadas para excusarse del ayuno que de la abstinencia, ya que la mera privación de carne o caldo de carne apenas supone molestia alguna para el que pueda comer cualquier otro manjar.

430. 3. Gravedad de la obligación. El precepto de la abstinencia obliga, de suyo, bajo pecado mortal. Y—como ya hemos dicho—no constituye un todo único e indivisible (como el precepto del ayuno), sino que se peca contra él tantas cuantas veces se quebrante dentro del mismo día.

Sin embargo, todos los moralistas admiten parvedad de materia. Y así, v.gr., para cometer pecado mortal habría que

comer, según algunos moralistas, unos 50 gramos de carne (de una sola vez o en varias veces durante el día). Otros moralistas son un poco más severos y consideran grave rebasar los 30 gramos de carne en el espacio de un día.

ARTICULO V

Diezmos y primicias

431. 3. La Iglesia católica, aunque es divina por razón de su origen y finalidad, se compone de elementos humanos y tiene necesidad de recursos materiales para cumplir su altísimo fin. De ahí el derecho que le asiste, «independientemente de la potestad civil, de exigir a los fieles lo que sea necesario para el culto divino, para la honesta sustentación de los clérigos y demás ministros y para los otros fines propios de ellas (cn.1496). Este derecho eclesiástico se funda en el derecho natural y en el divino positivo.

Antiguamente este deber de los fieles se satisfacía con la oblación de los diezmos y primicias de los frutos de la tierra y de los animales (Deut. 26, 1 ss.; Lev. 27,30-32). Hoy la Iglesia ha dispuesto que, «en cuanto al pago de los diezmos y primicias, se observarán los estatutos peculiares y las costumbres laudables de cada región» (cn.15o2). En muy pocas regiones sigue todavía la costumbre de los diezmos y primicias, contribuyendo los fieles al sostenimiento del culto y clero en otra forma directa o indirecta, de acuerdo con las normas emanadas de la legítima autoridad eclesiástica. Esta contribución obliga en conciencia, al menos por equidad y religión. En general cumplen suficientemente los fieles con ayudar al culto y clero en la forma acostumbrada en las respectivas diócesis: colectas, Día del Seminario, etc.

ARTICULO VI

La previa censura y prohibición de libros

Es otro de los mandamientos más importantes de la Iglesia, que vamos a exponer con la extensión que se merece. He aquí lo que preceptúa el Código canónico:

«La Iglesia tiene derecho a exigir que los fieles no publiquen libros que ella no haya previamente examinado y a prohibir con justa causa los que hayan sido publicados por cualquier persona.

Lo que bajo este título se prescribe respecto de los libros se aplicará a las publicaciones diarias y periódicas y a cualesquiera otros escritos que se editen, si no consta lo contrario» (cn.1384). Vamos a examinar por separado ambas leyes eclesiásticas:

A) La previa censura

432. 1. Noción. La previa censura consiste en el examen de los escritos que han de publicarse y en su aprobación o reprobación.

No puede ser más razonable que la Iglesia recabe para sí este derecho, que ejercitan también con frecuencia los Estados civiles con fines políticos. La salvaguarda de la fe y de la moral cristiana es asunto gravísimo que justifica plenamente esta sabia medida de la Iglesia.

433. 2. Extensión y sujeto de la ley. La previa censura afecta a toda obra relacionada de algún modo con la fe y las costumbres, ya tenga por autor a un eclesiástico o a un seglar. El Código canónico establece concretamente lo siguiente:

Canon 1385. «§ 1. Sin la previa censura eclesiástica no se publicarán, ni aun por los seglares:

1º. Los libros de las Sagradas Escrituras o sus anotaciones y comentarios.

2.º Los libros que se refieren a las divinas Escrituras, a la sagrada teología, a la historia eclesiástica, al derecho canónico, a la teodicea, a la ética o a otras disciplinas

religiosas o morales por el estilo; los libros y folletos de oraciones, de devoción o de doctrina y formación religiosa, de moral, de ascética, de mística y otros a ese tenor, aunque parezcan conducentes al fomento de la piedad; y, en general, cualquier escrito donde se trate algún tema que tenga relación peculiar con la religión o con la honestidad de costumbres.

3º. Las imágenes sagradas que de cualquier modo se hayan de imprimir, ya se publiquen acompañadas de alguna oración, ya sin ella.

§ 2. La licencia para publicar los libros o imágenes a que se refiere el § 1, puede otorgarla, bien el ordinario local propio del autor, bien el del lugar donde se publican los libros o las imágenes, bien el del lugar donde se imprimen; pero de tal suerte que, si alguno de esos ordinarios negare la licencia, no puede el autor pedirla a otro sin comunicarle la negativa del anterior.

§ 3. Los religiosos están, además, obligados a obtener de antemano la licencia de su superior mayor».

Canon 1386. «§ 1. Se prohíbe a los clérigos seculares sin el beneplácito de sus ordinarios, y a los religiosos sin la licencia de su superior mayor y del ordinario local, publicar libros, aun los que traten de materias profanas, y escribir en diarios, en hojas o en revistas, o encargarse de su dirección.

§ 2. Pero en los diarios, hojas o revistas que suelen impugnar la religión católica o las buenas costumbres, ni siquiera los seculares católicos escribirán nada, a menos que lo aconseje una causa justa y razonable, aprobada por el ordinario del lugar».

Canon 1392. «§ 1. La aprobación del texto original de una obra no vale para sus traducciones a otra lengua ni para nuevas ediciones; por lo cual, tanto las traducciones como las nuevas ediciones de una obra aprobada deben ir corroboradas con nueva aprobación.

§ 2. Las tiradas aparte de los artículos de revistas no se consideran nuevas ediciones, ni por lo mismo necesitan nueva aprobación».

434• 3 Autor de la licencia. Es distinto según los casos.

Y así se requiere licencia:

a) DE LA SANTA SEDE, para publicar la colección auténtica de preces y obras indulgenciadas por la Sede Apostólica (cn.1388 § 2).

b) DE LA SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, para publicar lo que pertenezca a las causas de beatificación o canonización de los siervos de Dios (cn.1387). Y de los prefectos respectivos, para reeditar los decretos de las Congregaciones romanas (cn.1389).

c) DEL ORDINARIO LOCAL, para publicar libros, sumarios, etc., donde se contengan concesiones de indulgencias (cn.1388 § 1), y, en general, todos los demás libros o folletos

señalados en el canon 1385, que hemos copiado en el número anterior.

435. 4 Concesión y publicación de la licencia. El ordinario competente concederá la licencia para la publicación, previo el informe favorable de los censores deputados para ello (cn.1393). Y dicha licencia deberá imprimirse al principio o fin del libro, de la hoja o de la imagen, consignando el nombre de quien la concede y el lugar y fecha de la concesión (cn.1394)•

Nótese, sin embargo, que, si un libro que debiera llevar censura eclesiástica aparece sin ella, no por eso ha de considerarse como libro prohibido, a no ser que por otro concepto lo prohíba el derecho mismo o algún decreto particular. La edición sin censura es ilícita, pero la lectura del libro puede ser lícita si nada contiene contra la fe y la moral.

B) La prohibición de libros

La Iglesia tiene el sacratísimo deber de velar por la pureza de la fe y las buenas costumbres. Ello lleva consigo el derecho y

el deber de prohibir la publicación o lectura de libros que atentan contra ellas.

436. 1. Autor. El derecho y el deber de prohibir libros por justa causa corresponde al Romano Pontífice, para la Iglesia universal; a los ordinarios locales o superiores generales de Ordenes clericales exentas, para sus respectivos súbditos; y, en casos urgentes, a los superiores mayores con su Consejo (cn 1395). Es obligación de todos los fieles denunciar a los obispos o al Papa los libros que estimen perniciosos (cn.1397).

437. 2 Objeto. El canon 1399 declara que están prohibidos por el derecho mismo:

1º. Las ediciones en lengua original o versiones de la Sagrada Escritura hechas por acatólicos. Se permiten tan sólo a los que se dedican a estudios teológicos o bíblicos (no lingüísticos: S. C. del Indice, a.1898), con tal que estén

editados fiel e íntegramente y no se impugnen en introducciones o notas los dogmas católicos (en.1400).

2.º Los libros que defienden la herejía o el cisma o atacan los fundamentos de la religión (v.gr., con burlas, caricaturas, etc.).

3º. Los libros, diarios, hojas, etc., que atacan de propósito la religión o las buenas costumbres.

4º. Los libros de cualquier acatólico que tratan ex profeso de religión, a no ser que conste por testimonio fidedigno que no contienen nada contrario a la fe católica.

5º. Las ediciones de la Biblia publicadas sin previa censura, con sus anotaciones y comentarios. Los libros y folletos que refieren nuevas apariciones, revelaciones, visiones, profecías, milagros, o que introducen nuevas devociones (aun bajo el pretexto de que son privadas), si se han publicado sin observar las prescripciones de los cánones.

6.º Los libros que impugnan o se mofan de algún dogma católico, los que defienden errores condenados por la Sede Apostólica, los que desprestigian el culto divino, los que intentan destruir la disciplina eclesiástica y los que de intento injurian a la jerarquía eclesiástica o al estado clerical o religioso.

7º. Los libros que enseñan o recomiendan cualquier género de superstición, sortilegios, adivinación, magia, evocación de espíritus y otras cosas por el estilo.

8.º Los libros que declaran lícitos el duelo, o el suicidio, o el divorcio, y los que, tratando de las sectas masónicas o de otras sociedades análogas, pretenden probar que, lejos de ser perniciosas, resultan útiles para la Iglesia y la sociedad civil.

9º. Los libros que tratan, relatan o enseñan ex profeso materias lascivas u obscenas.

10. Las ediciones de los libros litúrgicos aprobados por la Sede Apostólica en los que se haya cambiado alguna cosa, de tal suerte que no concuerden con las ediciones auténticas aprobadas por la Santa Sede.

11. Los libros donde se divulguen indulgencias apócrifas o prohibidas o revocadas por la Santa Sede.

12. Las imágenes de cualquier modo impresas de Nuestro Señor Jesucristo, de la Virgen, ángeles, santos y siervos de Dios opuestas al sentido y a los decretos de la Iglesia.

438. 3. Sujeto. La prohibición de libros:

a.

No obliga, con las cautelas necesarias, a los cardenales, obispos y demás ordinarios (cn.1401).

b.

Obliga a los otros fieles. A todos, en todo lugar y en cualquier idioma, si la prohibición es pontificia; sólo a los súbditos y en el propio territorio, si es otro el que los prohíbe (cn.1395-1396).

439. 4. Alcance de la prohibición. He aquí lo que establece el Código canónico :

«La prohibición de los libros implica que, sin la debida licencia, no se les puede editar, ni leer, ni conservar, ni vender, ni traducir a otra lengua, ni en forma alguna comunicar a otros.

Un libro de cualquier manera prohibido no se le puede volver a publicar, a menos que, hechas las correcciones, otorgue la licencia el que lo había prohibido o su superior o sucesor» (cn.1398).

440. 5. Gravedad. La prohibición obliga, de suyo, gravemente. Admite, sin embargo, parvedad de materia. Y así :

a.

Es pecado grave retener en su poder más de un mes un libro prohibido por la Iglesia, o leer en él lo que ha motivado su prohibición (aunque sea muy breve) o unas cuantas páginas de lo demás.

b.

Sería leve la lectura de unas cuantas líneas, los títulos de los capítulos, etc.

441. 6. Penas eclesiásticas. La Iglesia castiga con la pena de excomunión a los que editan, defienden, leen o retienen libros prohibidos. He aquí las palabras mismas del Código:

«Incurrer ipso facto en excomuni3n reservada de un modo especial a la Sede Apost3lica, una vez que la obra es del dominio p3blico, los editores de libros de ap3statas, herejes o cismáticos, en los que se defiende la apostasía, la herejía o el cisma, y asimismo los que defienden dichos libros u otros prohibidos nominalmente por letras apost3licas o los que a sabiendas y sin la licencia necesaria los leen o los retienen en su poder.

Los autores y los editores que, sin la debida licencia, hacen imprimir libros de las Sagradas Escrituras o sus anotaciones o comentarios, incurrer ipso facto en excomuni3n no reservada» (cn.2318).

442. 7. Licencia eclesiástica. La licencia necesaria para leer o retener libros prohibidos pueden concederla:

a.

El Romano Pontífice, por sí o por los Congregaciones romanas, a todos los fieles del mundo y para toda clase de libros (excepto los prohibidos por derecho natural, como los obscenos).

b.

Los ordinarios (del lugar o de religiosos), a sus súbditos respectivos, únicamente para cada libro en particular y sólo en casos urgentes (cn.1402).

La licencia legítima excusa de pecado al que la usa. Pero tiene que someterse, sin embargo, a ciertas condiciones. He aquí las que señala taxativamente el Código :

«Los que hayan obtenido facultad apostólica para leer y retener libros prohibidos, no por eso pueden leer y conservar los libros prohibidos por sus ordinarios si en el indulto

apostólico no se les autoriza expresamente para leer y conservar libros por cualquiera que estén condenados.

Además, tienen obligación grave de guardar con tal solicitud dichos libros, que no caigan en manos de otros» (cn.14o3).

«Los libreros no venderán, prestarán ni conservarán en su poder libros que traten ex profeso de materias obscenas; no tendrán a la venta los demás libros prohibidos, si no han conseguido la debida licencia de la Sede Apostólica; y no los venderán a nadie si no tienen motivos fundados para suponer que el comprador los pide legítimamente» (cn.14o4).

«Por el hecho de haber obtenido licencia, cualquiera que sea el que la otorgó, en manera alguna queda nadie exento de la prohibición del derecho natural que veda leer aquellos libros que le ocasionan peligro espiritual próximo» (cn.14o5).

LIBRO SEGUNDO

Los deberes para consigo mismo

Como puede verse en el esquema general de nuestra obra, los deberes para consigo mismo se reducen a un aspecto de la virtud de la caridad, entre las teologales, y a los de prudencia, fortaleza y templanza—con sus anejas y derivadas—entre las morales. Nada tienen que ver con nosotros mismos la fe y la esperanza, que se refieren exclusivamente a Dios, ni la virtud de la justicia, que se refiere exclusivamente al prójimo.

Vamos, pues, a examinar los grandes deberes morales que se refieren a nosotros mismos, en torno a esas cuatro virtudes fundamentales que acabamos de indicar.

CAPITULO I

La caridad para consigo mismo

Sumario: Noción, extensión y pecados opuestos.

443. I. Noción. Es preciso tener ideas claras sobre el verdadero amor de caridad para consigo mismo, porque hay muchas maneras de amarse que nada tienen que ver con la caridad sobrenatural. He aquí las principales clases de amor:

a) AMOR SENSUAL, como el que profesan a su cuerpo los pecadores, concediéndole toda clase de placeres ilícitos. Es desordenado e inmoral.

b) AMOR PURAMENTE NATURAL de conservarse en el ser y buscar el propio bien. No es virtud sobrenatural, ya que es algo puramente instintivo y natural, pero tampoco es un desorden. Es común a buenos y malos.

c) AMOR SOBRENATURAL DE CONCUPISCENCIA, por el que se desea la gloria del cielo para ser feliz eternamente. Es bueno y honesto, pero imperfecto. Pertenece a la virtud de la esperanza, no a la caridad.

d) AMOR SOBRENATURAL DE CARIDAD, por el que nos amamos en Dios, por Dios y para Dios. Es un amor perfectísimo y de altísima dignidad, ya que, teniendo a Dios por motivo formal—aunque recaiga materialmente sobre nosotros—, pertenece propiamente a la virtud teologal de la caridad y recibe de ella su soberana excelencia.

De acuerdo con estas nociones, la caridad sobrenatural para consigo mismo es el acto sobrenatural por el que nos amamos a nosotros mismos en Dios, por Dios y para Dios.

2. Extensión. El amor de caridad para consigo mismo se extiende a nuestra propia persona y a todo cuanto nos pertenece, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, ya que todo debe relacionarse con Dios. Para proceder con orden vamos a examinar por separado todo cuanto se refiere a ambas vidas.

A) Con relación a la vida natural

444. Vamos a precisar nuestros deberes en forma de conclusiones.

Conclusión 1.a: El hombre tiene obligación de amar su propio cuerpo y conservar su propia vida natural en virtud del precepto de la caridad para consigo mismo.

El cuerpo no debe amarse por sí mismo, sino por Dios, en cuanto instrumento del alma para ofrecer honor a Dios y practicar la virtud (Rom. 6, 13-19), y como templo vivo del Espíritu Santo (1 Cor. 6,19-20), santificado en cierto modo por la gracia (1 Cor. 3,16-17) y capaz de la gloria eterna por redundancia de la gloria del alma (1 Cor. 15,42-44)

El deber de conservar la vida natural prohíbe hacer nada contra la salud del cuerpo y manda emplear los medios ordinarios para recuperarla cuando se la ha perdido. Pero no estamos obligados al empleo de los medios extraordinarios (v.gr.,una operación quirúrgica muy penosa y delicada o que ofenda gravemente al pudor, etc.), a no ser que la vida propia

sea necesaria para la familia o el bien común y haya fundada esperanza de éxito en el empleo de los medios extraordinarios a nuestro alcance.

Conclusión 2.a: Sin embargo, es lícito practicar la mortificación voluntaria, incluso muy severa, para expiar los pecados propios o ajenos o para la perfecta configuración con Jesucristo, aunque ello lleve consigo la disminución no intentada de nuestra vida sobre la tierra.

El mundo egoísta y sensual no entenderá jamás esta conclusión, que calificará, en su ceguera, de inhumana y cruel. Pero quien conozca el valor del sufrimiento para expiar los pecados propios o ajenos y la sublime grandeza de la perfecta inmolación de sí mismo para configurarse plenamente con Cristo crucificado en la cumbre de la perfección, la entenderá sin esfuerzo alguno. El bien espiritual del alma vale infinitamente más que la salud y la vida corporal. San Pablo considera como una gracia muy especial

la dicha de poder sufrir con Cristo (Phil. 1,29) a fin de configurarse con El en sus sufrimientos y en su muerte (Phil. 3,so). El mismo declara que vive crucificado con Cristo (Gal. 2,19) y no quiere gloriarse sino en la cruz de Jesucristo, con la que vive crucificado al mundo (Gal. 6,14).

Sin embargo, para que sea lícita y meritoria esta perfecta mortificación e inmolación de sí mismo, tiene que ser regulada por la prudencia cristiana. Nada puede hacerse contra la obediencia o buscando directamente abreviar la propia vida.

Conclusión 3.a: Se puede también—y a veces se debe— inmolar la propia vida en aras de la caridad para con el prójimo o del bien común temporal.

Y así, por ejemplo, es lícito y altamente meritorio consagrarse por caridad al cuidado de los enfermos contagiosos, aun con peligro próximo de contraer su misma enfermedad y acarrear la muerte. El párroco tiene obligación de

administrar los últimos sacramentos a los enfermos apestados, aunque sea con peligro próximo de su propia vida. El soldado puede y debe inmolar su propia vida en defensa de la patria en una guerra justa, etc., etc.

Volveremos sobre esto al hablar de la caridad para con el prójimo.

Conclusión 4.a: El hombre debe procurarse, por caridad para consigo mismo, un porvenir humano digno y decoroso, de acuerdo con sus aptitudes personales y ambiente social en que vive.

Es un corolario de la obligación de conservar la propia vida y procurar su máximo perfeccionamiento humano. Los bienes exteriores y el cultivo natural de las propias cualidades pueden y deben orientarse a Dios bajo el influjo de la caridad sobrenatural, y en este sentido constituyen verdaderos deberes de caridad para consigo mismo, aunque en grados muy diversos, según las propias aptitudes y el ambiente o

categoría social en que ha querido colocarnos la divina Providencia. Esforzarse honestamente por mejorar de estado y condición social no solamente es lícito, sino que es obligatorio, bajo el control y régimen de la caridad para consigo mismo.

B) Con relación a la vida sobrenatural

445. La vida sobrenatural es incomparablemente más importante que la natural. Con relación a ella, la caridad para con nosotros mismos nos prescribe dos cosas fundamentales: una negativa, evitar el pecado a toda costa, y otra positiva, practicar la virtud con la máxima intensidad posible. Helas aquí en dos conclusiones:

Conclusión 1.a: La caridad para consigo mismo nos obliga a evitar cualquier pecado, por mínimo que sea, aun a costa de la propia vida.

Esta conclusión es clara si se tiene en cuenta la distancia infinita entre el orden natural y el sobrenatural y la infinita

superioridad de éste sobre aquél. Y así, el hombre que reflexione seriamente en cristiano debe estar dispuesto a perder la vida antes que acarrear el daño espiritual que proporciona a su alma un pecado venial muy ligero, aunque sea el de una simple mentirilla jocosa que no perjudique a nadie. Para negar esta conclusión es preciso haber perdido por completo el sentido de la fe y la noción misma de lo natural y lo sobrenatural.

Corolario. Para que se vea la increíble locura que comete el pecador cuando se lanza al abismo insondable del pecado mortal, que le desposee totalmente de la vida sobrenatural y le hace reo de un castigo eterno. El pecado mortal sería imposible si el pecador advirtiera con claridad lo que hace antes de lanzarse a él.

Conclusión 2.a: La caridad para con nosotros mismos nos obliga a procurar con todo empeño el desarrollo de la vida

sobrenatural en nuestras almas hasta alcanzar las cumbres de la perfección cristiana.

Si la caridad es amor, y el amor consiste en desear el bien a la persona amada, síguese que cuanto más nos amemos a nosotros mismos con verdadero amor de caridad, tanto más nos esforzaremos en procurarnos el mayor bien entre todos los posibles, que no es otro que el aumento y desarrollo de la vida sobrenatural en nuestras almas. A mayor grado de gracia en estavida corresponde mayor grado de gloria eterna en el cielo. No hay ni puede haber mayor acto de caridad para consigo mismo que trabajar con todas nuestras fuerzas en la gran empresa de nuestra propia santificación, y ello aun a costa de la pérdida de todos los bienes terrenos, de la salud corporal y de la misma vida.

Corolarios. 1.0 Como la suma perfección cristiana consiste en la perfecta configuración con Cristo, síguese, como corolario

hermosísimo, que el verdadero amor para consigo mismo consiste en la perfecta imitación de Jesucristo.

2.º Los bienes naturales del alma y cuerpo (ciencia, honor, salud, fuerza, etc.) y los bienes exteriores (riquezas, bienestar, etc.) deben ordenarse al bien espiritual del alma, que es de categoría incomparablemente superior; y ésta, a su vez, debe ordenarse a la mayor gloria de Dios, que es el fin último absoluto del hombre, como vimos en la primera parte de esta obra.

3.º Ninguna razón—ni siquiera la caridad para con el prójimo—autoriza jamás a acarrear un daño espiritual, por muy ligero que sea. Y así, jamás deberíamos decir una pequeña mentira—quebrantando con ello la ley de Dios—, aunque con ello pudiéramos traerle la felicidad a la humanidad entera, liberar a todas las almas del purgatorio y del infierno e incluso cerrar para siempre las puertas de este último. El bien espiritual del prójimo exige a veces que sacrifiquemos por él

incluso la misma vida corporal; pero jamás debemos sacrificar nuestro bien espiritual por cualquier ventaja material o espiritual del prójimo. El honor de Dios y el orden de la caridad lo exigen así 1. Volveremos sobre esto al hablar de la caridad para con el prójimo.

3. Pecados opuestos. El examen y análisis de los deberes positivos de caridad para consigo mismo sugiere sin esfuerzo los deberes negativos, o sea las pecados que es menester evitar. Vamos a examinarlos con relación a la vida sobrenatural ya la vida natural.

1. CON RELACION A LA VIDA SOBRENATURAL

446. En general pecan contra su propia vida sobrenatural:

a.

Los que viven en pecado mortal, con grandísimo peligro de que la muerte les sorprenda en ese estado, acarreándose el mayor de los daños posibles, que es la condenación eterna.

b.

Los que no mortifican sus pasiones desordenadas o se exponen a grave peligro de pecado.

c.

Los que descuidan por completo su vida sobrenatural o no se esfuerzan en adelantar en los caminos de la perfección cristiana.

Todo pecado, por muy ligero que sea, constituye, en realidad, un verdadero atentado contra la caridad para consigo mismo.

Y todo esfuerzo por aumentar en nosotros la gracia

santificante constituye el mayor acto positivo de caridad que podemos hacer para con nosotros mismos.

II. CON RELACION A LA VIDA NATURAL

Los principales son: el suicidio, la propia mutilación, los atentados contra la propia salud, desearse la muerte y el descuido culpable de los bienes humanos. Vamos a examinarlos brevemente.

A) El suicidio

Sumario: Noción, división, errores, juicio moral.

447. 1. Noción y división. El suicidio, en general, consiste en producirse la muerte a sí mismo por propia iniciativa o autoridad. Puede ser por una acción (v.gr., disparándose un tiro) o por una omisión voluntaria (v.gr., negándose a tomar alimento hasta producirse la muerte.)

El suicidio puede ser directo o indirecto, según que la propia muerte se intente o busque directamente o solamente se permita buscando otra finalidad.

448. 2. Errores. Son partidarios del suicidio directo:

1.º Los antiguos estoicos, entre los que sobresale Séneca. Para ellos era sabiduría y fortaleza quitarse la vida para huir de las miserias de este mundo, prestar un servicio a la patria, etc.

2.º Entre los filósofos lo tuvieron por lícito, entre otros, Hume, Montesquieu, Bentham, Schopenhauer, Paulsen, Nietzsche, Durkheim, etc., según los cuales la vida es un beneficio que nos concede la naturaleza, al que se puede libremente renunciar.

3.º Los incrédulos, ateos, etc., y la gente ignorante y superficial suelen considerarlo no sólo lícito, sino como un acto de supremo valor y fortaleza.

4º. Suele practicarse con frecuencia en el Japón, donde se considera un honor el haraquiri (u operación occisiva de sí mismo abriéndose el vientre) practicado por motivos patrióticos.

5.º Los militares no católicos suelen tenerlo como un acto de pundonor antes de rendirse o entregarse al enemigo.

Después de exponer la verdadera doctrina refutaremos brevemente estos errores.

449. 3. Juicio moral. Vamos a exponerlo en dos conclusiones relativas a las dos formas de suicidio :

Conclusión 1.a: El suicidio directo realizado por propia iniciativa o autoridad es siempre un pecado gravísimo.

La razón es porque con él se quebranta gravemente la justicia para con Dios y la sociedad y la caridad para consigo mismo.

1. SE PECA CONTRA DIOS, cuyo dominio exclusivo sobre la vida del hombre se usurpa violentamente.

2. CONTRA LA SOCIEDAD, privándola injustamente de uno de sus miembros, que estaba obligado a colaborar en el bien común.

3. CONTRA SÍ MISMO, por un doble capítulo: a) contra la inclinación natural que tienen todas las cosas a conservarse en el ser; y b) contra la caridad, que obliga a amar la propia vida.

Refutación de los errores:

1.º Buscar el remedio de las miserias de la vida o el bien de la patria por medios buenos o indiferentes es lícito y bueno; pero no por el suicidio directo, que es intrínsecamente inmoral.

2.º La vida es un beneficio irrenunciable. Dios—no la simple naturaleza—nos la ha dado para que la administremos de

acuerdo con sus leyes y normas, no para que dispongamos de ella a nuestro arbitrio.

3º. El suicida es un cobarde. El verdadero valiente afronta con decisión las penalidades y contratiempos de la vida, sin cometer la vileza de renunciar a la lucha (cf. II-II,64,5 ad 5).

4º. Los japoneses tienen un concepto equivocado del verdadero patriotismo, al menos con relación al bárbaro haraquiri.

5º. Dejarse aprisionar por el enemigo después de haber resistido hasta el último cartucho no es un deshonor, sino una clara señal de valentía y entereza. El militar que se suicida ante el enemigo es un cobarde, que no se atreve a afrontar la responsabilidad de su propia resistencia hasta el final.

Conclusión 2ª.: El suicidio indirecto es también ilícito, a no ser con causa gravemente proporcionada.

La razón es porque, aunque la acción que indirectamente causa la muerte puede no ser mala (v.gr., el ejercicio de una profesión arriesgada) e incluso buena (v.gr., la caridad cuidando enfermos contagiosos), se requiere justa y proporcionada causa para permitir la propia muerte, según las reglas del voluntario indirecto o las de una causa con doble efecto, bueno y malo. Para su licitud han de reunirse las siguientes condiciones: a) que la acción u omisión sea buena o indiferente; b) que de ella se siga, al menos, con la misma inmediación, el efecto bueno, y no éste mediante el malo; c) que el efecto bueno sea proporcionado al malo; y d) que se intente únicamente el bueno y no el malo.

CAUSAS PROPORCIONALMENTE GRAVES PARA PERMITIRLO. Suelen señalarse las siguientes:

a.

El bien público o común, que, en bienes del mismo género, está por encima del bien privado o particular.

b.

El bien espiritual ajeno, que prevalece sobre el bien corporal propio.

c.

El ejercicio de la virtud, que vale más que la vida temporal.

d.

Para evitar una muerte más cierta o más cruel.

EJEMPLOS CONCRETOS:

I.º Por el bien común pueden e incluso deben los sacerdotes, médicos, policías, etc., exponerse a grave peligro de muerte

en el ejercicio de sus obligaciones; pueden y deben los soldados lanzarse al ataque, en una guerra justa, en medio de una granizada de balas; incendiar el barco en el que van a perecer ellos también; lanzarse en paracaídas sobre el campo enemigo con grave riesgo de su vida; hacer estallar un polvorín que los matará a ellos también; dirigir el torpedo humano en el que habrán de perecer juntamente con el barco torpedeado; interponerse ante el proyectil que iba a matar al jefe del ejército, etc., etc. La caridad para con el prójimo, la defensa del orden público o la salvación de la patria son causas suficientemente graves para permitir la propia muerte intentando únicamente el bien que se sigue para los demás. En todos los casos citados, el efecto bueno se produce antes que el malo o, al menos, simultáneamente.

En otro aspecto, y por razón también del bien común o particular que resulta del progreso de la ciencia o del cultivo de ciertas profesiones arriesgadas, es lícito a los aviadores y

navegantes buscar con peligro de la propia vida nuevas rutas o explorar regiones desconocidas; los químicos pueden hacer experiencias o investigaciones atómicas con peligro de explosiones inesperadas; los obreros, trabajar en obras o fábricas peligrosas; los mineros, abreviar su vida en aquella atmósfera insana, etc.

Es lícito también ganarse la vida con el ejercicio de una profesión arriesgada (v.gr., torero, domador de fieras, saltimbanqui, etc.), con tal de que, por su especial habilidad o larga experiencia, el peligro de muerte sea remoto.

2º. Por el bien espiritual ajeno pueden los misioneros predicar el Evangelio a los salvajes con peligro de la propia vida; se puede atender espiritualmente a los enfermos contagiosos (el párroco obligatoriamente); ceder por caridad la tabla de salvación en el naufragio si se cree que el prójimo está en pecado mortal (no en caso contrario, pues en igualdad de bienes, la caridad para consigo mismo prevalece sobre la del

prójimo) o si se tratara de una persona necesaria para el bien común.

3º. Por el ejercicio de la virtud se puede practicar severamente la mortificación cristiana (ayunos, penitencias, etc.), aunque se abrevie con ello la propia vida; dejarse matar por un injusto agresor para evitarle la muerte a él en pecado mortal; renunciar a una operación quirúrgica conveniente si lo impidiera un pudor extraordinario (v.gr., en una religiosa), etc.

Se discute lo que debe hacer una mujer que va a ser violentamente atropellada. Algunos autores dicen que podría echarse por una ventana alta aun con plena certeza de producirse la muerte; pero esto parece del todo insostenible. Otros lo autorizan tan sólo con peligro de matarse, pero no cuando hay certeza de ello.

Santo Tomás—y nos parece que ésta es la sentencia verdadera—dice que no es lícito a la mujer darse muerte para no ser violada, ya que no debe cometer el mayor crimen,

que es el suicidio, por evitar un menor delito 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. Y es notoriamente menor pecado la fornicación o el adulterio que el homicidio y, sobre todo, que el suicidio, el cual es gravísimo, pues el hombre se causa a sí mismo un daño, debiéndose un máximo amor; y, además, es pecado peligrosísimo, porque no queda tiempo para expiarlo por la penitencias (II-II,64,5 ad 3). Desde luego puede golpear y herir a su injusto agresor; pero la caridad (no la justicia) pide que no se le mate, pues se encuentra en pecado mortal y, por lo mismo, se le ocasionaría la condenación eterna, aunque por culpa suya. Puede también dejarse matar antes que permitir la violación, pero no está estrictamente obligada si está moralmente segura de no consentir interiormente; y, en este supuesto, quizá fuera mejor limitarse a resistir hasta el máximo esfuerzo sin llegar a la propia muerte; porque el asaltante ya es reo del pecado de

violación por el mero hecho de intentarlo, y se le haría, además, reo de homicidio (en el que quizá no pensó) si se le incitase a ello con la propia resistencia hasta la muerte. En la práctica, en esos momentos de enorme turbación intelectual es imposible tener en cuenta estos principios, y el hecho de dejarse matar antes que permitir la violación es sencillamente heroico y sublime (Santa María Goretti).

4° Para evitar una muerte más cierta o más cruel es lícito en un gran incendio arrojarse por una ventana (si no hubiera otra salida posible) con gran peligro de matarse, aunque no con certeza absoluta. Lo cual es muy distinto del caso del militar apresado por el enemigo: no puede de ninguna manera dispararse un tiro, porque esto sería un suicidio directo; pero sí puede huir (v.gr., echándose a la calle desde una ventana) con alguna esperanza de salvarse y sin intención de matarse.

450. Escollos. 1º. ¿Es lícito el suicidio directo realizado en cumplimiento de la pena de muerte impuesta por la autoridad pública?

Gran número de moralistas lo niegan, por creer que la autoridad pública no tiene potestad para ordenar esa acción, que es, de suyo, mala. Otros vacilan y no se atreven a declararlo ilícito, aunque desde luego proclaman la gran inconveniencia de esa acción por su crueldad y odiosidad (ser verdugo de sí mismo). En la práctica parece que debe rechazarse en absoluto. Puede el reo hacer por sí mismo algunas cosas preparatorias para la ejecución (v.gr., subir sin resistencia las escaleras del patíbulo, sentarse en la silla eléctrica, etc.); pero no puede ni debe realizar la acción inmediatamente productora de su muerte (v.gr., disparándose un tiro o bebiendo por sí mismo el veneno).

2.º Causas del suicidio. No hay ninguna razón que pueda autorizar jamás el suicidio directo. Sólo la pérdida completa

de la fe, un raptó de locura o una insensatez increíble pueden explicar ese monstruoso atentado contra la propia naturaleza. Parece imposible, en efecto, que, teniendo fe, o tan sólo una ligerísima sospecha sobre la existencia de la otra vida, se cometa la increíble insensatez de lanzarse al abismo de la condenación eterna (que ciertamente sufrirá el suicida plenamente consciente y responsable de su acto) antes que sufrir en este mundo, por unos cuantos años, todos los dolores y tribulaciones que se quiera. Por eso, como demuestra la experiencia, el suicidio es mucho más frecuente en países donde cunde la incredulidad religiosa, siendo un índice de la fe robusta de un pueblo la ausencia o escasez de los suicidios 3. El cine, el teatro y las novelas que exaltan o legitiman el suicidio hacen un daño gravísimo y deberían ser severamente prohibidos por la autoridad pública.

3.º Penas eclesiásticas contra los suicidas. La Iglesia castiga el suicidio con la privación de la sepultura eclesiástica

(cn.1240 § s,3.º). No se incurre, sin embargo, en esta pena: a) si el suicida tenía perturbadas sus facultades mentales; b) si dió alguna señal de arrepentimiento antes de la muerte; c) si el suicidio fué enteramente oculto (para no difamar al difunto); d) si hay alguna duda sobre si la muerte sobrevino por suicidio o si gozaba de pleno conocimiento al cometerlo.

El que intentó suicidarse es irregular por delito (cn.985,5.º), debe apartársele de los actos legítimos eclesiásticos y, si es clérigo, debe suspendérsele temporalmente y removerle de los beneficios u oficios con cura de almas (cn.235o § 2).

B) La propia mutilación

451. La razón fundamental por la que se prohíbe el suicidio — a saber, la falta de dominio que el hombre tiene sobre su propia vida—es muy semejante a la que prohíbe la propia mutilación, ya que el hombre no puede disponer de sus miembros corporales sino para los usos determinados por Dios a través de la propia naturaleza. Sin embargo, como las

partes son para el todo, es lícito mutilar algún miembro del cuerpo humano cuando lo exige así la vida de todo el cuerpo. Este es el argumento de Santo Tomás (II-II, 65,1), confirmado por la Iglesia en las siguientes palabras de Pío XI:

«Establece la doctrina cristiana, y consta con toda certeza por la luz natural de la razón, que los mismos hombres privados no tienen otro dominio en los miembros de su cuerpo que el que pertenece a sus fines naturales, y no pueden, consiguientemente, destruirlos, mutilarlos o, por cualquier otro medio, inutilizarlos para dichas naturales funciones, a no ser cuando no se pueda proveer de otra manera al bien de todo el cuerpo». (Pío XI, encíclica Casti connubii n.42: D. 2246)

Aplicaciones. En virtud de este principio, hay que concluir lo siguiente:

1º. Es LÍCITO:

a.

Someterse a una operación quirúrgica necesaria o muy conveniente para la conservación de la propia vida, aunque con ella se extirpe un miembro importante del propio organismo.

b.

Cortarse o hacerse cortar la mano atada a una cadena para escapar de un incendio o de una muerte cierta.

c.

Ofrecer por caridad, o lucro temporal proporcionado, parte de la propia sangre para su transfusión a un enfermo, o cederle parte del propio tejido epitelial, muscular, óseo o cartilaginoso, que puede regenerarse en el sujeto que lo presta.

d.

Ceder para después de la propia muerte la córnea ocular o cualquier otro órgano del cuerpo que pueda ser útil a los demás (caso del P. Gnocchi).

2.º No ES LÍCITO:

a.

La trasplatación de órganos sanos enteros o parciales (v.gr., de un ojo, de un tímpano, etc.), porque—aparte de ser difícilísima su adaptación al otro organismo—supone una grave mutilación no exigida por la salud del propio organismo, única razón que podría autorizarla. No puede invocarse la caridad, porque no se puede favorecer al prójimo con procedimientos ilícitos, ya que el fin no justifica los medios y no se puede hacer un mal para que sobrevenga un bien.

b.

La esterilización del hombre o de la mujer para evitar la generación o por cualquier razón eugénica, aunque sea impuesta por la autoridad pública, que comete con ello un grave abuso. Solamente serían lícitas cuando fueran necesarias para la salud del propio interesado, por tratarse, v.gr., de órganos cancerosos.

c.

La mutilación de sí mismo para guardar mejor la castidad o evitar el pecado. Hay otros procedimientos naturales y sobrenaturales para conseguirlo y no es lícito hacer un mal para que sobrevenga un bien.

d.

Mutilarse parcialmente para evitar el servicio militar o atraer la compasión de la gente para lograr sus limosnas, etc.

e.

La castración eufónica de los niños para conservarles la voz de tiples, que se tenía por lícita en pasadas épocas.

C) Los atentados contra la propia salud

452. No es lícito abreviarse directamente la vida, puesto que no tenemos dominio alguno sobre ella. Si se trata' únicamente de una abreviación indirecta hay que distinguir: a) si esa abreviación no es notable, es lícita por cualquier justa causa; b) si es notable, se requiere una causa gravemente proporcionada. La razón es porque, habiendo causa proporcionada, no existe un abusivo o imprudente consumo de las propias fuerzas, sino una recta administración según el orden de la razón.

Aplicaciones. Según este criterio :

1.º Pecan gravemente contra la obligación de conservar la vida los que la abrevian notablemente por crápulas, embriagueces, lujuria desenfrenada, uso de estupefacientes (morfina, opio, etc.) y otros procedimientos pecaminosos.

2.º Es lícito con grave causa (v.gr., para procurarse el jornal necesario para la propia vida o la de los familiares próximos) trabajar en oficios peligrosos para la propia salud (fábricas de cemento, minas, fundición de metales tóxicos, etc.); pero es obligatorio para las empresas disminuir todo lo posible esos peligros (v.gr., abreviando las horas de trabajo, dándoles salarios fuertes para que puedan alimentarse bien, etc.).

3º. Es lícito, por razones sobrenaturales, practicar la penitencia cristiana (ayunos voluntarios, flagelaciones, etc.), pero moderadamente y sin abreviar con ello notablemente la propia vida, a no ser que tales penitencias fueran del todo

necesarias para dominar las propias pasiones, cosa que ocurrirá raras veces.

4º. Es obligatorio emplear los medios ordinarios para conservar o recuperar la propia salud (v.gr., llamar al médico, tomar las medicinas oportunas, etc.). Pero no lo sería el empleo de medios extraordinarios (v.gr., una operación gravísima de dudoso resultado, abandonar la propia patria en busca de un clima más sano, hacer gastos muy grandes que harían decaer el nivel social de la familia, etc.), a no ser, quizá, cuando el enfermo sea muy necesario al bien común y haya esperanza fundada de mejoría.

D) El deseo de la propia muerte

453. El deseo de la propia muerte puede ser un pecado, una imperfección o una obra virtuosa, según los motivos y la finalidad del mismo. Y así:

a) Es PECADO GRAVE desearse la muerte por un motivo pecaminoso (v.gr., por no querer llevar las molestias

ordinarias de la vida, con cierta rebeldía contra Dios, que las permite). En la práctica no suele pasar de pecado venial, por la falta de serenidad con que se dicen esas cosas en un momento de impaciencia y malhumor, sin plena advertencia de su malicia.

b) Es LÍCITO, PERO IMPERFECTO, cuando obedece al deseo de verse libres de graves y duraderas molestias (v.gr., una larga y penosa enfermedad, vejaciones continuas, vida miserable, etc.), ya que sería mejor soportar pacientemente la cruz, a imitación de Jesucristo, por todo el tiempo que Dios quiera.

c) Es BUENO Y MERITORIO cuando se la desea por un motivo totalmente sobrenatural y con plena sumisión a la voluntad de Dios (v.gr., para no pecar más, unirse con Dios, etc.). En este sentido, San Pablo deseaba morir para estar con Cristo (Phil. 1,23), y Santa Teresa llamaba a la muerte (*ven, muerte, tan escondida...») con la misma finalidad.

E) El descuido de los bienes humanos

454. La caridad para consigo mismo obliga a procurarse un digno porvenir humano dentro del propio estado y categoría social y administrar rectamente los propios bienes sin tacañería ni prodigalidad. Y así :

a.

Pecan más o menos gravemente contra la caridad propia los que por descuido o negligencia culpable dejan de labrarse un porvenir digno y decoroso (malos estudiantes, jóvenes holgazanes, etc.), y muchas veces también contra la justicia, por la carga que representan para los padres, con gastos inútiles, que perjudican quizá a los demás hermanos, etc.

b.

Carecer de las cosas necesarias o convenientes al propio estado por espíritu de tacañería, o, por el contrario, derrochar sin ton ni son los propios bienes con excesiva prodigalidad, son pecados contra la caridad propia, además de contra la virtud de la liberalidad.

CAPITULO II

La virtud de la prudencia

Sumario: Naturaleza, funciones, división, partes de la prudencia y vicioso o pecados opuestos.

455. I. Naturaleza. La prudencia es una gran virtud que tiene por objeto dictarnos lo que tenemos que hacer en cada caso particular. Como virtud natural o adquirida fue definida por Aristóteles la recta razón en el obrar. Como virtud sobrenatural o infusa puede definirse: Una virtud especial

infundida por Dios en el entendimiento práctico para el recto gobierno de nuestras acciones particulares en orden al fin sobrenatural.

Es la más importante de todas las virtudes morales, después de la virtud de la religión. Su influencia se extiende a todas las demás, señalándoles el justo medio en que consisten todas ellas, para que no se desvíen hacia sus extremos desordenados. Incluso las virtudes teologales necesitan el control de la prudencia, no porque consistan en el medio— como las morales—, sino por razón del sujeto y del modo de su ejercicio, esto es, a su debido tiempo y teniendo en cuenta todas las circunstancias, ya que sería imprudente ilusionar vacar todo el día en el ejercicio de las virtudes teologales, descuidando el cumplimiento de los deberes del propio estado. Por eso se llama a la prudencia auriga de las virtudes, porque las dirige y gobierna todas.

456. 2. Funciones. Según Santo Tomás, los actos o funciones de la prudencia son tres:

a.

EL CONSEJO, por el que consulta, delibera o indaga los medios y las circunstancias para obrar honesta y virtuosamente.

b.

EL JUICIO o conclusión sobre los medios hallados, dictaminando cuáles deban emplearse u omitirse aquí y en este momento.

c.

EL IMPERIO u orden de ejecutar el acto, que aplica a la operación los anteriores consejos y juicios. Este último es el acto más propio y principal de la prudencia.

457. 3. División. Pueden distinguirse una prudencia falsa e inmoral y tres clases de verdadera prudencia.

a) PRUDENCIA DE LA CARNE. Es la prudencia falsa e inmoral, que tiene por objeto el pecado y se manifiesta en una hábil sagacidad en encontrar los medios más oportunos para entregarse a toda clase de concupiscencias desordenadas. Es, en el fondo, una verdadera imprudencia, ya que la prudencia legítima no puede ser inmoral, ni un hombre prudente puede ser moralmente perverso.

b) PRUDENCIA NATURAL O ADQUIRIDA. Es la que recae sobre el campo ético o de honestidad natural siguiendo el dictamen de la recta razón. Se adquiere y perfecciona por el ejercicio cada vez más intenso de los actos prudentes.

c) PRUDENCIA SOBRENATURAL O INFUSA. Es la que tiene por objeto la moralidad sobrenatural y procede de un hábito infundido por Dios y gobernado por las luces de la razón iluminada por la fe.

d) PRUDENCIA MÍSTICA. Es la más alta prudencia sobrenatural que puede darse en esta vida. Procede no de la simple razón natural iluminada por la fe, sino de la inspiración directa e inmediata del Espíritu Santo, que imprime su modalidad divina al acto de la prudencia infusa reforzada por el don de consejo.

4. Partes de la prudencia. Como virtud cardinal que es, pueden distinguirse en la prudencia infusa las llamadas partes integrales, subjetivas y potenciales (cf. D.209). Vamos a examinarlas separadamente.

A) Partes integrales

458. Como su mismo nombre indica, las partes integrales son los distintos elementos que integran o ayudan a una virtud

para su perfecto funcionamiento. Las relativas a la prudencia son ocho :

1. Memoria de lo pasado, porque nada hay que oriente tanto para lo que conviene hacer como el recuerdo de los pasados éxitos o fracasos. La experiencia es madre de la ciencia.

2. Inteligencia de lo presente, para saber discernir, con las luces de la sindéresis y de la fe, si lo que nos proponemos hacer es bueno o malo, lícito o ilícito, conveniente o inconveniente.

3. Docilidad para pedir y aceptar el consejo de los sabios y experimentados. Sería temeraria imprudencia pretender resolver por sí mismo todos los casos que se pueden presentar, incluso los mas difíciles e intrincados.

4. Sagacidad (llamada también solercia y eustoquia), que es la prontitud de espíritu para resolver por sí mismo los casos urgentes, en los que no es posible detenerse a pedir consejo.

5. Razón, que produce el mismo resultado que la anterior en los casos no urgentes, que le dan tiempo al hombre para resolver por sí mismo después de madura reflexión y examen.

6. Providencia, que consiste en fijarse bien en el fin lejano que se intenta (providencia: de procul videre, ver desde lejos), para ordenar a él los medios oportunos y prever las consecuencias que se pueden seguir del acto que vamos a realizar. Es el elemento integral más importante de la prudencia, al que se ordenan todos los demás.

7. Circunspección, que es la atenta consideración de las circunstancias para juzgar, en vista de ellas, si es o no conveniente realizar tal o cual acto. Hay cosas que, consideradas en sí mismas, son buenas y convenientes para el fin intentado, pero que, por las circunstancias especiales, acaso serían contraproducentes o perniciosas (v.gr., obligar

demasiado pronto a pedir perdón a una persona dominada por la ira).

8. Cautela o precaución contra los impedimentos extrínsecos que pudieran ser obstáculo o comprometer el éxito de la empresa (v.gr., el influjo pernicioso de las malas compañías).

Aunque en cosas de poco momento pudiera prescindirse de alguna de estas condiciones, cuando se trate de cosas o empresas de importancia, no habrá juicio prudente si no se tienen en cuenta todas. De ahí la gran importancia que en la práctica tiene su recuerdo y frecuente consideración. ¡Cuántas imprudencias se cometen por no haberse tomado esta pequeña molestia!

B) Partes subjetivas

459. Se llaman partes subjetivas (o esenciales) las diferentes especies en que se subdivide una determinada virtud. La prudencia se divide en dos especies fundamentales: personal, o monástica, y social, o de gobierno.

1. La prudencia personal es la que se encarga de dirigir los actos individuales del que la posee. Pueden distinguirse en ella los ocho elementos integrales que acabamos de examinar.

2. La prudencia social es la que se refiere al bien común de la sociedad. Admite cuatro subespecies distintas: gubernativa, política familiar y militar, según los diferentes grupos en que se puede dividir la multitud. Y así :

a) LA PRUDENCIA GUBERNATIVA es la que corresponde al príncipe que ha de regir a toda la sociedad civil encaminándola al bien común. Es la más perfecta de las prudencias sociales, y se llama también prudencia regnativa —o propia del rey—, por cuanto la forma de gobierno más perfecta es la monárquica, como dicen Aristóteles y Santo Tomás. Su acto principal es legislar, ya que, aunque este poder compete también a otros, es únicamente en cuanto participan de algún modo del gobierno del rey.

b) LA PRUDENCIA POLÍTICA (llamada también cívica) es la que corresponde a los ciudadanos para cumplir las órdenes de las autoridades y observar puntualmente las leyes dictadas por ellas en aras del bien común, al que han de encaminarse súbditos y superiores. El hombre—advierde profundamente Santo Tomás—no es un animal o una máquina, sino un ser libre; por eso necesita una prudencia especial—la política—para conducirse rectamente como ciudadano o miembro de la sociedad civil, además de la prudencia personal para el gobierno de sus acciones como individuo particular.

c) LA PRUDENCIA FAMILIAR es la que corresponde a los miembros de una familia para conducirse rectamente entre sí. Su fin último es la rectitud de la vida familiar en todas sus manifestaciones. Para abarcarla en su conjunto se requiere una vida virtuosa; por lo que no puede hallarse íntegra en los

pecadores, aunque puedan tenerla con relación a un aspecto parcial de la vida familiar.

d) LA PRUDENCIA MILITAR es la que debe brillar en el jefe de un ejército para dirigirlo rectamente en una guerra justa en defensa del bien común. El ejercicio militar de la guerra tiene mucho de arte—v.gr., para el buen uso de ciertos medios externos, como son las armas o los caballos—; pero, en cuanto orientado al bien común, pertenece de lleno a la prudencia.

C) Partes potenciales

460. Se conocen con este nombre aquellas virtudes derivadas de una virtud cardinal, que se parecen a ella en algunos aspectos parciales o recaen sobre actos secundarios, preparatorios o menos difíciles. Son virtudes esencialmente distintas de la cardinal correspondiente, pero se relacionan con ella como los satélites con su planeta. La prudencia tiene tres virtudes derivadas o partes potenciales:

1. Eubulia (o buen consejo), que inclina al hombre a encontrar los medios más aptos y oportunos para el fin que se pretende. Es virtud distinta de la prudencia—aunque se ordena a ella—, porque lo propio de la eubulia es aconsejar, y lo propio de la prudencia es imperar o dictar lo que hay que hacer. Hay quien sabe aconsejar y no sabe mandar.

2. Synesis (o sensatez), que inclina a juzgar rectamente según las leyes comunes y ordinarias. Es lo que el vulgo suele llamar «sentido común» o «sensatez»; y se distingue de la prudencia y de la eubulia por esta su misión judicativa, no imperativa o consiliativa, como la de aquéllas.

3. Gnome (o juicio equitativo), que desempeña el mismo papel que la anterior en los casos excepcionales y raros no previstos por la ley. Se relaciona íntimamente con la epiqueya (cf. n. 116,b), cuyo acto dirige rectamente.

461. 5. Vicios opuestos. Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, los distribuye en dos grupos distintos: los que se

oponen manifiestamente a la prudencia y los que se le parecen en algo, pero en el fondo son contrarios a ella.

a) Vicios manifiestamente contrarios a la prudencia

Son dos: la imprudencia y la negligencia.

l) La imprudencia, que afecta a la prudencia misma y a todas sus partes integrales y subjetivas y se subdivide en tres partes potenciales por oposición a las correspondientes de la prudencia, a saber:

a) LA PRECIPITACIÓN, que se opone al consejo o eubulia, obrando temeraria y precipitadamente, por el solo ímpetu de la pasión o capricho.

b) LA INCONSIDERACIÓN, por la cual se desprecia o descuida atender a las cosas necesarias para juzgar rectamente, contra el juicio, la synesis y el gnome.

c) LA INCONSTANCIA, que lleva a abandonar fácilmente, por fútiles motivos, los buenos propósitos y determinaciones

dictados por la prudencia. Se opone directamente al precepto o mandato de la misma.

Todos estos vicios proceden principalmente de la lujuria, que es el vicio que más entenebrece el juicio de la razón por su vehemente aplicación a las cosas sensibles, opuestas a las intelectuales; aunque también intervienen de algún modo la envidia y la ira, como se advierte fácilmente en los hombres dominados por ellas.

2) La negligencia, no cualquiera, sino la que supone falta de solicitud en imperar eficazmente lo que debe hacerse y del modo que debe hacerse. Se distingue de la inconstancia, de la pereza y de la indolencia en que la negligencia no impera, la inconstancia no cumple lo imperado, la pereza no lo comienza a tiempo y la indolencia lo realiza flojamente, sin cuidado y sin esmero. Si lo que se omite es algo necesario para la salvación o se omite por desprecio, el pecado de negligencia es mortal.

b) Vicios falsamente parecidos a la prudencia

Son cinco:

1) La prudencia de la carne, que consiste en una habilidad diabólica para encontrar los medios oportunos de satisfacer las pasiones desordenadas de la carne, en las que se coloca el último fin de la vida. Es de suyo pecado mortal y supone un gran error en los principios mismos de la prudencia al colocar el último fin en los bienes del cuerpo, en los que de ninguna manera consiste.

2) La astucia, que supone una habilidad especial para conseguir un fin, bueno o malo, por vías falsas, simuladas o aparentes. Es pecado aunque el fin intentado sea bueno, ya que el fin no justifica los medios, y hay que obtenerlo por caminos rectos, no torcidos.

3) El dolo, que es la astucia practicada principalmente con las palabras.

4) El fraude, o astucia de los hechos.

5) La solicitud excesiva de las cosas temporales o futuras, que supone una imprudente sobreestimación del valor de las cosas terrenas y una falta de confianza en la divina Providencia.

Todos estos vicios proceden, principalmente, de la avaricia. El avaro pone su corazón en los bienes de este mundo, sobre todo en el dinero, y no repara en medios para acrecentar su capital; de donde nacen sus inquietudes presentes y sus preocupaciones sobre el porvenir.

CAPITULO III

La virtud de la fortaleza

Sumario: Naturaleza, actos, vicios opuestos y partes en que se divide.

462. I. Naturaleza. La palabra fortaleza puede tomarse en dos sentidos principales:

a) En cuanto significa, en general, cierta firmeza de ánimo o energía de carácter. En este sentido no es virtud especial, sino más bien una condición general que acompaña a toda virtud, que, para ser verdaderamente tal ha de ser practicada con firmeza y energía.

b) Para designar una virtud especial que lleva ese mismo nombre. En este segundo sentido puede definirse: una virtud cardinal, infundida con la gracia santificante, que enardece el apetito irascible y la voluntad para que no desistan de conseguir el bien arduo o difícil ni siquiera por el máximo peligro de la vida corporal.

Expliquemos un poco la definición:

UNA VIRTUD CARDINAL, de la que se derivan otras muchas, en las que brilla la fortaleza en grado inferior.

INFUNDIDA CON LA GRACIA SANTIFICANTE, para distinguirla de la fortaleza natural o adquirida.

QUE ENARDECE EL APETITO IRASCIBLE Y LA VOLUNTAD. La fortaleza reside propiamente en el apetito irascible, cuyos actos tiene que perfeccionar (superando el temor y moderando la audacia); pero por redundancia influye también en la voluntad para que pueda elegir el bien arduo y difícil sin que le pongan obstáculo las pasiones.

PARA QUE NO DESISTAN DE CONSEGUIR EL BIEN ARDUO O DIFÍCIL, que constituye, precisamente, el objeto del apetito irascible.

Ni SIQUIERA POR EL MÁXIMO PELIGRO DE LA VIDA CORPORAL. Por encima de todos los bienes corporales hay que buscar siempre el bien de la razón y de la virtud, que es inmensamente superior al corporal; y como entre los temores y peligros corporales el mayor de todos es el de la muerte, la fortaleza robustece principalmente contra ese temor.

463. 2. Actos. La fortaleza tiene dos actos: atacar y resistir. Son, cabalmente, los actos que ha de realizar el soldado en el campo de batalla (por eso la fortaleza ha de brillar en sumo grado en los militares). Unas veces hay que atacar para la defensa del bien, reprimiendo o exterminando a los impugnadores, y otras hay que resistir con firmeza sus asaltos para no retroceder un paso en el camino emprendido.

De estos dos actos, el principal y más difícil es resistir (contra lo que comúnmente se cree); entre otras razones, porque es más penoso y heroico resistir a un enemigo que por el hecho mismo de atacar se considera más fuerte y poderoso que nosotros, que atacar a un enemigo a quien, por lo mismo que tomamos la iniciativa contra él, consideramos más débil que nosotros.

La fortaleza se manifiesta principalmente en los casos repentinos e imprevistos. Es evidente que el que reacciona en el acto contra el mal, sin tener tiempo de pensarlo, muestra

ser más fuerte que el que lo hace únicamente después de madura reflexión.

El acto principal de la fortaleza es el martirio, del que vamos a decir unas palabras.

464. 3. El martirio. Puede definirse: el acto de la virtud de la fortaleza por el que se sufre voluntariamente la muerte en testimonio de la fe o de cualquier otra virtud cristiana relacionada con la fe.

Según esta noción, el martirio se relaciona con cuatro grandes virtudes cristianas :

a) CON LA FORTALEZA, que es la virtud de donde brota directamente (virtud elicitiva). Constituye su acto principal, ya que lleva a su máxima tensión la resistencia contra el mal. No cabe mayor resistencia contra él que entregar la vida antes que traicionar la fe o apartarse del camino de la virtud (a.2).

b) CON LA FE, que es la virtud final por la que se sufre el martirio (a.2 ad 1), aunque se trate inmediatamente de otra virtud cristiana (v.gr., en defensa de la castidad). Si no se relacionare con la fe, no habría verdadero martirio (v.gr., una mujer que se dejara matar por sólo conservar el honor, desde el punto de vista puramente humano). Por eso se dice con razón que el mártir es un testigo de la fe cristiana, al dar su vida por ella.

c) CON LA CARIDAD, que es la virtud imperante, o sea, la virtud motora que impulsa a sufrir el martirio por amor de Dios o de Cristo. Sin ella el martirio carecería de valor meritorio (a.z ad 2; cf. I Cor. 13,3). Y como la virtud imperante influye en el acto realizado más profundamente que la propia virtud elicitora, síguese que el martirio es el mayor acto externo de caridad que puede hacerse en esta vida: Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos (Io. 15,13).

d) CON LA PACIENCIA (a.2 ad 3), que brilla en grado heroico en los mártires, soportando, sobre todo, las largas privaciones y tormentos que suelen preceder al acto mismo del martirio.

Las condiciones esenciales para que se dé o exista verdadero martirio son:

1ª. LA MUERTE CORPORAL ACEPTADA VOLUNTARIAMENTE (a.4). No basta desear ser mártir para serlo efectivamente, ni siquiera sufrir grandes dolores o heridas por causa de la fe o de la virtud si no se sigue de ellos la muerte corporal. Sin embargo, por cierta analogía (per quandam similitudinem, dice Santo Tomás) se puede hablar de ciertos martirios morales o del corazón (a.4 ad 1). Y, en este sentido, la Santísima Virgen, que no sufrió el martirio corporal, ha sido considerada siempre—sobre todo en el misterio de su compasión al pie de la Cruz—como la Reina y Soberana de los mártires.

2ª. EN DEFENSA DE LA FE O DE OTRA VIRTUD CRISTIANA. Si se sufre la muerte en defensa de una virtud puramente natural, sin relación alguna con la fe cristiana, no hay martirio propiamente dicho desde el punto de vista teológico. El verdadero martirio supone siempre un perseguidor de la fe (o de otra virtud cristiana) que produzca la muerte corporal al que resiste a sus solicitudes perversas.

Si se trata de un párvulo, no se requiere otra cosa que la muerte sufrida realmente por Cristo, aun ignorándolo totalmente, como en el caso de los santos Inocentes. El martirio produce en ellos su efecto quasi ex opere operato, a semejanza del sacramento del bautismo. Por eso se llama al martirio «bautismo de sangre».

Corolarios. 1º. No son propiamente mártires los que inmolaron su vida en aras de la caridad (v.gr., cuidando apestados, etc.), porque falta la persecución contra la virtud; ni mucho menos los que fueron asesinados por motivos

puramente políticos, aunque les produjeran la muerte los enemigos de la religión.

2.º El martirio propiamente tal justifica al pecador, devolviéndole la gracia santificante (al menos si se sufre con atrición de los propios pecados, tratándose de adultos) y remitiéndole toda la pena temporal debida por ellos. El mártir va inmediatamente al cielo, sin pasar por el purgatorio; y tendrá en el cielo un premio especial: la aureola de los mártires.

465. 4. Vicios opuestos. A la fortaleza se oponen tres vicios: uno por defecto, el temor o cobardía, y dos por exceso, la impasibilidad y la audacia.

1) El temor o cobardía consiste en temblar desordenadamente ante los peligros que es menester afrontar para la práctica de la virtud, o en rehuir las molestias necesarias para conseguir el bien difícil. Si nos apartara del cumplimiento de un deber grave, constituiría un pecado

mortal; pero a veces impulsa solamente a proferir, por ejemplo, una mentira oficiosa para evitar un disgusto, en cuyo caso no pasa de pecado venial.

Con este vicio se relaciona estrechamente el llamado respeto humano, que por miedo al «qué dirán» se abstiene del cumplimiento del deber o de practicar valiente y públicamente la virtud. Puede ser pecado grave o leve, según la categoría o importancia de la omisión.

2) La impasibilidad o indiferencia no teme los peligros, aunque sean de muerte, pudiendo y debiendo temerlos. Suele provenir del desprecio de la vida, o de la soberbia, o de la necedad; y puede ser mortal o venial, según los casos y objetos sobre que recaiga.

3) La audacia o temeridad sale al encuentro del peligro sin causa justificada. Procede de las mismas causas que el vicio anterior y, como él, puede ser grave o leve, según la magnitud del peligro a que se expone imprudentemente.

466. 5. Partes de la fortaleza. La fortaleza no tiene partes subjetivas o especies, por tratarse de una materia ya muy especial y del todo determinada, como son los peligros de muerte. Tiene partes integrantes y potenciales, constituidas ambas por las mismas virtudes materiales; pero con la particularidad de llamarse partes integrantes cuando se refieren a los peligros de muerte, y partes potenciales (o virtudes derivadas) cuando se refieren a otros peligros menores. Son seis, distribuidas en torno a los dos actos fundamentales de la virtud de la fortaleza en la forma que muestra el siguiente cuadro esquemático:

A) Magnanimidad

467. I. Noción. Es una virtud que inclina a acometer obras grandes, espléndidas y dignas de honor en todo género de virtudes. Empuja siempre a lo grande, a lo espléndido, a la virtud eminente; es incompatible con la mediocridad. En este sentido es la corona, ornamento y esplendor de todas las demás virtudes.

La magnanimidad supone un alma noble y elevada. Se la suele conocer con los nombres de «grandeza de alma» o «nobleza de carácter». El magnánimo es un espíritu selecto, exquisito, superior. No es envidioso, ni rival de nadie, ni se siente humillado por el bien de los demás. Es tranquilo, lento; no se entrega a muchos negocios a la vez, sino a pocos, pero grandes o espléndidos. Es verdadero, sincero, poco hablador, amigo fiel. No miente nunca, dice lo que siente, sin preocuparse de la opinión de los demás. Es abierto y franco, no imprudente ni hipócrita. Objetivo en su amistad, no se obceca para no ver los defectos del amigo. No se admira

demasiado de los hombres, de las cosas o de los acontecimientos. Sólo admira la virtud, lo noble, lo grande, lo elevado, nada más. No se acuerda de las injurias recibidas: las olvida fácilmente; no es vengativo. No se alegra demasiado de los aplausos ni se entristece por los vituperios; ambas cosas son mediocres. No se queja por las cosas que le faltan ni las mendiga de nadie. Cultiva el arte y las ciencias, pero sobre todo la virtud. La magnanimidad es muy rara entre los hombres, puesto que supone el ejercicio de todas las demás virtudes, a las que da como la última mano y complemento. En realidad, los únicos verdaderamente magnánimos son los santos.

468. 2. Vicios opuestos. A la magnanimidad se oponen cuatro vicios: tres por exceso y uno por defecto. Por exceso se oponen directamente:

a) La presunción, que inclina a acometer empresas superiores a nuestras fuerzas (v.gr., a buscar o aceptar un

cargo para el que no estamos debidamente preparados). No debe confundirse con el vicio del mismo nombre que se opone a la virtud de la esperanza (cf. n.316). Será grave o leve según el grado de soberbia que envuelva—suele proceder de ella, aunque se opone directamente a la magnanimidad—y los peligros y daños a que exponga (v.gr., el juez, médico o confesor que se atreven a ejercer sus cargos sin la debida ciencia).

b) La ambición, que impulsa a procurarnos honores indebidos a nuestro estado y merecimientos. Es pecado mortal cuando se pone en los honores el último fin, cuando se buscan con grave daño de otros, etc.

c) La vanagloria, que busca fama y nombradía sin méritos en que apoyarla o sin ordenarla a su verdadero fin, que es la gloria de Dios y el bien del prójimo. Ordinariamente no pasa de pecado venial, a no ser que se anteponga la propia alabanza al honor mismo de Dios, se quebrante gravemente

la caridad para con el prójimo, etc. Como vicio capital que es, de él proceden otros muchos pecados, principalmente la jactancia, el afán de novedades, hipocresía, pertinacia, discordia, disputas y desobediencia.

d) La pusilanimidad se opone por defecto a la magnanimidad. Es el pecado de los que por excesiva desconfianza en sí mismos o por una humildad mal entendida no hacen fructificar todos los talentos que de Dios han recibido; lo cual es contrario a la ley natural, que obliga a todos los seres a desarrollar su actividad, poniendo a contribución todos los medios y energías de que Dios les ha dotado.

La pusilanimidad no suele pasar de pecado venial; pero sería mortal si nos impidiera cumplir un grave deber (v.gr., si los padres omiten corregir a sus hijos díscolos por creerles incorregibles, o se abandona la lucha contra las tentaciones pensando que no podemos superarlas, etc.). Se la combate

poniendo la esperanza en el auxilio divino, que no faltará nunca a los hombres de buena voluntad.

B) Magnificencia

469. I. Noción. Es la virtud que inclina a emprender obras espléndidas y difíciles de ejecutar, sin arredrarse ante la magnitud del trabajo o de los grandes gastos que sea necesario invertir.

Se distingue de la magnanimidad en que ésta tiende a lo grande en cualquier virtud o materia, mientras que la magnificencia se refiere únicamente a las grandes obras factibles, tales como la construcción de templos, hospitales, universidades, monumentos artísticos, etc. Es virtud propia de los ricos—aunque pueden tenerla también, en la disposición de su ánimo, los mismos pobres—, que en nada mejor pueden emplear sus riquezas que en el culto de Dios o en provecho y utilidad de sus prójimos. Es increíble la obcecación de muchos ricos, que se pasan la vida

atesorando riquezas, que tendrán que abandonar a la hora de la muerte, en vez de fabricarse una espléndida mansión en el cielo con su desprendimiento y generosidad en este mundo. Son legión los que prefieren ser millonarios setenta años en la tierra, en vez de serlo en el cielo por toda la eternidad. ¡Cuánta ceguera e insensatez!

470. 2. Vicios opuestos. A la magnificencia se oponen dos vicios: uno por defecto, la tacañería, y otro por exceso, el despilfarro.

a.

La tacañería o mezquindad tiende a hacerlo todo a lo pequeño y a lo pobre, quedándose muy por debajo, no sólo de lo espléndido y magnífico, sino incluso de lo razonable y conveniente.

b.

El despilfarro, por el contrario, lleva al extremo opuesto, fuera de los límites de lo prudente y virtuoso.

La gravedad de estos pecados habrá de medirse por las consecuencias desordenadas que ocasionen para sí o para el prójimo.

C) Paciencia

471. I. Noción. Es la virtud que inclina a soportar sin tristeza de espíritu ni abatimiento de corazón los padecimientos físicos y morales. Es una de las virtudes más necesarias en la vida cristiana, porque, siendo innumerables los trabajos y padecimientos que inevitablemente tenemos todos que sufrir en este valle de lágrimas, necesitamos la ayuda de esta gran virtud para mantenernos firmes en el camino del bien sin dejarnos abatir por el desaliento y la tristeza. Sin ella perderíamos el mérito de nuestros trabajos y sufrimientos y

agravaríamos nuestros males, ya que la cruz pesa mucho más cuando se la lleva con desgana y a regañadientes.

2. Motivos. Los principales motivos de la paciencia cristiana son los siguientes :

a.

La conformidad con la voluntad amorosísima de Dios, que sabe mejor que nosotros lo que nos conviene, y por eso nos envía tribulaciones y dolores.

b.

El recuerdo de los padecimientos de Jesús y de María—modelos incomparables de paciencia—y el sincero deseo de imitarles.

c.

La necesidad de reparar nuestros pecados por la voluntaria y virtuosa aceptación del sufrimiento en compensación de los placeres ilícitos que nos hemos permitido al cometerlos.

d.

La necesidad de cooperar con Cristo a la aplicación de los frutos de su redención a todas las almas, aportando nuestros dolores unidos a los suyos para completar lo que falta a su pasión, como dice el apóstol San Pablo (Col. 1,24).

e.

La perspectiva soberana de la eternidad bienaventurada que nos aguarda si sabemos sufrir con paciencia. El sufrir pasa, pero el fruto de haber santificado el sufrimiento no pasará jamás.

473. 3. Grados. En el desarrollo progresivo de la paciencia pueden distinguirse varios grados. He aquí los principales :

1) LA RESIGNACIÓN sin quejas ni amarguras ante las cruces que el Señor nos envía o permite que vengan sobre nosotros.

2) LA PAZ Y SERENIDAD ante esas mismas penas, sin ese tinte de tristeza o melancolía que parece inseparable de la mera resignación.

3) LA DULCE ACEPTACIÓN, en la que empieza a manifestarse la alegría interior ante las cruces que Dios envía para nuestro mayor bien.

4) EL GOZO COMPLETO, que lleva a darle gracias a Dios porque se digna asociarnos al misterio redentor de la cruz.

5) LA LOCURA DE LA CRUZ, que prefiere el dolor al placer y pone todas sus delicias en el sufrimiento exterior e interior, que nos configura con Jesucristo: Cuanto a mí, no quiera Dios que me gloríe sino en la cruz de nuestro Señor

Jesucristo, por quien el mundo estd crucificado para mí y yo para el mundo (Gal. 6,14); «o padecer o morir» (Santa Teresa); »Padecer, Señor, y ser despreciado por vos» (San Juan de la Cruz) ; «He llegado a no poder sufrir, pues me es dulce todo padecimiento» (Santa Teresita).

474. 4. Vicios opuestos. Son dos: uno por defecto, la impaciencia, otro por exceso, la insensibilidad de corazón.

a) La impaciencia consiste en dejarse dominar por las contrariedades de la vida hasta el punto de prorrumpir en murmuraciones, lamentaciones o en arrebatos de ira. Ordinariamente no pasa de pecado venial, pero puede llegar a pecado mortal cuando hace quebrantar gravemente la caridad u otra virtud cristiana.

b) La insensibilidad o dureza de corazón no se inmuta ni impresiona ante ninguna calamidad propia o ajena, no por motivo virtuoso, sino por falta de sentido humano y social. A veces, más que un desorden moral, es un defecto

psicológico, temperamental, que es necesario, sin embargo, corregir y encauzar según el recto orden de la razón.

D) Longanimidad

475. 1. Noción. Es la virtud que nos da ánimo para tender a algo bueno que está muy distante de nosotros, o sea cuya consecución se hará esperar mucho tiempo. San Pablo la enumera entre los frutos del Espíritu Santo (Gal. 5,22).

En cuanto que su objeto es el bien, se parece más a la magnanimidad que a la paciencia (cuyo objeto es tolerar los males o dolores). Pero, teniendo en cuenta que, si el bien esperado tarda mucho en llegar, se produce en el alma cierta tristeza y dolor, la longanimidad, que soporta virtuosamente este dolor, se parece más a la paciencia que a ninguna otra virtud.

476. 2. Vicio opuesto. El vicio o pecado opuesto a la longanimidad es la estrechez o poquedad de ánimo, que

impulsa a desistir de emprender un camino virtuoso cuando la meta final aparece muy lejana.

E) Perseverancia y constancia

477. 1. Nociones. LA PERSEVERANCIA es la virtud que inclina a persistir en el ejercicio del bien a pesar de la molestia que su prolongación nos ocasione.

Se distingue de la longanimidad en que ésta se refiere más bien al comienzo de una obra virtuosa que no se consumará del todo hasta pasado largo tiempo, mientras que la perseverancia se refiere a la continuación del camino ya emprendido, a pesar de los obstáculos y molestias que van surgiendo en él. Lanzarse a una empresa virtuosa de larga y difícil ejecución es propio de la longanimidad; permanecer inquebrantablemente en el camino emprendido un día y otro día, sin desfallecer jamás, es propio de la perseverancia.

LA CONSTANCIA es una virtud íntimamente relacionada con la perseverancia, que tiene por objeto robustecer la voluntad

para que no abandone el camino de la virtud por los obstáculos o impedimentos exteriores que le salgan al paso.

Al igual que la perseverancia, la constancia se refiere a la continuación del camino virtuoso ya emprendido; pero la perseverancia fortalece la voluntad contra la dificultad que proviene de la prolongación de la vida virtuosa considerada en sí misma; y la constancia la fortalece contra los obstáculos exteriores que puedan surgir durante la marcha (v.gr., la influencia de los malos ejemplos). La perseverancia es parte más principal de la fortaleza que la constancia, porque la dificultad que proviene de la prolongación de la obra es más intrínseca y esencial al acto de virtud que la que proviene de los impedimentos exteriores, de los que se puede huir más fácilmente.

478. 2. Vicios opuestos. A la perseverancia y constancia se oponen dos vicios: uno por defecto, la inconstancia, y otro por exceso, la pertinacia.

a) LA INCONSTANCIA (llamada por Santo Tomás molicie o blandura) inclina a desistir fácilmente de la práctica del bien al surgir las primeras dificultades, provenientes, sobre todo, de tener que abstenerse de muchas cosas placenteras. Será pecado mortal o venial según la importancia de los deberes cuyo cumplimiento haga omitir.

b) LA PERTINACIA O TERQUEDAD es el vicio del que se obstina en no ceder de su opinión cuando sería razonable hacerlo o en continuar un camino cuando el conjunto de circunstancias muestra claramente que es equivocado o inconveniente para él (v.gr., el que quisiera continuar en el seminario o noviciado después de comprobar que no tiene vocación para ello).

CAPITULO IV

La virtud de la templanza

Sumario: El orden que vamos a seguir es el siguiente: naturaleza, importancia y necesidad, vicios opuestos y partes de la templanza o virtudes derivadas.

479.I. Naturaleza. La palabra templanza puede emplearse en dos sentidos:

a.

Para significar la moderación que impone la razón en toda acción y pasión (sentido lato), en cuyo caso no se trata de una virtud especial, sino de una condición general que debe acompañar a todas las virtudes morales.

b.

Para designar una virtud especial, que constituye una de las cuatro virtudes morales principales que se llaman cardinales (sentido estricto). En este sentido puede definirse: una virtud

sobrenatural que modera la inclinación a los placeres sensibles, especialmente del tacto y del gusto, conteniéndola dentro de los límites de la razón iluminada por la fe.

Expliquemos un poco la definición:

UNA VIRTUD SOBRENATURAL, para distinguirla de la templanza natural o adquirida, que tiene exigencias menos finas.

QUE MODERA LA INCLINACIÓN A LOS PLACERES SENSIBLES. LO propio de la templanza es refrenar los movimientos del apetito concupiscible—donde reside—, a diferencia de la fortaleza, que tiene por misión excitar el apetito irascible en la prosecución del bien honesto.

ESPECIALMENTE DEL TACTO Y DEL GUSTO. Aunque la templanza debe moderar todos los placeres sensibles a que nos inclina el apetito concupiscible, recae de una manera especialísima sobre los propios del tacto y del gusto (lujuria y gula principalmente), que llevan consigo máxima delectación

—como necesarios para la conservación de la especie o del individuo-, y son, por lo mismo, más aptos para arrastrar al apetito si no se le refrena con una virtud especial: la templanza estrictamente dicha. Principalmente recae sobre las delectaciones del tacto, y secundariamente sobre las de los demás sentidos.

CONTENIÉNDOLA DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN ILUMINADA POR

LA FE. La templanza natural o adquirida se rige únicamente por las luces de la razón natural, y contiene al apetito concupiscible dentro de sus límites racionales o humanos; la templanza sobrenatural o infusa va mucho más lejos, puesto que a las de la simple razón natural añade las luces de la fe, que tiene exigencias más finas y delicadas.

480. 2. Importancia y necesidad. La templanza es una virtud cardinal, y en este sentido es una virtud excelente; pero, teniendo por objeto la moderación en los actos del propio

individuo, sin ninguna relación a los demás, ocupa el último lugar entre las virtudes cardinales.

Sin embargo, con ser la última de las cardinales, la templanza es una de las virtudes más importantes y necesarias en la vida del cristiano. La razón es porque ha de moderar, conteniéndolos dentro de los límites de la razón y de la fe, dos de los instintos más fuertes y vehementes de la naturaleza humana, que facilísimamente se extraviarían sin una virtud moderativa de los mismos. La divina Providencia, como es sabido, ha querido unir un deleite o placer a aquellas operaciones naturales que son necesarias para la conservación del individuo o de la especie; de ahí la vehemente inclinación del hombre a los placeres del gusto y del apetito genésico, que tienen aquella finalidad altísima, querida e intentada por el Autor mismo de la naturaleza. Pero precisamente por eso, por brotar con vehemencia de la misma naturaleza humana, tienden con gran facilidad a

desmandarse fuera de los límites de lo justo y razonable—lo que sea menester para la conservación del individuo y de la especie en la forma y circunstancias señaladas por Dios, y no más—, arrastrando consigo al hombre a la zona de lo ilícito y pecaminoso. Esta es la razón de la necesidad de una virtud infusa moderativa de esos apetitos naturales y de la singular importancia de esta virtud en la vida cristiana o simplemente humana.

Tal es el papel de la templanza infusa. Ella es la que nos hace usar del placer para un fin honesto y sobrenatural, en la forma señalada por Dios a cada uno según su estado y condición. Y como el placer es de suyo seductor y nos arrastra fácilmente más allá de los justos límites, la templanza infusa inclina a la mortificación incluso de muchas cosas lícitas para mantenernos alejados del pecado y tener perfectamente controlada y sometida la vida pasional.

480. 3. Vicios opuestos. Los principales son dos: uno por exceso, la intemperancia, y otro por defecto, la insensibilidad excesiva.

a.

La intemperancia desborda los límites de la razón y de la fe en el uso de los placeres del tacto y del gusto. Sin ser el máximo pecado posible, es, sin embargo, el más vil y oprobioso de todos, puesto que rebaja al hombre al nivel de las bestias o animales, y porque ofusca como ningún otro las luces de la inteligencia humana.

b.

La insensibilidad excesiva huye incluso de los placeres necesarios para la conservación del individuo o de la especie que pide el recto orden de la razón. Únicamente se puede

renunciar a ellos por un fin honesto (recuperar la salud, aumentar las fuerzas corporales, etc.), o por un bien más alto, como es el bien sobrenatural (penitencia, virginidad, contemplación), porque eso es altamente conforme a la razón y a la fe.

482. 4. Partes de la templanza. La templanza, como virtud cardinal, tiene partes integrales, subjetivas y potenciales. El siguiente cuadro esquemático las recoge todas y muestra el camino que vamos a recorrer en las páginas siguientes:

I. PARTES INTEGRALES

Son—como ya sabemos—aquellos elementos que integran una virtud o la ayudan en su ejercicio. La templanza tiene dos: vergüenza y honestidad.

483. I. Vergüenza. No es propiamente una virtud, sino cierta pasión laudable que nos hace temer el oprobio y confusión que se sigue de un pecado torpe. Es pasión, porque la vergüenza lleva consigo una transmutación corpórea (rubor, temblor...); y es laudable porque este temor, regulado por la razón, infunde horror a la torpeza.

Nótese que nos avergonzamos más de quedar infamados ante personas sabias y virtuosas—por la rectitud de su juicio y el valor de su estima o aprecio—que ante las de poco juicio y razón (por eso nadie se avergüenza ante los niños muy pequeños o los animales). Y sobre todo sentimos la vergüenza del oprobio ante nuestros familiares, que nos conocen mejor y con los que tenemos que convivir continuamente.

Santo Tomás observa agudamente que la vergüenza es patrimonio principal de los jóvenes medianamente buenos. No la tienen los muy malos y viciosos (son desvergonzados),

ni tampoco los viejos o muy virtuosos, porque se consideran muy lejos de cometer actos torpes. Estos últimos, sin embargo, conservan la vergüenza en la disposición del ánimo, esto es, se avergonzarían de hecha si inespéradamente incurrieran en algo torpe.

484. 2. Honestidad. En el sentido en que tomamos aquí esta palabra—como parte integral de la templanza—, la honestidad es el amor al decoro que proviene de la práctica de la virtud. Coincide propiamente con lo honesto y lo espiritualmente decoroso.

Puede coincidir en un mismo sujeto con lo útil y deleitable (siempre lo es el ejercicio de la virtud), pero no todo lo útil y deleitable es honesto. Es propiamente una parte integral de la templanza, por cuanto la honestidad es cierta espiritual pulcritud; y como lo pulcro se opone a lo torpe, la honestidad corresponderá de una manera especial a aquella virtud que

tenga por objeto hacernos evitar lo torpe; y tal es la templanza.

ADVERTENCIA PRÁCTICA. Es utilísimo inculcar estas dos virtudes—vergüenza y honestidad—a los niños desde su más tierna infancia. Son como los guardianes de la castidad y de la templanza. Desaparecida la vergüenza y la honestidad, el hombre se precipita en las mayores torpezas y desórdenes. Nunca se insistirá bastante en esto, aun en el trato entre hermanitos y hermanitas.

II. PARTES SUBJETIVAS

Son las diversas especies en que se subdivide una virtud cardinal. Como la templanza tiene por principal misión moderar la inclinación a los placeres que provienen del gusto y del tacto, sus partes subjetivas se distribuyen en dos grupos: a) para lo referente al gusto, la abstinencia y la

sobriedad; y b) para lo referente al tacto, la castidad y la virginidad. Vamos a examinarlas una por una.

A) Abstinencia

485. I. Noción. Es la virtud que nos inclina a usar moderadamente de los alimentos corporales según el dictamen de la recta razón iluminada por la fe.

Como virtud infusa o sobrenatural, va más lejos que la virtud adquirida del mismo nombre. Esta última se gobierna por las solas luces de la razón natural y usa de los alimentos en la medida y grado que exija la necesidad o salud del cuerpo. La infusa, en cambio, tiene en cuenta las exigencias del orden sobrenatural (v.gr., absteniéndose en ciertos días de los manjares prohibidos por la Iglesia).

El acto propio de la virtud de la abstinencia es el ayuno, cuyo ejercicio obligatorio está regulado por las leyes de la Iglesia.

Al margen de esas leyes generales puede practicarse también por otras leyes especiales (v.gr., las constitucionales

de una Orden religiosa) o por la devoción de cada uno controlada por la prudencia y discreción sobrenaturales.

Al hablar de los mandamientos de la Iglesia hemos expuesto ampliamente lo relativo a los ayunos y abstinencias (cf. n. 423-430).

486. 2. Vicio opuesto: gula. A la abstinencia se opone la gula, feo vicio, que constituye uno de los siete pecados capitales (cf. n.263-265). Vamos a estudiarlo a continuación.

a) Naturaleza. Según el Doctor Angélico, la gula es el apetito desordenado de comer y beber.

Dios puso en los alimentos materiales la virtud de producir un placer en el sentido del gusto, que tiene por finalidad ayudar al hombre a realizar esta operación del todo indispensable para la conservación de su vida humana. De suyo, pues, sentir ese placer no supone ninguna imperfección, y no sentirlo sería una deformidad fisiológica. Pero, a consecuencia del pecado original, el apetito concupiscible se

substrajo al control de la razón y tiende por su propia inclinación hacia lo desordenado e ilícito. Si la razón no acierta a contenerlo dentro de los justos límites, se produce el pecado; porque la naturaleza del hombre es racional, y lo que va contra la razón es malo para la naturaleza humana y es contrario, por lo mismo, a la voluntad de Dios como autor de la naturaleza.

b) Manifestaciones principales. De cinco maneras, según San Gregorio y Santo Tomás, se puede incurrir en el vicio de la gula:

1.a Comiendo fuera de hora sin necesidad: praepropere.

2.a Comiendo con demasiado ardor: ardenter.

3.a Exigiendo manjares exquisitos: laute.

4.a Preparados con excesivo refinamiento: studiose.

5.a Comiendo excesivamente: nimis.

c) Malicia. La gula no suele pasar, ordinariamente, de pecado venial. Pero es pecado mortal cuando se prefiere el deleite a los preceptos de Dios, o sea:

1.º Cuando se quebranta un precepto grave por el placer de comer o beber (v.gr., el ayuno o la abstinencia).

2.0 Cuando se infiere a sabiendas grave daño a la salud.

3.0 Cuando se pierde voluntariamente el uso de la razón. Por eso, la embriaguez perfecta voluntaria es siempre pecado mortal. Volveremos sobre esto al hablar de la sobriedad.

4.0 Cuando supone un despilfarro grave de los bienes materiales (v.gr., el obrero que malgasta en la taberna el jornal de la semana, condenando al hambre a sus hijos durante toda ella).

5.0 Cuando se da con ella grave escándalo.

d) Consecuencias funestas. Como vicio capital que es, la gula da origen a muchos otros vicios y pecados; porque el

entendimiento, nublado y adormecido por la pesadez del cerebro a causa del exceso en la comida o bebida, pierde el gobierno y abandona la dirección de nuestros actos.

Santo Tomás, citando a San Gregorio, señala las siguientes principales derivaciones o »hijas de la gula«:

1.a Torpeza o estupidez del entendimiento (por la razón indicada).

2.a Desordenada alegría (sobre todo por la bebida), de la que se siguen grandes imprudencias e inconvenientes.

3.a Locuacidad excesiva, en la que no faltará pecado, como dice la Escritura (Prov. 10,19).

4.a Chabacanería y ordinariez en las palabras y en los gestos, que proviene de la falta de razón o debilidad del entendimiento.

5.a Lujuria e inmundicia, que es el efecto más frecuente y pernicioso del vicio de la gula. Los placeres de la mesa preparan los de la lujuria.

Si a esto añadimos que el exceso en el comer y beber destroza el organismo, empobrece la afectividad, degrada los buenos sentimientos, destruye la paz de una familia, socava los cimientos de la sociedad (con la plaga del alcoholismo sobre todo) e incapacita para el ejercicio de toda clase de virtudes, habremos recogido los principales efectos desastrosos que lleva consigo este feo vicio, que rebaja al hombre al nivel de las bestias y animales.

B) Sobriedad

487. 1. Noción. Entendida de una manera general, significa la moderación y templanza en cualquier materia; pero en sentido propio o estricto es una virtud especial que tiene por objeto moderar, de acuerdo con la razón iluminada por la fe, el uso de las bebidas embriagantes.

Santo Tomás advierte agudamente que, aunque la sobriedad es conveniente a toda clase de personas, de un modo especial deben cultivarla los jóvenes, ya de suyo tan inclinados a la sensualidad por el ardor de su juventud; las mujeres, por su debilidad mental; los ancianos, que deben dar ejemplo a los demás; los ministros de la Iglesia, que deben dedicarse a las cosas espirituales, y los gobernantes, que deben gobernar con sabiduría (II-II,149,4).

488. 2. Vicio opuesto: embriaguez. A la sobriedad se opone directamente el vicio de la embriaguez, que es uno de los más vergonzosos y degradantes. Consiste en el exceso voluntario en la bebida embriagante por mero placer, hasta la privación del uso de la razón.

Expliquemos un poco la definición.

EXCESO VOLUNTARIO, ya sea porque se intentó expresamente o porque se previó suficientemente la pérdida de la razón.

EN LA BEBIDA EMBRIAGANTE. Dígase lo mismo del uso de narcóticos, que producen el mismo efecto.

POR MERO PLACER. Es esencial este detalle para que la embriaguez constituya un desorden moral. Cuando no se busca el placer, sino otra finalidad honesta (v.gr., la anestesia para una operación quirúrgica, curar una enfermedad, como la gripe, fiebre tifoidea, etc.), el uso del alcohol o de los narcóticos es lícito aunque se produzca la total privación del uso de la razón. No porque un fin bueno pueda justificar jamás el empleo de medios malos, sino porque la privación del uso de la razón no es mala cuando se produce sin intentarla directamente (de lo contrario, sería ilícito incluso el sueño, que produce esa misma privación), sino únicamente cuando se la intenta directamente o se la permite sin causa proporcionada (nunca lo es el mero placer voluptuoso), porque en este caso se prefiere un bien inferior (el placer) a otro superior (el uso de la razón), y esto es un desorden

contra el recto orden natural, que constituye, por lo mismo, un pecado.

HASTA LA PRIVACIÓN DEL USO DE LA RAZÓN. Si esta privación es total, la embriaguez se llama perfecta; si sólo es parcial, recibe el nombre de imperfecta. Signos o señales de embriaguez perfecta son: hacer cosas completamente desacostumbradas, que no se harían estando en sus cabales; no discernir entre lo bueno y lo malo; no recordar lo dicho o hecho en tal estado, etc. No basta la inseguridad en el andar, la visión doble, etc., que pueden producirse antes de la pérdida completa del uso de razón.

Esto supuesto, he aquí los principios fundamentales en torno a este pecado de embriaguez:

1º. La embriaguez perfecta plenamente voluntaria y por mero placer es siempre pecado mortal.

He aquí las pruebas:

68 P.II. MORAL ESPECIAL

a.

LA SAGRADA ESCRITURA: «No os engaños; ni los fornicarios, ni los idólatras..., ni los beodos... poseerán el reino de Dios* (r Cor. 6,9-1c). Hay otros muchos textos (cf. Gal. 5,21; Rom. 13,13 ; Lc. 21,34; Is. 5,11, etc.).

b.

LA RAZÓN TEOLÓGICA. Repugna gravemente a la recta razón que el hombre, por puro placer y sin necesidad alguna, se prive voluntariamente del uso de la razón y de la facultad de recuperarla en seguida para usarla en un acto importante que puede surgir de improviso. Añádase a esto los graves peligros a que expone su misma vida, los males de todo

orden que de ella se siguen y los bienes—a veces obligatorios—que se omiten durante ese lamentable estado.

2.º La embriaguez, incluso perfecta y voluntaria, puede ser lícita en determinadas circunstancias.

Ya hemos dicho que la privación del uso de razón es una cosa mala cuando se la provoca voluntariamente y por sólo placer. Pero puede ser lícita en determinadas circunstancias, o sea, cuando hay razón suficiente para permitirla (sin intentarla directamente) en vistas a un bien mayor, según las reglas del voluntario indirecto. Y así es lícito entregarse al sueño natural (incluso provocándolo artificialmente con hipnóticos en caso de insomnio persistente), someterse a la anestesia total para una operación quirúrgica que la requiera, tomar una fuerte dosis de coñac (aun con peligro de embriaguez) si el médico lo considera oportuno para combatir una enfermedad, como la gripe, fiebre tifoidea, etc., y otros casos semejantes. Lo que no sería lícito jamás es la

ejecución de una obra intrínsecamente mala (v.gr., una acción deshonesta, el aborto voluntario, etc.) aunque se pudiera salvar con ella la propia vida. No es lícito jamás hacer un mal para obtener un bien, por grande que éste sea.

3° La embriaguez imperfecta de suyo no pasa de pecado venial, pero podría ser mortal por circunstancias especiales.

La razón de su venialidad es porque no se pierde con ella totalmente el uso de la razón ni el control de las propias acciones, aunque se perturbe un poco con el exceso de hilaridad. Pero podría constituir pecado grave por razón del escándalo (v.gr., en un sacerdote o persona de grave autoridad), del daño que se ocasione, de la intención gravemente perversa (v.gr., para permitirse ciertas libertades excesivas so pretexto de insuficiente control de sí mismo), del grave disgusto causado a los padres, a la esposa o hijos, etc.

4º. Los actos desordenados cometidos durante el estado de embriaguez perfecta se imputan al agente en la medida y grado en que fueron previstos, al menos confusamente.

Es una sencilla aplicación de las reglas del voluntario indirecto. Esos actos desordenados (muertes, deshonestidades, blasfemias, perjurios, revelación de secretos, injurias, etc.) no son imputables en sí mismos si se realizan sin control alguno de la razón, puesto que no son actos propiamente humanos; pero pueden ser culpables en su causa si se previeron de algún modo (aunque sea en confuso) en la medida y grado de esa previsión. Más aún: se contraería el reato de los pecados que se prevean (v.gr., blasfemias que suele pronunciar durante la embriaguez) aunque, una vez embriagado, no se produjeran de hecho. Pero no se imputan los que de ningún modo fueron previstos y se realizaron inesperadamente sin control alguno de la razón.

La malicia de los pecados cometidos durante el estado de embriaguez perfecta no se contrae en el momento de cometerlos—ya que no están sometidos entonces al control de la razón—, sino en el momento en que se los previó antes de embriagarse voluntariamente.

489. Escolios. 1º. La cooperación a la embriaguez. No sólo peca el que se embriaga, sino incluso los que cooperan a la embriaguez ajena sin causa justificada. Esta cooperación puede ser de dos clases:

a.

NEGATIVA, cuando no se impide la embriaguez ajena pudiendo y debiendo hacerlo.

b.

POSITIVA, cuando se influye directamente en tal embriaguez (v.gr., aconsejándola, proporcionando el licor embriagante, etc.). Hay que atenerse al siguiente principio:

Es pecado grave inducir a otro a la embriaguez o no impedírsela pudiendo y debiendo hacerlo. Y así peca gravemente el tabernero que sigue ofreciendo vino al que está ya a punto de embriagarse, a no ser que tema mayores males, como blasfemias, riñas, escándalos, etc., en cuyo caso podría permitir la embriaguez haciendo de su parte lo que pueda para evitarla (v.gr., disuadiendo, simulando el agotamiento de la mercancía, etc.). A fortiori pecan los compañeros del beodo que le animan a seguir bebiendo para reírse de él, etc. También los padres o superiores que no impiden a sus hijos o súbditos (incluso con los castigos necesarios) el feo vicio de la embriaguez.

2º. Los narcóticos y estupefacientes. Los narcóticos y estupefacientes son ciertas sustancias vegetales o químicas

aptas de suyo para producir un sopor y adormecimiento que puede llegar hasta la privación total del uso de la razón. Los principales son el opio, la morfina, heroína, cocaína, éter, cloroformo, etc., y ciertos preparados farmacéuticos derivados de los mismos, tales como el pantopón, eucodal, etc. Su uso produce como efecto inmediato el alivio de los dolores, una sensación de placer y bienestar, un adormecimiento tranquilo y placentero, etc. ; pero su empleo en grandes dosis o por largo tiempo engendra un hábito casi irresistible hacia ellos, juntamente con debilidad general, torpor de la mente, enervación de la voluntad, fuerte inclinación a la sensualidad, trastornos psíquicos y neuróticos y notable abreviación de la vida. Es una especie de dulce y lento suicidio, contra el que no pueden ni quieren reaccionar sus desgraciadas víctimas.

Ya se comprende que el uso de remedios tan peligrosos habrá de estar regulado por severas normas morales. Las principales son las siguientes:

1ª. Es lícito someterse al cloroformo u otro narcótico necesario para una operación quirúrgica.

2ª. Es lícito aliviar grandes dolores con el uso de estupefacientes, con tal de mantenerse dentro de los límites no tóxicos y bajo la prescripción y vigilancia de un médico competente.

3ª. No es lícito abreviar directamente la vida de un enfermo incurable que sufre grandes dolores. Pero podrán administrársele los calmantes necesarios para disminuirle extraordinarios dolores, aunque la dosis empleada hubiera de privarle enteramente del uso de la razón, con tal que pueda recuperarla antes de morir o se trate de un enfermo que ha recibido ya los santos sacramentos y haya peligro de que se

desespere o prorrumpa en imprecaciones, etc., si no se le alivian sus dolores.

4ª. A los morfinómanos y demás habituados a los estupefacientes no se les puede privar violenta y totalmente del uso de los mismos, por los graves trastornos psíquico-fisiológicos que esto les ocasionaría; pero tienen la obligación grave de ir disminuyendo paulatinamente la dosis hasta desarraigar del todo la perversa costumbre. No se les podrá absolver si no prometen seriamente tomar las medidas necesarias para desarraigar totalmente y lo más pronto posible este vicio, que les llevaría a una vergonzosa degradación moral y a una muerte cierta y pronta.

C) Castidad

490. 1. Noción. Etimológicamente, la palabra castidad viene de castigo, aludiendo al que la razón impone a la concupiscencia sometiéndola enteramente a lo justo y razonable. Realmente puede definirse: la virtud sobrenatural

moderadora del apetito genésico. La castidad se refiere a la materia principal; para regular los actos secundarios (miradas, ósculos, tactos, etc.) existe la pudicicia, que no es una virtud especial distinta de la castidad, sino una circunstancia de la misma (II-II,151,4).

La castidad es una virtud verdaderamente angélica, por cuanto hace al hombre semejante a los ángeles; pero es una virtud delicada y difícil, a cuya práctica perfecta no se llega ordinariamente sino a base de una continua vigilancia y de una severa austeridad, acompañadas de ferviente oración, tierna devoción a María y gran frecuencia de sacramentos.

491. 2. Formas. Las diferentes formas de guardar esta virtud son cuatro :

a) VIRGINAL, que consiste en la abstención voluntaria y perpetua de toda delectación contraria en sujeto que nunca la experimentó.

b) JUVENIL, que se abstiene totalmente de ellas antes del matrimonio.

c) CONYUGAL, que regula según el dictamen de la razón y de la fe las delectaciones lícitas dentro del matrimonio.

d) VIDUAL, que se abstiene totalmente después del matrimonio. La forma más perfecta es la virginal, a la que siguen la juvenil, la vidual y la conyugal.

492. 3. Posibilidad. Está completamente desacreditada la absurda teoría lanzada por pseudomédicos de ciencia mediocre y vida desgarrada sobre una pretendida imposibilidad de la castidad perfecta. Su posibilidad está fuera de toda duda por un doble argumento que no admite réplica: a) porque la preceptúa Dios a todos, fuera del matrimonio legítimo, y es impío y blasfemo decir que Dios manda cosas imposibles (cf. D 804) ; y b) por la experiencia de millares y millares de sacerdotes, religiosos y personas piadosas que viven en castidad perfectísima y gozan de

excelente salud y equilibrio psicológico. Lo que ocurre es que para lograrla plenamente se requieren ciertas precauciones y remedios de orden natural y sobrenatural, cuya ausencia o descuido hace muy difícil y a veces casi imposible la guarda de la castidad perfecta. Pero entonces acháquese a este descuido y negligencia la imposibilidad práctica de guardarla, no a la castidad misma, que, aunque delicada y difícil, es una virtud perfectamente posible e higiénica—aun en su forma total y absoluta—con la gracia de Dios y el recurso a los medios oportunos para vencer las tentaciones. A continuación exponemos brevemente los principales *.

* En confirmación de la perfecta posibilidad e higiene de la virtud angélica, podríamos aducir aquí innumerables testimonios de médicos insignes. Recogemos, por vía de muestra, las siguientes palabras del ilustre doctor Marañón: »Un ejemplo muy claro--y muy grave, por la extensión de esta

desdicha—es la necesidad de decir a los jóvenes, y de que sean los médicos y no los curas los que se lo digan, que la castidad no sólo no es perjudicial a la salud, sino ahorro de la vitalidad futura; y queda condición viril no se mide por el garbo con que se ejecuta el acto sexual. Por el contrario, si hay una virtud específica y noble de esa virilidad, es la virtud de la renunciación» (GREGORIO MARAÑÓN, Vocación ética [Espasa-Calpe, Madrid 1947] P. 139-140).

493. 4. Medios para conservarla. Establecemos una doble serie: de orden natural y de tipo sobrenatural.

a) DE ORDEN NATURAL:

1) Lucha contra los malos pensamientos e imaginaciones.

2) Lucha contra los sentidos externos (no mirar, tocar, oler cosas peligrosas o excitantes de la sensualidad).

3) Huida de las ocasiones peligrosas (espectáculos, bailes, lecturas, conversaciones, amistades frívolas, etc.). Imposible no quemarse en medio de una hoguera.

4) Encauzar la vida afectiva por los caminos del bien. Vigilar alerta y corregir con energía las desviaciones del corazón.

5) Mortificarse en cosas lícitas para aprender a vencerse a sí mismo cuando surja la tentación.

6) Régimen alimenticio sobrio y apropiado. Están contraindicados los manjares excitantes, el alcohol y el café en cantidad excesiva.

7) Ejercicio corporal intenso (deporte, gimnasia, etc.) y gran limpieza e higiene (baño o ducha fría diaria).

8) En circunstancias especiales, empleo de medicamentos anafrodísicos: alcanfor, bromuro potásico, lupulino, etc., bajo el control de un médico católico y de honrada conciencia.

b) DE ORDEN SOBRENATURAL:

1) Considerar la dignidad del cristiano y la santidad de nuestro cuerpo: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz?... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a gran precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor. 6,15-20).

2) Confesión y comunión con toda la frecuencia que sea menester, no para levantarse de las caídas, sino para evitarlas cuando se las presiente. Método preventivo, no curativo: para que el pecado no eche raíces en el corazón y engendre una costumbre viciosa que sería cada vez más tiránica.

3. Tierna devoción a María, Reina de los ángeles. Invocarla al sentir la tentación. Remedio efficacísimo (San Alfonso de Ligorio).

4. Oración humilde y perseverante. La perfecta continencia es un don de Dios que se alcanza infaliblemente con la oración (cf. Sap. 8,21; 2 Cor. 12, 7-9).

5. Considerar el castigo del pecado: (No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas... poseerán el reino de Dios» (1 Cor. 6, 9-10).

A cambio de un brevísimo placer se acarrea el pecador un eterno penar si la muerte le sorprende enemistado con Dios, o, al menos, un terrible purgatorio, aunque se arrepienta de su pecado y se salve.

494. 5. Vicio opuesto. A la castidad se opone la lujuria en todas sus especies y manifestaciones. Como vicio capital que es, de él se derivan otros muchos pecados, principalmente la ceguera de espíritu, la precipitación, la inconsideración, la inconstancia, el amor desordenado de sí mismo, el odio a Dios, el apego a esta vida y el horror a la futura.

Aunque algunas especies de lujuria se oponen a los deberes para consigo mismo (v.gr., el vicio solitario, los pensamientos torpes, etc.), creemos preferible estudiarlas juntamente con las restantes especies relativas al prójimo, que son mucho más numerosas (cf. n.569 as.).

D) Virginidad

495. 1. Noción. Es una virtud especial, distinta y más perfecta que la castidad, que consiste en el propósito firme de conservar perpetuamente la integridad de la carne por un motivo sobrenatural.

Nótese que en la integridad de la carne pueden distinguirse tres momentos:

a) Su mera existencia sin propósito especial de conservarla (v.gr., en los niños pequeños).

b) Su pérdida material inculpable (v.gr., en la mujer, por una operación quirúrgica, por violenta opresión no consentida, etc., y en el hombre, por involuntaria efusión seminal).

c) El propósito firme e inquebrantable de abstenerse perpetuamente, por motivos sobrenaturales, de los placeres venéreos nunca voluntariamente experimentados.

Lo primero no es ni deja de ser virtud (está al margen de ella, pues es algo puramente natural, no voluntario), y lo segundo es una pérdida puramente material, perfectamente compatible con lo formal de la virtud, que consiste en lo tercero (cf. II-11,152,1 c, ad 3 y ad 4).

496. 2. Licitud y excelencia. La perfecta virginidad, voluntariamente conservada por motivo virtuoso, no sólo es lícita, sino que es más excelente que el matrimonio. Consta con toda evidencia por el ejemplo de Cristo y de la Santísima Virgen, por las palabras expresas del apóstol San Pablo (1 Cor. 7,25 ss.), por la doctrina de la Iglesia 2 y por la razón

teológica, que nos ofrece un triple argumento: ya que el bien divino es más perfecto que el humano, el bien del alma más excelente que el del cuerpo, y la vida contemplativa es preferible a la activa (II-II,152,4).

III. PARTES POTENCIALES

Son las virtudes anejas o derivadas, que se relacionan en algunos aspectos con su virtud cardinal, pero no tienen toda su fuerza o se ordenan tan sólo a actos secundarios. Las correspondientes a la templanza son las siguientes :

A) Continencia

497. I. Noción. En el sentido estricto en que la tomamos aquí, se entiende por continencia la virtud que robustece la voluntad para resistir las concupiscencias desordenadas muy vehementes.

Como explica Santo Tomás (II-II,155), la continencia reside en la voluntad, y es virtud de suyo imperfecta, ya que no lleva a

la realización de ninguna obra positivamente buena, sino que se limita a impedir el mal refrenando los ímpetus vehementes de las pasiones. Las virtudes perfectas, además, dominan de tal modo las pasiones opuestas, que ni siquiera se producen vehementes movimientos pasionales en contra de la razón. Su materia propia son las delectaciones de la comida y generación, sobre todo estas últimas cuando surgen con inusitada vehemencia.

498. 2. Vicio opuesto. Es la incontinencia, que no es un hábito malo propiamente dicho, sino la privación de la continencia en el apetito racional, que sujetaría la voluntad para no dejarla arrastrar por la concupiscencia ; y en el apetito sensitivo es el mismo desorden de las pasiones concupiscibles en lo referente al tacto.

B) Mansedumbre

499. I. Noción. Es una virtud especial que tiene por objeto moderar la ira según la recta razón. La materia propia de esta

virtud es la pasión de la ira, que rectifica y modera de tal forma que no se levante sino cuando sea necesario y en la medida que lo sea. Reside en el apetito irascible, como la misma ira que ha de moderar.

Nótese, sin embargo, que en ocasiones se impone la ira, y renunciar a ella en estos casos sería faltar a la justicia o a la caridad, que son virtudes más importantes que la mansedumbre. El mismo Cristo, modelo incomparable de mansedumbre (Mt. 11,29), arrojó con el látigo a los profanadores del templo (Io. 2,15) y lanzó terribles invectivas contra el orgullo y mala fe de los fariseos (Mt. 23,13 ss.). Ni hay que pensar que en estos casos se sacrifica la virtud de la mansedumbre en aras de la justicia o de la caridad. Todo lo contrario. La misma mansedumbre—entra en su misma definición—enseña a usar rectamente de la pasión de la ira en los casos necesarios y de la manera que sea conveniente según el dictamen de la razón iluminada por la fe. Lo

contrario no sería virtud, sino debilidad o blandura excesiva de carácter, que en modo alguno podría compaginarse con la energía y reciedumbre que requiere muchas veces el ejercicio de las virtudes cristianas. Lo que ocurre es que, siendo muy fácil equivocarse en la apreciación de los justos motivos que reclaman la ira o desmandarse en el ejercicio de la misma, hay que estar muy alerta para no dejarse sorprender por el ímpetu de la pasión desbordada. En caso de duda es mejor inclinarse del lado de la dulzura y mansedumbre antes que del rigor excesivo.

500. 2. Vicios opuestos. A la mansedumbre se opone, por defecto, la ira desordenada o iracundia, que puede ser venial o mortal, según exceda leve o gravemente los límites que impone la recta razón en la corrección de los demás. Como vicio capital que es, de ella nacen muchos otros desórdenes, principalmente la indignación, la hinchazón de la mente

(pensando en los medios de vengarse), el griterío, la blasfemia, la injuria y la riña.

Por exceso se opone a la mansedumbre la excesiva blandura, que omite la justa indignación contra el desorden para no molestarse en castigarlo.

C) Clemencia

501. 1. Noción. Es una virtud que inclina al superior a mitigar, según el recto orden de la razón, la pena o castigo debido al culpable. Procede de cierta dulzura de alma, que nos hace aborrecer todo aquello que pueda contristar a otro.

El perdón total de la pena se llama venia. La clemencia siempre se refiere a un perdón parcial o mitigación de la pena. No se debe ejercer por motivos bastardos (v.gr., por soborno), sino por indulgencia o bondad de corazón y sin comprometer los fueros de la justicia. Es la virtud propia de los príncipes cristianos, que suelen ejercitarla con los reos

condenados a muerte, principalmente el Viernes Santo en memoria del divino Crucificado del Calvario.

502. 2. Vicios opuestos. A la clemencia se oponen tres vicios: dos por defecto, la crueldad, que es la dureza de corazón en la imposición de las penas, traspasando los límites de lo justo y la sevicia o ferocidad, que llega incluso a complacerse en el tormento de los hombres. Con razón se le llama vicio bestial o inhumano, y se ejerce—lo mismo que la crueldad—primariamente en los hombres y secundariamente en los animales, a quienes se complace también en maltratar.

Por exceso se opone a la clemencia la excesiva lenidad de ánimo, que perdona o mitiga imprudentemente las justas penas que es necesario imponer a los culpables. Es muy pernicioso para el bien público, porque fomenta la indisciplina, anima a los malhechores y compromete la paz de los ciudadanos.

D) Modestia

503. 1. Noción. La modestia es una virtud derivada de la templanza que inclina al hombre a comportarse en los movimientos internos y externos y en el aparato exterior de sus cosas dentro de los justos límites que corresponden a su estado, ingenio y fortuna.

504. 2. Formas distintas. Cinco son los movimientos internos y externos que ha de moderar la modestia en general, que dan origen a otras tantas virtudes contenidas bajo ella:

1º. El movimiento del alma hacia la excelencia, que es moderado por la virtud de la humildad.

2.º El deseo o apetito natural de conocer, regulado por la estudiosidad.

3º y 4º. Los movimientos y acciones corporales, que son moderados por la modestia corporal en las cosas serias y por la eutrapelia en los juegos y diversiones.

5º. Lo relativo al vestido y aparato exterior, que se encarga de regular la virtud de la modestia en el ornato.

Vamos a estudiarlas brevemente una por una, con sus vicios opuestos.

I.a HUMILDAD

505. Noción. La humildad es una virtud derivada de la templanza que nos inclina a cohibir o moderar el desordenado apetito de la propia excelencia, dándonos el justo conocimiento de nuestra pequeñez y miseria principalmente con relación a Dios.

Expliquemos un poco la definición:

UNA VIRTUD, puesto que inclina a algo bueno y excelente.

DERIVADA DE LA TEMPLANZA, a través de la modestia.

QUE NOS INCLINA A COHIBIR O MODERAR, como todas las virtudes derivadas de la templanza.

EL DESORDENADO APETITO DE LA PROPIA EXCELENCIA. Esta es, precisamente, la definición de la soberbia, vicio contrario a la humildad.

DÁNDONOS EL JUSTO CONOCIMIENTO DE NUESTRA PEQUEÑEZ Y MISERIA. Nótese que se trata del justo conocimiento, o sea, de la auténtica realidad de las cosas. Por eso decía Santa Teresa que «la humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira" (SANTA TERESA, Moradas sextas 10, 7)

PRINCIPALMENTE CON RELACIÓN A DIOS. Esta es la verdadera raíz de la humildad y su verdadero enfoque. Si establecemos la comparación con los demás hombres, no hay hombre tan malo que no pueda pensar que hay otro peor que él; pero si comparamos nuestro ser y buenas cualidades con la excelsa grandeza de Dios, no hay santo tan encumbrado—aunque sea la mismísima Madre de Dios—que

no tenga que hundirse en un abismo de humildad. Ante Dios nadie es ni representa absolutamente nada.

Por eso los verdaderos humildes pueden, sin faltar a la verdad, colocarse a los pies de todos. Porque como la humildad se refiere propiamente a la reverencia que el hombre debe a Dios, puede cualquier hombre someter lo malo que tiene de sí propio—pecados, miserias e imperfecciones—a lo bueno que Dios ha querido poner en cualquier prójimo—todas sus buenas cualidades—; y en este sentido puede considerarse como más indigno que él.

La humildad, por consiguiente, se funda en dos cosas principales: en la verdad y en la justicia. La verdad nos da el conocimiento cabal de nosotros mismos—nada bueno tenemos sino lo que hemos recibido de Dios—, y la justicia nos exige darle a Dios todo el honor y la gloria que exclusivamente a El le pertenece (1 Tim. 1,17). La verdad nos autoriza para ver y admirar los dones naturales y

sobrenaturales que Dios haya querido depositar en nosotros; pero la justicia nos obliga a glorificar, no al bello paisaje que contemplamos en el lienzo, sino al Artista divino que lo pintó.

506. 2. Excelencia. La humildad no es la mayor de todas las virtudes. Sobre ella están las teologales, las intelectuales (sobre todo la prudencia) y la justicia (principalmente la legal). Pero en cierto sentido es ella la virtud fundamental, como fundamento negativo de todo el edificio sobrenatural. Es ella, en efecto, la que remueve los obstáculos para recibir el influjo de la gracia, que sería imposible sin ella, ya que la Sagrada Escritura nos dice expresamente que Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes (Iac. 4,6). En este sentido, la humildad y la fe son las dos virtudes fundamentales, en cuanto que constituyen como los fundamentos o cimientos de todo el edificio sobrenatural, que se levanta sobre la humildad como fundamento negativo—removiendo los obstáculos—y sobre la fe como fundamento

positivo, estableciendo el primer contacto con Dios (cf. II-II,161,5 c y ad2).

507. 3. Vicio opuesto : la soberbia. A la humildad se opone directamente la soberbia, que es uno de los pecados más graves y, desde luego, el mayor obstáculo que el hombre puede poner a la gracia de Dios.

1) Noción. La soberbia es el apetito desordenado de la propia excelencia.

El soberbio no repara en medios y procedimientos para sobresalir sobre los demás. Y si a veces afecta una postura de aparente humildad y falsa modestia, es tan sólo como táctica sagaz e hipócrita para alcanzar mejor sus objetivos.

2) Formas. Aunque sus formas son variadísimas, Santo Tomás, siguiendo a San Gregorio, señala cuatro principales:

a.

Atribuirse a sí mismo los bienes que se han recibido de Dios.

b.

O creer que los hemos recibido en atención a nuestros propios méritos.

c.

Jactarse de bienes que no se poseen en absoluto o, al menos, no en tanto grado.

d.

Desear exclusivamente el propio brillo, con desprecio de los demás.

3) Gravedad. La soberbia es, de suyo, pecado mortal; pero podría ser venial por parvedad de materia o por imperfección

del acto. En alguna de sus manifestaciones (soberbia contra Dios, negarse a aceptar la fe católica, etc.) es un pecado gravísimo, de los mayores que se pueden cometer. Más que pecado capital, ha de considerársela como la raíz y la madre de todos los demás pecados, incluso de los capitales (cf. II-II,162,7-8). Fué el pecado de los ángeles (I,63,2) y el del primer hombre (II-II,163,1), que trajeron todos los males y calamidades que atormentan a la humanidad.

La soberbia es uno de los pecados más peligrosos por varias razones:

a.

Porque se insinúa cautelosamente hasta en las buenas obras, haciéndoles perder su brillo y mérito ante Dios y acaso convirtiéndolas en pecado.

b.

Porque su fuente y raíz está en nosotros mismos (en el amor propio desordenado), y nada hay tan difícil de desarraigar e incluso de conocer con claridad.

c.

Porque el que se deja dominar por la soberbia lleva consigo una de las señales más claras y terribles de reprobación. De hecho, el único pecado que Cristo rechazó con indignación en el Evangelio fué el orgullo y obstinación de los fariseos.

4) Vicios derivados. Como raíz y madre de todos los desórdenes, de ella proceden, de manera más o menos directa o inmediata, todos los demás pecados. Todos tienen por objeto, en su fondo substancial, el propio egoísmo, la satisfacción de nuestros propios gustos y caprichos, aunque sea enteramente de espaldas a Dios. Pero, de una manera

más inmediata y directa, de la soberbia proceden la presunción ante Dios, el desprecio de los demás (manifestado de mil modos: altanería, injurias, burlas, humillaciones públicas, etc.) y la jactancia y vanagloria. Una verdadera sentina de pecados que huelen a infierno y confusión eterna.

2.º ESTUDIOSIDAD

508. 1. Noción. Se designa con este nombre la virtud que tiene por objeto moderar, según las reglas de la recta razón, el apetito o deseo de saber.

El hombre, como dice Aristóteles, desea naturalmente conocer. Nada más noble y legítimo. Pero este apetito natural puede extraviarse por los caminos de lo ilícito y pecaminoso, o ejercitarse más de la cuenta, abandonando otras ocupaciones más graves o indispensables, o menos de lo debido, descuidando incluso el conocimiento de las verdades necesarias para el cumplimiento de los propios deberes. Para

regular todo esto, dirigiendo el apetito natural de conocer según las normas de la razón y de la fe, tenemos una virtud especial: la estudiosidad.

509. 2. Vicios opuestos. A la estudiosidad se oponen principalmente dos vicios: uno por exceso, la curiosidad, y otro por defecto, la negligencia en la adquisición de la verdad.

1) La curiosidad es el apetito desordenado de saber cosas inútiles o perjudiciales. Puede referirse tanto al conocimiento intelectual como al sensitivo, dando origen a multitud de desórdenes.

Acerca del conocimiento intelectual cabe el desorden:

a.

Por el mal fin (v.gr., para ensoberbecerse de la ciencia o para aprender a pecar).

b.

Por el objeto de la ciencia (v.gr., de cosas inútiles, con daño de las fundamentales).

c.

Por emplear medios desproporcionados (como ocurre en la magia, espiritismo, etc.).

d.

Por no referir debidamente la ciencia a Dios.

e.

Por querer conocer lo que excede nuestras fuerzas y capacidad (II-II,167,1).

Acerca del conocimiento sensitivo la curiosidad recibe el nombre de concupiscencia de los ojos (cf. 1 Io. 2,16). Cabe el desorden de dos modos principales:

a.

Por no referirlo a algo útil y ser más bien ocasión de disipar el espíritu.

b.

Por ordenarlo a algo malo (v.gr., ver a una mujer para desearla o interesarse de la vida ajena para denigrarla) (ibid., 167,2).

Estos principios tienen infinidad de aplicaciones en las lecturas, conversaciones, espectáculos, etc., etc.

2) La pereza o negligencia en la adquisición de la verdad puede ser pecado mortal o venial, según la importancia o necesidad de los conocimientos a que se refiere y el grado de voluntariedad. Es gravísima cuando afecta a las verdades de la fe o a los deberes profesionales, cuya ignorancia puede perjudicar gravemente a los demás (médicos, confesores, etc.). Es el defecto propio de los malos estudiantes.

3ª. MODESTIA CORPORAL

510. I. Noción. Es una virtud que nos inclina a guardar el debido decoro en los gestos y movimientos corporales. Hay que atender principalmente a dos cosas: a la dignidad de la propia persona y a las personas que nos rodean lugares donde nos encontramos.

La modestia corporal tiene una gran importancia individual y social. De ordinario, en el exterior del hombre se transparenta claramente su interior. Gestos bruscos y descompasados,

carcajadas ruidosas, miradas fijas o indiscretas, modales relamidos y amanerados y otras mil impertinencias por el estilo son índice, generalmente, de un interior desordenado y zafio.

511. 2. Vicios opuestos. A la modestia corporal se oponen dos vicios principales: uno por exceso, la afectación o amaneramiento, y otro por defecto, la rusticidad y ordinariez zafia y ramplona. De ordinario no suelen pasar de pecado venial.

4.a EUTRAPELIA

512. 1. Noción. Se conoce con este nombre una virtud especial que tiene por objeto regular, según el recto orden de la razón, los juegos y diversiones.

Santo Tomás, al describir esta virtud (II-II,168,z), hace un análisis acabadísimo, que proporciona los grandes principios de lo que podríamos llamar «teología de las diversiones». Empieza proclamando la necesidad del descanso corporal y

espiritual para rehacer las fuerzas deprimidas por el trabajo en ambos órdenes. El recreo se impone por una necesidad física y social, reclamada por el bienestar propio y ajeno. Pero hay que evitar tres inconvenientes que pueden afectarle fácilmente:

a.

Recrearse en cosas torpes o nocivas.

b.

Perder del todo la seriedad del alma.

c.

Hacer algo que desdiga de la persona, lugar, tiempo y otras circunstancias semejantes. Es admirable la doctrina que el Doctor Angélico expone en este artículo.

513. 2. Vicios opuestos. Contra esta virtud hay dos vicios opuestos: uno por exceso, la necia alegría, que se entrega a diversiones ilícitas, ya sea por su mismo objeto (torpezas, obscenidades, perjuicios al prójimo, etc.), ya por falta de las debidas circunstancias de tiempo, lugar y persona; y otro por defecto, la austeridad excesiva, que rechaza incluso la recreación honesta y sana. Son los perpetuos aguafiestas, que no se recrean nunca ni dejan recrear a los demás.

5.a MODESTIA EN EL ORNATO

514. 1. Noción. Es una virtud derivada de la templanza que tiene por objeto guardar el debido orden de la razón en el arreglo del cuerpo y del vestido y en el aparato de las cosas exteriores.

El cardenal Cayetano, insigne comentarista de Santo Tomás, distingue cuatro finalidades en el uso del vestido:

a.

Física, para defendernos del frío.

b.

Moral, para cubrir nuestra desnudez.

c.

Social, para conservar la dignidad y decencia del propio estado llevando los vestidos apropiados.

d.

Estética, para acrecentar la belleza corporal. En las tres primeras apenas cabe el desorden; en la cuarta, en cambio, es muy fácil incurrir en él.

515. 2. Vicios opuestos. Aunque contra ésta, como contra las demás virtudes, se puede pecar por exceso y por defecto, hay muchas maneras de incurrir en uno y otro extremo. He aquí los principales desórdenes que señala Santo Tomás en un artículo escrito hace siete siglos, y que resulta hoy de palpitante actualidad (II-II,169,1).

1º. Cuando en el modo de vestir se contrarían las sanas costumbres de un pueblo. Y cita las siguientes palabras de San Agustín: «Un convenio establecido en una ciudad o en un pueblo, sea por el uso o por la ley, no puede ser pisoteado por el capricho de un ciudadano o de un extranjero». Medítenlo las autoridades encargadas de velar por la moralidad pública ante la invasión desvergonzada de tantos y tantas «turistas» extranjeros.

2.º Por el uso de esos trajes u ornatos con afecto desordenado y libidinoso, desdigan o no de las costumbres del lugar donde vivimos.

3.º Por la vanagloria y ostentación del lujo en el vestir. Es muy significativo que en la parábola del rico epulón, condenado al infierno, se nos advierta expresamente que vestía de púrpura y lino (Lc. 16,19).

4.º Por la sensualidad con que se buscan los vestidos suaves y delicados.

5.º Por la excesiva solicitud empleada en el cuidado del vestido, aunque no exista desorden alguno por parte del fin.

6.º Por la negligencia excesiva, que lleve a presentarse en forma indecorosa según el estado y condición de la persona.

7.º Por jactancia, o sea, cuando se toma ocasión del mismo desaliño en el vestir para ufanarse de virtud o perfección.

Este defecto es más repugnante e hipócrita, por presentarse con capa de virtud.

Por su especial importancia y peligrosidad dedica Santo Tomás otro artículo (ibíd.,2) al ornato de las mujeres en lo relativo al vestido, perfumes, colores, etc. Dice, en resumen, que la mujer casada puede arreglarse para agradar a su marido y evitar con eso muchos inconvenientes. Las no casadas pecarían mortalmente si con esos adornos pretendieran un fin gravemente malo. Si lo hacen por simple vanidad o ligereza femenina y no exceden los límites de lo honesto ni se siguen graves inconvenientes, pecan tan sólo venialmente. Y si, manteniéndose dentro de estos límites, renuncian también al motivo de la propia vanidad, no cometen pecado alguno. Tampoco hay ningún desorden en ocultar una deformidad corporal procedente de una enfermedad o causa similar (ad 2).

LIBRO TERCERO

Los deberes para con el prójimo

Al abordar el conjunto de nuestros deberes para con el prójimo, es preciso establecer una triple relación: deberes individuales, familiares y sociales. Únicamente así se pueden recoger en toda su universalidad y amplitud, procediendo, a la vez, con orden, claridad y lógica. Vamos, pues, a subdividir este tercer libro de la segunda parte de nuestra obra en tres grandes tratados, correspondientes a aquellos tres aspectos fundamentales.

TRATADO I

Los deberes individuales

Todos los deberes para con el prójimo—individuales, familiares y sociales—giran en torno a dos virtudes

fundamentales: caridad y justicia. Es evidente que nada tienen que ver con el prójimo la fe ni la esperanza entre las virtudes teologales, puesto que se refieren exclusivamente a Dios; ni tampoco la prudencia, fortaleza y templanza—con sus derivadas—entre las morales, puesto que están encargadas de regular directamente nuestra propia moralidad individual. Quedan únicamente, por lo tanto, la caridad y la justicia, en torno a las cuales giran todos nuestros deberes morales con relación al prójimo.

Vamos, pues, en primer lugar a estudiar, en dos secciones distintas, los deberes de caridad y los de justicia para con el prójimo, considerado como individuo particular.

SECCION I

Deberes de caridad

Dividimos esta sección en tres capítulos:

1) El precepto de la caridad para con el prójimo.

2) Las obras de caridad.

3) Los pecados opuestos.

CAPITULO I

El precepto de la caridad

Sumario: Expondremos su existencia, extensión y orden que debe guardarse en el ejercicio de la misma.

516. I. Existencia. Vamos a establecerla en la siguiente

Conclusión: Existe un precepto especial de amar al prójimo con amor de caridad sobrenatural externo e interno.

PRENOTANDOS. 1º. Hay un amor puramente natural por el que se ama al prójimo por sus dotes o cualidades naturales, ya sean de tipo material (belleza, fortuna, etc.), ya de tipo

espiritual (ciencia, ingenio, arte, etc.). Y hay otro amor estrictamente sobrenatural por el que se le ama por Dios y para Dios, o sea, en cuanto hijo de Dios, hermano en Cristo, templo del Espíritu Santo, etc. El amor puramente natural no es malo, con tal que no envuelva nada pernicioso o desordenado; pero aquí nos referimos exclusivamente al amor sobrenatural.

2º. Por prójimo entendemos todas las criaturas de Dios capaces de la gloria eterna; o sea, todos los hombres del mundo sin excepción (incluso pecadores, herejes, ateos, etc.), los bienaventurados del cielo y las almas del purgatorio. No los condenados del infierno, porque son irreparablemente enemigos obstinados de Dios e incapaces de la gloria eterna. Amarles a ellos equivaldría a odiar a Dios.

3º. Este amor sobrenatural al prójimo ha de albergarse siempre en el corazón (amor interno) y ha de manifestarse al

exterior (amor externo) siempre que se presente la ocasión o lo requiera el caso.

Entendida en este sentido, he aquí las pruebas de la conclusión :

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Consta expresamente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yavé» (Lev. 19,18); «El segundo, semejante a éste, es: amarás al prójimo como a ti mismo» (Mt. 22,39).

*Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Io. 13,34)•

*Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad» (1 Io. 3,18). Hay otros muchos textos.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha condenado las siguientes proposiciones laxistas:

«No estamos obligados a amar al prójimo por acto interno y formal» (D 1160).

*Podemos satisfacer al precepto de amar al prójimo por solos actos externos» (D 1161).

No bastan, por consiguiente, los actos meramente externos de caridad, practicando, v.gr., las obras de misericordia o de beneficencia. Es menester que vayan acompañados de los actos internos, deseándole al prójimo sinceramente toda clase de bienes—sobre todo la salvación eterna de su alma—, alegrándonos de su prosperidad y compadeciéndonos de sus adversidades. No olvidemos que la religión cristiana no se reduce a una serie de actos y ceremonias externas, sino que ha de practicarse, ante todo, "en espíritu y en verdad» (Io. 4,23).

2. Extensión. El precepto de la caridad, como ya hemos dicho, se extiende o ha de recaer sobre todos aquellos que son capaces de la gloria eterna o gozan ya de ella. Por

consiguiente, sólo excluye a los condenados del infierno, definitivamente enemigos y separados de Dios, y a los habitantes del limbo, incapaces también de la eterna bienaventuranza.

Por la especial dificultad que pudiera haber en ello, vamos a examinar con más detalle de qué manera obliga el precepto de la caridad con relación a los pecadores y a los propios enemigos.

a) El amor a los pecadores

517. San Agustín dice hermosamente que «ningún pecador, en cuanto tal, es digno de amor; pero todo hombre, en cuanto tal, es amable por Dios». En efecto: el hombre, en cuanto pecador y culpable, no es digno de amor, sino más bien de odio, ya que, mientras permanezca en ese estado, es aborrecible a los ojos de Dios. Pero en cuanto criatura humana, capaz todavía de la gloria eterna por el arrepentimiento de sus pecados, debe ser amado con amor

de caridad. Y precisamente el mayor amor y servicio que le podemos prestar es ayudarle a salir de su triste y miserable situación. Por eso, el apostolado sobre los pecadores para atraerles al buen camino es el acto más exquisito de caridad que con ellos podemos realizar.

Por lo mismo, no es lícito jamás desearle al pecador algún verdadero mal (v.gr., el pecado o la condenación eterna). Pero es lícito desearle algún mal físico o temporal bajo el aspecto de un bien mayor, como sería, por ejemplo, una enfermedad o adversidad para que se convierta, la corrección de un escándalo (v.gr., por el encarcelamiento o destierro del que lo produce) o el bien común de la sociedad (v.gr., la muerte de un escritor impío o de un perseguidor de la Iglesia para que no siga haciendo daño a los demás).

Corolario. Santo Tomás prueba, con su lucidez habitual, que los pecadores que se apartan de Dios por satisfacer sus pasiones (por lo que parece que se aman a sí mismos más

que al mismo Dios), en realidad no se aman, sino que más bien se odian. Porque amarse es desearse y procurarse un verdadero bien, y odiarse es desearse o procurarse un mal. Ahora bien: el pecador, al procurarse desordenadamente un bien sensual para su propio cuerpo o naturaleza sensitiva (que es lo que el hombre tiene de común con los animales), se acarrea un gran daño espiritual para su alma o naturaleza racional (que le especifica y constituye en cuanto hombre). Luego en el amor desordenado que el pecador tiene a sí mismo late un inmenso error, que en el fondo equivale a un verdadero odio contra sí mismo.

b) El amor a los enemigos

518. PRENOTANDO. Bajo el nombre de enemigos se comprenden: a) todos aquellos que nos hicieron una verdadera injuria y no la han reparado todavía; b) los que nos odian; c) los que son dignos de una justa antipatía por motivo racional (v.gr., por sus escándalos o malos ejemplos). La

enemistad se opone directamente al amor de benevolencia y suele nacer del odio y de la envidia.

Vamos a establecer en una serie de conclusiones las obligaciones fundamentales de caridad con relación a los enemigos.

Conclusión 1^a.: Hay que amar a los enemigos con verdadero amor de caridad; pero no en cuanto enemigos, sino en cuanto hombres capaces de la eterna bienaventuranza.

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado. He aquí las pruebas de la primera:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Ya en el Antiguo Testamento, en el que imperaba la ley del temor, encontramos preciosas manifestaciones de amor a los enemigos en Job, José, Samuel, David, etc. Es cierto que en algunos lugares, sobre todo de los Salmos, se pide el castigo y exterminio de los enemigos; pero ello no obedece al deseo de venganza o al odio de enemistad contra ellos, sino al deseo de que

resplandezca la justicia de Dios y se restablezca el orden conculcado por los pecadores. Por lo demás, aun en la Antigua Ley encontramos textos tan hermosos como los siguientes, de puro sabor evangélico:

"Si encuentras el buey o el asno de tu enemigo perdidos, llévaselos, *Si encuentras el asno de tu enemigo caído bajo la carga, no pases de largo; ayúdale a levantarlo» (Ex. 23,4-5)

"Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, y si tiene sed, dale de beber» (Prov. 25,21).

Pero fué nuestro Señor Jesucristo quien elevó el perdón y amor a los enemigos a la categoría de ley fundamental de la Nueva Alianza:

*Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir

el sol sobre malos y buenos y llover sobre justos y pecadores» (Mt. 5,43-45)

*Porque si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mt. 6,14-15).

Esta sublime doctrina fué confirmada por el ejemplo heroico del Salvador, perdonando a sus verdugos desde lo alto de la cruz (Lc. 23, 34), y por todos sus discípulos, comenzando por el protomártir San Esteban (Act. 7,60).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La misma razón natural dicta que los miembros de una misma sociedad se amen y ayuden mutuamente, porque, de lo contrario, se seguirían muchos daños al bien común por las riñas y venganzas entre los hombres. Si a esto añadimos que la recta razón dicta que tratemos a los demás como quisiéramos que nos trataran a

nosotros, estará fuera de toda duda la perfecta conveniencia del perdón y amor a los propios enemigos.

Sin embargo, no se nos manda amar a los enemigos precisamente porque lo son, sino únicamente a pesar de ello.

Ni es lícito tampoco amar los vicios y defectos del prójimo, sino que es preciso «odiar el delito y compadecerse del delincuente». Tampoco se nos exige, finalmente, amar a los enemigos con afecto sensible como amamos al amigo; porque la caridad para con los enemigos es estrictamente sobrenatural y, por lo mismo, no es necesario sentirla en la parte sensitiva y pasional: basta que se anide de veras en el fondo del corazón y se manifieste exteriormente en la forma que concretaremos en seguida.

Conclusión 2.a: El amor a los enemigos obliga a deponer todo odio de enemistad y todo deseo de venganza.

PRENOTANDO. El odio de enemistad, llamado también de malevolencia, es el que desea algún mal a una persona por

considerarla mala en sí misma. Se opone al amor de benevolencia y de amistad, y es la forma más extremista del odio a una persona.

Se prueba la primera parte:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Además de los textos citados, he aquí la expresa declaración del apóstol San Juan:

«Quien aborrece a su hermano es homicida, y ya sabéis que todo homicida no tiene en sí la vida eterna» (1 Jo. 3,15).

*Si alguno dijese: «Amo a Dios», pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios ame también a su hermano» (L Jo. 4,20-21).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El odio de enemistad se opone directamente a la caridad y constituye, por lo mismo, un grave desorden. Sin embargo, podría ser pecado leve por

imperfección del acto (o sea, por falta de perfecta advertencia o consentimiento) y acaso también por parvedad de materia (v.gr., deseándole un pequeño daño).

Corolarios. 1º. Como el odio de enemistad es intrínsecamente malo no es lícito desearle al prójimo algún mal en cuanto mal; pero, como ya dijimos, se le podría desear algún mal físico o temporal (no espiritual) para su enmienda (v.gr., una enfermedad a un joven disoluto para que se arrepienta de su mala vida), o por el bien común (v.gr., la muerte de un perseguidor de la Iglesia para que deje de hacer daño, aunque mejor sería rogar por su conversión), o incluso por el bien de unos pocos, que prevalece sobre el bien de uno solo (v.gr., el castigo del padre que educa pésimamente a sus hijos).

2.º No siendo lícito desear el mal al enemigo, tampoco lo es maldecirle. La maldición es, de suyo, pecado mortal contra la caridad, a la que se opone directamente. Sin embargo, en la

práctica, muchas veces no pasa de pecado venial, ya sea por parvedad de materia o por imperfección del acto. Con frecuencia esas maldiciones son efecto de una ira momentánea y no se dicen ni desean en serio. No obstante, es obligatorio abstenerse de ellas y corregir con energía esa mala costumbre, por razón del escándalo y de otros muchos inconvenientes que llevan consigo. Volveremos sobre esto al explicar el octavo mandamiento del decálogo (cf. n.823-24).

En cuanto al deseo de venganza, he aquí la luminosa doctrina que expone Santo Tomás:

«La venganza se ejerce por un mal penal impuesto al culpable, en la cual se debe tener en cuenta la intención del que la ejerce. Y así, si busca principalmente el mal del culpable y se alegra de él, esto es absolutamente ilícito, porque gozarse del mal del prójimo es odio, opuesto a la caridad que debemos tener para con todos los hombres. No vale excusarse con que el otro le infligió antes a él

injustamente un mal, como tampoco es excusable odiar a quien nos odia. La razón de todo esto es que no podemos pecar contra quien primero nos ha inferido un mal, pues esto es lo que prohíbe el Apóstol cuando dice: «No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien» (Rom. 12,21). En cambio, si la intención de quien ejecuta la venganza es conseguir el bien del culpable por medio del castigo, como lo sería logrando su enmienda, o, al menos, su cohibición, tranquilidad de los demás y ejercicio de la justicia y del honor debido a Dios, entonces puede ser lícita la venganza teniendo en cuenta otras circunstancias debidas» (II-II, 108, I).

Nada fundamental se puede añadir a esta magnífica exposición. Pero, para mayor abundamiento, nótese lo siguiente:

1º. Los buenos deben tolerar a los malos y soportar pacientemente las injurias que les irroguen a ellos, pero no así las injurias contra Dios o el prójimo. Como dice San Juan

Crisóstomo, «ser paciente con las injurias propias es digno de alabanza; pero querer disimular las injurias contra Dios es impío» (ibíd., ad 2).

2.º No es lícito ejercitar la venganza por propia autoridad, a no ser en el caso de sorprender al delincuente in flagranti (v.gr., en el acto de cometer el robo); y aun entonces moderadamente, o sea, cuanto sea menester para reparar la injuria y frenar o cohibir al delincuente para el futuro. Si el delito se cometió hace ya tiempo, no es lícito al particular tomarse la justicia por su mano, a no ser que la legítima autoridad encargada de administrarla no pueda o no quiera imponer la debida reparación.

3.º Deponiendo todo odio interior y exterior y buscando únicamente el bien del culpable o la legítima reparación de los propios derechos conculcados, es lícito abrir pleito e incluso pedir a la autoridad pública el castigo del malhechor. San Alfonso era más riguroso en cuanto a este último punto

(deseo del castigo), por parecerle que apenas puede hacerse sin que se mezcle algo de odio o enemistad, ya que no se suele sentir el mismo celo por el castigo de los demás culpables, sino sólo por los que nos han ofendido a nosotros, lo cual es muy sospechoso. Sin embargo, si se reunieran las debidas circunstancias, no podría tacharse de inmoral el deseo del justo castigo del culpable; porque, si quedaran siempre impunes, los malhechores se animarían a continuar sus fechorías y desmanes, lo que acarrearía graves trastornos a la sociedad y a la pacífica convivencia de los ciudadanos honrados.

Conclusión 3.a: El precepto de amar a los enemigos obliga a otorgarles ordinariamente los signos comunes de amistad y afecto, y, en determinadas circunstancias, incluso los signos especiales.

PRENOTANDO. Se entiende por signos comunes de amistad los que se ofrecen de ordinario entre vecinos, conocidos y

personas de buena educación (el saludo, responder a sus preguntas, etc.). Signos especiales son los que no suelen ofrecerse a todos, sino únicamente a los familiares y amigos (conversar familiarmente, visitarse, escribirse, etc.). En la práctica hay que considerar como signos comunes todos aquellos cuya ausencia sería considerada por cualquier persona sensata y prudente como signo de enemistad.

a) LAS SEÑALES COMUNES de amistad y afecto no se le pueden negar al enemigo, porque ello equivaldría a manifestarle odio y a escandalizar a los demás (v.gr., no contestando a su saludo o negándose a responder cuando pregunta, etc.). No es necesario, sin embargo, adelantarse al saludo, a no ser que por la dignidad de la persona enemiga, por la costumbre o por el conjunto de circunstancias equivaliera esta omisión a un acto de positiva enemistad. Por la misma razón, jamás es lícito excluir al enemigo de las

oraciones comunes que se hacen, v.gr., por la conversión de los pecadores.

b) LAS SEÑALES ESPECIALES que se reservan únicamente para los familiares y amigos no es necesario ofrecérselas a los enemigos; porque no es obligatorio ofrecérselas a todo el mundo, y, por consiguiente, no puede pretender el enemigo ser de mejor condición que los demás. Sin embargo, en especiales circunstancias (v.gr., cuando el enemigo se encuentra en necesidad tal que no puede salir de ella sino por nuestro especial auxilio o ayuda) estaríamos obligados a atenderle en esa forma especial; porque en estos casos es obligatorio ofrecer esas muestras especiales a cualquier prójimo, sea amigo o enemigo. En la práctica será suficiente tratar al enemigo como trataríamos a cualquier persona desconocida: con signos comunes o especiales, según los casos.

Casos prácticos. 1º. No peca el padre que, sin odio interior, y sólo como justo castigo y para enmienda de su hijo gravemente culpable, no le mira ni habla por algún tiempo (v.gr., por dos o tres días). Pero no debe prolongar su castigo si el hijo se humilla y pide perdón.

2.º Ordinariamente cometerán pecado grave dos alumnos de un mismo colegio, dos religiosos de una comunidad, etc., que rehuyan hablarse o saludarse durante largo tiempo, porque esto apenas puede hacerse sin algún odio interior y sin escándalo de los demás.

3º. Es pecado grave excluir al enemigo de las oraciones comunes o de las limosnas, venta de géneros comerciales, correspondencia en el saludo, etc.; o rehuir deliberadamente el encontrarse con él, por lo menos si él lo advierte y lo lleva muy a mal.

Conclusión 4ª: El precepto de amar a los enemigos obliga a procurar la reconciliación lo más pronto posible.

Hay que distinguir entre la reconciliación interior y la exterior. La puramente interior ha de producirse inmediatamente de recibir la ofensa, ya que no es lícito mantener en el alma un solo instante el odio o rencor al enemigo u ofensor. Pero la reconciliación exterior no siempre se puede realizar inmediatamente, ya que a veces sería contraproducente (v.gr., mientras el ofendido está dominado por la ira) y empeoraría la situación. Hay que esperar el momento y las circunstancias oportunas para asegurar el éxito.

En cuanto al orden con que debe hacerse la reconciliación, por lo regular deberá tomar la iniciativa el ofensor. Y si, como ocurre casi siempre, se ofendieron mutuamente, deberá iniciar la reconciliación el que ofendió primero, o el que ofendió mds gravemente, o la persona de menor dignidad si son de desigual condición. La persona ofendida no tiene

obligación de tomar la iniciativa de la reconciliación si ella no ofendió en modo alguno al ofensor (aunque es muy fácil creerse falsamente en esta situación), si bien ha de dar a entender que, por su parte, no habrá inconveniente en llegar a ella. E incluso tendría obligación de tomar por caridad la iniciativa de la reconciliación si esta iniciativa fuera el único medio de que se arrepintiera el ofensor y saliera de su pecado.

No se requiere pedir expresamente perdón (aunque sería lo mejor y más perfecto si las circunstancias lo aconsejaran), sino que basta buscar la manera de restablecer la antigua armonía y amistad como si nada hubiera pasado (v.gr., conversando amablemente con él, invitándole a una fiesta, etc., o valiéndose, como intermediario, de un amigo de ambos).

El ofendido está obligado siempre a perdonar al ofensor que le pide perdón en forma directa o indirecta. Si se niega a

hacerlo, comete un grave pecado contra la caridad, y regularmente no podrá ser absuelto mientras continúe en su obstinación. Si la muerte le sorprende en este estado, su suerte será deplorable: «Perdónanos nuestras culpas, así como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido», decimos en el Padrenuestro. Y Cristo recalcó expresamente que, si no perdonamos al prójimo, tampoco nos perdonará a nosotros nuestro Padre celestial (Mt. 6,15). Téngase en cuenta, además, que esta negativa de perdón lleva casi siempre consigo la circunstancia de grave escándalo para los demás.

Intentada infructuosamente la reconciliación, no tiene obligación el ofensor de reiterar continuamente su petición de perdón. Basta con que haga saber al ofendido que, por su parte, retira la ofensa inferida y está dispuesto a restablecer la antigua amistad en cuanto él quiera.

519. Escolio. ¿Es mejor y más meritorio el amor al enemigo que al amigo?

Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión (II-II,27,7) y la resuelve a base de unas distinciones. Si se ama al enemigo únicamente por Dios y al prójimo por Dios y por alguna otra razón humana, es mejor el primero, puesto que tiene a Dios por exclusiva causa. Si se ama a ambos únicamente por Dios, será más perfecto y meritorio el que se practique con mayor intensidad. Pero, si se les ama únicamente por Dios y con la misma intensidad, es más perfecto y meritorio amar al amigo que al enemigo; porque es más meritorio amar a los mejores, y es mejor el amigo que nos ama que el enemigo que nos odia.

3. Orden de la caridad. En otro lugar hemos indicado ya el orden de la caridad entre Dios, nosotros mismos y el prójimo (cf. n.324). Pero vamos a insistir un poco más, estableciendo

una triple relación: a) entre Dios y nosotros; b) entre nosotros y el prójimo; y c) entre los distintos prójimos.

a) Entre Dios y nosotros

520. Es evidente que Dios ha de ocupar el primer lugar en el orden de la caridad, ya que es en sí mismo la Bondad infinita y el origen fontal de donde proceden todos los bienes que han de ser amados con amor de caridad, principalmente el mayor de todos, que es la eterna bienaventuranza. Por consiguiente, hemos de amar a Dios más que a nosotros mismos, más que a nuestra propia vida e incluso más que a nuestra propia salvación, que hemos de querer y procurar no tanto por el bien inmenso que nos reportará a nosotros, cuanto porque con ella glorificaremos y amaremos eternamente a Dios con todas nuestras fuerzas.

Sin embargo, no se nos exige acá en la tierra que nuestro amor a Dios tenga mayor fuerza e intensidad subjetiva que el amor que tenemos, por ejemplo, a nuestros familiares. Basta

que sea mayor objetiva y apreciativamente, o sea, según la elección de la voluntad (anteponiendo el amor de Dios a otro cualquiera en conflicto con él) y la estima intelectual (reconociendo que Dios es absolutamente el primero y más digno objeto de nuestro amor). La intensidad subjetiva, afectiva o sentimental no depende de la grandeza o excelencia del objeto, sino de su cercanía a nosotros y de la viveza con que lo aprehendemos. Por eso no es obstáculo al perfecto amor de Dios (objetivo y apreciativo) que amemos más a nuestros parientes o amigos subjetiva o sentimentalmente. Los santos, sin embargo, a medida que se unen más íntimamente a Dios, sienten que le aman más que a nadie, incluso subjetivamente; porque Dios—en efecto—va siendo para ellos el objeto cada vez más cercano y más vivamente aprehendido. En el cielo, finalmente, y por la misma razón, todos amaremos a Dios infinitamente más que a nadie, incluso con intensidad subjetiva, cumpliendo con ello perfectísimamente y en todos sus aspectos posibles el primer

mandamiento de la ley divina: amar a Dios sobre todas las cosas, con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (Mt. 22,37-38)

b) Entre nosotros y el prójimo

521. Para mayor precisión y claridad, dados los distintos aspectos con que puede considerarse este orden, vamos a exponer la doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1ª: En igualdad de órdenes y de circunstancias, el hombre tiene obligación de amarse a sí mismo más que a su propio prójimo.

SENTIDO. Decimos en igualdad de órdenes (v.gr., dentro del orden natural o del sobrenatural) y en igualdad de circunstancias (v.gr., padeciendo la misma necesidad que el prójimo), porque en distintos órdenes y circunstancias cambia completamente el orden de la caridad, como veremos en las conclusiones siguientes.

Se prueba la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. La ley de Dios, tanto Antigua como Nueva, nos manda amar al prójimo como a nosotros mismos (Lev. 19,18; Mt. 22,39). O sea, que el amor que nos debemos a nosotros mismos es como el ejemplar y la regla del que debemos al prójimo. Ahora bien: como explica Santo Tomás, el ejemplar está siempre sobre el ejemplado, y la regla sobre lo regulado por ella.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás expone egregiamente la razón al decir que el orden de la caridad se establece por relación a Dios y a la bienaventuranza eterna. Ahora bien: el prójimo será nuestro socio y compañero en la bienaventuranza eterna, de la que participaremos nosotros directamente. Y así como es más íntima y profunda la unidad que la unión, así es mayor la razón de amarse a sí mismo en cuanto partícipe directo de la eterna bienaventuranza que al prójimo que nos acompañará indirectamente en aquella

suprema felicidad. Luego el hombre debe amarse a sí mismo con amor de caridad más que a su propio prójimo.

Conclusión 2.a: El hombre debe amar más su propio bien sobrenatural que el bien sobrenatural del prójimo.

Es un sencillo corolario de la conclusión anterior. Si, en igualdad de órdenes y de circunstancias, la caridad bien entendida empieza por uno mismo, síguese que estamos obligados a procurar nuestro bien sobrenatural antes que el bien sobrenatural del prójimo.

De este principio se desprenden consecuencias importantísimas. He aquí las principales :

1ª. No es lícito jamás cometer el más ligero pecado so pretexto de socorrer espiritualmente al prójimo, aunque se diera el caso absurdo de que con ese pecado pudiéramos proporcionarle la gloria eterna 8.

2ª. No es lícito exponerse a peligro próximo de pecado por socorrer espiritualmente al prójimo, porque la doctrina contraria va contra la caridad para consigo mismo y está expresamente condenada por la Iglesia (D 1213), a no ser que se tomaran tales cautelas y precauciones que prácticamente convirtieran en remoto el peligro de pecar y se tratara de una gravísima necesidad espiritual del prójimo (v.gr., bautizar a un moribundo).

3ª. Cuando el bien sobrenatural nuestro no es obligatorio, sino únicamente conveniente (v.gr., oír misa en día laborable), podemos—y a veces debemos—dejarlo por el bien sobrenatural del prójimo (v.gr., para evitarle con nuestra presencia la ocasión de cometer un pecado). En este caso, en realidad, no se antepone el bien del prójimo al nuestro, sino que cambiamos el objeto de nuestro bien sobrenatural, ejercitando un acto de caridad en vez de aquel acto de

devoción, con lo que salimos ganando nosotros mismos. La caridad está por encima de todo.

4ª. Es lícito y laudable el llamado «acto heroico de caridad» en favor de las almas del purgatorio; pues, aunque parece a primera vista que va contra la caridad para consigo mismo— al regalarles todo el fruto satisfactorio de nuestras obras en vida y todos los sufragios que se nos apliquen después de la muerte—, en realidad beneficia enormemente al que lo hace, por su alto valor meritorio, que se traducirá en un gran aumento de gloria eterna en el cielo aunque tenga que padecer previamente un purgatorio más largo.

Conclusión 3.a: En desigualdad de bienes, el bien sobrenatural del prójimo debe prevalecer sobre nuestro propio bien natural.

La razón es clarísima. El orden sobrenatural es de tan soberana elevación y grandeza, que Santo Tomás no duda en afirmar que «el bien sobrenatural de un solo individuo está

por encima del bien natural de todo el Universo» Se comprende fácilmente, por tratarse de un bien divino y eterno, infinitamente superior al bien humano y temporal de todos los hombres y aun de toda la creación universal. Por consiguiente, sería un desorden monstruoso anteponer nuestros intereses temporales (riquezas, comodidad, etc.), y aun nuestra misma vida, al bien sobrenatural del prójimo.

Este principio tiene infinidad de aplicaciones (v.gr., en la asistencia espiritual a enfermos contagiosos, apesados, etc., y en multitud de casos de ginecología). Es un crimen el aborto directo y voluntario, aun el llamado terapéutico, para salvar la vida de la madre, puesto que se sacrifica la vida eterna del niño (que muere sin bautismo) por salvar la vida temporal de la madre, que vale infinitamente menos.

Conclusión 4.a: Nuestros deberes de caridad para con el prójimo están en proporción directa con la importancia de los

bienes a que se refieran y con el grado de necesidad en que se encuentre.

PRENOTANDOS. 1.º Es evidente, como ya hemos dicho, que el bien sobrenatural de cualquier persona debe prevalecer siempre sobre el bien natural propio o ajeno.

2.º La necesidad puede ser:

a.

EXTREMA, Si, faltando el auxilio ajeno, no se puede evitar la muerte espiritual o temporal (v.gr., la del niño que va a morir sin bautismo o la del que se va a ahogar si no le ayudan).

b.

GRAVE, si no se puede evitar sin el socorro ajeno un grave daño espiritual (v.gr., el peligro cierto de pecar gravemente) o

temporal (v.gr., una mutilación corporal, un robo o atraco, etc.).

c.

COMÚN, si el daño que amenaza es leve, o, si es grave, puede evitarlo fácilmente el propio interesado (v.gr., no metiéndose voluntariamente en una ocasión peligrosa, pidiendo ayuda a su propia familia, defendiéndose por sí mismo, etc.).

Teniendo en cuenta estas nociones, he aquí los principios fundamentales en torno a la caridad para con el prójimo:

1.º Al que se encuentra en extrema necesidad espiritual se le debe socorrer, bajo pecado mortal, aun con peligro de la propia vida, con tal que la ayuda se estime necesaria y ciertamente eficaz. La razón es porque, como ya hemos dicho, el bien espiritual del prójimo debe prevalecer sobre

nuestro propio bien corporal, incluso sobre la misma vida si depende de ello la salvación eterna del prójimo.

2.º Si el prójimo se encuentra en extrema necesidad temporal (v.gr., se ahogará si no nos lanzamos a salvarle), estamos obligados a ayudarlo aun con grave incomodidad, pero no con peligro de la propia vida. La razón es porque, en igualdad de bienes (vida corporal por vida corporal), prevalece nuestro derecho sobre el del prójimo.

3.º En grave necesidad espiritual o temporal es obligatorio ayudarlo aun con alguna incomodidad, pero no con grave sacrificio, a no ser que medien otras razones de oficio (v.gr., el soldado o policía), de justicia (v.gr., el párroco o el médico) o de piedad (cuando se trata de familiares) que obliguen gravemente aun con notable incomodidad o sacrificio.

4.º En necesidad común, espiritual o temporal, no es obligatorio buscar la ocasión de socorrer al prójimo. Basta con ejercitar de vez en cuando la caridad para con

semejantes personas (v.gr., eón los pobres ordinarios) y hacer todo el bien e impedir todo el mal que podamos, cuando se nos presente la ocasión u oportunidad para ello.

Conclusión 5.a: Entre los distintos prójimos debe guardarse un cierto orden y jerarquía, según su excelencia propia y el grado de proximidad a nosotros.

Recogemos a continuación la doctrina de Santo Tomás (Cf. II-II,26,6-13):

1.º Entre los diversos prójimos existe una jerarquía en el amor de caridad que les debemos, porque no todos participan igualmente de la divina bondad ni todos están unidos a nosotros con los mismos lazos. Y así, en cuanto al amor de complacencia, con que nos alegramos del bien del amado, los más santos deben ser los preferidos, porque son los que se encuentran más cerca de Dios; en el de benevolencia, con que pedimos o procuramos bienes para nuestros prójimos, debemos preferir los más allegados (parientes, amigos,

compatriotas, etc.), y en el de beneficencia, con el que socorremos al prójimo, hemos de atender ante todo a los más necesitados según la naturaleza y medida de la necesidad, y, en igualdad de condiciones, a los más próximos o allegados a nosotros.

2.º Entre los parientes, el orden objetivo reclama el primer lugar para los padres, que son nuestro principio, al que después de Dios debemos el ser; y entre ellos es antes el padre que la madre, porque el principio activo de la generación es más excelente que el pasivo. Pero pueden darse en una buena madre razones especiales (mayor abnegación, solicitud por la educación de los hijos, etc.) que la hagan más amable que a un mal padre.

Fuera del caso de extrema necesidad—en el que deben prevalecer los padres, por la razón que acabamos de indicar —, el orden normal de la caridad ordinaria entre parientes es

el siguiente: 1) la mujer, unida al varón en una sola carne; 2) los hijos, que son una prolongación de sí mismo; 3) el padre; 4) la madre; 5) los hermanos; 6) los demás consanguíneos y afines, según el grado de su parentesco.

3º. Objetivamente debemos amar más a nuestros bienhechores que a nuestros beneficiados, porque aquéllos tienen para nosotros razón de principio de los bienes recibidos; pero subjetivamente solemos amar más a nuestros beneficiados, porque en el beneficio vemos una como prolongación de nosotros mismos.

4º. El orden que la caridad señala en la tierra permanecerá en lo substancial en el cielo. Pero, como allí será Dios todo en todas las cosas (1 Cor. 15, 28), el orden se tomará exclusivamente con relación a Dios, no con relación a nosotros. Y así amaremos más—no sólo en la apreciación objetiva, sino incluso en la intensidad subjetiva—a los más cercanos a Dios (los más santos) que a los más cercanos a

nosotros (parientes, amigos...), si bien a estos últimos les amaremos—en la medida y grado que les corresponda según su cercanía a Dios—por un doble título.

LA INVERSIÓN DEL ORDEN de la caridad entre los prójimos no suele pasar ordinariamente de pecado venial. Pero sería mortal si se tratase de extrema necesidad o fuese muy notable y se hiciese sin causa alguna. No es notable la inversión entre la mujer, los hijos y los padres; pero sí lo es entre los completamente extraños y los muy parientes constituidos en idéntica necesidad.

CAPITULO II

Las obras de caridad para con el prójimo

Como ya dijimos al hablar de la caridad en general (cf. n.325), los efectos de la caridad son seis: tres internos, el gozo

espiritual, la paz y la misericordia; y otros tres externos, la beneficencia, la limosna y la corrección fraterna. Aquí vamos a examinar los cuatro últimos, que constituyen las principales obras de caridad para con el prójimo, junto con el deber de apostolado.

I. LA MISERICORDIA

522. 1. Noción. La misericordia es una virtud moral que inclina a la voluntad a la debida compasión y auxilio de la miseria ajena.

Entendida en sentido amplio, o sea, identificándola con la voluntad de socorrer la miseria ajena, no es virtud distinta de la caridad, sino un efecto de la misma. En este sentido se encuentra perfectísimamente en Dios, que es infinitamente compasivo y misericordioso. Sin embargo, considerada como virtud especial, tiene por objeto moderar según el orden de la razón este movimiento de compasión para que no sea demasiado grande—resultaría perjudicial y vicioso—ni

demasiado pequeño. Es la primera y más importante de las virtudes que dicen relación al prójimo (II-II,30,4).

522. 2. Obras de misericordia. Es clásica la división de las obras de misericordia en corporales y espirituales, asignando siete principales a cada grupo, como muestra el siguiente esquema:

Sin embargo, no se vaya a creer que las obras de misericordia no son ni más ni menos que las catorce indicadas. Son, indudablemente, muchas más—todo cuanto se haga por el prójimo a impulsos de la caridad y de la compasión—, señalándose esas catorce únicamente por vía de ejemplo. Todas ellas se recomiendan expresamente en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

II. LA BENEFICENCIA

524. 1. Noción. Como su mismo nombre sugiere, la beneficencia consiste en hacer algún bien a los demás como signo externo de la benevolencia interior. Propiamente es un acto de la virtud de la caridad; pero se relaciona a veces con la justicia (cuando es obligatoria o debida al prójimo), con la liberalidad (cuando se la ofrecemos a título completamente gratuito) y con la misericordia (cuando ésta nos mueve a socorrer al prójimo).

525. 2. Extensión. La beneficencia, como explica Santo Tomás, ha de extenderse a todos los hombres sin excepción (como la caridad, de la que es acto), al menos en la preparación o disposición del ánimo. Pero, no siendo posible atender materialmente a todos los necesitados, hay que tener en cuenta las circunstancias de lugar, tiempo y personas, de suerte que atendamos en primer lugar a los más próximos a

nosotros (parientes, amigos, compatriotas, etc.) y a los que se encuentran en mayor necesidad (II-II,31,1-4).

Las obras de beneficencia pueden ser corporales o espirituales. Entre las corporales destaca la limosna; entre las espirituales, la corrección fraterna y el ejercicio del apostolado en general. Vamos a examinarlas por separado.

A) La limosna

526. 1. Noción. La limosna es la acción de dar alguna cosa al necesitado por amor de Dios y propia compasión. No se refiere propiamente a la cosa dada, sino a la acción de darla. Es un acto de caridad a través de la misericordia, o sea, un acto elícito de la misericordia imperado por la caridad.

Modernamente se discute entre los autores si el motivo de la limosna es sólo la caridad o también la justicia social. Hay tres opiniones distintas: a) la de los que creen que se trata

exclusivamente de una obligación de caridad; b) la de los que afirman que pertenece siempre a ambas; y c) la de los que hacen intervenir la justicia social tan sólo en los casos de extrema necesidad.

527. 2. Obligatoriedad. Vamos a precisarla en una serie de conclusiones.

Conclusión 1a: Por derecho natural y divino positivo hay obligación grave de ejercer la virtud de la limosna.

He aquí las pruebas :

a) El derecho natural ordena socorrer al necesitado como miembro de la sociedad humana con derecho a la vida. En extrema necesidad podría incluso el necesitado tomar por su cuenta lo que no le ofrecen espontáneamente, porque en esa situación todas las cosas son comunes, según los designios del Creador. La paz social exige también atender a los necesitados para evitar revueltas y sediciones.

b) El derecho divino positivo preceptúa expresamente la limosna. He aquí algunos textos:

*Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso te doy este mandamiento: abrirás tu mano a tu hermano, al necesitado y al pobre de tu tierra» (Deut. 15,11).

*Según tus facultades, haz limosna y no se te vayan los ojos tras lo que des. No apartes el rostro de ningún pobre, y Dios no los apartará de ti» (Tob. 4,7).

«¡Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno!... Porque tuve hambre, y no me disteis de comer», etc. (Mt. 25,41-42).

*El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad» (1 Jo. 3, 17-18).

Como se ve por estos y otros muchos textos, la obligación de la limosna es grave. Su incumplimiento lleva consigo la

pérdida de la caridad (gracia santificante) y la condenación eterna. No es un consejo; es un precepto que nadie puede descuidar según la medida de sus posibilidades.

Conclusión 2.a: La obligación de la limosna en cada caso particular se mide por un doble capítulo: la necesidad del prójimo y las propias posibilidades.

Vamos a explicar cada uno de esos dos capítulos:

I.º LA NECESIDAD DEL PRÓJIMO puede ser:

a) Extrema, cuando sin el socorro ajeno se encuentra en peligro próximo de perder la vida.

b) Grave, si no puede evitar, sin ese socorro, un mal grave temporal (encarcelamiento, infamia, pérdida considerable de fortuna, etc.).

c) Común, cuando padece alguna necesidad ordinaria y fácilmente subsanable (v.gr., los mendigos habituales).

2.º LAS PROPIAS POSIBILIDADES hay que valorarlas según una triple clasificación de bienes:

a) Bienes necesarios a la vida son los que el hombre necesita para sus-tentar su vida y la de su familia, de suerte que, privándose de ellos, caería en extrema o en grave necesidad.

b) Bienes necesarios al estado o categoría social. son aquellos sin los cuales el hombre podría vivir, pero descendiendo de su categoría social y del tren de vida que suelen llevar las personas honestas de su misma o parecida condición (v.gr., el automóvil, servidumbre, lujo moderado, etc., en una persona de alta categoría social).

c) Bienes superfluos son los que rebasan las necesidades de la vida y del estado social y, por lo mismo, no son necesarios para conservar ninguna de las dos cosas.

En las siguientes conclusiones vamos a precisar de qué manera hay que oombinar estos elementos con relación al deber de la limosna.

Conclusión 3ª: Por la sola razón de caridad, nadie está obligado a so-correr al prójimo con los bienes necesarios para la propia vida o de sus familiares.

La razón es clarísima. En igualdad de circunstancias y en idéntica necesidad, el orden de la caridad nos impone el amor a nosotros mismos antes que al prójimo; y entre los distintos prójimos hay que atender en primer lugar a los propios familiares.

Decimos, sin embargo, por la sola razón de caridad, porque, si lo exigiera así el bien común, sería obligatorio dar al prójimo lo necesario incluso para la propia vida (v.gr., a los soldados que defienden la ciudad contra un invasor injusto), con tal que nuestro socorro fuera necesario y eficaz.

Conclusión 4.a: Al prójimo constituido en extrema necesidad es obligatorio ayudarle con los bienes superfluos para la misma vida (no sólo para el propio rango social) en

proporción suficiente para re-mediación aquella necesidad extrema.

Esta obligación es grave y clarísima por derecho natural y divino positivo. La vida del prójimo está por encima de toda clase de bienes superfluos, ya se refieran al rango o categoría social, ya a la misma vida ordinaria. Nadie tiene derecho a retener un bien superfluo cuando con él puede evitar la muerte u otro mal gravísimo de un hermano suyo en Cristo. Recuérdese la sentencia que pronunciará el supremo Juez contra los que, pudiendo hacerlo con sus bienes superfluos, no dan de comer al hambriento ni de beber al sediento (Mt. 25,41-42). Es éste uno de los deberes fundamentales de la vida cristiana, y es inútil oír misa diariamente y tener en casa oratorio privado si se descuida este gravísimo deber, que clama venganza al cielo

Conclusión 5ª.: Al prójimo constituido en grave necesidad hay obligación de ayudarle con lo superfluo para el estado o posición social.

La Iglesia ha condenado una proposición laxista que enseñaba lo contrario (D 1162). La razón intrínseca es el grave desorden que supone preferir los bienes superfluos— incluso con relación al propio estado—a una grave necesidad del prójimo. Y no faltan autores—contradiciéndolo otros—que dicen ser obligatorio atender al prójimo gravemente necesitado incluso con los bienes necesarios para el rango o posición social, con tal que no le ocasionen grave trastorno al que los dan.

Conclusión 6ª: En las necesidades comunes hay obligación de atender al prójimo de vez en cuando con los bienes superfluos al propio estado.

En la forma que enuncia la conclusión, esta obligación es grave; y sin duda faltaría a ella el que nunca diera una

limosna a ningún pobre que se la pida. La razón intrínseca es porque no somos señores absolutos de nuestros bienes, sino, con relación a Dios, meros administradores según su divina voluntad, y, por lo mismo, con la obligación de guardar su primordial destino al servicio de la comunidad y auxilio de los necesitados.

528. 3. Cantidad de la limosna. Es una cuestión interesantísima y vivamente discutida entre los moralistas. Vamos a explicarle al lector el estado de la cuestión y la solución que nos parece más razonable.

Hay dos posiciones extremas: la de los que, apoyándose en el texto evangélico lo que sobra dadlo de limosna(Lc. 11,41) y en elrazonamiento de muchos teólogos clásicos, declaran la obligación de dar al prójimo absolutamente todos los bienes superfluos después de atender al decoro del propio estado y al porvenir de los familiares; y la de los que, fundándose en un texto de San Alfonso de Ligorio, afirman que bastaría

entregar a los pobres el dos por ciento anual de esos bienes superfluos.

Creemos que la verdadera solución ocupa un lugar intermedio entre estas dos posiciones extremas. Desde luego hoy les parece del todo inadmisibile a la gran mayoría de los moralistas la opinión de San Alfonso de Ligorio, válida quizá en las circunstancias históricas en que el Santo la propuso (siglo xviii). Pero tampoco parece del todo indiscutible la otra opinión extrema, ya que el texto evangélico en que se apoya no tiene ese sentido, según los exegetas modernos, ni son del todo concluyentes los argumentos clásicos que se invocan. Lo justo y equitativo—desde el punto de vista de la caridad, que es el único que consideramos aquí—parece que debe consistir en establecer, a base de los bienes superfluos, una proporción en razón directa a las rentas e inversa a las cargas familiares. Un moralista tan poco sospechoso de rigorismo como Vermeersch—que suele inclinarse siempre a

las soluciones más benignas y probabilistas—establece la siguiente escala, que ha sido recibida con simpatía por la mayor parte de los moralistas:

No se olvide, sin embargo, que hay muchos medios y procedimientos de ejercer la obligación de la limosna. Sin descuidar la limosna en metálico a los urgentemente necesitados, podría cumplirse en gran escala mediante el ejercicio de la magnificencia (haciendo obras magníficas al servicio de la humanidad, emprendiendo negocios de gran envergadura con el fin de dar trabajo y pan a muchos obreros, etc.) y aumentando los salarios a los trabajadores por encima de lo que exija la justicia estricta. Los ricos deben meditar con frecuencia en estos gravísimos deberes de caridad y de justicia, cuyo descuido podría comprometer seriamente su salvación eterna. No olviden que la limosna

generosa y espléndida enriquece mucho más a quien la da que a quien la recibe, ya que, a cambio de los bienes caducos y perecederos de este mundo recibirán una recompensa magnífica para toda la eternidad.

529. 4. Circunstancias de la limosna. En el ejercicio de cualquier virtud hay que tener en cuenta las circunstancias indispensables para que tenga carácter verdaderamente virtuoso. Las que se refieren a la limosna son las siguientes:

1ª. JUSTA, o sea, dada por el que tiene el libre dominio de la cosa que da, o su libre administración, o por voluntad expresa o tácita de su legítimo dueño.

En virtud de este principio pueden dar limosnas:

a.

El marido, de los bienes pertenecientes a la comunidad conyugal, de los que tiene la administración.

b.

La esposa, de sus propios bienes, y también de los bienes comunes con el consentimiento expreso o presunto de su marido; pero, si éste fuera muy avaro y no autorizara ninguna limosna, podría la esposa dar las limosnas ordinarias y comunes acostumbradas entre las demás mujeres de su misma condición, porque la prohibición de su marido es injusta e irracional y no le obliga en conciencia.

c.

Los hijos no pueden dar nada sin consentimiento de sus padres, a no ser que se trate de bienes propios o de cosas de poca importancia.

d.

Los criados tampoco pueden dar nada sin el consentimiento ex-preso o, al menos, prudentemente supuesto de sus dueños.

e.

El tutor puede dar de los bienes abundantes de su pupilo en la medida en que éste debería de hacerlo si dispusiera libremente de sus bienes.

f.

El superior religioso, de los bienes de la casa que preside.

g.

El simple religioso, nada sin licencia expresa, tácita o razonable-mente presunta de su legítimo superior.

Sin embargo, cuando el prójimo se encuentra en extrema o casi extrema necesidad y no puede ser socorrido de otro modo, cualquiera puede socorrerle con los bienes ajenos; pero con tal que sea de los bienes superfluos para su legítimo dueño y no en cantidad tal que nadie, aun en caso de extrema necesidad, esté obligado a dar.

Los médicos, abogados, etc., tienen obligación de prestar gratis sus servicios a los pobres, pues se encuentran en verdadera necesidad y no pueden ser socorridos por otros.

2.a PRUDENTE, o sea, a los verdaderamente pobres ; no a los que, por pereza, no quieren trabajar, según las palabras de San Pablo: NEI que no quiera trabajar, que no coma» (2 Thess. 3,10). La limosna dada a los vagos fomenta sus vicios. Sin embargo, en la duda sobre la verdadera necesidad del que pide la limosna, más vale darla al que no la merece que privar del auxilio al verdadero necesitado.

3.a PRONTA, según el axioma: 4E1 que da pronto, da dos veces; el que da tarde, nada da».

4ª. SECRETA, según la expresa recomendación del Evangelio: «Cuando hagas limosna, no vayas tocando la trompeta delante d ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser ala dos de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha, para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que ve lo oculto, te premiará» (Mt. 6,2-4).

5.a LIBRE Y ESPONTÁNEA, según las palabras de San Pablo: «No de mala gana ni obligado, que Dios ama al que da con alegría» (2 Cor. 9,7).

6.a ORDENADA, es decir, guardando el recto orden de la caridad, según hemos explicado más arriba, empezando por los más allegados y más necesitados.

7.a UNIVERSAL, o sea, sin excluir a nadie del beneficio de la limosna, aunque se trate de pecadores, enemigos, etc., con tal que sean verdaderamente necesitados y no se fomente con ello su impiedad.

B) La corrección fraterna

530. 1. Noción. Se entiende por tal la amonestación hecha al prójimo culpable en privado y por pura caridad para apartarle del pecado.

LA AMONESTACIÓN, O sea, la advertencia hecha a una persona para que se abstenga o se enmiende de algo ilícito, ya sea con la palabra o de otro modo conveniente (v.gr., con un gesto, con la tristeza en el rostro, etc.).

HECHA AL PRÓJIMO CULPABLE, sobre todo si lo es por ignorancia o negligencia más que por maldad.

EN PRIVADO, O sea, de hermano a hermano, sin que se enteren los demás.

Y POR PURA CARIDAD, a diferencia de la corrección judicial, que procede del superior en cuanto juez y se funda en la justicia; y de la paterna—intermedia entre las dos—, que procede del superior en cuanto padre y se apoya en su autoridad de tal.

PARA APARTARLE DEL PECADO O evitar que lo cometa si se encuentra en grave peligro de incurrir en él.

531. 2. Obligación. Vamos a establecerla en la siguiente

Conclusión: Por derecho natural y divino hay obligación grave de practicar la corrección fraterna.

a) POR DERECHO NATURAL. Es evidente: si tenemos obligación natural de ayudar al prójimo en sus necesidades corporales, con mayor motivo la tendremos en sus necesidades espirituales.

b) POR DERECHO DIVINO. Consta expresamente en el Evangelio, donde se nos dice incluso el orden en que debe hacerse:

«Si pecara tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyera, comunícalo a la Iglesia; y si a la Iglesia desoyese, sea para ti como gentil o publicano» (Mt. 18,15-17).

Esta obligación es de suyo grave, con mayor motivo todavía que la limosna corporal. Y así cometería pecado mortal el que estuviera moralmente seguro de poder apartar a su hermano de pecar gravemente con la corrección fraterna y la omitiera por cobardía, vergüenza, etc., ya que antepondría su propia comodidad al bien espiritual de su hermano. Esta obligación afecta a toda clase de personas, incluso a los iguales e inferiores, aunque muchos de éstos quedan a veces

excusados o sólo pecan levemente si la omiten por no creerse suficientemente aptos para hacerla o por la incertidumbre del éxito, etc. Los escrupulosos ordinariamente están excusados de este deber, por la ineptitud de los mismos.

532. 3. Materia de la corrección. De suyo, la materia propia de la corrección fraterna son los pecados mortales ya cometidos, que ponen al prójimo en grave necesidad espiritual. Pero también los veniales, que por su frecuencia o por sus efectos especialmente nocivos, ya sea para el pecador (peligro de pecar mortalmente), ya para otros (escándalo, quebranto de la disciplina, etc.), le constituyen también en verdadera necesidad espiritual. Y hay que añadir también los pecados futuros que puedan impedirse con la corrección.

En cuanto a los pecados materiales cometidos con ignorancia invencible, deben corregirse cuando producen escándalo,

peligro de contraer malos hábitos, o afectan al bien común. Pero, si se juzga prudentemente que la amonestación no surtirá ningún efecto, hay que omitirla, para no convertir los pecados materiales en formales, a no ser que el bien común exija otra cosa.

533. 4. Condiciones. Para la obligación estricta de este precepto se requieren las siguientes condiciones:

1ª. MATERIA CIERTA, presentada manifiesta y espontáneamente. No hay obligación de averiguarla cuando permanece oculta, a no ser por parte de los superiores, padres, maestros, etc., cuando tienen motivos para sospecharla y deben por oficio corregirla.

2ª. NECESIDAD, o sea, que se prevea que el prójimo no se corregirá sin ella y no haya otro igual o más idóneo que pueda y quiera hacerla.

3ª. UTILIDAD, o sea, que haya fundada esperanza de éxito. Si se prevé que será contraproducente (v.gr., provocando la

ira del corregido e induciéndole por ella a nuevos pecados), debe omitirse. Si se duda del éxito inmediato, pero no del remoto, debe hacerse. Y si se duda seriamente si aprovechará o dañará, debe omitirse; porque el precepto de no dañar al prójimo es más grave que el de beneficiarle, a no ser que de su omisión se teman males mayores (escándalos, corrupción de otros, etc.).

4ª. POSIBILIDAD, o sea, que pueda hacerse sin grave molestia o perjuicio del corrector, que habrá de medirse por la gravedad de ese perjuicio y de las faltas que se han de corregir. No es suficiente razón para omitirla la indignación pasajera del corregido; pero sí lo sería la previsión de una grave venganza, calumnia, notable pérdida de fortuna, etc., a no ser que haya obligación de hacerla por otros títulos (oficio, piedad familiar, etc.) o porque lo requiera gravemente el bien común, aun con gravísima incomodidad del corrector.

5ª. OPORTUNIDAD en cuanto al tiempo, lugar y modo de la corrección. Se trata, en efecto, de un precepto positivo, que obliga siempre, pero no en cada momento. Es lícito y conveniente esperar las circunstancias oport para asegurar el éxito.

534. 5. Modo de hacerla. En general hay que conjugar con la caridad y la justicia la benignidad, la humildad y la paciencia.

Y así:

a) CON LOS IGUALES E INFERIORES debe atenderse principalmente a la benignidad y humildad, recordando las palabras de San Pablo: *Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado» (Gal. 6,1).

b) CON LOS SUPERIORES guárdese la debida reverencia: *Al anciano no le reprendas con dureza, más bien exhortale como a padre» (r Tim. 5,1). Téngase en cuenta, además, que

rara vez habrá verdadera obligación de corregir a un superior, por los inconvenientes que se seguirían. Es mejor, cuando la gravedad del caso lo requiera, manifestar humildemente al superior mayor los defectos del superior inmediato que perjudican al bien común, para que ponga el oportuno remedio según su caridad y prudencia.

Hay que procurar, además, salvar la fama del corregido, y para ello debe observarse el orden establecido por el Señor en el Evangelio. De suerte que primero se haga la corrección en privado; luego, con uno o dos testigos, y, finalmente—si todo lo anterior ha fallado—, recurriendo al superior. Este, a su vez, comenzará con una corrección paternal, recurriendo a la judicial únicamente cuando no se pueda conseguir de otra manera la enmienda del culpable.

Este orden, sin embargo, puede invertirse en circunstancias especiales, a saber: a) cuando el pecado es ya público o lo será muy pronto; b) si es gravemente dañoso a otros; c) si se

juzga que el aviso secreto no ha de aprovechar; d) si es preferible manifestar en seguida la cosa al superior; e) si el delincuente cedió su derecho, como acontece en algunas Ordenes religiosas.

Corolarios. 1.º En un colegio o comunidad es obligatorio, bajo pe-cado mortal, denunciar al superior a los corruptores ocultos, por el daño gravísimo que están haciendo al bien común y el peligro de grave infamia para toda la comunidad o colegio. El que, conociendo con certeza aquella corrupción, se negase a denunciarla, es indigno de la absolución sacramental.

2º. Cuando la denuncia se hace al superior tan sólo como a padre, no puede él de ninguna manera proceder como juez.

C) El apostolado en general

535. I. Noción. Nominalmente la palabra apóstol viene del vocablo griego apóstolos, que significa enviado, mensajero, embajador. El apóstol, en el sentido que aquí nos interesa, es

un enviado de Dios para predicar el Evangelio a los hombres. La expresión apostolado designa la obra y actividad propia del apóstol.

La palabra apóstol es indudablemente analógica y se aplica en muy diversos grados a los diferentes sujetos de atribución

He aquí los principales :

1º. El apóstol supremo y por antonomasia es Nuestro Señor Jesucristo, que es el enviado del Padre para traer al mundo la buena nueva y el mensaje redentor (Io. 3,17). De El reciben el mandato y la misión apostólica todos los demás apóstoles (Io. 20,21).

2. Los doce apóstoles escogidos por Jesucristo (con Matías, Pablo y Bernabé) para predicar el Evangelio a toda criatura.

3.º El papa, sucesor de San Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles.

4.º Los sacerdotes, enviados por el papa y los obispos con misión canónica especial.

5º. Los seculares encuadrados en alguna organización apostólica, entre las que destaca la Acción Católica, que participa de las actividades ejecutivas de la jerarquía.

6º. En sentido amplísimo, finalmente, puede llamarse apóstol cualquier persona que realiza alguna acción de apostolado (catequesis, buenos consejos, etc.), aunque sea por su propia cuenta y razón y sin misión oficial alguna.

536. 2. Obligatoriedad. Entendiendo el apostolado en sentido amplio, obliga a todos los cristianos sin excepción, ya que no es sino una forma—excelente por cierto—de practicar la caridad para con el prójimo, de la que nadie puede eximirse.

Vamos a precisarlo en la siguiente

Conclusión: En la medida de las propias posibilidades, el apostolado es un deber de caridad que obliga gravemente a todos los cristianos.

SENTIDO. Nótese que hablamos de un verdadero deber, no de un consejo más o menos recomendable. Y de un deber grave, cuya omisión voluntaria y absoluta daría origen a un verdadero pecado mortal contra la caridad fraterna. Sin embargo, no se exige a todos en el mismo grado, sino a cada cual en la medida de sus posibilidades dentro de su propio estado y en el medio ambiente en que se desarrolla su vida.

He aquí las pruebas:

1ª. Es UNA EXIGENCIA DE LA CARIDAD PARA CON DIOS, PARA CON EL PRÓJIMO Y PARA CON NOSOTROS MISMOS.

a.

Para con Dios. Es imposible amar a Dios sin querer y procurar que todas las criaturas le amen y glorifiquen. Luego

se impone el apostolado, al menos en el propio ambiente y con los medios de que dispongamos.

b.

Para con el prójimo. La caridad para con el prójimo nos obliga a desearle y procurarle toda clase de bienes, principalmente los de orden espiritual, que se ordenan a la felicidad eterna; lo que lleva consigo la práctica efectiva del apostolado.

c.

Para con nosotros mismos. Al entregarnos a las fatigas del apostolado en bien de nuestros hermanos, acrecentamos el caudal de nuestros propios méritos ante Dios; con lo que el apostolado viene a resultar una práctica excelente y simultánea del amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos.

2ª. Es UNA EXIGENCIA DEL DOGMA DEL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO.

No se concibe, en efecto, que los miembros de un mismo y único organismo sobrenatural permanezcan indiferentes ante la salud y bienestar de los demás.

a) El bautismo, al incorporarnos a ese Cuerpo místico, nos vinculó de tal manera a su divina Cabeza y a cada uno de nosotros entre sí, que nadie puede desentenderse de los demás sin cometer un crimen contra todo el Cuerpo místico.

b) La confirmación, al hacernos soldados de Cristo, nos dió la fuerza necesaria para librar las batallas del Señor. Ahora bien: el soldado tiene por misión defender el bien común. Un soldado egoísta es contrasentido. Por eso el confirmado tiene que ser apóstol por una exigencia intrínseca de su propia condición.

537. 3. Modos de ejercitarlo. Tratándose de seglares, cabe distinguir dos clases principales de apostolado: el de la Acción Católica y el del propio ambiente.

a) La Acción Católica ocupa, sin duda, el primer lugar entre las actividades apostólicas a que deben dedicarse los seglares. Es, por decirlo así, su apostolado oficial, directamente organizado para ellos por la misma jerarquía eclesiástica. Como es sabido, el gran pontífice Pío XI definió a la Acción Católica—«no sin especial inspiración divina», según él mismo declaró—como la participación de los seglares en el apostolado jerárquico. No se trata, naturalmente, de ninguna participación intrínseca en la jerarquía de orden o en la de jurisdicción, pero sí en las actividades ejecutivas que les señale la jerarquía. Debidamente organizada, la Acción Católica sería un arma formidable contra el mal y una fuerza efficacísima de apostolado. Por eso, en cierto sentido, es deber de todo

católico pertenecer a ella en su rama correspondiente, sin perjuicio de las demás asociaciones piadosas a que quiera pertenecer; y en algunas naciones católicas ya se ha incluido en los catecismos populares el deber de pertenecer a la Acción Católica entre los mandamientos de la santa madre Iglesia.

b) El apostolado del propio ambiente. Nadie puede eximirse de él, ya que está al alcance de cada uno. En casa, en la oficina, en el taller, en la calle, con los amigos, en las diversiones, en todas partes se puede y se debe ejercer de mil maneras el apostolado. Una palabrita amable, un buen consejo, una cariñosa amonestación, un buen libro que prestamos, un espectáculo inmoral del que apartamos, etc., etc., son excelentes actos de apostolado, que Dios recompensará largamente. Hay que saber escoger el momento, buscar la ocasión, dar en el punto débil de nuestro prójimo (v.gr., el amor a su madre, a sus hijos), saber esperar,

ser dulces, ser humildes, estar unidos con Dios. Si a esto añadimos el apostolado del ejemplo, que arrastra y convence más que todos los sermones posibles, y la fuerza formidable de la oración y del sacrificio, habremos desplegado ante los ojos de los seculares un panorama vastísimo de apostolado al que pueden y deben entregarse con toda la viveza de su fe y todo el ardor de su caridad.

CAPITULO III

Pecados opuestos a la caridad para con el prójimo

Además de los pecados por omisión del amor debido al prójimo, ya sea interno, ya externo (como la limosna y la corrección fraterna), se puede quebrantar la caridad para con el prójimo con los siguientes pecados que se oponen directamente a ella: el odio, la envidia, la discordia, la

contienda, la riña, el cisma, la guerra, la sedición, el escándalo y la cooperación al mal. Vamos a examinarlos a continuación.

A) El odio

5538. Ya hemos hablado de él al exponer la doctrina sobre el perdón de los enemigos. Aquí nos limitamos a recordar algunos principios fundamentales.

I° EL ODIIO DE ENEMISTAD (por el que se le desea al prójimo algún mal en cuanto tal, o se alegra de sus males, o se entristece por sus bienes) se opone directamente a la caridad (amor de benevolencia) y es de suyo pecado mortal, a no ser por parvedad de materia o imperfección del acto. Consta expresamente por la Sagrada Escritura (1 Io. 2,9; 3, 14-15; 4, 20, etc.) y por el hecho de que el prójimo, aunque sea malo y pecador, ha sido redimido por Cristo, es miembro del Cuerpo místico de Cristo (en acto o en potencia) y está

destinado a la vida eterna, que son otros tantos motivos de caridad.

2.º EL ODIO DE ABOMINACIÓN (que recae sobre el prójimo en cuanto que es pecador, perseguidor de la Iglesia, o por el mal que nos causa injustamente a nosotros) puede ser recto y legítimo si se detesta, no la persona misma del prójimo, sino lo que hay de malo en ella; pero si se la odia por lo que hay en ella de bueno o por el mal que nos causa justamente a nosotros (v.gr., el juez, el superior, etc., castigando legítimamente al delincuente), se opone a la caridad (amor de concupiscencia) y es pecado de suyo grave, a no ser por parvedad de materia o imperfección del acto.

3.º No hay pecado alguno en desearle al prójimo algún mal físico, pero bajo la razón de bien moral (v.gr., una enfermedad para que se arrepienta de su mala vida). Tampoco lo sería alegrarse de la muerte del prójimo que sembraba errores o herejías, perseguía a la Iglesia, etc., con tal que este gozo no

redunde en odio hacia la persona misma que causaba aquel mal. La razón es porque odiar lo que de suyo es odiable no es ningún pecado, sino del todo obligatorio cuando se odia según el recto orden de la razón y con el modo y finalidad debida. Sin embargo, hay que estar muy alerta para no pasar del odio de legítima abominación de lo malo al odio de enemistad hacia la persona culpable, lo cual jamás es lícito aunque se trate de un gran pecador, ya que está a tiempo todavía de arrepentirse y salvarse. Solamente los demonios y condenados del infierno se han hecho definitivamente indignos de todo acto de caridad en cualquiera de sus manifestaciones.

4º. El odio es el mayor pecado contra el prójimo por parte del desorden interior; pero no por parte de los efectos, ya que otros pecados perjudican mucho más al prójimo, v.gr., el homicidio, la calumnia, el hurto, etc. (II-II,34,4)•

B) La envidia

Ya hemos aludido brevemente a ella al hablar de los pecados capitales (cf. n.265,4.º). Pero vamos a precisar un poco más.

539. I. Noción. La envidia es una especie de tristeza del bien ajeno que se considera como un mal para nosotros, en cuanto que rebaja nuestra gloria y excelencia. Se opone directamente a uno de los efectos de la caridad, que es el gozo espiritual por el bien del prójimo.

Se distingue del odio en cuanto que éste desea al prójimo un mal o se entristece del bien del prójimo en cuanto bien del mismo prójimo, mientras que la envidia considera el bien del prójimo como un mal para sí. Es facilísimo, sin embargo, pasar de la envidia al odio.

No se confunda la envidia con una legítima tristeza de ver triunfar al malo en cuanto malo (v.gr., a los perseguidores de la Iglesia, a los públicos pecadores, etc.); esta última recibe el nombre de indignación o nemesi, y es buena si se ordena a

un recto fin y con la debida sujeción al orden de la divina Providencia.

Tampoco es envidia, sino noble y legítima emulación, desear tener las virtudes y buenas cualidades del prójimo, con gozo y satisfacción de que las tenga él.

540. 2. Malicia. La envidia es uno de los pecados más viles y repugnantes que se pueden cometer. Es indicio de un alma ruin y enteramente ajena al espíritu evangélico, que rezuma caridad y amor al prójimo. Es de suyo pecado grave contra la caridad, a no ser por parvedad de materia (v.gr., por habernos vencido en una competición deportiva) o por lo imperfecto del acto, o sea, sin la suficiente advertencia o consentimiento. Entristecerse del bien espiritual del prójimo, o sea, de su propia santificación, es un pecado gravísimo contra el Espíritu Santo (cf. n.269,4º.).

La envidia suele producirse entre personas del mismo o semejante estado y condición social; no entre los de

condición muy desigual, ya que los inferiores no aspiran a conseguir la posición de los magnates, que consideran inaccesible y no excita, por lo mismo, su envidia ni ambición.

541. 3. Pecados derivados. La envidia nace de la soberbia, que es «el apetito desordenado de la propia excelencia», y de ella proceden el odio, la murmuración, la difamación, el gozo en las adversidades del prójimo y la tristeza en su prosperidad.

C) La discordia

542. Se entiende por tal la disensión de las voluntades en lo tocante al bien de Dios y del prójimo. Se opone a la paz y concordia entre los hombres.

No se refiere a la disensión de opiniones, que es lícita en materias opinables y no se opone a la caridad con tal de mantenerse dentro de los límites de la delicadeza y corrección hacia los que piensan de otro modo; sino a la disensión de las voluntades que no quieren unirse en aras de

la caridad y de la concordia. En materia grave es pecado mortal, aunque cabe el pecado venial por parvedad de materia o imperfección del acto. Nace del desordenado amor propio y de la vanagloria, que nos hace amar más de lo justo la propia voluntad y opinión.

D) La contienda

543. La contienda o porfía es el altercado o discusión violenta con las palabras. Se opone también a la paz, fruto de la caridad.

Es pecado mortal cuando se impugna a sabiendas la verdad (sobre todo en materia de fe y de costumbres: pecado gravísimo), o se falta gravemente a la caridad fraterna, o se produce grave escándalo. Pero sería solamente venial si se produjera tan sólo por cierto espíritu de contradicción, que procede muchas veces de un carácter defectuoso, más que de mala voluntad o desafecto al prójimo.

Nace también de la vanagloria, que impulsa a reportar la victoria sobre el adversario, con razón o sin ella.

E) La riña

544. De la discordia y de la contienda, azuzadas por la ira, suele nacer la riña, que es una refriega entre personas privadas a base de golpes o heridas. Es como una pequeña guerra entre particulares.

Es pecado mortal en el agresor, a no ser que se trate de una cosa ligera y sin escándalo alguno, lo que sucederá pocas veces si se llega de hecho a golpear al prójimo. En el injustamente agredido no será pecado alguno si se limita a defenderse sin odio y con la debida moderación; pecará venialmentesi se excede un poco en la defensa, y gravemente si se excede considerablemente o procede con odio interior.

F) El cisma, la guerra y la sedición

545. Son pecados que se oponen a la paz pública, aunque en diferentes aspectos y con distintas finalidades. Y así :

1) El cisma consiste en la voluntaria separación de la unidad de la Iglesia conservando la profesión de fe, o sea, la voluntaria separación de un bautizado de la Iglesia católica. Se puede cometer de dos maneras: a) negándose a someterse al Sumo Pontífice como cabeza visible de la Iglesia; y b) negándose a comunicarse en lo sagrado con otros miembros de la Iglesia a él sometidos (v.gr., si los católicos de una nación rehusaran comunicarse con los católicos de otra en la doctrina, culto o sacramentos).

Es un pecado gravísimo contra la paz de la Iglesia, que no admite, de suyo, parvedad de materia. Sin embargo, es menos grave que la infidelidad (o negación de la fe), porque este último va directamente contra Dios en cuanto Verdad primera, mientras que el cisma va contra la unidad de la Iglesia, que es un bien participado y menor que el mismo

Dios; y aunque la caridad es más noble y excelente que la fe, el pecado que se opone al bien secundario de la caridad (o sea, el bien del prójimo) es menor que el que se opone al bien primario, que es el mismo Dios, objeto de la fe. Aunque podría ocurrir que algún cismático pecara más gravemente que algún infiel, por el mayor desprecio, por el mayor daño que cause a otros o por alguna otra razón similar (II-II,39,2).

Los cismáticos incurren en las mismas penas eclesiásticas que los herejes (cf. n.296).

2) La guerra es la lucha de una multitud contra otra, entablada con intervención de la autoridad pública por el bien común. Cuando es injusta, es, además, un gravísimo pecado contra la caridad y concordia entre los pueblos, por los innumerables daños y trastornos que ocasiona. Hablaremos de ella en otro lugar (cf. n.870 ss.).

3) La sedición consiste en formar bandos o partidos en el seno de una nación con objeto de conspirar o de promover

algaradas a tumultos, ya sea de unos contra otros o contra la autoridad y el poder legítimo. Se opone a la paz pública y se comete propiamente cuando una parte de la república se levanta injustamente en armas contra otra o contra el legítimo príncipe (en este último caso se llama propiamente rebelión). Es pecado tanto más grave cuanto que el bien común (o sea, la paz y la unidad de la sociedad) es superior al bien privado. Luego, cuando es injusta, es un pecado gravísimo.

Sin embargo, es lícito alzarse en armas contra un régimen tiránico o injusto, a no ser que del alzamiento se sigan mayores males al bien común que del mismo régimen tiránico (II-II,42,2 ad 3).

G) El escándalo

Sumario: Dada la importancia y gravedad de este pecado, lo estudiaremos con alguna extensión. Expondremos su noción, división, malicia, obligación de repararlo, algunas cuestiones

complementarias y algunas aplicaciones prácticas a casos concretos.

546. 1. Noción. La palabra escándalo puede entenderse en tres sentidos:

a.

Etimológicamente viene del griego skandalon, que significa cualquier piedra u obstáculo que se coloca en el camino con peligro de tropezar en él.

b.

En sentido vulgar significa la admiración, el horror o la indignación ante algo moralmente indecoroso.

c.

En su acepción estricta y teológica se define: un dicho o hecho menos recto que proporciona al prójimo ocasión de pecado.

Expliquemos un poco la definición.

DICHO O HECHO, es decir, algo externo (palabras, gestos, trajes, actitudes...) y también la omisión de algo obligatorio (v.gr., la misa dominical) que anima al prójimo a hacer lo mismo.

MENOS RECTO, es decir, realmente malo (v.gr., palabras obscenas, traje indecente) o, al menos, aparentemente (v.gr., comer carne públicamente en día de vigilia con justa causa o dispensa, pero desconocida de los demás).

QUE PROPORCIONA AL PRÓJIMO OCASIÓN DE PECADO.

Para que haya verdadero escándalo no es necesario que el prójimo caiga de hecho en el pecado; basta que lo que se dice o hace sea de suyo provocativo o incitante, ya sea por su

mera presencia (v.gr., traje indecente), ya por petición, consejo o inducción directa.

El escándalo suele afectar a las personas de mediana virtud, no a los muy viciosos o muy santos, porque los viciosos no necesitan quien les induzca, y los muy santos no se dejan mover. Sin embargo, siempre es peligroso para todos.

547.2. División. La división fundamental es la que divide el escándalo en activo y pasivo, con sus correspondientes subdivisiones.

a) ESCÁNDALO ACTIVO es el que se da al prójimo (v.gr., un mal consejo, un libro o conversación obscena, una sollicitación al pecado, un traje indecente, etc.).

Por razón de la intención, el escándalo activo se subdivide en directo e indirecto. Directo es aquel que pretende directamente el pecado del prójimo, ya sea como ofensa de Dios, ya como daño espiritual del prójimo (escándalo diabólico); o por motivo pecaminoso (v.gr., para satisfacer la

propia pasión: escándalo pasional o utilitarista). Indirecto es el que prevé el pecado del prójimo, pero no lo pretende (v.gr., presentarse con un traje provocativo sin intención de que otros pequen, pero previendo que muchos pecarán).

b) ESCÁNDALO PASIVO es el que se recibe, v.gr., aceptando el mal consejo y poniéndolo en práctica. Coincide sencillamente con el pecado del prójimo provocado por el escándalo activo.

Se subdivide en realmente ocasionado, cuando se sigue de un verdadero escándalo activo que lo provocó directa o indirectamente, y falsamente ocasionado, cuando, en realidad, no hubo verdadera causa provocativa, sino que todo depende de la propia malicia del que peca (escándalo farisaico) o de la propia ignorancia o debilidad (escándalo de pusilánimes).

Para mayor claridad ofrecemos en forma de esquema todas estas divisiones y subdivisiones:

548. 3. Malicia. Vamos a precisarla en forma de conclusiones.

Conclusión 1a: El escándalo activo, en general, es un pecado de suyo muy grave contra la caridad.

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Jesucristo, modelo supremo de dulzura y mansedumbre, tiene frases durísimas condenando el escándalo, lo que prueba su extrema gravedad. He aquí algunos textos:

«Al que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino y le arrojaran al fondo del mar.

¡Ay del mundo por los escándalos! Porque no puede menos de haber escándalos; pero ¡ay de aquel por quien viniere el escándalo!

Si tu mano o tu pie te escandaliza, córtatelo y échalo de ti; que mejor te es entrar en la vida manco o cojo que con manos o pies ser arrojado al fuego eterno. Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo y échalo de ti; que más te vale entrar con un solo ojo en la vida que con ambos ser arrojado en las gehenna de fuego* (Mt. 18,6-9).

Ya se comprende que nuestro Señor no quiere decir que alguien se corte materialmente la mano o se arranque un ojo, sino que es preciso, para evitar el escándalo, renunciar a todo lo que sea menester (amigos, trajes, libros, negocios, etc.), aunque lo tengamos tan incorporado a nosotros o nos duela tanto como aquellas dolorosas amputaciones.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA no puede ser más clara y convincente: intentar directamente o, al menos, prever el daño espiritual del prójimo, es de suyo un grave atentado contra la caridad en la más excelsa de sus manifestaciones

externas: la beneficencia. Sin embargo, admite diferentes grados de gravedad, como vamos a ver en seguida.

Conclusión 2a: El escándalo activo, directo o indirecto, es siempre pecado contra la caridad y contra la virtud que induce a quebrantar, aunque en diferentes grados de gravedad.

Vamos a probarlo por partes.

1º. Es SIEMPRE PECADO CONTRA LA CARIDAD, puesto que con él se le produce u ocasiona al prójimo, voluntariamente, un verdadero daño espiritual.

2º. Y CONTRA LA VIRTUD QUE INDUCE A QUEBRANTAR.

Este segundo pecado es del todo claro en el escándalo directo, puesto que se le busca e intenta directamente; y es probable en el escándalo indirecto, puesto que, aunque no se le intente, se le prevé suficientemente, estando obligados a evitarlo.

3.0 AUNQUE EN DIVERSOS GRADOS DE GRAVEDAD. Y

así:

a) El escándalo diabólico es un pecado gravísimo contra Dios, cuya ofensa se busca e intenta directamente, o contra el prójimo, al que se intenta dañar espiritualmente. Es el pecado propio de Satanás, que anda por el mundo tentado a los hombres con esa doble finalidad diabólica.

b) El escándalo pasional o utilitarista será mortal o venial según el pecado a que induzca (v.gr., a una acción impura, grave injusticia, etc., o a una simple mentira oficiosa que no perjudique a nadie).

Nótese, sin embargo, que un pecado en sí grave puede tener razón de escándalo leve (v.gr., si se comete ante personas muy viciosas, que aun sin ese escándalo estaban dispuestas a pecar; aunque en la práctica es muy difícil que no reciban verdadero escándalo); y un pecado en sí leve puede ocasionar escándalo grave (v.gr., un sacerdote o religioso que

por simple curiosidad asistiese a un espectáculo inconveniente, con peligro de excitar en los demás graves murmuraciones contra la Iglesia o los sacerdotes).

c) El escándalo indirecto, en cuanto tal, hay que juzgarlo según el grado de previsión que se tuvo o se debió tener. Y así será tanto mayor cuanto más grave sea el pecado a que dé ocasión, más numerosas las personas escandalizadas y mayor influjo ejerza en ellas, ya sea por la acción escandalosa en si misma, ya por las especiales circunstancias de la persona que escandaliza (dignidad, autoridad, oficio, etc.).

Conclusión 3ª.: Hay obligación grave de evitar el escándalo pasivo realmente ocasionado.

Consta claramente :

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. San Pablo escribe a propósito de los que comían carne sacrificada a los ídolos—

cosa de suyo indiferente-- delante de los que creían que era gravemente ilícito:

«No destruyas por amor de la comida la obra de Dios. Todas las cosas son puras, pero es malo para el hombre comer escandalizando. Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, o se escandalice, o flaquee» (Rom. 14,20-21).

«Porque si alguno te viere a ti, que tienes ciencia, sentado a la mesa en un santuario de ídolos, en la flaqueza de su conciencia, ¿no se creerá inducido a comer las carnes sacrificadas a los ídolos? Entonces perecerá por tu ciencia el hermano flaco por quien Cristo murió. Y así, pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia flaca, pecáis contra Cristo. Por lo cual, si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás por no escandalizar a mi hermano» (I Cor. 8,10-13).

Ahora bien: si para evitar el escándalo hay obligación de abstenerse de una cosa de suyo lícita, pero aparentemente ilícita (como era la de comer la carne sacrificada a los ídolos, puesto que el ídolo era un monigote sin valor alguno), con mayor razón habrá obligación de abstenerse de una cosa de suyo mala o ilícita.

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. La caridad fraterna obliga a evitarle al prójimo cualquier daño material o espiritual, a no ser cuando hay causa justa y proporcionada para permitirlo, como diremos en seguida.

Conclusión 4.a: Hay que evitar también el escándalo de los pusilánimes, a no ser que exista grave causa para permitirlo.

La obligación de evitarlo se prueba con los mismos argumentos de la conclusión anterior. La licitud de su permisión, con grave causa, se ajusta a los siguientes principios:

1º. Nunca es lícito omitir, con el fin de evitar el escándalo, una obra necesaria para la salvación (v.gr., la recepción del bautismo, aunque excite la ira y las blasfemias de los padres paganos), o conculcar un precepto de ley natural (v.gr., decir una mentira, aunque se pudieran evitar con ella graves pecados), porque no es lícito jamás hacer el mal para que venga un bien o para evitar otro mal, aunque sea mayor.

2º. Se puede omitir alguna que otra vez (aunque no hay estricta obligación de hacerlo) alguna obra buena prescrita por una ley positiva (v.gr., oír misa en domingo) para evitar el escándalo de pusilánimes, pero nunca por el farisaico. Y así, una joven podría omitir la misa un domingo si supiera con certeza que su presencia excitaría la concupiscencia de un joven presente transitoriamente en el pueblo; pero no si esa situación hubiera de durar mucho tiempo. La razón es porque el precepto de la caridad es superior al de cualquier otra ley positiva, a no ser que se siga una grave incomodidad (como

en la larga duración del caso alegado), porque entonces puede permitirse el pecado ajeno, que, en fin de cuentas, se producirá sin culpa propia y sólo por la maldad ajena.

3º. Por caridad se deben omitir algunas obras buenas no preceptuadas (v.gr., ayunos voluntarios, misa diaria, etc.) si con ello se evitan males mayores (v.gr., disgustos familiares, blasfemias del marido, etc.), hasta que se calmen las pasiones o sea posible reanudar aquellas buenas obras sin estos inconvenientes. La caridad está por encima de todo, y Dios premiará con otros bienes espirituales el mérito de aquellas otras obras buenas sacrificadas en aras de la caridad.

Conclusión 5ª.: Es lícito por cualquier motivo razonable despremiar o prescindir del escándalo farisaico.

La razón es porque ese escándalo procede única y exclusivamente de la malicia del escandalizado. Por consiguiente, nadie está obligado a evitarlo omitiendo alguna

obra de suyo buena o indiferente (v.gr., descubrirse ante una Iglesia, dar un paseo honesto, etc.), aunque prevea que algunos, por su propia y exclusiva malicia, se burlarán o tomarán ocasión de pecado. Sin embargo, si no se siguieran otros inconvenientes (v.gr., grave incomodidad del inocente, mayor engreimiento de los culpables, etc.), sería excelente acto de caridad omitir alguna vez las acciones buenas o indiferentes no obligatorias, sobre todo si se espera la enmienda de los culpables o habrá de terminar en breve aquella situación.

549. 4. Obligación de repararlo. Existe verdadera obligación de reparar el escándalo, en cuanto sea posible, por todos los medios a nuestro alcance. Esta obligación es grave si se trata de graves escándalos; y la fuente de esta obligación es siempre la caridad, y a veces la justicia legal y la justicia conmutativa, en la siguiente forma:

a) OBLIGA SIMPLEMENTE POR CARIDAD cuando se ha seducido a otro por simple persuasión o mal ejemplo, pero sin violencia ni engaño alguno, ya que no se hace injuria a quien cae en la cuenta y consiente voluntariamente en ello.

b) OBLIGA POR CARIDAD Y POR JUSTICIA LEGAL cuando se escandalizó públicamente al pueblo y había obligación de evitar ese escándalo por oficio (v.gr., las autoridades) u otro título equivalente.

c) OBLIGA POR CARIDAD Y POR JUSTICIA CONMUTATIVA
Si se emplearon medios injustos (engaño, violencia, miedo) que influyeron como causas del pecado ajeno.

En cuanto al modo de repararlo, ha de ser proporcionado al escándalo mismo (secreto o público, grave o leve, directo o indirecto). En la práctica ténganse en cuenta los siguientes principios :

I.º EL ESCÁNDALO SECRETO debe repararse ante aquella persona o personas a quienes se escandalizó. Y así, v.gr., el

seductor ha de procurar, del mejor modo que le sea posible, que el prójimo seducido salga de su pecado y recupere su estado anterior, dándole después el buen ejemplo de una vida ordenada.

2.º EL ESCÁNDALO PÚBLICO debe repararse públicamente, según la índole del mismo. Y así:

a.

El escándalo ordinario (v.gr., por blasfemias, conversaciones o trajes deshonestos, etc.) se repara corrigiéndose totalmente, dando buen ejemplo, recibiendo públicamente los sacramentos, etc.

b.

El escándalo extraordinario (v.gr., por escritos contra la religión, o por crímenes monstruosos, o por el ingreso público

en una secta anticatólica, etc.) hay que repararlo retractándose públicamente (v.gr., por medio de la prensa o ante el sacerdote con dos testigos con expresa autorización de que publiquen después la retractación, etc.) y retirando del comercio los ejemplares de los libros perniciosos que se escribieron (contra la religión, pornográficos, etc.). En la práctica y en casos difíciles o muy extraordinarios, corresponde al párroco, al obispo o a la Santa Sede determinar el modo de reparar el escándalo.

C.

El escándalo por público concubinato ha de repararse rompiendo públicamente con el cómplice culpable (v.gr., echando de casa a la mala mujer) y llevando en adelante una vida honesta y cristiana. Antes de la ruptura pública no pueden los concubinarios ser admitidos a la pública recepción de los sacramentos. Más aún: cometería pecado de

escándalo el sacerdote que les administrara los sacramentos antes de la pública ruptura, porque daría ocasión a que los demás fieles creyeran que administraba los sacramentos a los indignos o que aprobaba tácitamente su conducta escandalosa,

Dificultad. ¿Qué hacer cuando la reparación del escándalo es del todo imposible?

El caso puede ocurrir principalmente en los escándalos privados (v.gr., por ausencia de la persona escandalizada, por ignorar quién sea o dónde vive, etcétera). Como es sabido, nadie está obligado a lo imposible. Sin embargo, subsiste la obligación de caridad de pedir fervientemente a Dios se digne reparar con su gracia y misericordia todo el daño que por culpa nuestra hayamos inferido a nuestros prójimos.

550. 5. Cuestiones complementarias. Recogemos bajo este epígrafe algunas cuestiones interesantes que se suscitan en torno al pecado de escándalo. He aquí las principales :

1ª ¿Es lícito pedir al prójimo lo que éste no puede conceder sin pecado?

Hay que distinguir :

a) Si la cosa que se le pide es de suyo mala, de tal suerte que no puede realizarse sin pecado, se comete pecado de escándalo pidiéndola, aun en el caso de que la persona en cuestión esté habitualmente preparada para pecar (v.gr., una meretriz). Porque, aunque esa persona está ya en pecado mortal por su voluntad habitual hacia el pecado, comete un nuevo pecado cada vez que peca de hecho, aparte de que el acto externo aumenta la malicia de la voluntad, por la mayor complacencia, conato, prolongación, etc. Por consiguiente, el que da ocasión al prójimo para consumir externamente sus malas disposiciones internas comete dos pecados: uno de escándalo (contra la caridad) y otro contra la virtud que se quebrante con aquel pecado. En la confesión, sin embargo, es suficiente declarar este último pecado, porque el de

escándalo va implícito en él (a no ser que se hubiera empleado un procedimiento injusto, v.gr., amenazas, violencia o engaño).

b) Si lo que se pide al prójimo es una cosa de suyo buena o indiferente, pero que el prójimo por sus malas disposiciones o por las circunstancias especiales no realizará sin pecado (v.gr., pedir juramento al que se sospecha jurará en falso, o los sacramentos a un sacerdote sacrílego), es pecado de escándalo si se hace sin causa ni motivo alguno; pero sería lícito con causa gravemente proporcionada (v.gr., en juicio ante los tribunales, para el cumplimiento pascual, etc.), según las reglas del voluntario indirecto con relación a una causa con doble efecto (cf. n.36,5º.); porque el prójimo, si quiere, puede realizar sin pecado esas acciones (v.gr., diciendo la verdad, haciendo un acto de contrición, etc.), con lo que no se le empuja necesariamente a cometer un pecado.

2ª ¿Es lícito probar la fidelidad ajena proporcionando la ocasión de pecado?

Depende de la intención buena o mala que se tenga (v.gr., con fines educativos o como pretexto para vengarse del culpable) y de la existencia de causa justa y proporcionada para permitir ese posible pecado del prójimo (v.gr., para lograr una enmienda más eficaz, evitar pecados mayores, etc.). La razón es porque no es lo mismo inducir al pecado (lo que jamás es lícito) que no quitar o proporcionar simplemente la mera ocasión del mismo. Y así, v.gr., el padre o el amo pueden dejar dinero a la vista para probar la fidelidad sospechosa del hijo o del criado; el guarda puede esconderse para sorprender al ladrón y lograr su escarmiento o el de los demás, etc. Sin embargo, es preciso realizar esas acciones a impulsos de la caridad (v.gr., para mayor bien del culpable) y no por propio egoísmo o para darse la satisfacción de castigar al delincuente.

3ª. ¿Es lícito aconsejar un mal menor al que está decidido a cometer un mal mayor?

Las opiniones son muchas entre los moralistas. Algunos lo niegan rotundamente en todos los casos. Otros lo afirman en todos los casos sin excepción. Otros lo afirman con la sola excepción de que ese mal menor no recaiga sobre otra tercera persona en la que no había pensado para nada el que estaba dispuesto a cometer el mal mayor. Otros lo afirman con tal que el mal menor sea de la misma especie y esté contenido en el mayor (v.gr., aconsejarle que robe 1.000 pesetas en vez de 10.000). Otros, finalmente, lo afirman con tal que el pecador esté dispuesto a cometer el mayor o el menor y sólo vacile sobre cuál decidirse; pero no si para nada había pensado en el menor, porque entonces se le haría cometer otro segundo pecado (este menor), además del mayor ya cometido en su corazón.

Como se ve, entre tanta diversidad de opiniones es difícil dar una respuesta del todo clara y categórica. Sin embargo, nos parece que la sentencia que niega rotundamente la licitud de aconsejar el mal menor en cualquiera de los casos posibles es, con mucho, la más probable y razonable de todas.

El mal menor es un mal, y no es lícito jamás inducir a nadie al mal, aunque se trate de un pecado venialísimo. No vale decir que al aconsejarle el mal menor no se intenta la producción de ese mal menor, sino la disminución del mal mayor, lo cual no deja de ser un bien. Es falso este modo de razonar. Porque lo que procede para alejarle del mal mayor es aconsejarle que desista de él, o proponerle un bien en el que no había reparado, o distraerle para evitar que se entregue al mal, o a lo sumo proporcionarle ocasión de un mal menor sin aconsejárselo; pero jamás aconsejándole un mal, aunque sea menor. Si no es lícito jamás inducir a nadie a cometer un pecado leve, ¿por qué lo ha de ser en esta ocasión? De dos

males desiguales o iguales no se puede aconsejar ninguno: hay que rechazar los dos. Tanto más cuanto de ordinario se incurrirá en el inconveniente notado por los partidarios de la última opinión indicada, a saber: que se le hará cometer un segundo pecado (el menor), además del mayor ya cometido en su corazón.

La ilegitimidad de ese consejo aparece clara con un ejemplo práctico. ¿Quién no se admiraría y escandalizaría al oír a un párroco dirigiéndose a sus feligreses con estas o parecidas palabras: «Hijos míos, por Dios os pido que no cometáis jamás ningún pecado. Pero, si el demonio os tienta tan fuertemente que no podéis resistirle, haced siempre lo que sea menos malo. Y así, entre un adulterio y una simple fornicación, inclinuos a esta última; entre un aborto o el onanismo conyugal, practicad este último; entre un robo grave y otro leve, contentaos con el leve», etc., etc.? Esto sería manifiestamente escandaloso. Ahora bien: los pecados

citados en segundo lugar son ciertamente menos graves que los citados en primero.

En la práctica, cada uno es libre de escoger la opinión que le parezca más probable dentro de las propugnadas por los moralistas católicos. Pero la que acabamos de indicar parece objetivamente la más probable y la más en armonía con el dictamen de la prudencia cristiana.

551. 6. Aplicaciones prácticas. Vamos a ilustrar los principios que acabamos de exponer con algunas aplicaciones prácticas a los casos más frecuentes del pecado de escándalo.

a) El vestido y ornato de las mujeres

De suyo, el vestido elegante y el ornato discreto de las mujeres nada tiene de pecaminoso cuando no traspasa los límites de la modestia cristiana. Más aún: es conveniente que la mujer cristiana vista con la mayor elegancia posible dentro de la más exquisita modestia, para mostrar con su ejemplo

que ambas cosas son perfectamente compatibles. Sin embargo, en la práctica, el vestido y ornato de las mujeres constituyen hoy uno de los escándalos más frecuentes y de más amplia y perniciosa influencia.

Como explica admirablemente Santo Tomás, para determinar concretamente los límites de lo permitido por la moral cristiana y señalar el grado de responsabilidad que alcanza a los que los traspasan voluntariamente, hay que atender a la intención y al objeto en sí mismo (vestidos y adornos, entendiendo por tales la pintura, perfumes, cosméticos, etc.).

Y así:

I.º LA INTENCIÓN PUEDE SER:

a) Honesta, cuando en el vestido y ornato se busca un fin honesto (v.gr., agradar al marido, encontrarlo, encubrir un defecto natural, etc.). En estos casos no se comete pecado alguno, con tal, claro es, que de suyo nada contenga de provocativo o inmoral.

b) Frívola, cuando se debe a vanidad, ligereza, jactancia de belleza, etcétera. Se comete pecado venial si, por otra parte, nada tiene de provocativo en sí mismo.

c) Pecaminosa, cuando lo que se intenta es seducir al prójimo o excitar en él las pasiones. Es siempre pecado mortal, cualquiera que sea la finalidad ulterior que se pretenda (v.gr., contraer matrimonio).

2.º EL VESTIDO Y ADORNO PUEDE SER:

a) Normal, cuando se ajusta a las legítimas costumbres admitidas en la ciudad o región y es el que llevan corrientemente las personas de buena conciencia de la misma o parecida situación social. No se comete pecado alguno, a no ser que se hubiera extendido entre el pueblo una moda de suyo inmoral o provocativa, en cuyo caso habría obligación de reaccionar contra ella aun con peligro de quedarse solos en la repulsa.

b) Superfluo, cuando, sin caer de lleno en lo inmoral y provocativo, excede los límites del uso corriente y resulta, al menos, llamativo para la mayor parte de la gente. Con frecuencia no pasará de pecado venial (supuesta la buena intención), pero habrá que atender al conjunto de las circunstancias para formular acaso un dictamen más severo.

c) Indecente, cuando resulta francamente provocativo para la mayor parte de los hombres y puede preverse la caída de muchos de ellos con el pensamiento y el deseo. Se comete pecado mortal multiplicado indefinidamente, que puede ser gravísimo si con esa actitud se introduce la moda inmoral en el pueblo o región.

Señalar concretamente cuántos centímetros ha de alargarse la falda o cerrarse el escote para que dejen de ser provocativos o inmorales es cosa absurda e impertinente. No pueden darse normas fijas e invariables, ya que depende mucho del ambiente, costumbres, regiones, situación social,

etcétera. Hay cosas que apenas llaman la atención en unas partes y la llamarían gravemente en otras. El principio general que habrá que tener en cuenta en cada caso es el siguiente: es gravemente ilícito e inmoral todo aquello que, teniendo en cuenta las circunstancias que rodean al caso, resulta provocativo para la mayor parte de la gente!

Los predicadores, confesores, padres, maestros, etc., cumplirán mejor su oficio y conseguirán mejores resultados si, en vez de tronar contra este escándalo describiéndolo con vivos colores (que acaso escandalicen más que el pecado mismo que tratan de combatir), se dedican a inculcar directamente y en sentido positivo la virtud de la modestia, recordando el dogma sublime de la dignidad del cristiano como hijo de Dios, templo vivo del Espíritu Santo y heredero del cielo para toda la eternidad.

b) Playas y piscinas

El baño al aire libre en playas o piscinas es altamente higiénico y saludable, pero con pretexto de él se cometen gravísimos escándalos.

Lo ideal sería la separación absoluta de sexos, como se ha establecido ya en algunas playas beneméritas y en muchas piscinas públicas. Pero, como es muy difícil que se generalice esta sana costumbre, he aquí las normas a que han de atenerse las personas de buena conciencia que no quieran cargar con la grave responsabilidad del pecado de escándalo

17,

1.º No puede tolerarse cualquier traje de baño que, atendidas las circunstancias del ambiente o de la persona que lo lleva, resulte gravemente provocativo para los demás.

2.º En la playa o fuera de la piscina permanecerán siempre cubiertas con el albornoz. Si quieren tomar baños de sol, deberán alejarse de las personas de sexo contrario, o al

menos colocarse o resguardarse de tal forma que quede completamente a salvo la moral cristiana.

3º. Se extremará el cuidado en las piscinas, más peligrosas de suyo que la playa por su menor extensión, mayor aglomeración de gente, etc. Una persona de buena conciencia no acudirá jamás a una piscina mixta.

4.º Presentan especiales peligros las excursiones campestres con baño mixto en un estanque o río; pues a los inconvenientes del baño público en general hay que añadir los que provienen de la frivolidad, ligereza y libertad excesiva de un día de excursión. Los padres católicos no permitirán jamás a sus hijas semejantes excursiones mixtas.

c) Pinturas y estatuas

Se consideran como gravemente obscenas las pinturas o estatuas que representan personas adultas totalmente desnudas o cubiertas tan sólo con un velo transparente, que excita quizá todavía más la sensualidad, o representan

escenas, posturas, etc., gravemente provocativas para la mayor parte de la gente. Son reos de grave escándalo los que las pintan o esculpen, los que las exhiben al público en oficinas, escaparates, jardines, cines, etc., o las venden indistintamente a cualquiera, aunque sea so pretexto de que son obras de arte. En los museos deben colocarse en salas aparte, con acceso restringido a sólo los profesionales o técnicos artistas.

Sin llegar a este extremo de peligrosidad, son también más o menos escandalosas las pinturas y estatuas que por su desnudez parcial o actitud provocativa son aptas para excitar las pasiones humanas.

d) Teatros y espectáculos en general

Los espectáculos, en general, no son malos de suyo, e incluso podrían ser altamente educadores del pueblo, como lo fueron en otros tiempos a través, por ejemplo, de los famosos autos sacramentales de nuestro siglo de oro. Pero, por

desgracia, son hoy uno de los principales focos de corrupción de las almas y azuzamiento de las pasiones del pueblo. Resumimos en unos principios fundamentales esta amplísima materia:

I.º Son gravemente escandalosos los espectáculos en que se representan cosas notablemente obscenas, o en los que aparecen personas medio desnudas, o se dicen cosas altamente provocativas, chistes o coplas indecentes, etc., o se ridiculizan las buenas costumbres, o se preconiza el vicio o la inmoralidad. Tales son la mayor parte de las llamadas revistas, muchos espectáculos de variedades, las películas u obras teatrales calificadas de gravemente peligrosas por la censura eclesiástica (con el número 4, y con frecuencia con el 3 R), muchas emisiones de radio y televisión y otras cosas semejantes.

Cometen gravísimo pecado de escándalo los compositores de la letra y música, las empresas que los representan en sus

salones, los actores que actúan en ellos y los que contribuyen con su dinero y aplauso a sostener esos espectáculos. Y pecan gravemente los que asisten a ellos a sabiendas de su inmoralidad o peligrosidad. Si animan a otros a hacer lo mismo, son reos de grave escándalo.

2º. En otro aspecto, cometen gravísimo pecado de escándalo el autor, compositor, empresario, actores y colaboradores de una representación en la que se impugna o ridiculiza la religión, o la fe, o las costumbres cristianas. Pecan gravemente los que asistan a ella, aun descontando el peligro propio y toda aprobación de lo irreligioso en cuanto tal.

3º. Hay muchos espectáculos (deportes, toros, etc.) que en sí nada tienen de inmoral, pero que, entregándose a ellos con demasiada vehemencia, pueden excitar las pasiones populares, provocar odios y enemistades terribles entre los partidarios de los clubs o equipos rivales, y otros inconvenientes por el estilo. Cometen pecado de escándalo

los que fomentan esos odios o rivalidades, insultan públicamente a los contrarios o faltan gravemente a la debida compostura y educación.

Corolario. Los autores, compositores, empresarios y artistas católicos que se esfuerzan en moralizar los espectáculos (teatro, cine, televisión, etc.) a base de obras verdaderamente artísticas y educadoras, realizan una obra de altísimo apostolado, cada vez más urgente y necesario en los tiempos actuales. Es una especie de predicación, con frecuencia muchísimo más eficaz que la de nuestros templos, por su mayor amplitud y por la clase de público sobre el que recae. No cabe duda que los que trabajan en moralizar los espectáculos con el fin de reconquistar para Cristo, a través de ellos, a las masas alejadas de la Iglesia, son beneméritos de la religión y de la patria y alcanzarán de Dios una espléndida recompensa.

e) Bailes

El baile o la danza se ha practicado en todos los pueblos y razas desde la más remota antigüedad, y en muchas de sus formas populares o artísticas nada tiene de inmoral. Sin embargo, tal como suele ,bailarse hoy resulta en extremo peligroso y muchas veces un verdadero semillero de pecados y escándalos. He aquí las normas principales de moralidad en torno a ellos.

Iª. EN GENERAL deben desaconsejarse los bailes modernos a base de danzar abrazados, por los grandes peligros que encierran, sobre todo para los jóvenes de uno y otro sexo. Pero podrían tolerarse alguna vez si se reunieran las siguientes cuatro condiciones, bastante difíciles en la práctica:

a) En locales privados y honestos; v.gr., en una casa particular, con motivo de una boda, fiesta familiar, etc., delante de los padres o personas serias y de buenas costumbres. Los bailes públicos (sobre todo en locales

cerrados y estrechos) resultan mucho más peligrosos por la índole de los asistentes, la aglomeración, etc.

b) Con personas decentes, que saben conducirse en todo momento con toda caballerosidad y corrección. Jamás con personas que utilizan el baile como pretexto para el abrazo disfrazado o el contacto sensual.

c) De manera decente, que exige como programa mínimo la libre circulación del aire entre los dos danzantes y el uso de trajes que nada tengan de escandaloso o provocativo.

d) Con buena intención, o sea, con la única finalidad de divertirse un rato honestamente.

No negamos que, aunque difíciles, estas condiciones son perfectamente posibles; en cuyo caso, sin aconsejarlos positivamente, no podrían condenarse esos bailes en nombre de la moral cristiana. Una excesiva rigidez de criterio en este punto hará mucho más daño que provecho; pues serán poquísimos los que renunciarán en absoluto al baile, y cabe

el peligro de deformar su conciencia, haciéndoles creer que pecan gravemente, o de alejarles por completo de los sacramentos.

2ª. CADA PERSONA EN PARTICULAR debe examinar si para ella constituye el baile una ocasión próxima de pecado; en cuyo caso debe renunciar en absoluto a él, y no podría ser absuelto si no estuviera dispuesto a ello. En la práctica se conocerá que constituye ocasión próxima cuando la mayor parte de las veces que baila suele pecar, al menos con el pensamiento o el deseo.

Si el peligro fuera remoto (v.gr., porque nunca o muy raras veces suele pecar), podría bailar—guardando las condiciones ya explicadas—con alguna justa causa, como sería, v.gr., por evitar disgustos familiares, encontrar o conservar un buen partido para el matrimonio o divertirse un rato honestamente. Pero tome toda clase de precauciones y no olvide nunca que tiene que procurar evitar por todos los medios a su alcance,

no sólo el peligro o pecado propio, sino también el de la propia pareja.

3ª. LAS AUTORIDADES tienen obligación grave de no permitir que se introduzcan bailes públicos donde no hay costumbre de ellos, o vigilar por medio de los agentes a sus órdenes, o por otras personas responsables, la forma en que se desarrollan los ya existentes que no les sea posible evitar, procediendo sin contemplaciones a la clausura y prohibición de los mismos cuando se produzca alguna extralimitación, porque entonces les obliga y ampara la ley divina y humana.

f) Libros, revistas y periódicos

En general se consideran malos o escandalosos los libros, novelas, revistas o periódicos contrarios a la fe y a las buenas costumbres. Su composición, edición, venta, compra, lectura o mera retención están o pueden estar prohibidas por derecho natural a causa del peligro próximo de pecar, del escándalo y de la cooperación. En otro lugar hemos expuesto

las leyes de la Iglesia con relación a los libros prohibidos (cf. n 436-442).

El peligro próximo de perversión o de pecado está en relación directa:

a) con el modo de presentar las cosas (con rasgos llenos de colorido y viveza, con fotografías o dibujos provocativos u obscenos, etc.); b) con el temperamento más o menos excitable del lector; c) con la frecuencia con que se leen, sobre todo cuando se trata de escritos contra la religión o buenas costumbres; y d) con otras circunstancias que pueden aumentar o disminuir la peligrosidad.

Teniendo en cuenta estos principios, hay que llegar a las siguientes conclusiones :

1^a Los escritos contra la fe y buenas costumbres -aunque no se trate de los prohibidos expresamente por la Iglesia—no se pueden editar, vender o prestar sin grave escándalo; ni se puede leer asiduamente sin pecado grave un periódico o

revista que suele atacar a la Iglesia o a sus ministros con relativa frecuencia.

2ª. Los libros, revistas o periódicos obscenos no pueden editarse, venderse o prestarse sin grave pecado de escándalo; su lectura está prohibida a todos por derecho natural, sobre todo tratándose de jóvenes, que apenas podrían resistir su nefasta influencia. Dígase lo mismo de muchos de los mal llamados libros o fotografías "de arte», bajo cuyo marchamo se expende con frecuencia la más inmunda mercancía.

3ª. Los libros científicos (v.gr.,de biología, anatomía, obstetricia, etc.) pueden usarlos con recta intención los médicos, practicantes y demás profesionales, pero no pueden ponerse indistintamente en manos del público en general, sobre todo de los jóvenes inexpertos.

H) La cooperación al mal

Sumario: Muy afín al pecado de escándalo es el de cooperación al mal. Vamos a exponer su noción, división, principios fundamentales que la rigen y algunos casos prácticos más frecuentes.

552. 1. Noción. Cooperar, en general, significa obrar juntamente con otro. Por consiguiente, la cooperación al mal puede definirse: el concurso físico o moral prestado a una mala acción de otro. Decimos concurso para distinguirlo del pecado de escándalo, en el que propiamente no se concurre al pecado del prójimo, sino que se induce o da ocasión a él.

En cierto sentido es más grave el pecado de escándalo que el de cooperación al mal; porque el primero induce o da ocasión a la caída del prójimo que no estaba todavía decidido a pecar, mientras que la cooperación se limita a ayudar a cometer un pecado al que está ya decidido a cometerlo. Pero, por otra parte, el pecado de cooperación es más grave que el de escándalo; porque el escandaloso, en cuanto tal, no coopera

al pecado del escandalizado, sino que se limita a proporcionarle la ocasión del mismo. Sin embargo, en la práctica se da frecuentemente una mutua interferencia entre ambos pecados, de suerte que es difícil a veces determinar cuál de los dos aspectos prevalece en una determinada acción. Los dos se oponen siempre y directamente a la beneficencia debida al prójimo (acto de caridad) y, a veces, también a la justicia y otras virtudes.

553. 2. División. El siguiente cuadro esquemático muestra las principales clases de cooperación que pueden darse en la práctica:

554•3. Principios fundamentales. Teniendo en cuenta las anteriores divisiones, he aquí los principios fundamentales en torno a la moralidad de la cooperación al mal:

Principio 1º: La cooperación formal al pecado ajeno no es lícita jamás.

La razón es clara. La cooperación formal afecta no sólo a la obra mala, sino a la perversa intención del que la ejecuta. Supone, por consiguiente, la aprobación del pecado ajeno, y esto es intrínsecamente malo y no puede hacerse jamás bajo ningún pretexto, ni siquiera para conservar la propia vida. El cristiano tiene obligación de morir antes que pecar.

La cooperación formal será pecado grave o leve, según lo sea el pecado a que coopera. Y contiene una doble malicia: contra la caridad y contra la virtud que el pecado conculque. Por ejemplo, el que ayudó formalmente a cometer un robo pecó contra la caridad y contra la justicia, y está obligado a restituir lo robado en la forma que explicaremos en su lugar.

Principio 2º.: La cooperación material inmediata a una acción intrínsecamente mala no puede prestarse jamás, bajo ningún pretexto.

SENTIDO. Nótese cuidadosamente los términos de este principio. Se trata de una cooperación:

a.

Material, o sea, desaprobando la mala acción en cuanto tal; pero

b.

Inmediata, o sea, a la acción misma intrínsecamente mala.

c.

Acción intrínsecamente mala, o sea, la que lo es por su propia naturaleza (blasfemia, lujuria, etc.) y no sólo por estar prohibida. En la duda sobre la maldad intrínseca de una acción, ayudará considerar si de suyo no puede realizarse

nunca para un buen uso o producir un buen efecto, sino que siempre se dirige a producir un mal.

En estas condiciones es claro que la cooperación a esa mala acción está prohibida en absoluto por el mismo derecho natural, que nunca es lícito quebrantar, bajo ningún pretexto.

Aplicación. La mujer no puede prestar jamás su cooperación material al onanismo de su marido practicado por medios artificiales (o sea con el uso de instrumentos que hacen imposible la generación), porque esa acción es intrínsecamente mala desde el principio. Tiene que resistir y defenderse como si se tratara de un invasor extraño; y si, a pesar de ello, es atropellada, debe rechazar el consentimiento interior al placer que se produzca. Otra cosa sería si el onanismo del marido fuera natural (o sea, por retracción intempestiva), porque entonces podría cooperar con grave causa (v.gr., para evitar graves disgustos o maltratos, por el peligro de propia incontinencia o adulterio del marido, etc.), ya

que esa acción comienza siendo lícita para ella (aunque no para el marido, por su perversa intención), y sólo por culpa del marido acabará de un modo ilícito. Pero, aun en este caso, tiene que manifestar a su marido su disgusto y desaprobación y hacer todo lo posible para hacerle desistir de su conducta inmoral.

Principio 3.º: La cooperación puramente material al pecado ajeno puede ser lícita en las siguientes condiciones: a) si la acción con la que se coopera es de suyo buena o indiferente; b) si se tiene recta intención, y c) si hay causa justa y proporcionada a la gravedad del pecado ajeno y a la proximidad del concurso que se le presta.

Combinando estas condiciones de todos los modos posibles, he aquí los resultados a que se puede llegar:

1.º A UNA ACCIÓN GRAVEMENTE PROHIBIDA (v.gr., comer carne en día de vigilia) se puede prestar una colaboración

puramente material con una acción de suyo buena o indiferente (v.gr., guisando la carne, sirviéndola, etc.) :

a.

Próxima y necesaria, para evitar un daño propio muy grave (v.gr., pérdida del empleo, ruina total del negocio, etc.).

b.

Próxima no necesaria, o remota necesaria, para evitar un grave daño propio (v.gr., pérdida notable de dinero, graves disgustos familiares, etc.).

c.

Remota y no necesaria, por daño leve (v.gr., pérdida de una ganancia ordinaria, la indignación transitoria del padre o del amo, etc.).

2.º A UNA INJUSTICIA GRAVE CONTRA PERSONAS PRIVADAS se puede cooperar (siempre a base de una acción buena o indiferente) en la siguiente forma:

- a) Próxima y necesaria, para evitar un daño propio mayor.
- b) Próxima no necesaria o remota necesaria, para evitar un daño propio igual.
- c) Remota y no necesaria, para evitar un daño propio menor.

La razón de la licitud de esa cooperación es porque, aunque la injusticia contra el prójimo está prohibida por el derecho natural, en conflicto o colisión de derechos naturales (el del prójimo y el propio) prevalece el derecho propio; y la colaboración, además, se hace con un acto de suyo bueno o indiferente (v.gr., echar al buzón de correos una carta en la

que se contiene un documento falsificado). Nótese, sin embargo, que cuanto la injusticia sea mayor (por su calidad o por el número de personas perjudicadas) y más cercana nuestra colaboración, tanto se requiere mayor daño propio para poder prestar la colaboración.

3º. A UN GRAVE DAÑO PÚBLICO DE LA IGLESIA O DEL ESTADO podría cooperarse únicamente para evitarle a la Iglesia o al Estado un mal todavía mayor; pero jamás por cualquier inconveniente personal o propio, ya que el bien común debe prevalecer sobre el particular. Podría, sin embargo, exceptuarse una cooperación muy remota y no necesaria para evitar un daño propio muy grave.

555. 4. Aplicaciones prácticas. Los principios que acabamos de exponer son bastante claros en teoría, pero su aplicación práctica a los casos particulares ofrece no pocas dificultades. El teólogo moralista se limita a exponer los principios o normas de la moralidad; pero la aplicación de los mismos a

los casos particulares debe hacerla la prudencia del que obra o aconseja, habida cuenta de todas las circunstancias que rodean al caso, que muchas veces son únicas y sólo se dan en él. Sin embargo, para ayudar a formar la propia o ajena conciencia, vamos a exponer la solución concreta dada por insignes moralistas a los casos más frecuentes de cooperación al mal que suelen ocurrir en la práctica.

a) Criados

1.º Ordinariamente no es lícito servir a los herejes que tratan de atraer a sus creencias a sus criados o les prohíben oír misa, etc., ni tampoco a las públicas meretrices o concubinas o en casas donde peligre su honestidad y buenas costumbres.

2.º Es lícito, por razón del servicio y para evitar un daño propio proporcionado, poner vino en la mesa al amo que suele embriagarse, traerle los periódicos o libros malos que pide expresamente, condimentar y servir manjares vedados,

abrir la puerta a mujeres o personas sospechosas, llevar a esas personas cartas cuyo contenido se ignora, etc.

3º. No es lícito prestar una cooperación material próxima a los pecados deshonestos de sus amos, como sería, v.gr., buscar a la concubina, proporcionarle instrumentos anticoncepcionistas, etc.

La Iglesia tiene condenada la siguiente proposición laxista: "El criado que, puestos debajo los hombros, ayuda a sabiendas a su amo a subir por una ventana para estuprar a una doncella, y muchas veces le sirve trayendo la escalera, abriendo la puerta o cooperando en algo semejante, no peca mortalmente si lo hace por miedo de daño notable; por ejemplo, para no ser maltratado por su señor, para que no le mire con ojos torvos, para no ser expulsado de casa» (D 1201).

b) Obreros y artesanos

1.º En general pueden, por el jornal ordinario, construir teatros o cines en los que quizá se representarán cosas malas, decorarlos decentemente, etc., porque se trata de una cooperación remota y no necesaria.

2.º No les es lícito edificar templos heréticos, logias masónicas, etc., a no ser con causa muy grave y sin que su cooperación material represente menosprecio de la religión o cause grave escándalo 1 S. No pueden jamás edificar templos idoldtricos o ídolos para ser adorados, por ser su culto intrínsecamente malo. Aunque podrían fabricar estatuas de falsos dioses (v.gr., Neptuno, Cibeles, etc.) no destinadas al culto, sino al simple adorno de plazas, jardines, etc.

3º. No es lícito jamás fabricar, componer o vender cosas aptas únicamente para el pecado (v.gr., preservativos o productos anticoncepcionales, libros o imágenes totalmente obscenos o injuriosos contra Dios o contra la religión, etc.). Si se trata de cosas que pueden servir para el pecado, pero

también para buenos usos, no pueden confeccionarse si consta con certeza la mala intención del que las pide; pero sí en caso contrario y habiendo algún motivo justo para ello (v.gr., la simple ganancia del jornal).

4.º Los obreros, tipógrafos, etc., están obligados a abandonar, en cuanto puedan, aquellos establecimientos en que todo lo que se imprime es enteramente malo o inmoral; pero, si se editan a la vez cosas buenas y malas, no estarían obligados a dejarlos con grave detrimento propio.

c) Comerciantes

t.º No pueden vender cosas de suyo malas, o sea, aptas solamente para el pecado (v.gr., instrumentos anticoncepcionistas, libros, revistas o fotografías obscenas o que ataquen a la fe, a la Iglesia o a las buenas costumbres, etc.).

2º Pueden vender cosas de suyo indiferentes que podrían usarse para algún mal fin (v.gr., licores embriagantes,

insecticidas, armas, etc.) sin interrogar al comprador para qué las quiere, porque lo malo no se ha de presumir. Pero, si sospecha gravemente la mala intención del comprador, no se las podrían vender sin causa gravemente proporcionada al mal que pueden producir (v.gr., para evitarse a sí mismos un daño igual o mayor).

d) Farmacéuticos

Los farmacéuticos no pueden vender medicinas estupefacientes a no ser en la forma determinada por la ley, o sea, con receta firmada por un médico honorable. En esta misma forma podrían confeccionar o vender una medicina peligrosa (v.gr., por la dosis demasiado alta de algún producto) advirtiéndolo previamente al médico por si acaso hubiese sufrido una equivocación. No pueden tampoco facilitar una medicina que puede emplearse como abortiva, si les consta con certeza o sospechan vehementemente la mala intención del que la pide. Con mayor razón, no pueden jamás vender

instrumentos anticoncepcionistas o medicinas aptas únicamente para el aborto, etc.

e) Fondistas y taberneros

1º. No es lícito ofrecer espontáneamente carne en día de vigilia, pero sí podrían proporcionarla a quienes la pidan (ya que pueden estar dispensados o ignorarlo de buena fe, etc., y no tienen obligación de preguntárselo) e incluso anunciarlos en la minuta junto con otros manjares lícitos, pues con ello a nadie se le fuerza a quebrantar la vigilia. Dígase lo mismo de la cantidad de los alimentos permitidos en días de ayuno. Con todo, no podrían servírseles a quienes los pidieron en desprecio de la religión.

2.º No es lícito ofrecer espontáneamente vino a quien se prevé que terminará embriagándose. Si él lo pide, se le podría dar con causa grave, v.gr., miedo a riñas, blasfemias,

graves destrozos en el establecimiento, etc.; pero no si no se temiera más daño que el de perder al culpable como cliente.

3.º En los hoteles, cafés, bares, peluquerías, salas de espera de médicos, etc., no es lícito colocar para entretenimiento de los clientes libros, periódicos o revistas gravemente obscenas o que suelen atacar a la religión o buenas costumbres. Colóquense únicamente los buenos o indiferentes, pues con ello el establecimiento no pierde nada, y no es lícito cooperar espontáneamente o sin grave causa a los pecados ajenos. No es suficiente razón el atraer algún cliente más a base de aquella inmunda mercancía.

4.º Pecan gravísimamente y son indignos de la absolución los dueños de hoteles, fondistas, taberneros, etc., que ofrecen espontáneamente o facilitan a los que las piden habitaciones para citas deshonestas; lo mismo que los que organizan bailes inmorales de máscaras u otras fiestas francamente lascivas.

f) Servicios varios

1.º No es lícito al propietario ceder en alquiler una casa para citas de mala nota donde la ley civil—como ocurre actualmente en España—las prohíbe terminantemente. Donde la ley humana las tolere, sería ilícito en una pequeña población donde no exista ninguna; pero en las grandes ciudades donde existen en abundancia podría tolerarse con grave causa (por tratarse de una colaboración remota), con tal que su emplazamiento en un sitio estratégico no proporcione mayor ocasión de pecar o perjudique notablemente a los vecinos honrados. Desde luego, los inquilinos de esa casa pecan gravísimamente, como hemos dicho en el número anterior, por colaboración próxima a una acción intrínsecamente mala.

2.º No es lícito al taxista o conductor llevar a un prostíbulo determinado a un viajero que se lo pide, a no ser con causa grave (v.gr., grave multa, peligro de perder el empleo, etc.),

por tratarse de una colaboración próxima, aunque no necesaria. Pero no puede en ningún caso indicarle dónde se encuentra el prostíbulo al viajero que lo ignore o pida le lleve a uno cualquiera, porque esto sería una colaboración voluntaria en el pecado ajeno.

3.º Los músicos no pueden colaborar en espectáculos, salas de fiesta o bailes francamente inmorales, a no ser con causa muy grave (v.gr., quedarse sin el sueldo necesario para vivir), y aun entonces han de buscarse otro modo de vida cuanto antes les sea posible.

4.º La suscripción a periódicos o revistas malos implica cooperación, y con mayor motivo colaborar o escribir en ellos. No es lícito tampoco anunciar en ellos los propios productos, mercancías, alquileres, etc., si con ello se facilita notablemente la existencia, propagación o venta de tales periódicos; pero podría tolerarse, con justa causa, si no influyera nada o muy escasamente en ello.

SECCION II

Deberes de justicia

Examinados ya los deberes de caridad para con el prójimo, veamos ahora los que afectan a la virtud de la justicia, de acuerdo con el plan general de nuestra obra. Seguimos todavía considerando al prójimo individualmente, o sea, como persona particular.

Los deberes fundamentales de justicia estricta para con el prójimo como individuo son estos cuatro: respetar su vida, su cuerpo, su hacienda y su honor. Constituyen, cabalmente, la materia perteneciente a los mandamientos quinto, sexto, séptimo y octavo de la ley de Dios. Vamos a examinarlos uno por uno con el máximo detalle y extensión que nos permite la índole de nuestra obra.

CAPITULO I

Respetar su vida

(Quinto precepto del decálogo)

El quinto mandamiento del decálogo, en cuanto afirmativo, ordena conservar la propia vida, y en cuanto negativo, prohíbe la muerte o mutilación injusta del prójimo: non occides, no matarás (Ex. 20,13).

Hemos hablado ya de la conservación de la propia vida y de los pecados opuestos al exponer la caridad para consigo mismo (cf. n. 444 ss.). Vamos a ver ahora lo relativo a la vida del prójimo.

PRELIMINARES

556. I.º El derecho a la vida en general. En toda esta cuestión relativa al quinto mandamiento hay que partir de un principio fundamental: el derecho del hombre a la vida. Como quiera

que la destrucción de una cosa es acto de dominio y que sólo Dios es el dueño y señor de la vida humana, a nadie es lícito destruir la vida propia o ajena sin causa alguna o por propia iniciativa y autoridad. Se requiere para ello la autorización de Dios, ya sea expresa (como en el caso de Abrahán con relación a su hijo Isaac), ya implícita, como la que tiene la autoridad pública por razón de la justicia vindicativa (castigo de los criminales), o también, indirectamente, las mismas personas particulares al ejercer con las debidas condiciones el derecho de legítima defensa contra un injusto agresor.

557. 2.º La vida de los animales. Santo Tomás, en la magnífica cuestión que dedica al homicidio en la Suma Teológica (II-II,64), comienza extendiendo su mirada a los seres vivientes inferiores al hombre: los animales y las plantas. En el artículo primero pregunta si es lícito matar a cualquier ser viviente. Contesta diciendo que nadie peca sirviéndose de una cosa para el fin a que está destinada, y,

habiendo puesto Dios los animales al servicio del hombre (Gen. 1,26-30; 9,3), puede éste servirse de ellos para su alimento y para todo cuanto puedan serle útiles. Sin embargo, no se les debe maltratar con crueldad o sin causa justificada, no porque los animales sean sujeto de derechos—no lo son, puesto que el derecho es correlativo del deber, y los animales no tienen deber alguno, por ser irracionales—, sino porque la crueldad del hombre para con los animales es un atentado contra la propia mansedumbre y delicadeza de sentimientos. El hombre que ejerce una crueldad inútil para con los animales no obra por un fin honesto, y es obligatorio buscarlo en toda acción humana. Pero, si la tortura del animal se hace por un fin honesto y útil para el hombre, es perfectamente lícita. Tal es el caso de la vivisección y experimentación de los animales en los laboratorios de medicina, aunque sea torturando al animal con cortes de bisturí, quemaduras, venenos, corrientes eléctricas, etc.

En cuanto a las corridas de toros, nos parece que pueden justificarse sin esfuerzo ante la teología moral. El honesto esparcimiento del hombre parece razón suficiente para permitir la relativa crueldad que se ejerce sobre el toro, mucho menor de lo que se cree comúnmente. El toro no tiene conciencia refleja de su dolor sensible y sólo lo experimenta físicamente durante breves momentos. Sólo la suerte de varas es relativamente cruel; no las banderillas (simples rasguños en la dura piel del toro) ni el estoque, que acaba pronto con su vida. En cuanto al peligro de muerte por parte de los toreros, es muy remoto tratándose de verdaderos profesionales. El público, por su parte, debe guardar moderación, no exigiendo del torero lo que acaso no pueda hacer con un toro determinado sin arriesgar imprudentemente su vida 1.

ARTICULO I

El homicidio

Sumario: Trataremos del homicidio en general, de la muerte del malhechor, del injusto agresor, del inocente y del feticidio.

A) El homicidio en general

558. I. Noción y división. El homicidio, en general, consiste en producir la muerte a una persona. Como delito o pecado, hay que añadir a la definición la palabra injustamente.

El homicidio admite las siguientes divisiones :

a.

DIRECTO, cuando se intenta precisamente la muerte del prójimo.

b.

INDIRECTO, cuando se busca otro fin (v.gr., la propia defensa).

c.

SIMPLE, cuando no va acompañado de ninguna circunstancia especial que lo modifique.

d.

QUALIFICADO, cuando reviste una malicia especial sobreañadida. Los principales son: el homicidio sacrílego (de persona sagrada), el parricidio (de los padres), el fratricidio (de hermanos), el conyugicidio (del cónyuge), el regicidio (del rey), el infanticidio (de los niños), el feticidio (del feto humano), etc. El asesinato (homicidio perpetrado con insidias o pacto previo) es una circunstancia notablemente agravante que puede acompañar a cualquier clase de homicidio.

559. 2. El homicidio involuntario. Hay que notar únicamente que, cuando se comete un homicidio por casualidad, sin

haberlo previsto ni intentado, no se ha cometido injusticia ni ha habido pecado alguno, con tal que se haya puesto el cuidado ordinario que reclamaba aquella cosa.

Pero puede ocurrir que un homicidio involuntario sea culpable en su causa, y esto de dos maneras principales: a) por no haber puesto el debido cuidado en el manejo de cosas lícitas, pero peligrosas (v.gr., en la limpieza de una pistola sin haberse cerciorado de que no estaba cargada; en la velocidad imprudente con que se conduce el automóvil, etc.); y b) con mayor motivo por hacer una cosa de suyo ilícita que envuelve, además, peligro de homicidio (v.gr., golpear a una mujer embarazada, con peligro de provocarle el aborto).

B) La muerte del malhechor

560. La muerte del criminal o malhechor se rige por principios especiales. Vamos a precisarlos en dos conclusiones.

Conclusión 1a: Por derecho natural y siempre que lo requiera el bien común, puede la autoridad pública imponer la pena de muerte a los malhechores reos de gravísimos crímenes.

Expliquemos un poco los términos de la conclusión:

a) POR DERECHO NATURAL, o sea, por la potestad recibida de Dios a través de la ley natural. No por el consentimiento o autorización de los hombres, como quiere Rousseau.

b) SIEMPRE QUE LO REQUIERA EL BIEN COMÚN, única causa proporcionada para inferir una pena tan grave (v.gr., para garantizar el orden con el escarmiento de los demás).

c) PUEDE LA AUTORIDAD PÚBLICA, O sea, el jefe del Estado, a quien incumbe el cuidado de la comunidad y del bien común y sus legítimos mandatarios. Jamás puede hacerse por iniciativa privada.

d) IMPONER LA PENA DE MUERTE A LOS MALHECHORES, jamás a los inocentes, aunque dependiera de ello la salvación de la patria.

e) Reos DE GRAVÍSIMOS CRÍMENES. No se requiere que el crimen sea gravísimo en sí mismo; basta con que perjudique gravemente al bien común (v.gr., el centinela que abandona su puesto de guardia en plena guerra).

Prueba de la proposición.

I.º POR LA SAGRADA ESCRITURA. Hay muchos textos en el Antiguo y Nuevo Testamentos. He aquí algunos de los más'xpresivos :

«El que hiera mortalmente a otro será castigado con la muerte* (Ex. 21,12).

«Si de propósito mata un hombre a su prójimo traidoramente, de mi altar mismo le arrancarás para darle muerte* (ibid., v.14).

«El que hiera a su padre o a su madre será muerto* (ibid., v.15).

«Pero, si haces el mal, teme (a la autoridad), que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal» (Rom. 13,4).

2º. POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Inocencio III obligó a los herejes valdenses que querían reconciliarse con la Iglesia a suscribir, entre otras, la siguiente proposición: «De la potestad secular afirmamos que sin pecado mortal puede ejercer juicio de sangre, con tal que para inferir la vindicta no proceda con odio, sino por juicio; no incautamente, sino con consejo* (D 425).

3º. POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Cualquier persona individual es, con respecto a la sociedad, lo que un miembro es para todo el cuerpo. Y así como, cuando la salud de todo el cuerpo peligra por un miembro podrido, es lícito y laudable cortarlo para que no perezca todo el hombre, es lícito y

laudable que la autoridad pública, encargada de procurar el bien común, quite la vida a un hombre peligroso para la comunidad o corruptivo de la misma (II-II,64,z).

4º. POR EL CONSENTIMIENTO UNIVERSAL DE LA HUMANIDAD. En todos los pueblos del mundo se ha usado la pena de muerte para castigar crímenes gravísimos, sobre todo contra la tranquilidad pública. Y aun aquellas naciones que por teorías erróneas o falsos sentimentalismos la han abolido, tienen que recurrir a ella muchas veces obligados por la necesidad evidente. Hay criminales que sólo se intimidan ante la perspectiva de una pena de muerte.

Advertencias. 1a Es lícito a la autoridad pública castigar a los malhechores con azotes u otros castigos corporales—guardando siempre la debida proporción—si lo estima conveniente para el bien común (v.gr., para escarmiento de los culpables). Pero no podrían hacerlo por propia cuenta los agentes de la autoridad (v.gr., los guardias).

2.a A nadie se le puede imponer la pena de muerte sin que conste con toda certeza su culpabilidad criminal, por lo irreparable de la equivocación.

3.a A nadie se le debe condenar sin oírle previamente y sin que se ejerza, por libre elección del reo o por nombramiento oficial, el derecho de defensa.

4.a No se debe ejecutar jamás a la mujer criminal embarazada

2. La función augusta de la maternidad debería ser, además, razón suficiente para que el jefe del Estado ejerza su prerrogativa de indulto.

5.a Antes de la ejecución de la sentencia debe dársele al reo ocasión y facilidad para recibir los santos sacramentos.

Conclusión 2.a: Jamás es lícito matar al malhechor por la sola autoridad privada de una persona.

Escuchemos a Santo Tomás explicando la razón:

«Como hemos dicho, es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la sociedad, y, por lo tanto, corresponde sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de su conservación, como al médico compete el amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la salud de todo el cuerpo. Y como el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen pública autoridad, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores, y no lo es a las personas particulares* (II-II,64,3)

En algunas naciones, el Código penal exime totalmente de responsabilidad al marido que mata en el acto a su mujer sorprendida en adulterio, por suponer a priori que ha obrado en un arrebató imprevisto e involuntario. Pero el fuero de la conciencia es más estrecho y rígido, y en él no puede excusarse a ese marido (a no ser que hubiese perdido del todo la razón al cometer el crimen). El papa Alejandro VII condenó la siguiente proposición: «No peca el marido

matando por propia autoridad a su mujer sorprendida en adulterio* (D I I19).

Aplicaciones prácticas. 1.a Es completamente ilícito el llamado «linchamiento» popular del malhechor sorprendido in flagranti.

2ª. Es lícito al soldado de guardia (no a otro cualquiera) disparar sobre el que se acerca después de haberle dado el alto en vano, si así lo dispone la ordenanza militar; pero, en cuanto sea posible, procurando evitarle la muerte (v.gr., disparándole a las piernas).

3ª. Pueden los guardias disparar sobre el reo que se fuga, aunque procurando no matarle. Pero no pueden jamás practicar la llamada «ley de fugas» (simular la huida del malhechor para matarle impunemente).

C) La muerte del injusto agresor

561. Vamos a establecer la doctrina fundamental en una sola conclusión :

Conclusión: Guardando la debida moderación en la defensa, es licito defenderse del injusto agresor, a veces hasta producirle la muerte.

Expliquemos los términos de la conclusión:

GUARDANDO LA DEBIDA MODERACIÓN EN LA DEFENSA.

Quiere decir que no se debe ir más lejos en la defensa de lo que exijan las circunstancias habida cuenta de la importancia del bien que tratamos de defender. No se puede matar al agresor de la propia vida si basta con herirle para defenderse. Ni se le puede inferir una grave herida para salvar una pequeña cantidad de dinero que quería arrebatarnos.

Es LÍCITO DEFENDERSE, pero no obligatorio. Porque el hombre tiene obligación de conservar su vida con los medios ordinarios, pero no con los extraordinarios; y la defensa propia hasta la muerte del agresor es un medio claramente

extraordinario. Puede el agredido dejarse matar por caridad heroica hacia su agresor, o sea, para que no se condene, ya que está en pecado mortal por la injusta agresión; aunque podría también matarle (si fuera necesario) aun en este caso, porque sólo él tendría la culpa de su propia condenación, que podría evitar desistiendo simplemente de la agresión. En circunstancias especiales, la propia defensa sería obligatoria; por ejemplo, si se trata de un personaje necesario para el bien común (v.gr., el jefe de un ejército en plena guerra), o de un padre que dejaría abandonados a sus hijos, o si lo exige así la ley civil para reprimir la plaga de injustos agresores, etc.

DEL INJUSTO AGRESOR. No lo son el verdugo o los soldados del piquete que le quitan la vida al reo en cumplimiento de una sentencia justa.

A VECES HASTA PRODUCIRLE LA MUERTE. Para llegar a este extremo se requieren las siguientes cinco condiciones:

a.

Agresión actual o inminente (v.gr., está ya cargando la pistola para disparar sobre nosotros). Si la agresión ya ha pasado, no sería deferisa, sino venganza (ilícita). Si la ha anunciado, pero no nos ataca aún, hay que defenderse de otro modo (v.gr., denunciándole a la policía), pero no se le puede matar.

b.

Agresión injusta, ya sea con injusticia formal (o sea, la que proviene de un hombre que se da cuenta de lo que hace) o ya simplemente material (v.gr., la de un loco o borracho).

c.

Daño muy grave; por ejemplo, la pérdida de la propia vida, la mutilación o deformidad grave de los miembros principales, la propia virginidad o pureza, bienes de fortuna muy

considerables, etc.; pero no la propia fama u honor (que puede reivindicarse de otra forma), ni un robo de escasa importancia, a no ser que para apoderarse de lo ajeno tratara de agredir a la persona que lo posee o guarda. Tampoco son motivos suficientes una calumnia, una bofetada, una injuria de palabra o el impedirnos adquirir una cosa a la que tenemos derecho; v.gr., una herencia (D 1180-1183).

d.

Muerte necesaria, o sea, que hay que intentar antes, si es posible una defensa menos cruenta a base de golpes, heridas, etc.

e.

Muerte permitida, no intentada, o sea, que se ha de intentar la propia defensa, no la muerte del agresor, como prescriben las

reglas del voluntario indirecto ante una acción con dos efectos, bueno y malo. Se ha de proceder, además, sin odio ni deseo de venganza.

Prueba de la conclusión. Lo autoriza así el derecho natural que todo hombre tiene a la conservación de la propia vida, y lo exige el mismo bien común de la sociedad, porque, de lo contrario, los malhechores se envalentonarían para cometer toda clase de desafueros con relativa impunidad, ya que podrían escapar muchas veces a la acción de la autoridad pública. Consta también por expresa declaración de la Iglesia (cn.22o5 § 4).

Observaciones. 1ª. En las mismas condiciones de la propia legítima defensa, es lícito socorrer al prójimo contra un agresor injusto. La razón es porque la caridad autoriza a hacer por los demás lo que sería lícito hacer por sí mismo, y es un acto de excelente caridad ayudar al inocente contra un injusto agresor. Por justicia están obligados a defender al

prójimo injustamente atacado los que tienen el oficio de defender el orden público (guardias, policías, etc.); y por piedad familiar, los parientes en primer grado (padres, hijos, cónyuge, hermanos).

2.a La legítima defensa, en las condiciones que hemos dicho, es lícita a todos; sean seculares, clérigos, religiosos, etc.; y en cualquier lugar, aun en la iglesia y mientras se celebran los divinos oficios (de otra suerte los malhechores agredirían siempre en las iglesias). En legítima defensa, la iglesia no queda violada por el homicidio, ya que entonces no constituye delito (cf. cn.1172 § I, l.º).

3.a Tampoco es obstáculo para la legítima defensa el haber dado ocasión para la agresión injusta con alguna culpa, aun grave; porque esto no quita que la agresión sea injusta. Y así, por ejemplo, el adúltero podría defenderse contra el marido que le sorprendiera in flagranti, porque éste no tiene derecho

a tomarse la justicia por su mano, sino sólo a denunciarle a la autoridad competente.

4.a Ni es obstáculo la reverencia especial que merezca el invasor por ser padre, sacerdote, etc. ; ni se contraería la excomunión por el privilegio del canon (cn.119), porque el agresor pierde el privilegio en aquel caso.

D) La muerte del inocente

562. La absoluta ilicitud de la muerte del inocente aparece con toda claridad a simple vista. Pero su examen científico plantea problemas muy interesantes, que vamos a exponer con cierto detalle, dada su gran importancia práctica. Procederemos, como de costumbre, por conclusiones:

Conclusión 1ª.: No es lícito jamás, ni aun a la autoridad pública, producir directa e intencionadamente la muerte a un inocente, por tratarse de una acción intrínsecamente mala.

He aquí las pruebas:

1º. LA SAGRADA Escritura. Es uno de los pecados que *claman al cielo» (cf. n.267):

«La voz de la sangre de tu hermano (Abel, el inocente) está clamando a mí desde la tierra» (Gen. 4,10).

«No hagas morir al inocente y al justo, porque yo no absolveré al culpable de ello» (Ex. 23,7).

Imposible emplear un lenguaje más enérgico. Los textos podrían multiplicarse en abundancia.

2º. LA RAZÓN TEOLÓGICA ofrece tres argumentos clarísimos:

a.

Es un atentado contra Dios, cuyo supremo dominio queda violado. Sólo El es el dueño de la vida y, por consiguiente, sólo El podría ordenar la muerte de un inocente sin cometer una injusticia (v.gr., el caso de Abrahán y su hijo Isaac).

b.

Es un delito contra la sociedad, porque se le priva injustamente de uno de sus miembros.

c.

Es un crimen contra el prójimo, porque se le priva del derecho a la vida, base y fundamento de todos sus demás derechos humanos. En este sentido, el homicidio es la suprema injusticia que se puede cometer contra el prójimo, ya que se le priva violentamente de todos sus derechos humanos.

3º. SE CONFIRMA por la repugnancia universal del género humano a este crimen monstruoso.

Aplicaciones. 1ª. No es lícito jamás acabar de matar a los mortalmente heridos, viejos, enfermos incurables, moribundos, etc., aunque sea para que no sufran más (ya

que el fin nunca justifica los medios), ni siquiera acelerarles la muerte (v.gr., con dosis exageradas de morfina, etc.).

2.a Tampoco se puede matar a los locos o furiosos para que no hagan daño a otros, a no ser en legítima defensa ante una agresión actual.

3.a A la pregunta sobre «si sería lícito, por mandato de la autoridad pública, matar a los que, sin haber cometido ningún crimen digno de muerte, sin embargo, por sus defectos psíquicos o físicos no pueden aprovechar a la nación y más bien le son gravosos y se oponen a su vigor y fortaleza», contestó la Sagrada Congregación del Santo Oficio: «Negativamente, por ser contrario al derecho natural y divino positivo» 4. Lo mismo declaró con respecto a la esterilización del hombre o de la mujer con idéntica finalidad.

4.a No se puede arrojar al mar en un naufragio a alguno de los viajeros para que no perezcan todos. Ni puncionar el corazón o abrir las arterias de los que se duda si están

realmente muertos para que no sean enterrados vivos. Si se quiere tener plena certeza de la muerte real, espérese la señal infalible de ella (la putrefacción); pero nada se haga que pueda causar la muerte real del presunto muerto.

5.º No puede el médico, en plan de experimentación, dar al enfermo una medicina peligrosa que puede costarle la vida, a no ser cuando, de lo contrario, su muerte sea del todo cierta y haya alguna esperanza de que se le puede salvar con tal medicina.

6.º No puede un cazador disparar su escopeta sobre un bulto que se mueve, sin averiguar previamente que se trata de un animal.

7.º No es lícito matar a los parlamentarios enviados por el enemigo, aunque éste no hubiera respetado a los que se le enviaron a él, porque son inocentes y sería una venganza criminal.

Conclusión 2ª.: Con causa gravemente proporcionada es lícito cooperar indirectamente a la muerte del inocente, o sea, haciendo u omitiendo alguna cosa, de suyo buena o indiferente, de la cual se siga, sin intentarla, la muerte del inocente.

Es una sencilla aplicación de las leyes del voluntario indirecto, según las cuales, cuando de una acción de suyo lícita se siguen dos efectos, uno bueno—el más inmediato—y otro malo—el más remoto o, al menos, simultáneo al bueno—, es lícito intentar el bueno y permitir el malo si hay causa proporcionalmente grave para ello, o sea, si el efecto inmediato bueno compensa con creces al remoto malo. En el caso concreto que nos ocupa, será causa proporcionada el bien mayor que se siga inmediatamente de la acción lícita y no a través de la muerte del inocente.

Aplicaciones: 1a Es lícito en una guerra justa dirigir la tormenta bélica (cañones, aviación, etc.) contra los objetivos

militares de una ciudad, aunque acaso tengan que perecer muchos inocentes.

2.º No es lícito en caso de asedio de una ciudad matar a un ciudadano inocente porque lo exija el enemigo, que, de lo contrario, incendiará el pueblo entero. Pero sería lícito entregarle, aunque se prevea que le van a matar; porque la simple entrega de suyo no es mala, y la previsión de su muerte puede permitirse en compensación del grave daño común que experimentaría todo el pueblo.

3ª. Es ilícito y criminal arrojar una bomba atómica sobre una ciudad, abierta o cerrada, con toda la población civil dentro, con sus mujeres y niños. No puede alegarse aquí el «voluntario indirecto, porque una de sus reglas esenciales es que el efecto bueno compense con creces al efecto malo; y en el caso de la bomba atómica ocurre precisamente lo contrario, ya que el número de seres inocentes que perecen es incomparablemente mayor que el de los culpables. Dígase

lo mismo del incendio total de una ciudad, de los gases asfixiantes arrojados sobre ella, etc.

E) El feticidio

Aunque el feticidio, o sea, la muerte inferida al feto humano, es un simple caso particular de la muerte del inocente, vamos a estudiarlo aparte con alguna extensión, por su especial importancia y gravedad.

563. I. Nociones previas. Es conveniente, ante todo, precisar con exactitud el verdadero sentido de la terminología que vamos a emplear.

a) El embarazo es normal cuando se verifica en su lugar correspondiente (el útero o matriz). El anormal o extrauterino recibe el nombre de ectópico.

b) El feto humano se considera maduro o viable si puede ya vivir separado de madre (o sea, después del séptimo mes

completo). Antes de esa fecha se considera no maduro y no puede vivir, por lo mismo, separado de la madre.

c) La pulsión de un feto no maduro se llama aborto. Cuando se provoca voluntariamente, se llama aborto criminal. Si obedece a indicación médica, se llama aborto terapéutico.

d) La expulsión provocada de un feto ya maduro recibe el nombre de aceleración del parto.

e) Se llama embriotomía o craniotomía a la intervención quirúrgica por la que se destroza al feto encerrado todavía en el seno materno con el fin de sacarlo a pedazos.

f) Recibe el nombre de operación cesárea la intervención quirúrgica consistente en abrir el vientre de la madre para extraer el feto vivo. Y sinfisiotomía es la sección de la sínfisis del pubis, o sea, del cartílago interarticular que une entre sí los dos huesos del pubis para extraer el feto vivo cuando su expulsión natural es imposible por estrechez de la pelvis.

564. 2. Derechos del niño antes de nacer. Para resolver con acierto la abundante problemática que plantea la cuestión que estamos examinando, hay que partir de un principio fundamental que es preciso tener siempre a la vista: los derechos del niño antes de nacer como persona humana que es.

En efecto: sea cual fuere el momento en que se produzca la animación del feto humano, es un hecho indiscutible que se trata de una persona humana en acto o en potencia próxima, y, por consiguiente, con todos los derechos naturales inherentes a la misma, entre los que ocupa el primer lugar el derecho a la vida, o sea, el derecho a nacer. Y si a esta consideración de derecho natural añadimos la de tipo sobrenatural procedente del derecho del niño a ser bautizado para alcanzar la vida eterna, habremos puesto fuera de toda duda que los derechos del niño antes de nacer son incluso más sagrados que los que tiene la madre a conservar su vida

puramente natural, cuya pérdida no comprometería la salvación eterna de su alma.

565. 3 Conclusiones. Teniendo en cuenta las nociones previas y el principio fundamental que acabamos de recordar, vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusiones:

Conclusión 1ª.: La embriotomía, craniotomía o cualquier otra operación directamente occisiva del feto vivo es siempre un pecado gravísimo, que no puede justificarse jamás bajo ningún pretexto.

La razón es clarísima: se trata de matar a un ser humano completamente inocente, y ya hemos visto que no es lícito jamás matar directamente al inocente, aunque dependiera de ello la salvación de la patria o la del mundo entero. Y téngase en cuenta que comete con ello un homicidio directo cualificado, o sea, un verdadero asesinato con vergonzosas agravantes tanto de tipo natural (abuso de fuerza e inmensa

cobardía, por tratarse de un ser indefenso) como de tipo sobrenatural: el pobre niño, bárbaramente descuartizado, muere sin bautismo y se le priva de la vida eterna.

Para justificar tamaño crimen se han alegado a veces razones del todo fútiles e inconsistentes. He aquí las principales:

PRIMERA. Entre dos males hay que elegir el menor. Pero hay casos en los que, si no se practica la craniotomía, morirán irremisiblemente la madre y el hijo. Luego es preferible la muerte de sólo el hijo.

RESPUESTA. Si la elección puede hacerse por un acto honesto, concedo; pero si se hace a base de cometer positivamente un crimen, niego en absoluto. El fin no justifica jamás los medios, y es preferible que mueran inculpablemente los dos que salvar la vida de uno a base de asesinar al otro. Aparte de que este caso angustioso, que se presentaba con alguna frecuencia en épocas pasadas, ha

desaparecido casi en absoluto con los poderosos medios con que cuentan la medicina y cirugía modernas. Practíquese la operación cesárea o la sinfisiotomía con la intención de salvar a la madre y al hijo, pero no se corneta jamás el crimen de la craniotomía, aunque tengan que perecer los dos.

SEGUNDA. Desde el momento en que el niño pone a su madre en peligro cierto de muerte y en extrema necesidad, puede considerársele como un injusto agresor, contra el que es lícito reaccionar incluso produciéndole la muerte.

RESPUESTA. Es ridículo e insensato considerar a un niño inocente como injusto agresor, ya que se limita a permanecer sin culpa alguna donde la naturaleza ha querido colocarle. Y es mucho más grave y extrema la necesidad en que se encuentra el niño que la madre, pues ésta aventura en ello solamente la vida temporal, mientras que el niño está en peligro de perder también la eterna (cf. D 2243).

TERCERA. Teniendo en cuenta que la vida de la madre puede ser necesaria para los hijos anteriormente nacidos, puede presumirse que el hijo no nacido cede su derecho a la vida por el bien de sus hermanitos y la felicidad de sus padres.

RESPUESTA. Es una razón sentimental tan falsa como insensata y gratuita. Por de pronto, el niño no nacido no puede renunciar a su propia vida, porque el derecho a la vida es irrenunciable, ya que sólo Dios es dueño de la vida del hombre; de lo contrario, podría matarse sin pecado alguno cualquiera o a cualquiera que consintiera voluntariamente en su muerte, lo cual sería una enormidad. Pero, además, no se olvide que está de por medio la vida eterna del niño (que está sin bautizar) y que, por consiguiente, en caso de que fuera lícito ceder el derecho a la propia vida, debería ser la madre quien cediera su vida temporal para salvar la eterna de su hijo, y no al revés. Lo contrario arguye un total

desconocimiento de los verdaderos términos en que está planteado el problema y una sobrevalorización inadmisible de la vida del hombre sobre la tierra, que no tiene otro sentido cristiano que el de mera preparación para la vida eterna.

CUARTA. Si no se practica la craniotomía, el niño morirá también sin bautizar juntamente con la madre.

RESPUESTA. Cabe el recurso de la operación cesárea en vida de la madre o inmediatamente después de su muerte. En todo caso, esa muerte sin bautismo sería una desgracia, pero no un crimen, como en el caso de la craniotomía.

Corolario. Luego jamás es lícito practicar esas operaciones, ni siquiera para salvar la vida de la madre, y aunque constara con certeza que, de no practicarlas, habría de morir la madre juntamente con su hijo (cf. D 1889-1890), porque la muerte inculpable de ambos es' preferible al asesinato de uno solo. No hay otra solución católica que la operación cesárea o la sinfisiotomía con la intención de salvar la vida de la madre y

del hijo, sin que pueda intentarse jamás la muerte del hijo para salvar a la madre, ni la muerte de la madre para salvar al hijo.

Conclusión 2.a: El aborto directamente intentado o provocado no es lícito jamás, ni siquiera en los casos de gestación ectópica o extrauterina.

La razón es siempre la misma. No se puede matar jamás a un ser inocente, cualquiera que sea la causa o pretexto que se alegue para ello. Tanto más cuanto que en caso de aborto voluntario se priva injustamente al niño de su vida natural y de su vida sobrenatural (muere sin bautismo), lo que agrava inmensamente el crimen.

Corolario. 1.º No es lícito jamás provocar el aborto, aunque sea para salvar la vida de la madre o la fama de una joven atropellada (cf. D 1184, 2243-2244).

2.º El llamado abortoterapéutico es tan ilícito como el aborto criminal, ya que el fin no justifica jamás los medios.

3º. El médico puede practicar, cuando es necesario, cualquier operación encaminada a salvar la vida de la madre y la del hijo (operación cesárea, sinfisiotomía, etc.), pero jamás la que tenga por objeto la muerte de uno de los dos para salvar al otro. Si la madre o la familia se niegan a aquellas operaciones lícitas y le piden el aborto directo, debe negarse en absoluto, aunque su inhibición traiga como consecuencia la muerte de la madre y del hijo. No se puede cometer un crimen ni siquiera para evitar un mal mayor.

4.º Peca gravemente la mujer que, creyéndose embarazada, procura el aborto a base de saltos, lavado de pies con agua muy fría o muy caliente, oprimiéndose el seno con fajas o corsés, etc., o tomando una medicina abortiva. Y si consigue el aborto, queda, además, ipso facto, excomulgada, lo mismo que todos los que hayan intervenido eficazmente en el aborto, aunque sea simplemente aconsejándolo (cn.235o § 1). Esta excomunión está reservada al ordinario (obispo propio en los

seglares), y no se incurre en ella si se ignoraba su existencia. También se contrae irregularidad por delito (cn.985 § 4º.), y se incurre en responsabilidad criminal ante la ley civil. El Código penal español castiga el aborto voluntario con penas que pueden llegar a doce años de cárcel (arts.411-417).

5º. En caso de gestación ectópica o extrauterina, el feto humano posee los mismos derechos naturales que si estuviera colocado su sitio natural. Por lo mismo, no es lícito jamás, bajo ningún pretexto, matarle directamente. Lo único que puede hacerse es la llamada operación Wallace o, si la pericia del médico permite esperar buenos resultados para la vida del hijo y de la madre; o la llamada expectación armada (preferentemente en una clínica o sanatorio quirúrgico donde puedan utilizarse en seguida los medios apropiados), consistente en la intervención inmediata del médico al producirse la rotura del saco fetal (que pone en grave peligro la vida de la madre), porque el feto se separa entonces de

sus conexiones vitales (extráigasele y bautícesele inmediatamente); o la laparotomía, si el feto es ya viable y hay grave peligro para la madre si; prosigue la gestación hasta el fin, porque se trata, en este caso, de una simple aceleración del parto, que es lícita con causa justificada .

Unicamente sería lícita la extirpación del feto ectópico cuando se tuviera plena certeza de su muerte (cosa bastante difícil en la práctica), porque entonces es claro que no se le mata.

Dificultad. ¿ Qué hacer en caso de duda sobre si se trata de un tumor maligno o una gestación ectópica?

Desde luego, hay que esperar todo lo que se pueda hasta conseguir, si es posible, que el feto sea viable, en cuyo caso se procedería lícitamente a la aceleración del parto. Pero, no siendo esto posible, es lícito extirpar un tumor o quiste mortal para la madre, aun cuando en él estuviera incluido el feto inmaturo (procurando, desde luego, bautizarlo inmediatamente). En la duda de si se trata de tumor o de feto,

si no se puede aguardar más sin riesgo de la madre, algunos moralistas consideran lícito sajarlo como un tumor anómalo y mortífero para la madre; porque, aunque fuera un feto, se le mataría, al parecer, indirectamente; en todo caso—añaden—procédase siempre al bautizo inmediato del feto, si lo hubiera. Pero otros moralistas creen, no sin fundamento, que no puede realizarse esa operación, porque, aparte de que no se puede obrar con duda práctica sobre la licitud de una acción, no es lícito proceder contra el derecho cierto a la vida que tiene el probable feto, más sagrado todavía que el de la madre, por el hecho de no estar bautizado y arriesgar su vida eterna.

Conclusión 3.a: Por causas gravemente proporcionadas es lícito permitir INDIRECTAMENTE el aborto al realizar una acción buena en sí misma, única que se intenta.

Por ejemplo: para curar una enfermedad de la madre que ponga en peligro su vida se le puede dar una medicina o

practicarle una operación quirúrgica indicada de suyo para curar esa enfermedad, aunque se produzca involuntariamente la muerte o expulsión no intentada del feto.

Es un simple caso de voluntario indirecto. Para que sea lícito, de acuerdo con sus reglas, es preciso que se reúnan a la vez las siguientes condiciones:

1a Que no quede otra solución para salvar la vida de la madre (hay que intentar antes todas las posibles, según los casos y circunstancias).

2.a Que la medicina o intervención quirúrgica sea directamente curativa de aquella enfermedad y no a través del aborto.

3.a Que se intente únicamente la curación, no el aborto.

4ª. Que se provea con diligencia al inmediato bautizo del feto abortivo en el momento de producirse el aborto. No se olvide

nunca que la vida eterna del niño vale infinitamente más que la temporal de la madre.

Conclusión 4.a: Con grave causa es lícito provocar la aceleración del parto de un feto ya viable.

Así lo declaró el Santo Oficio el 4 de mayo de 1898, con las siguientes palabras: «La aceleración del parto no es de suyo ilícita, con tal que se haga por causas justas y en tiempo y de modo que, según las contingencias ordinarias, se atienda a la vida de la madre y del feto» (D 1890 b).

Grave causa la hay cuando, de esperar al término natural del embarazo, correría grave riesgo la vida de la madre, o la del niño, o la de ambos.

Sin grave causa no sería lícito, porque el niño nace débil y enfermizo y con peligro de muerte, y no se le puede exponer a ese peligro sino para preservarle a él o a su madre de un peligro todavía más grave y cierto.

ARTICULO II

El duelo

566. I. Noción. El duelo, o sea, la lucha convenida de antemano entre dos personas, o pocas más, con armas aptas para matar o herir gravemente, estuvo muy en boga en otras épocas y constituía una verdadera plaga.

Partiendo de un concepto enteramente equivocado y falso del honor, trataban de borrar o reivindicar con sangre las injurias recibidas organizando el duelo entre los contendientes, a base muchas veces de ceremonias ridículas (padrinos, etc.), que excitan la risa y la indignación de cualquier persona seria. La cultura moderna, afortunadamente, ha reaccionado con energía contra esta aberración, y hoy día—al menos en España—ya casi nadie se bate.

567. 2. Juicio moral. Hay que distinguir entre el duelo público y el privado.

a.

EL DUELO PÚBLICO, O sea el organizado por la autoridad pública para dirimir una contienda que afecte al bien común (jamás al simplemente particular), serla lícito con grave causa. Si es lícito lanzar ejército contra ejército en una guerra justa, lo será también, con mayor razón, dirimir aquel pleito entre sólo dos personas o unas pocas de ambos bandos. Sin embargo, este duelo público—bastante frecuente en otros tiempos—ha caído completamente en desuso en nuestros días.

b.

EL DUELO PRIVADO, O sea el organizado por personas particulares para dirimir sus pleitos, «vengar su honor ultrajado», etc., es absolutamente ilícito e inmoral por varios capítulos: 1) por usurpar el derecho exclusivo de Dios a la vida o integridad del hombre; 2) por usurpar el derecho de la autoridad pública a imponer la justicia entre los hombres; 3) por los graves trastornos que se siguen a la familia de los duelantes; y 4) por el escándalo que se da a la sociedad humana.

568. 3. Penas eclesiásticas. Además del pecado mortal que cometen los que organizan o aceptan el duelo por el mero hecho de organizarlo o aceptarlo y de la grave responsabilidad por el homicidio o lesiones que puedan resultar, la Iglesia castiga con severas penas a los duelistas y sus cómplices. He aquí la legislación eclesiástica vigente:

«Canon 1240, § 1. Están privados de la sepultura eclesiástica, a no ser que antes de la muerte hubieran dado alguna señal de arrepentimiento :

4º. Los que han muerto en el duelo o de una herida en él recibida».

«Canon 2351, § T. Además de cumplirse lo que se dispone en el canon 2351, § 1, número 4, los que se baten en duelo, los que simplemente retan a él, o lo aceptan o de cualquier modo cooperan o lo favorecen, los que adrede lo presencian y los que lo permiten, o, en cuanto está en su mano, no lo prohíben, cualquiera que sea su dignidad, caen ipso facto en excomunión simplemente reservada a la Sede Apostólica.

§ 2. Los mismos que se baten y los llamados padrinos son, además, ipso facto infames»:

En orden a recibir o ejercer órdenes sagradas, los que han participado en un duelo son irregulares por defecto

(cn.984,5°), y, si se siguió la muerte o una grave mutilación, también por delito (cn.985,4° y 5°).

CAPITULO II

Respetar su cuerpo

(Sexto y nono mandamientos)

INTRODUCCIÓN

Al abordar esta materia tan escabrosa y nauseabunda, creemos oportuno recoger la prudentísima advertencia con que San Alfonso de Ligorio comienza la explicación de la misma:

«Ahora vamos a tratar, con disgusto, de aquella materia cuyo solo nombre inficiona la mente de los hombres... !Ojalá más

breve y más oscuramente pudiera explicarme 1 Pero, como ésta sea la más frecuente y más abundante materia de las confesiones y por la que mayor número de almas caen en el infierno—más aún: no vacilo en afirmar que por este solo vicio o, al menos, no sin él se condenan todos los que se condenan—, de ahí que sea necesario, para instrucción de los que desean aprender la ciencia moral, explicarme con claridad (aunque de la manera más casta posible) y discutir algunas cosas particulares».

Fieles a esta consigna del gran santo y eminente moralista, vamos a estudiar esta materia en la forma más breve y discreta posible, sin renunciar, no obstante, a informar al lector seglar de todo cuanto necesita saber para formar su propia conciencia en torno a estas cuestiones.

Dividimos la materia en dos artículos fundamentales: 1.º, de la lujuria en general, y 2.º, de las especies de lujuria.

ARTICULO I

De la lujuria en general

569. i. Noción. En sentido amplio o metafórico, la palabra lujuria designa cualquier lujo, exceso o exuberancia; y así, por ejemplo, de un campo fertilísimo se dice que tiene una lujuriente vegetación. Pero en el sentido propio y estricto que aquí nos interesa se define: el apetito o el uso desordenado de lo venéreo. Consiste principalmente en el uso de la facultad generativa fuera del matrimonio o dentro de él contra sus leyes.

La lujuria es uno de los siete pecados capitales. De ella derivan otros muchos pecados, principalmente la ceguera de la mente, precipitación, inconsideración, inconstancia, amor desordenado de sí mismo, odio a Dios, apego a las cosas de esta vida y horror a la futura. Santo Tomás dedica un bellísimo artículo a esta cuestión.

570. 2. División. La división fundamental es la que distingue entre lujuria consumada, completa o perfecta, y la no

consumada, incompleta o imperfecta, según que llegue o no hasta el orgasmo completo, con su correspondiente efusión seminal en el varón o de humores vaginales en la mujer.

La consumada se subdivide en según la naturaleza, si de ella puede seguirse la generación de un nuevo ser, y contra la naturaleza, si de suyo no es apta para la generación. Se refiere siempre a actos externos y no puede darse en los meramente internos.

La no consumada puede ser interna y externa, según se refiera tan sólo a actos meramente internos o a actos externos imperfectos.

El siguiente cuadro esquemático muestra en sintética visión de conjunto todas estas divisiones y subdivisiones con sus especies correspondientes:

571. 3. Principios fundamentales. Es preciso, ante todo, tener siempre a la vista dos grandes principios que informan toda esta cuestión, y que, bien comprendidos, resuelven sin más toda la abundante y complicada casuística que puede plantearse en tomo a la lujuria. Helos aquí con toda claridad y precisión:

Primer principio: La lujuria o delectación venérea, tanto la consumada o perfecta como la no consumada o imperfecta, DIRECTAMENTE BUSCADA fuera del legítimo matrimonio, es siempre pecado mortal y no admite parvedad de materia.

Expliquemos, ante todo, los términos del principio:

LA LUJURIA O DELECTACIÓN VENÉREA, O sea, la propia y específica de la generación humana, Se diferencia:

a.

Del deleite puramente sensible, que es el producido por un acto u objeto placentero en sí mismo, pero no apto de suyo para excitar el placer venéreo (v.gr., el olor de una rosa, la suavidad del terciopelo, la exquisitez de un manjar, etc.).

b.

Del deleite sensual, que es el producido por un acto u objeto que, aunque no es propiamente venéreo en sí mismo, es apto, sin embargo, para excitar la concupiscencia de la carne (v.gr., un beso, un abrazo, etc.). En estos últimos habrá pecado o no según la intención o finalidad con que se hagan.

TANTO LA CONSUMADA O PERFECTA, o sea, la que llega a su término natural por el orgasmo y efusión seminal en el varón o de humores vaginales en la mujer.

COMO LA NO CONSUMADA O IMPERFECTA, que se reduce a pensamientos, miradas, tocamientos, etc., con intención o finalidad deshonestas.

DIRECTAMENTE BUSCADA, ya sea por haber intentado voluntariamente obtener el placer venéreo completo o incompleto, o por haber consentido en él cuando se produjo sin buscarlo.

FUERA DEL LEGÍTIMO MATRIMONIO, o sea, fuera de los actos ordenados de suyo a la generación humana dentro del legítimo matrimonio.

Es SIEMPRE PECADO MORTAL, no sólo por estar grave y expresamente prohibida por Dios, sino por ser una cosa de suyo intrínsecamente mala.

Y NO ADMITE PARVEDAD DE MATERIA, o sea, que, por insignificante que sea el acto desordenado (v.gr., un simple movimiento carnal), es siempre pecado mortal cuando a través de él se busca directamente el placer venéreo. Sólo

puede darse el pecado venial por imperfección del acto humano, o sea, por falta de la suficiente advertencia o de pleno consentimiento.

Veamos ahora la prueba teológica del principio:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. Son innumerables los textos. He aquí algunos de los más conocidos:

«No adulterarás» (Ex. 20,14).

«Todo aquel que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt. 5,28).

«No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas... poseerán el reino de Dios» (1 Cor. 6,9-10).

«Ahora bien: las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia... y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo hice, que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios» (Gal. 5,19-21).

«Pues habéis de saber que ningún fornicario o impuro... tendrá parte en la heredad del reino de Cristo y de Dios» (Eph. 5,5).

Como se ve, los textos no pueden ser más claros y terminantes. Se trata de la exclusión del reino de los cielos, que corresponde al pecado grave o mortal; y afecta no sólo a los actos consumados o perfectos (fornicación, adulterio), sino incluso a los no consumados o imperfectos: basta una simple mirada malintencionada, como declara el mismo Cristo en el Evangelio (Mt. 5,28).

b) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia (Alejandro VII) condenó, al menos como escandalosa, la siguiente proposición:

«Es opinión probable la que dice ser solamente pecado venial el beso que se da por el deleite carnal y sensible que del beso se origina, excluido el peligro de ulterior consentimiento y polución» (D 1140).

Ahora bien: si un simple beso dado con intención carnal (lujuria imperfecta o no consumada) es pecado grave, lo serán también los demás actos de lujuria imperfecta, y a fortiori los de lujuria consumada o perfecta.

c) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Todos los teólogos católicos están de acuerdo en proclamar que la lujuria perfecta o imperfecta es de suyo intrínsecamente mala y no sólo porque está prohibida por Dios. La razón fundamental es porque el placer venéreo lo puso Dios en el acto de la generación como estímulo y aliciente para ella, dada su necesidad imprescindible para la propagación del género humano. Es, pues, un placer cuya única y exclusiva razón de ser es el bien de la especie, no del individuo particular. Ahora bien: utilizar ese placer en provecho y utilidad propia fuera de su ordenación natural a la generación en legítimo matrimonio es subvertir el orden natural de las cosas, lo cual es siempre intrínsecamente malo, porque se opone a lo que ha dispuesto

Dios, no sólo por una ley positiva, sino en la naturaleza misma de las cosas; y como se trata de un desorden grave, que afecta al bien de toda la sociedad humana, su infracción voluntaria y directa tiene que constituir forzosamente un pecado mortal.

A esta razón fundamental pueden añadirse otras varias, principalmente para poner de manifiesto la ilegitimidad incluso de los actos imperfectos. Porque:

1.º Tratándose de materia tan resbaladiza, es casi imposible realizar el acto imperfecto sin exponerse a grave peligro de llegar hasta lo perfecto; y, como es sabido, es pecado grave exponerse sin causa justificada—no lo es nunca el deseo de satisfacer la propia sensualidad—a peligro próximo de pecado grave.

2.º. Es prácticamente imposible buscar el deleite venéreo incompleto sin que implícitamente se busque y quiera el completo; porque, como advierte con fundamento Santo

Tomás, ala incoación de una cosa se ordena siempre a su consumación»; de donde, el que quiere la incoación, por lo mismo quiere implícita y necesariamente la consumación, de la misma manera que el que quiere un bien imperfecto lo quiere en cuanto tiende de suyo al bien perfecto.

3º. El placer venéreo que se obtiene con la lujuria imperfecta se ordena también, de suyo, al bien de la especie, ya que es un aspecto parcial del aliciente natural hacia la generación puesto en el organismo humano por el mismo Autor de la naturaleza. Luego utilizarlo en provecho propio fuera de aquella altísima finalidad es subvertir el orden natural de las cosas, y, por lo mismo, es de suyo intrínsecamente malo.

Segundo principio: La lujuria perfecta o imperfecta, involuntaria en sí misma, pero **INDIRECTAMENTE PERMITIDA** al realizar una acción de suyo buena o indiferente, puede ser pecado grave, leve o ningún pecado, según las razones que se tuvieron para realizar aquella

acción y el comportamiento observado al producirse el placer venéreo no buscado.

Expliquemos, ante todo, los términos del principio:

LA LUJURIA PERFECTA O IMPERFECTA, en el sentido ya explicado.

INVOLUNTARIA EN SÍ MISMA, o sea, no buscada ni intentada directa ni indirectamente en sí misma.

PERO INDIRECTAMENTE PERMITIDA. No es lo mismo querer una cosa que permitirla indirectamente cuando hay justa causa para ello, de acuerdo con las leyes del voluntario indirecto. Volveremos en seguida sobre esto.

AL REALIZAR UNA ACCIÓN DE SUYO BUENA O INDIFERENTE; por ejemplo, al reconocer a una enferma, al estudiar ciertas materias necesarias de medicina o moral, al tomar un baño caliente, etc. Si la acción excitante fuera ya de suyo mala (v.gr., la asistencia a un espectáculo inmoral), no

podría invocarse al voluntario indirecto, ya que una de sus reglas fundamentales es que se realice e intente exclusivamente una acción buena, aunque de ella se siga indirectamente un efecto malo.

PUEDE SER PECADO GRAVE, LEVE O NINGÚN PECADO, en la forma que explicaremos en seguida.

SEGÚN LAS RAZONES QUE SE TUVIERON PARA REALIZAR AQUELLA ACCIÓN. Es el aspecto más importante del principio, que explicaremos en seguida detalladamente.

Y EL COMPORTAMIENTO OBSERVADO AL PRODUCIRSE EL PLACER VENÉREO NO BUSCADO. Es otro aspecto fundamental. Si, al producirse el placer no buscado, se consiente voluntaria y perfectamente en él, se comete siempre pecado mortal, aunque la causa excitante se hubieta puesto por graves razones y sin intención alguna pecaminosa. Si el consentimiento es imperfecto, se comete pecado venial por imperfección del acto humano. Y si se

rechaza totalmente el placer, no se comete pecado alguno, con tal que la causa excitante se haya puesto por razones gravemente proporcionadas según las leyes del voluntario indirecto.

Expliquemos ahora con detalle los dos puntos que han quedado sin explicar, o sea, los relativos a la clase del pecado que se comete según las razones que haya habido para permitir el efecto desordenado que se sigue o puede seguirse de una causa en sí buena o indiferente. La cuestión no es tan fácil como a primera vista pudiera parecer, y es preciso, para resolverla con acierto, establecer con toda claridad y precisión unas cuantas distinciones muy importantes.

1a Hay acciones que de suyo (per se) son aptas para excitar la delectación venérea (v.gr., una mirada o tocamiento francamente obscenos); y otras que de suyo no tienen que ver con el placer venéreo, pero podrían excitarle

indirectamente (per accidens); por ejemplo, comer o beber en demasía, montar a caballo, tomar un baño caliente, etc.

2.a Entre las primeras—o sea, las que influyen per se—las hay que influyen próxima y notablemente en el efecto desordenado, de suerte que siempre o casi siempre se produce de hecho (v.gr., la vista prolongada de las partes deshonestas de una persona de diferente sexo, una lectura muy obscena, etc.); y otras que sólo influyen remota y levemente (v.gr., la vista o conversación con una persona bien parecida, estrecharse las manos al saludarse, etc.).

3.a Hay acciones que excitan próxima y notablemente a ciertas personas (v.gr., a los jóvenes, a los de temperamento muy ardiente y pasional, etcétera) que no causan impresión alguna, o sólo muy leve, a otras personas (v.gr., de temperamento frío o de edad muy avanzada, etc.).

4.a Al realizar una acción de suyo buena o indiferente que produce o puede producir un efecto malo, han podido existir

razones gravemente proporcionadas para realizarla, o razones insuficientes, o ninguna razón en absoluto.

Teniendo en cuenta estos principios, he aquí las conclusiones a que se debe llegar:

1a Es PECADO MORTAL realizar sin grave razón una acción buena o indiferente que influya próxima y gravemente en el placer venéreo (ya sea por sí misma o por la especial psicología de una persona determinada), aunque en algún caso concreto no se siguiera de hecho aquel placer. La razón es porque no es lícito a nadie, sin grave causa, exponerse a peligro próximo de pecar gravemente (cf. n.256).

Grave causa la tiene, v.gr., el médico. que debe reconocer al enfermo o enferma, el estudiante de medicina que debe aprender anatomía u obstetricia, el sacerdote que tiene obligación de estudiar la moral o de oír confesiones escabrosas, etc. Ninguno de éstos pecaría si al realizar esos estudios o desempeñar sus funciones profesionales

experimentaran algún placer desordenado, con tal, naturalmente, que rechazaran en absoluto el voluntario consentimiento al mismo.

Tampoco pecaría por este capítulo el que por una larga experiencia supiera con toda certeza que a él no le excita carnalmente alguna acción de suyo buena o indiferente que para otros resulta gravemente provocativa. Pero, como es natural, esta frialdad subjetiva no podría invocarse para legitimar una acción de suyo mala (v.gr., la asistencia a un espectáculo inmoral), porque se pecaría, al menos, por razón del escándalo y de la cooperación al mal.

2.a Es PECADO VENIAL realizar sin justa causa una acción que influye tan sólo per accidens, o de manera leve y remota, en el placer venéreo no buscado ni intentado directa ni indirectamente (v.gr., algún exceso en la comida o bebida, la vista y conversación con una persona muy bella, etc.). La razón es porque, aunque estas acciones influyen tan sólo

remotamente en el placer venéreo, que, además, no se busca ni se intenta, poner esas causas sin razón alguna y por puro capricho no deja de envolver cierto desorden, al menos de imprudencia y temeridad. Sin embargo, como este desorden no afecta directamente a la lujuria (ya que en este caso sería grave, porque, como ya hemos dicho, no se da parvedad de materia en la lujuria directamente intentada), constituye tan sólo un pecado venial, con tal, naturalmente, de rechazar el consentimiento al placer desordenado que pueda producirse inesperadamente.

3ª. No ES PECADO ALGUNO realizar con justa causa (v.gr., por necesidad, educación, utilidad o conveniencia) las acciones que acabamos de indicar en el párrafo anterior (o sea, las que influyen sólo per accidens o leve y remotamente). Y con grave causa (v.gr., el ejercicio profesional de médicos, enfermeros, etc.) incluso las del primer párrafo (o sea, las que influyen próxima y

gravemente), con tal de tomar toda clase de precauciones y de rechazar en el acto el placer si se produce. Sin embargo, si la causa fuera de tal manera excitante y la propia debilidad tan grande que se tuviera certeza moral de que se producirá el placer y de que no se tendrá la suficiente energía para rechazar el consentimiento, sería absolutamente ilícito poner aquella causa, aunque para ello tuviera el interesado que abandonar su propia profesión o empleo, ya que ni siquiera para salvar la propia vida o la del prójimo es lícito jamás exponerse a peligro cierto o prácticamente inevitable de pecado.

Con estos dos principios que acabamos de exponer, bien comprendidos y asimilados, se puede resolver con acierto toda la abundantísima casuística que plantea la lujuria en todas sus manifestaciones completas o incompletas. Todo gira en torno a estos dos puntos fundamentales: 1.º, la lujuria directamente intentada fuera del legítimo matrimonio es

siempre pecado mortal, sin que admita parvedad de materia (un simple movimiento carnal, una simple mirada al cuerpo de una persona, basta para pecar mortalmente si con ello se intenta directamente experimentar un placer o delectación venérea); y 2.º, la lujuria involuntaria, pero prevista, será pecado grave, leve o ningún pecado, según haya habido o no razones proporcionadas para permitirla y se haya rechazado o no el consentimiento al placer desordenado en el momento de producirse,

ARTICULO II

De las especies de lujuria

Vamos a exponer una por una, con la máxima brevedad posible dentro de una información suficientemente completa, las diferentes especies de lujuria indicadas al establecer la división general de la misma. Al final, para completar la

materia, diremos dos palabras sobre las anomalías o perversiones sexuales.

1. LUJURIA CONSUMADA SEGÚN LA NATURALEZA

Como ya dijimos, este género de lujuria es aquel que llega hasta su pleno término natural y puede seguirse de ella la generación de un nuevo ser. Se subdivide en seis especies, que enunciamos según el orden de menor a mayor gravedad: fornicación, estupro, rapto, adulterio, incesto y sacrilegio carnal.

A) Simple fornicación

572. I. Noción. La simple fornicación es el acto venéreo completo tenido por mutuo consentimiento entre hombre y mujer solteros, no afectados por ningún vínculo familiar o religioso.

Expliquemos un poco la definición :

EL ACTO VENÉREO COMPLETO, o sea, aquel del que puede seguirse la generación de un nuevo ser.

TENIDO POR MUTUO CONSENTIMIENTO, porque, si se hubiera empleado la violencia contra la voluntad de la mujer, tendríamos el estupro o el rapto.

ENTRE HOMBRE Y MUJER SOLTEROS, porque, si los dos, o uno de ellos, estuvieran casados, se cometería adulterio.

No AFECTADOS POR NINGÚN VÍNCULO FAMILIAR, porque de lo contrario se produce el incesto.

Ni RELIGIOSO, porque si los dos, o uno de ellos, fuera persona consagrada a Dios, se incurre en el sacrilegio carnal.

573. 2. Malicia. La fornicación es siempre pecado mortal.

Consta:

a.

POR LA SAGRADA ESCRITURA: ((No os engañéis: ni los fornicarios... poseerán el reino de Dios* (I Cor. 6,9-10).

b.

POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. LO ha enseñado siempre así.

c.

POR LA RAZÓN NATURAL. Se trata de un acto de lujuria directa y consumada fuera del matrimonio, lo cual se opone gravemente al recto orden de la razón. La Iglesia ha condenado una proposición laxista que afirmaba que la fornicación es mala únicamente por estar prohibida, pero no por serlo intrínsecamente en sí misma (D 1198).

Además del pecado grave contra la castidad, la fornicación lleva consigo otro, también grave, contra la caridad, como en

todos los demás pecados que causan un grave daño al prójimo. Pero este segundo pecado va implícito en el primero, del que es inseparable, y no es menester explicarlo en la confesión; basta acusarse de haber cometido fornicación.

En cuanto a las obligaciones de justicia con relación a la prole nacida de fornicación, véase lo que decimos en su lugar correspondiente (cf. n.782).

574. 3. Formas. Se distinguen tres formas principales de fornicación:

a) EL CONCUBINATO, o trato habitual con una misma persona dentro o fuera de la propia casa. Es una circunstancia que no cambia la especie de la fornicación (a no ser que una de las dos personas sea casada), pero es notablemente agravante, por el propósito virtual de permanecer en el pecado. Mientras no se arrepienta de veras y corte a raja tabla la ocasión, de ordinario no se puede absolver al que se encuentra en este estado. Si el

concubinato fuera público (v.gr., por amancebamiento o matrimonio meramente civil), no se podría absolver ni siquiera al moribundo antes de echar de casa a la persona cómplice, a no ser que la muerte fuese ya tan inminente que no diera tiempo para ello. Si mueren sin arrepentirse, hay que privarles de la sepultura eclesiástica, como a pecadores públicos y manifiestos (cn.1240 § 1,6º).

b) EL MERETRICIO, o fornicación con una mujer pública. De suyo no cambia la especie, a no ser que el fornicario esté ligado con algún vínculo (matrimonio, voto) que haga imposible la simple fornicación (por ser en él, forzosamente, adulterio o sacrilegio).

c) LA FORNICACIÓN ONANÍSTICA es la que se realiza de modo que sea imposible la generación. Cambia la especie del pecado, tanto si se emplean medios artificiales (preservativos, etc.) como si es por simple retracción natural. En ambos casos se comete un pecado contra la naturaleza, de suyo

mucho más grave que la simple fornicación natural. En la práctica, sin embargo, cabe menor malicia subjetiva en un pecador ignorante que cree que de esa manera peca menos o hace menos daño; pero ocurriría lo contrario—o sea, aumentaría la responsabilidad de su pecado—si lo hiciera para pecar tranquilamente, sin exponerse a las cargas económicas o sociales que pueden sobrevenir de su acto. Es menos culpable ante Dios el que peca aceptando las consecuencias humanas de su pecado que el que las rechaza cómodamente para pecar con mayor facilidad.

B) Estupro

575. 1. Noción. Tres son los sentidos en que suele tomarse la palabra estupro:

a) Santo Tomás y, en general, los teólogos clásicos entendían por tal la defloración de una joven que se halla bajo la custodia de su padre.

b) Modernamente y en sentido estricto significa la violenta defloración de una mujer contra su propia voluntad. Añade al concepto anterior la violencia a la voluntad, que no era esencial para los teólogos clásicos; y no exige que se trate de una joven, sino de cualquier mujer virgen, o sea, no corrompida anteriormente.

c) En sentido amplio se entiende por tal la violación de una mujer (sea o no virgen) contra su propia voluntad. En este sentido suelen tomarlo los modernos códigos civiles.

576. 2. Malicia. El estupro es siempre pecado mortal, o, mejor dicho, dos pecados mortales: uno contra la castidad, como es obvio, y otro contra la justicia, por la opresión violenta e injusta realizada contra la voluntad de la víctima.

Si se trata de una virgen, la injusticia es doble (de donde resultan tres pecados), por la violenta privación de un bien tan grande como el sello virginal, que era una garantía para su pureza y una condición importantísima para su futuro

matrimonio. Pero esto se entiende del estupro estricto, o sea, del realizado violentamente contra la voluntad de la víctima; porque, si la mujer consintiera voluntariamente en la fornicación, la circunstancia de ser virgen no parece que envuelva injusticia alguna—o, al menos, no grave—, ya que no se hace injuria al que acepta voluntariamente lo que se le propone; y, por consiguiente, no sería menester explicarlo en la confesión; bastaría acusarse de haber cometido fornicación.

Nótese, sin embargo, que para que haya verdadera violencia no se requiere que ésta sea física. Basta la violencia moral a base de amenazas, engaños (v.gr., haciéndole creer que eso no es pecado, promesa fingida de matrimonio, etc.), o aprovechando el sueño natural o artificial (hipnotismo, anestesia) o la embriaguez de la víctima, o también ofreciendo a una mujer honrada muy pobre y necesitada un

precio tan exorbitante que equivalga a una coacción moral irresistible.

577. 3. Observaciones. Para completar la doctrina ténganse en cuenta las siguientes importantes observaciones:

1^a. Para que la mujer atropellada quede enteramente libre de pecado es preciso—además de rechazar el consentimiento interior—que haga todo cuanto pueda (al menos moralmente hablando) para impedir el atropello. Por consiguiente, debe gritar pidiendo auxilio (a no ser, quizá, si le produciría grave infamia), huir, si le es posible, y desde luego emplear la fuerza física golpeando, hiriendo e incluso matando, si fuera preciso, a su injusto agresor (cf. n.561). En caso de que toda resistencia fuera inútil (v.gr., por encontrarse en sitio despoblado y no poder huir ni recibir auxilio de nadie), no podría conducirse de una manera puramente pasiva, sino que tendría que revolversse y obstaculizar el atropello todo lo posible. Sin embargo, como ya hemos explicado en su lugar,

no estaría obligada a dejarse matar si estuviera moralmente segura de evitar el consentimiento interior al pecado,

2.a La Iglesia castiga con severas penas el estupro (tomado en sentido estricto) y otros delitos contra la honestidad. He aquí la legislación que afecta a los seglares:

«Los seglares que hayan sido legítimamente condenados por delitos contra el sexto mandamiento, cometidos con menores que no han llegado a los dieciséis años de edad, o por estupro, sodomía, incesto o lenocinio, son ipso facto infames, además de otras penas que el ordinario quiera imponerles.

Los que hayan cometido delito público de adulterio, o vivan públicamente en concubinato, o hayan sido legítimamente condenados por otros delitos contra el sexto mandamiento del decálogo, deben ser excluidos de los actos legítimos eclesiásticos hasta que den señales de verdadero arrepentimiento» (cn 2357)

3.a La legislación civil castiga también este crimen en la mayor parte de las naciones civilizadas. El Código penal español impone a los estupradores penas que oscilan, según los casos, entre el arresto mayor (o sea, de un mes y un día a seis meses de cárcel) y reclusión menor (de doce años y un día a veinte años) y pago de una multa de 1.000 a 5.000 pesetas (artículos 429 a 439), aparte de la indemnización correspondiente (art.444).

4.a En cuanto a la obligación de restituir los daños y perjuicios ocasionados por el estupro, véase lo que decimos en su lugar correspondiente (cf. n.782).

C) Rapto

578. I. Noción. Considerado como pecado de lujuria, el rapto es el secuestro violento de una persona con fines deshonestos. Se comete trasladándola, por la fuerza o con engaños, del lugar donde se encontraba libremente a otro escogido para pecar. La persona raptada puede ser hombre o

mujer. Si la persona es mayor de edad y consiente libremente en el traslado, no hay raptó, sino fuga voluntaria; pero, si es menor de edad, hay raptó aunque consienta libremente en el traslado contra la voluntad de sus padres o tutores.

Se distingue del raptó en cuanto impedimento del matrimonio, porque en este último no se pretende el pecado de lujuria, sino únicamente contraer matrimonio con la personó raptada, que ha de ser precisamente la mujer. Volveremos sobre esto al hablar de los impedimentos para el matrimonio (volumen segundo de esta obra).

579. 2. Malicia.El raptó lleva consigo, por lo menos, dos malicias graves: una contra la castidad (al menos en la intención, aunque no llegara a cometerse el pecado) y otra contra la justicia, por la injusta privación de libertad contra la voluntad de la persona raptada, o la de sus padres y tutores, o la de todos ellos. A estos dos pecados habría que añadir,

según los casos, el de estupro, adulterio, sodomía, sacrilegio, etc.

580. 3. Penas. La Iglesia castiga a los raptos excluyéndolos de los actos legítimos eclesiásticos y aplicándoles otras penas proporcionadas a la gravedad de la culpa (cn 2353-54)

D) Adulterio

581. 1. Noción. Es el acto carnal entre dos personas de las cuales una, al menos, es casada. Se llama simple cuando solamente una de las dos personas es casada, y doble, cuando lo son las dos. Es perfecto cuando se realiza el acto propio del matrimonio, e imperfecto si se reduce a otros actos imperfectos de lujuria.

582. 2. Malicia. El adulterio admite tres formas distintas : a) casado con soltera; b) soltero con casada, y c) entre dos personas casadas. En las dos primeras formas se cometen dos pecados mortales: uno contra la castidad y otro contra la justicia (más grave en la segunda forma que en la primera),

por la violación del derecho exclusivo del propio y legítimo cónyuge. En la tercera forma, la injusticia es doble (contra los dos cónyuges inocentes), por lo que se cometen tres pecados distintos.

El adulterio es una especie de lujuria de suyo mucho más grave que las especies anteriormente estudiadas, porque se lesiona, además de la justicia, la santidad del matrimonio, la piedad familiar, la mutua fidelidad, el orden social, etc., aunque todas estas malicias van implícitas en el adulterio mismo y no es necesario explicarlas en la confesión; basta acusarse de haber cometido adulterio simple o doble, a no ser que haya habido otras circunstancias específicamente diferentes (v.gr., estupro, rapto, sodomía, incesto, sacrilegio, etc.), que es obligatorio explicar.

583. 3. Penas. He aquí las principales en la legislación sagrada:

1º. En el Antiguo Testamento, la ley de Dios imponía la pena de muerte contra los adúlteros (Deut. 22,22). La legislación eclesiástica es mucho más suave, pero excluye de los actos legítimos eclesiásticos a los que hayan cometido delito público de adulterio o vivan públicamente en concubinato (cn.2357 § 2). Los bígamos, o sea, los casados que, viviendo su legítima cónyuge, intenten contraer otro matrimonio (aunque sea únicamente el llamado civil), son ipso facto infames; y si, avisados por el obispo, permanecen en su contubernio ilícito, deben ser excomulgados o castigados con entredicho personal (cn.2356).

584. 4. Observaciones. Ténganse en cuenta las siguientes observaciones :

1.a Envuelve también malicia de adulterio imperfecto o de injuria contra el propio cónyuge cualquier pecado deshonesto cometido por una persona casada, ya sea consigo misma (acto solitario), ya con otras personas (actos imperfectos o no

consumados) e incluso en el acto mismo conyugal si desea o piensa deliberadamente en alguna otra persona distinta del propio cónyuge. Por lo mismo, la persona casada tiene obligación de declarar su condición de tal al acusarse de cualquier pecado cometido contra la castidad; lo mismo que la persona soltera que cometió cualquier pecado deshonesto, perfecto o imperfecto, con una persona casada.

2.a Se incurre en la doble malicia del adulterio aun en el caso monstruoso de que el legítimo cónyuge lo autorizase expresamente, ya que no tiene derecho a autorizarlo, por ser absolutamente contrario al derecho natural y a la santidad del matrimonio. La Iglesia condenó una proposición que afirmaba lo contrario (D 1200).

3.a El adulterio del que se siga el nacimiento ilegítimo de un nuevo ser, trae consigo graves deberes de justicia, que explicaremos en su lugar correspondiente (cf. n.782).

E) Incesto

585. I. Noción. Se entiende por tal la lujuria entre personas parientes dentro de los grados prohibidos por la Iglesia para el matrimonio.

Se distinguen tres clases de parentesco:

a.

EL NATURAL, por razón de la consanguinidad o afinidad. Alcanza a todos los grados que dirimen o hacen inválido el matrimonio.

b.

EL ESPIRITUAL, que establece el sacramento del bautismo entre el bautizado y el bautizante y sus padrinos (cn.768 y 1079).

c.

EL LEGAL, por razón de la adopción legal establecida por las leyes civiles y canonizada o aceptada por la Iglesia (cn.1080).

Estos tres parentescos pueden dar origen a otras tantas especies distintas de incesto, que habría que explicar en la confesión.

586. 2. Malicia. El incesto es de suyo un pecado gravísimo, que envuelve por lo menos dos malicias específicamente distintas: una contra la castidad y otra contra la piedad familiar (parentesco natural), o contra la religión (parentesco espiritual), o contra la justicia legal (parentesco legal). A estas malicias específicas podrían añadirse, según los casos, otras varias (v.gr., estupro, adulterio, sodomía, sacrilegio, etc.), que habría que declarar también en la confesión. Y téngase presente que la malicia del incesto se contrae no sólo con la lujuria perfecta, sino también con la imperfecta (tocamientos, deseos, etc.).

Se discute entre los moralistas si todos los grados del incesto natural son de la misma especie (en cuyo caso no habría que especificar en la confesión el grado del incesto) o si constituyen especies diversas. La sentencia más probable afirma que son de especie distinta, al menos, los del primer grado en línea recta (padres e hijos) o en línea colateral (hermanos); y éste parece ser también el sentir del pueblo cristiano, que encuentra una especial monstruosidad en esos incestos con relación a todos los demás.

587. 3. Penas. El Código canónico declara que son ipso facto infames los seculares que hayan sido legítimamente condenados por el delito de incesto, además de otras penas que el ordinario quiera imponerles (cn 2357)

F) Sacrilegio

588. 1. Noción. Con relación a la lujuria se entiende por sacrilegio la violación de algo sagrado por un pecado deshonesto. Pero, como ese algo sagrado puede ser una

persona (sacerdote o religioso), un lugar (iglesia, oratorio público, cementerio bendecido) o una cosa (un cáliz, los corporales de la misa, etc.), de ahí las tres especies de lujuria sacrílega que pueden cometerse. De donde:

a) **SACRILEGIO PERSONAL** Lo comete la persona consagrada a Dios que peca deshonestamente, ya sea consigo misma (de pensamiento o de obra), ya con otras personas (de deseo o de obra), y la otra persona (aunque sea seglar) que peca con la consagrada a Dios (aunque sea sólo con el deseo). Si ambas personas fuesen sagradas, el sacrilegio sería doble.

No consta con certeza que la violación del voto privado de castidad hecho por una persona seglar sea verdadero sacrilegio personal. Parece que no, porque la persona que lo emite no queda por ello consagrada a Dios. Pero ciertamente quebranta en materia grave la virtud de la religión, y, por lo

mismo, tiene obligación de manifestar en la confesión su voto privado de castidad.

b) SACRILEGIO LOCAL Lo comete la persona sagrada o seglar que realiza una acción deshonesto completa o incompleta en la iglesia, oratorio público o semipúblico o cementerio católico bendecido. Parece que no se comete por los actos meramente internos (pensamientos o deseos).

c) SACRILEGIO REAL Lo cometería el que usase alguna cosa sagrada para fines deshonestos. Y, según la opinión de gran número de moralistas, el que cometiera un pecado deshonesto antes de transcurrir media hora, al menos, de haber recibido la sagrada comunión.

589. 2. Malicia. La lujuria sacrílega, en cualquiera de sus formas, es un pecado gravísimo con doble malicia: una contra la castidad y otra contra la virtud de la religión. Estas dos malicias específicas pueden complicarse con otras varias, si

se diera el caso de estupro, adulterio, sodomía, incesto, etc., por o con una persona consagrada a Dios.

II. LUJURIA CONSUMADA CONTRA LA NATURALEZA

Como ya dijimos, este género de lujuria es aquel que llega a su pleno término o consumación, pero de tal forma que no puede seguirse la generación de un nuevo ser. De suyo es mucho más grave que la lujuria según la naturaleza, porque envuelve mayor deformidad y subversión del recto orden natural.

Pero esto se entiende exclusivamente desde el punto de vista de la lujuria, porque es evidente que en las especies que requieren cómplice—aunque sean según la naturaleza—, además de la deformidad por razón de la lujuria, existen otras contra la justicia, piedad, religión, etc., y, desde luego, siempre contra la caridad para con el prójimo, lo que las hace en conjunto más graves que un simple acto solitario contra la

naturaleza. Pero, en el género de lujuria, cualquiera de las formas antinaturales es, de suyo, más grave que cualquiera de las naturales.

Se distinguen cuatro especies distintas de lujuria contra la naturaleza, que, enunciadas por orden de menor a mayor gravedad, son las siguientes: polución, onanismo, sodomía y bestialidad. Vamos a examinarlas brevemente cada una en particular.

A) Polución

590. 1. Noción. Se entiende por tal el acto deshonesto solitario completo. Se la conoce también con los nombres de masturbación y de vicio solitario.

En el varón va acompañada siempre de derrame seminal; en la mujer, con frecuencia hay derrame de otros humores, aunque no siempre.

En el hombre se distingue por completo de la llamada destilación, en la cual no hay efusión seminal, sino únicamente de un humor prostático transparente sin ninguna delectación o muy pequeña.

591. 2. División. El siguiente cuadro esquemático muestra con claridad la división fundamental de la polución:

P

O

L

U

C

I

Ó

N

Voluntaria

En sí misma: cuando se la excita o provoca directamente

En su causa: cuando se la provoca indirectamente en sus causas

Involuntaria

Por causas naturales: en sueños, espontáneamente

Por causas patológicas: espermatorea, etc

592. 3. Principios fundamentales. Para juzgar de la malicia o gravedad de las diferentes clases de polución vamos a establecer una serie de principios fundamentales:

Primero. La polución voluntaria en sí misma es siempre e intrínsecamente pecado mortal y no admite parvedad de materia ni excepción alguna.

Entendemos por polución voluntaria no sólo la provocada directa y voluntariamente, sino también la admitida voluntariamente, aunque la hayan provocado causas involuntarias.

Se prueba:

a) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista:

»La masturbación no está prohibida por derecho de la naturaleza. De ahí que, si Dios no la hubiera prohibido, muchas veces sería buena y alguna vez obligatoria bajo pecado mortal» (D 1199).

A la pregunta: «Si es lícita la masturbación directamente procurada para obtener esperma, con lo que se descubra y,

en lo posible, se cure la enfermedad contagiosa de la blenorragia», la Sagrada Congregación del Santo Oficio, con fecha 2 de agosto de 1929, contestó: «Negativamente» (D 2201).

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Porque con ella se subvierte gravemente el orden natural, ya que la facultad generativa y el semen humano se ordenan única y exclusivamente al bien de la especie y no a la satisfacción de la propia sensualidad.

Corolarios. 1o Luego no es lícito jamás, bajo ningún pretexto, provocar o admitir voluntariamente una polución, ni siquiera para salvar la propia vida.

2.º En caso de que sea necesario o muy conveniente un análisis clínico del semen para averiguar o curar una enfermedad venérea, no es lícito jamás recurrir a la masturbación, según acabamos de ver por la respuesta del Santo Oficio. Pero muchos moralistas, contradiciéndolo otros,

consideran lícita la punción testicular para obtener el semen sin deleite del paciente ni uso alguno de su facultad generativa; porque, si por el bien del individuo (v.gr., para destruir un cáncer) es lícito extirparle totalmente sus órganos generativos con mayor razón será lícita, si es necesaria para su salud, una simple extracción seminal realizada clínicamente, sin ejercicio alguno de la facultad generativa.

3º. El modo con que se realiza la polución no cambia la especie de la misma. Pero pueden acompañarla otras malicias específicamente distintas —que sería obligatorio, por consiguiente, explicar en la confesión—, ya sea por razón del estado del agente (v.gr., en el casado tiene malicia de adulterio, como ya dijimos), o por el afecto o deseo con que se realiza (fornicario, adulterino, incestuoso, sodomítico, etc.), o por el escándalo (v.gr., delante de otras personas o con su cooperación), etc.

Segundo. La polución indirectamente voluntaria es pecado grave cuando no hay ninguna razón de necesidad o verdadera utilidad para realizar la acción de la que se prevé que se ha de seguir; es pecado leve si la causa puesta sin razón influye tan sólo remota o levemente en la polución; y no es pecado alguno si hubiera razones del todo proporcionadas para permitirla, excluyendo siempre el consentimiento al placer que se produzca.

Este principio es una mera aplicación de las leyes del voluntario indirecto (cf. n.36,5.º), y quedó ampliamente explicado con relación a la lujuria en el artículo anterior, al exponer el segundo principio sobre la lujuria en general.

Tercero. La polución involuntaria producida por causas naturales o patológicas no es pecado alguno si no se la desea ni se consiente en ella al producirse.

La razón es porque en esas condiciones es del todo involuntaria, y donde falta la voluntad no puede haber pecado

alguno. Ténganse en cuenta, sin embargo, las siguientes observaciones:

1ª Es gravemente obligatorio rechazar el consentimiento al placer en el momento de producirse la polución. No se requiere, empero, reprimirla físicamente (sería, incluso, contraproducente), sino únicamente no ayudarla ni colaborar en modo alguno, limitándose a permitirla a la vez que se rechaza el consentimiento interior al placer.

2.a El semiconsentimiento a la misma (v.gr., por estar medio dormido, de tal suerte que se vea claramente que de ningún modo se hubiera aceptado en caso de estar completamente despierto) no pasa ordinariamente de simple pecado venial. Lo mismo que si se rechazó con menos energía y prontitud de la debida, con tal de no haberla admitido deliberadamente un solo instante.

3.a Si durante el día se ponen voluntariamente las causas que se prevé influirán en la polución entre sueños, hay que

juzgar el caso con arreglo al principio anterior (el segundo). Y así esa polución nocturna sería gravemente culpable en su causa, o levemente, o del todo inculpable, según hubiera o no causas proporcionadas para permitirla.

593. Escolio. ¿Qué pensar de la destilación en el varón o de los simples movimientos carnales?

Se entiende por movimientos carnales la erección o excitación de los órganos sexuales producida por la afluencia de sangre a aquellas partes. A veces se producen espontáneamente por causas meramente naturales; otras veces son efecto de pensamientos o tocamientos torpes. He aquí los principios fundamentales:

1º. Es gravemente ilícito provocarlos directamente sin causa alguna, aun sin peligro de polución, porque son un desorden inicial que se ordena de suyo a la polución completa, a la que preparan el terreno.

2º. Si son tan sólo indirectamente voluntarios en la causa, serán pecado grave, leve o ninguno, según haya habido o no causas debidamente proporcionadas para permitirlos.

3º. Si sobrevienen involuntariamente sin causa alguna o como efecto de una acción buena y honesta obligatoria o verdaderamente útil (v.gr., el ejercicio profesional del médico o confesor, el estudio de medicina o de moral, etc.), no son pecado alguno, con tal de rechazar el consentimiento a los movimientos desordenados. En cuanto a la destilación en sí misma, no tiene en este caso más importancia que la secreción de cualquier otro humor (v.gr., de sudor o de lágrimas).

B) Onanismo

594. En sentido estricto se entiende por tal la unión sexual voluntariamente interrumpida para acabar en polución. Se llama así por ser el pecado propio de Onán, al que castigó Dios enviándole la muerte (Gen. 38,9-10).

Además del onanismo natural, que es el que acabamos de definir, existe también el artificial, que produce idénticos resultados anticoncepcionales a base de instrumentos o medios artificiales. Los dos son pecados gravísimos contra la naturaleza, ya que frustran por completo la finalidad intentada por ella con la unión sexual. Entre solteros, la malicia es doble, porque a la de la fornicación en el afecto añade la de la polución en el efecto.

Del onanismo entre casados hablaremos en su lugar correspondiente al estudiar el sacramento del matrimonio (volumen segundo).

C) Sodomía

595. En sentido estricto y perfecto se entiende por tal el concúbito carnal entre personas del mismo sexo (inversión sexual). En sentido amplio o imperfecto es el pecado carnal entre personas de diverso sexo en vaso indebido. Ambos casos pueden ser consumados o no consumados, según se

llegue o no al acto perfecto y completo. Son de distinta especie la perfecta y la imperfecta, la consumada y la no consumada.

La sodomía es de suyo un pecado gravísimo, por su enorme deformidad y oposición al orden natural. Dios castigó las ciudades nefandas de Sodoma (de donde viene el nombre de sodomía) y Gomorra, que se entregaban a este crimen, arrasándolas con fuego llovido del cielo (Gen. 19,1-29), y en la Antigua Ley se sancionaba con la pena de muerte (Lev. 20,13). El Código canónico declara ipso facto infames a los seglares que hayan sido legítimamente condenados por este crimen (cn 357 § 1). En muchas diócesis es pecado reservado al ordinario del lugar, o sea, que sólo puede absolverse con permiso especial del obispo (aunque sin declarar el nombre del penitente, como es obvio).

D) Bestialidad

596. Es la mayor degradación de la lujuria antinatural dirigida a un ser distinto de la especie humana. Es, de suyo, el pecado más grave que se puede cometer dentro del género de lujuria, por la enorme inversión del orden natural. No cambia de especie cualquiera que sea la clase o el sexo del animal, a no ser que se practicara, en el segundo caso, con afecto sodomítico.

III. LOS PECADOS INTERNOS DE LA LUJURIA

597. Los pecados internos de lujuria son tres: los pensamientos impuros, los deseos impuros y el gozo por los pecados cometidos. El primero se refiere al presente; el segundo, al futuro, y el tercero, al pasado.

Hemos hablado de todos ellos al tratar de los pecados internos en general y remitimos al lector a aquel otro lugar (cf. n.257-262).

Aquí nos limitamos a recordar los dos principios fundamentales que iluminan toda esta cuestión, y que, bien

aplicados, resuelven toda la amplia casuística que pueda presentarse en la práctica. Son los siguientes:

1.0 El deleite deshonesto interno directamente buscado o voluntariamente aceptado es siempre pecado mortal y no admite parvedad de materia.

Por consiguiente, cualquier pensamiento impuro, cualquier deseo impuro, cualquier gozo por el recuerdo de una acción impura que se cometió anteriormente, es de suyo pecado mortal cuando se le advierte con toda claridad y se le consiente o acepta con plenvoluntad. Solamente cabe el pecado venial por imperfección del acto (o sea, por falta de esta plena advertencia o consentimiento), pero no por parvedad de materia cuando ha sido plenamente advertida y aceptada.

Qué clase de pecado se comete y si recoge o no las circunstancias del objeto sobre que recae (v.gr., la malicia del

adulterio, incesto, etc.), lo hemos explicado ya al hablar de los pecados internos en general (cf. n.257-262).

2.º No hay ninguna razón que pueda autorizar jamás la permisión in-directa de actos internos de lujuria referentes al futuro (deseos impuros) o al pasado (gozo o aprobación de los actos impuros realizados), ya que éstos son actos propios de la voluntad que suponen la aceptación, o consentimiento al pecado. Pero con causa gravemente proporcionada (v.gr., el ejercicio profesional del médico, sacerdote, estudiante de medicina, etc.) es lícito permitir que sobrevengan pensamientos desordenados, con tal de rechazar en absoluto el consentimiento voluntario a los mismos, ya que es del todo imposible evitarlos y no se contrae su malicia desde el momento en que no se buscan directamente ni se consienten al producirse.

IV. LUJURIA EXTERNA NO CONSUMADA

Para mayor orden y claridad dividimos esta materia en dos partes:

A.

Actos impúdicos en general.

B.

Aplicaciones concretas.

A) Actos impúdicos en general

598. I. Noción. En general se designan con el nombre de actos impúdicos aquellos que, sin ser propiamente venéreos en sí mismos, se relacionan, sin embargo, con la lujuria e influyen en ella más o menos directamente. Tales son, principalmente, las miradas, tocamientos, besos, abrazos, lecturas, cantares o conversaciones peligrosas, etc. A ellos se

reducen también los bailes, espectáculos, fotografías, etc., que sean peligrosos de suyo o relativamente a la persona en cuestión.

599• 2. Malicia. Consiste en la aptitud natural que tienen para excitar movimientos torpes que pueden conducir hasta el deleite venéreo completo. Pero, en sí mismos, muchos de ellos son indiferentes y pueden realizarse de tal forma que no envuelvan pecado alguno y hasta que sean incluso laudables (v.gr., el beso cariñoso dado a la propia madre).

Estos actos, de suyo indiferentes, se convierten en impúdicos y malos por un triple capítulo :

Iº. POR EL FIN CON QUE SE EJECUTAN. Y en este sentido pueden ser:

a.

Pecado mortal, si se busca e intenta con ellos obtener directamente un placer venéreo, aunque sea muy pequeño e imperfecto.

b.

Pecado venial, si se hacen únicamente por ligereza, broma, curiosidad, etc., o incluso por el placer puramente sensible que con ellos puede experimentarse (v.gr., en la boca al besar), excluyendo, a la vez, todo afecto o deleite propiamente carnal (cf. D 1140) y el peligro próximo de que se produzca (cosa muy difícil en la práctica, sobre todo si se prolongan algún tiempo).

c.

Ningún pecado, si el fin es bueno y se hacen por necesidad o verdadera utilidad; y ello aunque hubiera algún peligro de

movimientos desordenados, con tal, naturalmente, de no consentir en ellos si se producen de hecho. Pero cuanto más peligrosos sean en sí mismos, tanto mayor ha de ser la causa que los excuse; y así, v.gr., sólo los médicos, practicantes, etc., tienen razón suficiente para ver o tocar, cuando es necesario, las partes deshonestas del cliente.

2º. POR EL INFLUJO EN LA CONMOCIÓN VENÉREA. Y así serán:

a) Pecado mortal, cuando influyen próxima y notablemente en dicha conmoción y se ejecutan sin causa alguna o del todo insuficiente y desproporcionada. Las aplicaciones son variadísimas: miradas, tocamientos, besos, bailes, espectáculos, fotografías, playas, etc., etc., cuando influyan en esa forma próxima y notable y se ejecutan sin grave causa y sin las debidas precauciones.

b) Pecado venial, cuando se ponen sin razón suficiente, pero influyen tan sólo remota o levemente (v.gr., algún chiste algo

obsceno, un beso rápido en la frente o en la mejilla, un espectáculo algo atrevido, pero no inmoral, etc.), y no se tuvo mala intención, ni se produjo grave escándalo, ni se consintió en ningún pensamiento o afecto torpe.

c) Ningún pecado, cuando influyen tan sólo remota o levemente y hubo, además, alguna razón de verdadera utilidad o conveniencia para ello (v.gr., por educación, amistad, afecto familiar, etc.), excluido siempre el consentimiento a los movimientos torpes que puedan surgir.

3º. POR LA FRAGILIDAD ESPECIAL DEL AGENTE O POR RAZÓN DE ESCÁNDALO. Puede ocurrir, en efecto, que alguno de esos actos que de ordinario influyen tan sólo remota o levemente en la mayor parte de la gente, afecten, sin embargo, próxima y notablemente a una persona extraordinariamente frágil y propensa a la sensualidad, en cuyo caso debe evitar, al menos hasta que se serene y normalice, aquellas cosas que otras personas más normales

se pueden permitir sin pecado. Dígase lo mismo por razón del escándalo que puede producirse (v.gr., viendo a un sacerdote en un espectáculo impropio para él, aunque no llevara por su parte ninguna mala intención al asistir).

B) Aplicaciones concretas

Para ilustrar mejor los principios que acabamos de exponer, vamos a aplicarlos a algunos casos concretos y particulares, advirtiendo, no obstante, que estas aplicaciones valen únicamente en términos generales y según lo que suele ocurrir ordinariamente; pero en la práctica habrá que tener siempre en cuenta el conjunto de circunstancias, principalmente la intención o finalidad del agente, las razones que existan para exponerse a algún peligro, su mayor o menor peligrosidad en orden a sus disposiciones subjetivas y el escándalo que quizá pueda darse con una acción acaso lícita en sí misma o para otros.

Hechas estas salvedades, he aquí lo que se puede concluir en términos generales:

600. 1º. Miradas y tocamientos. a) Será ordinariamente pecado mortal mirar o tocar sin causa grave (como la tiene el médico, cirujano, etc.) las partes deshonestas de otras personas, sobre todo si son de diverso sexo, y aun del mismo si se tiene inclinación desviada hacia él. Dígase lo mismo con relación a las mujeres en los pechos.

b) Puede ser simplemente venial mirar o tocar las propias partes únicamente por ligereza, curiosidad, etc., excluida toda intención venérea o sensual y todo peligro próximo de excitar en ellas movimientos desordenados. No es pecado alguno hacer eso mismo por necesidad o conveniencia (v.gr., para curar una enfermedad, lavarse, etc.).

c) Para juzgar de la importancia o gravedad de las miradas o tocamientos a las restantes partes del cuerpo humano propio o ajeno, más que a la anatomía habrá que atender a la

intención del agente, al influjo que puede ejercer en la conmoción carnal y a las razones que hubo para permitir las, de acuerdo con los principios anteriormente expuestos. A veces será pecado mortal lo que en otras circunstancias o intenciones sería tan sólo venial y quizá ningún pecado.

d) Lo dicho con relación al cuerpo humano, aplíquese a la vista de estatuas, cuadros, fotografías, espectáculos, etc., en la medida, grado y proporción con que puedan excitar la propia sensualidad.

602. 2.º Besos y abrazos. a) Constituyen pecado mortal cuando se intenta con ellos excitar directamente el deleite venéreo, aunque se trate de parientes y familiares (y con mayor razón entre éstos, por el aspecto incestuoso de esos actos).

b) Pueden ser mortales, con mucha facilidad, los besos pasionales entre novios (aunque no se intente el placer deshonesto), sobre todo si son en la boca y se prolongan

algún tiempo; pues es casi imposible que no representen un peligro próximo y notable de movimientos carnales en sí mismo o en la otra persona. Cuando menos, constituyen una falta grandísima de caridad para con la persona amada, por el gran peligro de pecar a que se la expone. Es increíble que estas cosas puedan hacerse en nombre del amor (!). Hasta tal punto les ciega la pasión, que no les deja ver que ese acto de pasión sensual, lejos de constituir un acto de verdadero y auténtico amor—que consiste en desear o hacer el bien al ser amado—, constituye, en realidad, un acto de egoísmo refinadísimo, puesto que no vacila en satisfacer la propia sensualidad aun a costa de causarle un gran daño moral a la persona amada. Dígase lo mismo de los tocamientos, miradas, etc., entre esta clase de personas.

c) Un beso rápido, suave y cariñoso dado a otra persona en testimonio de afecto, con buena intención, sin escándalo para nadie, sin peligro (o muy remoto) de excitar la propia o ajena

sensualidad, no puede prohibirse en nombre de la moral cristiana, sobre todo si hay alguna causa razonable para ello; v.gr., entre prometidos formales, parientes, compatriotas (donde haya costumbre de ello), etc.

d) Lo que acabamos de decir puede aplicarse, en la debida proporción, a los abrazos y otras manifestaciones de afecto.

602. 3º. Conversaciones y cantos. a) Es pecado mortal iniciar o mantener una conversación francamente deshonesto u obscena, que no puede tener otra finalidad que excitar la sensualidad propia o ajena o escandalizar a los demás. El iniciador peca más gravemente que el resto de los interlocutores. Dígase lo mismo de un canto gravemente obsceno, o sea, apto para escandalizar a cualquier persona normal.

b) Sostener alguna conversación sobre materias obscenas o peligrosas (v.gr., sobre los deberes íntimos del matrimonio, obstetricia, etc.) sin causa suficiente para ello, pero también

sin ninguna mala intención, ordinariamente no pasará de pecado venial, al menos si por la manera de hablar, seriedad de los circunstantes, etc., se ve claro que no produce escándalo ninguno ni se corre peligro de excitar la sensualidad propia o ajena. Con causa justificada (v.gr., por razón de estudio de la medicina o la moral) no habría pecado alguno.

c) Los chistes, historietas más o menos subidas de tono, etc., relatados sin mala intención y sin escándalo de los circunstantes, ordinariamente no pasan tampoco de pecado venial, porque la risa suele recaer, no sobre la cosa obscena en sí misma, sino sobre el ingenio o gracia del caso. Sin embargo, son muy inconvenientes (sobre todo en presencia de personas ligeras y anchas de conciencia), porque suelen degenerar fácilmente en conversaciones obscenas, gestos torpes y burlas soeces de las cosas más serias y sagradas. En este último caso, claro está que serían pecado mortal.

603. 4.º Lecturas. Con ligeras variantes, puede aplicarse a las lecturas lo que acabamos de decir en los números anteriores.

Y así;

a) Es pecado mortal leer un libro francamente obsceno que excite gravemente la sensualidad del lector, ya sea de tipo científico, recreativo o histórico. Con grave causa y las debidas precauciones podría autorizarse por razón del oficio (médico, confesor, censor literario, etc.), siempre que no represente un peligro próximo de consentimiento en los movimientos desordenados que excite, porque, en este caso, sería gravemente ilícito por el mismo derecho natural.

b) Las novelas amorosas, científicas o de aventuras, etc., que no exciten la sensualidad, o sólo de manera remota o leve, pueden leerse sin pecado grave aun con causa muy ligera; y con causa proporcionada, incluso sin pecado leve. Pero de ordinario deben desaconsejarse a los jóvenes, por el tiempo que pierden en ello con perjuicio de sus obligaciones, por

trasladarles a una esfera irreal llena de ilusiones y fantasías y por otros muchos inconvenientes por el estilo. Las novelas obscenas están de suyo gravemente prohibidas para todos por el mismo derecho natural.

V. ANOMALIAS SEXUALES

604. 1. Noción. Se designan con el nombre de anomalías sexuales ciertas formas de perversión sexual, nativas o adquiridas por hábitos viciosos, en las que el instinto sexual discurre por cauces extraviados y anormales. La mayoría son desviaciones adquiridas, si bien en algunas puede mezclarse algún factor hereditario o constitucional.

605. 2. Formas. Las principales son las siguientes:

I) ANESTESIA SEXUAL. Es aquella en la que el instinto sexual no se excita por estímulo alguno. En el hombre es rarísima; pero, cuando se da, constituye impedimento para el matrimonio. Más frecuente es la llamada frigidez o anestesia parcial.

2) PARADOJA SEXUAL. Consiste en la actuación intempestiva del instinto, o sea cuando por razón de la edad no debía darse todavía (paradoja infantil) o se da con mayor fuerza cuando debía haber disminuido por haber cesado por completo la facultad generativa (paradoja senil). Más rara es la forma paradójica de pubertad retardada o perpetuamente impedida (infantilismo sexual).

3) HIPERESTESIA SEXUAL. Consiste en la vehemencia extraordinaria con que habitualmente se actúa el instinto. Frecuentemente va unida a otra desviación llamada parestesia.

4) PARESTESIA SEXUAL. Consiste en la anormalidad de los instintos, que no se excitan con los estímulos normales, sino con otros ajenos de suyo a la sexualidad. Sus principales formas son:

a.

Sadismo: el instinto se excita por representaciones o actos de crueldad activos (golpear, herir, puncionar, azotar, matar...).

Es más frecuente en el hombre que en la mujer.

b.

Masoquismo: la actuación del instinto se logra con imaginaciones o actos de crueldad pasivos. Es más frecuente en la mujer que en el hombre.

c.

Fetichismo: el instinto se actúa por estímulos que ninguna relación tienen con lo sexual; v.gr., la vista o imaginación de zapatos, camisas, cabellos, guantes y hasta objetos de aseo, llaves, cerraduras, etc.

d.

Exhibicionismo: se siente, como suprema expresión del instinto, el impulso a mostrar las propias partes deshonestas a las personas de distinto sexo.

5) NARCISISMO: el instinto se complace admirativamente en el propio cuerpo (a veces hasta extremos ridículos, como besarse a sí mismo en el espejo), permaneciendo indiferente ante el de los demás.

5.

INVERSIÓN SEXUAL (llamada también homosexualismo), en la que el instinto sólo se actúa ante el propio sexo, con aversión hacia el contrario.

606.3. Responsabilidad moral. Ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

1ª El hecho de padecer alguna de estas anomalías no significa necesariamente un crimen. A veces son tendencias hereditarias o constitucionales; pero, de ordinario, se adquieren o afianzan por la repetición de actos viciosos.

2.a El que padece alguna de estas anomalías está obligado a reprimirla, como el hombre normal sus instintos desordenados. No puede alegarse la imposibilidad física o moral de reprimir esas tendencias, por fuertes y persistentes que sean, si bien es posible, en algunos casos de particular hipertensión, que la responsabilidad moral quede bastante disminuida o atenuada. Para que la responsabilidad desapareciera totalmente sería menester que perturbaran por completo la razón y la libertad, lo que ocurrirá rarísima vez.

3 a El confesor debe tranquilizar y ayudar con caridad y paciencia a los afectados por estas anomalías que quieran sinceramentecorregirse de ellas. Con la oración, frecuencia de sacramentos, alimentación sana e higiénica, y, si el caso lo

requiere, con ayuda de la medicina y psiquiatría, se pueden lograr muchas veces resultados satisfactorios.

CAPITULO III

Respetar su hacienda

(Séptimo y décimo mandamientos)

Dada la finalidad de nuestra obra, encaminada a dar al público seglar una visión de conjunto del panorawa de la moral cristiana, hemos de restringir forzosamente los límites amplísimos del tratado de iustitia et iure a los puntos más importantes y de uso más corriente y familiar. Una exposición a fondo de los innumerables problemas de justicia que plantea, sobre todo, el mundo de los negocios y una deontología profesional que abarcase las distintas

profesiones a que puede dedicarse el hombre de hoy, rebasaría desmesuradamente el marco de nuestra obra.

He aquí el camino que vamos a recorrer en las páginas siguientes: Artículo I : El derecho y la justicia en general.

Artículo 2: El dominio.

Artículo 3: Modos de adquirir el dominio.

Artículo 4: Los contratos en general.

Artículo 5: Los contratos en particular.

Artículo 6: La injusticia.

Artículo 7: La restitución en general.

Artículo 8: La restitución en particular.

ARTICULO I

El derecho y la justicia en general

Es imposible determinar con exactitud y precisión cuáles son nuestras obligaciones de justicia para con nuestros prójimos

sin tener ideas claras sobre la noción misma de la justicia y del derecho en que se funda.

A) El derecho en general

607. I. Noción. El derecho, que constituye precisamente el objeto de la justicia, puede considerarse desde tres principales puntos de vista:

a) **OBJETIVAMENTE** coincide con lo justo, o sea, con lo debido estrictamente a otra persona como cosa suya (v.gr., el salario para el obrero, la mercancía para el comprador, el trabajo del obrero para la empresa que le paga, etc.). Es el derecho pasivamente considerado, y en este sentido constituye el objeto mismo de la justicia.

b) **SUBJETIVAMENTE** es la facultad legítima e inviolable de poseer, hacer o exigir alguna cosa como propia. Es el derecho activamente considerado, que enunciamos al decir: «Yo tengo derecho a tal cosa».

c) **NORMATIVAMENTE** coincide con la ley o el conjunto de leyes que determinan lo que es justo. En este sentido se habla de derecho natural, derecho civil, derecho canónico, etc. Es una acepción metafórica que, más que el derecho mismo, expresa la causa o razón del mismo.

El orden que acabamos de exponer es el que corresponde a la significación del nombre. Pero el orden real es inverso: primero es la ley (natural o positiva) que causa mi derecho subjetivo a que se me dé o a poseer tal cosa (derecho objetivo).

608. 2.Fundamento. Prescindiendo de los múltiples errores sobre el fundamento del derecho—que son muy afines a los que ya explicamos en torno a la norma o fundamento de la moralidad (cf. n.81)—, la verdadera doctrina católica puede resumirse en las tres siguientes proposiciones :

1ª El fundamento próximo de todo derecho es la dignidad inviolable de la persona humana, como ser racional que se mueve libremente hacia el fin.

Con ello se proclama el perenne valor de la personalidad humana como fuente de todos los derechos del hombre, y, a la vez, se mantiene el carácter y naturaleza espiritual del derecho, como propiedad del ser espiritual del hombre.

2.a El fundamento último, fuente primaria y causa eficiente del derecho, es Dios.

La razón es porque sólo Dios es la fuente primera de todas las prerrogativas de la naturaleza y valores eternos del espíritu. De Dios, como de Causa primera, recibe el hombre inmediatamente, por la creación de su ser espiritual, la capacidad jurídica en general y todos los derechos naturales inherentes a su persona. Los derechos positivos y los ordenamientos jurídicos históricos de los pueblos emanan y

son causados por Dios tan sólo mediatamente, en cuanto que en El encuentran su fundamento supremo.

3 a El orden jurídico es una parte integrante del orden moral.

Con ello se rechaza la doctrina kantiana que asigna a la ley humana o al orden jurídico el dominio de la pura coacción exterior sin fuerza obligatoria en el fuero de la conciencia. El derecho no puede ser independiente de la moral, ni ésta de aquél. Hay entre ambos una mutua interdependencia, exigida inevitablemente por la unidad del sujeto humano en su doble fuero interno y externo. El derecho está esencialmente compenetrado e incluido en el orden moral, tanto natural como teológico.

609. 3. División. Vamos a recoger, en forma de cuadro sinóptico, la división fundamental del derecho en su doble aspecto objetivo y subjetivo de acuerdo con los principios del Doctor Angélico que hemos establecido más arriba:

Todas estas divisiones y subdivisiones hay que tener siempre a la vista en el tratado de iustitia et iure, y todas las tendremos en cuenta en sus lugares correspondientes. La sola lectura del cuadro explica suficientemente el significado de cada una, excepto las correspondientes al derecho subjetivo privado, que necesitan alguna breve explicación.

Hela aquí:

I) POR RAZÓN DEL SUJETO, el derecho subjetivo privado puede referirse a las personas o a los bienes. En el primer caso da origen al derecho personal, o sea, a las cosas que no se refieren a los bienes materiales, sino a los valores personales del espíritu (v.gr., derecho a la fama, al honor, etc.). En el derecho civil, sin embargo, se entiende por derechos personales incluso los que se refieren a los bienes materiales que afectan inmediatamente a las personas y no pasan a los herederos, mientras que los derechos reales son

los derechos que afectan directamente a las cosas, y por ellas a las personas, pasando a los herederos.

2) POR RAZÓN DEL OBJETO, se subdivide en derecho a la cosa (*ius ad rem*, llamado también derecho personal o de crédito), que es el derecho a hacer nuestra una cosa que todavía no poseemos. Este derecho puede dar lugar a una acción personal (v.gr., demanda judicial), que recae directamente sobre la persona que retiene la cosa a la que tenemos derecho, y, mediante la persona, sobre la cosa misma. Por ejemplo: si Pedro debe a Juan mil pesetas, no puede Juan arrebatarse alguna cosa equivalente a ellas, sino que debe pedirle el pago de la deuda, privada o judicialmente. Y derecho en la cosa (*ius in re*), llamado también derecho real o de dominio. Puede ser perfecto o imperfecto. El perfecto es sencillamente el derecho de propiedad plena, por el que el dueño de una cosa puede disponer de ella y de sus frutos. El imperfecto es el del que puede disponer de la cosa o de sus

frutos, pero no de ambas cosas a la vez. Se subdivide en directo o radical, que corresponde al que conserva la propiedad de una cosa, pero no puede disponer de ella ni de sus frutos (v.gr., el que corresponde al dueño de un campo arrendado); e indirecto, que es el que corresponde al que puede disponer de los frutos de una cosa sin que tenga derecho de propiedad sobre la misma cosa (v.gr., el arrendador con respecto a los frutos del campo arrendado). Y este último se subdivide en usufructo, si puede disponer plenamente de los frutos, incluso vendiéndolos a los demás; y simple uso, si puede utilizar en provecho propio y de su familia los frutos, pero sin que pueda vender a los demás los que sobren. Finalmente, se llama servidumbre al gravamen impuesto sobre un inmueble en beneficio de otro perteneciente a distinto dueño, v.gr., el derecho de paso a través de una finca ajena 1.

B) La justicia en general

610. I. Noción. Es clásica la definición de la justicia: la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que le corresponde estrictamente.

Expliquemos un poco los términos de la definición:

LA VOLUNTAD, entendiéndolo por tal no la potencia o facultad misma (donde reside el hábito de la justicia), sino su acto, o sea, la determinación de la voluntad de dar a cada uno lo que le corresponde.

CONSTANTE Y PERPETUA, porque, como explica Santo Tomás, «no basta para la razón de justicia que alguno quiera observarla esporádicamente en algún determinado negocio, porque apenas habrá quien quiera obrar en todos injustamente, sino que es menester que el hombre tenga voluntad de conservarla siempre y en todas las cosas* (II-11,5 8,1 ad 3). La palabra constante designa la perseverancia firme en el propósito, y la expresión perpetua, la intención de guardarlo siempre (ad 4).

DE DAR A CADA UNO, O sea, a nuestros prójimos. La justicia requiere siempre alteridad, ya que nadie puede propiamente cometer injusticias contra sí mismo.

LO QUE LE CORRESPONDE, o sea, lo que se le debe. No se trata de una limosna o regalo, sino de lo debido al prójimo.

ESTRICTAMENTE, o sea, ni más ni menos de lo que se le debe. Si nos quedamos por debajo de lo debido estrictamente (v.gr., pagando sólo cien pesetas al que le debemos ciento veinte), cometemos una injusticia, y, si rebasamos lo debido, practicaremos la liberalidad o la limosna, pero no la justicia estricta.

611. 2. Notas características. De la definición que acabamos de dar se desprenden con toda claridad las tres notas típicas o condiciones de la justicia propiamente dicha:

a.

ALTERIDAD: se refiere siempre a otra persona.

b.

DERECHO ESTRICTO: no es un regalo, sino algo debido estrictamente.

c.

ADECUACIÓN EXACTA: ni más ni menos de lo debido.

Aunque las tres notas son esenciales a la justicia propiamente dicha, la más importante de todas es la segunda, o sea, lo debido estrictamente a otro.

612. 3. Importancia y necesidad. La justicia es una de las cuatro grandes virtudes morales que reciben el nombre de cardinales (del latín cardo, cardinis: el gozne o quicio de la

puerta), porque son como los goznes o quicios alrededor de las cuales gira toda la vida moral humana.

Después de la prudencia, la justicia es la más excelente de las virtudes cardinales, aunque es inferior a las teologales e incluso a alguna de sus derivadas, la religión, que tiene un objeto inmediato más noble: el culto de Dios.

La justicia tiene una gran importancia y es de absoluta necesidad, tanto en el orden individual como en el social. Pone orden y perfección en nuestras relaciones con Dios y con el prójimo; hace que respetemos mutuamente nuestros derechos; prohíbe el fraude y el engaño; prescribe la sencillez, veracidad y mutua gratitud; regula las relaciones de los individuos particulares entre sí, de cada uno con la sociedad y de la sociedad con los individuos. Pone orden en todas las cosas y, por consiguiente, trae consigo la paz y el bienestar de todos, ya que la paz no es otra cosa que «la tranquilidad del orden». Por eso dice la Sagrada Escritura que

la paz es obra de la justicia: opus iustitiae, pax (Is. 32,17), Si bien, como explica Santo Tomás, la paz es obra de la justicia indirectamente, o sea, en cuanto que remueve los obstáculos que a ella se oponen; pero propia y directamente proviene de la caridad, que es la virtud que realiza por excelencia la unión de todos los corazones.

613. 4. División. En la justicia, como en las demás virtudes cardinales, hay que distinguir sus partes integrales, subjetivas y potenciales. El siguiente esquema muestra sintéticamente el conjunto de todas ellas :

Este es el panorama completo de la virtud de la justicia con todas sus anejas y derivadas. A veces los autores hablan de justicia social, internacional, vindicativa, etc. No son especies distintas de las que habla Santo Tomás. La justicia social coincide en el fondo con la legal, aunque recibe cierta

influencia de la distributiva. La llamada internacional, que regula el derecho entre las naciones, debe apoyarse en los grandes principios del derecho de gentes y regirse por las normas de la justicia legal, distributiva o conmutativa, según se trate de los deberes que las naciones tienen para con el bien común de toda la humanidad, o de los deberes de la O. N. U. para cada una de ellas en particular, o de las transacciones comerciales y contratos particulares de las naciones entre sí. Y, finalmente, la llamada justicia vindicativa —que es la que regula las penas que deben aplicarse a los transgresores de la ley—pertenece a la justicia conmutativa cuando la ejerce la autoridad pública, y a la vindicta o justo castigo (virtud derivada de la justicia) cuando se ejercita entre particulares (cf. II-II 80 ad I; Io8,2 ad r).

En el presente capítulo, que trata de la necesidad de respetar la hacienda del prójimo, vamos a exponer tan sólo lo referente a la justicia conmutativa que a ella propiamente se

refiere. Lo relativo a las otras dos especies de justicia perfecta (legal y distributiva) y a las diversas formas de justicia imperfecta (partes potenciales o virtudes derivadas) encuentra su lugar adecuado en otros capítulos de nuestra obra, dentro del plan general en que la hemos dividido. Pero antes de abordar el estudio de la justicia conmutativa digamos dos palabras sobre las partes integrales de la justicia en general.

614. 5. Partes integrales. En toda justicia, ya sea entendiendo esta palabra en un sentido amplísimo como sinónima de integridad moral (la justicia, la santidad), ya designando la virtud especial que estamos estudiando, se requieren dos cosas para que alguien pueda llamarse justo en toda la extensión de la palabra: apartarse del mal y hacer el bien. Aplicadas a la justicia como virtud especial, hay que añadir a esas notas la de lo debido estrictamente al prójimo. Y así, la fórmula completa de las partes integrales de la justicia es

ésta: a) apartarse del mal nocivo al prójimo o a la sociedad, y b) practicar el bien debido a ellos. Cualquiera de las dos partes que faltaran dejaría a la justicia manca e imperfecta. No basta no perjudicar al prójimo o a la sociedad (apartarse del mal); es preciso darles positivamente lo que les pertenece (practicar el bien).

Nótese que, como explica Santo Tomás, el apartarse del mal no significa aquí una pura negación (simple abstención del mal), que no supone ningún mérito aunque evite la pena o castigo que nos acarrearía la transgresión, sino un movimiento de la voluntad rechazando positivamente el mal (v.gr., al sentir la tentación de hacerlo), y esto es virtuoso y meritorio (11-11,79,1 ad 2).

Nótese también que de suyo es más grave el pecado de transgresión (hacer el mal) que el de omisión (no hacer el bien). Y así peca más el hijo que injuria a sus padres que el que se limita a no darles el debido honor sin injuriarles

positivamente. Con todo, puede ocurrir a veces que el pecado de omisión sea más grave que el de transgresión por la mayor importancia del objeto; y así, por ejemplo, es más grave omitir culpablemente la misa un domingo que decir una pequeña mentira jocosa (ibid., 79,4).

ARTICULO II

El dominio

Sumario: El orden lógico en torno a los deberes de justicia conmutativa para con los bienes materiales del prójimo exige que se hable en primer lugar del dominio sobre ellos (ius in re). El es, en definitiva, el verdadero objeto de la justicia conmutativa. Expondremos, pues, las nociones generales, división, objeto y sujeto del dominio.

1. NOCIONES GENERALES

615. I. Dominio. Se entiende por dominio la facultad legítima de disponer de alguna cosa como propia. Es sencillamente, el

derecho de propiedad sobre una cosa, procedente del derecho natural o de las leyes positivas justas.

En el derecho romano se definía: el derecho de usar, gozar y abusar de una cosa (*ius utendi, fruendi et abutendi alicuius rei*). Pero la palabra abusar equivalía simplemente a consumir; de ningún modo quería significar la potestad de dilapidar la cosa por puro capricho. No hay ningún derecho a abusar del derecho. Y así, el rico que despilfarra o dilapida su fortuna, aunque no quebranta propiamente la justicia conmutativa ni el derecho positivo, peca ciertamente contra el derecho natural: comete el pecado de prodigalidad, diametralmente contrario a la virtud de la liberalidad, que es una de las partes potenciales o virtudes derivadas de la justicia.

616. 2. Condominio. Se entiende por tal el dominio de varias personas físicas o morales sobre una misma cosa no dividida (v.gr., de varios pueblos sobre un mismo monte).

A falta de contratos o de disposiciones especiales, la comunidad se regirá por las leyes civiles vigentes, que son obligatorias en conciencia por exigencias del bien común.

617. 3. Posesión. En cuanto se distingue del dominio, la posesión de una cosa puede tomarse en dos sentidos:

a.

POSESIÓN DE HECHO, que consiste en la retención actual de una cosa como dueño o como simple poseedor, aun injusto (v.gr., de una cosa robada).

b.

POSESIÓN DE DERECHO es la que corresponde al que retiene una cosa como legítimo dueño.

Como veremos en su lugar, la posesión, aun la simplemente de hecho, goza del favor y de la protección de la ley mientras no se demuestre la ilegitimidad de la misma. Lo exige así la paz y el orden público, que impiden perturbar al poseedor de una cosa a no ser que se pruebe jurídicamente su falta de derecho.

II DIVISION

618. El siguiente cuadro esquemático muestra con claridad y precisión las principales clases de dominio :

III. OBJETO DEL DOMINIO

619. Tres son las clases de bienes cuyo dominio puede tener el hombre: bienes internos, externos y mixtos. He aquí los principios fundamentales :

1º. El hombre tiene dominio útil, pero no absoluto, sobre los bienes intrínsecos a su naturaleza, o sea, los de su alma y cuerpo.

La razón es porque el hombre ha recibido de Dios esos bienes en calidad de administrador, o sea, para que use de ellos en la medida y grado en que puedan conducirle a su último fin sobrenatural, que es la vida eterna. No puede, por consiguiente, disponer de ellos a su propio arbitrio o capricho. Y así comete una injusticia contra Dios cuando se suicida, descuida su salud corporal sin razón suficiente y, sobre todo, cuando dilapida los bienes sobrenaturales de su alma al pecar mortalmente.

Corolario. De este principio se sigue que el hombre no puede tratar a su cuerpo como le plazca. No puede mutilarse ningún miembro—a no ser que lo exija la salud de todo el cuerpo—, ni esterilizarse, ni entregarse a la lujuria o a la crápula. Puede y debe, sin embargo, defender su vida sobrenatural con

detrimento de la corporal y abreviar o disminuir indirectamente esta última por el ejercicio de la penitencia, caridad, etc.

2º. El hombre puede tener dominio perfecto sobre los bienes externos, o sea, sobre los de fortuna, muebles o inmuebles.

Es el derecho a la propiedad privada, derivado del mismo derecho natural y protegido por las leyes divinas y humanas en todas las naciones civilizadas y libres. Lo negaron en la antigüedad los herejes apostólicos, los maniqueos, albigenses, valdenses, etc., y en nuestros días los socialistas y comunistas, que subvierten el orden social lanzando a unos hombres contra otros en virtud de la lucha de clases—principio fundamental marxista—con el fin de abolir la propiedad privada, que consideran un robo.

Sin embargo, el hombre no posee sobre sus propios bienes un dominio tan absoluto y omnímodo que no encuentre ninguna limitación natural o positiva. No puede, por ejemplo,

dilapidar sus bienes ni retenerlos cuando el prójimo se halle en extrema o casi extrema necesidad o cuando sean necesarios al bien común, etc. Tiene también obligación moral de practicar la caridad para con el necesitado, la liberalidad, etc., e incluso la magnificencia si se trata de un potentado. Hemos hablado o hablaremos de estas cosas en su lugar correspondiente.

3º. El hombre tiene dominio pleno sobre los bienes mixtos, pero con ciertas limitaciones.

Se entiende por bienes mixtos aquellos que son en parte internos y en parte externos, tales como la fama y el honor, etc., que, aunque son radicalmente internos por estar fundados en cualidades inherentes al hombre, son propia o formalmente externos por consistir en la estima o apreciación de los demás. Como frutos personales del hombre adquiridos con su propio esfuerzo, tienen sobre ellos dominio pleno; pero limitado, sin embargo, por otras leyes superiores (v.gr., la

justicia, la caridad, el buen ejemplo, etc.) que impiden muchas veces renunciar a ellos. Sólo por motivos sobrenaturales (v.gr., de humildad, exaltación de la misericordia de Dios, etc.) podría el hombre empañar o disminuir su propia fama (como hizo San Agustín publicando sus Confesiones, San Francisco de Asís queriendo que le tuvieran por loco, etc.). En general, es mejor conservar la propia fama, por los grandes bienes que se siguen de ella. Y es lícito, y a veces hasta obligatorio (v.gr., cuando lo exige la dignidad del propio estado, el honor de la familia, etc.), reclamarla en juicio contra el injusto difamador. Incluso tiene derecho el hombre a conservar su falsa fama todavía no perdida por la divulgación de su crimen.

4.º El hombre no puede tener dominio perfecto o directo sobre otras personas (esclavos), pero sí sobre sus servicios en la forma justa y libremente contratada.

La razón de lo primero es la igualdad de derechos naturales inherentes a la persona humana en todos los hombres del

mundo. Por consiguiente, nadie, ni siquiera la suprema autoridad legítima, puede coartar el derecho a la vida, a la libertad, etc., a no ser por exigencias del bien común (v.gr., en una guerra justa) o en castigo de los culpables. La esclavitud propiamente tal, por la que se le priva al hombre de sus derechos naturales y se le convierte en cosa, es intrínsecamente mala y contraria al derecho natural.

La razón de lo segundo es por la licitud del contrato de trabajo en la forma justa determinada por la ley natural o positiva, en virtud del cual el dueño o contratista tiene el deber de pagar el salario convenido y el derecho de exigir el trabajo correspondiente.

Corolario. Es injusta y contraria al derecho natural la llamada trata de negros, a base de privarles de la libertad y venderlos como mercancía. Y no lo es menos, aunque, por desgracia, no preocupe ni indigna tanto a los gobernantes, la llamada trata de blancas, sobre todo cuando se las fuerza a ir de una

parte a otra enteramente sometidas a la vil explotación de sus opresores.

IV. SUJETO DEL DOMINIO

Sumario: Hablaremos del sujeto del dominio en general y de algunos sujetos en particular.

A) Sujeto del dominio en general

620. He aquí los principios fundamentales :

1.º En general es sujeto de dominio toda persona física o moral, incluso los no nacidos todavía o que han perdido por completo la razón.

Expliquemos los términos del principio:

EN GENERAL, O sea, atendidos únicamente los principios generales de derecho natural o positivo, sin las limitaciones prácticas que este último puede legítimamente establecer.

Es SUJETO DE DOMINIO, O sea, puede poseer alguna cosa en propiedad, ya sea actual, ya radical o potencialmente.

TODA PERSONA, porque todo hombre y sólo el hombre tiene potestad, al menos radical, para querer retener su derecho a una cosa o para obligar a otros a que se la respeten o no se la arrebatan. Los animales y a fortiori las cosas inanimadas no pueden ser sujeto de dominio, como no lo son tampoco de derechos ni obligaciones.

Física, o sea, todo hombre en cuanto ser racional capaz de derechos y obligaciones.

O MORAL, o sea, toda entidad moral capaz de derechos y obligaciones. La existencia de tales personas morales está reconocida por el derecho natural y positivo. Hay dos supremas: la Iglesia, en el orden sobrenatural, y el Estado, en el natural. Las inferiores son: la familia, que es de derecho natural, y las sociedades o asociaciones de derecho positivo dentro de la Iglesia o del Estado. Estas sociedades o

asociaciones se llaman colegiales cuando constan de varias personas físicas que forman un todo o persona moral (v.gr., el colegio de médicos), y no colegiales (llamadas también fundaciones) cuando se trata de alguna institución (v.gr., hospitales, iglesias, beneficios, etc.). Si su finalidad es el lucro, suelen llamarse sociedades o empresas; si se trata de otros fines (v.gr., culturales, recreativos, etc.), se llaman asociaciones. Y unas y otras son de derecho público o privado, según se creen y rijan por la autoridad pública para el bien común (v.gr., las provincias, municipios, universidades, etc.) o se creen y rijan por personas privadas y para el bien privado (v.gr., una empresa comercial).

INCLUSO LOS NO NACIDOS TODAVÍA, porque el hombre es sujeto de sus derechos naturales desde el instante mismo de su concepción como persona humana.

O QUE HAN PERDIDO POR COMPLETO LA RAZÓN, porque ni aun estos infelices dejan de ser personas humanas, con todos sus derechos habitualesanejos.

2º. La persona humana deja de ser sujeto de dominio sobre las cosas materiales cuando muere, pero conserva todavía el derecho a los mixtos, o sea, al honor y la fama.

Es evidente lo primero, por cuanto los bienes materiales son concedidos por Dios al hombre para sustento de su vida temporal; luego, perdida ésta, cesa el dominio sobre ellos. Pero el hombre conserva, aun en el sepulcro, el derecho al honor y la fama. porque, son bienes mixtos que en parte sobreviven a él en la persona de sus semejantes. Por consiguiente, se comete una verdadera injusticia difamando sin razón suficiente a un muerto.

ARTICULO III

Adquisición del dominio

Sumarlo: Después de exponer algunas nociones preliminares, hablaremos por separado de los cuatro primeros modos de adquirir el dominio perfecto: ocupación, hallazgo, accesión y prescripción, y de los tres modos de ejercer el dominio imperfecto: usufructo, uso y servidumbre. En artículo aparte, dada su importancia y extensión, hablaremos del quinto modo de adquirir el dominio perfecto en virtud de los contratos.

1. PRELIMINARES

625. 1. Noción. Se entiende por adquisición del dominio el acto o título por el cual entra alguien en posesión legítima de una cosa.

626. 2. Modos de adquirirlo. Son muchos los modos de adquirir legítimamente el derecho de propiedad sobre una cosa. He aquí los principales :

1º. POR RAZÓN DEL TÍTULO PRÓXIMO se dividen en originarios y derivados:

a) Originarios o primarios son aquellos modos por los cuales se entra en posesión de una cosa que no tiene dueño anterior, y no se fundan, por lo tanto, en ningún derecho precedente. Tales son, principalmente, la ocupación de una cosa sin dueño (v.gr., de tierras, caza, pesca, etc.), el hallazgo y a veces la accesión.

b) Derivados son los que se fundan en el derecho del dueño anterior transmitido legítimamente a su sucesor, como ocurre, v.gr., con la herencia y los contratos en general.

2º. POR RAZÓN DEL FUNDAMENTO PARA EL TÍTULO pueden ser:

a.

Legales, cuando el título procede de la ley, ya sea natural, como en la ocupación, el hallazgo y a veces la accesión; ya positiva, como en la prescripción.

b.

Convencionales, cuando el título procede de la libre convención de los hombres, como en los contratos, a los que se asimila la sucesión hereditaria.

El trabajo como título del dominio. Algunos autores enumeran también el trabajo entre los modos de adquirir el dominio. Ciertamente que el trabajo (intelectual o corporal) es una de las principales fuentes de adquirir legítimamente el dominio sobre una cosa; pero no parece que constituya por sí mismo un título especial de dominio distinto de los enumerados anteriormente, ya que, cuando el trabajo recae sobre una cosa propia, se reduce al derecho de accesión, industrial o mixta; cuando recae sobre una cosa ajena, se reduce al contrato; y si recae sobre una cosa sin dueño, presupone la ocupación y en ella se incluye.

Por aquí se ve cuánto yerran los socialistas cuando hablan del trabajo como de fuente única del dominio. ¿A quién se hace injuria cuando se ocupa una cosa de nadie (v.gr., la pesca de mar o de río) o se vende, regala o cambia por otra una cosa de nuestra exclusiva propiedad?

Ni pueden invocarse, sin manifiesto abuso e irreverencia, las palabras de San Pablo: «El que no quiera trabajar, que no coma» (2 Thes. 3,10); porque, como advierte el papa Pío XI, «el Apóstol se refiere a los que, pudiendo y debiendo trabajar, se abstienen de ello, amonestando que debemos aprovechar con diligencia el tiempo y las fuerzas corporales y espirituales, sin gravar a los demás mientras nos podamos proveer por nosotros mismos. Pero que el trabajo sea el único título para recibir el alimento o las ganancias, eso no lo enseñó nunca el Apóstol»

627. 3. Diversas clases de bienes. Los modernos códigos civiles distinguen con frecuencia entre bienes vacantes, abandonados y perdidos:

a.

Bienes vacantes son aquellos que o nunca han tenido dueño (v.gr., las perlas del mar) o ha muerto o desaparecido sin dejar heredero, sucesor ni testamento alguno.

b.

Bienes abandonados son los que su dueño ha dejado a sabiendas sin intención de recuperarlos (v.gr., los frutos, uvas, espigas, etc., que quedaron en el árbol o en el campo después de recogida la cosecha).

c.

Bienes perdidos son los que tienen dueño actual, pero se ignora quién sea (v.gr., un anillo encontrado en la vía pública).

II. EL DOMINIO PERFECTO

Sumario: Como ya hemos indicado más arriba, los modos legales de adquirir el dominio perfecto, o sea, la plena propiedad de una cosa, son cinco: la ocupación, el hallazgo, la accesión, la prescripción y los contratos. A continuación vamos a tratar de los cuatro primeros, dejando para el próximo artículo el relativo a los contratos.

A) La ocupación

628. Se entiende por ocupación la aprehensión real de una cosa que no tiene dueño, con ánimo de hacerla propia.

Se apoya en el derecho natural, en virtud del cual las cosas que no tienen dueño son del primero que las coge. Pero para que sea modo legítimo de adquirir la propiedad es preciso:

1.º, que la cosa sea susceptible de dominio privado y no tenga dueño; 2.º, que el ocupante quiera hacerla suya cuando la toma, y 3.º, que ninguna ley humana conceda a otro el dominio de ella.

Afecta principalmente a las cosas abandonadas, a las vacantes y, sobre todo, a los animales. Veamos cada una de ellas en particular.

a) De las cosas abandonadas

He aquí los principios fundamentales que rigen su ocupación:

1º. POR DERECHO NATURAL, los bienes abandonados son del primero que los coge, porque, no teniendo dueño, a nadie se hace injuria tomándolos.

2º. POR DERECHO POSITIVO, los bienes abandonados, principalmente los inmuebles, suelen adjudicarse al Estado o a los municipios, en cuyo caso estas leyes obligan en

conciencia, al menos después de la intervención de la autoridad o sentencia del juez.

3º. De ningún modo pueden ser objeto de libre ocupación las cosas que hubieron de abandonarse con motivo de un naufragio, incendio, invasión, etc., ni las cosas privadas de los soldados muertos en el campo de batalla (v.gr., relojes, dinero, etc.). En caso de guerra justa, las autoridades legítimas pueden ocupar los bienes públicos del enemigo, pero no los de las personas privadas; en estos últimos cabe únicamente el derecho de requisa con la correspondiente indemnización.

b) De las cosas vacantes y de las minas

Hay que decir lo siguiente :

1.º POR DERECHO NATURAL, los bienes vacantes son del primero que los ocupa, ya que no tienen dueño alguno.

2.0 POR DERECHO POSITIVO, el Estado suele reclamar para sí los bienes vacantes inmuebles, y esta ley de suyo obliga en conciencia cuando el Estado quiera hacerla efectiva. Mientras tanto, puede el ocupante tenerlos como suyos en virtud del derecho natural. Los bienes de un difunto sin herederos pasan al Estado.

EN CUANTO A LAS MINAS, probablemente podrían ocuparse por derecho natural si pudiera hacerse la ocupación dejando intacta la superficie del campo ajeno (v.gr., construyendo una galería subterránea desde el otro campo); pero la ley positiva suele determinar concretamente a quién corresponde la propiedad de las mismas, y hay que atenerse en conciencia a estas determinaciones, porque lo exige así el bien común y la paz de los ciudadanos.

c) De los animales

Es el aspecto más interesante, hoy día, de la ocupación. Ante todo hay que distinguir tres grupos de animales:

1.º ANIMALES SILVESTRES son los que gozan de su natural libertad y no están sujetos al dominio de nadie (v.gr., las liebres, ciervos, jabalíes, peces, aves, etc.).

2º. ANIMALES DOMESTICADOS o amansados son los que naturalmente aman su libertad, pero por la industria del hombre han sido privados de la misma y se hallan sometidos a su dominio (v.gr., las palomas, abejas). A éstos se equiparan los peces en un vivero, las fieras en una finca cercada, etc.

3º. ANIMALES DOMÉSTICOS O mansos son los que por su índole suelen estar bajo el dominio del hombre sin gozar de libertad natural (v.gr., las ovejas, caballos, gallinas, etc.).

He aquí ahora los principios fundamentales en torno a cada uno de estos grupos:

1º. LOS ANIMALES SILVESTRES, de suyo son propiedad del primero que los ocupa; pero el derecho positivo limita y define con frecuencia la facultad natural de su libre ocupación, en

cuyo caso hay que atenerse en conciencia a estas leyes, como a todas las demás leyes justas del Estado.

2.º Los ANIMALES DOMESTICADOS pertenecen, de suyo, al que legítimamente los posee y custodia. Sin embargo, si han recuperado de tal modo su libertad que han perdido la costumbre de volver y sería necesaria nueva aprehensión, se convierten en cosa de nadie y se hacen propios del que los coge legítimamente según las disposiciones de las leyes positivas.

3º. Los ANIMALES DOMÉSTICOS pertenecen siempre a su legítimo dueño y a él hay que devolvérselos, aun en el caso de que se les hubiera liberado de una muerte cierta (v.gr., de un incendio o de la boca del lobo), recibiendo la correspondiente indemnización por el trabajo o gastos realizados.

Por consiguiente, falta a la justicia y está obligado a restituirlos a su dueño el que retiene para sí los animales

domésticos ajenos que acudieron a su establo, ya sea por haberlos atraído con fraudes o artificios, ya espontáneamente y sin reclamo alguno.

B) El hallazgo

629. Se entiende por tal el encuentro de una cosa perdida o ignorada por su dueño. De la misma definición se desprende que afecta principalmente a dos cosas: a los objetos extraviados y a los tesoros ocultos.

1º. De las cosas extraviadas

Cosas extraviadas son las que fueron perdidas o involuntariamente abandonadas por sus legítimos dueños.

a) POR DERECHO NATURAL pertenecen a sus dueños (reclamat domino: la cosa clama a su dueño), y hay que hacer lo posible para encontrarlo y devolvérselo, deduciendo los gastos que para ello se hayan hecho (v.gr., por anuncios en los periódicos, pregón, etc.). Mientras tanto, hay que

custodiar cuidadosamente la cosa encontrada, como si se tratase de un fiel administrador. Transcurrido un plazo prudencial—más o menos largo según la calidad de la cosa encontrada—, o sea cuando se pierde ya la esperanza de encontrar al verdadero dueño, la sentencia más probable permite apropiársela, por una especie de ocupación como cosa de nadie. Muchos moralistas clásicos y el Catecismo del concilio de Trentodecían que habría que entregársela a los pobres o a causas pías (v.gr., hospitales o asilos), interpretando con ello la voluntad presunta de su dueño; pero hoy ya casi nadie sigue esta opinión, que ciertamente no es obligatoria, aunque sí laudable.

2º. Del tesoro oculto e ignorado

Se entiende por tesoro, para los efectos de la ley, el depósito oculto e ignorado de dinero, alhajas y otros objetos preciosos cuya legítima pertenencia no conste. Se refiere a los bienes

muebles, porque los inmuebles (v.gr., minas) pertenecen, según la ley civil, al dueño del terreno.

a.

POR DERECHO NATURAL, el tesoro pertenece al que lo descubrió por sí mismo o por sus sirvientes, porque no se trata de una partícula de terreno ni de un fruto natural de la finca, sino de un objeto sin dueño.

b.

LAS LEYES POSITIVAS coartan y limitan el derecho del descubridor, y hay que atenerse en conciencia a sus disposiciones, porque lo exige así el bien común.

C) La accesión

630. Se entiende por tal el modo de adquirir el dominio o propiedad de una cosa, ya sea porque es producida por una nuestra o porque se junta o incorpora a una nuestra por la naturaleza o por el arte.

Suelen distinguirse tres especies o clases de accesión: natural, industrial y mixta:

1) LA ACCESIÓN NATURAL Se hace:

a) Por el nacimiento o fructificación (v.gr., las crías de los animales, la hierba del campo). El principio que la rige es éste: «La prole va con la madre» (no con el padre); o «la cosa fructifica para su amo» (res fructificat domino).

b) Por aluvión, cuando la corriente de las aguas incrementa poco a poco una finca. Pertenece el incremento al dueño de la finca, a no ser que se hubiera producido por segregación repentina de otra finca.

2) LA ACCESIÓN INDUSTRIAL se verifica:

a) Por unión o incorporación, sea, cuando dos cosas que pertenecen a distintos dueños se juntan de tal manera que no pueden separarse sin sufrir detrimento el compuesto (v.gr., la pintura hecha sobre un lienzo ajeno). Entonces el compuesto total es de aquel a quien pertenece la parte más preciosa o de más valor, con la obligación de indemnizar al otro dueño. Pero el que obra de mala fe pierde su derecho.

b) Por confusión o mezcla de dos cosas igualmente principales pertenecientes a distintos dueños (v.gr., dos montones de trigo, dos enjambres de abejas, etc.). Si las cosas mezcladas pueden conocerse y separarse, hay que hacerlo así; de lo contrario, la cosa será común y se dividirá teniendo en cuenta la cualidad propia de cada uno, de suerte que, o el dueño de la cosa de más valor se quede con el todo después de hecha la debida compensación al otro, o el compuesto se venda para dividir proporcionalmente el precio entre los distintos dueños. Pero si la mezcla la hizo uno de

ellos de mala fe, perderá su parte y deberá indemnizar al otro dueño los perjuicios causados.

c) Por especificación o formación de una nueva especie por medio del arte con materia ajena (v.gr., fabricando un objeto artístico con plata ajena). Si el artista obró de buena fe (v.gr., creyendo que la plata era de su propiedad), hará suya la obra indemnizando al dueño de la materia, a no ser que este último quiera quedarse con ella pagando al artista su labor. Pero si el artista obró de mala fe, pierde enteramente su derecho (CH 383).

d) Por construcción o edificación, cuando con materiales propios se construye en solar ajeno, o viceversa. En el primer caso, si se obró de buena fe, la casa pertenece al dueño del solar, indemnizando al que la construyó, a no ser que prefiera venderle el solar; pero si el constructor obró de mala fe, el dueño del solar no solamente puede quedarse con la casa sin indemnizar al constructor, sino que puede exigir a éste que

vuelva a derribarla a sus expensas, dejándole el solar como estaba antes. Pero si los dos hubieran procedido de mala fe (v.gr., por haberse callado el dueño del solar al ver que se edificaba sobre él para perjudicar después al constructor), se procederá como si hubiesen actuado los dos de buena fe. En el segundo caso (o sea cuando se construyó en solar propio, pero con materiales ajenos) hay que indemnizar al dueño de los materiales el valor de los mismos y, además (si hubiera obrado de mala fe), los daños o perjuicios ocasionados.

3.º La accesión mixta es la que resulta de la acción conjunta de la naturaleza y de la industria o trabajo humano. Tiene lugar principalmente en las plantaciones o siembras. Si se realizan en terreno ajeno con semillas propias, o viceversa, se aplican los mismos principios que acabamos de exponer para la construcción o edificación.

D) La prescripción

631. I. Noción. Se entiende por tal la adquisición de un derecho o la extinción de una obligación al transcurrir el lapso de tiempo con las demás condiciones determinadas por la ley.

Cuando reúne las debidas condiciones, la prescripción es un modo legítimo de adquirir el derecho de propiedad o de liberarse de una obligación o deuda, no solamente en el fuero externo o jurídico, sino también en el fuero interno de la conciencia. Para evitar, en efecto, las disensiones entre los ciudadanos, la negligencia en conservar los derechos, las inquietudes de conciencia, etc., la Iglesia y el Estado, en virtud de su jurisdicción de alto dominio, pueden legislar que, bajo ciertas condiciones, el dominio sobre un objeto pase de unos a otros por legítima prescripción; y, cuando esto ocurre, la adquisición del derecho o la liberación de la deuda u obligación son válidas incluso en el fuero interno de la conciencia. La Iglesia admite la prescripción en el canon 1508.

632. 2. División. Como acabamos de indicar, la prescripción puede ser:

a) ADQUISITIVA, Si con ella se adquiere un derecho (v.gr., de paso a través de una finca ajena) o la posesión de una cosa.

b) LIBERATIVA, Si exime de una carga u obligación (v.gr., del pago de una deuda).

Otras divisiones, en memorial e inmemorial, ordinaria y extraordinaria, entre presentes y ausentes, etc., tienen menos importancia práctica.

633. 3. Condiciones. Para que la prescripción sea legítima, o sea, para que transfiera verdaderamente el derecho sobre una cosa o liberación de una carga, se requieren indispensablemente las siguientes cinco condiciones: cosa prescriptible, buena fe, título, posesión y tiempo debido.

III. EL DOMINIO IMPERFECTO

Hasta ahora hemos hablado de los modos de adquirir el dominio perfecto (excepto los contratos, que estudiaremos en el artículo siguiente). Veamos ahora brevemente los modos de ejercer el dominio imperfecto en su forma meramente útil o indirecta, o sea, mediante el usufructo, el uso y la servidumbre.

A) El usufructo

634. Se entiende por tal el derecho a disfrutar los bienes ajenos con la obligación de conservar su forma y substancia, a no ser que el título de su constitución o la ley autoricen otra cosa (CH 467). He aquí las normas que lo rigen:

1^a. Empieza o se constituye: a) por la ley (v.gr., sobre los bienes dotales de la mujer); b) por la voluntad de los particulares manifestada en actos entre vivos (v.gr., donación, compraventa, etc.) o en última voluntad; y c) por prescripción (art.468).

2.a Los derechos del usufructuario serán los que se hayan convenido libremente entre las partes o determine expresamente. la ley. En general tiene derecho a servirse de la cosa; a percibir sus frutos naturales, industriales y civiles, y a ceder a otro su derecho por venta, arriendo o donación (CH 471-490).

3.a Las obligaciones principales del usufructuario son: conservar la cosa entera y sin alteración; usarla como un buen administrador; pagar las cargas y contribuciones anuales con que esté gravado el usufructo (no la propiedad); hacer las reparaciones ordinarias que necesite, etc. Tiene también obligación de hacer inventario de los bienes que va a comenzar a usufructuar y de prestar fianza comprometiéndose a cumplir las obligaciones (CH 491-512).

4.a Cesa o se extingue por muerte del usufructuario, por expirar el plazo que se determinó, por la reunión del usufructo y de la propiedad en una misma persona, por renuncia del

usufructuario, por la pérdida o cambio total de la cosa usufructuada, por resolución del derecho del constituyente y por prescripción por no uso de la cosa (CH 513-522),

B) El uso

635. El uso puede definirse: el derecho a servirse de una cosa ajena conservando su substancia. Se parece mucho al usufructo, pero se distingue de él por dos razones principales: a) porque el simple usuario (de la cosa, habitación, etc.) no puede disponer de sus frutos o utilidades sino en la medida necesaria para sí y su familia, sin que pueda vender los sobrantes; y b) porque no puede cederla o alquilarla a otro. Si sólo percibiera parte de los frutos o habitara parte de la casa, no está obligado a los gastos de cultivo, ni a las reparaciones ordinarias, ni a las contribuciones anuales, a no ser lo que falte para que el propietario pueda cubrir esos gastos con el resto de los frutos.

Este derecho se adquiere, rige y cesa casi del mismo modo que el usufructo; pero se extingue, además, por abuso grave de la cosa o de la habitación.

C) Las servidumbres

636. Por servidumbre real se entiende un gravamen impuesto sobre un inmueble (servidumbre pasiva) en beneficio de otro perteneciente a distinto dueño (servidumbre activa).

1.º SE DIVIDE de la siguiente forma:

ARTICULO IV

Los contratos en general

(S. Th. II-II.61.3)

Sumario: Después de unos breves preliminares, estudiaremos los requisitos del contrato su obligación y sus principales modificaciones.

I. PRELIMINARES

637. I. Noción. Se entiende por contrato un convenio por el cual una o más personas se obligan con otra u otras a dar, hacer u omitir alguna cosa.

Expliquemos un poco la definición:

UN CONVENIO, o sea, un consentimiento o aceptación mutua de los deberes y derechos que de él se originan. Esta es la causa formal constitutiva del contrato; de tal manera que, si falta el consentimiento, aunque sea de una sola de las partes contratantes, no existe el contrato. Este consentimiento debe manifestarse exteriormente en los contratos humanos.

POR EL CUAL UNA O MÁS PERSONAS, que son el sujeto del convenio, junto con la otra u otras personas que lo constituyen.

SE OBLIGAN. La obligación no constituye el contrato, sino que es efecto del mismo.

A DAR, HACER U OMITIR ALGO. Esta es la materia del contrato, sobre la que recae el consentimiento.

638. 2. Importancia y necesidad. Los contratos constituyen el principal y más frecuente modo de adquirir la propiedad de una cosa.

Su origen hay que buscarlo en la naturaleza misma de la sociedad humana. El hombre, como ser indigente y social por naturaleza, no se basta a sí mismo; necesita la ayuda de los demás hombres. No importa la categoría social a que pertenezca ni las riquezas que pueda poseer:

a.

El pobre necesita del rico (contrato de trabajo) para adquirir el dinero que no tiene. Una vez adquirido, tiene que comprar las cosas que necesita para vivir: alimentos, ropas, etc. (contrato de compraventa).

b.

El rico necesita también el contrato de compraventa para adquirir muchísimas cosas que le faltan; el de trabajo (como patrono), para ensanchar sus negocios y haciendas, etc.

Como se ve, el origen de los contratos se encuentra en la naturaleza misma de la sociedad humana, supuesta la natural desigualdad de bienes y la imposibilidad absoluta de que cada hombre en particular pueda bastarse a sí mismo sin la ayuda de los demás. Pero, como son innumerables las especies o clases de contratos que los hombres pueden

establecer entre sí y complicadísimo su mecanismo interno y derivaciones externas, es menester que las leyes positivas determinen concreta y claramente los derechos y deberes de cada uno, que sólo de una manera genérica y confusa establece el derecho natural. Por eso este amplísimo tratado 'de los contratos se apoya inmediatamente, de manera casi exclusiva, en las leyes positivas humanas, las cuales, sin embargo, en cuanto que aplican y determinan concretamente los grandes principios universales del derecho natural, obligan incluso en el fuero interno de la conciencia.

De hecho, el Código canónico acepta y canoniza de manera muy amplia la legislación civil de cada nación en materia de contratos, excepto cuando se opongan al derecho divino o a las disposiciones canónicas. He aquí sus propias palabras:

«Lo que el derecho civil dispone en el territorio acerca de los contratos en general o en especial, tanto nominados como innominados, y respecto de los pagos, se ha de observar en

virtud del Derecho canónico en materia eclesiástica con idénticos efectos, siempre que no vaya contra el derecho divino ni disponga otra cosa el Derecho canónico» (cn.1529).

639. 3. División. El siguiente cuadro esquemático muestra las principales clases de contratos:

II. REQUISITOS DEL CONTRATO

Por derecho natural, los requisitos indispensables que ha de reunir todo contrato son tres: materia apta, sujeto capaz y consentimiento legítimo, a los cuales la ley positiva suele añadir otro para su validez ante su propio fuero: la forma legal.

Vamos a examinarlos uno por uno.

A) Materia apta

640. En general, es materia apta de un contrato todo aquello que puede caer bajo el dominio del hombre y se halla bajo la libre administración de los contratantes.

B) Sujeto capaz

642. Por derecho natural pueden contratar todas y solas las personas que disfrutan del libre uso de la razón. Pero el derecho positivo exige, además, que el contratante tenga la libre disposición de sus bienes y no haya sido declarado por la ley incapaz de contratar.

C) Consentimiento legítimo

Como ya dijimos al exponer la noción de contrato, el consentimiento de los contratantes es la parte principal o causa formal del mismo.

643. I. Sus condiciones. Para que sea legítimo y perfecto, el consentimiento ha de reunir las siguientes condiciones:

1ª. Interno, o sea, con verdadera intención o voluntad de obligarse. Por lo mismo, en el fuero de la conciencia es inválido el consentimiento fingido, o puramente externo, o meramente presunto. La ley positiva, sin embargo, acepta muchas veces como válido el consentimiento meramente externo, para evitar los fraudes y engaños contra la otra parte contratante.

644. 2. Sus enemigos. Los principales enemigos del consentimiento por parte de su libertad y deliberación son cuatro: dos que afectan al entendimiento, el error y el dolo, y otros dos a la voluntad, la violencia y el miedo. Examinemos un poco su influjo en los contratos.

1.º El error puede versar acerca de la substancia misma de la cosa, de sus cualidades o accidentes, de la naturaleza del contrato, de la persona o del motivo. Y así:

2.º El dolo, o fraude, vicia también la libertad del contrato. Hay dolo cuando, con palabras o maquinaciones insidiosas

de parte de uno de los contratantes, es inducido el otro a celebrar un contrato que sin ellas no hubiera hecho (CH 1269).

IV. MODIFICACIONES DEL CONTRATO

Se llaman así ciertas cláusulas añadidas a los contratos que, aunque no pertenecen a la esencia o naturaleza misma del contrato, modifican su obligación, ya sea ratificándola por otro motivo, ensanchándola, suspendiéndola o incluso anulándola. Las principales son tres: el juramento, el modo y la condición.

A) El juramento

647. El juramento, o sea, la invocación de Dios como testigo de lo que se estipula en el contrato, no altera la esencia o naturaleza del mismo en cuanto tal; pero a la obligación real que brota del contrato añade la personal que nace del juramento.

B) El modo

648. Se entiende por tal una cláusula añadida al contrato gravosa o beneficiosa para uno de los contratantes. Suele referirse con frecuencia a la finalidad del contrato (v.gr., «te doy mil pesetas para que te compres tal cosa»). Otros modos son: a plazo fijo, con cláusula penal, con indicación de la cosa, en forma alternativa, etc.

En general, el modo no afecta a la substancia del contrato ni suspende su valor, a no ser que se estipule otra cosa. No obstante, se le debe guardar por justicia o por fidelidad, según los casos.

Si el modo es imposible o torpe por su naturaleza, se tendrá por no puesto, a no ser que los contratantes se hubiesen vinculado al modo como condición esencial, en cuyo caso el contrato es nulo.

C) La condición

649. La condición es una cláusula añadida al contrato a cuyo cumplimiento se vincula por lo regular su validez u obligación.

Puede ser expresa o tácita; de presente o de futuro; posible o imposible; necesaria o contingente; honesta o torpe; potestativa (si está en potestad del contrayente); casual (si no lo está) o mixta (si depende de uno de los contrayentes y de otra tercera persona o suceso fortuito); positiva o negativa; contraria o no a la substancia del contrato; suspensiva (si suspende la obligación del contrato hasta que se cumpla) o resolutoria (si la anula después de comenzada la obligación).

ARTICULO V

Los contratos en particular

El estudio detallado de las diversas clases de contratos que pueden establecerse entre los hombres pertenece más bien al derecho civil. La moral cristiana se remite, como ya hemos

dicho, a las leyes civiles en todo cuanto no se oponga al derecho divino o de la Iglesia (cn.1529). Nos limitaremos, por lo tanto, a recoger los principios fundamentales en torno a los contratos más importantes y cotidianos. Los dividimos en cinco grupos: 1) contratos unilaterales; 2) bilaterales gratuitos; 3) bilaterales onerosos; 4) aleatorios; 5) subsidiarios o accesorios.

1. LOS CONTRATOS UNILATERALES

Sumario: Hablaremos de la promesa, de la donación y de los testamentos, que son sus principales formas.

A) La promesa

650. I. Noción. Se entiende por tal la obligación de fidelidad o de justicia contraída gratuitamente y a sabiendas sobre alguna cosa buena y posible en favor de otro que la acepta.

Expliquemos un poco los términos de la definición:

LA OBLIGACIÓN. En esto se distingue la promesa del simple propósito sin ánimo de obligarse todavía. Esta obligación puede consistir en dar, hacer u omitir alguna cosa.

DE FIDELIDAD O DE JUSTICIA. Ordinariamente la simple promesa obliga tan sólo por fidelidad. Pero podría obligar por justicia si el incumplimiento de la promesa perjudicara notablemente al que la aceptó (v.gr., el que promete un préstamo a otro, y éste, fiado en su palabra, no toma precauciones y sufre grave daño, está obligado en justicia a reparar el perjuicio).

CONTRAÍDA GRATUITAMENTE, es decir, de una manera libre y espontánea, sin violencia ni coacción de ningún género. En general, cualquier error, coacción, dolo o miedo, aunque sea leve, hacen inválida la promesa gratuita por falta de omnímoda libertad al hacerla.

Y A SABIENDAS, es decir, con plena deliberación y voluntariedad.

SOBRE ALGUNA COSA BUENA Y POSIBLE, porque nadie puede obligarse a lo ilícito o imposible. Y así, el que prometió condescender más adelante en una cosa mala o ilícita está obligado a no cumplir su promesa y peca si la cumple.

EN FAVOR DE OTRO. Como contrato que es, requiere al menos la intervención de dos personas: el promitente y el promisario.

QUE LA ACEPTA. Es esencial la aceptación del favorecido (por sí o por delegado) para que haya verdadero contrato. Ordinariamente esta aceptación ha de manifestarse externamente por algún signo, a no ser que el mismo silencio equivalga a la aceptación en la promesa gratuita y aun en la onerosa. Antes de la aceptación, el promitente puede libremente revocar su promesa.

651. 2. División. La promesa puede ser:

a.

GRATUITA O UNILATERAL, que obliga tan sólo al promitente (v.gr., ate regalaré tal cosa»).

b.

ONEROSA O BILATERAL, que obliga al que la da y al que la recibe condicionalmente (v.gr., ate daré tal cosa si tú me das tal otra»).

c.

REAL, si recae sobre una cosa. Ordinariamente pasa a los herederos la obligación de cumplir lo prometido.

d.

PERSONAL, Si se refiere a un servicio o acción personal del promitente. No pasa a los herederos.

e.

SIMPLE, si se hace en privado entre personas particulares.

f.

SOLEMNE, Si se hace públicamente y con solemnidad (v.gr., por escritura ante notario o ante testigos, etc.).

652. 3. Principios fundamentales. Se refieren a la clase de obligación, cesación de la promesa y oculta compensación por su incumplimiento.

I.º CÓMO OBLIGA LA PROMESA ACEPTADA. Hay tres sentencias probables. La primera afirma que obliga siempre por justicia (grave o levemente, según la materia), porque la

fidelidad prometida da al promisorio derecho a la cosa prometida. La segunda dice que obliga tan sólo por veracidad y fidelidad, o sea, solamente bajo pecado leve, aun en materia grave. La tercera sostiene que depende de la voluntad del promitente: si intentó obligarse por justicia, contrae esta clase de obligación; si sólo por fidelidad, sólo por ella está obligado. En caso de duda sobre la intención del promitente, puede suponerse la obligación mínima, porque a nadie se le puede imponer una obligación mayor si no consta que la ha contraído de hecho.

La promesa solemne obliga, además, por justicia legal.

Para constituir materia grave en la promesa que obligue por justicia se requiere, según la opinión común de los moralistas, una cantidad cuatro veces mayor que en el hurto grave; porque el promitente dispone de lo suyo y el ladrón de lo ajeno.

Nótese, finalmente, que estos principios afectan a la promesa propiamente dicha. Porque, tal como suelen hacerse ordinariamente, muchas promesas no obligan de suyo, ni por justicia ni por fidelidad, porque el promitente no intenta contraer una obligación, sino enunciar tan sólo un mero propósito.

2.º CESE DE LA OBLIGACIÓN. La obligación de la promesa puede cesar:

a) por libre condonación del promisario; b) si lo prometido viene a resultar imposible, nocivo, ilícito o inútil; c) cuando sobreviene tal cambio y mudanza de cosas o personas que claramente se advierta que la promesa no incluía este caso; d) si el favorecido deja de cumplir por su parte lo prometido en la promesa mutua; e) si deja de existir la causa que motivó la promesa (v.gr., la indigencia del promisario).

En caso de muerte del promitente: a) si la promesa era real, pasa la obligación de cumplirla a los herederos, del mismo

modo y por el mismo título que afectaba al difunto, o sea, por simple fidelidad o por justicia. Pero si era personal, no pasa a los herederos. Hay que atender, en todo caso, a lo que dispongan las leyes civiles.

Si muere el promisorio: a) la promesa se desvanece si la recibió como un favor personal que se le prometía; b) pasa a los herederos si se trata de una promesa real y la recibió como un favor que se le prometía para su familia.

3º. LA OCULTA COMPENSACIÓN POR LA PROMESA. Si Se trataba de una simple promesa manifestada de palabra, ordinariamente no es lícito compensarse ocultamente por su incumplimiento involuntario. Y así, v.gr., una criada a quien el ama le manifestó su intención de dejarle algún legado, no podría tomarlo ocultamente si los herederos se negaran a dárselo, ya que es probable que esas promesas no obligan por justicia.

Otra cosa sería si la promesa hubiera sido solemne (v.gr., por escrito o ante testigos), en cuyo caso podría la criada hacer valer sus derechos o tal vez compensarse ocultamente, porque se trata de una promesa real y parece manifiesta la obligación de justicia que quiso contraer la promitente.

B) La donación

653. 1. Noción. En general, es el acto de liberalidad por el cual una persona entrega gratuita y perpetuamente alguna cosa a otra persona que la acepta (cf. CH 618).

Es un acto de liberalidad, que excluye de suyo todo débito propiamente dicho. Y se requiere de suyo la entrega real de la cosa que se da (para distinguirla de la simple promesa) con carácter definitivo o perpetuo (a diferencia del simple préstamo) y la aceptación del que la recibe (de lo contrario no hay contrato).

654. 2. División. La donación puede ser:

C) Los testamentos

659. 1. Noción y división. Recibe el nombre de testamento el acto por el cual una persona dispone para después de su muerte de todos sus bienes o de parte de ellos. De suyo es un acto revocable, a voluntad del testador.

660. 2. Requisitos. Por derecho natural se requieren para la validez de un testamento los mismos requisitos que para otro contrato cualquiera. Pero el derecho positivo humano exige algunas otras condiciones según las diversas clases de testamentos.

662. 3. Herederos. Jurídicamente se llaman así las personas (físicas o morales) que representan al difunto, sucediéndole en sus bienes y derechos.

Los hay de tres clases: legítimos, que heredan por derecho en la sucesión intestada; necesarios o forzosos, que no pueden ser excluidos por el testador, y voluntarios, que son constituidos herederos por libre disposición del testador. He aquí los derechos relativos a cada uno de ellos.

A) Herederos legítimos. Son los que, según el Derecho, heredan ab intestato, es decir, suceden a quien ha muerto sin testamento, o con testamento nulo, o sin disponer de algunos bienes (respecto de esos bienes omitidos), o sin instituir heredero en el testamento.

663. 4. Ejecutores del testamento. El testador elige libremente las personas que habrán de ejecutar sus disposiciones testamentarias, quienes reciben el nombre de albaceas o testamentarios.

664. 5. Revocación del testamento. El testamento es siempre revocable a voluntad del testador, cualquiera que sea la forma

en que esté hecho, aunque el testador hubiese declarado expresamente su voluntad de no revocarlo.

La revocación puede hacerse expresamente, por acto ante notario, o tácitamente, por testamento posterior.

665. 6. Las mandas y legados. Se entiende por tales ciertas donaciones hechas directamente por el testador en el testamento en beneficio de alguna persona.

666. 7. La donación en caso de muerte. Se llama así el acto por el cual, con carácter revocable, se da o promete algo para que, al morir el donante, lo haga suyo irrevocablemente el donatario.

Las condiciones de dicha donación son: a) que se haga en previsión de la muerte; b) que sea aceptada por el donatario antes de la muerte del donante, y c) que, si muere antes el donatario, queda revocada y no pasa a los herederos, a no ser que se hubiese hecho principalmente en favor de ellos.

667. 8. La substitución y el fideicomiso. Se entiende por substitución la disposición testamentaria por la que se nombra un heredero substituto en lugar del primeramente instituido.

Puede ser simple, o directa, y fideicomisaria, o indirecta.

a.

LA SIMPLE O directa es la que se instituye para el caso en que el primer heredero muera antes que el testador o no pueda o no quiera aceptar la herencia.

b.

LA FIDEICOMISARIA o indirecta es aquella en cuya virtud se encarga al heredero que conserve y transmita a un tercero el todo o parte de la herencia. La encomienda del testador se

llama propiamente fideicomiso; al testador, fideicomitente, y al heredero sustituto, fideicomisario.

II. LOS CONTRATOS BILATERALES GRATUITOS O IMPERFECTOS

El segundo grupo de contratos lo forman los llamados bilaterales gratuitos o imperfectos. Con este nombre se designan aquellos contratos que son de suyo unilaterales, pero que imponen con frecuencia alguna carga a las dos partes, si bien a una de ellas sólo accidentalmente, o sea, con ocasión del contrato más que por el contrato mismo, que de suyo es gratuito.

Los principales son: el depósito y secuestro, el mandato y gestión de negocios y el de crédito, con sus principales formas: comodato, precario y préstamo. Vamos a examinarlos brevemente.

A) Depósito y secuestro

668. I. Depósito es un contrato gratuito por el que uno recibe una cosa mueble ajena con obligación de guardarla y restituirla cuando la reclame el depositante.

a) OBLIGACIONES DEL DEPOSITARIO. Debe guardar la cosa depositada con el mismo cuidado que si fuera propia. No puede servirse de ella sin permiso expreso del depositante. Si se pierde o deteriora por culpa suya, está obligado a la indemnización (a no ser que la culpa sea meramente jurídica y no teológica, en cuyo caso no le obligaría antes de la sentencia del juez). Debe devolver, tan pronto como se la pidan, la cosa depositada con los frutos o réditos de ella habidos, a no ser (por derecho natural) que el depositante la exija en daño suyo o ajeno, o que se trate de cosa robada—en cuyo caso debe avisar al verdadero dueño—, o que la retenga hasta que se le pague lo que se le debe por razón del depósito.

b) OBLIGACIONES DEL DEPOSITANTE. Debe satisfacer los gastos de conservación de la cosa e indemnizar los daños que haya ocasionado al depositario su conservación.

669. 2. Secuestro es una especie de depósito por el que se pone en manos de un tercero una cosa en litigio para que, después de la sentencia del juez o del árbitro, la entregue al que la gane.

B) Mandato y gestión de negocios

670. 1. Mandato es el contrato consensual de buena fe por el cual se encarga a otro la ejecución de un negocio honesto. Ordinariamente se acepta a título gratuito, pero no se excluye el salario o remuneración correspondiente, sobre todo a los profesionales de esta clase de negocios.

1) EL MANDATARIO debe poner la diligencia adecuada en la ejecución del mandato; no traspasar sus límites (si lo hace, ha de reparar los daños culpablemente causados), y debe entregar el lucro al mandante, a no ser la parte que hubiera

convenido con el dueño o los debidos a su especial industria (v.gr., por trabajos extraordinarios o indebidos), o si el exceso se hubiera obtenido puramente en gracia del mandatario.

2) EL MANDANTE debe proporcionar al mandatario lo necesario para la ejecución y compensarle los gastos legítimos que haya hecho para ella, aunque no hubiera tenido éxito el negocio; cumplir las obligaciones contraídas por éste dentro de los límites del mandato, e indemnizar los daños y perjuicios que el cumplimiento del mandato haya ocasionado inculpablemente al mandatario.

3) CESA el mandato por revocación, por renuncia del mandatario y por muerte, entredicho, quiebra o insolvencia de cualquiera de los dos (CH 1732).

671. 2. Gestión de negocios es un cuasicontrato por el que una persona se encarga espontáneamente de los negocios de otra sin haber recibido mandato de la misma, pero suponiendo razonablemente su conformidad y gratitud.

1) EL GESTOR debe desempeñar su cargo hasta el término del asunto y con la diligencia de un buen padre de familia e indemnizar los perjuicios que por su culpa o negligencia se irroguen al dueño de los bienes o negocio que gestione. Y deberá responder del caso fortuito cuando acometa operaciones arriesgadas que el dueño no tuviese costumbre de hacer o cuando hubiese postpuesto el interés de éste al suyo propio.

2) EL DUEÑO DEL NEGOCIO puede ratificar la gestión realizada, en cuyo caso produce los efectos del mandato expreso. Y, aunque no la ratifique expresamente, está obligado, si aprovecha las ventajas de la misma, a cumplir las obligaciones contraídas en su interés y a indemnizar al gestor los gastos necesarios y útiles que hubiese hecho y los perjuicios que hubiese sufrido en el desempeño de su cargo. Debe también soportar el resultado de una gestión prudente, aunque sea desgraciada. Y, por natural, debe recompensar al

gestor con el salario u honorarios que se acostumbren en semejantes casos.

C) Comodato y precario

672. I. Comodato. Es un contrato completamente gratuito por el cual se concede por cierto tiempo el uso de una cosa no fungible (v.gr., de un caballo) con la obligación de devolverla a su dueño, numéricamente la misma, al expirar el plazo convenido.

1) EL COMODANTE está obligado a no pedir la cosa prestada antes del tiempo estipulado (a no ser que muera antes el comodatario o surja una necesidad urgente del todo imprevista); de lo contrario, tiene que indemnizar los perjuicios al comodatario. Debe abonar los gastos extraordinarios (no los ordinarios) que hubo que hacer para conservar la cosa. Ha de advertir al comodatario los defectos nocivos que tuviese la cosa prestada. Y ha de sobrellevar los peligros o deterioros que se originen de casos fortuitos (robo,

incendio, etc.), a no ser que haya pacto en contrario o hayan sobrevenido por culpa o negligencia del comodatario. No puede exigir retribución por el hecho de prestar la cosa sin que deje ipso facto de ser un comodato.

2) EL COMODATARIO ha de tratar la cosa prestada como un buen padre de familia. Ha de usarla sólo para lo que está destinada por su propia naturaleza o por el pacto. Debe abonar los gastos ordinarios para la conservación de la misma, y ha de devolverla en la fecha convenida.

673. 2. Precario. Se llama así al mismo contrato anterior cuando no se fija plazo de devolución de la cosa prestada, sino que se deja al libre arbitrio del comodante.

Recibe este nombre porque es, de suyo, un préstamo de poca estabilidad y firmeza, que puede perecer o terminar de un momento a otro y sin previo aviso. Por lo demás, se rige, mientras dure, por los mismos principios del comodato.

D) Mutuo o simple préstamo

Sumario: Dada la importancia práctica de este contrato, dividiremos la materia en dos partes: a) del contrato en sí mismo; b) del justo rédito y de la usura.

a) El contrato de préstamo en sí mismo

674. 1. Noción. Se llama mutuo, o simple préstamo, el contrato por el cual se entrega a otro en propiedad una cosa fungible (o sea, que con el primer uso se consume física o moralmente; v.gr.: trigo, dinero, etc.) con obligación de devolver, en el plazo señalado, otro tanto de la misma especie y calidad.

675. 2. Obligación de prestar. La caridad cristiana exige ayudar con el préstamo enteramente gratuito al prójimo necesitado cuando pueda hacerse sin gran incomodidad propia. Consta expresamente :

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. He aquí algunos textos explícitos: «Da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien te pide algo prestado» (Mt. 5,42).

«Prestad sin esperanza de remuneración, y será grande vuestra recompensa» (Lc. 6,35).

b) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Benedicto XIV dice, recogiendo la doctrina tradicional de la Iglesia:

«A nadie puede ocultársele que en muchos casos está el hombre obligado a socorrer a otro por sencillo y desnudo préstamo» (D 1479).

c) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es un sencillo corolario de la obligación de la limosna. Porque, si es obligatoria la limosna enteramente gratuita, con mayor razón lo será el simple préstamo con la esperanza de recuperarlo algún día.

Aplicaciones. a) Tratándose de pobres de solemnidad, hay obligación de ayudarles con la limosna ordinaria enteramente gratuita. Pero, si tienen esperanza de mejorar de fortuna y necesitan para ello algún préstamo, la caridad obliga a ayudarles con esa ayuda extraordinaria—si puede hacerse sin gran incomodidad propia—, dándoles toda clase de

facilidades para la devolución de lo prestado o el pago de su valor. Es una excelente obra de caridad, de gran mérito ante Dios.

b) Si se trata de gente acomodada, todavía sería un acto de excelente caridad (aunque no estrictamente obligatorio) ayudarles con un préstamo a ensanchar su negocio o industria; y si con él se les pudiera evitar un grave daño o ayudarles a mantenerse en el estado social legítimamente adquirido, podría ser un acto obligatorio de caridad, habida cuenta de todas las circunstancias.

676. 3. Derechos y deberes. He aquí los que afectan a cada una de las partes:

a) EL PRESTAMISTA debe avisar de los vicios o defectos de la cosa entregada, si los conoce, so pena de indemnizar los daños causados por no haberlo hecho. No reclamar antes de tiempo el pago de la deuda, pero debe aceptarlo si se lo entregan antes. Y, sobre todo, no puede exigir lucro ni interés

alguno en virtud del préstamo mismo (aunque sí por títulos extrínsecos al mismo, como veremos en seguida).

b) EL PRESTATARIO ha de devolver siempre en el tiempo convenido el valor de la cosa recibida en la misma especie, número, peso o medida, aunque haya perecido lo que recibió y no le hubiera reportado utilidad alguna.

b) El justo rédito y la usura

677. I. Principios fundamentales. Para resolver esta cuestión de acuerdo con la moral católica, hay que partir de dos principios fundamentales :

1.º «Si se le entrega a alguien una cosa fungible, de tal suerte que pase a ser suya y después tenga que devolver otro tanto del mismo género, no se puede percibir ningún lucro por razón del mismo contrato».

La razón es porque, consumiéndose la cosa con el primer uso, no hay fuera de su substancia nada que se pueda valorar: equivaldría a vender dos veces la misma cosa.

2.º «Pero, al prestar una cosa fungible, no es de suyo ilícito estipular el interés legal, siempre que no conste que es excesivo, o incluso uno más alto si hay título justo y proporcionado que lo cohoneste».

COROLARIOS:

1.º El que sin ningún título extrínseco al contrato percibe interés por el simple préstamo en cuanto tal, comete el pecado de usura y está obligado a restituir por justicia conmutativa.

2.º El que por algún título extrínseco al contrato percibe los intereses legales o libremente convenidos dentro de los justos límites, no comete pecado alguno y puede quedarse con esos intereses.

3.º No es lícito jamás percibir intereses mayores por la mayor necesidad que tenga el prestatario de recibir el préstamo o por el mayor provecho que le reportará el mismo. Lo primero sería abusar de la desgracia ajena, y lo segundo, vender como propio lo ajeno.

678. 2. Títulos extrínsecos para el justo rédito. Son aquellos que no están contenidos en el contrato de préstamo en cuanto tal, sino que se derivan de circunstancias extrínsecas al mismo. Los principales son los siguientes :

I) DAÑO QUE EMERGE. Se entiende por tal el perjuicio que el prestamista sufre a causa del préstamo hecho al otro.

Las condiciones requeridas para que sea título legítimo son:

1º que el préstamo sea la causa del daño; 2.a, que no se exija más que la compensación del daño; 3.a, que la compensación o aumento se pacte desde el principio.

2) LUCRO QUE CESA, o sea, lo que habría ganado el prestamista guardando su cosa o dinero para emplearlo en otro contrato lícito.

Además de las condiciones del título anterior, se requiere que el prestamista tenga certeza o, al menos, gran probabilidad de obtener aquella otra ganancia que pierde a causa del préstamo. De lo contrario, vendería lo que todavía no posee y cuya adquisición puede ser impedida de mil modos; lo cual es injusto.

3) PELIGRO DEL CAPITAL, o sea, el temor prudente de no poder recuperarlo, o con mucha dificultad (v.gr., porque el prestatario va a emprender un negocio arriesgado que puede salirle mal).

Si el prestatario asegura la devolución por medio de prendas suficientes, no es lícito exigir lucro por el peligro que corre el capital.

Si el peligro obedece únicamente a la pobreza del prestatario, se puede pecar contra la caridad exigiéndole sobre sus fuerzas un lucro proporcionado al peligro del capital.

4) PENA CONVENCIONAL. Llámase así la cantidad o multa que deberá pagar el prestatario, además del capital, si no devuelve éste a su debido tiempo.

Para que sea título legítimo se requiere: a) que la morosidad del deudor sea culpable y bastante notable, y b) que la pena sea moderada y proporcionada a la culpa.

5) LA LEY CIVIL, o sea, el simple hecho de que la ley civil autorice a percibir intereses anuales por el préstamo de cosas fungibles. El interés expresamente señalado por la ley recibe el nombre de interés legal.

Lo autoriza expresamente el Código canónico, siempre que no conste que es un interés excesivo y la práctica admitida hoy por todos los moralistas. La razón es porque la ley, al estimular el préstamo en atención al interés, fomenta el

comercio y el bien común, aparte de que casi siempre existe hoy, en todo préstamo, alguno de los títulos anteriormente mencionados para percibir legítimamente algún interés.

III. LOS CONTRATOS BILATERALES ONEROSOS

Sumario: Los principales contratos conmutativos o bilaterales onerosos son: la compraventa, el arrendamiento, el contrato de trabajo, el de sociedad, el cambio y el censo. Vamos a examinarlos uno por uno.

A) La compraventa

(S. Tb. II-II,77)

Es el más típico y frecuente de los contratos conmutativos, que, por su especial importancia e interés, estudiaremos con alguna extensión. Dividimos la materia en tres párrafos: 1.º, la compraventa en general; 2.º, el justo precio; 3º, principales especies de compraventa.

§ I. LA COMPRAVENTA. EN GENERAL

680. 1. Naturaleza. La compraventa es un contrato bilateral oneroso por el cual de mutuo acuerdo se cambia la propiedad de una cosa por su precio.

La obligación fundamental de este contrato es guardar la equivalencia objetiva entre la cosa y el precio, de suerte que es injusto de suyo todo lo que rompa este equilibrio.

El contrato queda ultimado o perfeccionado con el solo consentimiento de las partes sobre la cosa y el precio, sin ninguna otra formalidad legal. Por lo tanto, para la esencia del contrato se requieren y bastan tres requisitos, a saber: la cosa, el precio y el consentimiento mutuo (CH 1450).

681. 2. Sujeto. Por derecho natural puede realizar el contrato de compraventa cualquier persona con uso de razón que disponga de bienes propios.

El derecho positivo restringe la capacidad natural de algunas personas (v.gr., de los cónyuges entre sí, tutores,

administradores, etc.), ya sea absolutamente, ya con relación a determinados bienes.

682. 3. Objeto. En general puede ser objeto de compraventa cualquier cosa existente o futura, tasable en precio y de la que el vendedor tenga el dominio y la libre administración, a no ser que la ley lo prohíba directa o indirectamente. Y así:

a) POR DERECHO NATURAL no pueden venderse: jamás las cosas espirituales (pecado de simonía) ni las que sólo pueden emplearse para un mal fin (v.gr., instrumentos anticoncepcionistas); en general, tampoco las cosas indiferentes que pueden emplearse para un mal fin, si se advierte por las circunstancias la mala intención del comprador.

b) POR DERECHO CIVIL pueden citarse: las que no son susceptibles de apropiación privada (sagradas, religiosas, públicas); los derechos intransmisibles, como el uso y habitación y las servidumbres; la herencia futura; la caza y

pesca en período de veda; las cosas estancadas; las substancias nocivas a la salud; las armas, no mediando autorización para tenerlas o venderlas, y los objetos de valor artístico, arqueológico o histórico, a no mediar la correspondiente autorización.

683. 4. Obligaciones. Como en todo contrato bilateral oneroso, la compraventa lleva consigo una serie de derechos y deberes entre las dos partes. Helos aquí por separado:

a) Obligaciones del vendedor

I.a MANIFESTAR LOS DEFECTOS SUBSTANCIALES de la cosa; los que la hacen inútil para el fin que se propone al comprador y también aquellos a cuya ausencia vincula el comprador su consentimiento, sean ocultos o patentes, pero tales que el comprador por su impericia no los advierte. Los defectos accidentales debe manifestarlos si se le interroga sobre ellos; de otra suerte obraría con fraude. Y debe siempre disminuir el precio en proporción a estos defectos; reparar los

daños causados por los ocultados dolosamente y rescindir el contrato a voluntad del comprador cuando haya lugar a ello (CH 1484-1499).

2.a RESPONDER DE LA EVICCIÓN* de la cosa vendida cuando, por sentencia firme y en virtud de un derecho anterior a la compra, tenga que restituirla el comprador a su legítimo dueño total o parcialmente. El pacto en contrario hecho con mala fe por el vendedor es nulo.

* Como es sabido, en lenguaje jurídico se entiende por evicción la acción por la cual el verdadero dueño de una cosa robada la reclama para sí privada o judicialmente.

3.a ENTREGAR al comprador la cosa misma comprada y sus accesorios en el lugar y del modo determinado por el convenio, la ley o el uso. Si antes de la entrega perece la cosa por accidente, la pierde el comprador, a no ser que el vendedor haya incurrido en mora, o se haya comprometido a

entregar la misma cosa numéricamente a dos o más personas diversas, o que se trate de cosas que aún no han sido pesadas, contadas o medidas. Si perezca después de la entrega por vicio oculto anterior a la venta, es responsable el vendedor. En caso de haber vendido la misma cosa a diferentes compradores, adquiere la propiedad el primero que recibió de buena fe la cosa mueble, o el primero que la inscribió en el Registro civil si se trata de inmuebles. Si ninguno la hubiese inscrito ni hubiese tomado posesión, se ha de preferir al que presente título más antiguo, siempre que haya buena fe.

Corolario. Es de suyo ilícito y lleva consigo la obligación de restituir: a) la sustitución de una cosa natural por otra artificial (v.gr., la mantequilla por la margarina), a no ser que lo acepte así el comprador y se le rebaje el precio proporcionalmente; b) adulterar la mercancía vendida antes de la entrega (v.gr.,

leche o vino aguado); c) substraer algo de la cantidad, peso o medida establecidos en el pacto.

Hoy día, por desgracia, son muchos los comerciantes que hacen estas cosas sin tener para nada en cuenta los postulados de la justicia, el derecho de los demás y las exigencias del bien común. Incurren en grave responsabilidad ante Dios y no advierten que con esas ganancias injustas y lucros abusivos hacen un mal negocio, pues comprometen seriamente su salvación eterna.

b) Obligaciones del comprador

1.a RECOGER LA cosa a tiempo y a sus expensas, soportando los daños ocasionados por su negligencia.

2.a PAGAR EL PRECIO en el lugar, tiempo y modo convenidos o determinados por la ley.

3.a PAGAR INTERESES por el tiempo que medie entre la entrega de la cosa y el pago del precio, si así se hubiese

convenido, o si se trata de cosa fructífera, o se hubiese constituido en mora.

Corolario. Es injusto pretextar vicios fingidos en la mercancía comprada para obtener una reducción del precio pactado. Lo mismo que simular la imposibilidad de pagar todo el precio a su debido tiempo para obligar al vendedor a perdonarle parte del mismo con el fin de no verse envuelto en pleitos y molestias.

684. 5. Disolución. El contrato de compraventa puede disolverse o anularse:

a.

Por el mutuo consentimiento de las partes.

b.

Por el dolo, error o miedo que fueron causa del contrato.

c.

Si así se estipuló por alguna condición suspensiva o resolutive del mismo.

d.

Por el retracto convencional o el legal.

§ 2. EL JUSTO PRECIO

He aquí una de las cuestiones más candentes y de palpitante actualidad. Hubo épocas en que apenas tenía resonancia este capítulo en los tratados de moral. La gente tenía una fe más viva en los destinos ultraterrenos y despreciaba fácilmente las cosas de acá. Hoy, en cambio, una ola de materialismo ha invadido el mundo entero, y la mayor parte

de los hombres no piensan más que en divertirse y en ganar mucho dinero, sea como sea. Se cometen abusos enormes en muchos llamados «negocios», a base de una monstruosa desproporción entre el precio de coste y el de venta de las mercancías, incluso en los artículos de primera necesidad. El desequilibrio y la bancarrota del mundo actual se debe en buena parte a este gran abuso, que se ha infiltrado incluso entre muchos que se precian de católicos. Son legión los que por nada del mundo omitirían un domingo la misa, y, sin embargo, no tienen inconveniente alguno en saltar por encima de los postulados más elementales de la justicia cuando se trata de incrementar sus intereses materiales. Urge mucho aclarar ideas y precisar con exactitud el verdadero alcance de la ley de Dios en esta materia tan importante y de tanta repercusión social.

Después de algunas nociones sobre el valor económico y el precio en general, hablaremos del precio justo, con las principales derivaciones de orden práctico a que da lugar.

685. I. El valor económico. En general, se entiende por valor económico la estimabilidad de los bienes aptos para satisfacer las necesidades humanas.

El valor económico puede ser usual y conmutativo.

a) VALOR USUAL es el que tienen las cosas por razón de su aptitud intrínseca para satisfacer directa e inmediatamente las necesidades humanas (alimentación, vestido, habitación, etc.). Se funda principalmente en las cualidades físico-químicas de las cosas, aunque no se identifica solamente con su propia o intrínseca utilidad, sino que hay que tener en cuenta otros elementos, como el grado de necesidad individual, etc.

b) VALOR CONMUTATIVO, o propiamente económico, es el que tienen las cosas por razón de su aptitud para ser

intercambiadas por otras en el comercio humano por su utilidad común, o sea en cuanto aptas para satisfacer los gustos y necesidades comunes de los hombres. Se funda en gran parte en el valor usual, pero depende también de otros elementos, principalmente del trabajo y gastos de producción, de su mayor o menor abundancia, de la estima de los hombres, que cambia mucho según las diversas costumbres, culturas, épocas, etc., y otros factores semejantes.

686. 2. Causas. Disputan largamente los economistas acerca de las causas del valor de las cosas. He aquí, muy brevemente, las principales teorías :

1) Los LIBERALES, en general, destacan casi exclusivamente el factor meramente subjetivo: todo depende de la estimación y arbitrio humanos, regidos por las leyes de la oferta y la demanda y de la libre concurrencia en el mercado que miden las necesidades y deseos de los hombres.

2) EL OBJETIVISMO RÍGIDO se va al extremo opuesto: el valor de las cosas depende de su intrínseca utilidad absoluta o relativa al comprador. Su forma más aguda es el marxismo clásico, que no reconoce más valor objetivo de las cosas que el que brota del trabajo en ellas acumulado y como «congelado». Los modernos marxistas, sin embargo, suavizan cada vez más esta posición extrema, que es teórica y prácticamente insostenible.

3) LA TEORÍA MIXTA, defendida por la mayor parte de los economistas católicos, recoge y complementa la verdad parcial de las dos teorías anteriores en una síntesis superior objetivo-subjetiva. El valor de las cosas depende objetivamente de su utilidad interna, o sea de su aptitud para satisfacer las necesidades humanas; al que hay que añadir, como elemento objetivo de legítima plusvalía, el costo de producción con todos sus elementos de materias primas, trabajo acumulado en su fabricación, agentes de venta y

publicidad, etc. Pero para redondear su valor comercial es preciso tener en cuenta, además, varios elementos subjetivos determinados por la estima común de los hombres o de los peritos, en vista: a) de la abundancia o escasez de la mercancía que la hace más o menos apreciable; b) de la abundancia o escasez de compradores y correlativamente de vendedores, cuya influencia es decisiva y da lugar a la ley de la oferta y la demanda, en virtud de la cual el valor de las cosas está en razón inversa de la oferta y directa de la demanda; c) del mayor o menor deseo o estima de la cosa, que depende a su vez de la mayor o menor abundancia del dinero, de los gustos de la época, modas, etc.; del modo de fabricación (en serie y al por mayor, o manual y de artesanía), de las facilidades de venta (a plazos, a crédito, etc.) y de otros factores semejantes.

687. 3. El precio en general. Se llama precio al valor de un objeto expresado en dinero. El dinero es el medio más apto

para el cambio y la medida, por lo que ha sido admitido universalmente en el comercio humano.

Nótese, sin embargo, que el dinero no es la simple medida del valor de las cosas, ya que tiene en sí mismo su propio valor, que varía con frecuencia —sobre todo en el papel moneda—según los tiempos y lugares. De donde se deduce que para determinar el verdadero precio de las cosas no es suficiente conocer el valor conmutativo de las mismas, sino también el valor adquisitivo del dinero.

688. 4. División. Es clásica la división tripartita en legal, vulgar y convencional.

1. PRECIO LEGAL es el tasado por la autoridad pública en atención al bien común. Tiene por objeto evitar el abuso de los vendedores o compradores e impedir la explotación de los necesitados.

2. PRECIO VULGAR es el que, a falta del legal, está determinado por la estima común de la gente o por el juicio

de los técnicos en la materia. No puede determinarse matemáticamente como el legal, sino que admite una cierta oscilación según la varia apreciación de los elementos objetivos y subjetivos que determinan el precio, mayor en las cosas raras o superfluas, menor en las cotidianas y necesarias. Suelen señalarse tres grados: a) supremo, que indica el máximo valor que la cosa puede alcanzar según la estima común de los hombres; b) ínfimo, que indica el valor mínimo, y c) medio, que designa el término medio entre los dos anteriores.

Es difícil precisar con exactitud la distancia absoluta que puede darse entre el precio máximo y el mínimo dentro de los límites de la justicia; depende de mil circunstancias, sobre todo de la escasez o abundancia de la mercancía y de la multitud de compradores. En general se considera precio máximo de una cosa aquel por encima del cual ningún comprador la adquiriría voluntariamente y ningún comerciante

honrado la vendería; y precio ínfimo, aquel por debajo del cual ningún comprador honrado la compraría sin remordimiento y ningún vendedor podría venderla sin renunciar a todo margen de beneficio o acaso sin salir perjudicado. Sin embargo, cuando por circunstancias especiales (v.gr., por la gran abundancia de la mercancía o la escasez de compradores) hubiera peligro de perder totalmente la mercancía (v.gr., por avinagrarse el vino, pudrirse la fruta, etc.), sería lícito venderla o comprarla incluso muy por debajo de su valor real en circunstancias normales.

3. PRECIO CONVENCIONAL es el libremente pactado entre los contratantes. Tiene lugar, sobre todo, cuando se trata de cosas raras (v.gr., ejemplar único en el mundo) o de extraordinario interés artístico (v.gr., un cuadro del Greco), que, por estar colocadas fuera del comercio ordinario, es imposible valorar a base del precio legal o vulgar; o también

cuando, por el aprecio especial que el objeto tiene para el vendedor (v.gr., por tratarse de un recuerdo de familia), haya que recompensar excepcionalmente el sacrificio que hace al desprenderse de él.

689. 5. El justo precio en general. Precio justo, en general, es el que equivale al valor económico de un objeto. Expresa el valor objetivo y la utilidad de la cosa, los gastos de producción, la congrua remuneración del servicio y los demás factores que influyen en el valor del objeto. El precio justo coincide, pues, con el precio natural o real de la cosa, independientemente de cualquier ley o estimación común de los hombres.

Nadie mejor que el Angélico ha razonado la filosofía del precio justo. He aquí sus propias palabras:

«La compraventa parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, puesto que cada uno de los contratantes ha menester de las cosas del otro. Mas lo que se

ha establecido para utilidad común no debe ser más gravoso para uno que para el otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa. Ahora bien: el valor de una cosa destinada al uso del hombre se mide por el precio a ella asignado, a cuyo fin se ha inventado la moneda. Por consiguiente, si el precio excede al valor de la cosa, o, por el contrario, la cosa excede en valor al precio, no existirá ya 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.

Bajo un segundo aspecto podemos considerar la compraventa, en cuanto accidentalmente resulta útil a una de las partes y perjudicial a la otra; por ejemplo, si alguien tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro sufre perjuicio si se desprende de ella. En este caso, la justicia del precio no debe determinarse atendiendo solamente a la cosa vendida, sino al quebranto ocasionado al vendedor por deshacerse de ella. Y

así podrá lícitamente venderse una cosa en más de lo que realmente vale, porque no se vende 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 no sufre daño al desprenderse de ella, no debe ser vendida en más de lo que vale, porque, en este caso, la mayor utilidad que logre el comprador no proviene del vendedor, sino de su propia condición, 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 adquiere de otro, puede espontáneamente dar al vendedor algo más del precio convenido, lo que entraña un gesto de honradez» (II-II,77,I).

No cabe hablar con mayor seguridad y precisión. Estos principios, bien aplicados, resuelven a maravilla toda la complicada casuística en torno al justo precio. Pero, para mayor abundamiento, vamos a decir unas palabras acerca de

cada una de las formas en que se divide el precio: legal, vulgar y convencional 3.

1º El precio legal

690. Vamos a proceder por conclusiones:

Conclusión 1ª: El precio legal, a no ser que sea manifiestamente injusto, obliga de suyo en conciencia, no sólo por justicia social, sino también por justicia conmutativa, y su infracción lleva consigo, por consiguiente, la obligación de restituir.

Expliquemos despacio el alcance de esta conclusión:

EL PRECIO LEGAL, o sea el tasado por la autoridad pública en orden al bien común.

A NO SER QUE SEA MANIFIESTAMENTE INJUSTO, porque, en este caso, el legislador habría rebasado sus atribuciones, y su abuso no podría crear obligaciones a nadie. En caso de

duda se presume la justicia de lo determinado y la competencia del legislador, por exigirlo así el bien común.

OBLIGA EN CONCIENCIA, como todas las leyes justas del Estado, en cuanto que determinan y precisan el derecho natural indeterminado.

DE suyo, o sea sin atender a las especiales circunstancias que puedan presentarse. Porque es evidente que, a veces, una tasa justa vigente podría no obligar en conciencia, principalmente: a) cuando no la observa la mayor parte de la comunidad a ciencia y paciencia de la autoridad competente; b) cuando la mercancía ofrecida supera notablemente en calidad a la tasada por la ley; c) cuando el cambio de circunstancias (v.gr., la escasez de la cosecha, la depreciación de la moneda, etc.) hiciera injusta la tasa legal. Es injusta cuando no se podría conseguir con ella la compensación de los gastos de producción y la módica ganancia aneja a todo comercio justo y normal.

No SÓLO POR JUSTICIA SOCIAL, o sea, en orden al bien común, cuya promoción obliga por justicia social, aparte de la obligación de caridad o de piedad.

SINO TAMBIÉN POR JUSTICIA CONMUTATIVA, que señala los derechos y deberes de los contrayentes particulares.

Y SU INFRACCIÓN, o incumplimiento por exceso o por defecto.

LLEVA CONSIGO LA OBLIGACIÓN DE RESTITUIR, COMO consecuencia, al menos, de haber quebrantado la ley en su aspecto de justicia conmutativa.

Aplicaciones. 1ª QUEBRANTA LA JUSTICIA CONMUTATIVA Y ESTÁ OBLIGADO A RESTITUIR el que traspasa el precio legal fuera de los casos indicados, y, sobre todo, el que es causa de que se introduzca el mercado negro(estraperlo) donde no existía todavía. Grave delito que clama venganza al cielo, como dice Pío XII en las siguientes dramáticas palabras:

<No se cuente ninguno de vosotros entre el número de aquellos que en la inmensa calamidad en que hoy ha caído la familia humana no ven más que una ocasión propicia para enriquecerse deshonestamente, explotando la necesidad y miseria de sus hermanos, alzando indefinidamente los precios para procurarse ganancias escandalosas. ¡Mirad sus manos! Están manchadas con• sangre: con la sangre de las viudas y de los huérfanos; con la sangre de los niños y de los adolescentes, imposibilitados o retrasados en su desarrollo por la desnutrición y por el hambre; con la sangre de mil y mil desgraciados de todas las clases del pueblo, de las que se han hecho verdugos con su innoble mercado. Esta sangre, como la de Abel, clama al cielo contra los nuevos Caínes. Sobre sus manos queda la mancha indeleble, como en el fondo de sus conciencias queda imperdonable el delito hasta que le hayan reconocido, llorado, expiado y resarcido en la medida en que se puede reparar un mal tan grande» (Pío XII,

discurso en la clausura de las Santas Misiones de Roma, 18 de marzo de 1954).

2.a QUEBRANTA LA CARIDAD Y LA JUSTICIA SOCIAL (al menos) el que, funcionando ya el mercado negro, que la autoridad pública no quiere o no puede impedir, vende en él sus mercancías por encima de la tasa legal, a no ser con justa causa y grave necesidad (v.gr., por no obtener de otra suerte el mínimo de ganancia justa).

3.a No PECA, de suyo, el que, obligado por la necesidad, no tiene más remedio que comprar algo por encima del precio legal o venderlo al precio vulgar máximo, con tal que en la venta no se ponga al comprador en mayor necesidad todavía que la del vendedor, lo cual sería contrario a la caridad.

Conclusión 2.a: Son obligatorias en conciencia las tasas fijadas por la autoridad pública para los servicios públicos.

La razón es porque en ellos late un contrato oneroso, obligatorio en justicia, por el cual el que usa el servicio público

—nacionalizado o no—se compromete a pagar el precio señalado.

Aplicaciones. Falta a la justicia y está obligado a restituir: a) el que viaja sin billete en el ferrocarril, tranvías, autobuses, etc.; b) el que viaja en clase superior a la de su billete, a no ser que, por no haber asiento en el vagón de su clase, autorice el Reglamento la ocupación de una plaza de categoría superior; c) el que utiliza nuevamente los sellos de correos, pólizas, etcétera, que han cumplido ya su misión, etc.

2º. El precio vulgar

691. Resumimos la doctrina en dos conclusiones :

Conclusión 1ª: A falta de precio legal, hay que atenerse de suyo al precio vulgar determinado por la común estimación, o mejor aún, por el juicio de los técnicos en la materia; pero no al precio vulgar constituido por malas artes o injustas especulaciones.

Explicamos por partes la conclusión:

A FALTA DE PRECIO LEGAL, o sea, cuando se trata de cosas cuyo precio la autoridad pública deja a la libre determinación de, los particulares.

HAY QUE ATENERSE DE suyo, aunque a veces puede presentarse alguna razón o título extrínseco para no observarlo, como ya hemos dicho y repetiremos todavía.

AL PRECIO VULGAR DETERMINADO POR LA COMÚN ESTIMACIÓN, ya que en general, la común estimación valora y justiprecia las cosas con mucho más acierto que la estimación privada. En todo caso, los contratantes conscientes de su propia incompetencia aceptan la estimación común como criterio de que no se les defrauda o engaña.

O, MEJOR AÚN, POR EL CRITERIO DE LOS TÉCNICOS EN LA MATERIA. Antiguamente, cuando funcionaba sin trabas la libre concurrencia, apenas era necesario el juicio de los

técnicos, porque la estimación común del valor de las cosas se producía con facilidad y sinceridad. Pero la gran complicación de la moderna economía, determinada por las trabas casi insuperables que se ponen a la libre concurrencia honesta y sincera, por la codicia desenfrenada de tanta gente, por los frecuentes monopolios en las diversas formas de la producción y distribución, por los consorcios organizados para engañar y oprimir a la opinión pública, por los múltiples fraudes en las especulaciones de Bolsa, etc., etc., se hace necesario recurrir a los técnicos y entendidos en la materia para encontrar la justa valoración de las cosas que se presentan al mercado.

PERO NO EN EL PRECIO VULGAR CONSTITUÍDO POR MALAS ARTES O INJUSTAS ESPECULACIONES, en virtud de las cuales se obliga al comprador a pagar el precio máximo o medio cuando el valor real de la cosa no rebasa el medio o ínfimo respectivamente.

Conclusión 2ª.: El precio vulgar obtenido sin fraude dentro de sus límites (máximo, medio e ínfimo) no quebranta de suyo la justicia conmutativa, pero puede quebrantar fácilmente la justicia legal, la caridad y otras virtudes.

Explicamos por partes la conclusión:

EL PRECIO VULGAR, en el sentido explicado.

OBTENIDO SIN FRAUDE, porque, si se usan procedimientos injustos (fraude, miedo, engaños, etc.) para privar a la otra parte de su derecho a obtener la mercancía en mejores condiciones, es manifiesta la violación de la justicia conmutativa y, por consiguiente, la obligación de restituir.

DENTRO DE SUS LÍMITES (máximo, medio e ínfimo), que expresan la equivalencia entre la cosa y el precio. Porque, si se rebasa el máximo en la venta o el mínimo en la compra, se comete manifiesta injusticia, sea cualquiera el procedimiento empleado (v.gr., substrayendo parte del peso o medida,

entregando mercancía de peor calidad a precio de la mejor, abusando de la ignorancia del comprador o vendedor, etc.).

No QUEBRANTA LA JUSTICIA CONMUTATIVA, como ya hemos dicho.

PERO PUEDE QUEBRANTAR LA JUSTICIA LEGAL, LA CARIDAD Y OTRAS VIRTUDES. Aun dejando perfectamente a salvo la justicia conmutativa, es muy fácil quebrantar la justicia legal (v.gr., conculcando las normas emanadas de la autoridad pública para evitar los precios abusivos), y, sobre todo, la caridad, que es la primera y más importante de todas las virtudes cristianas (mucho más que la misma justicia conmutativa). Porque la mayor parte de los compradores realizan sus compras movidos de la necesidad imprescindible de la mercancía para su propia vida (alimentación, vestido, instrumentos de trabajo, etc.), y aprovecharse de la necesidad ajena para enriquecerse deshonestamente es un crimen que clama venganza al cielo. No se olvide nadie de

que, si es obligatorio para el rico ejercer la caridad para con el pobre, y el potentado tiene obligación de compadecerse de la indigencia del necesitado, mucho más obligatorio todavía es abstenerse de explotar esa indigencia y necesidad. Es terrible la sorpresa que experimentarían esos potentados cuando comparezcan delante de Dios y se les pida cuenta, como a nuevos Caínes, de la sangre de su hermano Abel (Pío XII).

Aplicaciones. 1ª Es LÍCITO: a) comprar más barato en una parte y venderlo más caro en otra dentro de los justos límites del comercio honrado y normal; b) vender más barato al principio para atraerse clientes sin fraude ni engaño (como lo habría, v.gr., disminuyendo el peso) y compensarse después vendiendo más caro a los mismos clientes, con tal de no rebasar nunca los límites máximos de lo justo; c) pedir algo más de lo justo a los clientes que tienen costumbre de regatear el precio, con el fin de que, al hacerles el descuento que exigen, quede la cosa en su justo precio; pero téngase

cuidado de no aceptar el precio injusto del cliente que incautamente o por ignorancia esté dispuesto a pagarlo.

2ª. Es ILÍCITO E INJUSTO: a) obtener con fraudes y engaños el precio máximo de la venta o el precio ínfimo en la compra; b) vender al principio por debajo del precio ínfimo (para atraerse compradores) y después por encima del precio máximo; c) acaparar gran cantidad de mercancías en tiempo de abundancia para venderlas después a precios abusivos en tiempo de escasez.

Conclusión 3ª.: Por diversos títulos extrínsecos puede ser lícito, a veces, rebasar el precio máximo en la venta o no llegar al mínimo en la compra.

La razón fundamental es porque esos títulos extrínsecos, cuando son legítimos, ensanchan los límites ordinarios del precio justo y, por consiguiente, sólo en apariencia se rebasan esos límites, pero no en realidad.

Los principales títulos extrínsecos son:

a) LA ANTICIPACIÓN O DEMORA EN LA ENTREGA DEL PRECIO. El pago anticipado es una comodidad indebida al vendedor, que puede valorarse en la rebaja del precio ínfimo con pago normal. Y, al revés, la demora notable en el pago perjudica al vendedor y beneficia al comprador, estableciendo un desequilibrio que puede lícitamente compensarse con un aumento del precio máximo ordinario (v.gr., con el importe de los intereses legales).

b) EL DAÑO ESPECIAL QUE EMERGE O EL LUCRO MAYOR QUE CESA. Y así, por ejemplo, si el vendedor se priva en favor del comprador de una cosa necesaria que tendrá que comprar más tarde a mayor precio o le entrega una mercancía que podría reservarse fácilmente para dentro de algún tiempo, en el que habrá subido de valor (o al revés, en los casos contrarios), se puede sin injusticia alterar el precio por encima o por debajo de los límites ordinarios o actuales. Pero hay obligación de exponerle al comprador

estas razones extrínsecas, para que pueda, si quiere, comprar la mercancía a otros dueños que, por estar libres de estos títulos extrínsecos, quizá se la ofrezcan más barata.

Contra este último crimen no ha cesado la Iglesia de reclamar incesantemente. He aquí, por vía de ejemplo, estas severas palabras de Pío XII: «Grave responsabilidad ante Dios la de aquellos cuyo egoísmo cruel, acumulando y ocultando las provisiones, o de cualquier otra manera, explotan odiosamente la miseria del hombre, de las personas en particular y de los pueblos en provecho propio y personal y acaso para enriquecerse'on ilícitas especulaciones y con el más vil comercio» (radiomensaje del 4 de abril de 1946: AAS 38 [1946] 168, traducción española en Ecclesia 13-4-46).

c) LA VENTA DETALLADA AL POR MENOR es siempre más cara que en grandes cantidades, por el mayor trabajo y gastos que supone.

d) EL ESPECIAL AFECTO DEL VENDEDOR HACIA LA COSA VENDIDA (v.gr., un recuerdo de familia), con tal que la venda como un favor especial y no por la propia necesidad, ni la valore en más de lo que razonablemente pide aquel afecto especial. Pero jamás es justo título para aumentar el precio el especial afecto o utilidad de la cosa para el comprador, ya que esto le pertenece a él y no al vendedor, por lo que éste no podría aprovecharse de ello sin cometer una injusticia (vendería lo ajeno, no lo propio), a no ser que ese afecto especial del comprador se fundara en la excelencia intrínseca de la cosa (no en su mera condición subjetiva), porque esto es ya valorable por el vendedor.

e) LA OFERTA ESPONTÁNEA envilece las cosas y les quita parte de su valor—como una tercera parte, dice el cardenal Cayetano—, porque muchas veces es indicio de la abundancia de la mercancía, o de la falta de compradores, o del poco valor y utilidad de la misma. Pero esto vale para el

comercio ejercido con fines lucrativos, no para la oferta espontánea realizada por los pobres y necesitados, que a veces ofrecen a bajo precio cosas muy útiles y necesarias para poder adquirir otras más necesarias todavía. Sería gravísimo pecado contra la justicia y contra la caridad oprimir a estos desgraciados arrancándoles a bajo precio lo que de suyo vale mucho más.

3.º El precio convencional

692. He aquí los principios fundamentales en dos conclusiones :

Conclusión 1.a: A falta del precio legal o vulgar, el precio convencional determinado por la libre voluntad de los contratantes es de suyo lícito y honesto.

Decimos a falta del legal o del vulgar, porque habría que atenerse a ellos si los hubiera. Y añadimos: determinado por la libre voluntad de los contratantes, porque, si se hubiera empleado la fuerza, el miedo, fraude, error o ignorancia por

alguna de las partes en perjuicio de la otra, el contrato sería de suyo ilícito e injusto.

La razón de la licitud del precio convencional es porque, en aquellas cosas que por estar situadas fuera del comercio ordinario no tienen precio usual determinado por la estimación común, ambas partes se exponen voluntariamente al mismo peligro de error, por lo que el contrato puede considerarse, al menos en buena parte, como aleatorio o de suerte.

Conclusión 2.a: En la compraventa de cosas cuyo precio no ha sido determinado por la estimación común, si se trata de cosas de mero lujo, es lícito venderlas a cualquier precio convencional no ofrecido imprudentemente; pero para las demás cosas se requiere muy probablemente el juicio de los entendidos en la materia, a no ser que las partes contratantes se crean mejor informadas o quieran correr todo el riesgo.

He aquí cómo justifica la primera parte un moralista moderno:

«Hay bienes que apenas interesan al bien común; son los objetos de lujo, artículos de fantasía y colecciones. No se trata de bienes necesarios o sumamente útiles al bienestar colectivo. En estas circunstancias, importa poco que las cantidades intercambiadas de este género, sus precios, estimulen o reduzcan su producción o su consumo. El criterio social, fundamento de nuestra teoría del valor objetivo, no tiene aplicación en estos artículos. En ellos se puede uno atener a la teoría subjetiva: el precio justo es aquel que han convenido libremente las partes» (A. MÜLLER, La moral y la vida de los negocios (Bilbao 1951) p.78).

Sin embargo, puede ocurrir que el aspirante a comprador se deje llevar imprudentemente del capricho de poseer esa cosa de lujo y ofrezca por ella un precio exorbitante que rebase manifiestamente su probable verdadero valor; en este caso pide la justicia (y desde luego la caridad) que el vendedor no

se deje arrastrar por la propia avaricia ni acepte la ajena imprudencia.

En las cosas no meramente lujosas, pero tampoco necesarias para la vida, se presume que la voluntad de los contratantes quiere recaer sobre lo que sea justo y equitativo objetivamente; y ante la imposibilidad de valorarlas por sí mismos, la justicia pide que se consulte el parecer de los técnicos o entendidos en la materia, a no ser que las partes contratantes se crean mejor informadas o quieran correr todo el riesgo como si se tratase de un contrato aleatorio.

Aplicación. Por falta de igualdad de condiciones, un comprador perito, informado del alto valor de una obra de arte, cometería una injusticia si se la comprara a bajo precio a un particular ignorante abusando de su ignorancia. Si ambos, en cambio, son ignorantes y realizan el contrato de buena fe, sería lícita la venta al precio convenido, si bien, al descubrirse el verdadero valor de la cosa, la equidad natural postula

compensar a la otra parte, al menos en cierta medida y proporción, la desigualdad manifiesta del contrato.

§ 3. LAS ESPECIES DE COMPRAVENTA

Las principales son: el monopolio, la retroventa, la pública subasta y la venta por comisionistas. Vamos a examinarlas brevemente.

1. El monopolio

693. Se entiende por tal la facultad de vender alguna cosa, restringida a uno o a muy pocos vendedores.

Puede ser legal, si lo dispone la autoridad pública en favor del propio Estado (monopolio público) o de unos pocos concesionarios (monopolio privado); e ilegal, si se debe a maquinaciones de alguno o algunos comerciantes, que acaparan toda la mercancía o impiden a los demás fabricarla o importarla.

2. La retroventa

694. Se llama pacto de retroventa (y también retro o retracto convencional) el contrato por el cual se reserva el vendedor el derecho de recuperar la cosa vendida.

De suyo, este contrato nada tiene de ilícito, hecho con las debidas condiciones. Y puede hacerse en favor del vendedor, o del comprador, o de ambos, o de tercera persona (v.gr., de los herederos).

Sus CONDICIONES principales son: a) que las partes se propongan realmente comprar y vender (para evitar una usura paliada); b) que el gravamen anejo a este contrato se compense con el aumento o disminución del precio; c) que la cosa vendida se recupere por su justo precio; d) que asuma el comprador el riesgo de la pérdida de lo vendido, a no ser que se aumente proporcionalmente el precio si asume el riesgo el vendedor; e) que se restituya la cosa tal como fué vendida, con o sin frutos; f) que se señale un plazo, que no puede exceder de diez años, para ejercer el derecho de

retroventa; a falta de pacto expreso, durará cuatro años (CH 1508), y sólo nueve días después de su inscripción en el Registro en caso de retracto legal (CH 1524).

La mohatra. Se llamaba así antiguamente a una especie de retroventa en la que se vendía a crédito una cosa, con obligación de revenderla al punto a menor precio pagado al contado. Era, como se ve, una usura paliada e ilícita (D 1190), a no ser que el exceso pudiera legitimarse por algún título justo y no excediese de los legítimos intereses. Hoy ha caído en desuso.

3. La pública subasta

695. Se llama así la venta que se hace a voz de pregón, adjudicándose la cosa al mejor postor.

Puede ser voluntaria, o de particulares; legal, si se trata de bienes o aprovechamientos del Estado, municipio, etc.; y judicial, si se ordena por la autoridad pública.

Es LÍCITA, cualquiera que sea el precio en que se venda, con tal que no haya fraude o violencia. La razón es porque la venta a subasta tiene mucho de contrato aleatorio, en el que el peligro o ventaja alcanza por igual a las dos partes.

Ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

1.a EL PREGONERO es un mero ejecutor de la subasta, colocado imparcialmente entre las dos partes. Falta, por consiguiente, a la justicia si con su manera de proceder perjudica a alguna de ellas, ya sea empezándola antes de tiempo para excluir a ciertos compradores, ya concediendo la cosa antes del tiempo acostumbrado en perjuicio del vendedor.

2.a EL VENDEDOR, una vez comenzada la puja, no puede retirar la cosa puesta en venta, a no ser que sea costumbre lo contrario o advierta expresamente al comenzarla que se reserva ese derecho al descender a cierto límite sin haber obtenido comprador. No puede emplear falsos pujadores para

empujar a los verdaderos, pero sí emplearlos en adquirir para sí mismo la mercancía (v.gr., cuando otros postores le ofrecen por ella un precio demasiado bajo), pues no está obligado a considerarse de peor condición que los demás. Faltaría a la justicia ocultando los vicios de la cosa subastada, adulterándola, etc.

3.a EL COMPRADOR puede rogar a otros postores (sin fraude ni engaño) que desistan de pujar; pero no puede pactar con ellos el no sobrepasar un precio determinado, porque están obligados a correr la suerte de un contrato aleatorio lo mismo que el vendedor, a no ser que se trate de poner freno a una elevación manifiestamente abusiva del precio.

4. La venta por comisionistas

696. Se llama así la venta que no se realiza directamente por el mismo dueño, sino por otro a quien comisiona. Esta segunda persona recibe el nombre de comisionista,

representante, corredor de comercio, agente comercial, agente de cambio, etc.

He aquí los principales derechos y obligaciones del comisionista:

1º. En general, sus derechos y obligaciones coinciden con los del mandatario (cf. n.670).

2º. En cuanto tal, el comisionista no tiene derecho a quedarse con el beneficio que resulte de comprar la mercancía más barata o venderla más cara de lo que se le ha encomendado (porque la cosa fructifica para su dueño y no para el intermediario), a no ser que esa diferencia se debiera a una diligencia extraordinaria y no obligatoria del comisionista y no sufra el dueño ningún perjuicio en la cantidad o calidad.

3º. Sin embargo, podría comprar para sí la cosa al precio de venta señalado por el dueño y luego venderla a otros más cara; pero a condición: a) de que no haya hallado mejor comprador para el dueño después de realizadas las gestiones

ordinarias, y b) que la compre para sí de verdad, o sea, asumiendo el riesgo de quedarse con ella si no encuentra luego comprador. También podría, si se le presenta la ocasión, comprar para sí una mercancía a más bajo precio del que le encargó comprarla el mandante y vendérsela luego a éste al precio encargado. Pero téngase cuidado en evitar el fraude o el dejarse alucinar por el afán de lucro con injusticia más o menos paliada para el derecho ajeno.

B) El arrendamiento

El segundo contrato bilateral oneroso es el llamado de arrendamiento. Estudiaremos brevemente su noción y principales clases.

697. 1. Noción. Se llama arrendamiento el contrato por el cual se concede a otro el uso de una cosa, la ejecución de una obra o la prestación de un servicio por precio y plazo determinados.

Este contrato es justo siempre que entre el uso de la cosa, o la ejecución de la obra, o el servicio prestado y el precio estipulado haya equivalencia o igualdad, la cual debe estimarse por la ley o la costumbre de la región o por el pacto libremente convenido.

Puede hacerse verbalmente o por escrito y pasa a los herederos.

698. 2. Clases. Como se ve por la definición, el arrendamiento es de tres clases: de cosas cuyo uso se concede (v.gr., de una finca rústica, o urbana), de obras (v.gr., la construcción de una casa a contrata) y de trabajo, a cambio del correspondiente jornal.

Se asemejan al contrato de arrendamiento la enfiteusis y el feudo.

a) ENFITEUSIS es el contrato por el que se concede a otro el dominio útil de un bien inmueble para siempre, o al menos

para diez años, con la carga de pagar al dueño una pensión anual.

b) FEUDO es la cesión del dominio útil de un bien inmueble, con la obligación de prestar al verdadero señor obsequio y fidelidad.

699. 3. Condiciones. He aquí las principales en cada una de sus formas.

1. En el contrato de cosas

EL ARRENDADOR está obligado: a) a manifestar los vicios de la cosa arrendada; b) a las reparaciones necesarias para conservarla; c) a mantener al arrendatario en el goce pacífico del arrendamiento por todo el tiempo convenido; d) a no variar la forma de la cosa arrendada sin el consentimiento del arrendatario; e) a pagar los tributos reales de la cosa arrendada (no los personales, que corresponden al usufructuario). En caso de accidente fortuito (incendio, guerra, inundación, etc.) que impida al arrendatario el disfrute

de la cosa, debe por caridad y equidad natural condonarle parte de la renta; y por justicia legal, la que señale o determine la ley.

EL ARRENDATARIO debe: a) conservar diligentemente la cosa arrendada como un buen padre de familia; b) sufragar las pequeñas reparaciones ordinarias; c) pagar a su debido tiempo el precio convenido; d) devolverla al expirar el plazo del contrato. Si no se fijó plazo alguno, puede cesar al arbitrio de uno de los contratantes, avisando tempestivamente al otro según las costumbres locales o la naturaleza del contrato.

El arrendatario puede subarrendar (a no ser que se haya estipulado lo contrario) en la forma determinada por la ley (CH 1550-1552). Actualmente está prohibido en España el subarriendo de fincas rústicas (ley del 15-3-1935, art.4-5) y se ponen muchas trabas al de las fincas urbanas (ley del 31-12-1946, art.14-30).

EL COMPRADOR de una finca arrendada tiene derecho a que termine el arriendo vigente al verificarse la venta, salvo pacto en contrario y lo dispuesto en la ley Hipotecaria 1°. Si el comprador usare de este derecho, el arrendatario puede exigir que se le deje recoger los frutos de la cosecha que corresponda al año agrícola corriente y que el vendedor le indemnice los daños y perjuicios que se le causen.

2. En el contrato de obras

EL ARRENDADOR debe adjudicar la construcción de la obra al empresario que ofrezca mejores condiciones si sacó la obra a pública subasta, según las normas en ella determinadas; responder de los daños que provengan del material, si él es quien lo puso; aceptar la obra debidamente presentada y pagar el precio convenido; indemnizar, por equidad natural, al empresario que se equivocó al calcular el valor de la obra, de suerte que su valor real exceda notablemente al presupuesto contratado (dígase al revés en

caso contrario, o sea, cuando el beneficio del empresario rebase notablemente el precio justo máximo de la obra); responder en justicia de los gastos extraordinarios del todo imprevistos (v.gr., por haberse encontrado gran cantidad de agua al echar los cimientos) y de los cambios introducidos con su expresa autorización en el plano de la obra o en la calidad de los materiales, etc.

EL EMPRESARIO debe construir la obra ateniéndose al modo, materiales, tiempo y precio convenidos, indemnizando, en caso contrario, los daños y perjuicios; corre el riesgo de la obra, si pone él los materiales, hasta que la entregue terminada; responde con el arquitecto de la ruina del edificio si se produce por vicios de la construcción dentro de los diez años desde el día en que se terminó; no puede pedir aumento de precio, aunque se haya aumentado el de los jornales o materiales (aunque, si ese aumento obedeciera a causas extraordinarias, del todo imprevisibles en el contrato, la

equidad natural pide que se le indemnice proporcionalmente); debe dar a los obreros el salario justo, aunque por circunstancias adversas tenga que reducir su propio beneficio o incluso salir perjudicado con el contrato. En este último caso podría llegar a un acuerdo amistoso con el arrendador para que le aumentara el presupuesto, pero jamás a costa de la injusta disminución del salario de los obreros.

Peca contra la justicia si emplea material inferior al contratado; si no atiende por negligencia a la solidez de la construcción; si emplea maestros de obras negligentes o los soborna para que no denuncien los fraudes que practica, etc.

Los DEMÁS CONCURRENTES AL CONCURSO. Al sacarse a subasta una obra, los diversos contratistas se ponen a veces de acuerdo para hacer presupuestos altos con el fin de dividir después una parte entre los empresarios descartados del concurso. Este proceder es de suyo injusto e inmoral, porque obliga al arrendador a aceptar un precio más alto del

que hubiera tenido que pagar de no existir ese convenio entre los contratistas. Algunos moralistas, sin embargo, reconociendo que ese pacto está lleno de peligros contra la justicia, estarían dispuestos a tolerarlo en las siguientes condiciones: a) cuando se trata de defenderse contra una injusta y sistemática exclusión de los concurrentes más débiles en favor de las grandes empresas acaparadoras; b) en compensación de los gastos realizados con la mera presentación del proyecto, y c) sin exceder jamás el precio justo máximo que tenga realmente la obra. Indudablemente que con estas condiciones el problema varía substancialmente; pero es muy fácil en la práctica dejarse alucinar creyendo que se reúnen en casi todos los proyectos.

3. En el contrato de trabajo. Por su especial importancia y enorme representación social, vamos a estudiarlas en sección aparte.

C) El contrato de trabajo

Dividimos la materia en dos párrafos: 1.º, el contrato en sí mismo; 2.º. el justo salario.

§ 1º El contrato de trabajo en sí mismo

700. I. Noción. Se entiende por tal el pacto por el cual uno se obliga a poner su trabajo al servicio de otro a cambio de un salario determinado recibido a su debido tiempo.

Los que se ocupan en un trabajo principalmente intelectual, de oficina o despacho, reciben el nombre de empleados; los que se dedican a trabajos manuales fuera del hogar se llaman obreros, y a los que hacen esto mismo en el seno de una familia se les llama sirvientes o criados.

701. 2. Naturaleza. La explican de muy distinto modo los economistas y sociólogos de las diversas escuelas. Parece que debe decirse lo siguiente :

a) No ES, EN MODO ALGUNO, UN CONTRATO DE COMPRAVENTA, COMO quieren ciertos liberales. La

dignidad humana del trabajador que presta su esfuerzo personal no puede equipararse a una máquina o a una mercancía cualquiera que se cambia por dinero: tiene un alto valor moral y social que desconocen los partidarios de aquellas teorías extraviadas.

b) TAMPOCO ES UN CONTRATO DE SOCIEDAD al que se añadiría un segundo contrato de compraventa en virtud del cual el trabajador vende por cierto precio parte del beneficio que juzga le sobrevendría, a fin de librarse de los peligros del negocio con la percepción anticipada, aunque parcial, del beneficio esperado (VOGELSANG). La razón es porque el contrato de trabajo no confiere por sí mismo al trabajador los derechos y obligaciones de socio activo o pasivo de la sociedad, sino que le deja al margen de ella, ya que, en caso de fracaso o ruina del negocio, no tiene con qué responder materialmente y le falta, además, la capacidad técnica requerida para la dirección del negocio. No cabe duda, sin

embargo, que sería ampliamente beneficiosa, tanto para el capital como para el trabajo, una cierta participación de los trabajadores en la dirección y beneficios de la empresa, cómo propugna la doctrina social de la Iglesia (cf. Pío XI, *Quadragesimo anno* n.29: AAS (1931) 199).

c) ALGUNOS LO CONSIDERAN COMO UN CONTRATO INNOMINADO, que, por parte del trabajador, afecta la forma *facio ut des*, y por parte de la empresa, *do ut facias*. Pero esta manera de hablar no coincide con la terminología empleada por la legislación civil, por los teólogos y por los Romanos Pontífices.

d) PARECE QUE SE TRATA DE UN CONTRATO ESPECIAL O "SUI GENERIS", que se parece bastante—aunque depurando y ennobleciendo su concepto ante la dignidad humana del trabajador—a una especie de arrendamiento de servicios, en el que el trabajador pone su trabajo sin riesgo

sobre el negocio, y el patrono paga el precio asumiendo la responsabilidad y riesgo del mismo.

702. 3. Moralidad. Vamos a precisarla en unas conclusiones:

Conclusión 1ª: Estableciendo la debida correspondencia entre el servicio prestado y el jornal recibido, y atendiendo, además, a la dignidad del trabajo humano, el contrato de trabajo es de suyo justo y lícito.

Dos son, en efecto, las condiciones esenciales para la licitud y justicia del contrato de trabajo:

I.a Que haya verdadera correspondencia entre el servicio prestado y el salario recibido. Lo exige la justicia en cualquiera de sus manifestaciones. Ello implica graves deberes mutuos. El patrono tiene la obligación sagrada de dar al obrero el salario justo; pero el obrero tiene, a su vez, la obligación sagrada de trabajar.

2ª. Que se atienda, además, a la dignidad del trabajo humano. El obrero, en efecto, no puede ser considerado como una máquina o una bestia de carga. Es un hombre, con todos los derechos inherentes a la personalidad humana. Tiene, por consiguiente, derecho natural a conservar su propia vida, a crearse un hogar y a constituirse un pequeño capital para hacer frente al porvenir. Estos derechos naturales del obrero, absolutamente indiscutibles, tienen enorme repercusión para fijar la cuantía absoluta y relativa del salario justo. Volveremos más abajo sobre esto.

Conclusión 2.a: Para que el contrato de trabajo sea completamente honesto es necesario: a) que ambas partes lo establezcan libremente y acepten sus condiciones; b) que ninguna de ellas imponga condiciones atentatorias a los derechos naturales o civiles de la persona humana; y e) que ambas cumplan las disposiciones de la ley civil obligatorias en conciencia.

De este principio, cuya evidencia es manifiesta, se deduce que peca gravísimamente contra la justicia el patrono que abusa de la ignorancia o necesidad del trabajador para imponerle condiciones o negarle beneficios que el obrero podría exigir apoyándose en el derecho natural o en las leyes positivas (v.gr., el salario necesario para su vida, las condiciones higiénicas de su trabajo, los subsidios legales, etc.). Y, a su vez, peca contra la justicia el obrero que no presta íntegramente el servicio o trabajo convenido; y a fortiori peca el sindicato obrero que utiliza su fuerza para imponer al patrono, en un contrato colectivo, condiciones injustas que no pueda soportar sin grave detrimento propio y del mismo bien común (ruina de la empresa).

Conclusión 3.s: Teniendo en cuenta las condiciones sociales de la vida moderna, es muy de desear que el contrato de trabajo se suavice en lo posible con el contrato de sociedad.

Quiérase o no, el mundo moderno evoluciona rápidamente hacia una estructuración económica mundial enteramente nueva. Si el capital, aferrándose con egoísmo suicida a lo que considera sus derechos inalienables, no se allana voluntariamente a realizar por sí mismo esa evolución progresiva y pacífica, se la impondrá por la fuerza la revolución mundial. Sólo la aceptación y la práctica sincera de la doctrina social de la Iglesia por parte del capitalismo puede detener la avalancha del comunismo que se le viene encima. Ahora bien: la Iglesia propugna clara y abiertamente la doctrina anunciada en la conclusión. He aquí la prueba documental:

Pío XI: «Juzgamos que, atendidas las condiciones modernas de la asociación humana, sería más oportuno que el contrato de trabajo algún tanto se suavizara, en cuanto fuese posible, por medio del contrato de sociedad, como ya se ha comenzado a hacer en diversas formas con provecho no

escaso de obreros y patronos. De esta suerte, los obreros y empleados participan en cierta manera, ya en el dominio, ya en la gestión de la empresa, ya en las ganancias obtenidas»
1,

Pío XII: «Es necesario garantizar y promover la pequeña y la media propiedad en la agricultura, en las artes y oficios, en el comercio y en la industria. Las uniones cooperativas deben asegurarles las ventajas de la grande administración. Y donde ésta se manifiesta, aún hoy, mayormente productiva, se debe ofrecer la posibilidad de suavizar el contrato de trabajo con el contrato de sociedad» 12

No cabe duda, en efecto, que esta participación de los obreros en los beneficios de la empresa, a base de una especie de contrato imperfecto de sociedad, es la solución más justa y adaptada a la dignidad humana del obrero y, en definitiva, la que más beneficia a la propia empresa, porque representa un poderoso estímulo de trabajo que se traduce

en un mayor esfuerzo colectivo de los obreros y, por consiguiente, en un aumento de producción en beneficio de todos.

Conclusión 4.a: Es de desear, finalmente, que, por prudentes y paulatinas reformas en la estructura actual de las empresas, sean admitidos los obreros a la cogestión social y económica de las mismas.

El pensamiento de la Iglesia en este sentido se refleja con claridad en los dos siguientes textos de Pío XII:

1.º «Ni la naturaleza del contrato de trabajo ni la naturaleza de la empresa exigen el derecho de cogestión» 3

2.º «En rigor, pues, no existe en el obrero un verdadero derecho a la cogestión; pero ello no obsta para que los empresarios puedan darles alguna participación en ella, como tampoco impide al Estado hacer que el trabajo deje oír su voz en la administración de una empresa, sobre todo en empresas y casos en que el poder absorbente del capital

anónimo, abandonado a sí mismo, daña manifiestamente al bien común» 4.

1. Pío XI, Quadregesimo anno n.29: AAS 23 (1931) 199.
2. Pío XII, Mensaje radiofónico del 1-IX-1944: AAS 36 (1944) 254.
3. Pío XII, Alocución del 3-VI-1950: AAS 42 (1950) 487.
4. Pío XII, Carta a la Semana Social de Turín (cf. L'Osservatore Romano 22 y 23 de septiembre de 1952).

Como se ve, el Papa admite la legitimidad de la cogestión obrera, no sólo cuando la implantan espontáneamente las empresas, sino incluso cuando, reclamándolo el bien común, la impone obligatoriamente el Estado.

Sin embargo, es preciso reconocer que una implantación demasiado brusca y revolucionaria de este sistema en todas las empresas traería males sin cuento a la economía

particular y al bien común en general, principalmente por la falta de unidad de dirección y la impreparación económica del elemento obrero. Hay que proceder con prudencia y grados sucesivos si se quiere evitar una catástrofe.

En la evolución histórica del proletariado hacia su completa redención pueden descubrirse sin esfuerzo cinco etapas: esclavitud, servidumbre, salario, participación en los beneficios, cogestión con la empresa. Las dos primeras fueron superadas por el actual régimen del salario a base del contrato de trabajo, que ha empezado ya a conjugarse con la participación en los beneficios de la empresa (cuarta etapa). La evolución natural alcanzará, sin duda, la quinta; pero para llegar a este último resultado es preciso reformar por completo la estructura actual de la sociedad. Hay que cambiar la mentalidad de la empresa, limar todo espíritu de lucha de clases, elevar el nivel cultural del obrero, elegir como dirigentes los mejores técnicos y obreros, mirar a la empresa

como una familia humana y, en consecuencia, respetarse y quererse todos como verdaderos hermanos. Unicamente cuando se implante y reine en el mundo la verdadera caridad podrá implantarse y reinará también pacíficamente la verdadera justicia.

703. 4. Derechos y deberes mutuos. Como en todo contrato bilateral, el de trabajo lleva consigo derechos y deberes mutuos. He aquí los principales:

a) OBLIGACIONES DE LOS PATRONOS

Hay que distinguir entre las obligaciones de justicia y las de caridad:

l) De justicia:

a) Pagar el justo salario a su debido tiempo. La defraudación del justo salario «es un gran crimen que clama venganza al cielo» (LEÓN XIII; cf. St. 5,4)

b) No tratar a los obreros como esclavos, sino como personas humanas, con todos los derechos inherentes a su condición de tales.

c) No oponerse al derecho de asociación de los obreros para defender sus legítimos derechos.

d) Respetar los deberes religiosos del obrero, facilitándole los medios de poderlos cumplir con toda fidelidad: descanso dominical, ejercicios de piedad obligatorios, etc. No exponerle a la corrupción de costumbres en la propia fábrica (v.gr., permitiendo el escándalo, la blasfemia, etc.) ni estorbarle el que atienda a su familia y al cuidado de ahorrar.

e) No imponerle más trabajo del que corresponda a sus fuerzas, sexo y edad.

f) Observar fielmente las disposiciones legales que establecen los derechos de los obreros, obligatorias en conciencia y por justicia.

2) De caridad:

a) Atender con especial interés a los obreros más necesitados, ejerciendo liberalmente con ellos el deber de la limosna en forma de donativos, rebaja de precios, etc., que le beneficien sin humillarle.

b) Escuchar sus peticiones y deseos razonables y atenderlos en lo posible. El obrero, en general, sabe ser agradecido, y, en todo caso, lo recompensará Dios.

c) Promover obras en beneficio de sus obreros (escuelas nocturnas, economatos, comedores ultrabaratados, etc.). El contento y bienestar de los obreros a nadie beneficia tanto como a sus propios patronos.

b) OBLIGACIONES DE LOS OBREROS

1) De justicia

a) Realizar con toda fidelidad y exactitud el trabajo libre y justamente contratado. El obrero que trabaja menos de lo que puede y debe quebranta, sin duda alguna, la justicia.

b) Obedecer al patrono o a sus mandatarios en lo tocante al trabajo. Cumplir los reglamentos de la empresa.

c) No perjudicar en modo alguno los intereses de la empresa (v.gr., tratando con negligencia las máquinas o instrumentos de trabajo, estropeando las mercancías, derrochando inútilmente el material, comunicando secretos de fabricación, aceptando propinas en concepto de soborno, etc.). Está obligado en justicia a indemnizar los daños culpablemente ocasionados.

d) No recurrir jamás a la huelga—de la que suelen seguirse gravísimos males—a no ser en casos verdaderamente excepcionales, cuando no puedan hacer valer por otros cauces sus legítimos derechos, y guardando las debidas

condiciones, entre las que destacan la ilegitimidad de la violencia y de cualquier acto de sabotaje

2) De caridad:

a) Respetar al patrono y manifestarle ese respeto como a legítimo superior, al que permanece ligado con vínculos casi familiares.

b) Prestar a sus compañeros de trabajo, de muy buena gana, los servicios que necesiten: auxilio en las necesidades, consejo en sus angustias, etc., y evitar cuidadosamente causarles el menor daño espiritual o corporal.

§ 2º. El justo salario

Esta es la cuestión más candente y trascendental del contrato de trabajo. Examinaremos su noción, división, diversas teorías formuladas y la solución católica.

704. I. Noción. Se entiende por salario la remuneración del trabajo realizado por el obrero por encargo y en servicio del patrono.

Se distingue de los honorarios que reciben por sus servicios los que ejercen profesiones liberales.

705. 2. División. Prescindiendo de otras divisiones menos importantes, interesa ante todo destacar la que se establece, por razón de su amplitud y suficiencia, en salario individual y familiar, subdividido este último en absoluto y relativo.

a) SALARIO INDIVIDUAL es el necesario y suficiente para atender a las necesidades personales de un obrero soltero de buenas costumbres. Ha de abarcar lo relativo a la comida, vestido, habitación y honesto esparcimiento proporcionado a su condición social. Y ha de completarse con el seguro de enfermedad, de accidentes de trabajo, de vejez, etc., que pertenecen también a los derechos individuales de la persona humana.

b) SALARIO FAMILIAR ABSOLUTO es el necesario y suficiente para el sustento ordinario de una familia normal— de cuatro o cinco personas entre nosotros—, habida cuenta de los recursos aportados por los cónyuges al contraer matrimonio, de los ahorros que pudieron hacer en su primera época y de la ayuda actual que puedan prestar razonablemente la mujer y los hijos mayores de catorce años. Es un salario familiar medio o tipo, igual para todos.

c) SALARIO FAMILIAR RELATIVO es el que abarca las necesidades ordinarias de una familia determinada atendiendo al número de personas que la componen, por muy numerosas que sean. Es un salario familiar variable, según el caso a quien afecte.

706. 3. Diversas teorías. En torno a la cuestión del salario justo se han presentado en el mundo tres principales teorías: la liberal, la marxista y la católica.

1) EL LIBERALISMO ECONÓMICO, exagerando más de lo justo la doble ley de la oferta y la demanda y de la libre concurrencia, olvida los elementos objetivos acumulados en la mercancía por el trabajo del obrero y considera justo cualquier salario libremente contratado entre el patrono y el obrero.

No sólo la razón natural, sino también la dolorosa experiencia de varios siglos han puesto de manifiesto la injusticia de esta teoría, que considera el trabajo del hombre como mera mercancía, despreciando su alto valor humano, individual y social y fomentando la tiranía del capital sobre el pobre obrero, que se ve obligado por el hambre y la necesidad de aceptar libremente (!) un salario absolutamente insuficiente para cubrir sus necesidades ordinarias más indispensables.

2) LA TEORÍA MARXISTA, reaccionando excesivamente contra el liberalismo económico, pretende que el salario debe responder íntegramente al valor de la mercancía producida,

ya que sólo el trabajo humano, manual o intelectual, es productivo. Por consiguiente, todo lo que se produce o rinde, separado únicamente lo que baste para amortizar y reconstruir el capital, corresponde en pleno derecho a los obreros.

Es manifiesta también la falsedad de esta doctrina. El trabajo no es la única fuente de valor ni, por consiguiente, todo capital es producto del robo. El capital no es sólo una condición, sino una verdadera causa de la producción económica, al prestarle las materias, máquinas, dirección, trabajo intelectual, etc., y al aceptar íntegramente el riesgo del negocio, que puede acabar en una ruina económica. Es injusto desconocer estos valores y atribuirlo todo al trabajo, como también lo es atribuirlo todo al capital, desconociendo o rebajando los derechos del trabajo.

*Tenía esto presente León XIII cuando escribía: «No puede existir capital sin trabajo, ni trabajo sin capital». Por

consiguiente, es completamente falso atribuir sólo al capital o sólo al trabajo lo que ha resultado de la eficaz colaboración de ambos, y es totalmente injusto que el uno o el otro, desconociendo la eficacia de la otra parte, se alce con todo el fruto» (Pío XI, Quadragesimo anno n. 22).

3) LA DOCTRINA CATÓLICA, admitiendo la parte de verdad que hay en las dos teorías anteriores y rechazando sus exageraciones y extremismos, presenta una síntesis superior, objetivo-subjetiva, a base principalmente de los siguientes elementos, cuya sabia conjugación determina el salario justo:

a) El sustento del obrero y de su familia: «En primer lugar hay que dar al obrero una remuneración que sea suficiente para su propia sustentación y la de su familias (Pío XI, Quadragesimo anno n.32).

b) La situación de la empresa: «Deben tenerse asimismo presentes las condiciones de la empresa y del empresario; sería injusto pedir salarios desmedidos, que la empresa, sin

grave ruina propia y, consiguientemente, de los obreros, no pudiera soportar» (ibid., ibid., n 33)

c) La necesidad del bien común: «Finalmente, la cuantía del salario debe atemperarse al bien público económico» (ibid., ibid., n. 34).

Vamos, pues, teniendo en cuenta todo esto, a establecer los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia en torno al salario justo.

707. 4. La doctrina católica. Para proceder con mayor orden y claridad, vamos a presentarla en una serie de conclusiones escalonadas.

Conclusión 1ª: La simple aceptación por el obrero del salario que se le ofrece no es de suyo garantía suficiente de su justicia o legitimidad.

Esta conclusión se opone directamente a las pretensiones excesivas de la escuela liberal. Escuchemos a León XIII en su inmortal encíclica:

«Si se considera el trabajo solamente en cuanto es personal, no hay duda que el obrero está en libertad de pactar por su trabajo un salario más corto, porque, como por su voluntad pone el trabajo, por su voluntad puede contentarse con un salario más corto, y aun con ninguno. Pero de muy distinto modo se habrá de juzgar si a la cualidad de personal se junta la de necesario, cualidad que podrá con el entendimiento separarse de la personalidad, pero que, en realidad de verdad, nunca está de ella separada. Efectivamente: sustentar la vida es deber común a todos y a cada uno, y faltar a este deber es un crimen. De aquí nace necesariamente el derecho a procurarse aquellas cosas que son menester para sustentar la vida, y estas cosas no las hallan los que carecen de riquezas sino ganando un jornal

con su trabajo. Luego, aun concediendo que el obrero y su amo convengan libremente en algo, particularmente en la cantidad del salario, queda siempre, sin embargo, una cosa que dimana de la justicia natural y que es de más peso y anterior a la libre voluntad de los que hacen el contrato, y es ésta: que el salario no debe ser insuficiente para la sustentación de un obrero que sea frugal y de buenas costumbres. Y si acaeciese alguna vez que el obrero, obligado por la necesidad o movido del miedo de un mal mayor, aceptase una condición más dura y, aunque no lo quisiera, la tuviese que aceptar por imponérsela absolutamente el amo o el contratista, sería eso hacerle violencia, y contra esta violencia reclama la justicia)) Rerum novarum n. 34.

Es imposible hablar más claro y de manera más rotunda y contundente contra las injustas pretensiones del liberalismo económico.

Conclusión 2ª: En las condiciones ordinarias, el salario individual suficiente se le debe por justicia conmutativa a todo obrero adulto y ordinario que pone íntegramente su trabajo al servicio de otro.

El razonamiento no puede ser más claro y evidente. La finalidad natural del trabajo, intentada directamente por el Autor de la naturaleza, es asegurar al hombre su derecho a la vida (Gen. 3,19), que es, a la vez, un deber irrenunciable. Luego todo lo que quede por debajo de ese derecho y ese deber es injusto, atenta directamente al derecho natural y obliga por justicia conmutativa a la restitución.

Y nótese que por salario individual se entiende aquí no solamente lo que sea del todo indispensable para el alimento diario, sino también para todas las demás cosas de derecho natural primario que hemos enunciado al establecer la división de los salarios. Y de suyo afecta por igual al obrero y

a la obrera, que tienen en cuanto tales los mismos derechos, según ha declarado la Iglesia repetidas veces. .

Cuál sea la cuantía exacta que este salario haya de alcanzar en dinero, es difícil y aun imposible determinarlo de una manera general, ya que depende de mil factores, que varían continuamente de una región a otra y aun dentro de una misma.

Nótense, sin embargo, las palabras «en las condiciones ordinarias» de nuestra conclusión, porque todos los moralistas están de acuerdo en que, excepcionalmente, en caso de crisis general tan grave que el mantenimiento del salario justo representaría la ruina total de la empresa, podría pactarse un salario inferior al justo, impuesto forzosamente por las circunstancias con el fin de salvar a la empresa y a los obreros de la total y completa ruina común.

Conclusión 3ª: A cualquier obrero casado que trabaja en condiciones normales se le debe el salario familiar absoluto por justicia social.

Precisemos, ante todo, el verdadero contenido y alcance de la conclusión:

A CUALQUIER OBRERO CASADO, sea cual fuere el número de sus hijos y aunque todavía no tenga ninguno. No importa que, de momento, el salario familiar absoluto rebase las necesidades ordinarias del obrero todavía sin hijos o con pocos; porque con ello se le da oportunidad para hacer algunos ahorros con el fin de afrontar el día de mañana las necesidades del salario familiar relativo a una familia numerosa.

QUE TRABAJA EN CONDICIONES NORMALES, O sea, las corrientes y ordinarias en un obrero sano y capacitado para el trabajo. Ya se comprende que, por este capítulo, los enfermos, ancianos, etc., no rinden un trabajo normal, y, por

lo mismo, hay que atenderles en sus necesidades por otros capítulos distintos de los del salario corriente y normal. Hay que tener en cuenta también la situación normal de la empresa, pues en circunstancias anormales (grave crisis general, etc.) habría que juzgar según sus posibilidades máximas en semejantes circunstancias.

SE LE DEBE, no como limosna ni como favor, sino en calidad de verdadera deuda, como veremos más abajo.

EL SALARIO FAMILIAR ABSOLUTO, o sea, el suficiente para subvenir a las necesidades ordinarias de una familia obrera normal (cuatro o cinco personas actualmente en España). Las necesidades ordinarias de una familia han sido precisadas por Pío XII al hablar de e... un salario que asegure la existencia de la familia y sea tal que haga posible a los padres el cumplimiento de su deber natural de criar una prole sanamente alimentada y vestida; una habitación digna de personas humanas; la posibilidad de procurar a los hijos una

suficiente instrucción y una educación conveniente; la de mirar y adoptar providencias para los tiempos de estrechez, enfermedad y vejez» 24.

POR JUSTICIA SOCIAL. Es tan claro y evidente, que ya nadie lo discute entre los sociólogos y moralistas católicos, sobre todo desde que lo enseñó expresamente Pío XI en sus encíclicas *Casti connubii* (1930), *Quadragesimo anno* (1931) y *Divini Redemptoris* (1937). Veremos en seguida los textos y las razones en que se apoyan.

Pero, si la unanimidad entre los autores católicos es absoluta para admitir la obligatoriedad del salario familiar absoluto por justicia social, no lo es cuando se trata de relacionarla también con la justicia conmutativa. Pueden establecerse dos grupos principales en la siguiente forma:

a) Pertenece también a la justicia conmutativa: Taparelli, Liberatore, Pottier, Lehmkuhl, Pesch, Perin, Vermeersch,

Mercier, Cathrein, Rutten, Müller, Donat, Nivard, Llovera, Vila Creus, etc.

b) Pertenece únicamente a la justicia social: Antoine, Du Passage, Thery, Gredt, Mainguy, Merkelbach, Prümmer, I. Menéndez-Reigada, Riera, etc.

Creemos sinceramente que los argumentos aducidos hasta ahora por los partidarios de la primera sentencia están muy lejos de haberla demostrado. Nos parecen más sólidos los de la segunda, que resumiremos brevemente más abajo.

Prueba de la conclusión:

I) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. He aquí unos textos del todo claros y explícitos:

«Hay que trabajar, en primer término, con todo empeño, a fin de que la sociedad civil, como sabiamente dispuso nuestro predecesor León XIII, establezca un régimen económico y social en el que los padres de familia puedan ganar y

granjearse lo necesario para alimentarse a sí mismos, a la esposa y a los hijos, según su clase y condición, pues el que trabaja merece su recompensa (Lc. 10,7). Negar ésta o disminuirla más de lo debido es grande injusticia y, según las Sagradas Escrituras, un grandísimo pecado (Deut. 24, 14-15); como tampoco es lícito establecer salarios tan mezquinos que, atendidas las circunstancias, no sean suficientes para alimentar a la familia» (Pío XI, Casti connubii n.72).

«Insistiendo de nuevo sobre la doctrina secular de la Iglesia acerca del carácter individual y social de la propiedad privada, hemos precisado el derecho y la necesidad del trabajo, las relaciones de apoyo mutuo y de ayuda que deben existir entre los poseedores del capital y los trabajadores, y el salario debido en estricta justicia al obrero para sí y para su familia» (Pío XI, Divini Redemptoris n.31).

«En los obreros de honestas costumbres está firmemente arraigado el deseo de poseer de manera segura e

independiente todas aquellas cosas que son necesarias para proveerse a sí mismos y a sus familias en el grado correspondiente a su dignidad y decoro. Por lo mismo, la Iglesia siempre defenderá esto mismo contra cualquier doctrina que negara al obrero estos derechos inalienables que dimanar no sólo del ordenamiento social, cualquiera que éste sea, sino mayormente de su misma personalidad» (Pío XII, Alocución a los oficiales norteamericanos del 16 de abril de 1945).

«Afirmamos como obligatorio el salario familiar, con el cual el obrero adulto obtenga la remuneración suficiente para su propia sustentación y la de su familia» (Declaración de los Metropolitanos españoles del 15 de agosto de 1956).

Como se ve, en los textos citados se habla claramente del salario familiar como de algo que se debe al obrero en justicia. Ahora bien: ¿Qué clase de justicia es ésta? Nos parece que se trata de la justicia social, por la confrontación

de esos textos con otros lugares de las mismas encíclicas donde se alude expresamente a ella. Pero no faltan autores que ven incluso alusiones a la justicia conmutativa, sobre todo en el texto de la Divini Redemptoris donde se dice que el salario familiar es debido al obrero en estricta justicia. Sea de ello lo que fuese, lo cierto es que, según las doctrinas pontificias, el salario familiar obliga al menos por justicia social, que es lo que afirmamos en nuestra conclusión.

2) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. La razón puede probar con argumentos del todo convincentes la obligatoriedad del salario familiar, al menos por justicia social. He aquí los principales:

a) La naturaleza da al hombre el derecho a la constitución de la familia y le impone el deber de sustentarla. Por lo general, el obrero no tiene otro medio que el de su salario para atender a las necesidades que de ahí se le originan. Luego tiene derecho al salario que le permita cubrir sus necesidades

familiares; si no por justicia conmutativa en virtud del contrato mismo de trabajo (porque la familia es extrínseca a la naturaleza del trabajo realizado), al menos en virtud de la justicia social, como primer beneficiario en la producción de los bienes, a la que con su trabajo contribuye.

b) El trabajo tiene un doble carácter: individual y social, que debe reflejarse en la percepción del salario. Pero el carácter social de la retribución laboral exige el salario familiar; luego este salario se le debe al obrero en virtud de la justicia social.

Es indudable, en efecto, que el trabajo no tiene tan sólo un carácter puramente individual, sino también social; porque la sociedad entera se beneficia con el trabajo humano que fomenta el bien de todos, y es justo, por lo mismo, que ese carácter social repercuta y se refleje en el salario.

Ahora bien: como dice Pío XI, «es propio de la justicia social el exigir de los individuos cuanto es necesario al bien común», y «no se puede decir que se haya satisfecho a la

justicia social si los obreros no tienen asegurado su propio sustento y el de sus familias con un salario proporcionado a este fin». Y la razón es porque el bien común y la paz social no se pueden lograr sin el salario familiar suficiente, ya que sin él: a) se perturbaría la conveniente propagación de la prole; b) se impediría su crecimiento sano y conveniente educación; c) sería imposible la paz y tranquilidad de las familias, atormentadas por el hambre y la miseria; y d) se arruinaría la paz social a causa de los trastornos que promoverían, no sin razón, los que se ven oprimidos por la miseria a pesar de su trabajo y esfuerzo.

Estos argumentos son del todo claros y decisivos para probar la obligatoriedad del salario familiar por exigencias de la justicia social. Pero ¿podría demostrarse de igual forma su obligatoriedad por justicia conmutativa? Creemos sinceramente que no. En rigor lógico, del contrato de trabajo y del régimen salarial no se puede concluir otra cosa que el

salario debido al obrero en virtud de la justicia conmutativa es el salario vital según las necesidades personales del trabajador. Porque tenemos aquí dos términos —el trabajo personal y las necesidades del obrero— que se comparan, según una razón de equivalencia, con un tercero: el salario. Como dos cosas equivalentes a una tercera son equivalentes entre sí, tendremos que el trabajo producido equivale a las necesidades del obrero, y a la inversa. Ahora bien: el módulo para señalar la equivalencia entre las necesidades y el trabajo suministrado es el de las necesidades que dicen orden directo e inmediato al trabajo que el obrero ejerce en orden a esta misma producción; y siendo el trabajo un acto personal e influyendo en la producción el obrero personalmente, son las necesidades personales de éste las que dicen orden directo e inmediato a la producción, no las de su familia.

De lo cual no se sigue en modo alguno que queden desestimados los demás valores humanos contenidos en el trabajo, ni que el obrero no tenga derecho estricto al salario familiar. Se sigue tan sólo que esos valores y ese derecho rebasan los límites de la justicia conmutativa y caen de lleno en el campo más amplio de la justicia social. El obrero tiene estricto derecho a percibir el salario familiar por justicia social, pero no puede reclamarlo en virtud de la justicia conmutativa; porque para ello no basta que haya en él una exigencia de derecho natural, sino que es menester, además, que exista en el patrono la obligación de satisfacerla según la igualdad absoluta que la justicia conmutativa exige, y es evidente que no se puede cargar sobre el patrono—por el solo hecho de que el obrero aporta, en el trabajo, sus valores humanos—la estricta satisfacción de todas sus necesidades, sino en la medida que dicen orden directo a la producción, motivo por el cual solicitó los servicios del trabajador. Lo que rebase de

esta medida obligará por justicia social, pero no por estricta justicia conmutativa.

Claro está que de aquí no se sigue tampoco que la defraudación del salario familiar debido al obrero por justicia social no obligue en conciencia a restituir. Para muchos, el hecho de que el salario familiar sea un débito de justicia social y no de justicia conmutativa representa un gran hallazgo para poder respirar con tranquilidad. Basados en la absurda creencia de que sólo la justicia conmutativa es estricta justicia, concluyen que sólo ésta obliga per se a la restitución, porque su débito está señalado por un medium rei de igualdad perfecta; mientras que el de justicia legal o social tiene sólo una igualdad proporcional, en la mayoría de los casos indeterminada por el derecho natural. Sólo per accidens, es decir, en virtud de una determinación ulterior, podría obligar a restitución: en el caso de que las leyes del Estado señalaran el deber de aportación de los ciudadanos,

o, como en el caso precedente, la obligación del salario familiar absoluto. Entonces la justicia legal quedaría asimilada a la conmutativa, y por ello engendraría obligación de restituir.

Así razonan algunos autores. Pero a nosotros este razonamiento nos parece enteramente falso. Un estudio serio y profundo de la verdadera naturaleza de la justicia social lleva a identificarla con la justicia legal completada por la distributiva; y esas especies de justicia son verdadera justicia —no se olvide que son las partes subjetivas o especies de justicia perfecta (cf. n.613)—e implican, por lo tanto, una relación jurídica basada en derecho perfecto, y es sabido que todo derecho tiene un carácter de inviolabilidad tal, que reclama de por sí, en caso de conculcación, una vindicación reparativa. La violación de la justicia perfecta no puede ser reparada sino por vía de restitución, en una forma o en otra. La diferencia en este caso está únicamente en que, si el salario familiar fuera debido por justicia conmutativa, en virtud

del contrato mismo de trabajo con el propio patrono, el deber de la restitución por el salario defraudado recaería íntegro sobre el patrono; y si es debido por justicia social, recaerá proporcionalmente sobre todos los elementos que contribuyan a formarle (salario del patrono, subsidios, seguros, etc.), pero siempre y en todo caso implica el deber de restituir. Y ello no sólo cuando las leyes del Estado impongan como obligatorio el salario familiar, sino por la naturaleza misma de las cosas, con independencia y anterioridad a toda ordenación jurídica positiva 26.

Conclusión 4.a: Pide la justicia social que cuanto antes se introduzcan tales reformas, que a cualquier obrero casado se le asegure el salario familiar relativo, o sea el necesario para el sustento de toda su familia, por numerosa que sea.

La verdad de la presente conclusión aparecerá con toda evidencia en la mente de cualquiera que medite con serenidad y sin prejuicios el siguiente razonamiento:

1º Todo hombre tiene el derecho natural de contraer matrimonio, o sea, de crearse un hogar; y, una vez creado, tiene el derecho y el deber de aceptar todos los hijos que Dios le envíe, por muy numerosos que sean. Estos derechos y deberes suponen y llevan consigo, naturalmente, el derecho a alimentar a esos hijos y darles la conveniente y proporcionada educación que corresponde a su categoría y condición social. Nadie con sano juicio puede negar al hombre estos derechos naturales primarios, que siguen, sin más, a su propia condición de persona humana, cualquiera que sea la categoría social a que pertenezca.

2.º Es evidente que, tal como está organizada actualmente la economía mundial, la mayoría de las empresas no pueden sostener la carga de dar a todos sus obreros el salario familiar relativo. Por lo que, si se les exigiera por la fuerza, se ocasionaría un perjuicio grandísimo a los mismos obreros padres de familias numerosas a quienes se trata de

favorecer, porque las empresas se negarían a darles trabajo, admitiendo únicamente a los obreros solteros o casados con pocos hijos. Aparte de que parece injusto cargar sobre la empresa el aumento de necesidades experimentadas por el obrero por razones y títulos completamente extraños al trabajo que recibe de él.

3º. Urge, pues, abordar con serenidad y prudencia, pero también con toda decisión y energía, la reforma de la estructura económica del mundo actual. Es inútil soñar en una reforma establecida de abajo arriba por la libre determinación y voluntad de los particulares. Por este camino no se llegará jamás a ella, dado el egoísmo desenfrenado y la codicia insaciable de los que actualmente detentan en sus manos los recursos económicos del mundo.

4º. Se impone, pues, la revolución desde arriba. Según las doctrinas pontificias, el Estado puede y debe introducir cuanto antes en la estructura económica del mundo actual las

reformas necesarias para asegurar a cualquier obrero casado el salario familiar relativo a que tiene estricto derecho por la misma ley natural. La autoridad pública no puede desentenderse de esta gravísima obligación sin cometer un verdadero crimen de lesa humanidad. Tiene que abordar este problema con decisión y energía, aunque su solución represente—como en efecto la representa—una verdadera revolución económica mundial.

Escuchemos a Pío XI:

«En primer lugar hay que dar al obrero una remuneración que sea suficiente para su propia sustentación y la de su familia... Si las circunstancias presentes de la vida no siempre permiten hacerlo así, pide la justicia social que cuanto antes se introduzcan tales reformas, que a cualquier obrero adulto se le asegure ese salario» (Quadragesimo anno n.32).

5.º Sin duda alguna sería injusto imponer a las empresas la obligación de proporcionar a sus obreros el salario familiar

relativo sin más aportaciones que las de la propia empresa. Está muy puesto en razón que se computen para obtener ese salario, además del que recibe de la empresa, los subsidios establecidos por las asociaciones obreras y el Estado, el trabajo de la mujer proporcionado a su estado y condición de esposa y madre, y el trabajo de los hijos que estén en situación de trabajar con arreglo a su edad. De esta forma, el salario familiar relativo no es tan difícil de alcanzar como a primera vista pudiera parecer. Con relación a las empresas, en la mayoría de los casos el salario familiar relativo se diferenciará muy poco del salario familiar absoluto, ya que, a medida que la familia vaya siendo más numerosa, aumentará también el número de miembros que podrán contribuir a la formación del salario familiar relativo. Oigamos de nuevo a Pío XI:

«Justo es, por cierto, que el resto de la familia concurra según sus fuerzas al sostenimiento común de todos, como pasa

entre las familias sobre todo de labradores y aun también entre los artesanos y comerciantes en pequeño; pero es un crimen abusar de la edad infantil y de la debilidad de la mujer. En casa ,principalmente o en sus alrededores, las madres de familia pueden dedicarse a sus faenas sin dejar las atenciones del hogar. Pero es gravísimo abuso, y con todo empeño ha de ser extirpado, que la madre, a causa de la escasez del salario del padre, se vea obligada a ejercitar un arte lucrativo, dejando abandonados en casa sus peculiares cuidados y quehaceres y, sobre todo, la educación de los niños pequeños. Ha de ponerse, pues, todo esfuerzo en que los padres de familia reciban una remuneración suficientemente amplia para que puedan atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias» (Quadragesimo anno n.32).

6.º Uno de los procedimientos más eficaces y justos para aproximarse a este ideal sería, sin duda alguna, la

introducción en el contrato de trabajo de algunos elementos del contrato de sociedad (participación en los beneficios, cogestión obrera, etc.), como proclama abiertamente la doctrina social de la Iglesia.

708. Escolio. La defraudación del salario familiar absoluto y el tribunal de la penitencia.

Por vía de escolio vamos a recoger aquí las normas dictadas por un alto jerarca de la Iglesia española en torno al problema de conciencia que plantea la restitución del salario familiar defraudado (Pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo de Valencia sobre «Salario justo», publicada en el Boletín Oficial del Arzobispado de 15 de junio de 1953 y reproducida parcialmente en la revista Ecclesia del día 17, de donde tomamos los párrafos que citamos).

Dice así:

«A raíz de la Rerum novarum, los sociólogos católicos sacaron toda la consecuencia de que la entrega del salario

familiar absoluto era obligatoria en conciencia para el patrono; pero muchos (dice el P. Vila Creus, S. I.), influenciados por doctrinas inexactas, y otros por intereses inconfesables, se contentaron con sostener la obligación de caridad. Era, sí, para ellos pecado grave contra la moral natural, y, con más razón, contra la moral católica, la defraudación de ese salario; pero bastaba arrepentirse para descargar la conciencia sin tener que resarcir los daños causados.

Otros sostenían que la entrega del salario familiar absoluto era de justicia conmutativa y que para el perdón de la culpa era necesaria la restitución.

León XIII no zanjó la cuestión.

Quedó, por lo menos, clara la obligación grave de conciencia y la necesidad del arrepentimiento (y propósito de enmienda) para el perdón.

En resumen, la entrega del salario familiar absoluto:

1.º Obliga al patrono en conciencia y «sub gravi», al menos por caridad; y sin arrepentimiento y propósito de enmienda, por tanto, no puede ser absuelto de ese pecado.

2.º Obliga ciertamente por justicia social, y el Estado puede y aun debe, con la prudencia que el bien común le aconseje, imponerlo por ley.

3º. Es muy probable que obligue en virtud de justicia conmutativa y que, por tanto, exija la restitución para el perdón de ese pecado».

Seguidamente examina el Sr. Arzobispo las causas que excusan de la entrega del salario familiar absoluto, y dice:

"Entendemos que todas se reducen a una, y una sola: la imposibilidad de la empresa a darlo.

Esa imposibilidad de la empresa puede ser debida a crisis de la misma, por atravesar una coyuntura invencible de grave depresión económica.

Cierto es que no excusa al patrono de la no entrega del salario familiar absoluto:

1.º El no ganar tanto como antes; si lo que antes ganaba era exagerado, y más si lo era por no dar a los obreros el salario familiar absoluto.

2.º No le excusa de esa entrega el menor rendimiento de la empresa, como dice Pío XI, por su negligencia, pereza o descuido en atender al progreso técnico y económico.

3º. No le excusa el querer sostenerse a sí mismo y a su familia con la continuación de una empresa que ni en condiciones normales puede dar a los obreros el salario familiar absoluto.

4º. No le excusa la idea liberal tan discutible, y a la que tantos se han acogido y se acogen hoy día, de que la elevación de salarios trae como consecuencia fatal e inmediata una elevación de precios en el mercado, y, por tanto, en igual o

mayor escala, una disminución del valor adquisitivo del salario.

Dicen los pregoneros de esta idea que es perjudicial elevar los salarios; que lo que procede es multiplicar la cantidad y mejorar la calidad de los productos.

Es cierto.

Si nada se produce, nada se puede repartir; y si se produce poco, poco se puede repartir.

El trabajar más y con mayor esmero, el producir más y mejor se impone.

Todo esto es verdad, pero no es toda la verdad, sino una faceta de ella.

5º. No le excusa al patrono de la entrega del salario familiar absoluto el llamado salario legal, que no es sino el tope que el legislador se ve obligado a fijar como mínimo con pena de sanciones».

A continuación examina el ilustre prelado el problema de la cuantía a que debe ascender ese salario familiar absoluto en las presentes circunstancias—en Valencia, cincuenta pesetas diarias, como mínimo—, y añade:

"El patrono que pudiéndolo dar no lo da, es, sin duda alguna, un mal católico; es un gran fautor del comunismo; es de los que hacen que sus obreros aborrezcan la religión que él dice practicar.

No le absuelve ante Dios el que frecuente la iglesia; sus obreros quisieran para sí otra diversa. No es invención: Nos mismo oímos un día en un lugar de España esta propuesta.

No le absuelve, pues, el apoyar con su dinero ni con su prestación particular al clero o al culto.

No le absuelve el tener ciertos paternalismos, a veces muy cacareados, aplaudidos y hasta condecorados.

No le absuelve el dar ciertas limosnas, pues la caridad que cubre injusticias no es caridad.

"Ni el obrero tiene necesidad—dice Pío XI en su encíclica *Divini Redemptoris*—de recibir de limosna lo que le corresponde de justicia, ni puede pretender nadie eximirse con pequeñas dádivas de misericordia de los graves deberes impuestos por la justicia".

Termina señalando concretamente sobre quiénes recae la responsabilidad de la defraudación del salario familiar absoluto:

"¿Y quiénes son en detalle las personas reos de ese grave pecado contra la caridad, de ese grave pecado contra la justicia social, de ese muy probablemente grave pecado contra la justicia conmutativa?

Lo son todas las personas de quienes depende, y por cuanto de ellas depende, la entrega del salario familiar absoluto y no

ponen de su parte cuanto en conciencia deben para que se lleve a cabo.

Es decir:

1.º Si la empresa es de persona o personas físicas, ellas son los reos, llámense amos, empresarios, patronos, socios capitalistas o socios industriales.

2.º Si la empresa es de persona jurídica, son reos las personas físicas que la integran, en proporción al poder que tengan en ella, y, por tanto:

a.

Los consejeros de administración.

b.

El consejero delegado, más, tal vez, que los otros.

c.

El gerente...

d.

Los socios o accionistas, en la medida de sus acciones.

e.

Los que prestan su dinero u obligacionistas, en la medida de sus obligaciones».

D) El contrato de sociedad

Sumario: Expondremos su noción, división, moralidad, obligaciones de los socios, de los directores y administradores, y principales abusos.

709. I. Noción. Se entiende por contrato de sociedad, o simplemente sociedad, el contrato por el cual dos o más personas se obligan a poner en común dinero, bienes o industria, con ánimo de partir entre sí las ganancias (CH 1665).

Se distingue del comodato, del préstamo, del arrendamiento, etc., en que en estos contratos se presta la cosa, dinero, trabajo, etc., sin hacerse sociode la otra parte, y se recibe la correspondiente compensación por la cosa o servicio prestado independientemente del éxito o fracaso del uso de la cosa o del servicio prestado.

Una modalidad del contrato de sociedad es el llamado contrato trino. Es aquel en el que un socio capitalista estipula con los demás que, cualquiera que sea el éxito del negocio, le será reintegrado su capital y recibirá determinadas ganancias, inferiores, probablemente, a las que podría obtener si no asegurase de esta forma su dinero. Incluye, pues, tres

contratos: a) de sociedad; b) de seguro del capital, y c) de seguro del lucro o ganancia. Antiguamente era frecuente este contrato, hoy en desuso.

710. 2. División. Es múltiple, según la razón a que se atienda.

Y así :

I) POR RAZÓN DEL FIN, se divide en sociedad comercial y civil. La primera tiene por objeto el lucro comercial y se rige por el Código de comercio. La segunda es la que no tiene el lucro por finalidad (v.gr., sociedad recreativa, artística, de beneficencia) o lo tiene por modos distintos de los que la ley considera como comerciales (v.gr., por el cultivo de campos, construcción de casas, institución de colegios, etc.). Se rige por el Código civil, a no ser que se constituya en alguna de las formas reconocidas por el Código de comercio, en cuyo caso se le aplican las disposiciones de este último compatibles con aquél (CH 167o).

2) POR RAZÓN DE LA EXTENSIÓN, puede ser universal o particular, según que se refiera a todos los bienes propios colocados en común o a todas las ganancias que se obtengan, o se limite únicamente a ciertas cosas determinadas, su uso, o sus frutos, o una empresa señalada, o el ejercicio de una profesión o arte.

3) POR RAZÓN DE LA DIVERSA CONSTITUCIÓN, las sociedades comerciales reciben distintos nombres. He aquí los principales:

a) Sociedad colectiva (Fulano y C.a), en la que dos o más socios se unen bajo un nombre colectivo (firma o razón social) y responden solidariamente con todos sus bienes de las obligaciones de la sociedad (C. com. 122 126 I27). Ofrece la garantía de esta responsabilidad solidaria de todos sus socios, pero rara vez llega a constituir un gran capital.

b) Sociedad anónima (S. A.) es la que no se designa con un nombre personal, sino objetivo (v.gr., La Papelera Española,

Altos Hornos, etc.), y cuyos socios no se obligan más que al capital de las acciones suscritas. Los accionistas eligen, por mayoría de sufragios, al director general (gerente) y a los miembros del consejo de administración (consejeros), quienes, en nombre de la sociedad y como mandatarios de la misma, se obligan a gestionar los negocios (C. com. 151-159).

La limitada responsabilidad de los accionistas y la facilidad de obtener acciones es un aliciente que atrae a muchos, y fácilmente se acumula un inmenso capital. Pero el carácter anónimo de la sociedad y la separación del capital y de la administración se prestan a enormes abusos al depositar en manos de unos pocos—que ni siquiera son dueños, sino meros administradores—ingentes capitales, que rigen a su voluntad y arbitrio, a veces con trágicas repercusiones nacionales e internacionales.

a) Sociedad en comandita (S. en C.) es la que ocupa un término medio entre las dos anteriores. Tiene dos clases de socios: unos colectivos, que responden solidariamente con todos sus bienes y dirigen la Sociedad que lleva su nombre o el de alguno de ellos; otros comanditarios, que limitan su responsabilidad al capital que aportan, como en la sociedad anónima, y no pueden ser gestores ni dar su nombre a la Sociedad (C. com. 145-150).

b) Sociedad limitada (S. L.), cuyos socios limitan su responsabilidad al capital que aportaron o se obligaron a aportar al constituirla. Son bastante frecuentes en nuestros días, sobre todo cuando varios miembros de una misma familia emprenden un negocio común.

c) Cooperativas, que constan de socios cuyo número y aportación puede variar continuamente. No tienen nombre social, y los socios, cuyas partes no pueden ceder a otros, se obligan, solidariamente o a prorrata, a todo o parte del valor.

Existen cooperativas de producción o de consumo, de compra o de venta, de préstamos o créditos, etc.

711. 3. Moralidad. Vamos a precisarla en una conclusión.

Conclusión: El contrato de sociedad es de suyo lícito y útil al bien común, pero para ello es preciso que se ajuste a determinadas condiciones.

La primera parte es evidente: nada se encuentra en él que sea de suyo ilícito por derecho natural o positivo, con tal que su objeto y la forma de negociar se ajusten a las normas morales y a las disposiciones positivas de la ley civil. De hecho repercute favorablemente sobre el bien común al fomentar el comercio, la industria, las ciencias y las artes, etc.

Pero es preciso, sin embargo, que se ajuste a determinadas condiciones. Las principales son dos:

1ª. FIN HONESTO, o sea que nada tenga contrario a la equidad natural ni a la moral cristiana.

Por falta de esta condición son ilícitas las sociedades que tienen un fin injusto (v.gr., la venta de mercancías falsificadas o adulteradas) o inmoral (v.gr., la edición de libros malos, fabricación de instrumentos para el pecado, etc.), o conculcan las disposiciones justas emanadas de la autoridad pública (v.gr., por el contrabando de las mercancías). La responsabilidad en conciencia de estos actos delictivos recae proporcionalmente sobre los dirigentes y sobre todos los participantes en la empresa, incluso los accionistas.

2ª. NORMAS JUSTAS, tanto en la forma de negociar y procedimientos empleados en la distribución equitativa de las ganancias o pérdidas entre los distintos socios, según la parte que en justicia corresponda a cada uno.

711. 4. Obligaciones de los socios. Además de las obligaciones generales derivadas de la ley natural en orden a la honestidad del negocio y a los procedimientos que se empleen, han de observar fielmente los estatutos particulares

de la Sociedad y las normas establecidas por la ley civil y las costumbres legítimas. En general, he aquí sus principales obligaciones :

1) CON RELACIÓN A LA SOCIEDAD:

a) Aportar honrada e íntegramente el dinero, cosas, obras o servicios prometidos, estando obligados en justicia a reparar los daños causados por su omisión culpable (CH 1681-82).

b) Participar ordinariamente en los consejos, cuidando de que se guarde la más escrupulosa moralidad en la marcha del negocio.

c) Ejercer con justicia el derecho de sufragio en la elección de buenos y competentes administradores, o cuando haya de decidirse algo por votación en consejo. De lo contrario, recae proporcionalmente sobre ellos la responsabilidad de los daños o injusticias a que hayan cooperado con su negligencia o con el favor otorgado a los indignos.

d) No hacer nada en nombre de la sociedad, obligándola a ella, fuera de lo establecido en los estatutos o en las leyes.

2) CON RELACIÓN A LOS DEMÁS SOCIOS:

a) Guardar la equidad y justicia en la distribución de beneficios y daños.

b) Aplicar los bienes de la Sociedad al bien común, no al propio o al de otros particulares antes de la distribución de los dividendos.

c) No abandonar la Sociedad antes del tiempo o fuera de las condiciones estipuladas, avisando oportunamente a los otros socios para evitarles daños y perjuicios.

3) CON RELACIÓN A OTROS NEGOCIANTES:

a) No cometer ninguna injusticia contra ellos (v.gr., constituyendo un inicuo monopolio para excluir a los demás de la honesta negociación a que tienen derecho).

b) Anunciar o propagar la propia mercancía sin atacar o desacreditar injustamente la de los demás.

c) No hacerles la competencia a base de injusticias, fraudes o engaños.

713. 5. Obligaciones de los directores y administradores. Con las adaptaciones a que haya lugar, son muy parecidas a las de los mandatarios y encargados de negocios. Deben, principalmente:

a.

Llevar el negocio de la sociedad con el mismo interés y diligencia que si fuera propio.

b.

Dar a los obreros el justo salario y tratarlos con benignidad y caridad cristiana.

c.

Dar cuenta fidelísima y exacta de su administración.

714. 6. Principales abusos. En la constitución y funcionamiento de muchas sociedades, principalmente anónimas, se cometen con frecuencia gravísimos abusos y enormes injusticias que claman verdaderamente al cielo. He aquí una breve lista, que está muy lejos de ser exhaustiva 30.

I) EN LA CONSTITUCIÓN DE LA SOCIEDAD:

a.

No aportando la cosa prometida.

b.

Exagerando los derechos de los socios fundadores para aplicar a sus acciones privilegiadas un lucro excesivo y escandaloso.

c.

Constituyendo la sociedad con capital insuficiente para que, al amenazar inminente ruina, adquieran los socios fundadores a bajo precio las acciones de los restantes socios y constituyan otra nueva sociedad con el dinero tan vilmente estafado.

d.

Emitiendo acciones y obligaciones por encima de su verdadero valor, con frecuencia engañando a la opinión pública con anuncios de prosperidad, etc.

2) EN LA ADMINISTRACIÓN DE LA MISMA:

a) Imponiéndole obligaciones superiores a las estipuladas en los estatutos.

b) Aceptando la gestión sin la debida preparación técnica o ejercitándola con negligencia, distraídos por otros negocios u ocupaciones. Ocurre principalmente cuando, para aumentar el prestigio de la sociedad, se pone nominalmente al frente de la misma a un personaje destacado (político, noble, etc.) que no pueda atenderla realmente.

c) Ejerciendo el cargo de consejero en diversas sociedades y favoreciendo a unas con preferencia a otras.

d) Cuando el capital aumenta, no aplicando parte del aumento a los negocios de la sociedad, sino a los propios negocios particulares; de donde los lucros reales, y, por consiguiente, los dividendos se disminuyen.

e) Simulando grandes ganancias con beneficios o dividendos ficticios, tomados en parte del capital y no de sólo los lucros, para que las acciones suban y los incautos las compren y tengan que venderlas después a bajo precio a sus mismos estafadores.

f) O, por el contrario, distribuyendo dividendos exiguos, a base de falsas informaciones sobre la marcha de la sociedad, y reservando el resto del lucro para los directores o administradores.

3) EN SU DISOLUCIÓN:

a.

Procediendo a ella sin suficiente razón, con daño de los socios.

b.

Tasando las acciones a un precio inferior al justo para que las compren los mismos administradores u otras personas por consejo de ellos, con el fin de constituir una nueva sociedad próspera a costa de la ruina provocada de la anterior.

Estas y otras muchas injusticias se cometen con frecuencia en el mundo de los negocios. No tienen presente estos tales la dura frase del Señor en el Evangelio: ¡Qué difícilmente entra un rico en el reino de los cielos! (Mt. 19,23), frase que no puede entenderse de cualquier rico por el mero hecho de serlo, sino únicamente de los que han allegado injustamente sus riquezas.

E) El cambio

715. 1. Noción y división. Se entiende propiamente por cambio la permuta de monedas de la misma o ajena nación con alguna ganancia del cambista.

Puede ser real o verdadero y fingido o seco, según que realmente se cambie dinero por dinero o sólo en apariencia

para restituirlo después en el mismo lugar, siendo en realidad un préstamo paliado. El real se subdivide en manual, si el dinero se cambia de mano a mano (v.gr., conmutando monedas de plata por otras de oro o de una nación por las de otra); y local o a distancia, si se cambia el dinero presente por una letra de cambio que ha de cobrarse en otra parte.

716. 2. Condiciones. El cambio real es un contrato consensual de suyo lícito y necesario en el comercio y la vida social. Para su licitud, sin embargo, es preciso:

a) Que la ganancia no exceda el lucro justo determinado por la ley, o al menos el acostumbrado en el país entre personas competentes y de buena conciencia.

b) Los cambistas, como todos los demás, pueden tener en cuenta, para determinar el lucro que han de obtener lícitamente, el daño emergente, el lucro cesante, el peligro del capital, los gastos de oficina, etc.

El cambio fingido o seco es de suyo ilícito. Sin embargo, si el lucro obtenido no excediera los límites del justo préstamo, podría considerarse simplemente como tal. Hoy ha caído en desuso esta costumbre, que antiguamente solía ejercerse para disimular el préstamo que se consideraba usurario.

F) Los censos

717. 1. Noción y división. Se conoce con el nombre de censo el contrato por el cual uno adquiere el derecho a percibir de otro una pensión o rédito anual a cambio de una cosa inmueble o de un capital que se le entrega (cf. CH 1604).

El censo puede ser:

a) ENFITÉUTICO, cuando una persona cede a otra el dominio útil de una finca reservándose el directo y el derecho a percibir del enfiteuta una pensión anual en reconocimiento de este mismo dominio (art.1605).

b) CONSIGNATIVO, cuando se entrega un capital para adquirir esa pensión a cargo de un inmueble (art.16o6).

c) RESERVATIVO, cuando una persona cede a otra la propiedad de un inmueble, reservándose el derecho a percibir sobre el mismo inmueble una pensión anual que deba pagar el censatario (art.16o7).

d) REAL, cuando la pensión está constituida sobre una cosa productiva; personal, cuando se constituye sobre el trabajo o industria de una persona, y mixto, cuando abarca ambas cosas.

e) TEMPORAL, PERPETUO O VITALICIO, según el tiempo a que se extienda.

f) REDIMIBLE O IRREDIMIBLE, según se pueda o no renunciar a él restituyendo el capital o inmueble recibido. Según el derecho español, todo censo es redimible al arbitrio del censatario; pero puede pactarse que no lo sea durante la vida del censalista o de otra persona o antes de cierto

número de años, que no excederá de veinte en el consignativo ni de sesenta en el reservativo y enfitéutico (art.16o8).

718. 2. Moralidad. Vamos a precisarla en una conclusión:

Conclusión: Por derecho natural, cualquier censo, incluso el vitalicio y el personal, es de suyo lícito y justo, con tal que se guarden las debidas condiciones de equidad y justicia.

POR DERECHO NATURAL, refrendado por la misma ley eclesiástica (cf. D 716; cn.1542) y civil.

CUALQUIER CENSO, en las diversas formas reconocidas por la ley.

INCLUSO EL VITALICIO, que es el que ofrece mayores dificultades, tanto por el peligro de desear la muerte del que tiene derecho a recibir la pensión (deseo perverso que no procede de la naturaleza misma del contrato, sino de la maldad del censatario) como por la dificultad de calcular la

equivalencia del censo con arreglo a los años de vida que le quedan al censalista (peligro y riesgo común a todo contrato aleatorio).

Y EL PERSONAL, porque no se compra la persona, sino los frutos obtenidos por el trabajo de la misma, que es cosa estimable en dinero.

Es LÍCITO CON TAL QUE SE GUARDEN LAS DEBIDAS CONDICIONES DE EQUIDAD Y JUSTICIA, como es obvio.

Las principales son: a) que haya buena fe por ambas partes; b) que el precio sea justo, o sea el determinado por la ley o por la común apreciación de la gente honrada; c) en el censo reservativo se ha de disminuir el precio proporcionalmente a lo que reserva.

ARTICULO VI

De la injusticia

Después de haber hablado de la justicia y el derecho en general y de los diversos aspectos que presenta la justicia conmutativa (que es la única que se refiere al prójimo como individuo o persona particular), nos corresponde hablar ahora del vicio opuesto a la justicia, o sea, de la injusticia, que examinaremos en general y en particular.

1. DE LA INJUSTICIA EN GENERAL

Sumario: Expondremos su noción, división, malicia, principios jurídicos que la rigen y diferentes especies.

741.1. Noción. La palabra injusticia puede tomarse en varios sentidos. Y así:

a) EN SENTIDO AMPLIO o impropio se entiende por tal el conjunto de todos los vicios que violan el bien u orden divino. Tal es la injusticia opuesta a la justificación teológica. En este sentido, los virtuosos reciben el nombre de justos y los pecadores el de impíos o injustos, ya que todo pecado es una

injusticia o iniquidad (inequidad), en cuanto que quebranta o lesiona los derechos de Dios (cf. I Io. 3,4)

b) EN SENTIDO ESTRICTO consiste en la violación de la virtud cardinal de la justicia, ya sea de una manera habitual, o sea designando el hábito que inclina a la voluntad a quebrantar el derecho ajeno; ya de una manera actual, que se refiere a la violación efectiva del derecho ajeno. La injusticia actual suele designarse con el nombre de injuria, reservándose el nombre de injusticia para la habitual. En castellano, sin embargo, la palabra injuria suele aplicarse exclusivamente a la violación del honor ajeno.

L.3 TR.I S.2. DEBERES DE JUSTICIA 569

742. 2. División. El siguiente cuadro esquemático recoge las principales clases de injusticia.

742.

3. Malicia. Vamos a precisarla en dos conclusiones :

Conclusión I La injusticia es de suyo pecado mortal, pero puede ser venial por imperfección del acto o parvedad de materia.

1) Consta la gravedad de la injusticia:

a.

POR LA SAGRADA ESCRITURA. El decálogo prohíbe expresamente las principales injusticias contra el prójimo (Ex. 20,13-17), y es preciso cumplirlo para alcanzar la vida eterna (Mt. 19,17-18); luego su infracción constituye, de suyo, pecado mortal. Por eso dice San Pablo que los injustos no poseerán el reino de Dios (1 Cor. 6,9-so; cf. Gal. 5,19-21).

b.

POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. El derecho natural manda dar a cada uno lo suyo (justicia) y prohíbe hacer al prójimo cualquier daño (injusticia). Estas exigencias las tiene también la caridad desde el punto de vista sobrenatural. Luego, en materia grave, no cabe duda que la injusticia es pecado mortal.

2) Pero puede ser venial no sólo por imperfección del acto (falta de la suficiente advertencia y consentimiento en materia de suyo grave), sino también por parvedad de materia, o sea por tratarse de cosas de poco valor, que causan tan sólo un daño leve y no son aptas para causar razonablemente un gran disgusto al perjudicado.

Conclusión 2.a: El grado de malicia o gravedad de la injusticia se mide principalmente por la magnitud objetiva del daño causado a la persona a quien afecta o al bien común.

Decimos principalmente, porque hay que atender también— como en cualquier otro pecado—a las disposiciones subjetivas del culpable, que puede pecar gravemente por conciencia errónea en materia leve, y al revés.

En el orden objetivo se considera grave daño:

a) TRATÁNDOSE DE UNA PERSONA PRIVADA, el que por su propia naturaleza y según la estimación común es suficiente para perjudicarlo notablemente y producirle grave contrariedad o indignación.

b) TRATÁNDOSE DEI, BIEN COMÚN, el que si se permitiera su quebranto a todo el mundo, perturbaría el orden público y haría imposible la pacífica y tranquila convivencia entre los hombres. Por lo cual no hay que atender únicamente al daño inmediato que se causa al perjudicado (que podría ser leve tratándose, v.gr., del Estado o de una persona riquísima), sino al daño que se causaría al bien común si todos pudieran permitirse semejante desafuero. Y así, v.gr., el robo de un

caballo al Estado o a un dueño riquísimo que tenga centenares de ellos no le supone gran trastorno, y, sin embargo, es pecado mortal por el daño que se seguiría al bien común si ese acto no estuviera gravemente prohibido.

744. 4. Principios jurídicos. Vamos a recoger algunos principios jurídicos relativos a la justicia en general. Los principales son:

1º. Al que lo sabe y consiente no se le hace injusticia alguna.

Quiere decir que, cuando el sujeto pasivo de la injusticia consiente en ella y cede voluntariamente en sus derechos, la injusticia desaparece automáticamente. Nótese, sin embargo, que esto es cierto cuando se trata de una renuncia al propio derecho plenamente advertida y libremente aceptada, no cuando se cede por error o fraude (v.gr., comprando una mercancía falsificada) o por violencia y coacción (v.gr., ante el ladrón que amenaza con una pistola) o por necesidad obligada (como el obrero que, por no morir de hambre,

acepta un salario inferior al justo). Sólo cuando se cede de una manera del todo consciente y libre, desaparece ipso facto la injusticia.

Pero esto ha de entenderse únicamente de aquellos derechos que se poseen en pleno dominio y sean renunciables de suyo, no de los que se poseen en simple administración o sean de suyo irrenunciables. Y así, v.gr., el marido no podría consentir el adulterio de su mujer sin cometer una injusticia (D 1200), no contra sí mismo, es cierto, pero sí contra Dios y la sociedad, contra el bien de la prole y la fe del sacramento. Dígase lo mismo del que consiente que su enemigo le quite la vida (no tiene derecho a consentirlo) o del clérigo que renunciase al privilegio del canon, etc.

2.º Al que se opone irrazonablemente, tampoco se le hace injusticia.

Quiere decir que, cuando alguien no quiere ceder de su derecho ante un derecho ajeno mayor que el propio, comete

un acto irrazonable, contra el que se puede obrar sin injusticia alguna. Y así, v.gr., un mendigo colocado en extrema necesidad puede tomar de los bienes ajenos, sin injusticia alguna, lo que necesite para su sustento, porque el dueño de esos bienes no puede oponerse razonablemente a ello, ya que, en extrema necesidad, todos los bienes son comunes a todos, según la ordenación de Dios a través del derecho natural.

Esta regla puede extenderse y aplicarse, con la debida prudencia, incluso fuera del campo de la justicia estricta. Y así, por ejemplo, la esposa puede hacer las limosnas corrientes acostumbradas por las mujeres de su misma condición y categoría social, aunque su marido se oponga a ello; porque esta oposición, aunque no es propiamente injusta (porque el mendigo no tiene estricto derecho a la limosna), se opone irrazonablemente al ejercicio de la caridad de la esposa, y en este sentido no le obliga a ella en conciencia.

3.0 La sola intención injusta tiene la malicia formal de la injusticia, pero no constituye injuria cuando no se quebranta externamente el derecho ajeno.

Quiere decir que, para que haya realmente injuria, no basta la sola intención injusta (aunque ésta sea suficiente para el pecado interno), sino que se requiere la obra exterior que quebranta el derecho ajeno. Y así, v.gr., ninguna injuria se hace al prójimo por la sola intención de robarle una cosa (aunque basta para pecar internamente), sino únicamente cuando se le roba de hecho.

De este principio se desprende que el particular que se gozara viendo arder la casa o hacienda de su enemigo y nada hiciera por apagar el fuego, pecaría ciertamente contra la caridad, pero no contra la justicia, pues no tiene obligación en justicia de apagar el fuego. El juez que con odio interior condenara al reo a la pena que justamente merece, faltaría a la caridad (por el odio), pero no a la justicia, etc.

745• 5. Especies. Siendo la justicia una virtud dividida en tres especies perfectas (legal, distributiva y conmutativa) y en varias imperfectas (cf.n.613), ya se comprende que las especies de injusticia habrán de ser forzosamente muchas.

Dejando para sus lugares correspondientes (según el plan de nuestra obra) las que se oponen a la justicia legal y distributiva y a las diversas modalidades de la justicia imperfecta, he aquí en cuadro esquemático las que se refieren u oponen a la justicia conmutativa, que estamos estudiando en estos capítulos relativos a los deberes para con el prójimo como persona particular:

II. DE LA INJUSTICIA EN PARTICULAR

En realidad habría que recoger bajo este epígrafe todas y cada una de las especies de injusticia contra el prójimo en

particular que acabamos de exponer en el croquis anterior. Pero como, según el plan general de nuestra obra, muchas de ellas encuentran su lugar propio en otras partes, nos limitamos a exponer aquí las que no aparecen en ningún otro lugar. Son únicamente las que se refieren a los bienes del alma (naturales y sobrenaturales) y a los bienes exteriores con lucro propio (el hurto y la rapiña).

A) En los bienes del alma

746. Los bienes del alma pueden ser de dos clases: sobrenaturales (la gracia, las virtudes, los méritos, la vocación religiosa o sacerdotal, etc.) y naturales (el uso de la razón, la cultura, etc.). Contra todos ellos se pueden cometer injusticias, que obligan a restitución, de acuerdo con los principios siguientes:

I) CON RELACIÓN A LOS BIENES SOBRENATURALES:

a) El que con medios injustos (violencia, fraude, miedo, etc.) produce a otra persona un daño espiritual (v.gr., induciéndole

a cometer un pecado) o le impide la adquisición de un bien mayor (v.gr., el ingreso en religión), comete una verdadera injusticia (de las más graves y perniciosas) y está obligado a impedir el daño si todavía es posible (v.gr., apartándole de cometer el pecado a que le indujo, permitiéndole entrar en religión, etc.) o a compensarlo en lo posible con bienes del mismo género (v.gr., induciéndole a la virtud, a la práctica más intensa del bien, etc.), ya que no es posible compensar la pérdida de un bien sobrenatural con ningún bien puramente natural, ni con todos ellos juntos. No olvidemos que, como dice Santo Tomás, ((el bien sobrenatural de un solo individuo vale más que el bien natural de todo el universo» (I-II,113,9 ad 2).

b) El que sin medios injustos (fraudes, etc.), pero por propia culpa (v.gr., con malos ejemplos, consejos, ruegos, etc.), produce un daño espiritual al prójimo o le impide la adquisición de un bien, no peca contra la justicia, pero sí

contra la caridad, y está obligado a reparar el daño en virtud de las exigencias de la misma caridad, que son, de suyo, más graves y apremiantes que las de la justicia. Si el que produjo ese daño tenía obligación de evitarlo en virtud de su propio oficio (párroco, superior, etc.), pecó también contra la justicia (además de la caridad) y está obligado por ambos capítulos a reparar el daño en la medida posible.

2) CON RELACIÓN A LOS BIENES NATURALES:

a) El que priva a otro injustamente (v.gr., contra su propia voluntad o engañándole con fraudes, etc.) del uso de la razón, de la memoria o libre albedrío (v.gr., con medicamentos, hipnosis, etc.), comete grave injusticia y está obligado a restituirle esos bienes por todos los medios a su alcance y a compensarle los daños y perjuicios causados.

b) Dígase lo mismo del que con violencia, miedo o fraude aparta a alguien del estudio de las ciencias o de las artes o le impide ejercer los conocimientos adquiridos.

c) El que enseña o propaga un error (aunque sea de buena fe), cuya práctica puede ser nociva a los que lo aprenden o a tercera persona, está obligado a rectificarlo cuando advierta su equivocación; y si no lo hace, está obligado a reparar los daños y perjuicios, sobre todo si tenía por oficio obligación de enseñar la verdad.

B) En los bienes exteriores

Se comete injusticia contra el prójimo en sus bienes exteriores, ya sea con propio lucro (robo e injusta retención) o sin él (injusta damnificación). De la injusta retención e injusta damnificación hablaremos al tratar de las raíces de la restitución (cf. n. 755 ss.). Aquí examinaremos tan sólo lo relativo al robo.

747. I. El robo en general. Recibe el nombre de robo el acto de apoderarse de una cosa ajena contra la voluntad razonable de su dueño.

Se dice contra la voluntad razonable de su dueño, porque, si esta voluntad fuera irrazonable, no habría verdadero robo. Es irrazonable siempre que por justicia, por piedad o por otra justa causa esté obligado el dueño a no oponerse a la substracción de lo suyo. Y así, v.gr., no comete robo el que, colocado en extrema necesidad, toma de lo ajeno lo necesario para salvar la propia vida; ni la sirvienta que da a los pobres, sin conocimiento de su amo, los restos de comida que de otro modo se echarían a perder; ni la esposa que quita a su marido lo que éste derrocharía en vicios; ni el que se compensa ocultamente de la injusticia cometida por otro contra él (v.gr., por no querer pagarle una deuda).

748. 2. Especies. Se distinguen tres especies distintas de robo :

a.

EL HURTO, que consiste en el robo cometido ocultamente, o sea sin inferir violencia al dueño o a los encargados de custodiar la cosa robada.

b.

LA RAPIÑA, que es el robo cometido violentamente ante el dueño que se opone (v.gr., amenazándole con una pistola). Además de la injuria real, añade la personal al dueño.

c.

EL ROBO SACRÍLEGO, que cambia la especie teológica del robo al recaer sobre un objeto sagrado o perteneciente a un lugar sagrado. Quebranta la virtud de la religión además de la justicia.

749. 3. Malicia. Vamos a precisarla en la siguiente

Conclusión: El robo es un pecado de suyo grave contra la justicia, pero admite parvedad de materia.

Se prueba la gravedad:

1) POR LA SAGRADA ESCRITURA. Lo prohíbe expresamente el decálogo (Ex. 20,15) y es necesario evitarlo para entrar en la vida eterna (Mt. 19,17-18; I Cor. 6,so).

2) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Se opone: a) a la justicia, que manda dar a cada uno lo suyo y respetar los bienes ajenos; b) a la caridad para con el prójimo, que prohíbe perjudicarlo en su persona o en sus bienes; y c) al bien común y a la paz de la sociedad, que serían imposibles si el robo no fuera gravemente ilícito.

Se prueba la parvedad de materia:

Es evidente que el que roba una cosa de poco valor no quebranta gravemente el derecho ajeno, ni la caridad, ni el bien o la paz social. Pero puede ocurrir que varios hurtos

pequeños se unan entre sí y constituyan materia grave, como veremos más abajo.

750. 4. Materia grave en el robo. Es la cuestión más difícil de precisar, pues depende de muchos factores y circunstancias, que cambian o se modifican con frecuencia. Expondremos, no obstante, los principios fundamentales para llegar a una solución justa y equilibrada. Helos aquí :

574 P.II. MORAL ESPECIAL

1º. Hay que atender, en primer lugar, a la conciencia subjetiva del que cometió la injusticia.

Y así, v.gr., cometería pecado mortal el que realizara un hurto leve creyendo interiormente que aquella cantidad era grave. El caso contrario (pecado leve con materia objetivamente grave) es más difícil en la práctica, porque, a menos de tener una conciencia excesivamente laxa o cauterizada —que no excusa tampoco de pecado—, es casi imposible no advertir la gravedad de aquella injusticia.

2º. Materia de suyo grave la constituye aquella cantidad o valor que infiera un daño notable al prójimo y es apta para causarle razonablemente grave ofensa o indignación.

Es el principio tantas veces invocado por Santo Tomás y moralistas en general. En los pecados exteriores contra el prójimo, su gravedad objetiva depende del daño que se le infiere, ya que en ello estriba su culpabilidad (cf. II-II,73,3). Téngase en cuenta, sin embargo, lo que vamos a decir a continuación.

3º. Esta gravedad no se ha de medir por una cantidad absolutamente igual para todos, sino relativa al prójimo perjudicado y a las circunstancias en que se encuentra o al daño grave infligido a la sociedad.

Algunos moralistas antiguos señalaban como materia grave para todos el jornal de un día de un obrero modesto. Pero este criterio no puede admitirse. El hurto de una misma cantidad puede significar un notable perjuicio para un obrero

y un daño insignificante para un millonario. Es clásico el ejemplo del robo de una aguja al sastre que sólo dispone de ella para su trabajo. Hay que buscar, pues, otro principio de distinción.

Para encontrarlo hay que tener en cuenta que el derecho de propiedad tiene una doble misión o finalidad: una puramente privada, o sea para subvenir a las necesidades del propietario en particular; y otra de proyección social, para conservar la paz y seguridad públicas y fomentar la industria y el trabajo. De ahí que, para determinar la gravedad de la materia en el hurto, hay que atender a esa doble misión de la propiedad, porque puede ocurrir que la cantidad robada a un magnate no le cause a él un daño notable y sea, sin embargo, gravísima con relación al orden social, que quedaría seriamente comprometido si pudieran realizarse impunemente, o al menos sin culpa grave, esa clase de fechorías.

Atendida esta doble finalidad, los teólogos distinguen en el robo una materia relativamente grave y otra absolutamente grave. La primera se refiere a una determinada persona en particular, y es aquella que, consideradas las condiciones y circunstancias de esa persona, le supone un daño y ofensa graves. La segunda es la que supone siempre y en todas partes un grave desorden contra el bien social, que sería imposible si se multiplicaran con facilidad tales robos, aunque el inmediato perjudicado fuera un millonario o el propio Estado.

Este es el principio fundamental en el que están de acuerdo todos los moralistas católicos. Pero, puestos a precisar la cuantía que debe alcanzar el robo en uno y otro caso para constituir materia grave, las opiniones no están concordes. Sin embargo, la opinión más corriente y común (y, desde luego, la más probable) señala como materia relativamente grave la cantidad que basta al sustento diario de la persona a

quien se roba y de su familia, o también el salario de un día de la persona que sufre el robo. No cabe duda que esta tarifa del presupuesto diario de gastos—mejor aún que la de ingresos, que pueden ascender mucho más—implica una gran variedad de cantidades, según se trate de pobres o gentes modestas, de la clase media, de .gentes acomodadas o de muy ricos.

La materia absolutamente grave se refiere, como hemos dicho, a los robos cometidos contra el Estado o contra empresas industriales de gran envergadura, contra los dueños de grandes riquezas, etc., que, aunque a ellos no les causen grave daño, traerían graves trastornos al orden social si no se prohibieran gravemente. La estimación exacta de esta materia absolutamente grave, o sea, suficiente en cualquier caso para constituir pecado mortal aunque se robe a una persona riquísima o al mismo Estado, varía mucho entre los moralistas, debido, principalmente, a las continuas

fluctuaciones de la moneda con motivo de las guerras, conflictos sociales, etc. Algunos, siguiendo a Arendt, proponen como criterio las ganancias de una semana de un obrero técnico cualificado. Otros, como Gennaro, hablan del sueldo de un mes de un obrero medio. Los más apelan a cantidades fijas. En Suiza, donde corría el oro, propuso Prümmer antes de la última guerra la cantidad de 100 francos oro (Theol. mor. II,80), que a muchos pareció excesiva entonces, pero empiezan a admitirla después de la última guerra mundial (cf. FANFANI, Theol. mor. II,282; IoRlo, Theol. mor. II,605, propone 100 liras oro). En España y en nuestros días fluctúa la opinión de los moralistas entre las 150-200 pesetas, que propone el P. Peinador (De iure et iustitia n.389, Madrid 1954) y las 1.000 que propone, con cautela y reservas, el P. Zalba (Theol. mor. [BAC, Madrid 1953] II n.936).

Téngase en cuenta, como advertencia importantísima en cualquier situación, que estas u otras cantidades que puedan

señalarse se refieren a la mayor o menor gravedad de la injusticia que se pueda cometer con el robo, no a la obligación de restituir, que obliga siempre y en todo caso, aunque se trate de un robo leve. La obligación de restituir no desaparece nunca (excepto en caso de imposibilidad y mientras dure la imposibilidad), aunque se trate de un hurto leve. La única diferencia consiste en que, en el robo grave, la obligación de restituir obliga gravemente y no podría ser absuelto el que se negara a hacerla pudiéndola hacer; y en el robo leve obliga levemente y no comprometería la validez de la absolución de los demás pecados, aunque no podría absolversele del pecado venial de robo (por falta de arrepentimiento), que, por lo mismo, seguirá pesando sobre su conciencia, y por el que tendrá que sufrir su correspondiente castigo en la otra vida.

4.º Hurtos graves por su cuantía objetiva pueden hacerse, por excepción, leves en circunstancias especiales.

Tal ocurre, principalmente, en dos casos: cuando se trata de hurtos entre familiares o de bienes comunales expuestos en el campo o en la vía pública, como leñas, árboles, etc.

1º. ENTRE FAMILIARES, la mutua unión y cariño familiar atenúa las exigencias de la justicia y hace que el dueño de la cosa robada sienta menos disgusto que si se la quitase un extraño. Y así:

a) En los hurtos de los hijos se requiere, en general, doble cantidad que en los extraños; en los de las esposas, el doble si se trata de bienes propios del marido y tal vez hasta cuatro veces si se toman de los bienes comunes o gananciales. En cuanto a la obligación de restituir, a veces puede presumirse la condonación, pero no siempre, sobre todo si se trata de hurtos cometidos por alguno de los hijos en perjuicio de la parte que les correspondería legítimamente a sus hermanos.

b) Los criados no suelen pecar gravemente en los hurtillos pequeños en comida y bebida para alimentarse a sí mismos,

a no ser que se trate de manjares exquisitos o muy caros, que la misma familia considera como extraordinarios. Pero, tratándose de dinero o de otras cosas, se equiparan enteramente a los extraños, e incluso aumenta su responsabilidad ante la ley civil por abuso de confianza (cf. Código penal art.516,2.º).

2.º EN LOS HURTOS DE BIENES COMUNALES (v.gr., cortando leña en bosques del Municipio o del Estado) rara vez se llegará a materia grave si se toman en pequeña cantidad y para las necesidades propias; y tratándose de gente muy pobre y necesitada, fácilmente pueden excusarse de toda falta en el fuero de la conciencia.

5.o Hurtos leves repetidos pueden llegar a constituir materia y pecado grave: a) por la intención de llegar poco a poco a cantidad grave; b) por unión física o moral entre ellos, y c) por conspiración y complicidad con otros ladronzuelos hasta robar entre todos materia grave.

a) EN EL PRIMER CASO se comete efectivamente el pecado mortal ya desde el primer hurto pequeño; pero, no habiendo alcanzado todavía materia grave, la obligación de restituir sería únicamente leve. Al llegar de hecho a la materia grave se perfecciona externamente el pecado grave inicial y empieza la obligación grave de restituir. Los hurtillos intermedios no constituyen numéricamente más que un solo pecado grave total, a no ser que se haya retractado la intención de llegar a materia grave y se haya vuelto después a contraer.

Este principio tiene aplicación en el caso de los comerciantes o tenderos que substraen algo del peso, medida o calidad de la mercancía en cada una de las ventas; de los taberneros, lecheros, etc., que mezclan agua al vino, leche, vendiéndolo al mismo precio; de los sastres que se quedan habitualmente con retazos importantes (a no ser que los clientes renuncien voluntariamente a ellos), y, en general, de los que falsifican

cualquier mercancía vendiéndola como legítima, aunque en cada una de las ventas se lucren en materia leve.

b) EN EL SEGUNDO CASO, o sea cuando se realizan varios hurtos pequeños sin intención de llegar a cantidad notable, constituyen pecado grave cuando se unen física o moralmente hasta constituir cantidad o materia grave. Hay unión física cuando se conservan y reúnen las cantidades substraídas anteriormente, sea cual fuere el tiempo que transcurra entre los distintos hurtos; y unión moral, cuando los distintos hurtillos están tan poco distanciados entre sí, que unos pueden considerarse como continuación de los otros. Cuánto tiempo haya de transcurrir para que se desconecten moralmente entre sí los distintos hurtillos, es difícil señalarlo con exactitud, pues depende de las circunstancias (v.gr., pluralidad de dueños, índole de la cosa substraída, etc.). En general suele señalarse el espacio de dos meses para que no se relacionen moralmente los hurtos leves más importantes, y

menos tiempo todavía para los de menor importancia (v.gr., para los tragos de vino que tome a hurtadillas un criado).

Los moralistas convienen en decir que, en esta clase de pequeños hurtos repetidos, se requiere, para llegar a materia grave, mayor cantidad que en el robo único, porque suelen producir menos daño a su legítimo dueño. Nos parece justa y equilibrada la opinión de San Alfonso (1.3 n.530), que añade a la materia grave requerida en el robo único la mitad de esa materia si se trata de hurtos pequeños a un solo dueño, y el doble si se refieren a varios dueños. Una vez alcanzada la materia grave, discuten los autores si se comienza una nueva serie desconectada de la anterior o se va agravando cada vez más el mismo pecado grave ya cometido. Parece más probable esta segunda opinión, a no ser que la primera serie hubiese sido ya reparada por el arrepentimiento y la restitución, en cuyo caso volvería a iniciarse una nueva serie.

Nótese que cada uno de los hurtos pequeños lleva consigo la obligación leve de restituir, y es obligatoria bajo pecado mortal cuando se llega de hecho a materia grave, aunque sea a través de multitud de hurtos pequeños. La Iglesia ha rechazado la opinión laxista que afirmaba lo contrario (cf. D 1188).

c) EN EL TERCER CASO, o sea cuando se coopera con otros ladronzuelos a un hurto que perjudica al dueño en materia grave (v.gr., apoderándose de toda la fruta de sus árboles), cada uno de ellos comete una grave injusticia, tanto por la intención colectiva, que recae sobre materia grave, como por la unión física de todos los pequeños hurtos realizados a la vez entre todos. En su consecuencia, están obligados a la restitución del daño íntegro, cada uno en su parte proporcional; y si algunos se niegan a restituir, tienen que hacerlo íntegramente los que quieran cumplir con su deber de conciencia, recabando después de los ladrones

insolventes la indemnización por la parte que les correspondía restituir al dueño.

5. Causas excusantes del robo. Son únicamente dos: la extrema necesidad y la oculta compensación. Vamos a examinarlas brevemente.

a) La extrema necesidad

751. La necesidad puede ser triple: extrema, grave y común. Se llama extrema cuando, si no se la remedia, apenas se puede evitar la muerte o un mal gravísimo casi equivalente a ella. Es grave si amenaza un daño notable (v.gr., una enfermedad seria, pero no incurable; grave infamia, etc.). Y es común cuando uno mismo puede proveer a su necesidad sin gran dificultad (v.gr., trabajando un poco más).

Teniendo en cuenta esta división, he aquí la doctrina católica en algunas conclusiones fundamentales:

Conclusión 1ª.: En extrema (o casi extrema) necesidad es lícito y hasta obligatorio tomar de los bienes ajenos lo necesario para liberarse de ella, con tal de no poner al dueño en el mismo grado de necesidad.

La razón es porque, en extrema necesidad, todas las cosas se hacen comunes a todos los hombres. Según la intención del Autor de la naturaleza, impresa en el orden natural, las cosas temporales tienen por finalidad primaria proveer a las necesidades de todos los hombres, y por finalidad secundaria la división en propiedades privadas, para el mejor y más pacífico orden de las cosas. Ahora bien: el derecho natural secundario tiene que ceder ante el primario. Por eso no se comete injusticia alguna cuando en extrema necesidad toma uno lo ajeno, ya que entonces no es realmente ajeno, sino propio. Y, como es obvio, a este derecho natural del necesitado—que es obligatorio, porque cada uno tiene el deber de conservar su propia vida—responde en el rico la

obligación de justicia de no impedirle el ejercicio de su derecho y la de caridad de atenderle generosamente en su necesidad.

Nótese que, como advierte expresamente Santo Tomás (ibid., ad 3), este derecho de tomar lo ajeno en extrema necesidad puede ejercerse en favor de sí mismo o de otra persona constituida en esa necesidad y a la que no se la pueda socorrer por sí mismo.

Claro está que si el prójimo hubiese de caer en la misma extrema necesidad si se le quitara lo suyo, nadie tendría derecho a quitárselo, porque, en igualdad de condiciones, es mejor la condición del que posee actualmente la cosa y, por lo mismo, prevalece el derecho del dueño.

Conclusión 2.a: Pero no es lícito ir más lejos de lo que sea suficiente para liberarse a sí mismo o a otros de esa extrema necesidad.

Y así, por ejemplo, si con cien pesetas puede remediar su extrema necesidad, no puede apoderarse de doscientas. Si basta el simple uso de la cosa ajena, no es lícito apropiársela definitivamente (v.gr., pasado el peligro, tiene que devolver a su legítimo dueño el caballo que le quitó para escapar de un peligro cierto de muerte).

¿Qué habría de hacer si, pasada la necesidad extrema y habiendo consumido durante ella la cosa tomada, se encontrase el que la tomó en condiciones de restituirla o indemnizarla? Hay que distinguir: si al tiempo de tomarla y consumirla era verdaderamente pobre en realidad y en esperanza, no tiene obligación de restituir nada, porque en este caso hizo enteramente suya la cosa ajena a la que tenía pleno derecho en el sentido explicado. Pero si al tiempo de tomarla y consumirla era pobre tan sólo circunstancialmente, pero con esperanza cierta de salir de aquel estado, está obligado a restituirla o indemnizarla, porque entonces sólo

hizo suya la cosa provisionalmente. Claro es que, aun en el primer caso, la honradez y equidad natural—ya que no la estricta justicia—piden que se compense de algún modo, si puede hacerse cómodamente, aquel daño material que se ocasionó involuntariamente al dueño.

Conclusión 3.a: En necesidad común y aun en la simplemente grave no es lícito tomar nada de los bienes ajenos.

Las razones principales son dos :

1a Porque la naturaleza no confiere al hombre el derecho absoluto más que sobre las cosas necesarias para conservar la vida, que no peligran en grave o común necesidad.

2ª Porque, de lo contrario, peligraría no sólo la propiedad privada, sino el bien común, ya que quedaría abierta una ancha puerta para innumerables robos. Por lo que Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «Es permitido

robar no sólo en caso de necesidad extrema, sino también de necesidad grave» (D 1186).

Es cierto, sin embargo, que, aunque la grave necesidad no excuse del hurto, disminuye, sin duda, su gravedad en proporción a la misma necesidad. Por lo que, en la práctica, antes de imponer la obligación grave de restituir hay que atender a la buena fe del que cometió la injusticia, a las circunstancias atenuantes, a la posible condonación por parte del dueño, etc.

b) La oculta compensación

752. Cuando el acreedor no puede convenientemente vindicar su derecho ante la autoridad pública, ya sea por temor, ya por otra impotencia moral, puede echar mano de la oculta compensación, que puede definirse: el acto por el cual el acreedor toma ocultamente lo que se le debe.

Hay que advertir, ante todo, que la oculta compensación sería ilícita si el acreedor pudiera sin gran incomodidad vindicar su

derecho ante el juez. Porque el bien común exige que se siga el orden jurídico establecido por las leyes, para evitar multitud de alucinaciones e injusticias. De donde el que se toma la justicia por su mano, fuera del caso de necesidad, peca contra la justicia legal, aunque no contra la conmutativa si no toma más que lo que es suyo.

Para que la oculta compensación sea lícita se requieren las siguientes condiciones:

I) POR PARTE DE LA JUSTICIA CONMUTATIVA: a) Que se trate de una verdadera deuda, exigible en estricta justicia. Porque si la deuda es solamente por motivo de caridad, gratitud, fidelidad, etc., no puede hacerse la oculta compensación, ya que esos motivos no confieren derecho estricto al acreedor.

b) Que la deuda sea cierta, al menos con plena certeza moral, porque en caso de duda es mejor la condición del que posee. Caben en esto muchas alucinaciones; v.gr., por parte

de los criados domésticos que creen fácilmente que se les debe un jornal mayor del que reciben. Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «Los criados y criadas domésticos pueden ocultamente quitar a sus amos para compensar su trabajo, que juzgan superior al salario que reciben» (D 1187).

c) Que la compensación no rebase los límites de lo estrictamente debido. De donde, si no puede recuperarse la cosa misma, no se puede ir más lejos de lo equivalente a su justo precio, habida cuenta de todas las circunstancias.

2) POR PARTE DE LA JUSTICIA LEGAL se requiere que no pueda recuperarse la deuda por la vía legal sin gran incomodidad (v.gr., por falta de testigos o a base de muchos gastos, de riñas, pérdida de la amistad con el deudor, etc.). El Código civil español permite la compensación manifiesta, o de común acuerdo (CH 1195-1201), y en cierto modo incluso la oculta (art. 1 202).

3) POR PARTE DE LA CARIDAD, hay que evitar el escándalo y el daño del deudor o de tercera persona. Y así, por caridad hay que procurar que el deudor no continúe en su pecado de mala fe, diciéndole, v.gr., que se le perdona su deuda. Hay que evitar también que pague dos veces por creer que no satisfizo la deuda (esto obliga incluso por justicia). Y, finalmente, hay que evitar el daño de tercera persona sobre la que podrían recaer sospechas de hurto por la oculta compensación del acreedor.

Como se ve por la prolijidad de condiciones requeridas, en la práctica la oculta compensación está llena de peligros y se presta a multitud de alucinaciones; por lo que rara vez debe ejercitarse y rarísima vez aconsejarse.

ARTICULO VII

De la restitución en general

Sumario: Después de hablar de la injusticia, el orden lógico exige hablar del modo de repararla, o sea, de la restitución. En el presente artículo vamos a examinarla en general; en el segundo lo haremos en particular. Cuatro puntos principales: noción y obligación, raíces. circunstancias y causas excusantes de la restitución en general.

1. NOCION Y OBLIGACION

753. t. Noción. En su acepción etimológica y clásica, usada ya por Cicerón, la palabra restitución expresa la idea genérica de «restablecer, restaurar o reponer una cosa volviéndola a su primitivo estado». Pero en su acepción teológica, relativa a la virtud de la justicia, tiene un sentido más restringido, que expresa el acto de volver la cosa injustamente poseída o de compensar un daño injustamente causado.

La restitución es acto de la justicia conmutativa, entendida de una manera amplia y general, en cuanto incluye todo lo que

sea dar a otro lo que le corresponde 1. Pero esto no implica que la infracción de las otras dos formas de justicia perfecta (legal y distributiva) no obligue a restituir, principalmente en la parte relacionada con las leyes tributarias y fiscales. Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

754. 2. Obligación. Vamos a precisarla en una conclusión.

Conclusión: La restitución real, o al menos en el propósito firme y sincero, de la cosa ajena o del daño injustamente causado es necesaria para salvarse tratándose de materia grave.

Expliquemos, ante todo, el verdadero alcance de esta importantísima conclusión.

LA RESTITUCIÓN, o sea, la devolución a su legítimo dueño de la cosa que le pertenece, ya se posea con su consentimiento propio, como ocurre en el préstamo o depósito; ya contra su voluntad, como en el hurto y la rapiña..

REAL, o sea, entregando de hecho a su legítimo dueño la cosa misma o, su justo precio, según los casos.

O AL MENOS EN EL PROPÓSITO FIRME Y SINCERO, cuando no se puede realmente, porque nadie está obligado a lo imposible. En estos casos basta, con tener el firme y sincero deseo de restituir cuando desaparezca la imposibilidad, haciendo, mientras tanto, lo que se pueda para llegar cuanto antes a la restitución real.

DE LA COSA AJENA. Cuando es posible, hay que devolver la cosa misma recibida en préstamo o quitada injustamente a su dueño; y si esto no es posible (v.gr., por haber perecido), hay que restituir su justo precio habida cuenta de todas las circunstancias. Volveremos sobre esto al hablar de la injusta retención de lo ajeno.

O DEL DAÑO INJUSTAMENTE CAUSADO. Ya precisaremos más abajo, al hablar de la injusta damnificación, la abundante problemática a que da lugar.

Es NECESARIA PARA SALVARSE TRATÁNDOSE DE MATERIA GRAVE. Para afectar a la salvación eterna, es evidente que ha de tratarse de materia grave, ya que la materia leve, aunque obliga también a restituir (esto siempre y en todo caso, porque la cosa ajena «clama a su dueño»), no induce obligación grave y no compromete, por lo mismo, la salvación misma del alma.

Ahora bien: ¿de qué clase de necesidad se trata aquí?

Para responder con precisión y exactitud a esta pregunta hay que tener en cuenta que hay dos clases de necesidad: a) absoluta o de medio, que es la, que no admite jamás la menor excepción, y cuya ausencia, aun involuntaria,, determina infaliblemente la condenación eterna (v.gr., la gracia salvífica,, obtenida en una forma o en otra, sacramental o extrasacramentalmente); y b) relativa o de precepto, que obliga por una determinación positiva de la ley divina o eclesiástica (v.gr., santificar las fiestas, ayunar

quando lo manda la Iglesia, etc.), que admite excepciones y cuya omisión involuntario compromete la salvación eterna. Teniendo en cuenta esta distinción,, ergo fácil y clara la respuesta a la pregunta formulada. HeLa aquí:

a) LA RESTITUCIÓN REAL es necesaria con necesidad de precepto. En consecuencia, a nadie se le perdona el pecado de robo si, pudiéndola hacer, no la quiere hacer de hecho; pero puede ser absuelto y perdonado si, queriendo sinceramente, se ve imposibilitado en absoluto de hacerla. La razón es porque nadie está obligado a lo imposible.

b) LA RESTITUCIÓN EN EL PROPÓSITO FIRME Y SINCERO obliga da una manera absoluta, o sea, con necesidad de medio. La razón es porque, sin ese propósito sincero, la voluntad permanece aferrada al pecado mortal que supone la grave injusticia cometida, y, mientras subsista esta perversa disposición, es imposible recuperar la gracia, que es absolutamente indispensable para la salvación eterna. De

donde se deduce, como corolario terrible e inevitable, que el que, teniendo conciencia de haber cometido una grave injusticia que obliga a restituir, no quiere hacerlo, se condenará infaliblemente si la muerte le sorprende en su proterva obstinación 2. Otra cosa sería si ignorara de buena fe su obligación de restituir. Por eso, en la práctica pastoral convendrá, a veces, no perturbar esa buena fe (v.gr., tratándose de un moribundo colocado ya "in extremis").

Explicados sus términos, he aquí la prueba de la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay innumerables pasajes en ambos Testamentos. He aquí dos por vía de ejemplo:

«El ladrón restituirá; y si no tiene con qué, será vendido por lo que robó; y si lo que robó, buey, asno u oveja, se encuentra todavía vivo en sus manos, restituirá el doble (Ex. 22,3).

«Zaqueo, en pie, dijo al Señor: Señor, doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le

devuelvo el cuádruplo. Díjole Jesús: Hoy ha venido la salud a esta casa" (Le. 19, 8-9)

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Inocencio XI condenó dos proposiciones laxistas que enseñaban lo contrario (cf. D 1188-1189).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El derecho natural manda dar a cada uno lo suyo y resarcir los daños ocasionados culpablemente al prójimo. Y para salvarse es necesario renunciar a la injusticia (cf. 1 Cor. 6,9), lo cual supone necesariamente la restitución de lo injustamente adquirido o retenido.

De donde se sigue que, como dice Santo Tomás, «el precepto de hacer la restitución, aunque según la forma sea afirmativo, implica en sí un precepto negativo, que nos prohíbe retener la hacienda de otro* (II-II,6a, 8ad1).

Aplicaciones prácticas:

1ª. La restitución debe hacerse cuanto antes. Si no se puede totalmente de una vez, debe restituirse lo que se pueda y procurar llegar cuanto antes a la restitución total.

2ª. No puede ser absuelto el que se niega a restituir en materia grave. Ni tampoco el que, habiendo prometido dos o tres veces que restituiría, vuelve a confesarse sin haber restituido de hecho, pudiéndolo hacer.

3.a Discuten los moralistas si hay obligación de restituir con bienes de diverso orden (v.gr., la fama con dinero) si no puede hacerse con los del mismo orden.' Santo Tomás y los teólogos clásicos están por la afirmativa (cf. II-II,62,z ad et 2); muchos modernos, por la negativa. La sentencia clásica parece mucho más probable, pues del hecho de que no se pueda restituir íntegramente (por tratarse de bienes de inferior calidad) no es lógico concluir que no hay obligación de restituir nada. En todo caso, los mismos modernos reconocen que esa restitución sería obligatoria en conciencia después

de la sentencia del juez que impusiera esas sanciones o reparaciones materiales.

En caso de muerte por imprudencia culpable (v.gr., por atropello de automóvil) hay que reparar todos los daños materiales (hospital, entierro, etc.) y pasar a la viuda pobre, que vivía del jornal de su marido, una pensión suficiente para que pueda vivir.

4.a Carece de fundamento y es un error vulgar la creencia de que las almas de los difuntos no pueden salir del purgatorio hasta que sus herederos hagan las restituciones que les correspondía hacer a ellos. Porque si el difunto no quiso hacerlas en vida, pudiéndolas hacer, se condenó por su mala fe y nada le aprovecharía la restitución de sus herederos. Y si quiso hacerlas y no pudo, la culpa de la omisión recae sobre sus herederos, no sobre el difunto.

II. RAICES DE LA RESTITUCION

Se llaman así las causas, fuentes o títulos de donde surge la obligación inmediata de restituir.

Son fundamentalmente dos: a) la injusta retención de lo ajeno con lucro propio; y b) la injusta damnificación del prójimo sin lucro propio. Con frecuencia se unen ambas fuentes (v.gr., en el robo, que damnifica al prójimo y retiene injustamente la cosa robada).

A estas dos fuentes se agrega la llamada injusta cooperación, que no constituye, sin embargo, una tercera raíz, porque se reduce fácilmente a una de las dos anteriores, según los casos.

Vamos a examinar cada una de estas raíces en particular.

A) La injusta retención de lo ajeno

755. Como principio general, es evidente que el dueño de una cosa es el único que tiene derecho a poseerla, y no pierde ese derecho cualquiera que sea el paradero eventual de la

misma. Pero la aplicación de este principio adquiere modalidades muy variadas según las distintas leyes y según la diversa condición del que posee actualmente aquella cosa. Para proceder con orden y claridad se imponen algunos prenotandos indispensables. He aquí los principales:

1.º Axiomas jurídicos. Entodo el capítulo de la restitución hay que tener en cuenta unos cuantos axiomas clásicos, principalmente los siguientes:

a.

La cosa clama a su dueño.

b.

La cosa fructifica para su dueño.

c.

La cosa naturalmente se pierde para su dueño.

d.

Nadie puede enriquecerse injustamente con lo ajeno.

e.

Donde el dueño encuentra lo suyo, allí mismo puede vindicarlo para sí.

2.º El poseedor actual de la cosa ajena puede ser:

a.

De buena fe, creyendo que la posee legítimamente.

b.

De mala fe, a sabiendas de que no es suya.

c.

De fe dudosa, dudando sobre la legitimidad de su posesión.

3º. Los frutos de la cosa ajena pueden ser:

a) Naturales, o sea, producidos espontáneamente por la naturaleza misma (v.gr., pastos, huevos, crías, lana de las ovejas, etc.).

b) Industriales (llamados también personales), o sea adquiridos con la industria o trabajo humano utilizando la cosa ajena tan sólo como instrumento (v.gr., el negocio conseguido con el empleo del dinero robado),

c) Mixtos, cuando proceden, a la vez, de la naturaleza y del trabajo humano (v.gr., la cosecha sembrada en campo ajeno; queso fabricado con leche robada, etc.).

d) Civiles, o sea los que el derecho considera como frutos, aunque no lo sean propiamente (v.gr., el precio del arriendo de una caballería, del alquiler de una casa, etc.).

Desde otro punto de vista, los frutos pueden ser:

a) Pendientes (v.gr., fruta en los árboles, fetos en los animales, etc.).

b) Ya percibidos. Y éstos se subdividen en consumidos (en sí o en su precio) y no consumidos, o sea poseídos todavía en sí mismos o en su precio.

4º. Los gastos realizados a propósito de la cosa ajena pueden ser:

a) Necesarios, sin los cuales la cosa hubiese perecido o empeorado (v.gr., el pienso de los animales o las reparaciones necesarias para su conservación).

b) Útiles, si mejoran notablemente la cosa, aunque no sean absolutamente necesarios (v.gr., una plantación de árboles en el campo).

c) De lujo u ornamentación (v.gr., pinturas en las paredes, encuadernación lujosa de un libro, etc.). En la práctica es difícil, a veces, distinguir los gastos útiles de los lujosos.

Teniendo en cuenta todos estos prenotandos, vamos a examinar por separado las obligaciones del poseedor de buena fe, de mala fe y de fe dudosa.

1. EL POSEEDOR DE BUENA FE

756. El que posee una cosa ajena creyendo con absoluta buena fe que es realmente suya, al darse cuenta de su error y

conocido el verdadero dueño, está obligado (a no ser que la cosa haya prescrito legítimamente) a lo siguiente:

1. En cuanto a la cosa misma:

a) POR DERECHO NATURAL Y CON OBLIGACIÓN DE JUSTICIA debe restituirla a su dueño tal como la tenga en su poder, sea en todo (v.gr., un caballo), o en parte (si pereció parcialmente), o en sus utilidades.

b) Puede también devolvérsela a quien se la vendió, con el fin de recuperar el precio que pagó por ella, a no ser que pueda asegurar de otro modo su suerte y la del propietario o que éste reclame antes su cosa, en cuyo caso vendedor responde de la evicción. Pero, según el derecho español, si la compró en tienda abierta al público o en venta pública, no tiene obligación de restituirla, aunque el dueño puede recurrir contra el ladrón.

c) SI LA COSA PERECIÓ (v.gr., por muerte, incendio o por haberla consumido) no está obligado a nada, porque «la cosa

perece para su dueño». Pero queda obligado a restituir la ganancia o aquello en que se ha enriquecido (v.gr., por haber consumido la cosa ajena en vez de la propia que hubiera tenido que consumir).

d) SI REGALÓ LA COSA AJENA que había recibido gratuitamente de buena fe (o sea, ignorando que fuese ajena), no está obligado a restituir nada al dueño; pero debe por caridad avisar al donatario o al dueño cuando averigüe la verdad.

e) SI LA VENDIÓ SIN LUCRO PROPIO (v.gr., al mismo precio con que la compró), no está obligado a nada. Pero el último comprador, a quien se la reclama el legítimo dueño, puede recurrir contra el que se la vendió, y éste contra el anterior, etc., hasta llegar al primer poseedor injusto.

f) SI LA VENDIÓ HABIÉNDOLA RECIBIDO GRATUITAMENTE, tiene obligación de restituir al comprador el precio recibido en caso de evicción (o sea cuando el dueño

se la reclama al comprador) o de restitución espontánea del comprador al dueño. Si el comprador no quiere restituir la cosa, el vendedor debe entregar al dueño el precio recibido.

g) SI LA VENDIÓ CON LUCRO PROPIO (O sea, más cara de lo que le costó a él), debe restituir al comprador todo el precio recibido, para que éste devuelva la cosa a su dueño; pudiendo el vendedor, a su vez, reclamar contra el que se la vendió a él. Pierde el lucro de su venta, ya que «nadie puede enriquecerse a costa de lo ajeno».

h) El poseedor de buena fe puede beneficiarse con la propiedad de la cosa por legítima prescripción, por presunción a su favor en caso de duda y por apropiación de la cosa cuando se ignora quién sea su verdadero dueño.

2) En cuanto a los frutos:

a) POR DERECHO NATURAL, el poseedor de buena fe debe devolver a dueño los frutos naturales y civiles que haya producido la cosa, o su precio correspondiente si los hubiese

consumido ahorrando de lo propio (descontando, sin embargo, los gastos y el trabajo); pero son suyos los frutos puramente industriales y los mixtos en la parte debida a su industria.

b) EL DERECHO ESPAÑOL autoriza al poseedor de buena fe a quedarse con todos los frutos percibidos (existentes aún o ya consumidos), incluso los naturales y civiles; y puede exigir, además, que el dueño le indemnice los gastos que hubiese hecho por los frutos naturales o industriales pendientes (v.gr., la siembra de la cosecha no recogida todavía) y parte del producto líquido de la cosecha proporcional al tiempo de su posesión. Las cargas se pagarán entre los dos a prorrata. Son leyes válidas en conciencia, dadas para evitar litigios y facilitar la restitución de lo principal, y, por tanto, pueden seguirse en la práctica.

3. En cuanto a los gastos:

Según el derecho español, el poseedor de buena fe puede exigir o indemnizarse de los gastos necesarios y aun útiles que hayan mejorado la cosa; pero nada puede pedir por los de puro lujo o mero recreo, aunque podrá llevarse los adornos si no sufriese deterioro la cosa principal, a no ser que el dueño prefiera abonarle su importe.

4. En cuanto a los perjuicios y ganancias:

POR DERECHO NATURAL no está obligado a abonar al dueño los perjuicios :usados a la cosa sin culpa propia; pero sí a entregarle la ganancia en caso que con la cosa ajena se haya enriquecido indebidamente.

2. EL POSEEDOR DE MALA FE

757. Se llama así el que se apodera de una cosa ajena o la retiene injustamente después de averiguar que no es suya. Sus obligaciones son mucho más severas que las del poseedor de buena fe, pues se reúnen en él la injusta retención y la injusta damnificación. Y así:

I) EL DERECHO NATURAL le obliga a restituir al dueño la cosa misma si aún existe, o su equivalente (precio) si ya no existe. Y ello aunque la cosa haya perecido sin culpa propia (v.gr., por muerte del caballo robado), a no ser que en manos del dueño hubiese perecido por la misma causa (la enfermedad) o en el mismo accidente (incendio, naufragio, etc.) y quizá también en diverso, pero al mismo tiempo (v.gr., si el mismo día en que un rayo mató al caballo hubo un incendio en la cuadra del dueño y hubiera perecido lo mismo). La restitución debe hacerse por el precio máximo que adquirió la cosa (al principio o al fin de la injusta posesión), porque «la cosa fructifica para su dueño». Si no aparece el dueño, debe restituirlo todo a los pobres, porque «nadie puede enriquecerse injustamente con lo ajeno».

Ha de restituir también todos los frutos naturales (o su precio si se han consumido) y los civiles (rentas, réditos, etc.). Pero puede quedarse con los puramente industriales debidos a su

trabajo y propio esfuerzo y con los mixtos en lo que tengan de industriales.

Si con lo robado levantó una industria o comercio y se ha multiplicado el capital, está obligado a restituir al dueño: a) el capital íntegro; b) los intereses legales; c) todas las ganancias que hubiera podido normalmente obtener el dueño, aunque sean superiores a las obtenidas por el injusto poseedor.

En cuanto a los gastos realizados para conservar o mejorar la cosa, se aplica lo dicho para el poseedor de buena fe.

Si la cosa robada hubiese sido poseída sucesivamente por varios poseedores de mala fe, está obligado a restituirla en primer lugar el que la retenga actualmente, o el que la consumió, o el que la poseía cuando pereció; en su defecto, el primer ladrón o poseedor de mala fe; en tercer lugar, los otros sucesivamente in solidum, o sea, cada uno íntegramente en cuanto a la cosa misma (con derecho a indemnizarse de los demás) y a prorrata con relación a los daños y frutos.

Aplicaciones. 1. • EL QUE ROBA UN BILLETE DE LOTERÍA:

a) A un particular que lo compró legítimamente, está obligado a devolverlo antes del sorteo. Si no lo hace y sale premiado, el premio es para su legítimo dueño; si no sale premiado, tiene el ladrón que restituir al dueño el importe del billete, a no ser que le conste que el dueño no invirtió otra suma equivalente para comprar otro billete.

b) Al vendedor de billetes debe devolvérselo a tiempo de poderlo vender a otros. Si no lo hace y no sale premiado, debe restituir al vendedor el precio del billete. Si sale premiado, tiene que restituir al vendedor el precio del billete y el premio a la Hacienda pública (v.gr., no cobrándolo), pues «nadie puede enriquecerse injustamente con lo ajeno», y el billete no vendido es propiedad de la Hacienda pública (res fructificat domino). Otra cosa sería si hubiese abonado al vendedor antes del sorteo el precio del billete robado, pues

en este caso equivale a su compra legítima y podría quedarse con el premio.

2º. EL QUE EMPLEA MONEDA FALSA:

a) Si la fabricó él mismo en gran escala, comete un gravísimo pecado contra la justicia legal, y está obligado a restituir al Estado todos los daños y perjuicios; y si la emplea para comprar cosas ajenas, quebranta, además, la justicia conmutativa, y está obligado a restituir íntegramente a los vendedores los daños que les sobrevengan.

b) Si la ha recibido de otros y la emplea de buena fe (ignorando que es falsa), no está obligado a restituir mientras no se lo reclame el que la recibió directamente de él. Si la hubiera empleado de mala fe (a sabiendas de que era falsa), está obligado a restituir aunque no se lo reclame el perjudicado, porque la compra de la mercancía o pago de la deuda fué completamente falso y nulo.

3. EL POSEEDOR DE FE DUDOSA

758. Es aquel que sospecha con verdadero fundamento que la cosa no es suya, pero sin tener certeza de ello. He aquí sus obligaciones :

1ª. DEBE HACER INVESTIGACIONES PARA AVERIGUAR LA VERDAD, en proporción al valor de la cosa, a la gravedad de sus dudas y a la esperanza del éxito.

2ª SI APARECE EL VERDADERO DUEÑO, se la debe devolver en las mismas condiciones que el poseedor de buena fe, si con ella comenzó a poseerla; como poseedor de mala fe, si había comenzado la posesión con duda y nada hizo para disiparla.

3ª. SI PERMANECE LA DUDA DESPUÉS DE LA DEBIDA INVESTIGACIÓN: a) si empezó a poseerla de buena fe, puede conservarla y apropiársela por legítima prescripción, porque «es mejor la condición del que posee»; b) si comenzó con fe dudosa despojando al poseedor, debe restituírsela, a no ser que conste que le asiste a él un derecho más probable

y el otro hubiera empezado a poseerla también con fe dudosa; y c) si la recibió con fe dudosa gratuitamente o por compra, puede suponer que el dador o vendedor la poseía legítimamente, pues nadie ha de ser tenido por ladrón mientras no se demuestre que lo es; y, en consecuencia, puede quedarse con ella. San Alfonso, sin embargo, enseña que en este caso se debe restituir algo, en proporción a la intensidad de la duda, al dueño probable, o a los pobres si se ignora el dueño (III, 625).

4ª SI SE OMITE CULPABLEMENTE LA INVESTIGACIÓN y después aparece el dueño, se considera como poseedor de mala fe desde que comenzó la negligencia culpable. Si no aparece el dueño, pero consta con certeza o con gran probabilidad que hubiera aparecido si se hubiera hecho la investigación a tiempo (v. gr., entre los ocupantes del vagón del ferrocarril donde se encontró el objeto), hay que invertir el importe en obras de caridad o beneficencia, con intención de

que su valor sobrenatural sea para el legítimo dueño desconocido.

B) La injusta damnificación

759. La segunda raíz o fuente de donde brota la obligación de restituir es la injusta damnificación. Se diferencia de la anterior en que el damnificador se limita a perjudicar al prójimo sin lucro propio (v.gr., incendiándole la cosecha), mientras que la injusta retención de lo ajeno supone siempre el lucro propio.

Hay que tener muy presentes las principales clases de damnificación que aparecen con claridad en el siguiente cuadro esquemático:

La doctrina fundamental sobre la injusta damnificación está recogida en la siguiente

Conclusión: La injusta damnificación es de suyo pecado contra la justicia, grave o leve según los casos, y lleva consigo la obligación de restituir cuando la acción u omisión que ha producido el daño ha sido verdadera, eficaz y formalmente injusta.

Expliquemos los términos de la conclusión.

LA INJUSTA DAMNIFICACIÓN, en el sentido ya dicho.,

Es DE SUYO, O sea, por su misma naturaleza, y no sólo porque esté prohibida.

PECADO CONTRA LA JUSTICIA, porque, como explica Santo Tomás, *todo aquel que causa un daño a otro es como si le substrajera aquello en que le 1 damnificar (II-II,62,4), aunque no reporte para sí ningún beneficio. El damnificado tiene entonces menos de lo que le corresponde como. suyo, y surge la desigualdad de la justicia. Además de la justicia, se quebrantan también otras virtudes, principalmente la caridad.

GRAVE O LEVE SEGÚN LOS CASOS. De suyo la injusta damnificación es un desorden grave, pero admite parvedad de materia, como es obvio.

Y LLEVA CONSIGO LA OBLIGACIÓN DE RESTITUIR. Es evidente. La desigualdad producida con la injusticia sólo puede allanarse por la restitución de todo el daño injustamente causado, o sea, cuando el que padeció el daño vuelva a recuperar todo aquello a que tenía derecho y en que fué perjudicado.

CUANDO LA ACCIÓN U OMISIÓN QUE HA PRODUCIDO EL DAÑO, ya que de las dos maneras se puede perjudicar al prójimo.

HA SIDO VERDADERA, EFICAZ Y FORMALMENTE INJUSTA. Son las condiciones para que la damnificación obligue a restituir. Por su importancia y la abundante problemática a que dan lugar, vamos a estudiarlas cuidadosamente una por una.

1ª. Verdaderamente injusta

760. Para que lo sea se requieren esencialmente dos cosas:

1ª. Que la acción u omisión despoje a otro de un bien real o personal al que tiene estricto derecho (ius in re), o le impida conseguirlo, teniendo derecho a aspirar a él (ius ad rem).

2.a Que el agente no tenga derecho a despojar o impedir ese bien, pues el que usa de su derecho a nadie hace injuria.

Aplicaciones: 1.a PECA CONTRA LA JUSTICIA Y ESTÁ OBLIGADO A RESTITUIR:

a) El que con medios injustos, como violencias, amenazas, difamación, calumnias, etc., impide a otro conseguir un cargo, empleo, herencia o cualquier otro bien que esperaba legítimamente obtener; mucho más si logra desposeerle del mismo, expulsarle de aquel puesto, arruinar el negocio, etc.

b) El distribuidor o adjudicador de beneficios que proceda injustamente (v.gr., eligiendo por favoritismo o recomendación

al menos digno en unas oposiciones, en un concurso; al distribuir los cargos, premios, etc.), con perjuicio de los que tenían derecho a ello o lo hubieran alcanzado procediendo en estricta justicia. A no ser que el distribuidor disponga de lo suyo y proceda por donación gratuita en favor de quien le plazca, sin injuria hacia los demás.

2. No PECA CONTRA LA JUSTICIA, NI, POR CONSIGUIENTE, ESTÁ OBLIGADO A RESTITUIR:

a) El que con medios lícitos (v.gr., consejos, ruegos, etc.) consigue de otro que no deje en testamento o no entregue en vida alguna cosa a quien no tiene estricto derecho a ella.

Peca contra la caridad, pero no contra la justicia, porque no usa de medios injustos (como sería, v.gr., una calumnia), ni lesiona el derecho estricto del prójimo, que no existe.

b) El que con medios ilícitos (mentiras, fraudes, calumnias, etc.) impide, beneficiarse al prójimo de un negocio injusto, peca ciertamente por haber empleado esos medios ilícitos;

pero no está obligado a restituir el beneficio no alcanzado, porque, tratándose de un negocio injusto u objetivamente malo, el perjudicado no tenía ningún derecho a él. Y así, v.gr., el que disuadiera a un joven de pecar con una meretriz alegando falsamente que padecía una enfermedad venérea contagiosa, pecó al mentir (porque el fin no justifica los medios), pero no estaría obligado a restituir a la meretriz el precio del pecado impedido.

c) El juez que condena al reo justamente, pero a la vez con odio interno (v.gr., alegrándose de su mal), peca ciertamente contra la caridad, pero no contra la justicia.

2.a Eficazmente injusta

761. La intención de causar un mal basta para cometer el pecado interno de injusticia, pero no para crear obligación de restituir si el daño no se sigue de hecho. Es preciso que el daño se siga realmente y no por mera ocasión, condición o causa accidental (*per accidens*), sino por verdadero nexo de

causalidad real (per se), física o moral, entre la acción voluntaria y el daño causado.

Aplicaciones: 1.a Es CAUSA EFICAZ DEL DAÑO Y ESTÁ OBLIGADO A REPARARLO:

a) El que induce directamente a otros a cometer un crimen o robo mayormente si les promete un premio por su mala acción.

b) El que comete un crimen disfrazado con la ropa de otro que deja manchada con sangre de la víctima, etc., de suerte que resulta condenado el inocente, Porque, aunque se trate de una causa indirecta, es de tal naturaleza, que equivale a una causa moral directa o per se.

2.a No ES CAUSA EFICAZ DEL DAÑO NI, POR CONSIGUIENTE, ESTÁ OBLIGADO A REPARARLO:

a) El que, pretendiendo robar documentos de gran valor, se lleva equivocadamente papeles sin importancia.

b) El que vende una pistola que el comprador utiliza para cometer un crimen (simple condición sine qua non). A no ser que hubiera previsto su mala intención, pues entonces debía haberlo impedido: ciertamente por caridad y probablemente por justicia (por el derecho del prójimo a su vida).

c) El que por su mal ejemplo es ocasión de que otros hagan un daño, a no ser que por oficio tuviera obligación de evitar ese daño.

d) El que hiere levemente a uno que por impericia del médico tarda mucho en sanar, está obligado a reparar los daños que causó con la herida, no los de la larga enfermedad (que sobrevino completamente per accidens),

3.a EN CASO DE DUDA:

a) Si, después de una diligente consideración, continúa la duda sobre si la causa que se puso causó o no eficazmente el daño, habría que repararlo tan sólo en proporción a la duda y al daño causado.

b) Si se duda sobre el verdadero autor del daño cierto causado entre varios, están obligados a restituir, al menos a prorrata o en proporción a la duda.

3.a Formalmente injusta

762. Para que una damnificación lleve consigo ja obligación en conciencia de restituir, es preciso que se haya cometido con culpa teológica, o sea, a base de un verdadero pecado plenamente voluntario; porque no puede darse obligación de restituir en el fuero de la conciencia si no se ha cometido en este mismo fuero la injuria por culpa voluntaria. Sin embargo, aun con culpa meramente jurídica, hay obligación en conciencia de restituir si lo dispone así la sentencia del juez; pues, por razón del bien común, es obligatorio cumplir las penas impuestas por la autoridad legítima con el fin de que los hombres sean más cautos (v.gr., para evitar accidentes de la circulación, aunque se haya producido alguno inculpablemente).

También obliga la reparación de daños causados con culpa meramente jurídica o sin culpa ninguna, cuando se ha estipulado libremente así (v.gr. en un contrato de seguro a todo riesgo).

La obligación de restituir el daño producido con culpa teológica será grave o leve, según los casos. Y así:

1º. CON CULPA TEOLÓGICA GRAVE (pecado mortal), nace obligación grave de reparar íntegramente un daño grave, y leve cuando el daño causado es leve,

2º. CON CULPA TEOLÓGICA LEVE (pecado venial), hay que distinguir varios casos:

a) Si la culpa es leve por parvedad de materia (v.gr., un daño leve), la obligación de restituir es leve.

b) Si la culpa es leve por imperfección del acto humano (falta de la suficiente advertencia o consentimiento), probablemente no hay obligación de reparar todo el daño, sino sólo una parte

proporcional al grado de culpabilidad prudentemente estimado. Otros autores dicen que no está obligado a reparar nada, pero su opinión es poco probable.

c) Si es leve por error sobre la gravedad de la damnificación que se hizo a ciencia y conciencia (v.gr., quemando un cuadro artístico valorado en un millón de pesetas, que se creía de poco valor), es muy probable que hay obligación grave de reparar todo el daño, ya que todo él fué voluntario y de hecho grave; al menos si se previó en confuso que quizá fuera de mayor valor. Por lo demás, es muy difícil que este caso se dé en la práctica sin cometer de hecho un verdadero pecado mortal que obligue gravemente a la reparación íntegra del daño.

d) Si muchos daños leves se van multiplicando y acumulando, hay obligación leve de reparar cada uno de ellos en particular; y obligación grave cuando llegan a constituir un daño grave,

al menos si se previó clara o confusamente que podrían llegar a daño grave.

Aplicaciones: 1ª El que causa un daño grave o leve con culpa meramente jurídica o del todo involuntaria, no está obligado a restituir en conciencia antes de la sentencia del juez; pero si después, por razón del bien común, que exige la obediencia a las disposiciones de la autoridad legítima. Si la culpa jurídica estuviera relacionada con alguna culpabilidad teológica (casi siempre lo está de hecho, por imprudencia, negligencia, etc.), habría que dictaminar según los principios arriba indicados.

2ª. El que arrojó la colilla encendida del cigarro junto a un pajar sin intención de producir un incendio, pero dándose cuenta de que podía producirse (imprudencia o ligereza leve), es lo más probable que está obligado a reparar todo el daño; pues su imprudencia, aunque leve, fué plenamente voluntaria y culpable.

3ª. El que retractó su mala voluntad antes de producirse el daño, pero éste se produjo de hecho, sigue obligado a restituir; porque el arrepentimiento no impide la eficacia de la acción dañosa, culpable formalmente en su causa. Más aún: según la sentencia casi común entre los moralistas, tiene obligación de restituir el que, habiendo puesto sin culpa la causa del daño, no lo impide después pudiéndolo hacer, porque incurre en culpa al no impedirlo.

4ª. El confesor, médico, abogado, etc., que por negligencia gravemente culpable causaran un daño grave (v.gr., no obligando a restituir al que tenía obligación de hacerlo, o al revés; perjudicando al enfermo o cliente, etc.), están obligados a reparar todo el daño, al menos en la forma que les sea materialmente posible.

5ª. El que, queriendo perjudicar a Pedro, perjudica equivocadamente a Juan, está obligado a restituir a Juan el daño causado, porque el error acerca de la persona no

impide que la acción sea verdadera, eficaz y formalmente injusta contra Juan. Los modernos moralistas han abandonado, casi unánimemente, la opinión de algunos antiguos que decían lo contrario.

C) La injusta cooperación

Aunque, como ya dijimos, la cooperación injusta no constituye propiamente una tercera raíz o fuente de restitución, porque se reduce fácilmente a cualquiera de las dos anteriores, vamos a estudiarla en párrafo aparte por la abundante problemática a que da lugar.

Remitimos al lector a la doctrina general sobre la cooperación al mal que hemos expuesto al hablar de los pecados contra la caridad para con el prójimo (cf. n.552), sobre todo a la división o diferentes formas de cooperar, que es preciso tener siempre a la vista en todo este capítulo.

763. 1. Principios fundamentales. Para resolver con acierto los múltiples casos de injusta cooperación que pueden

presentarse en la práctica, hay que tener siempre a la vista los siguientes principios fundamentales:

1.º La injusta cooperación induce, de suyo, obligación de restituir.

La razón, clarísima, es porque la obligación de restituir nace de la injusta damnificación del prójimo; luego todo aquel que contribuya a esa damnificación injusta comparte con el autor principal, en mayor o menor grado, la obligación de restituir. Inocencio XI condenó una proposición laxista que enseñaba lo contrario (D 1189).

2º. Para que la injusta cooperación induzca obligación de restituir, se requiere que haya sido verdadera, eficaz y formalmente injusta.

Son las mismas tres condiciones que hemos examinado al hablar de la injusta damnificación en general, que se aplican por idénticos motivos al causante principal y a todos sus colaboradores.

3º. La cooperación puramente material o inculpable no lleva consigo la obligación de restituir antes de la sentencia del juez, pero sí después de ella o si se hubiese estipulado así (v.gr., en un contrato de seguro a todo riesgo).

Hemos explicado ya este principio al hablar de la damnificación injusta en general.

4º. La medida o grado de la restitución depende de la cantidad del daño causado y del influjo ejercido sobre él con la propia colaboración.

Al examinar en particular las obligaciones de las diversas clases de colaboradores, señalaremos concretamente lo que corresponde a cada uno. Hablando en general, podemos adelantar lo siguiente:

a) LA OBLIGACIÓN SERÁ GRAVE Si se causó grave daño y se influyó gravemente en él.

b) LEVE, Si el daño fué leve o el influjo leve.

c) NINGUNA, Si consta con certeza que no se influyó para nada en el daño causado (aunque lo hubiera, v.gr., aconsejado), porque el ejecutor lo hubiese ejecutado ciertamente aun sin ese consejo. Al dar el mal consejo, pecó ciertamente, pero no está obligado a restituir si consta con certeza que no influyó para nada en la ejecución del daño.

En cambio, estaría obligado a restituir el que influyó de hecho en el daño, aunque éste se hubiese cometido igualmente sin su colaboración. No se trata de saber lo que hubiese ocurrido, sino lo que ocurrió de hecho. Y así, el que mata a un hombre es reo de homicidio aunque conste con certeza que, de no haberlo matado él, lo hubiese matado otro.

d) SOLIDARIAMENTE, o sea, con obligación de restituir todo el daño si los demás colaboradores se niegan a restituir su parte, cuando se colaboró verdadera, eficaz y formalmente a todo el daño causado.

e) A PRORRATA, o sea, a su parte correspondiente, si los demás colaboradores aportan la suya o si el influjo se limitó a parte del daño (v.gr., al robo, pero no al homicidio).

764. 2. Los diversos cooperadores. Es clásica la división de los cooperadores en seis positivos y tres negativos, en la forma que expresa el siguiente esquema:

POSITIVOS :

1. El que manda realizar la acción injusta (iussio, mandan).
2. El que la aconseja (consulens).
3. El que la consiente (consensus).
4. El que la estimula: v.gr., con aplausos o alabanzas (palpo).
5. El que la encubre: v.gr., ocultando al malhechor (recursus).
6. El que toma parte en la acción injusta (participans).

NEGATIVOS :

1. El que calla debiendo hablar (mutus).

2. El que no impide debiendo impedir (non obstans).

3. El que no denuncia debiendo denunciar (non manifestar).

Vamos a examinarlos cada uno en particular para señalar sus deberes respectivos.

a) LOS COOPERADORES POSITIVOS

1. El que manda.

765. El que manda o induce a otro (ya sea a precio, o simplemente con ruegos, o quejándose de que nadie le vengue las injurias recibidas, etc.) a causar un daño a un tercero en nombre del que lo manda:

I.º Está obligado a reparar todo el daño que mandó realizar y el que se produjo de hecho por su mandato (v.gr., mandó quemar un campo y se quemaron dos), con tal que esto último lo haya previsto al menos en confuso (o sea, la posibilidad del mismo). Pero no los que el ejecutor hubiese

producido por su propia cuenta, aunque se alegre y los apruebe después el mandante.

2.º Si antes de la ejecución revocó seriamente su mandato y lo comunicó a tiempo al ejecutor, queda libre de la restitución aunque éste la ejecute por su propia cuenta y razón. Pero si, aunque sea inculpablemente (v.gr., por retraso del correo), no llegó a tiempo la retractación al ejecutor, debe reparar los daños el mandante, aunque su responsabilidad ante Dios haya disminuido con la retractación (cf. cn.22o9 § 5).

3º. Está obligado, además, a restituir al ejecutor los daños y perjuicios que puedan sobrevenirle por su mala acción si le obligó a ella por la fuerza, fraude o abuso de autoridad; pero no si voluntaria y espontáneamente se prestó el ejecutor a ella (atraído, v.gr., por el precio que se le ofrecía), porque entonces no le hizo injuria alguna.

N. B. Si el mandante se negara a realizar la restitución, caería íntegramente la responsabilidad de la misma sobre el

ejecutor, ya que el perjudicado tiene perfecto derecho a que se le restituya lo suyo en una forma o en otra.

2. El que aconseja

766. El que aconseja o persuade a otro a que por su propia cuenta y razón cause un daño a un tercero o le enseña o sugiere el modo de hacerlo, recibe el nombre de consejero. Se distingue del mandante en que éste ordena que se haga un daño en su nombre; el consejero, en cambio, se limita a aconsejar el daño que habrá de realizarse en nombre y por cuenta del propio ejecutor. Por eso el mandante está obligado a restituir antes que el ejecutorp el consejero, sólo después (o sea, si el ejecutor no lo hace).

Hay que distinguir dos clases de consejos: a) doctrinal o teórico; y b) impulsivo o práctico. El primero es el del que, por ignorancia o a sabiendas, declara lícita una acción inmoral, o afirma que puede realizarse en vista de aquellas circunstancias (siendo falso), o enseña los medios y

procedimientos para realizarla, aunque sin impulsar a ella. El segundo es el que impulsa o persuade a realizar la acción inmoral que perjudica al tercero, a sabiendas de su inmoralidad. He aquí las obligaciones respectivas de cada uno de ellos:

I.º EL QUE DIÓ EL MAL CONSEJO DOCTRINAL:

Antes de producirse el daño, está obligado a rectificarlo (aunque lo hubiere dado de buena fe o por equivocación). La buena fe antecedente le excusa de pecado, pero no de retirar a tiempo el consejo, porque tiene obligación de impedir el daño que con él causaría al prójimo.

Esta obligación de rectificar a tiempo recae principalmente sobre los que, por su propia profesión u oficio, tenían obligación de aconsejar rectamente en su materia profesional (v.gr., el sacerdote en moral, el médico en medicina, el abogado en derecho, etc.).

Producido ya el daño, hay que distinguir:

a) Si por razón de su profesión u oficio se le considera perito y experto en la materia de que se trata y dió el consejo por mala intención, o por ignorancia vencible, o por negligencia gravemente culpable, está obligado a reparar el daño del aconsejado y del perjudicado por éste, ya que a los dos hizo injuria,

b) El que dió un consejo privado sobre materia ajena a su oficio (a sabiendas del consultante) estaría obligado a reparar el daño del tercero (si lo previó de algún modo), pero no del consultante, ya que éste paga las consecuencias de su imprudencia al consultar a un incompetente (a no ser que éste hubiese fingido una ciencia que no tenía).

2.º EL QUE DIO EL MAL CONSEJO IMPULSIVO:

Antes de producirse el daño está obligado a reparar el daño que sufra el aconsejado (a no ser que éste hubiera pedido el consejo llevado de su propia malicia, porque entonces no hay injuria); y, además, el que sufrió la tercera persona si el

aconsejado (que tiene obligación de restituírsele) se niega a ello. Esta segunda obligación no existiría si constara con toda certeza que el aconsejado hubiese realizado igualmente la mala acción aunque no hubiese recibido el mal consejo.

Si con el consejo se causó únicamente mayor daño del que se hubiera causado sin él, habría obligación de reparar únicamente este mayor daño.

3º. SI FUERON VARIOS LOS QUE DIERON EL CONSEJO, están obligados a restituir solidariamente, o sea, la parte proporcional o el todo, según los demás aporten la parte que les corresponde o se nieguen a ello. Estos últimos estarían obligados a restituir su parte al que lo restituyó todo por ellos.

Aplicación. El consejo de un mal menor. El que aconseja un mal menor al que está del todo dispuesto a cometer otro mayor—v.gr., aconsejándole robar 500 pesetas en vez de 1.000, o herir en vez de matar—, no estaría obligado a restituir al damnificado si se trata de la misma persona que

iba a sufrir el mal mayor, porque en este caso ninguna injuria recibe del consejero, sino más bien una disminución de su daño. Pero, si el consejero hubiese desviado la atención del mahechor hacia otra persona distinta de la que él quería damnificar, haría injuria a esta otra persona y estaría, por lo mismo, obligado a restituirle todo el daño si el ejecutor del mismo (que es el primer obligado a restituir) se negara a ello.

3º. El que consiente

767. En el sentido en que la empleamos aquí, la palabra consentir no significa la acción del que consiente o se alegra de un hecho inicuo ya pasado (v.gr., de una ley anticatólica dada por la Cámara legislativa), sino del que con su aprobación externa y anterior contribuye eficazmente a la acción injusta damnificadora (v.gr., el elector con su voto, el diputado con el suyo, el miembro del jurado con su dictamen, etc.).

Como cualquier otro de los injustos cooperadores, el que consiente en la forma indicada está obligado a reparar todo el daño del que haya sido causa eficaz. En la práctica envuelve con frecuencia grandes dificultades, que habrá de resolver de acuerdo con los siguientes principios:

1.º Si la ley o sentencia injusta se aprobó simultáneamente por todos a la vez (v.gr., levantándose o permaneciendo sentados), tienen obligación de restituir todos ellos solidariamente, porque el daño es imputable a cada uno de ellos por igual. Dígase lo mismo si la aprobación fué sucesiva (v.gr., por votación nominal), pero previo pacto de votar todos en el mismo sentido.

2.º. Si la aprobación fue sucesiva y sin previo pacto, probablemente sólo tienen obligación de restituir los que votaron en primer lugar hasta que se completó el número de votos para la aprobación de la ley inicua (y esto aunque sepan que después seguirán votando otros), porque los

primeros, y no los segundos, han sido causa eficaz del daño. Los segundos pecaron tanto como los primeros, pero probablemente no están obligados a restituir, porque el daño estaba ya hecho.

EN CASO DE DUDA sobre si el propio voto era anterior o posterior al número suficiente para la aprobación de la ley o sentencia inicua (v.gr., por tratarse de una votación secreta), las opiniones entre los moralistas están divididas en la siguiente forma:

a) Unos dicen que están obligados todos a restituir solidariamente (como en la aprobación colectiva simultánea). Pero esta opinión no puede aceptarse, pues no es justo imponerle una obligación cierta a quien no la contrajo ciertamente. Sólo podría imponerse con certeza a los que votaron el daño antes de completarse la mitad más uno de los votantes (si ése es el número requerido para la aprobación de la ley), porque han sido ciertamente culpables del daño aun

en el supuesto de que todos los anteriores hayan votado igual.

b) Otros, apoyándose en el falso principio de que «la ley dudosa no obliga», dicen que no tiene nadie obligación de restituir. Pero tampoco puede admitirse esta sentencia, no sólo por el falso principio en que se apoya, sino porque, aunque es verdad que no consta la injusticia particular de alguno de los que votaron mal, consta ciertamente la injusticia colectiva de todos; luego entre todos tienen que repararlo.

c) Otros, finalmente, dicen que los que votaron la injusticia deben repararla entre todos proporcionalmente. Esta es la opinión de San Alfonso (n.566), que creemos verdadera por las razones indicadas al refutar las anteriores.

EN LA PRÁCTICA, muchas veces será del todo imposible reparar los daños, por la magnitud inmensa de los mismos. Para poner algún ejemplo, ¿cuál de los diputados que aprobaron en las Cortes Constituyentes de la República

española de 1931 la inicua ley que prohibía la enseñanza a las Ordenes religiosas podría reparar jamás el inmenso daño espiritual hecho a las almas con la enseñanza laica y atea y el inmenso daño económico producido a aquellas Ordenes? ¿Con qué podrían restituir los responsables de una guerra mundial los daños materiales que ascienden a centenares de miles de millones, y, sobre todo, los inmensos trastornos y daños morales acarreados al mundo entero? Ante la imposibilidad absoluta de reparar esos daños, ni siquiera en proporción mínima, sólo cabe a los culpables, si aspiran a salvarse, el arrepentimiento de su gravísimo crimen y la aceptación del justo castigo que la divina justicia les asigne más allá de este mundo en un terrible y dilatado purgatorio.

4º. El que estimula

768. Estimular es menos que aconsejar y mucho menos que mandar. Pero el que estimula (con su aplauso, alabanza, etc.) puede influir eficazmente en la injusta damnificación, en cuyo

caso se equipara al que da un consejo impulsivo, y tendrá obligación de restituir—como aquél—si su estímulo ha sido verdadera, eficaz y formalmente injusto. En la práctica muchas veces no lo será, puesto que suele provenir de personas ligeras, superficiales, irresponsables, incapaces de medir el alcance de sus palabras y el daño que pueden hacer con ellas; lo cual no les excusa de pecado, pero tal vez sí de la restitución del daño que no previeron.

Se comete esta cooperación injusta con alabanzas, adulaciones, exagerando al paciente las injurias recibidas (diciéndole, v.gr.: «las cosas no deben quedar así», «tonto serás si no le das su merecido», «de mí no se reiría», etc.). Si estos malos manejos surten efecto, se equiparan a un mal consejo impulsivo.

Aprobar y aplaudir el daño después de ya causado, es pecado; pero no induce obligación de restituir, a no ser que

con esos aplausos se induzca a nuevas injurias o a no reparar las ya causadas.

5º. El que encubre

769. Se llama encubridor el que ofrece al malhechor, en cuanto tal, refugio, seguridad o protección, gracias a lo cual se anima éste a realizar el daño o a no reparar el ya causado.

Está obligado a restituir en la medida en que su acción contribuya eficazmente al daño causado o por causar. Muchas veces el encubridor participa también en el botín robado, en cuyo caso tendrá obligación de restituir por los dos capítulos.

Nótese, sin embargo, que no es verdadero encubridor el que recibe u oculta al malhechor en calidad de amigo, de familiar, de huésped (v.gr., el hotelero), o por compasión o caridad mal entendida, etc.

6º El que participa

770. Recibe este nombre el que coopera físicamente a la acción injusta del malhechor o recibe parte del botín. Se distingue de los cooperadores examinados hasta aquí en que los anteriores participaban moralmente en el daño (mandándolo, aconsejándolo, etc.), mientras que el participante concurre o ayuda a él físicamente. De él hay que decir lo siguiente:

1º. El que participa en el crimen o injusticia con participación voluntaria o formal (aunque sea a sueldo o por las ventajas materiales) tiene siempre obligación de restituir todo el daño si no lo restituye el causante principal.

2º. El que cooperó tan sólo materialmente (o sea, rechazando la perversa intención) puede ser excusado de restituir si la acción con que cooperó no era intrínsecamente mala y tuvo causa proporcionalmente grave para cooperar materialmente, conforme explicamos al hablar de la cooperación en general

(cf. n.S52 ss., donde pueden verse, además, algunos ejemplos concretos).

3.º El que participó en el botín (aunque sea por regalo del ladrón, sin haber intervenido en el robo, pero sabiendo que es cosa robada) está obligado a restituir todo lo que recibió, del mismo modo que el poseedor de mala fe (cf. n.S75). Es evidente, por la injusta acepción y retención.

Aplicaciones: a) Nunca es lícito cooperar inmediatamente (ni siquiera con cooperación material) a un homicidio, ni a una mutilación (a no ser para salvar la vida del mutilado), ni a un adulterio, ni a una calumnia, etc., porque son cosas intrínsecamente malas.

b) A un daño grave en los bienes de fortuna ajenos podría cooperarse materialmente para evitarse a sí mismo un mal gravísimo (v.gr., la muerte o graves heridas), porque entonces se supone que no se va contra la voluntad razonable del dueño, ya que vale más la propia vida que sus bienes

materiales. E incluso para evitarse un mal no tan grave, si el daño que se ha de causar es leve o si el que coopera materialmente puede y quiere repararlo después por su cuenta.

b) Los COOPERADORES NEGATIVOS

771. Hasta aquí hemos examinado lo referente a los cooperadores positivos. Veamos ahora, con brevedad, lo que atañe a los negativos. Como hemos dicho más arriba, los cooperadores negativos son tres:

1º El que calla debiendo hablar. O sea, el que antes de que el daño se cause no advierte al que se dispone a realizarlo que aquello no se puede hacer, teniendo obligación de avisarle. Tal sería, v.gr., el caso del guarda encargado de la custodia de un bosque que viera a uno dirigiéndose con un hacha al bosque dispuesto a cortar un árbol y nada le dijera para impedirselo.

2º El que no impide la mala acción mientras se está ejecutando, teniendo obligación de impedirla. Es el caso del guarda anterior que sorprende al ladrón cortando ya el árbol y no se lo impide.

3º El que no denuncia la fechoría después de ya realizada, teniendo obligación de denunciarla al dueño o a la autoridad competente.

Principio. Los cooperadores negativos tienen obligación de restituir cuando se reúnen las tres condiciones siguientes: a) si por justicia conmutativa, o por oficio, o pacto, estaban obligados a impedir o denunciar el daño; b) si pudieron razonablemente impedirlo sin grave daño propio (v.gr., sin peligro de su vida, a no ser que, por razón del bien común, haya obligación de exponerla, como el soldado en guerra); y c) si no lo impidieron de hecho.

La razón es porque únicamente cuando se reúnen esas tres condiciones su cooperación negativa resulta verdadera,

eficaz y formalmente injusta, que son las condiciones que llevan consigo la obligación de restituir.

Aplicaciones: FALTAN A LA JUSTICIA Y ESTÁN OBLIGADOS A RESTITUIR:

1) Los oficiales públicos que por su oficio están obligados a velar por la tranquilidad y seguridad de los ciudadanos (policías, agentes de la autoridad, guardia civil, etc.), si por negligencia culpable permiten que les sobrevenga algún daño.

2) Los tutores o administradores que no impiden el daño económico de los menores cuyos bienes administran.

3) Los consejeros, jueces, diputados, etc., que, absteniéndose de votar por grave negligencia (v.gr., no acudiendo a la sesión un día de especial interés), permiten que se apruebe una ley inicua o se dicte una sentencia injusta, etc., al menos si tenían por oficio obligación de hacer todo lo posible para evitar aquel daño.

4) Los guardas forestales o de viñas, campos, bosques, etc., que por oficio, jornal o pacto están obligados a velar por dichas cosas, a no ser que se trate de cosas de poca importancia, o pueda presumirse el consentimiento del dueño en algún caso especial, o lo permita en cierta medida la costumbre legítima, conocida y aceptada por el dueño 6.

5) El dueño de animales que por grave negligencia o propia complacencia no impide el daño que puedan hacer en propiedad ajena (v.gr., pastando, destrozando el sembrado, etc.). Si los hubiera introducido a sabiendas él mismo o sus criados, la damnificación sería ya positiva y le obligaría, . con mayor motivo, a restituir.

6) Los recaudadores de tributos que por grave negligencia en el cumplimiento de su deber perjudican al fisco, a no ser que se trate de pobres o de cosas de poco valor.

7) El confesor que omite avisar al penitente su obligación de restituir:

a) Si lo omitió de buena fe (v.gr., por olvido o distracción involuntaria), no pecó ni está obligado a restituir. Con todo, si buenamente puede hacerlo (v.gr., en otra confesión o pidiendo permiso al penitente para hacerle una manifestación olvidada en su confesión), debería hacerlo, al menos por caridad.

b) Si lo omitió culpablemente (a sabiendas), pero sin que esa omisión equivaliera a aprobar la no restitución, pecó por administrar negligentemente el sacramento, pero no está obligado a restituir al perjudicado, porque su misión como confesor es absolver los pecados del penitente, no defender los intereses ajenos. Si le fuera posible, debería por caridad avisar al penitente (como en el caso anterior), pero no está obligado a ello por estricta justicia.

c) Si lo omitió culpablemente y de tal forma que su silencio equivalía a una positiva aprobación de la no restitución, está obligado a restituir, porque en este caso ha sido causa eficaz

del daño. Con mayor motivo le obligaría la restitución si, interrogado expresamente por el penitente sobre su deber de restituir, le hubiese contestado culpablemente que no.

d) Si se equivocó de buena fe dando una respuesta o solución que creyó acertada, pero que después (v.gr., al estudiar mejor el asunto) averiguó ser falsa, no pecó al darla, pero está obligado a rectificar el error si le es posible. Y si omite culpablemente la rectificación, está obligado a restituir.

III. CIRCUNSTANCIAS DE LA RESTITUCIÓN

Las circunstancias de la restitución son múltiples. Suelen señalarse las siguientes, que examinaremos a continuación una por una: quién, a quién, orden, medida, modo, cuándo y dónde.

1.a Quién

772. El que haya causado el daño o haya cooperado a él de una manera verdadera, eficaz y formalmente injusta, en la forma que hemos explicado ya.

2.a A quién

773. La restitución debe hacerse, de suyo, a la misma persona o entidad cuyo derecho ha sido violado o a sus legítimos herederos. Pero en la aplicación práctica de esta regla pueden ocurrir varios casos:

1ª. Si se quitó una cosa al poseedor de la misma y no a su propietario, hay que devolvérsela al poseedor a quien se le substraiga, no al propietario.

2º. Cuando se perjudica a una persona moral (empresa, sociedad, comunidad, colegio, etc.), hay que restituir a la administración de la misma.

3º. Si se perjudicó a una compañía de seguros que tenga pacto de retroaseguración con otras compañías, es difícil

saber a quién se perjudicó realmente. En teoría habría que restituir a la compañía directamente estafada; pero, en la práctica, si hubiera fundada sospecha de que la restitución no habría de llegar a los verdaderos perjudicados, algunos autores creen que podría restituirse a los pobres o causas pías (hospitales, asilos, etc.).

4º. Si se estafó al Estado, a él hay que hacerle la restitución (v.gr., comprando y destruyendo papel del Estado, títulos de la deuda pública, sellos de correo, etc.). No se debe hacer la restitución rompiendo billetes del Banco Nacional, ya que no son propiamente del Estado, aunque estén respaldados por él.

5º. Muerto el legítimo dueño, hay que restituir a sus legítimos herederos, y sólo a falta de éstos podría restituirse a los pobres o causas pías.

6º. Si se ignora o se duda quién sea el perjudicado, pueden ocurrir varios casos:

a) "Si la persona a que debe hacerse la restitución es del todo desconocida, debe el hombre restituir del modo que pueda, esto es, invirtiéndolo en limosnas por la salvación de dicha persona (viva o muerta), previa una averiguación diligente acerca de la misma» (II-II,6z,5 ad 3). Pero esto debe entenderse del poseedor de mala fe; porque el de buena fe podría quedarse con la cosa después de diligente e infructuosa investigación del verdadero dueño.

b) Si, hecha la debida investigación, permanece dudosa la persona del dueño entre unos pocos probables, habría que dividir entre ellos, dando a cada uno en proporción a la probabilidad del daño, o inducirles a un acuerdo sobre la repartición. Si se dudara entre muchos, la restitución podría hacerse a los pobres, a no ser que hubiera probabilidades de restituir a los mismos damnificados (v.gr., tratándose de la defraudación del peso en una tienda de ultramarinos, comercio, etc., la restitución debería hacerse aumentando

proporcionalmente el peso o disminuyendo el precio, porque suelen acudir al mismo sitio, poco más o menos, los mismos clientes perjudicados).

7º. Si después de haber restituido a los pobres aparece el verdadero dueño, nada habría que restituirle si se restituyó a los pobres después de diligente búsqueda del dueño y cuando ya no quedaba ninguna esperanza o casi ninguna de encontrarlo; pero, si la restitución a los pobres se hizo sin ninguna pesquisa ni averiguación, habría que restituirle otra vez al dueño, por la injuria que se le hizo no buscándolo.

8º. ¿Qué debe hacer el confesor que recibió de su penitente el encargo de realizar una restitución si no encuentra al dueño o éste rehusa aceptar lo suyo?

No puede retener la cosa como el que se la encuentra, porque no es poseedor, sino mandatario solamente. Tampoco puede devolvérsela al ladrón, porque éste no debe beneficiarse de su antigua injusticia (a no ser que el dueño se

lo hubiera indicado así, aunque fuera por orgullo o despecho, diciéndole, v.gr.: »No, gracias; que le aproveche al ladrón«). Debe, por consiguiente, entregarla a los pobres. Solamente podría el sacerdote retenerla para sí si el dueño se la hubiese regalado expresamente a él al intentar entregársela.

3.a Orden

774• El orden que hay que guardar en la restitución puede entenderse de dos maneras: a) entre los acreedores de un mismo deudor, y b) entre los distintos cooperadores injustos.

a) Orden de la restitución respecto a los acreedores.

Cuando el deudor o damnificador tiene muchos acreedores a quienes restituir y no puede atender a todos, o no a todos a la vez, ¿en qué orden debe ir satisfaciendo sus deudas?

Hay que distinguir dos casos: antes y después de la cesión voluntaria o judicial de todos sus bienes:

I.º ANTES DE LA CESIÓN TOTAL DE SUS BIENES:

a) Restituya al propio dueño la cosa ajena que tenga en su poder (v.gr., un préstamo, depósito, etc.).

b) Pague los créditos hipotecarios de los bienes inmuebles que aún posea.

c) Dé la preferencia a los acreedores privilegiados (salarios, honorarios, las obligaciones que consten en escritura pública o por sentencia firme, etcétera).

d) Atienda a los acreedores ciertos antes que a los inciertos; a los que ostentan título oneroso antes que a los de título gratuito; a los pobres antes que a los ricos (al menos por caridad); a los mds antiguos antes que a los posteriores; a los que se lo pidan antes que a los que no se lo pidan.

2º. DESPUÉS DE LA CESIÓN TOTAL DE SUS BIENES está obligado en conciencia a guardar el orden de pagos determinado por la ley civil. Según el Código español (CH 1921-1929), ha de pagar ante todo los créditos que gozan de preferencia con relación a determinados bienes: primero

muebles, después inmuebles, hasta donde alcance su respectivo valor; luego vienen los créditos privilegiados (salarios, honorarios, etc.), y, finalmente, los restantes créditos.

Aplicaciones. 1ª Obra injustamente quien, para burlar una cesión de bienes inminente, antes o después de que se la intimen, vende sus bienes a sus hijos o trata de transferir sus créditos a nombre de su esposa, a no ser que ésta figure también entre los acreedores y en la medida en que lo sea.

2ª. El deudor consciente de su estado de insolvencia no puede lícitamente satisfacer del todo a un acreedor que no se lo pide, con detrimento de los demás..

3ª. El deudor que cede sus bienes puede por derecho natural reservarse lo necesario para su sustento y el de los suyos, e incluso los medios necesarios para iniciar un medio de vida o un modesto negocio. Sin embargo, no queda libre de acabar de restituir a sus acreedores cuando pueda, a no ser que

hubiera mediado pacto especial de condonación entre él y sus acreedores o lo determine así la ley o la legítima costumbre. En todo caso, la deuda remanente podrá extinguirse por legítima prescripción tratándose de un deudor de buena fe.

b) Orden de la restitución entre los cooperadores injustos.

1º. Si los cooperadores produjeron el daño del mismo modo y en el mismo grado, tienen que restituir cada uno de ellos igualmente y sin diferencia alguna. Cada uno de ellos su parte correspondiente, si su obligación era a prorrata; pero, si su obligación era solidaria—hablaremos de esto en el número siguiente, al precisar la medida de la restitución—, tienen obligación de restituir también la parte que omiten los demás (aunque recaiga íntegramente la restitución sobre uno solo de ellos), pudiendo después recurrir contra ellos para recuperar la parte restituida en su lugar.

2.º Si los cooperadores influyeron en el daño en diverso grado, el orden de la restitución será el siguiente:

a.

El que tenga en su poder la cosa ajena (o su precio): resclamat domino. Si ya no existe, tiene que restituirla el que la consumió injustamente.

b.

El mandante (causa formal y principal de itere).

c.

El ejecutor (causa principal de facto).

d.

Los cooperadores positivos (sin orden entre ellos: ninguno es causa principal).

e.

Los cooperadores negativos (influyeron menos que nadie: por omisión).

Si no se trata de hurto, sino de simple damnificación, la lista empieza por el mandante, como es obvio, y sigue por el orden indicado.

Si restituyó el 1º, 2º, etc., todos los que siguen quedan libres; si restituyó el 2º, 3º, etc., tienen acción contra el causante principal y, en su defecto, contra los que venían obligados a restituir antes que ellos. Si el damnificado perdona la deuda al causante principal, quedan libres también los que de él dependieron, pero no al revés.

4ª Medida

775. PRENOTANDO. Los cooperadores pueden estar obligados a restituir de dos maneras: a) solidariamente, y b) a prorrata.

a) LA OBLIGACIÓN SOLIDARIA es aquella en virtud de la cual cada uno de los injustos damnificadores está obligado a reparar íntegramente todo el daño causado. Pero esta obligación admite dos formas: absoluta o condicional. La solidaria absoluta impone a uno solo de los damnificadores el deber de restituir él solo todo el daño causado, independientemente de los otros colaboradores y sin que pueda exigirles compensación alguna; los restantes sólo están obligados en defecto de éste y con derecho a reclamarle después íntegramente lo restituido en su lugar. La solidaria condicional impone a cada uno de los cooperadores la obligación de restituir todo el daño en caso de que no quieran restituir los restantes colaboradores, y con derecho, además, a exigir a estos otros la debida compensación.

b) LA OBLIGACIÓN A PRORRATA impone a cada uno de los colaboradores el deber de restituir únicamente la parte que corresponda a su colaboración, independientemente de la conducta de los demás.

He aquí los principios fundamentales que han de tenerse en cuenta según los casos :

1º. El que fué causa formal y principal de todo daño (o sea el mandante) está obligado a restituir él solo todo el daño (obligación solidaria absoluta), sin que pueda reclamar nada a sus colaboradores. Si no quiere restituir, están obligados a hacerlo los colaboradores (por el orden indicado en el número anterior), pero tienen derecho a recurrir contra el causante principal hasta resarcirse de todo lo restituido en su lugar.

2º. El que juntamente con otros concurrió cierta y eficazmente a todo el daño, está obligado en absoluto a su parte proporcional; y condicionalmente, al daño íntegro, o sea si los otros no restituyen (obligación solidaria. condicionada),

quedándole recurso de acción contra los que no restituyeron su parte correspondiente. Para saber si se ha concurrido cierta y eficazmente a todo el daño, basta examinar si actuó de común acuerdo por conspiración con los demás, o si, negada la propia colaboración, el daño no se hubiera podido causar (v.gr., el voto necesario para la aprobación de una ley inicua),

En caso de duda sobre si fué o no causa eficaz de todo el daño, no habría obligación de restituir más que la parte proporcional correspondiente; pues no pueden imponerse obligaciones ciertas con una responsabilidad incierta. Se exceptúa el caso en el que esa incertidumbre se provocó a sabiendas para evitarse los riesgos de una restitución íntegra.

En caso de duda sobre si los demás cooperadores han restituido su parte correspondiente: a) en teoría habría que restituirlo todo, porque la obligación de reparar todo el daño es cierta, y la reparación incierta (posee la obligación); b) en

la práctica, sin embargo, el confesor hará bien en disimular la obligación total (sobre todo tratándose de gente ruda), porque difícilmente se persuadirán de que están obligados a restituirlo todo, y cabe el peligro de que no restituyan nada. Puede decirles, por ejemplo, que restituyan lo que crean honradamente en conciencia que tienen obligación de restituir.

3º. El que, sin previa conspiración, ha sido juntamente con otros causa parcial del daño, tiene que restituir sólo a prorrata, en proporción de su influjo. Causa parcial es aquella que no es suficiente ni necesaria para causar todo el daño, que se hubiera cometido igualmente sin ella, aunque acaso no tan fácilmente (v.gr., cuando alguno ayudó al ladrón o ladrones que estaban cometiendo ya el robo).

5.a Modo

776. En general, el modo de restituir ha de ser tal que repare por entero la justicia quebrantada, o sea con la debida

igualdad. El procedimiento puede ser muy vario, según los casos y circunstancias. Y así sería válida la restitución:

a) SIN SABERLO EL ACREEDOR: v.gr., aumentando el peso o la medida antes defraudados; con un trabajo en su favor que no sea obligatorio por otro título; simulando un regalo, etc. Pero no sería lícito aceptar recompensa por ese trabajo o regalo, a no ser que sea cosa de poco valor o pueda restituirse también de otra manera.

Si el delito fuera público (v.gr., por sentencia judicial), habría que restituir públicamente, para reparar el escándalo y la propia infamia.

b) OCULTÁNDOSE EL DEUDOR, v.gr., restituyendo por medio del confesor o de tercera persona; enviándole por correo la cantidad debida sin indicar su procedencia, pero advirtiéndole que es suya y puede quedarse con ella, etc.

Aviso a los confesores. Como advierte San Carlos Borromeo, el confesor no sea fácil en admitir el encargo de restituir, si

puede hacerse la restitución de otro modo seguro. Cuando la acepte, tome las siguientes precauciones:

1ª. Si se trata de una gran suma de dinero y el penitente está conforme en ello, procure el confesor que el acreedor le entregue un recibo para mostrárselo al penitente en secreto; de esta manera se suprime toda sospecha contra la honradez del confesor, y el penitente queda cierto de haber satisfecho su obligación. En dicho recibo no debe nombrarse para nada al penitente—como es obvio— y debe evitarse la posibilidad de cualquier sospecha sobre quién pueda ser.

2ª. Si hubiera algún peligro de que el acreedor sospeche quién sea el penitente si se presenta su propio confesor, podría hacerse la restitución—siempre de acuerdo y con permiso del penitente—por otro sacerdote o persona de absoluta confianza, que se encargaría de dar al confesor el recibo de su entrega. Por supuesto que el intermediario ha de ignorar en absoluto quién sea el penitente.

6.a Cuándo

777. El propósito sincero de restituir hay que hacerlo inmediatamente después de cometida la injusticia, y sin él no podría ser absuelto el penitente. Y la restitución misma hay que hacerla lo antes posible, porque "la cosa clama a su dueño". Pero no es pecado diferirla por algún tiempo si se obtiene el consentimiento del acreedor o se da alguna razón grave para ello. He aquí un texto magnífico de Santo Tomás:

*Así como sustraer la cosa ajena es un pecado contra la justicia, así también retenerla, puesto que retener lo ajeno contra la voluntad de su dueño es impedirle el uso de ello, lo cual es 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 inmediatamente, según la Sagrada Escritura: Huye del pecado como de la serpiente (Eccli. 21,2). Por lo tanto, todos están obligados a restituir inmediatamente, si pueden, o

a pedir una dilación a aquel que puede conceder el uso de la cosa" (II-II 62,8).

Aplicaciones. 1ª No podría ser absuelto el penitente que, pudiéndolo hacer en seguida, se negara a restituir hasta pasado cierto tiempo. A no ser que tuviera grave causa para ello—v.gr., evitar que se sospeche de él por el robo reciente (aunque podría evitarlo restituyendo por tercera persona).—y esté dispuesto a restituir, además, los daños que su dilación ocasiona (v.gr., los réditos, el lucro cesante, etc.).

2ª. Pecan gravemente los que difieren la restitución sin motivo hasta la hora de la muerte, dejándola a sus herederos. Si hubiera grave causa para ello, habría que dejar consignada en el testamento la cantidad que haya de restituirse, más los daños ocasionados por la dilación (al menos si la obligación de restituir procedía de un delito cometido).

3ª. No es lícito tampoco, sin grave causa (v.gr., para evitar probables sospechas), ir restituyendo poco a poco, o por partes, lo que puede restituirse en seguida totalmente.

N. B. El confesor proceda con gran prudencia con los moribundos, sobre todo si están ya sin extremis* y se trate de alma ruda o poco formada. No sea que, por celo excesivo en defender los intereses materiales de alguien, contribuya a la condenación de un alma sin provecho para el acreedor ni para nadie. Sin embargo, no debe descuidar tampoco esta obligación si puede conseguirla sin mayores daños.

7.a Dónde

778. En general, la restitución hay que hacerla donde se provea suficientemente a todos los derechos legítimos del dueño. Y así:

a) EL POSEEDOR DE BUENA FE satisface su obligación si restituye la cosa ajena en el lugar donde la posee por error. Basta que avise al dueño para que la recoja, sin que tenga

que pagar los gastos o peligros de envío; porque el inocente no tiene obligación de sufrir ningún daño por la posesión inculpable de la cosa ajena.

b) EL POSEEDOR DE MALA FE Y EL INJUSTO DAMNIFICADOR deben restituir a sus expensas la cosa en el lugar donde el dueño la tendría si no se la hubiesen quitado; deduciendo, sin embargo, las expensas que el dueño mismo hubiese tenido que hacer por su transporte si se hallaba en otro tercer lugar. La razón es porque hay obligación de resarcir todo el daño causado, pero no más.

Si la cosa robada no se le puede enviar sin grandes gastos (v.gr., el doble de su valor), basta enviarle el precio de la misma.

¿Qué hacer si por casualidad o por culpa de tercero perece la cosa antes de que llegue a manos de su dueño?

El poseedor de buena fe no está obligado a nada, porque «la cosa perece para su dueño». Pero el poseedor de mala fe y

el injusto damnificador no quedan libres de su obligación, a no ser que el dueño hubiese señalado el modo del envío (v.gr., por avión, y se estrella el avión) o hubiese designado a otra tercera persona para recogerla en su nombre (quedan libres desde el momento de la entrega a ese tercero).

IV. CAUSAS EXCUSANTES DE LA RESTITUCION

La restitución de lo injustamente adquirido o por los daños injustamente ocasionados induce siempre, de suyo, obligación de restituir. Pueden darse, sin embargo, algunas causas que la excusen temporal o perpetuamente. Las primeras autorizan el retraso de la restitución; las segundas extinguen para siempre su obligación. Vamos a examinarlas brevemente por separado.

779. a) Causas que excusan temporalmente:

Las principales son tres:

1ª IMPOSIBILIDAD FÍSICA, mientras dure. La razón es porque nadie está obligado a lo imposible.

Hay imposibilidad física cuando, en caso de restituir, quedaría el deudor en necesidad extrema o casi extrema, a no ser que, reteniendo lo ajeno, coloque al legítimo dueño en la misma o parecida necesidad.

Si esta imposibilidad física se prolongase el tiempo suficiente para la legítima prescripción, podría quedarse con ella el poseedor de buena fe; pero no el de mala fe, pues nunca prescriben en conciencia las cosas poseídas con mala fe aunque lo autorice la ley civil (que en este caso no obliga, por ser injusta y contraria al derecho natural).

2ª. IMPOSIBILIDAD MORAL, O sea una gran dificultad o incomodidad para restituir en seguida. Y así se considera impotencia moral:

a) La necesidad grave del deudor o de los suyos, con tal que no sea igual o mayor que la que produzca al acreedor por falta de pago.

b) Si tendría que decaer el deudor de un estado que adquirió sin injusticia (v.gr., si el dueño de una tienda tuviera que pasar a dependiente o criado). Pero tiene que hacer todo lo que pueda para restituir cuanto antes (v.gr., suprimiendo gastos no del todo necesarios, trabajando más, etc.).

c) Si el deudor hubiera de sufrir un daño mucho mayor que el del acreedor o en bienes de orden superior (v.gr., la vida o la fama). Y así, por ejemplo, pueden diferir la restitución hasta el momento oportuno: el propietario que tuviera que vender sus bienes a bajo precio, el agricultor que tuviera que privarse del trigo para sembrar, el artesano que tuviera que vender los instrumentos de su trabajo, el funcionario que se delatara a sí mismo si restituyera en seguida, etc.

d) El que no puede moralmente restituirlo todo en seguida, pero sí. en parte, está obligado a esa parte que puede (a no ser que pacte con el dueño. restituírselo todo junto en su día).

3ª. LA PRUDENCIA O LA CARIDAD. Y así, v. gr., no debería restituirse—al menos hasta que pase el peligro—la pistola a su dueño si se sabe que la quiere para suicidarse o cometer un crimen. Dígase lo mismo de un libro. pernicioso, etc.

780. b) Causas que excusan para siempre:

Las principales son las siguientes:

1ª PÉRDIDA DEL OBJETO. Se entiende de la pérdida inculpable en poder del poseedor de buena fe, porque «la cosa perece para su dueño». Y aun en el deudor de mala fe si la cosa hubiese perecido ciertamente de igual modo en poder de su legítimo dueño (v. gr., por naufragio del barco con pérdida de todos los equipajes del dueño y del ladrón).

2.a LA CONDONACIÓN DEL ACREEDOR, ya sea expresa (v. gr., si le dice al deudor: «te lo perdono»), o tácita (v. gr., si rasga el recibo ante el deudor), o incluso presunta cuando se trata de cosas de muy poco valor (según el conocido aforismo: Parum pro nihilo reputatur), de los hurtillos de los hijos, o de los esposos entre sí, etc.

Para que sea válida la condonación es preciso que sea completamente libre (es decir, exenta de todo error, fraude, miedo o violencia) y hecha por el que tenga plena potestad para ello según el derecho natural y positivo. No basta que condone un inferior (v. gr., el mozo de la tienda) lo que únicamente corresponde al superior o dueño.

3ª. EL COBRO AL DEUDOR DEL DEUDOR. Es la recíproca extinción de dos deudas, y tiene lugar cuando el acreedor (Pablo) exige lo que se le debe, no a su deudor (Pedro), sino a un deudor de su deudor (Juan, que se las debe a Pedro). El segundo deudor (Juan) queda exento de su deuda al primero

(Pedro). No debe hacerse sin causa justa (v. gr., imposibilidad de cobrar de otro modo), porque invierte el orden natural y puede ser impugnada en el fuero externo si se hizo sin autorización del primero deudor (cf. CH 116z).

4ª. LA PRESCRIPCIÓN LEGÍTIMA. Transcurrido el plazo legal, el poseedor de buena fe hace suya la cosa o se libera de la deuda. Jamás el de mala fe, aunque lo autorice la ley civil. Lo declara expresamente el Código canónico:

«Ninguna prescripción vale si no hay buena fe, no sólo al comienzo de la posesión, sino todo el tiempo de la misma que se requiere para la prescripción» (cn.1512).

5ª LA OCULTA COMPENSACIÓN, cuando se reúnen todas las condiciones requeridas para su licitud, que hemos explicado en otra parte (cf. 0.752)..

6ª. LA POBREZA EXTREMA del deudor, que le permitió consumir la cosas estando en verdadera necesidad y sin esperanza probable de poderla devolver (cf. n.751). Si se

tratase de una cosa de dueño incierto, el poseedor muy, pobre podría aplicarse a sí mismo lo que otra persona acomodada tendrías que restituir a los pobres.

7.a LA SENTENCIA DEL JUEZ, obtenida con absoluta buena fe en una causa dudosa en cuanto al hecho o al derecho.

8.a LA COMPOSICIÓN. Es la remisión parcial de la deuda concedida por el Romano Pontífice, por medio de la Sagrada Congregación del Concilio o la Penitenciaría, acerca de los bienes eclesiásticos usurpados o de deudas con acreedores inciertos (nunca si el dueño es conocido), con tal que no hayan sido contraídas en espera de la composición y dándose justa causa para ésta.

El Papa tiene autoridad para hacer esto en virtud de su alto dominio sobre todos los bienes eclesiásticos (siempre con justa causa y en orden al bien común). En cuanto a los bienes de dueño incierto, el Papa libera de parte de la deuda, aplicando el resto a causas pías y supliendo con el tesoro de

la Iglesia la utilidad espiritual que hubiese sobrevenido al dueño desconocido si toda la deuda se hubiese repartido en limosnas. De esta manera a nadie se hace injuria y se provee al mayor bien posible de todos. En España tenemos privilegio especial con la bula en su Sumario de composición, por el que se reduce la deuda a sólo una décima parte de la misma, siempre que se verifiquen las debidas condiciones.

ARTICULO VIII

De la restitución en particular

Sumario: Por su especial importancia o dificultad, vamos a examinar algunos casos concretos de restitución. Son los relativos al homicidio, mutilación, fornicación, estupro, adulterio, tributos públicos y servicio militar.

A) Por homicidio o mutilación

78r. El que mata o hiere injustamente a otro (o sea, fuera del caso de un homicidio enteramente involuntario y casual o realizado en legítima defensa guardada la debida moderación) adquiere una triple obligación reparadora:

1.a CON RELACIÓN AL HERIDO, tiene que compensarle todos los daños materiales que se le sigan, o sea:

a.

El daño emergente (gastos de curación, sanatorio, etc.).

b.

El lucro que cesa (jornales dejados de ganar, etc.).

c.

Si queda incapacitado para el trabajo, debe pasarle una pensión vitalicia equivalente a su salario o lo que disponga la sentencia del juez.

2.a CON RELACIÓN A LA FAMILIA: Si el herido muere, ha de compensar a su mujer e hijos los daños que se les sigan en la medida que determine el juez competente. Por derecho natural estaría obligado el homicida a pasarles el jornal que recibían del difunto, tratándose de una familia pobre que lo necesita para su sustento. Lo mejor es llegar a un acuerdo pacífico y justo entre las dos partes.

3.a CON RELACIÓN A LOS ACREEDORES DEL DIFUNTO, sociedad de seguros, etc., la mayor parte de los autores no imponen al homicida ninguna obligación, porque esos daños no fueron previstos o se produjeron per accidens. Pero, si el homicida hubiera intentado con su crimen perjudicar también a los acreedores de la víctima, muchos moralistas afirman,

con fundamento, que estaría obligado a restituirles, por la injuria voluntaria que les hizo.

N. B. Si el homicida fuera condenado a muerte, la obligación de reparar los daños a la familia del muerto pasa a los herederos del ajusticiado.

B) Por fornicación, estupro o adulterio

782. Como ya dijimos en su lugar correspondiente, algunas especies de lujuria perfecta suponen, además del pecado contra la castidad, otro contra la virtud de la justicia. Este segundo pecado puede llevar consigo la obligación de restituir los daños y perjuicios que de él se sigan.

Prenotandos: 1º. Los PRINCIPALES DAÑOS que se pueden seguir son: pérdida de la virginidad o fidelidad conyugal, infamia, gastos con motivo de la gestación, nacimiento, alimentación y educación de la prole ilegítima, dificultad de encontrar marido por parte de la joven desflorada, perjuicio

causado a los legítimos herederos si se trata de prole adulterina, etc., etc.

2.º CLASE DE PECADO. Hay que distinguir entre el pecado cometido de mutuo acuerdo entre los cómplices (o sea, libremente y sin coacción alguna) y el cometido empleando medios injustos (violencia, engaño, coacción, etc) por parte de uno de ellos.

Teniendo esto presente, he aquí las principales obligaciones de justicia en cada uno de los casos:

1º Por simple fornicación:

1.

Si se cometió de común acuerdo y no tuvo consecuencias, nada hay que reparar en justicia.

2.

Si tuvo consecuencias, el varón está obligado a compartir con la mujer los gastos de la gestación, nacimiento, alimentación y educación del hijo natural.

Por caridad y piedad debería el varón reconocer y legitimar al hijo (si puede hacerse sin que se sigan mayores males) y no ingresarlo en el hospicio, a no ser que sea moralmente imposible proveer de otro modo a su debida educación.

3º. Si el pecado se cometió libremente, pero bajo promesa de matrimonio, el varón está obligado en justicia y por derecho natural a cumplir su palabra (no obstante el cn.1017); y si esto no pudiera hacerse sin que se sigan daños mayores (v. gr., porque lo prohíben las leyes civiles o porque es muy grande la diferencia social, etc.), está obligado en justicia a dotarla convenientemente para que pueda casarse según su condición, y debe, además, compensar el daño causado con ello a los padres de la seducida.

4º Aunque no hubiera precedido promesa de matrimonio, la reparación mejor y más completa sería la de contraer matrimonio antes del nacimiento de la prole, por ser el medio más apto para evitar el escándalo y proveer al bien de todos; pero el varón no está obligado a ello en justicia si la fornicación se hizo sin violencia alguna ni previa promesa de matrimonio. Sin embargo, nacería obligación en justicia de reparar los daños si hubiera difamado a la joven (v. gr., divulgando con jactancia el pecado cometido).

2.º Por estupro:

Hay que distinguir los dos casos posibles, según que la persona a la que se hizo violencia injusta sea soltera o casada.

I) EL QUE ESTUPRÓ VIOLENTAMENTE A UNA JOVEN:

a) Si tuvo consecuencias, está obligado a reparar íntegramente todos los daños que se sigan. Por lo regular debe casarse con ella en justicia y por derecho natural, a no

ser que sea imposible (v. gr., por ser casado el estuprador) o que se sigan mayores inconvenientes I. En todo caso corren íntegramente de su cuenta (sin que la mujer atropellada tenga que compartirlos) los gastos de la gestación, nacimiento, alimentación y educación de la (prole, así como los daños y perjuicios que sufran con este motivo los padres de la joven. Si ésta rehusa contraer matrimonio con él (pues no está obligada. :a aceptarlo), debe el estuprador dotarla convenientemente para que pueda contraer matrimonio con otra persona de su misma condición social.

b) Si no tuvo consecuencias, todavía hay obligación de reparar en lo posible el daño causado por la pérdida.de la virginidad y los demás que puedan seguirse (infamia, dificultad de casarse convenientemente, etc.). Por lo regular deberá repararlos casándose con ella o dotándola suficientemente.

2.º EL QUE ESTUPRO VIOLENTAMENTE A UNA MUJER CASADA:

a.

Si no tuvo consecuencias, estaría obligado a reparar la infamia de la mujer, si se produjera de hecho; pero no a pedir perdón al marido en caso contrario, por ser contraproducente.

b.

Si tuvo consecuencias, está obligado a reparar íntegramente todos los daños o gastos que se sigan a la mujer, al marido y a los hijos legítimos, que no deben sufrir el menor daño en sus bienes por la intrusión en la familia de un miembro ilegítimo.

3º Por adulterio:

1) Si fue voluntario por ambas partes y no tuvo consecuencias, no hay ninguna obligación de justicia, a no ser la de reparar la infamia que se siga al cómplice por la divulgación imprudente de su pecado hecha por el otro.

2) Si fue voluntario por ambas partes y tuvo consecuencias, uno y otro adúltero están obligados solidariamente a reparar todos los daños causados a la familia. Por lo mismo, si la adúltera tiene bienes propios (parafernales), debe restituir con ellos los gastos o perjuicios ocasionados al marido e hijos perjudicados; si no los tiene, restituya lo que pueda administrando mejor la casa, haciendo economías, mejorando a los hijos legítimos, etc. El adúltero debe hacer disimuladamente la reparación, v. gr., entregando a la adúltera ocultamente y de una sola vez la parte que le corresponde o de otro modo oportuno. Pero evítese con extraordinaria diligencia la continuación del trato ilícito con pretexto de la restitución.

3º. Si el adúltero arrancó el consentimiento a la mujer con fraudes, violencia, etc., está obligado él solo a restituir íntegramente todos los daños, como hemos dicho al hablar del estupro.

Advertencias: 1ª La mujer no está obligada a revelar su crimen, por los gravísimos inconvenientes que se siguen, aunque no pueda de otro modo reparar los daños. Por lo regular, tampoco el adúltero, si es imposible hacer la restitución sin que se le sigan males muy graves (peligro de muerte, etc.). Pero hay que hacer todo cuanto se pueda para restituir evitando esos males.

2.a El hijo ilegítimo no está obligado a creer a su madre aunque ésta le declare con juramento su ilegitimidad. Por consiguiente, puede quedarse con la herencia que le corresponda como hijo.

3ª. Cuando se duda si la prole es del marido o del adúltero, éste no está obligado a nada, a no ser que las probabilidades

sean mucho mayores en contra suya (en cuyo caso debería restituir en proporción a esas probabilidades). Si hubo varios adúlteros y se duda a cuál de ellos pertenece, deberían restituir entre todos proporcionalmente; porque, aunque el autor sea incierto, el daño causado injustamente entre todos es cierto y tienen, por lo mismo, obligación de repararlo.

4.a Si los padres naturales o adúlteros llevan su prole a un hospicio o incluso, no consta con certeza que estén obligados a indemnizar a esa entidad. Depende en parte de sus estatutos; y así, v. gr., si se establece en ellos que sólo se recibirán los hijos de padres pobres, estarían obligados a indemnizar al hospicio los de familia rica o suficientemente acomodada.

C) Por defraudación de tributos

783. He aquí un asunto interesantísimo y de palpitante actualidad, principalmente por la evolución del pensamiento de los juristas y teólogos, que después de algunos siglos de

desorientación—explicables en parte por el ambiente social y político que les rodeaba—vuelven a las doctrinas clásicas, que nunca debieron haberse abandonado.

Vamos a dar en primer lugar algunas nociones previas.

Tributos. En general reciben el nombre de tributos aquellas contribuciones que la autoridad pública impone a los ciudadanos para sufragar los gastos públicos de la nación, provincia o municipio.

División. Los impuestos pueden ser directos o indirectos. Los primeros afectan directa e inmediatamente a las personas por razón de los bienes que poseen (impuesto sobre la renta) o de la profesión, arte o negocio a que se dedican. Los segundos recaen directa e inmediatamente sobre las cosas y sólo mediata o indirectamente sobre las personas (derechos reales, aduanas, consumos, fieltos, derechos de paso, de transporte, etc., etc.).

Fundamento. La necesidad de imponer tributos a los ciudadanos nace de la naturaleza misma de la sociedad humana, que no podría sin ellos alcanzar su propio fin—el bien común de toda ella—por falta de recursos económicos. Es, pues, un derecho natural de la autoridad, que da origen al correspondiente deber por parte de los ciudadanos.

Condiciones. Para la justicia y obligatoriedad de los tributos se requieren, sin embargo, determinadas condiciones. Las esenciales son tres: autoridad legítima, justacausa (lo necesario al bien común) y justa proporción entre las cargas y la capacidad contributiva del ciudadano. Cuando falta alguna de estas condiciones, el tributo es injusto y no puede obligar en conciencia, al menos en la parte excesiva, si el defecto obedece únicamente al fallo en la tercera condición.

Supuestas estas nociones, vamos a establecer la doctrina moral sobre los impuestos en forma de conclusiones.

Conclusión 1ª: La autoridad legítima tiene perfecto derecho a imponer a los ciudadanos los tributos que realmente necesite para atender a los gastos públicos y promover el bien común.

Autoridad legítima es, ante todo, la del príncipe o jefe supremo de la nación; pero también, en la parte proporcional que les corresponde, la de las autoridades inferiores, provinciales y municipales. ,

Esta conclusión no necesita ser demostrada, ya que es de evidencia inmediata para cualquiera que tenga una simple noción de la naturaleza misma de la sociedad humana. Existen multitud de teorías para explicar el origen del poder público; pero todas admiten, sin discusión, el derecho de la autoridad a imponer tributos justos a los ciudadanos.

Conclusión 2.a: Las leyes que determinan tributos justos obligan en conciencia, o sea, bajo verdadero pecado ante Dios.

SENTIDO. Se presupone en la conclusión que las leyes tributarias cumplen las tres condiciones esenciales para su validez, o sea: que emanan de la autoridad legítima, con justa causa (para atender realmente a las necesidades públicas) y en la debida proporción (según las posibilidades de los distintos ciudadanos). Sólo entonces obligan realmente en el fuero de la conciencia y ante el mismo Dios.

En el sentido explicado, la conclusión es completamente segura y cierta. Puede demostrarse por la Sagrada Escritura y por la razón teológica:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice expresamente en forma inequívoca;

"Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios"
(Mt. 22,21).

"Y Jesús le dijo...: Tómala (la moneda del tributo) y dála por mí y por ti* (Mt. 17,27).

"Es preciso someterse (a las autoridades públicas) no sólo por temor del castigo, sino por conciencia. Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso. Pagad a todos lo que debáis, a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor (Rom. 13,5-7).

No cabe hablar más claro ni de manera más explícita.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El argumento es muy sencillo. La autoridad pública posee el derecho natural de exigir a los súbditos todo lo necesario para promover el bien común. A este derecho natural responde en los súbditos el deber natural de cumplirlo. Luego las leyes que determinan los tributos justos e injustos. Porque, siendo justos, los tributos indirectos obligan en conciencia igual que los directos, ya que el Estado impone con la misma fuerza imperativa los unos y los otros, y de los indirectos proviene la mayor parte de la renta pública. Por lo mismo, si los impuestos indirectos no

fueran obligatorios en conciencia, quedaría gravemente comprometido el bien común.

El famoso Códigosocial de Malinas, que recoge de manera tan serena y discreta la doctrina social de la Iglesia, insiste en esta misma doctrina cuando dice: "Las leyes fiscales justas y justamente aplicadas obligan en conciencia. El esfuerzo de los católicos sociales debe tender a corregir la abusiva opinión en esta materia y a provocar, en nombre de la justicia social, una participación leal de las personas honradas en las cargas públicas».

Conclusión 3.a: La infracción de las leyes que determinan los impuestos y tributos justos quebranta ciertamente la justicia legal, y muy probablemente la justicia conmutativa, e impone, por consiguiente, la obligación de restituir.

Expliquemos cuidadosamente el verdadero alcance de la conclusión.

QUEBRANTA CIERTAMENTE LA JUSTICIA LEGAL. Es evidente, y nadie lo discute, cuando los impuestos son justos. Y ya por aquí va apareciendo el deber de restituir, porque es falso que la justicia legal no obligue a ello, ya que, según la concepción clásica sistematizada por Santo Tomás, la justicia legal constituye una de las tres especies de justicia perfecta, junto con la distributiva y conmutativa (cf. n.613).

Y MUY PROBABLEMENTE LA JUSTICIA CONMUTATIVA. Como es sabido, los teólogos clásicos afirmaban rotundamente la obligatoriedad en conciencia de los tributos e impuestos justos por verdadera justicia conmutativa. Así, entre otros muchos, San Antonino, Cayetano, Molina, Suárez, Lesio, Lugo, Medina, Soto, Billuart y San Alfonso María de Ligorio, que califica esta sentencia de comunísima (1.3, n.616). El Catecismo Romano de San Pío V—que de tanta autoridad goza entre los teólogos por recoger la mente del concilio de Trento—proclama esta misma doctrina al enseñar

que son reos de rapiña los que defraudan los tributos impuestos por la Iglesia o el Estado.

Las razones en que se funda esta sentencia—que estimamos verdadera, con los mejores autores modernos, que vuelven a la fórmula clásica—son principalmente dos:

1ª Por la naturaleza misma de la sociedad humana existe una especie de cuasicontrato, o sea, un pacto implícito entre el gobernante y los súbditos, obligándose aquél a promover el bien común y los súbditos a proporcionarle los medios para ello. Ahora bien: todo contrato explícito o implícito establece una relación de justicia conmutativa entre los contratantes.

2.a El Estado, por otra parte, posee en orden al bien común un alto dominio sobre los bienes particulares de todos los ciudadanos. Luego tiene derecho a reclamar de los mismos lo que necesite estrictamente para el bien común, y a este derecho corresponde en los súbditos el deber de aportar lo que justamente se les pide.

No vale objetar—como hacen algunos partidarios de la no obligatoriedad en conciencia de esos impuestos—que la justicia conmutativa afecta propiamente a las personas privadas, como dice Santo Tomás y toda la tradición teológica con él. Porque esto hay que entenderlo en el sentido de que no puede haber justicia conmutativa sino entre personas adecuada o perfectamente distintas, o sea, de las que una de ellas no sea parte de la otra. Ahora bien: la autoridad pública, en cuanto tal, es adecuadamente distinta de la comunidad que gobierna, no sólo porque no es parte, sino únicamente propiedad esencial de la comunidad, sino también porque, aunque fuera parte esencial, se distinguiría adecuadamente la comunidad en cuanto regente de la comunidad en cuanto regida.

Ni vale alegar que la propiedad de los tributos no pertenece a la autoridad pública, sino a toda la comunidad, correspondiendo a la autoridad el mero ministerio de aplicar

aquellos tributos al bien público o común. Porque, aunque así sea en el orden real, jurídicamente corresponde al gobernante la administración de aquellos bienes comunes como propietario representativo de los mismos; con lo cual tenemos ya la dualidad o diversidad suficiente para establecer una relación de verdadera justicia conmutativa entre el gobernante y los ciudadanos.

E IMPONE, POR CONSIGUIENTE, LA OBLIGACIÓN DE RESTITUIR. Es una consecuencia inevitable de la doctrina que acabamos de exponer. Oigamos a un autor contemporáneo remachando el argumento fundamental:

«Cuando una persona tiene un derecho bien determinado sobre otra persona, hasta el punto de poderlo exigir coactivamente, la primera conserva todo su derecho, sea real o personal, con relación a la segunda, aunque ésta no se lo haya prestado, por fraude o engaño, en el tiempo oportuno. Ahora bien: el derecho de la sociedad está, con frecuencia,

perfectamente definido y determinado con relación a sus miembros, personas físicas bien determinadas, y es perfectamente exigible por vía de coacción. Por consiguiente, el derecho violado continúa obligando al culpable por justicia social y por justicia conmutativa. Y esto obedece al cuasicontrato establecido entre los miembros de la sociedad y los jefes que actúan en nombre de ella".

Conclusión 4.a: Sin embargo, si los tributos impuestos por la autoridad pública fueran manifiestamente abusivos, en la parte que excedieran de lo justo no obligarían en conciencia ni inducirían el deber de restituir.

Es evidente, si tenemos en cuenta que una de las condiciones esenciales para la obligatoriedad de los impuestos o de cualquier otra ley civil es que sean justos. La ley injusta no puede obligar ni a culpa ni a pena, ya que no es verdadera ley ni responde, por consiguiente, a ningún derecho del legislador.

Pero en materia tan resbaladiza es muy fácil incurrir en alucinaciones. Para evitarlas ténganse en cuenta los siguientes principios:

I.º Toda ley dada por la autoridad competente y legítima debe presumirse justa mientras no se demuestre lo contrario. No es cierto que la presunción está a favor del súbdito (como si estuviera tiranizado por el gobernante siempre y en todas partes), sino a favor del superior, puesto que—en el caso concreto que nos ocupa, que es el que mayores dificultades pudiera ofrecer—la determinación de la cuantía del impuesto se verifica ordinariamente por una tasación hecha por técnicos en la materia o por declaración, verdadera o falsa, del propio particular. Es a éste, por consiguiente, a quien incumbe probar con argumentos ciertos la injusticia de un determinado tributo. Mientras no lo pruebe, está en conciencia obligado a pagarlo.

2.º Puede invocarse, sin embargo, el argumento tan repetido por los moralistas de que el Estado, perfectamente consciente de que le defraudarán una buena parte de lo que pida, se excede en su petición más allá de lo que estrictamente necesita para atender suficientemente al bien común, teniendo en cuenta la categoría de la nación y su nivel medio de vida. En este sentido, no hay inconveniente en admitir que la defraudación de esa parte excedente de lo que en realidad exige el bien común no supone injusticia alguna ni lleva consigo, por lo mismo, la obligación de restituir, ya que el gobernante, en realidad, no tiene derecho a pedirla. Añádese a esto que a todo el mundo asiste el derecho de legítima defensa contra la injuria de los demás; por lo que, siendo numerosísimas las defraudaciones al Estado por parte de la gente desaprensiva y sin conciencia, los ciudadanos buenos y honrados serían de peor condición que los deshonestos si tuvieran que pagar íntegramente y sin descuento alguno los tributos e impuestos del Estado.

A cuánto ascienda en la práctica esa cantidad excedente que puede defraudarse sin injusticia, es difícil determinarlo con exactitud. La mayoría de los autores admiten hasta la cuarta parte del impuesto, y no faltan quienes se arriesgan hasta la tercera parte. Pero ya se comprende que habrá que tener en cuenta, en cada caso, las especiales circunstancias (cantidad de impuestos, pobreza o riqueza del contribuyente, etc.) que harán oscilar el cálculo de probabilidades, dentro, sin embargo, de ciertos límites que nadie podría quebrantar sin injusticia manifiesta.

D) Por defraudación del servicio militar

784. La ley civil que impone obligatoriamente el servicio militar a los jóvenes obliga de suyo en conciencia, ya que es necesaria para la defensa de la patria. La milicia, en efecto, no es otra cosa que un tributo personal o, como dicen otros, un tributo de sangre necesario para el bien común. Pero hay que tener en cuenta las siguientes observaciones :

1.a Sería injusta, y no obligatoria en conciencia, si exigiera la incorporación a filas de los que están exentos por la ley eclesiástica o por derecho natural. Por ley eclesiástica están exentos los clérigos (cn.1 z s) y los religiosos, incluso los legos y novicios (cn.614), porque no es propio de su estado empuñar las armas 10. Por ley natural están exentos los hijos de familias pobres cuyos padres necesitan el trabajo de esos hijos para atender a sus primeras necesidades.

2.a Tratándose del servicio universal, que alcanza sin excepción a todos los jóvenes aptos para ello, obliga su cumplimiento sólo por justicia legal. Pero obligaría por justicia conmutativa, con la correspondiente obligación estricta de restituir, en los siguientes casos:

a) Si se incorporó voluntariamente a la milicia por contrato a sueldo hasta que termine el plazo contratado.

b) Si, siendo restringido el número de soldados que deben incorporarse a filas, alguno de los obligados consiguiera

eximirse por medios injustos (v.gr., fraudes, engaños, recomendaciones, mutilándose a sí mismo, etc.) en perjuicio de un tercero que tuviera que incorporarse en su lugar.

c) Si, habiendo recibido el precio estipulado para sustituir a otro joven (donde las leyes civiles autoricen esta sustitución), desertara de la milicia, con peligro de ser llamado en su lugar el joven sustituido que le entregó el dinero.

L3^a Los soldados desertores de la milicia en la que estaban legítimamente adscritos, pecan gravemente (sobre todo en tiempo de guerra), porque: a) quebrantan gravemente la justicia legal (e incluso la conmutativa, en los casos anteriormente indicados); b) se exponen a gravísimas penas (contra la caridad para consigo mismo); c) quebrantan la virtud de la religión si juraron la bandera con verdadero juramento ante Dios (no siempre lo es; v.gr., si juran por la patria o por su honor); d) dan pésimo ejemplo a sus compañeros de milicia.

Sin embargo, en la práctica, cometido ya el pecado de deserción, no están obligados en conciencia a volver a la milicia, por las gravísimas penas que les amenazan, sobre todo en tiempo de guerra. Nadie está obligado a ofrecerse espontáneamente a tales penas.

CAPITULO IV

Respetar su fama y honor

(Octavo precepto del decálogo)

No testificarás falso testimonio

contra tu prójimo (Ex. 20,16)

785. El cuarto género de bienes que la virtud de la justicia manda respetar en el prójimo es el relativo a su propia fama y honor. Coincide en cierto modo con la materia preceptuada en el octavo mandamiento del decálogo, al prohibir el falso testimonio contra el prójimo, que lesiona siempre su fama y a veces sus mismos intereses materiales. Suele recogerse también en este mandamiento lo relativo a la mentira y a la violación de secretas. El texto bíblico del decálogo nada dice sobre estas cosas—aunque la Sagrada Escritura las prohíbe también en otros lugares—, pero en la instrucción catequística del pueblo cristiano suele incluirse en el octavo mandamiento la prohibición de la mentira—»no dirás falso testimonio ni mentirás«---. acaso por la evidente afinidad que entre ambas cosas existe. El falso testimonio no es otra cosa que una mentira que perjudica injustamente al prójimo.

Vamos, pues, a exponer estas cosas por riguroso orden lógico, de tal suerte que vengan en segundo término las

cosas cuyo conocimiento exacto presupone el conocimiento de las anteriores.

Expondremos la materia en dos artículos. En el primero examinaremos la virtud de la veracidad, sus pecados opuestos (mentira, simulación, hipocresía, jactancia e ironía), modo de ocultar la verdad por la restricción mental y la violación del secreto. En el segundo hablaremos de la fama y el honor que corresponden al prójimo, y examinaremos sus pecados opuestos y la obligación de repararlos.

ARTICULO I

La veracidad

Sumario: Expondremos su noción, obligación, excelencia, partes integrales y pecados opuestos.

786. I. Noción. La verdad es la realidad de las cosas. Pero, desde el punto de vista filosófico, pueden distinguirse tres clases de verdad : ontológica, lógica y moral.

a.

ONTOLÓGICA O REALMENTE, la verdad consiste en la conformidad de las cosas con el entendimiento divino, que las creó. Las cosas son, en sí mismas, tal y como el entendimiento divino las conoce desde toda la eternidad.

b.

LÓGICA O FORMALMENTE, consiste en la conformidad del entendimiento con la cosa conocida. Cuando el entendimiento conoce las cosas tal como son en realidad, posee la verdad; de otra forma incurre en el error.

c.

MORALMENTE, es la conformidad de la palabra con la idea del que habla, o sea, la expresión sincera de lo que uno siente en su interior.

A la teología moral, como es obvio, interesa ante todo este último aspecto, que es el que da origen a la veracidad, que constituye una de las virtudes derivadas o partes potenciales de la justicia. Se define: la virtud que inclina a decir siempre la verdad y a manifestarnos el exterior tal como somos interiormente (II-II,109,1 y 3 ad 3).

787. 2. Obligación. Como la de cualquier otra virtud, la práctica de la veracidad es obligatoria en el orden moral.

Vamos a exponer las razones fundamentales en la siguiente

Conclusión: Es obligatorio por derecho natural decir siempre la verdad.

La demostración es muy sencilla.

1.º POR EL ORDEN INTRÍNSECO DE LAS PALABRAS A CONFORMARSE CON NUESTRA MENTE. La palabra, en efecto, no tiene otra finalidad natural que la de manifestar a los demás nuestro pensamiento interior; es, sencillamente, »la expresión externa de la idea, y sabido es que el signo debe adecuarse a la cosa significada. Por consiguiente, cuando la utilizamos para expresar lo contrario de lo que pensamos interiormente, violentamos el orden natural de las cosas, impuesto y ordenado por el mismo Dios, autor de la naturaleza. Y esto es esencialmente malo y constituye un verdadero pecado (II-II,109,2).

2.º PORQUE ES NECESARIA PARA LA VIDA SOCIAL. Escuchemos al Doctor Angélico explicando este argumento con su lucidez habitual:

»Por ser animal sociable, el hombre debe a los demás cuanto sea necesario para la conservación de la sociedad. Ahora bien : no sería posible la convivencia entre los hombres si no

se fiaran entre sí, convencidos de que se dicen mutuamente la verdad. Luego es obligatorio decir siempre la verdad» (II-II,109,3 ad 1; cf. 114,2 ad 1).

Nótese, sin embargo, que la veracidad, de suyo, obliga solamente bajo pecado venial. La razón es porque, al quebrantarla (aunque sea voluntariamente), no se infringe de suyo la justicia estricta, ya que el prójimo no tiene derecho estricto a conocer nuestros propios pensamientos. Se trata únicamente de un débito moral, reclamado por la honestidad natural y pacífica convivencia entre los hombres, pero que no funda en cada caso particular un derecho estricto en nuestro prójimo interlocutor. Por eso la veracidad no se coloca entre las especies de justicia perfecta (conmutativa, distributiva y legal), sino entre sus partes potenciales (virtudes derivadas o imperfectas), como dice Santo Tomás (II-II,109,3). Puede, sin embargo, constituir verdadero pecado mortal cuando, juntamente con la verdad, se quebranta otra virtud

gravemente obligatoria, v.gr., la justicia o la caridad. Volveremos sobre esto al hablar de la mentira.

788. 3. Excelencia. La veracidad no sólo tiene una enorme importancia social, sino que ocupa un lugar muy elevado dentro de la vida moral del hombre.

La Sagrada Escritura está llena de alabanzas y exhortaciones a la práctica de la verdad. Cristo dijo de sí mismo que era la Verdad (Io. 14,6), que el Espíritu Santo es el Espíritu de verdad (Io. 15,26), que la verdad nos hará libres (Io. 8,32), etc., etc. San Pablo dice que es preciso crecer en caridad abrazados a la verdad (Eph. 4,15) y que, despojándose de toda mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, pues que todos somos miembros unos de otros (Eph. 4,25). Por el contrario, el mismo Cristo nos dice en el Evangelio que el diablo, cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio, porque es mentiroso y padre de la mentira (Io. 8,44).

San Agustín, el gran Doctor de la verdad, dice que el cristiano debe amar apasionadamente la verdad y rechazar la mentira con horror, porque somos hijos de la luz (Eph. 5,8), y la verdad y el error se oponen entre sí como la luz y las tinieblas. No se puede ir a Dios, Verdad primera y absoluta, sin conformarse con la verdad en las palabras y en las obras. Por consiguiente, la verdad no es para el cristiano un objeto de lujo o adorno, sino algo básico y fundamental.

789. 4. Partes integrales. Con la veracidad se relacionan íntimamente, a la manera de partes integrantes o de virtudes asimilables:

a) La fidelidad, que inclina a la voluntad a cumplir exactamente lo prometido, conformando de este modo las palabras a los hechos (cf. II-II; 110,3 ad 5). A ella se opone el pecado de infidelidad o incumplimiento de lo prometido. Véase lo que hemos dicho al hablar de la promesa (cf. n.750-52).

b) La simplicidad, que rectifica la intención, apartándonos de la doblez, que nos impulsaría a manifestarnos exteriormente en contra de nueva tras verdaderas intenciones (ibid., 109,2 ad 4; 111,3 ad 2).

5. Pecados opuestos. A la veracidad se oponen dos pecados principales, uno por defecto y otro por exceso.

a.

POR DEFECTO se opone la mentira (juntamente con la simulación, la hipocresía, la jactancia y la ironía, que son distintas formas o maneras de mentir).

b.

POR EXCESO se opone la violación de secretos, que es la manifestación indiscreta de una verdad que debería

permanecer oculta. Vamos a examinar cada uno de estos pecados en particular.

A) La mentira

Sumario: Expondremos su definición, división, malicia, vicios subsidiarios y la doctrina sobre la restricción mental en forma de escolio.

790. I. Noción. Es clásica la definición de la mentira: locución contra la propia mente. Vamos a explicarla un poco.

LOCUCIÓN. Es el género de la definición. Pero por locución se entiende aquí no sólo la palabra, sino también cualquier otro signo externo manifestativo de la idea interior: escritura, gesto, hecho, etc. Propiamente hablando, la mentira es la que se produce con la palabra o signos equivalentes (movimiento de cabeza, escritura, etc.), reservándose el nombre de hipocresía para la mentira producida con los hechos.

CONTRA LA PROPIA MENTE. Esta es la diferencia específica de la definición, que constituye lo propio y formal de la mentira; porque, si se dijera lo falso de buena fe (v.gr., por ignorancia o error), no habría propiamente mentira, sino mera equivocación.

Nótese que el elemento formal de la mentira es esta falta de adecuación voluntaria entre la palabra y la idea o pensamiento del que habla. Para que haya auténtica mentira no se requiere la intención expresa de engañar al prójimo (aunque va implícita en aquella falta de adecuación), ni mucho menos que el prójimo quede engañado de hecho. Puede ocurrir que el prójimo no crea lo que le decimos mintiendo, lo cual no quita que hayamos dicho una auténtica mentira y cometido, por consiguiente, un pecado, no contra el prójimo (a quien no hemos conseguido engañar), pero sí contra Dios al pervertir el orden natural en la palabra establecido por El.

791. 2. División. La división fundamental de la mentira se toma por la forma de oponerse a la verdad y por razón del fin.

1ª. POR hay una doble mentira: la jactancia, que se opone por exceso, al atribuirse excelencias que no se poseen; y la ironía, que se opone por defecto, al disminuir más de lo debido las que realmente se poseen. Santo Tomás advierte que ésta es la división propia y esencial, porque la mentira, por su propia naturaleza, se opone a la veracidad, que consiste en cierta adecuación o igualdad, y ésta se quebranta tanto por exceso como por defecto (II-11,110,2). Hablaremos un poco más abajo de estas dos formas de mentira.

2.a POR RAZÓN DEL FIN se divide en jocosa, oficiosa y perniciosa.

a.

Jocosa es la mentira que se dice por simple broma o pasatiempo. De suyo no beneficia ni perjudica a nadie.

b.

Oficiosa es la que se dice en beneficio propio o de otra persona (v.gr., para evitarse o evitarla un disgusto, un castigo, etc.) sin perjudicar a nadie.

c.

Perniciosa es la que perjudica al prójimo, con o sin beneficio propio.

792. 3. Malicia. Vamos a precisarla en dos conclusiones:

Conclusión 1.a: Toda verdadera mentira es de suyo intrínsecamente mala y no puede decirse jamás, bajo ningún pretexto.

He aquí, ante todo, el verdadero sentido y alcance de la conclusión.

TODA VERDADERA MENTIRA. Decimos verdadera mentira porque pueden darse expresiones que, siendo falsas en sí mismas, no constituyan, sin embargo, verdadera o auténtica mentira. Tal ocurre, por ejemplo, cuando se emplean expresiones hiperbólicas cuyo verdadero sentido y alcance a nadie absolutamente se le oculta (v.gr., «el local estaba abarrotado», «no cabía un alfiler», «nadie respiraba», «se ha enterado todo el mundo», etc., etc.); ya se comprende que nadie interpreta esas expresiones al pie de la letra, sino en el sentido más amplio que les concede el uso habitual. Aquí hablamos de una auténtica mentira, aunque sea simplemente jocosa y no perjudique a nadie.

Es DE SUYO INTRÍNSECAMENTE MALA. O sea, que no es mala únicamente porque esté prohibida (como, v.gr., comer carne en día de vigilia), sino por su propia esencia o

naturaleza. La razón, clarísima, es porque toda verdadera mentira, por pequeña que sea, quebranta el orden natural de la palabra como expresión de la idea, y esto es de suyo intrínsecamente malo.

Y NO PUEDE DECIRSE JAMÁS, BAJO NINGÚN PRETEXTO. Es una consecuencia inevitable de su propia intrínseca maldad. Lo que es malo de suyo, no puede hacerse jamás, cualquiera que sea el beneficio que con ello pudiera adquirirse o el daño que se pudiera alejar. Y así no es lícito mentir—con verdadera y auténtica mentira—ni para salvar a un inocente, ni la propia vida, ni para evitarle al mundo entero una espantosa catástrofe. El fin nunca justifica los medios; y no hay ni puede haber ningún fin ni beneficio humano que pueda autorizar la ofensa de Dios, aunque se trate de un simple pecadillo venial. Con causa gravemente proporcionada caben, sin embargo, ciertos rodeos, disimulos, restricciones mentales, etc., en la forma que explicaremos

más abajo; pero jamás una verdadera o auténtica mentira, bajo ningún pretexto.

Prueba de la conclusión:

I.º LA SAGRADA ESCRITURA. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se prohíbe terminantemente la mentira sin distinción de clases. He aquí algunos textos entre otros muchos:

«Aléjate de toda mentira» (Ex. 23,7).

«Los labios mentirosos los aborrece Yavé» (Prov. 12,22).

«Guárdate de mentir y de añadir mentiras a mentiras, que eso no acaba en bien» (Eccli. 7,14).

«Es infamia en el hombre la mentira» (Eccli. 20,26).

«No os engañéis unos a otros» (Col. 3,9).

2.º Los SANTOS PADRES. El gran campeón de la verdad es San Agustín, que escribió varias obras fustigando la mentira (De mendacio, Contra mendacium, Sermones,etc.), y con él

la casi totalidad de los Santos Padres. Algunos, sin embargo —tales como Orígenes, San Crisóstomo, San Hilario y, sobre todo, Casiano—, parecen admitir que en caso de necesidad, v.gr., para apartar un mal mayor, sería lícita la mentira a manera de medicamento necesario. Pero del contexto de sus palabras se deduce claramente que, más que a la mentira propiamente dicha, se refieren al rodeo, disimulo o restricción mental; lo cual puede admitirse sin inconveniente, como veremos más abajo.

3º. LA RAZÓN TEOLÓGICA. He aquí los principales argumentos:

a.

Porque la mentira quebranta el orden natural de la palabra, como ya hemos indicado más arriba, y esto supone un desorden esencial.

b.

Porque la mentira, aun la simplemente jocosa, produce siempre algún daño al prójimo, al menos de orden intelectual, al inducirle al error o a tomar como verdadero lo falso.

c.

Porque la mentira perturba el orden social y la pacífica convivencia entre los hombres. Sin la mutua confianza, fundada en la verdad, no es posible la sociedad humana.

Conclusión 2ª.: La mentira jocosa y la ofensiva no suelen pasar de pecado venial; pero la perniciosa puede constituir fácilmente pecado mortal.

a) La razón de lo primero es porque la mentira jocosa y la ofensiva no producen daño al prójimo (fuera del inevitable en toda mentira, que es el inducirle a error) y, por lo mismo, no

atentan, al menos gravemente, a la caridad. Sin embargo, podrían ser graves en virtud de especiales circunstancias (v.gr., si de ellas se siguiera grave escándalo, si se jurara una leve mentira, etc.).

b) La mentira perniciosa atenta directamente a la caridad, y en este sentido es, de suyo, pecado mortal. Pero podría ser venial si el daño inferido al prójimo fuese de poca monta. A veces esta clase de mentiras inducen obligación grave de restituir (como veremos al hablar de la difamación y la calumnia), porque en estos casos, además de la caridad, se quebranta gravemente la justicia estricta.

793. 4. Vicios subsidiarios. Como tales pueden considerarse, con relación a la mentira, la simulación, la hipocresía, la jactancia y la ironía.

1º. Simulación. Recibe este nombre la mentira que se verifica no con palabras, sino con hechos. Y así, v.gr., miente el obrero que, ante la mirada del capataz, simula estar

trabajando; el colegial que lee novelas cuando no le vigila el inspector en el salón de estudio, etc., etc. En cuanto significa faltar a la verdad, lo mismo da mentir con palabras que con hechos.

Sin embargo, advierte muy bien Santo Tomás que no toda simulación es pecado. Es pecado simular una acción mala (aunque no se la quiera interiormente) por la mentira y por el escándalo que con ello se da al prójimo; pero no lo es cuando se oculta con ella lo que debe permanecer oculto (v.gr., un secreto) o un pecado ya cometido, con el fin de evitar el escándalo del prójimo (II-II,1II,1 ad 3 et 4).

2.º Hipocresía. Es una simulación especial, que consiste en aparentar exteriormente lo que no se es en realidad. Como explica San Isidoro, el nombre de hipocresía se tomó de los cómicos que trabajan en el escenario cubiertos con una careta para aparentar lo que no son. «Así también—añade San Agustín—, en la vida religiosa y civil, quien pretende

aparentar lo que no es, es un hipócrita; finge obrar la justicia, pero no la guarda». Es el pecado típico de los fariseos, duramente fustigados por el Señor en el Evangelio (Mt. 23, 13-33).

La hipocresía se opone directamente a la veracidad, y puede ser mortal o venial, según sea su objeto, su fin o las circunstancias que la acompañen (II-II,1 1 1, 2-4).

3º. Jactancia es una forma de mentir que consiste en atribuirse excelencias que no se poseen o en elevarse sobre lo que uno es. En cuanto expresa una falsedad, se opone directamente, por exceso, a la veracidad; pero por su origen o finalidad se relaciona muchas veces con la soberbia o la vanagloria. Será grave o leve según lo sea su objeto, fin o circunstancias (II-II,112).

4º. Ironía. En lenguaje corriente y familiar se entiende por ironía la figura retórica por la que se da a entender lo contrario de lo que se dice (v.gr., diciendo con una sonrisa

significativa: «Casi me has convencido», para dar a entender que el argumento nos parece muy malo). Pero en teología moral recibe el nombre de ironía una especie de falsa humildad por la que uno se rebaja ante los demás en contra de lo que siente interiormente (v.gr., negando sus buenas cualidades o afirmando defectos que no tiene).

Es, pues, un pecado que se opone directamente a la veracidad (por defecto), aunque se relaciona también con la pusilanimidad y otros defectos.

Santo Tomás advierte agudamente que la ironía suele ser menor pecado que la jactancia, porque el motivo de la jactancia es más vil—por ejemplo, el deseo de lucro o de gloria—, mientras que la ironía trata muchas veces de evitar—aunque de modo no recto, por la mentira—que se ofendan los demás por las propias pretensiones. Sin embargo, puede darse la ironía por otro motivo (v.gr., para engañar y hacer

daño), en cuyo caso es más grave que la jactancia (II-II,113,2).

A la objeción de que no puede ser pecado la ironía que tenga por objeto evitar la soberbia, contesta admirablemente Santo Tomás:

«Nadie debe cometer un pecado para evitar otro. Por lo mismo, no se debe mentir de ningún modo para evitar la soberbia. Así, San Agustín recomienda «no huir tanto del orgullo que se llegue a faltar a la verdad». Y San Gregorio: «Es una humildad imprudente la que se expone a mentir» (113,1 ad 3).

794. Escolio. La restricción mental. Nunca es lícito mentir, como hemos demostrado más arriba. Pero hay ocasiones en que el ocultar la verdad no solamente es lícito, sino absolutamente obligatorio; v.gr., cuando se trata de un secreto o del sigilo sacramental. En tales ocasiones es lícito echar mano de la llamada restricción mental, rectamente entendida.

Hay que distinguir entre términos equívocos, anfibología y restricción mental.

a) **TÉRMINOS Equívocos** son los que tienen de suyo dos o más significados (v.gr., la palabra león puede significar el nombre de una persona, un animal, una ciudad, un signo del zodiaco y, metafóricamente, un hombre fuerte y valiente).

b) **ANFIBOLOGÍA** es una frase de doble sentido, uno de los cuales no es el corriente o habitual; v.gr., la expresión «te digo que no lo sé» significa ordinariamente una contestación negativa; pero, en absoluto, puede significar también: «te digo las palabras siguientes: que no lo sé».

c) **RESTRICCIÓN MENTAL** es una especie de anfibología que consiste en trasladar con la mente una expresión o frase a un sentido distinto del que se desprende de la significación obvia de las palabras. Si no hay ningún, rastro o indicio por donde pueda descubrirse la verdad, se llama restricción', puramente mental; si, por el contrario, queda alguna rendija

por donde pueda vislumbrarse la verdad, se llama restricción latamente mental.

He aquí en dos conclusiones los principios fundamentales que regulan la moralidad de estos rodeos mentales:

Conclusión 1.a: La restricción puramente mental no es lícita jamás.

La razón es porque, siendo del todo imposible descubrir el sentido verdadero, que permanece totalmente oculto, equivale a una pura y simple. mentira en toda la extensión de la palabra. Y así, expresiones como éstas: «He visto Roma» (pensando interiormente: «en fotografía»), «no he cometido tal falta» («cuando tenía dos años»), «no he cogido tal cosa» («con la mano izquierda»), etc., etc., son pura y simplemente mentiras. Si fuera lícito ese modo de hablar, siempre y en todas partes se podría mentir impunemente (cf. D I176-I178).

Conclusión 2.a: La restricción latamente mental es ilícita sin justa causa, pero puede ser lícita con justa y proporcionada causa.

Esta conclusión tiene dos partes:

1a Es ILÍCITA SIN JUSTA CAUSA. La razón es porque, aunque el prójimo podríadescribir la verdad si prestara atención al posible verdadero significado, ordinariamente no la presta y sufre un verdadero engaño; lo cual no se puede permitir, a no ser que haya causa justa y proporcionada, como veremos en seguida. Si siempre, o en la mayor parte de los casos, fuesen lícitas estas restricciones mentales, estaríamos sospechando continuamente fraudes y engaños, con lo que la vida social quedaría gravemente perturbada.

2.a PERO PUEDE SER LÍCITA CON JUSTA Y PROPORCIONADA CAUSA. Es una sencilla aplicación de las reglas del voluntario indirecto, que tantos conflictos resuelven en la práctica. Cuando de una acción se siguen dos efectos,

uno bueno y otro malo, es lícito realizar esa acción cuando hay causa proporcionada para permitir el efecto malo intentado únicamente el efecto bueno. En el caso que nos ocupa el efecto malo es el engaño del prójimo; el bueno, la guarda de un secreto profesional, del sigilo sacramental, o evitar un mal mayor, etc. No es lícito jamás intentar o inducir a un mal menor para evitar otro mayor; pero sí lo es permitir el mal menor intentando únicamente conseguir un bien o evitar un mal mayor. Por eso jamás es lícito mentir directamente; pero sí lo es, con causa proporcionada, permitir que el prójimo quede engañado a base de una frase que tiene un aspecto parcial verdadero, sobre el que recae íntegramente la intención interna del que habla.

He aquí las razones que hacen lícitas, con justa causa, estas restricciones latamente mentales:

a.

Porque no son mentiras propiamente dichas, ya que el verdadero sentido puede descubrirse fácilmente por el prójimo. Tal es el caso, v.gr., de la criada que responde: «El señor no está en casa», que muchas veces no significa otra cosa que no puede o no quiere recibir.

b.

Porque a veces es absolutamente obligatorio ocultar la verdad (v.gr., para guardar un secreto cuya revelación causaría grave daño al prójimo) y muchas veces no queda otro recurso, ante la imprudente pregunta del prójimo, que echar mano de la restricción mental, porque el silencio equivaldría a la revelación.

c.

Porque las usó el mismo Cristo en el Evangelio, v.gr., cuando dijo que «nadie sabe, ni el mismo Hijo, la hora del juicio» (Mc. 13,32), lo cual significa que no lo sabía para comunicarlo a los demás, como formando parte de su mensaje mesiánico; o cuando dijo que Lázaro «dormía» (Io. 11,11), aludiendo al sueño de la muerte; cosa que repitió con relación a la hija de Jairo, a la que resucitó también (Lc. 8,52).

Ahora bien, ¿cuándo podrá decirse que hay causa justa y proporcionada para echar mano de esta clase de restricciones mentales?

En general, hay que responder que siempre que sea obligatorio ocultar la verdad o cuando el prójimo formula imprudentemente una pregunta a la que no tiene ningún derecho.

Aplicaciones: 1.» El confesor interrogado sacrílegamente sobre materias relativas a la confesión puede y debe contestar que no sabe absolutamente nada; porque,

efectivamente, no lo sabe con ciencia comunicable a los demás. Y si le obligaran a jurarlo (v.gr., bajo pena de muerte), podría tranquilamente jurarlo, a base de la restricción mental, pues en este caso la restricción tiene siempre el carácter de latamente mental, ya que el interlocutor puede fácilmente comprender que el confesor está usando de restricción mental al ser interrogado sobre una materia de la que no puede decir una sola palabra aunque la sepa. Fuera de este caso, no se debe jurar jamás con restricción mental. Si trataran de hacernos jurar, debemos contestar rotundamente: «No me da la gana; sí, sí, y no, no, como Cristo nos enseñas.

2.a El abogado, médico, secretario, farmacéutico, etc., pueden y deben usar la restricción mental (si no hay otro medio de ocultar la verdad) para guardar el secreto profesional.

3.a A base de la restricción mental, la criada puede usar la fórmula «el señor no está en casas; el reo puede negar que

cometió el crimen, porque nadie está obligado a confesar públicamente el propio delito, como admite expresamente el Código canónico (cn.1743 § I), etc.

4.a No es lícito, sin embargo, usar la restricción mental cuando es obligatorio manifestar la verdad por exigirlo así la fe, la caridad, la justicia, la religión, etc. Y así no puede usarse cuando equivaldría a negar la fe ante el tirano que interroga sobre ella o en la confesión sacramental de los pecados que se acusan por primera vez (pero sí en caso de estar ya confesados); cuando se trata de alguna condición substancial para la validez de un contrato; ante el juez que interroga legítimamente (a no ser que se trate de la confesión del propio delito, como ya hemos dicho); ante el legítimo superior que interroga sobre cosas necesarias para el gobierno de los súbditos; cuando de la restricción surgiría algún daño injusto para el prójimo, etc.

5.a En general hay que desaconsejar a todos el uso de las restricciones mentales, por lo fácil que es alucinarse sobre la existencia de causa proporcionada e incurrir en verdaderas mentiras. Solamente pueden usarse con verdadera y justa causa y a no poder más, o sea, cuando no hay ningún otro procedimiento menos turbio para ocultar una verdad que sea obligatorio callar.

B) La violación del secreto

Así como la mentira se opone a la veracidad por defecto, la violación del secreto se opone a ella por exceso. El que viola un secreto no miente, dice la verdad; pero la dice de modo indebido, extendiéndola fuera de los justos límites en los que debería permanecer. Vamos a precisar brevemente la doctrina relativa a este pecado.

795. I. Noción. La palabra secreto puede tener un doble significado :

a) **OBJETIVAMENTE** significa la cosa misma que debe permanecer oculta (v.gr., el secreto de fabricación, el crimen oculto, etc.).

b) **SUBJETIVAMENTE** es la obligación de no revelarla a nadie, contraída por el que ha llegado a conocerla justa o injustamente. En teología moral interesa principalmente este segundo aspecto.

796. 2. División. El siguiente cuadro esquemático muestra las principales clases de secretos:

797. 3. Obligatoriedad. Por derecho natural es obligatorio, de suyo, guardar toda clase de secretos. Pero esta obligatoriedad admite grados muy diversos y hasta algunas excepciones en casos especiales o extraordinarios. Vamos a explicarlo en unas cuantas conclusiones.

Conclusión 1ª: El secreto natural obliga por justicia estricta, gravemente en materia grave y levemente en materia leve.

La razón de lo primero (obligación de justicia) es porque el prójimo tiene derecho estricto, por la misma ley natural, a que no se revele su secreto; por consiguiente, se falta a la justicia si se quebranta ese derecho.

La razón de lo segundo (grave o leve) es porque el daño que se hace al prójimo es grave en materia grave y leve en materia leve. Luego la injusticia adquiere ese mismo carácter grave o leve.

Aplicaciones. Peca más o menos gravemente el que revela los defectos ocultos del prójimo; el que propaga noticias que, por su propia naturaleza, deberían permanecer ocultas; el que revela un crimen público donde se le desconocía en absoluto (a no ser que hubiera de conocerse ciertamente pocodespués; v.gr., por la prensa); el obrero o empleado que revela los secretos de una industria, etc.

Conclusión 2.a: El secreto meramente prometido sobre materia que no afecta a la ley natural obliga sólo por fidelidad; de suyo levemente, a no ser que se sigan graves perjuicios para alguien.

Nótese que se trata de un secreto meramente prometido sobre una cosa de poca monta que no afecta a la ley natural; porque, si afectara a la ley natural, pasa automáticamente a la categoría anterior y habría que juzgarlo por ella.

La razón es porque la promesa otorgada después de haber recibido el secreto equivale a un contrato unilateral de simple promesa, que de suyo obliga tan sólo por fidelidad (justicia imperfecta), cuya transgresión no pasa, ordinariamente, de pecado venial.

Pero podría ocurrir que de la revelación de un secreto meramente prometido se siguieran graves perjuicios al interesado o a tercera persona, en cuyo caso se faltaría gravemente a la justicia o a la caridad, a no ser que hubiera

causa gravemente proporcionada para permitir, sin intentarlo, ese daño. Volveremos sobre esto más abajo.

También se faltaría gravemente si se hubiera prometido bajo obligación de justicia en materia grave.

Conclusión 3.a: El secreto confiado obliga más estrictamente todavía que el secreto natural; de suyo gravemente, a no ser por la insignificancia de la materia.

La razón es porque el secreto confiado es aquel que se confía a una persona con la condición previa (explícita o implícita) de no revelarlo a nadie. Hay en él, por consiguiente, un contrato bilateral oneroso (explícito o implícito) que viene a reforzar por estricta justicia la obligación natural de guardarlo que ya existía por la naturaleza misma de la cosa confiada.

La injusticia cometida al violar el secreto confiado afecta directamente al perjudicado, como es obvio; e indirectamente, al mismo bien común, ya que, si fuera lícito divulgar esos secretos, nadie se confiaría, v.gr., a un médico, a un abogado,

a un consejero, etc., con lo que quedaría gravemente perturbada la vida social. Por eso la violación de estos secretos suele estar prohibida y castigada por la misma ley civil.

Estos secretos no pueden manifestarse ni siquiera al juez o superior interrogando legítimamente en virtud de su autoridad, a no ser que lo exija así el bien común o el daño grave, injusto e irreparable de una persona inocente, como veremos más abajo.

Entre los secretos confiados, el orden ascendente de gravedad es el que hemos indicado en el cuadro esquemático de la división de los secretos. De suerte que la violación del secreto profesional es más grave que la del simplemente confiado a una persona particular; la del secreto de Estado, muchísimo más grave que la del profesional (por el daño gravísimo que puede hacerse a toda la nación). Finalmente, los mayores de todos son los que afectan al fuero de la

conciencia confiada al sacerdote en el desempeño de su ministerio, ya sea como simple director espiritual (secreto de conciencia), ya, sobre todo, como confesor (secreto de confesión, bajo sigilo sacramental). Este último no admite nunca excepción ni parvedad de materia; es un secreto estrictísimo, que el sacerdote no puede quebrantar en ningún caso, aunque tenga que sufrir por causa del mismo una vil calumnia e incluso la muerte misma, o aunque pudiera evitar con ello un daño gravísimo al mundo entero (v.gr., una guerra mundial).

798. 4. Modos de quebrantarlo. Son muy varios los modos de violar un secreto. Los principales son:

a.

EXPLORANDO INJUSTAMENTE el secreto de otro (v.gr., haciéndole preguntas capciosas para arrancárselo sin que lo

advierta o empleando el fraude, dolo, violencia, amenazas, etc.).

b.

COMUNICÁNDOLO indebidamente a otros, cualquiera que sea el procedimiento (lícito o ilícito) con que se le hubiera conocido.

c.

USÁNDOLO en beneficio propio o ajeno contra la voluntad razonable del dueño del secreto (v.gr., en un negocio, industria, compraventa, etc.).

Aplicaciones. 1.a Es ILÍCITO DE suYo: escuchar a través de las paredes o de las puertas, abrir cartas ajenas, registrar muebles ajenos, sobornar a los criados, empleados u obreros para que revelen los secretos que conozcan, etc.

La gravedad del pecado se mide por la del daño causado (contra la justicia) y el disgusto razonable ocasionado al dueño (contra la caridad).

2.a LAS AUTORIDADES LEGÍTIMAS (obispos, magistrados, jueces, etc.) en el desempeño de sus funciones pueden y deben explorar, empleando medios justos (v.gr., preguntas habilidosas, etc.), los secretos cuyo conocimiento sea necesario al bien común (v.gr., para descubrir o evitar un crimen). Dígase . lo mismo de los padres por el bien de sus hijos o de toda la familia.

3.a POR JUSTA CAUSA (v.gr., para evitar un daño injusto que amenaza a sí mismo o al bien común o a un tercero inocente) es lícito explorar el secreto ajeno (v.gr., los planes o posición del enemigo en una guerra justa, los manejos de un negociante que trata injustamente de perjudicar a otros, etc.). Pero siempre a base de procedimientos justos, porque el fin jamás justifica los medios.

4ª. PECA GRAVEMENTE, a no ser por parvedad de materia o imperfección del acto: a) el que procura averiguar por medios injustos (soborno, violencia, etc.) un invento científico, un secreto de fabricación, etc.; b) el que abre y lee cartas ajenas selladas y guardadas, sin consentimiento—al menos razonablemente presunto—del remitente o del destinatario; c) el que reconstruye y lee cartas, documentos, etc., arrojados en pequeños fragmentos a la papelera o cualquier otro sitio público; d) el que utiliza el secreto profesional en beneficio propio o de tercero contra la voluntad razonable del interesado (v.gr., el abogado que, conociendo por su oficio el estado ruinoso de una empresa, avisa a uno de los acreedores, amigo suyo, para que tome precauciones).

No consta con certeza que sea pecado grave revelar un secreto (natural o prometido) a una sola persona muy prudente y reservada con la obligación de no decirlo a nadie; pero se peca al menos venialmente, y hay que evitar con

cuidado esta imprudencia, por ser manifiestamente injusta y llevar consigo el peligro de ulteriores revelaciones a cargo de la otra persona.

5ª. PECA VENIALMENTE a lo sumo (v.gr., por ligereza, indiscreción, etc.) el que quebranta un secreto no advirtiendo, ni siquiera en confuso, la gravedad de la materia o de la obligación o no recordando que le fué confiado como secreto. O el que por simple curiosidad lee cartas o escritos ajenos creyendo sinceramente que no contienen ningún secreto. Pero debe suspender en el acto la lectura si encuentra alguna cosa de importancia.

6.a EL QUE QUEBRANTA UN SECRETO JURADO comete dos pecados: contra la justicia y contra la religión.

799. 5. Causas excusantes. Así como hay causas que permiten apoderarse lícitamente de lo ajeno (v.gr., la extrema necesidad, la justa compensación, etc.), las hay también que

autorizan o imponen la manifestación del secreto ajeno. He aquí las principales:

I.a LA NECESIDAD DEL BIEN COMÚN. COMO es sabido, en bienes del mismo orden, el bien común prevalece sobre el particular de cualquier persona. Por eso advierte Santo Tomás que «no es lícito recibir secreto alguno contrario al bien común» (II-II,68,1 ad 3). Y así, v.gr., habría obligación de manifestar a la autoridad competente un secreto cuya guarda perjudicaría gravemente a la Iglesia o al Estado (v.gr., un complot revolucionario contra la patria, una conjura para asesinar al jefe del Estado), cualquiera que fuera la clase de secreto con que se le conozca (excepto, naturalmente, el secreto sacramental). Igualmente habría obligación de denunciar, en atención al bien común, al joven corruptor de los demás en un colegio, internado, etc., aunque se

conocieran sus manejos por secreto prometido, confiado o profesional (jamás por el sacramental).

2.a PARA EVITAR UN GRAVE DAÑO DEL MISMO QUE CONFIÓ EL SECRETO, porque en este caso ninguna injuria se le hace, sino más bien un favor (aunque él pueda creer lo contrario). Y así, v.gr., si alguien manifestara secretamente a un amigo su propósito de contraer matrimonio a pesar de tener impedimento dirimente para él (v.gr., por estar ya casado), este amigo debería manifestar el impedimento al párroco correspondiente, a fin de evitar al confidente y, sobre todo, a la tercera persona inocente el gravísimo daño de un matrimonio inválido.

3.a PARA EVITAR EL DAÑO GRAVE, INJUSTO E IRREPARABLE DE UNA TERCERA PERSONA INOCENTE. Y así, el médico puede sin injusticia y debe por caridad revelar a una muchacha sana que el joven con el que va a contraer matrimonio y que se finge sano padece de sífilis

(aunque esto lo sepa por secreto profesional) si no ha podido de otra forma disuadir al joven de contraer matrimonio. El que sepa por secreto profesional (y no simplemente natural) que Pedro es el verdadero autor del crimen, y no Pablo, que va a ser condenado a muerte por error, no podría revelar su secreto a no ser que fuera el mismo Pedro quien lanzase la acusación injusta contra Pablo, porque en este caso Pedro pierde todo su derecho al secreto como injusto agresor de Pablo 2. Ya dijimos, al hablar de la legítima defensa, que puede ejercerse en favor propio o de tercera persona (cf. n.561).

4ª. PARA EVITAR UN DAÑO PROPIO MUY GRAVE, a no ser que sea mayor el que amenace a otra persona o se trate del bien común. Y así, v.gr., no sería lícito revelarlo para evitarse un grave daño en bienes de fortuna si con ello peligraba la vida de otra persona; el soldado prisionero no puede jamás revelar los secretos de su patria, aunque tenga que sufrir la

muerte propia. Pero podría revelarse el secreto natural o el meramente prometido (no el profesional) si interroga legítimamente el juez o el superior; y acaso también el confiado si le amenazara injustamente un mal gravísimo (v.gr., peligro de la vida), porque, en colisión de derechos naturales, se supone que nadie quiere obligarse con perjuicios tan graves, sobre todo si el que confió el secreto lo hizo precisamente para atar con él a su confidente, porque entonces se constituye en injusto agresor y la promesa arrancada de este modo no tiene valor alguno. Se exceptúa siempre el sigilo sacramental, que tendría obligación de guardar el confesor sea cual fuere el daño que a él o a tercera persona se le pueda seguir; y acaso también el secreto que se prometió guardar aun a costa de la vida, aunque no faltan autores que afirman la invalidez de esta promesa por considerarla pródiga, irracional y fuera de las atribuciones naturales del promitente.

5.a LA DIVULGACIÓN PÚBLICA DEL HECHO. Y así, v.gr., el abogado que sabe por su oficio que el acusado es el verdadero autor del crimen, no está obligado ya a guardar su secreto cuando el propio reo lo confiesa ante el juez y llegue a ser del dominio público (v.gr., por la prensa)

2 Acaso podría hacerlo también sin injusticia para Pedro y parece que debería hacerlo por caridad hacia Pablo, aunque no fuera el mismo Pedro el injusto acusador, con tal que el que fuera a revelar el secreto avisara con tiempo a Pedro para que pudiera ponerse a salvo (v.gr., huyendo al extranjero). De esta manera salvaría al inocente sin entregar al culpable. La infamia y el destierro del culpable podría permitirse como mal mucho menor que la infamia y la muerte del inocente.

ARTICULO II

La fama y el honor del prójimo

Sumario: Expondremos sus nociones, división y pecados opuestos.

800. I. Nociones. Vamos a dar por separado la de la fama y la del honor.

a) La fama. En general, se entiende por fama la opinión buena o mala que se tiene comúnmente de una persona. Si su conducta honrada e intachable aparece manifiesta ante los demás, adquiere ante ellos buena fama; si, por el contrario, es del dominio público su conducta inmoral o escandalosa, adquiere mala fama. En su sentido propio, la fama verdadera es la buena.

El derecho a la buena fama es natural al hombre. Todo hombre tiene derecho natural a su buena fama, ya que nadie ha de ser considerado como malo mientras no se demuestre que lo es. De ahí que la injusta difamación del prójimo constituya un pecado contra la justicia estricta, que obliga, por consiguiente, a restituir.

b) El honor. Se entiende por honor el testimonio de la excelencia de alguien. Lo cual puede hacerse de tres maneras: o con palabras, o con hechos (reverencias, inclinaciones, etc.), o con las cosas exteriores (obsequios, estatuas, dando su nombre a una calle, etc.). Ante Dios, que «escruta los corazones», es suficiente el testimonio de la conciencia; pero ante los hombres se requieren los signos exteriores (II-II,1o3,1).

Nótese la diferencia entre el honor y la fama. El honor es una testificación de la excelencia ajena; la fama es la opinión pública de esa excelencia. El honor se exhibe al presente; la fama se refiere al ausente. El honor se quebranta por la contumelia, que consiste en la injuria verbal o real lanzada contra el prójimo en su misma presencia. La fama se quebranta principalmente con la calumnia y la detracción, que recaen de suyo sobre el prójimo ausente.

801. 2. División. He aquí las distinciones más importantes:

1. LA FAMA puede ser ordinaria o extraordinaria. La primera es la corriente y común, que corresponde a todo hombre mientras no se demuestre lo contrario. La segunda afecta únicamente a determinadas personas por razón de sus especiales y magníficas cualidades (santo, sabio, artista, etc.).

2. EL HONOR se distingue de la reverencia, de la alabanza y de la gloria.

a) La reverencia es el motivo y el fin del honor. El motivo, porque honramos a una persona por la reverencia que le profesamos. Y el fin, porque la honramos para excitar en los demás la reverencia hacia ella (II-II,1o3, 1 ad 1).

b) La alabanza se hace exclusivamente con la palabra; el honor, con ella o con cualquier otro signo (saludo, etc.). La alabanza recae también sobre los imperfectos cuando hacen lo que pueden para acercarse a la perfección; el honor, en

cambio, recae sobre los ya perfectos o excelentes en algo (ibid., ad 3).

c) La gloria es un efecto del honor y la alabanza; pues, por el hecho de dar testimonio de la bondad de alguien, brilla más y más esta bondad ante otros muchos; y en esto precisamente consiste la gloria, que no es otra cosa que «una clara noticia con alabanza* (ibid., ibid.).

802. 3. Pecados opuestos. El siguiente cuadro esquemático muestra las distintas formas de quebrantar la fama y el honor del prójimo, que examinaremos en particular a continuación:

2º. EL Juicio. Se entiende por tal la afirmación o negación de una cosa. No hay juicio en la mera percepción de una cosa (simple aprehensión), sino únicamente cuando se afirma o niega algo de ella (v.gr., que es buena o que no lo es). Por

eso en el juicio caben la verdad y el error; nunca en la simple aprehensión, que, de suyo, siempre es verdadera, aunque incoativa o imperfectamente.

El juicio puede ser verdadero o falso, según coincida o no con la verdad objetiva; cierto o probable, según afirme o niegue alguna cosa con certeza o sólo con probabilidad; prudente o temerario, según se emita con suficiente o insuficiente fundamento. Estas son las divisiones que interesan más de cerca a la teología moral.

804. 2. Conclusiones. Teniendo en cuenta estos prenotandos, vamos a establecer las siguientes conclusiones relativas a la sospecha y al juicio temerarios:

Conclusión 1ª: La simple sospecha temeraria es pecado contra la justicia, de suyo leve; pero podría ser grave en determinadas circunstancias.

He aquí el sentido y alcance de la conclusión:

LA SIMPLE SOSPECHA TEMERARIA, O sea cuando sin fundamento suficiente se comienza a dudar de la conducta o intenciones del prójimo, aunque sin asentimiento firme. A ella se reducen la duda imprudente, que hace suspender el juicio sobre la bondad del prójimo sin suficiente fundamento, y la opinión temeraria, que es más grave que la simple sospecha y prepara el terreno al juicio temerario.

Es UN PECADO CONTRA LA JUSTICIA. Es evidente, por el derecho estricto que tiene el prójimo a su propia fama mientras no se demuestre lo contrario.

DE SUYO LEVE, porque, no habiendo asentimiento firme, la simple sospecha no injuria gravemente al prójimo, y tiene alguna excusa, por otra parte, en la flaqueza y debilidad humana, tan propensa a estas sospechas (II-II,60,3).

PERO PODRÍA SER GRAVE EN DETERMINADAS CIRCUNSTANCIAS. Por ejemplo, si la sospecha (y a fortiori la opinión) temeraria recayera sobre un pecado gravísimo y

poco acostumbrado (incesto, sodomía, bestialidad, alta traición, etc.) o sobre una persona de reconocida virtud (v.gr., sobre un sacerdote ejemplar), o procediera del odio o envidia grave. En todos estos casos hay pecado mortal en la simple sospecha deliberadamente admitida y alimentada, por la grave injuria que con ello se le hace al prójimo.

Santo Tomás explica maravillosamente las causas de donde proceden estas sospechas temerarias. He aquí sus propias palabras:

"Como dice Cicerón, la sospecha implica una falta cuando se funda en ligeros indicios. Y esto puede suceder de tres modos: primero, porque uno es malo en si mismo, y por ello fácilmente piensa mal de otros, según aquellas palabras de la Sagrada Escritura: El necio, andando en su camino y siendo él estulto, a todos juzga necios (Eccle. 10,3) Segundo, porque tiene 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 cual cree fácilmente lo que apetece. En tercer lugar, la sospecha puede provenir de la larga experiencia; por lo que dice Aristóteles que dos ancianos son grandemente suspicaces, ya que muchas veces han experimentado los defectos de otros».

Las dos primeras causas de la sospecha proceden de sentimiento perverso; mas la tercera causa disminuye su malicia, en cuanto que la experiencia aproxima a la certeza, que es contraria a la noción de sospecha; y por esto la sospecha implica cierto vicio; y cuanto más avanza ésta (acercándose a la opinión y al juicio), más viciosa es» (II-II,60,3).

Conclusión 2ª.: El juicio temerario propiamente tal es pecado de suyo grave contra la justicia, pero admite parvedad de materia.

He aquí el sentido de la conclusión:

EL JUICIO TEMERARIO PROPIAMENTE TAL, o sea el asentimiento firme de la mente (no la simple duda, sospecha u opinión), sin suficiente fundamento, sobre el pecado o malas intenciones del prójimo.

Es PECADO DE SUYO GRAVE CONTRA LA JUSTICIA, por la grave injuria que con él se infiere al prójimo, que tiene derecho estricto a conservar su fama, incluso en nuestro fuero interno, mientras no se demuestre lo contrario. Por lo demás, el juicio temerario interno se ordena de suyo al externo contra la fama y el honor del prójimo (II-II,6o,3 ad 3).

PERO ADMITE PARVEDAD DE MATERIA. Y así, por ejemplo, sería pecado venial juzgar temerariamente que el prójimo está mintiendo en beneficio propio; porque la mentira officiosa es, de suyo, pecado venial, y el prójimo no recibe grave injuria porque nosotros pensemos que está pecando venialmente. Para que sea pecado mortal se requieren ordinariamente tres cosas: a) que sea perfectamente

deliberado; b) plenamente temerario; y c) sobre un grave pecado que se atribuye sin fundamento al prójimo.

La Sagrada Escritura prohíbe severamente el juicio temerario, y el mismo Cristo nos avisa que seremos medidos con la misma medida con que midamos a los demás. He aquí algunos textos muy expresivos:

«No juzguéis, y no seréis juzgados; porque con el juicio con que juzgareis, seréis juzgados, y con la medida con que midiereis, se os medirá. ¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no la viga en el tuyo?» (Mt. 7,1-3).

«No juzguéis, y no seréis juzgados; no condenéis, y no seréis condenados; absolved, y seréis absueltos» (Lc. 6,37).

«Y tú, ¿cómo juzgas a tu hermano o por qué desprecias a tu hermano? Pues todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios» (Rom. 14,10).

«Sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia. La misericordia aventaja al juicio» (Iac. 2,13).

Estas últimas palabras del apóstol Santiago resuelven por sí solas la objeción absurda que muchas veces se opone al sano y cristiano consejo de interpretar siempre en buen sentido las intenciones del prójimo mientras no conste con certeza lo contrario. Es cierto que, haciéndolo así siempre, nos exponemos a equivocarnos muchas veces. Pero esta equivocación redundará en nuestro mayor provecho, pues, a la hora de la cuenta definitiva, Dios empleará con nosotros el mismo procedimiento misericordioso que hayamos empleado con el prójimo. Hay, además, otra razón, que explica admirablemente Santo Tomás con las siguientes palabras:

«Puede suceder 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, pues en este caso se hace injuria a otro, lo que no ocurre en el primero» (II-II, 60,4 ad 1).

Advertencias. 1ª Todos los juicios temerarios son de la misma especie moral; y así, en la confesión basta acusarse de haber consentido en tantos juicios temerarios en materia grave o leve, sin necesidad de explicar en qué consistía o sobre qué materia recaía el juicio.

2.a No se confunda el juicio temerario con el juicio erróneo. Hay juicio temerario cuando sin suficiente fundamento se juzga mal del prójimo, aunque luego resulte verdadero o se confirme plenamente el pecado del prójimo que se juzgó temerariamente. Pero, cuando hay motivos serios o fundamentos suficientes para emitir un juicio, no es ni puede llamarse temerario aunque después resulte erróneo, por no confirmarse la sospecha o juicio que se emitió razonablemente con aquellos motivos suficientes. El juicio temerario quebranta siempre la justicia aunque luego resulte

verdadero. El erróneo, en cambio, no la quebrantó si se emitió con suficiente fundamento, aunque pudo fácilmente quebrantar la caridad.

3.a No está prohibido tomar las debidas precauciones para precavernos de un posible daño (v.gr., guardando bajo llave el dinero o cosas de valor, llevando armas defensivas, etc.), sin que esto signifique sospecha o juicio temerario contra una determinada persona.

4.a La mayor o menor gravedad de un juicio temerario depende no sólo de la calidad del pecado o crimen que se juzga temerariamente, sino también de la mayor o menor desproporción entre el juicio y los motivos o fundamentos para emitirlo.

B) La detracción del prójimo

Expondremos su noción, división, malicia y obligación de repararla.

805. I. Noción. Se entiende por detracción o difamación la denigración injusta de la fama del prójimo ausente.

LA DENIGRACIÓN en el sentido propio de la palabra, o sea, deslustrar, ennegrecer, obscurecer la fama de una persona.

INJUSTA, porque no hay detracción cuando la fama se ennegrece justamente (v.gr., la de un malhechor que acaba de cometer un crimen)

DE LA FAMA, y en esto se distingue de la contumelia, que denigra directamente el honor y sólo indirectamente la fama.

DEL PRÓJIMO AUSENTE, porque, si fuera en su misma presencia, tendríamos la contumelia.

806. 2. División. La división fundamental de la detracción es triple :

I.a POR PARTE DE LA MATERIA puede ser simple detracción o calumnia.

a.

La simple detracción consiste en manifestar sin justa causa un vicio o defecto oculto del prójimo. Si se critican sus defectos públicos, recibe más bien el nombre de murmuración.

b.

La calumnia consiste en imputar falsamente al prójimo un crimen que no ha cometido. Añade a la simple detracción la mentira perniciosa.

2ª. POR PARTE DEL MODO puede ser directa o indirecta.

a.

Directa es la que manifiesta abierta y claramente el pecado ajeno, verdadero o falso. Suelen distinguirse cuatro modos

distintos: imponiendo falsamente un pecado, exagerando el verdadero, revelando el oculto, atribuyendo mala intención a la misma acción buena.

b.

Indirecta es la que niega o disminuye las buenas cualidades del prójimo. Se hace de varios modos: negando el bien de otro, callándolo maliciosamente, disminuyéndolo, alabándolo remisamente cuando merece mucho más. Las fórmulas verbales son variadísimas y todas envuelven hipocresía, malicia, envidia, etc. («Sí, pero...»; «Es mejor no acabarlo de contar»; «¡Si pudiera hablar!»; «Os quedaríais estupefactos*, etc., etc.». A veces basta el silencio, un gesto, una sonrisa, etc., para que la fama del prójimo se venga abajo.

3ª. POR PARTE DE LA INTENCIÓN INTERNA puede ser formal o material. Es formal cuando se intenta explícitamente denigrar al prójimo, y material cuando se le critica por alguna

otra causa (v.gr., por ligereza, locuacidad, irreflexión, utilidad propia, etc.) sin intención de difamarle, pero previendo la difamación.

807. 3. Malicia. Vamos a precisarla en forma de conclusiones :

Conclusión 1ª: La detracción del prójimo, sea simple o calumniosa, directa o indirecta, formal o material, es de suyo pecado grave contra la justicia y la caridad, pero admite parvedad de materia.

Vamos a explicar el sentido y alcance de la conclusión.

LA DETRACCIÓN DEL PRÓJIMO, en la forma que hemos explicado más arriba.

SEA SIMPLE o CALUMNIOSA. La calumnia es más grave, por la mentira que encierra; pero aun la simple detracción constituye una verdadera injusticia contra el prójimo y una falta evidente de caridad.

DIRECTA o INDIRECTA. La directa supone más audacia y desvergüenza; pero la indirecta no es menos injusta y lleva consigo, ordinariamente, mayor refinamiento e hipocresía.

FORMAL o MATERIAL. La material es menos grave, pero no deja de ser una injusticia manifiesta cuando se prevé, al menos en confuso, la denigración del prójimo. A veces se emplea la fórmula hipócrita: «Esto lo digo sin intención alguna de criticar a fulano».

Es DE SUYO PECADO GRAVE. Consta claramente por la Sagrada Escritura y la razón teológica, como veremos en seguida. Es menos grave que el homicidio y el adulterio, pero más grave que el robo; porque la fama vale menos que la vida o la fidelidad conyugal, pero mucho más que los bienes exteriores. Aunque, como advierte Santo Tomás, puede alterarse esta jerarquía por las circunstancias agravantes o atenuantes que concurran (II-II, 73,3)

CONTRA LA JUSTICIA Y LA CARIDAD. Contra la justicia, porque lesiona el derecho estricto del prójimo a su propia fama. Contra la caridad, porque nos manda amar al prójimo y nos prohíbe hacerle daño.

PERO ADMITE PARVEDAD DE MATERIA. Ya se comprende que, si se critican sin mala intención pequeños defectos del prójimo o se le imputa falsamente, sin odio ni envidia, un ligero desliz, no hay materia suficiente para pecado grave; aunque se quebranta, no obstante, la justicia y hay obligación leve de reparar el daño causado (v.gr., alabando en otras ocasiones a la persona criticada).

He aquí ahora la prueba teológica de la conclusión.

1. LA SAGRADA ESCRITURA. Elogia la buena fama y condena severamente la detracción del prójimo. He aquí algunos textos:

«Más que las riquezas vale el buen nombre» (Prov. 22,1).

«Ten cuidado de tu nombre, que permanece, más que de millares de tesoros» (Eccli.41,15).

«No murmuréis unos de otros, hermanos; el que murmura de su hermano o juzga a su hermano, murmura de la Ley, juzga a la Ley» (Iac. 4,11). «... chismosos, calumniadores, aborrecidos de Dios» (Rom. 1,29-30).

2. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Es doctrina constante de la Iglesia. Inocencio XI condenó dos proposiciones laxistas que enseñaban ser tan sólo pecado venial la falsa acusación contra el detractor o la calumnia en defensa del propio honor (D 1193-1194).

3. LA RAZÓN TEOLÓGICA. Presenta un triple argumento:

a) Lesiona la justicia conmutativa, al quebrantar el derecho estricto del prójimo a su propia fama. Ni vale argüir que eso es cierto tratándose de una calumnia, pero no de una simple detracción por un delito verdadero. No importa, porque solamente Dios y, en su nombre, el juez legítimo tienen

derecho a juzgar al delincuente, no la persona privada o particular. Aparte de que el hombre tiene derecho natural no sólo a la fama verdadera (fundada en la virtud o en el bien), sino incluso a la falsa, mientras su pecado permanezca oculto y desconocido. Por consiguiente, se comete una injusticia divulgando el pecado oculto; al menos, una falta de caridad si se comentan y airean sus pecados o defectos ya conocidos (murmuración).

b) Lesiona la justicia legal. El bien común exige que no se revelen los pecados ajenos sin suficiente motivo, ya que, de lo contrario, se seguirían innumerables disgustos, riñas, envidias, venganzas, etc., etc., que perturbarían la paz y la tranquilidad social.

c) Lesiona la caridad fraterna, que nos manda amar al prójimo y nos prohíbe hacerle daño. Nótese que jamás criticamos a las personas que amamos, sino que procuramos excusar sus defectos, salvando, al menos, la buena intención. Por eso se

ha podido escribir profundamente: «Si oyes murmurar de otro, puedes decir: «No le aman 3.

Aplicación. El derecho de los difuntos a su propia fama. El derecho a la fama acompaña al hombre más allá del sepulcro. No es lícito, por consiguiente, difamar a los muertos, a no ser con justa y proporcionada causa (v.gr., para desprestigiar sus escritos impíos y evitar que sigan haciendo daño) y siempre a base de datos verdaderos, nunca calumniosos. Téngase en cuenta, además, que la denigración de un difunto fácilmente repercute sobre su familia, que puede ser inocente de los crímenes del muerto.

Los historiadores tienen algo más de libertad para publicar los crímenes o defectos ciertos de los personajes históricos, si de su divulgación se ha de seguir alguna lección o enseñanza provechosa. Pero pueden fácilmente pecar contra la caridad si no hay motivo alguno para sacar a relucir aquellas cosas, e incluso contra la justicia si se permiten

alguna acusación calumniosa, temeraria o infundada, llevados únicamente del afán sensacionalista de decir cosas nuevas. Tengan en cuenta, además, la obligación de no perjudicar en modo alguno, con publicaciones imprudentes, a las instituciones a que pertenecieron aquellos personajes que no son responsables de su conducta privada.

Conclusión 2.a: La gravedad de la detracción se mide por la importancia del crimen divulgado o falsamente imputado y por el daño causado al prójimo con ella.

Examinemos por separado ambos capítulos:

1º. POR LA IMPORTANCIA DEL CRIMEN DIVULGADO O FALSAMENTE IMPUTADO.

En general, un defecto leve (aunque sea calumniosamente imputado) suele causar una infamia leve; y un crimen o pecado grave, infamia grave. Caben, sin embargo, excepciones según la índole de la persona criticada. Y así, v.gr., sería grave injuria decir del Papa que es un mentiroso, y

quizá no lo fuera decir de un negociante de mala fama que es un estafador.

2.a Por el daño causado al prójimo. No siempre con la misma clase de detracción se causa el mismo daño al prójimo. Depende de la calidad de la persona criticada, del prestigio del detractor, del número o calidad de los oyentes, de la clase del testimonio aducido (testigo presencial o de oídas, etc.), de la repercusión que pueda tener sobre su familia, intereses materiales, etc. Si, habida cuenta de todas las circunstancias, el daño que se sigue es leve, en general el pecado será leve; y grave si el daño que se sigue es grave. Nótese, sin embargo, que un daño leve en el ofendido podría constituir pecado grave en el detractor si procedió a la detracción por odio o cualquier otro motivo gravemente desordenado.

En general, todas las detracciones externas pertenecen a la misma especie moral, ya que todas quebrantan el derecho del prójimo a la fama; y así, en la confesión basta decir

cuántas veces se ha incurrido en este pecado en materia grave o leve, sin necesidad de explicar el asunto u objeto de la detracción. Pero habría que especificar la circunstancia de escándalo y el motivo interior desordenado que movió a la detracción (v.gr., el odio, la envidia, el espíritu de venganza, etc.), porque son pecados distintos de la misma detracción en cuanto tal. Naturalmente habría que especificar también si se trató de simple detracción, por defectos verdaderos, o de una verdadera calumnia, atribuyendo al prójimo cosas falsas.

Conclusión 3.a: Es lícito, con causa gravemente proporcionada, manifestar los defectos ocultos del prójimo, con tal de evitar el odio o cualquier otro afecto desordenado.

Es una mera aplicación de las leyes del voluntario indirecto, en virtud de las cuales es lícito, con causa proporcionada, realizar una acción con doble efecto—bueno y malo—, intentando únicamente el bueno y permitiendo simplemente el malo. Es preciso, sin embargo, proceder con absoluta rectitud

de intención, deponiendo todo motivo de odio, rencor, envidia o de cualquier otro afecto desordenado.

Las principales razones gravemente proporcionadas que pueden invocarse para legitimar la manifestación de los defectos ocultos del prójimo son las siguientes:

a.

POR MOTIVO DE RELIGIÓN, como cuando se revelan al obispo los defectos de los seminaristas ordenandos con el fin de evitarle a la Iglesia futuros escándalos.

b.

POR JUSTICIA, cuando haya obligación por oficio de descubrir o denunciar un crimen.

c.

POR CARIDAD, para precaver un daño que amenaza al que le cuenta, al delincuente, a tercera persona o a la sociedad.

Aplicaciones. 1.a Es LÍCITO, POR EXIGIRLO EL BIEN COMÚN, revelar (aunque sea públicamente y por medio de la prensa) los defectos verdaderos de un candidato impío que pretende un cargo público. Hay que denunciar a quien pueda impedirlos los manejos de los que esparcen errores o doctrinas contrarias a la fe y buenas costumbres; al corruptor de los demás en un colegio o internado, etc., etc.

2.a POR EL BIEN DEL PROPIO DELINCUENTE, hay que poner en conocimiento de los padres o superiores las malas andanzas de sus hijos o súbditos, con el fin de que puedan corregirlos. Hay que manifestar el impedimento oculto del que pretenda contraer' matrimonio a pesar de él, etc.

3.a POR EL BIEN DEL NARRADOR (V. gr., para buscar consuelo, defensa o consejo) puede referir a alguna persona

prudente y discreta las injurias recibidas del prójimo. Pero es preciso proceder sin odio ni espíritu de venganza y no manifestar sino lo puramente indispensable para el consejo, etc., callando, en lo posible, el nombre del ofensor.

4ª POR EL BIEN DE TERCERA PERSONA es lícito ponerla en guardia contra las perversas intenciones del que intenta perjudicarla o pervertirla; manifestarle los vicios auténticos de la persona con la que piensa contraer matrimonio a fin de evitar la futura infelicidad, etc.

Pero téngase presente en todos estos casos que ha de tratarse de defectos verdaderos, aunque ocultos. Jamás es lícito, ni siquiera en propia defensa, propalar una calumnia, porque el fin nunca justifica los medios (D 1193-1194)

Conclusión 4.a: La manifestación de un crimen público o notorio donde no se conocía todavía, quebranta casi siempre la justicia y siempre la caridad, a no ser que haya causa gravemente proporcionada.

Expliquemos el sentido de la conclusión.

UN CRIMEN PUEDE SER PÚBLICO O NOTORIO DE DOS MANERAS: a) de jure, si ha recaído ya sobre él la sentencia pública del juez; y b) de facto, cuando aun sin la sentencia es del dominio público (v. gr., se ha corrido ya por todo el pueblo).

DONDE NO SE CONOCÍA TODAVÍA (v. gr., en una región adonde no ha llegado la noticia ni es fácil que llegue en mucho tiempo). No sería contra la justicia comentarlo donde ya se conoce públicamente—sobre todo si es público de iure—, porque el delincuente ha perdido con ello el derecho a la fama, aunque fácilmente puede faltarse todavía a la caridad. Pero sería injusto resucitar su memoria cuando se ha olvidado ya o si el delincuente se ha rehabilitado por completo y ha recuperado su derecho a la fama.

QUEBRANTA CASI SIEMPRE LA JUSTICIA, porque en esas condiciones es como si se tratase de un crimen oculto, que

no es lícito revelar sin justa y proporcionada causa. Dígase lo mismo cuando se refresca la memoria de un crimen ya olvidado, aunque sea en la región misma donde se cometió.

Y SIEMPRE LA CARIDAD, COMO es obvio.

A NO SER QUE HAYA CAUSA GRAVEMENTE PROPORCIONADA, COMO sería, v. gr., el fundado temor de que el delincuente perjudique también o haga daño a otras personas en ese otro lugar.

Conclusión 5.a: No es lícito infamarse a sí mismo, sin justa y proporcionada causa.

La razón es porque el hombre tiene, por caridad para consigo mismo, obligación de conservar sus propios bienes—entre los que ocupa lugar destacado la propia fama (Eccli. 41,15)—, administrándoles sabiamente y evitando prodigarlos inútilmente. Sin embargo, podría ser lícito cuando se sacrificara la propia fama en aras de un bien superior, como

sería, v. gr., salvar la propia vida, reprimir la soberbia, imitar los ejemplos de Cristo, etc.

A veces, sin embargo, es obligatorio conservar la propia fama (y exigir, por consiguiente, la justa reparación a quien haya tratado de quitárnosla), no sólo por caridad para consigo mismo, sino incluso por justicia y caridad hacia los demás. Tal ocurre principalmente:

a.

Cuando de su fama depende la de los demás (v. gr., de un sacerdote o religioso).

b.

Cuando su fama se requiere para prestarle convenientemente al prójimo un servicio obligatorio en justicia (v. gr., el párroco o magistrado).

c.

Cuando su fama se requiere para ayudar convenientemente al prójimo en un servicio de caridad (v. gr., de consejero o director espiritual).

Conclusión 6.º: El que coopera a la injusta difamación del prójimo peca grave o levemente contra la justicia según el grado y la eficacia de su cooperación.

Tres son las principales formas de cooperar a la difamación del prójimo:

a) INDUCIENDO DIRECTAMENTE a ella con preguntas sobre sus defectos, fomentando con muestras de agrado y complacencia la narración de los mismos, etc. Estos pecan de igual modo que el denigrante, o sea, contra la caridad y contra la justicia, ya que cooperan formalmente a la acción injusta y son reos de escándalo directo provocando a la

difamación. De donde están obligados a restituir la fama del prójimo solidariamente con el detractor.

b) GOZÁNDOSE INTERIORMENTE en la detracción, pero sin muestras de aprobación exterior. Pecan contra la caridad (gravemente si procede de odio o envidia grave), contra la justicia interna y, con frecuencia, contra la veracidad, por la refinada hipocresía con que saben disimular sus verdaderas disposiciones internas, no por evitar el mal ejemplo a los demás, sino para no quedar en mal lugar ante ellos.

c) No IMPIDIENDO LA DETRACCIÓN EXTERNAMENTE, aunque se la desapruebe interiormente. Si esta conducta obedece a pusilanimidad, respeto humano, etc., el pecado no suele pasar de venial, e incluso podría excusarse de toda falta si se estuviera moralmente seguro de que la intervención en favor del infamado resultaría completamente inútil o contraproducente. Pero sería pecado mortal contra la caridad (tratándose de una detracción grave) si hubiera fundada

esperanza de éxito y pudiera hacerse sin grave incomodidad. En la práctica, lo mejor es desviar la conversación hacia otras cosas cuando se ve que comienza a derivar por derroteros peligrosos.

La obligación de impedir la difamación del prójimo es mucho mayor en el superior (en virtud de su oficio) que en las personas particulares. Ordinariamente pecará contra la justicia si no corrige al súbdito difamador, y contra la caridad con respecto al difamado.

808. 4. Obligación de repararla. Vamos a precisarlo en la siguiente

Conclusión: El que, de cualquier modo que sea, lesiona injustamente la fama del prójimo, tiene obligación de restituírsela cuanto antes, y ha de reparar, además, todos los daños materiales que eficaz y culpablemente se hayan seguido de la difamación y hayan sido previstos al menos en confuso.

Expliquemos detalladamente la conclusión.

EL QUE, DE CUALQUIER MODO QUE SEA: ya internamente o ante el propio juicio (tiene obligación de rectificárselo a sí mismo, por el derecho del prójimo a conservar su fama ante nuestra propia conciencia); ya externamente por la simple detracción, murmuración o calumnia; ya haya actuado como detractor principal, ya como cooperador positivo (mandando, aconsejando, consintiendo, etc.), ya como negativo (no impidiéndolo, pudiendo y debiendo hacerlo por justicia).

LESIONA INJUSTAMENTE LA FAMA DEL PRÓJIMO.

Porque, si la detracción se hizo por necesidad o justa causa (como hemos explicado en la tercera conclusión), no fue injusta, y no obliga, por consiguiente, a restituir.

TIENE OBLIGACIÓN DE RESTITUIRLA, porque hay obligación de restituir al prójimo lo que le pertenece y le fue injustamente arrebatado. La obligación es grave o leve según el daño causado.

CUANTO ANTES, porque, de lo contrario, se prolonga la injusticia y hay peligro, además, de que se vaya propagando y extendiendo a otras personas.

Y HA DE REPARAR, ADEMÁS, TODOS LOS DAÑOS MATERIALES QUE SE HAYAN SEGUIDO EFICAZ Y CULPABLEMENTE DE LA DIFAMACIÓN; V. gr., si por ella se impidió al difamado algún lucro, oficio, beneficio, un matrimonio conveniente, etc., o fué causa de que se le despidiera de un cargo o empleo, o se le diera menor sueldo, etc. Esta obligación es real y, por consiguiente, pasa a los herederos del difamador (hasta donde alcance la herencia) y del difamado.

Y HAYAN SIDO PREVISTOS AL MENOS EN CONFUSO. Porque, si los daños se siguieron de una manera del todo imprevista e inesperada, no existe nexo causal entre la difamación y esos efectos, que se produjeron completamente

per accidens aunque hayan sobrevenido con ocasión de la difamación (v. gr., el suicidio del difamado).

809. Escolios. 1º. Gravedad de la obligación. Hay que distinguir los diversos casos que han podido ocurrir. Y así:

a.

El que pecó gravemente difamando al prójimo, está obligado a restituir la fama y los daños incluso con grave incomodidad propia, porque la culpa debe repararse con incomodidad proporcionada.

b.

El que con leve culpa (o sea, por inadvertencia, ligereza, etc.) empaña la fama del prójimo, está obligado a repararla sin grave incomodidad, pero cuanto antes, con el fin de evitar que se vaya propagando y extendiendo, en cuyo caso podría

producirse la obligación de repararla incluso con grave incomodidad.

c.

Si una infamia leve produce un grave daño en los bienes materiales del difamado (v. gr., privándole de una secretaría bien pagada por haberle acusado de indiscreto o locuaz), hay obligación grave de repararle aquel daño si fué previsto; porque entonces la injusticia es grave, no por razón de la infamia leve, sino por el grave daño causado.

d.

El que lesionó interiormente la fama del prójimo (v.gr., con una sospecha o juicio temerario) tiene obligación de corregirse interiormente su propio pensamiento injusto.

2º Modo de reparar la fama. En general, ha de hacerse de tal forma que el perjudicado pueda recuperar íntegramente su fama, injustamente arrebatada. Y así:

a) SI SE TRATA DE UNA CALUMNIA, no hay otra solución que desdecirse en absoluto de ella, aunque esta confesión produzca la infamia del calumniador. Puede, sin embargo, buscarse la manera de salvar la propia fama haciendo algún circunloquio o restricción latamente mental (v.gr., «he sabido que aquello que dije es completamente falso, y me complazco en manifestarlo así para dejar las cosas en su lugar)), pero sin recurrir nunca a la mentira, que jamás es lícita.

b) SI SE CALUMNIÓ PÚBLICAMENTE O POR ESCRITO (v.gr., por medio de la prensa) hay que restituir en igual forma.

c) SI SE TRATA DE SIMPLE DETRACCIÓN, MURMURACIÓN O CRÍTICA sobre defectos verdaderos del prójimo, no podría repararse diciendo que eran falsos (sería una mentira); pero hay obligación de devolverle la fama del

mejor modo posible, ya sea reconociendo la propia injusticia (si se comprende que esta declaración ha de ser eficaz) o, quizá mejor, alabando al difamado, poniendo de relieve sus buenas cualidades, buscando excusas (v.gr., buena intención) para sus defectos manifiestos, etc., etc. De esta forma se restablece la igualdad de la justicia del mejor modo posible.

3.º Causas que excusan de la restitución de la fama. Las principales son las siguientes:

a) SI LA DIFAMACIÓN NO FUE EFECTIVA, sea porque no la entendieron los oyentes, o porque no la creyeron, o porque ya lo sabían, o porque deshizo todo el daño el testimonio contrario y más firme de otro de los presentes.

b) Si EL DAÑO YA CESÓ, sea porque se comprobó públicamente la falsedad de la calumnia o la inocencia del calumniado, sea porque ha sido ya olvidada y sería imprudente resucitar su memoria con la rectificación, etc.

c) LA IMPOSIBILIDAD FÍSICA O MORAL; v.gr., porque se ignora dónde viven los oyentes o no se puede acudir a ellos, o porque el delito oculto es ya del dominio público por otro conducto, o porque amenaza al difamador un daño mucho mayor que el que se le siguió al difamado (v.gr., si para reparar una infamia leve se le siguiera a él una infamia grave), en cuyo caso puede suponerse que el perjudicado renuncia voluntariamente a su derecho menor, etc.

d) EL PERDÓN O CONDONACIÓN, expreso o tácito, del perjudicado, con tal que tenga legítimo poder para otorgarlo. Porque puede darse el caso de que el injuriado no tenga derecho a renunciar a la reparación, por impedírselo el bien común o el legítimo derecho de otros, o porque produciría escándalo la no retractación, etc. Tal ocurre, principalmente, cuando el difamador es un sacerdote, magistrado o persona de gran autoridad, cuya fama interesa al bien común o al prestigio de los demás.

e) LA MUTUA COMPENSACIÓN por dos injurias equivalentes. Lo cual no quiere decir que el infamado tenga derecho a infamar a su ofensor (sería una venganza absolutamente ilícita), sino que, en caso de que se hayan difamado mutuamente, podría uno de ellos diferir sin injusticia la reparación hasta que el otro esté dispuesto también a repararle su injuria. Aunque ya se comprende que obraría mejor y más virtuosamente condonando la propia injuria aunque el otro no quiera repararla, como hizo Nuestro Señor Jesucristo clavado en la cruz.

C) La susurración

810. 1. Noción. Se entiende por tal la injusticia del que siembra cizaña entre los amigos con el fin de disolver su amistad. Es el pecado del que cuenta chismes y susurra habladurías al oído de un amigo para enfriar o disolver su amistad con otro, o de unas familias con otras (II-II,74).

811. 2. Malicia. Es un pecado de suyo grave contra la caridad, y muchas veces también contra la justicia, sobre todo si se vale de la detracción como procedimiento para conseguir sus perversos fines.

La Sagrada Escritura fustiga duramente este feo pecado. He aquí algunos textos:

«Maldice al murmurador y al de lengua doble, porque han sido la perdición de muchos que vivían en paz» (Eccli. 28,15).

«Por falta de leña se apaga el fuego, y donde no hay chismoso cesa la contienda» (Prov. 26,20).

«Seis cosas aborrece Yavé y aun siete abomina su alma: ojos altaneros, lengua mentirosa, manos que derraman sangre inocente, corazón que trama iniquidades, pies que corren presurosos al mal, testigo falso que difunde calumnias y al que siembra la discordia entre hermanos» (Prov. 6,16-19).

San Pablo enumera entre los pecados dignos de muerte el de los «chismosos» o susurradores (cf. Rom. 1,29).

Santo Tomás advierte que la susurración es mayor pecado que la detracción y que la contumelia, porque la amistad es mejor que el mismo honor, y vale más ser amado que ser honrado (II-II,74,2).

El pecado será tanto mayor cuanto más íntima y más necesaria sea la amistad que trata de enfriar o disolver y cuanto peores sean los daños que puedan ocasionarse. Por lo mismo, es pecado muy grave sembrar la discordia entre los cónyuges, entre los padres e hijos, entre familiares, etc., y gravísimo entre los defensores de la fe católica y sus neófitos o convertidos.

Por el contrario, no es pecado alguno, sino más bien un excelente acto de caridad, tratar de disolver una mala amistad, como la que hay, v.gr., entre un joven y sus pervertidores o entre un hombre y su concubina.

D) El falso testimonio

812. 1. Noción. El falso testimonio coincide en realidad con la mentira oficiosa o perniciosa, de las que constituye uno de sus aspectos o matices. Consiste, propiamente hablando, en afirmar o negar como testigo algún hecho falso en favor o perjuicio de alguien.

El falso testimonio puede aducirse en juicio solemne ante el juez y fuera de juicio, o en privado. Este último coincide totalmente con la clase de mentira a que pertenezca, y por ella ha de ser medido y valorado. El emitido en juicio solemne ante el juez ofrece características especiales, que vamos a examinar a continuación.

813. 2. Obligación de dar testimonio. En todos los códigos y tribunales del mundo, el testigo es uno de los personajes más importantes del drama judicial. La prueba testifical ha sido siempre universalmente empleada, y el bien común exige que los ciudadanos se presten a ella cuando el caso lo requiera.

No siempre, sin embargo, obliga a todos ni en el mismo grado. Pueden distinguirse tres categorías distintas:

a) POR JUSTICIA CONMUTATIVA están obligados a actuar de testigos en juicio los que por su cargo u oficio asumen la obligación de denunciar a la autoridad competente los delitos o injusticias en torno a las cosas a ellos encomendadas (policías, guardas, etc.), y están obligados a restituir si por su incuria o negligencia se sigue algún daño real.

b) Por JUSTICIA LEGAL obliga a cualquier ciudadano cuando es requerido y citado legítimamente por el juez para prestar declaración en el juicio. Se trata del deber de obediencia a la autoridad legítima, que jurídicamente impone esa carga en orden al bien común y recta administración de justicia.

c) Por CARIDAD está obligado cualquier ciudadano a presentarse espontáneamente ante el juez para declarar como testigo cuando lo exija así el bien común o el bien grave de los particulares (v.gr., para evitar algún daño a la sociedad o

librar al inocente de la muerte u otra grave pena). Pero nadie está obligado a presentarse espontáneamente como testigo de cargo contra los culpables, a no ser que éste sea el único medio legítimo para salvar al inocente (II-II,7o,1).

814. 3. Causas excusantes. Hay algunos casos en los que el testigo puede y debe omitir la declaración testifical, aunque haya sido requerido por el juez. He aquí los principales:

a) EL SIGILO SACRAMENTAL. El sacerdote que conoce un crimen o delito bajo secreto de confesión no puede revelarlo jamás, bajo ningún pretexto, ni siquiera después de la muerte del reo. La legislación civil suele respetar este sacratísimo deber del sacerdote (CH 1247,5.0); pero, si en alguna nación no se respetara, el sacerdote podría afirmar, incluso con juramento, que no sabe absolutamente nada, porque nada sabe, efectivamente, para comunicarlo a los demás.

b) EL SECRETO PROFESIONAL: los médicos, abogados, autoridades, etc., no pueden ser obligados a declarar sobre los asuntos conocidos bajo secreto profesional.

c) EL GRAVE DAÑO PROPIO O DE LOS FAMILIARES PRÓXIMOS. Nadie está obligado a dar testimonio contra sí mismo o contra sus familiares más allegados.

d) SI EL JUEZ NO INTERROGA LEGÍTIMAMENTE por falta de jurisdicción o por excederse en sus atribuciones, etc.

e) SI EL TESTIGO CONOCE INJUSTAMENTE EL NEGOCIO (v.gr., por haber abierto y leído cartas o documentos ajenos).

f) Si SE TRATA DE PERSONAS EXCLUIDAS POR EL DERECHO MISMO de la obligación de prestar testimonio (cf. cn 1775 ss. y CH 1246-1247).

815. 4. Malicia del falso testimonio. Vamos a exponerla en la siguiente

Conclusión: El falso testimonio en juicio es de suyo pecado mortal y envuelve triple deformidad: perjurio, injusticia y mentira.

Se supone en la conclusión que el testigo ha prestado previamente juramento de decir la verdad. En este caso, si su testimonio es falso, comete tres pecados distintos y de diversa gravedad:

a) PERJURIO, por la violación del juramento. Es siempre pecado mortal cuando se comete a sabiendas, sin que admita parvedad de materia, por razón de la grave injuria que se le hace a Dios al ponerle por testigo de una falsedad.

b) INJUSTICIA, por el daño injusto que se le irroga al prójimo declarando falsamente contra él. Será pecado grave o leve según el daño que se cause. Se quebranta la justicia conmutativa con relación al perjudicado, y la justicia legal con relación al bien común, que exige declarar la verdad en el juicio.

c) MENTIRA, por la falsedad testificada. Por este capítulo, el pecado es, de suyo, leve, a no ser que se cause grave daño al prójimo, en cuyo caso sería pecado mortal (mentira perniciosa en materia grave).

816. 5. Obligación de repararlo. Como toda injusticia manifiesta, el falso testimonio lleva consigo la obligación de repararlo. Pero en la práctica pueden ocurrir varios casos. Y así:

II. PECADOS CONTRA EL HONOR DEL PROJIMO

Como hemos indicado más arriba, los principales son tres: la contumelia, la burla y la maldición. Vamos a examinarlos brevemente.

A) La contumelia

Expondremos su noción, malicia y obligación de repararla. Al final diremos dos palabras sobre el perdón de las injurias.

817. I. Noción. Se entiende por contumelia la injusta lesión del honor causada al prójimo en su misma presencia. Esta presencia puede ser física o moral (v.gr., su imagen o representante).

Se distingue de la detracción, murmuración o calumnia en que éstas atentan contra la fama del prójimo ausente, mientras que la contumelia lesiona el honor del prójimo presente.

La contumelia—llamada también insulto o injuria al prójimo— puede ser verbal o real, según se haga con palabras o con signos equivalentes (v.gr., por gestos despectivos, una bofetada, rompiendo su estatua o fotografía, etc.). Suele provenir de la ira (II-II,72,4).

818. 2. Malicia. Vamos a precisarla en la siguiente

Conclusión: La contumelia es, de suyo, pecado mortal contra la justicia; pero a veces puede no pasar de pecado venial.

1. Consta claramente la injusticia grave:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. He aquí algunos textos inequívocos: »Todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere traca» será reo ante el sanedrín, y el que le dijere »loto» será reo de la gehenna de fuego» (Mt.5,22).

San Pablo incluye a dos ultrajadores» entre los pecadores a quienes Dios entregó a su «réprobo sentir", y dice de ellos que son "dignos de muerte» (Rom. 1,28-32).

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Todo hombre tiene derecho estricto a su propio honor, que es un bien más excelente que las mismas riquezas. Luego, así como el que roba el dinero ajeno comete una injusticia, con mayor motivo incurre en ella el que viola el honor del prójimo.

La contumelia con frecuencia lleva anejas otras malicias, además de la injusticia. Y así, quebranta la piedad si injuria a los padres; la religión, si es contra Dios o sus ministros, etc. A

veces produce escándalo, disensiones, etc., contra la caridad fraterna.

2. Sin embargo, la contumelia puede ser simplemente pecado venial :

a.

Por imperfección del acto, o sea por falta de la suficiente advertencia o consentimiento.

b.

Por parvedad de materia (v.gr., una ligera burla o palabra mal sonante).

c.

Por falta de intención de injuriar gravemente (v.gr., cuando se dice en broma o no muy en serio: «eres un asno»).

d.

Por la condición del que habla o escucha (v.gr., entre verduleras o gentes de baja educación no suelen considerarse injurias graves los insultos o frases soeces que se intercambian con frecuencia). Tampoco suelen ser graves las injurias de los padres a los hijos, de los maestros a sus discípulos, etc., que tienen por objeto su corrección o enmienda.

819. 3. Obligación de repararla. Como injusticia que es, la contumelia induce obligación de reparar el honor ultrajado, de manera semejante a lo que ya hemos dicho al hablar de la detracción.

Nótese que, cuando la injuria fue pública (v.gr., en presencia de testigos, por la prensa, etc.), debe repararse en la misma forma, ya que de otro modo no quedaría restablecida la igualdad que reclama la justicia entre la ofensa y su reparación.

La simple petición de perdón constituye suficiente reparación de cualquier clase de injuria o contumelia.

820. Escolio. El perdón de las injurias. Uno de los consejos más inculcados en el Evangelio es el perdón generoso y total de las injurias:

*Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto» (Mt. 5,39-40). El mismo Cristo nos dejó ejemplo sublime al perdonar y excusar a sus verdugos desde lo alto de la cruz: *Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc. 23,34).

Pero esta excelente obra de caridad estrictamente obligatoria (al menos en la disposición interior del ánimo, del que debe deponerse el odio y el espíritu de venganza) no siempre obliga a renunciar a toda clase de reparación externa por la ofensa recibida. Escuchemos al Doctor Angélico explicando este punto con su lucidez habitual :

*Estamos obligados a tener el ánimo dispuesto a tolerar las afrentas si ello fuese conveniente; mas algunas veces conviene que rechacemos el ultraje recibido, principalmente por dos motivos. En primer término, por el bien del que nos infiere la afrenta, para reprimir su audacia e impedir que repita tales cosas en el futuro, según aquel texto de los Proverbios:« Responde al necio como merece su necedad, para que no se crea un sabio» (Prov. 26,5). En segundo lugar, por el bien de muchas otras personas, cuyo progreso espiritual podría ser impedido precisamente por los ultrajes que nos hayan sido hechos; y así dice San Gregorio que

«aquellos cuya vida ha de servir de ejemplo a los demás, deben, si les es posible, hacer calar a sus detractores, a fin de que no dejen de escuchar su predicación los que podrían oírlos y no desprecien la vida virtuosa permaneciendo en sus depravadas costumbres» (II-II, 2,3)

Existe, pues, el derecho natural de legítima defensa contra las injurias recibidas, paralelo al derecho de defensa contra el injusto agresor de nuestra integridad física. Y es lícito, guardando la debida moderación, hacer uso de este derecho —a veces obligatoriamente— si razones superiores de caridad, humildad o paciencia no lo impiden o desaconsejan. Cuando la injuria recibida no redunde en perjuicio o desprestigio de un tercero (v.gr., de la familia o corporación a que se pertenece), siempre es más perfecto y meritorio perdonarla de todo corazón y renunciar en absoluto a exigir la reparación.

B) La burla o irrisión

821. 1. Noción. Se entiende por burla o irrisión del prójimo el vicio o pecado de echar en cara al prójimo sus culpas o defectos en forma jocosa para avergonzarle ante los demás.

El burlón no trata directamente de injuriar al prójimo (eso es propio del contumelioso), sino únicamente de ponerle en ridículo ante los demás. Claro que indirectamente empaña también el honor del prójimo, y en este sentido la irrisión se relaciona muy de cerca con la contumelia, de la que constituye una subespecie.

Este feo pecado se opone directamente a la justicia—porque quebranta el derecho del prójimo al aprecio y estima de los demás—e indirectamente a la caridad. Si el burlón intentara directamente el desprecio del prójimo, faltaría directa y gravemente a la caridad.

822. 2. Malicia. Santo Tomás advierte expresamente que la burla, por su naturaleza, es menos grave que la detracción o la contumelia, porque no implica desprecio, sino broma o

juego. Pero a veces entraña mayor desprecio que la contumelia, y en este caso constituye mayor pecado.

El orden descendente de gravedad en el pecado de burla o irrisión lo expresa admirablemente Santo Tomás en la siguiente forma :

*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 divinas (pecado gravísimo), según dice el profeta Isaías: « ¿A quién has insultado y contra quién has alzado tu voz?» Y luego añade: «Contra el Santo de Israel» (Is. 37,23).

Viene en segundo término la burla contra los padres, por lo que dice el libro de los Proverbios: *Al que escarnece a su padre y pisotea el respeto de su madre, cuervos del valle le saquen los ojos y devórenle aguiluchos» (Prov. 30,17).

Ocupa el tercer lugar por su gravedad la burla que recae sobre los justos, porque «el honor es el premio de la virtud»,

en frase de Aristóteles. Y también Job se lamenta de que «sea escarnecida la sencillez del justo» (Iob 12,4). Esta burla es muy nociva, porque pone obstáculos a los hombres en la práctica del bien, según dice San Gregorio: «Hay quienes ven brotar el bien en las obras del prójimo y se apresuran a arrancarlo en seguida con la mano de su repugnante burla» (II-II,75,2).

La burla sería pecado venial si se refiere a un defecto leve del prójimo y no le ocasiona gran rubor ante los demás. Y carecería de toda culpa si se hiciera de tal forma (v.gr., por gracia o chiste de buen tono), que el mismo burlado riera de buen grado el ingenio del burlón, sin sentirse ofendido con su chiste. Escuchemos nuevamente a Santo Tomás:

«Es propio de la eutrapelia, o buen humor, el que profiramos algún dicerio, no para deshonar o contristar a aquel contra quien se pronuncia, sino más bien por diversión o chanza, y esto puede hacerse sin pecado si se guardan las condiciones

debidas. Pero si alguien no vacila en contristar a la persona objeto de la burla con tal de provocar la risa en los otros, esto es vicioso y no puede hacerse sin pecado» (II-II,72,2 ad 1).

C) La maldición

823. I. Noción. En el sentido en que la tomamos aquí, la maldición consiste en invocar un mal contra alguien, ya en forma imperativa, ya optativa.

La idea de maldición deriva de su mismo sentido verbal: malum dicere, decir mal contra otro. Pero pueden distinguirse cuatro modalidades distintas: enunciativa, causativa, imperativa y optativa (cf. II-II,76,1).

a) ENUNCIATIVA Es aquella maldición que se limita a hablar mal del prójimo (v.gr., sacando a relucir sus defectos), sin desearle ningún daño o castigo. Coincide con los pecados de palabra contra el prójimo, que hemos examinado más arriba (murmuración, calumnia, etc.).

b) CAUSATIVA es la maldición que produce o causa un daño real a la criatura sobre quien recae. Es propia de Dios, cuya palabra causa lo que significa. La usó el mismo Cristo al maldecir a la higuera estéril, que «se secó al instante» (Mt. 21,19). Pero se ha de advertir que Dios no puede ser causa del mal de culpa o del pecado, por lo que las maldiciones que lanzaron los profetas en nombre de Dios contra los pecadores (en las que parecían pedir a Dios que les cegara y endureciera cada vez más con el fin de castigarlos después severamente en el infierno) han de entenderse—teniendo en cuenta el tono y género literario de las expresiones bíblicas— como meras permisiones y anuncios divinos de la obstinación de aquellos pecadores y del castigo que sufrirían por ella; jamás en el sentido de que Dios les cegara y endureciera de hecho el corazón para que se entregaran con mayor desenfreno al pecado.

c) IMPERATIVA es aquella maldición por la que se manda a otro causar un daño a un tercero. Es la primera de las nueve formas de cooperación al mal (mandante) que hemos examinado en su lugar correspondiente (cf. n.553 y 765).

Quebranta la justicia y la caridad.

d) OPTATIVA es aquella maldición que desea al prójimo algún mal en cuanto mal. En este sentido se opone directamente a la justicia y a la caridad; pero podría no envolver desorden ni pecado alguno cuando el mal que se le desea al prójimo no tiene razón de mal, sino de bien (v.gr., cuando se desea el castigo del culpable para que se enmiende y emprenda una vida honrada).

824. 2. Malicia. Vamos a precisarla en des conclusiones:

Conclusión 1.a: La maldición propia y formal es pecado de suyo grave contra la justicia y la caridad, pero a veces puede no pasar de pecado venial.

Consta expresamente:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. Los textos son innumerables. He aquí algunos por vía de muestra:

«Quien maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte; caiga su sangre sobre él» (Lev. 20,9).

«Quienquiera que maldijese a su Dios, llevará sobre sí su iniquidad; y quien blasfemase el nombre de Yavé, será castigado con la muerte» (Lev. 24,15).

San Pablo enumera a los maldicientes entre los pecadores que merecen la exclusión del reino de Dios (1 Cor. 6,10).

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos al Doctor Angélico :

«La maldición de que ahora tratamos aquí es aquella que consiste en invocar un mal contra alguien, ya en forma imperativa, ya optativa. Pero querer el mal de otro o mandar que se le infiera es opuesto de suyo a la caridad, por la cual amamos al prójimo y queremos su bien. Por ello, según su

propio género, es pecado mortal, y tanto más grave cuanto más obligados estamos a amar y reverenciar a la persona a quien maldigamos. De ahí que esté escrito en el Levítico: «El que maldijese a su padre y a su madre, sea muerto» (Lev. 20,9).

Sin embargo, puede ocurrir que proferir una palabra de maldición sea sólo pecado venial, ya por la pequeñez del mal que uno desee a otro al maldecirle, ya también por los sentimientos del que profiere tales palabras de maldición, cuando lo hace por ligereza o en broma o por algún aturdimiento, porque los pecados de palabra se valoran principalmente por los sentimientos o intención del agente» (II-II,76,3).

En la maldición imperativa, que produce de hecho un daño al prójimo, además del pecado contra la caridad, se comete otro de injusticia, que obliga a la reparación.

El orden descendente de gravedad en el pecado de maldición es el siguiente:

a) CONTRA Dios. Pecado gravísimo, que, si envuelve odio o aversión a Dios, constituye el mayor de todos los pecados que se pueden cometer.

b) CONTRA LOS PADRES, que se opone a la piedad y era castigado en la Antigua Ley con la pena de muerte (Lev. 20,9).

c) CONTRA LOS SUPERIORES, que se opone a la virtud de la observancia.

d) CONTRA LOS DEMÁS PRÓJIMOS, en mayor o menor escala según su dignidad y proximidad a nosotros.

e) CONTRA LAS CRIATURAS IRRACIONALES (lluvia, viento, granizo, etc.). Si se las maldijera en cuanto criaturas o instrumentos de Dios, sería un pecado gravísimo. Si se las maldice tan sólo por el daño que pueden causar, es ocioso y

vano—ya que no han de sufrir ningún daño por nuestra maldición—y, por consiguiente, ilícito (II-II,76,2).

Conclusión 2ª: En diferentes aspectos, la maldición del prójimo es mayor y menor pecado que la detracción del mismo.

He aquí la explicación de Santo Tomás:

«En igualdad de circunstancias, es más grave inferir un perjuicio que desearlo simplemente. De ahí que la detracción (que infiere un daño real a la fama del prójimo) es pecado más grave que la maldición expresada en forma de simple deseo. Pero la maldición formulada en forma imperativa tiene valor de causa, y en este sentido puede ser 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 valorarse según lo que formalmente pertenece a la esencia de estos vicios. Sin embargo, hay que tener en cuenta otras circunstancias accidentales que pueden

aumentar o disminuir la gravedad de dichos pecados* (II-
II,76,4).

TRATADO I I

Los deberes familiares

(CUARTO PRECEPTO DEL DECÁLOGO)

"Honra a tu padre y a tu madre»

(Ex. 20,12)

Examinados ya los deberes para con el prójimo en su aspecto individual, nos corresponde estudiar ahora los relativos a la familia, según el plan anunciado (cf. n.7). Constituyen la materia principal del cuarto mandamiento del decálogo.

Los deberes familiares giran en torno a dos virtudes fundamentales: la caridad y la piedad (virtud derivada o parte

potencial de la justicia), con algunas otras complementarias, tales como la observancia, la obediencia, la fidelidad, etc.

Estudiados ya los deberes de caridad al hablar del prójimo en general (cf. n.516 ss.), vamos a examinar ahora los relativos a la virtud de la piedad con sus anejas y derivadas.

Para proceder ordenadamente y con la mayor claridad posible, dividiremos la materia en dos capítulos. En el primero estudiaremos brevemente las virtudes de la piedad y de la observancia (con sus derivadas, dulzura y obediencia), que fundamentan los deberes familiares. Y en el segundo expondremos estos mismos deberes con relación a los cinco miembros que constituyen o integran la familia natural y cristiana: esposos, padres, hijos, hermanos y sirvientes.

CAPITULO I

La piedad y la observancia

Como acabamos de decir, son éstas las virtudes que fundamentan los deberes familiares y cuyo conocimiento previo se impone necesariamente. Dividimos el capítulo en dos artículos, correspondientes a cada una de esas dos virtudes, con sus derivadas correspondientes.

ARTICULO I

La virtud de la piedad

825. I. Naturaleza. La palabra piedad se puede emplear en muy diversos sentidos: a) como sinónimo de devoción, religiosidad, entrega a las cosas del culto de Dios; y así hablamos de personas piadosas o devotas; b) como equivalente a compasión o misericordia; y así decimos: «Señor, tened piedad de nosotros»; c) para designar una virtud especial derivada de la justicia: la virtud de la piedad, que vamos a estudiar en seguida, y d) aludiendo a uno de los siete dones del Espíritu Santo: el don de piedad.

Como virtud especial, derivada de la justicia, puede definirse:
Un hábito sobrenatural que nos inclina a tributar a los padres, a la patria y a todos los que se relacionan con ellos el honor y servicio debidos (II-II,rol,3).

El objeto material de esta virtud lo constituyen todos los actos de honor, reverencia, servicio, ayuda material o espiritual, etc., que se tributan a los padres, a la patria y a todos los consanguíneos.

El motivo de esos actos es porque los padres y la patria son el principio secundario de nuestro ser y gobernación (101,3). A Dios, como primer principio de ambas cosas, se le debe el culto especial que le tributa la virtud de la religión. A los padres y a la patria, como principios secundarios, se les debe el culto especial de la virtud de la piedad. A los consanguíneos se les debe también este mismo culto, en cuanto que proceden de un mismo tronco común y se reflejan en ellos nuestros mismos padres (101,1).

Según esto, el sujeto sobre quien recaen los deberes de la piedad es triple:

a.

Los padres, a los que se refiere principalmente, porque ellos son, después de Dios, los principios de nuestro ser, educación y gobierno.

b.

La patria, porque también ella es, en cierto sentido, principio de nuestro ser, educación y gobierno, en cuanto que proporciona a los padres —y por medio de ellos a nosotros— multitud de cosas necesarias o convenientes para ello. En ella están comprendidas todos los compatriotas y amigos de nuestra patria. El patriotismo bien entendido es una verdadera virtud cristiana.

C.

Los consanguíneos, porque, aunque no sean principio de nuestro ser y gobierno, en ellos están representados, de algún modo, nuestros mismos padres, ya que todos procedemos de un mismo tronco común. Por extensión se pueden considerar como parientes los que forman como una misma familia espiritual (v.gr., los miembros de una misma orden religiosa, que llaman «padre» común al fundador de la misma)

Por donde se ve que la piedad es una virtud distinta de las virtudes afines, tales como la caridad hacia el prójimo y la justicia legal. Se distingue de la primera en cuanto que la piedad se funda en la estrechísima unión que resulta de un mismo tronco o estirpe familiar común, mientras que la caridad se funda en los lazos que unen con Dios a todo el género humano. Y la piedad para con la patria se distingue de la

justicia legal en que esta última se relaciona con la patria considerando el bien de la misma como un bien común a todos los ciudadanos, mientras que la piedad la considera como principio secundario de nuestro propio ser. Y por cuanto la patria conserva siempre este segundo aspecto con relación a nosotros, hay que concluir que el hombre, aunque viva lejos de su patria y haya adquirido carta de naturaleza en otro país, está obligado siempre a conservar la piedad hacia su patria de origen, mientras que ya no está obligado a los deberes procedentes de la justicia legal, por cuanto ha dejado de ser súbdito del gobierno de su patria.

Siendo la piedad una virtud especial, hay que concluir que los pecados que se cometan contra ella son también pecados especiales, que hay que declarar expresamente en confesión. Y así, golpear o maltratar al padre o a la madre es un pecado especial contra la piedad distinto y mucho más grave que golpear a un hombre extraño. Algo semejante hay que decir

de los pecados que se cometan contra la patria en cuanto tal y contra los parientes o consanguíneos.

826. 2. Pecados opuestos. A la piedad familiar se oponen dos, uno por exceso y otro por defecto. Por exceso se opone el amor exagerado a los parientes (101,4), que impulsara a dejar incumplidos deberes más altos que los debidos a ellos (v.gr., el que renunciara a seguir su vocación religiosa o sacerdotal por el único motivo de no disgustar a su familia). Y por defecto se opone la impiedad familiar, que desatiende los deberes de honor, reverencia, ayuda económica o espiritual, etc., pudiendo y debiendo cumplirlos.

A la piedad para con la patria se opone por exceso el nacionalismo exagerado, que desprecia con palabras u obras a todas las demás naciones; y por defecto, el cosmopolitismo de los hombres sin patria, que tienen por santo y seña el viejo adagio de los paganos: «Ubi bene, ibi patria».

ARTICULO II

La virtud de la observancia

827. 1. Naturaleza. La observancia es otra parte potencial de la virtud de la justicia que tiene por objeto regular las relaciones de los inferiores para con los superiores, excepto cuando estos superiores sean Dios, los padres o las autoridades, que gobiernan en nombre de la patria, cuya regulación pertenece a las virtudes de la religión y de la piedad.

Puede definirse con Santo Tomás: Aquella virtud por la cual ofrecemos culto y honor a las personas constituidas en dignidad (II-II, 102, I).

Cualquier persona constituida en alguna verdadera dignidad es merecedora, por ese mismo hecho, de nuestro respeto y veneración. Y así, el siervo debe respetar a su señor, el soldado a su capitán, el súbdito al prelado, el joven al anciano, el discípulo a su maestro. Ahora bien: esta actitud habitual, respetuosa y sumisa hacia los que nos aventajan en

alguna excelencia o dignidad procede cabalmente de la virtud de la observancia.

Santo Tomás advierte que a las personas constituidas en dignidad se les debe honor y culto. Honor, por razón de su excelencia, y culto, obediencia o servicio, por razón del oficio de gobierno que tengan sobre nosotros (102,2). Por eso se debe honor a cualquier persona excelente, pero obediencia o servicio sólo a los que tengan gobierno o jurisdicción sobre nosotros (ad 3).

2. División. La observancia se divide en dos partes o especies: la dulía y la obediencia. Vamos a estudiarlas brevemente.

A) La dulía

828. Como indica su mismo nombre (del griego *douleia*=servidumbre), la dulía en sentido estricto consiste en el honor y reverencia que el siervo debe a su señor. En sentido más amplio significa el honor que se debe a cualquier

persona constituida en dignidad. Y en sentido recibido comúnmente por el uso de la Iglesia significa el culto y veneración que se debe a los santos, que gozan ya en el cielo de la eterna bienaventuranza. A la Santísima Virgen, por razón de su excelencia sobre todos los santos, se le debe el culto llamado de hiperdulía (o sea, más que de simple dulía). Y a San José, el de protodulía (o sea, el primero entre los de dulía).

En su acepción filosófica, el culto de dulía supone siempre alguna superioridad o excelencia en la persona honorificada. Aunque no es menester que sea más excelente que el que lo ofrece, con tal que tenga alguna superioridad sobre otros (y así, el general honra al capitán en cuanto superior al simple soldado) o sobre él mismo en algún aspecto particular (y así, el príncipe honra a su profesor en cuanto tal) (103,2).

El honor o culto que se le debe a Dios (latria) puede ser meramente interior, ya que El conoce perfectamente los

movimientos de nuestro corazón. Pero el debido a los superiores humanos tiene que manifestarse de algún modo por algún signo exterior (palabra, gesto, etc.), porque hay que honrarles no solamente ante Dios, sino también ante los hombres (103,1).

B) La obediencia

829 1. Naturaleza. Según Santo Tomás, la obediencia es una virtud moral que hace pronta la voluntad para ejecutar los preceptos del superior (II-II,104,2 ad 3). Por precepto no se entiende solamente el mandato riguroso que obligue a culpa grave, sino también la simple voluntad del superior manifestada al exterior expresao tácitamente. Y tanto más perfecta será la obediencia cuanto más rápidamente se adelante a ejecutar la voluntad entendida del superior aun antes de su mandato expreso (104,2).

"No crea el lector que sólo son objeto de obediencia los preceptos de los superiores regulares para con sus religiosos,

que con voto solemne se han obligado a ellos; porque tales son también los mandatos de los príncipes con sus mujeres, de los amos para con sus criados, de los capitanes para con sus soldados, de los sacerdotes para con los seculares; y tales, en suma, son las órdenes de cualquiera que tiene legítima autoridad para prescribirlas; con tal, empero, que esos preceptos no traspasen la esfera de las cosas a que se extiende la autoridad de quien las impone» (SCARAMELLI, Directorio ascético t.3, a.7 n.263. Cf. II-II,104,5).

El fundamento de la obediencia es la autoridad del superior, recibida directa o indirectamente de Dios. En realidad es a Dios a quien se obedece en la persona del legítimo superior, ya que toda potestad viene de Dios (Rom. 13,1). Por eso añade San Pablo que quien resiste a la autoridad, resiste al mismo Dios (ibíd., 13,2).

Si se ejecuta exteriormente lo mandado por el superior, pero con rebeldía interior en el entendimiento o en la voluntad, la

obediencia es puramente material y no es propiamente virtud, aunque sea suficiente para no quebrantar el voto de obediencia con que acaso esté ligado el súbdito; y cuando se obedece interior y exteriormente precisamente porque se trata de algo preceptuado por el superior, la obediencia se llama formal y es un excelente acto de virtud.

830.2. Excelencia. La obediencia es una virtud menos perfecta que las teologales, como es evidente. Por parte de su objeto es inferior incluso a algunas virtudes morales (v.gr., la religión, que está más cerca de Dios). Pero por parte de lo que se sacrifica o inmola ante Dios es la primera y más excelente de todas las virtudes morales, ya que por las demás se sacrifican los bienes exteriores (pobreza) o los corporales (castidad) o ciertos bienes del alma inferiores a la propia voluntad, que es lo que inmola y sacrifica la virtud de la obediencia (104,3). Por eso Santo Tomás no vacila en afirmar que el estado religioso, en virtud principalmente del voto de

obediencia, es un verdadero holocausto que se ofrece a Dios (Cf. II-II,186,7-8).

831. Grados de obediencia. Son clásicos los tres principales grados: a) simple ejecución exterior; b) sometimiento interior de la voluntad; c) rendida sumisión del mismo juicio interior.

La exposición y comentario de estos grados pertenece más bien a la teología ascética.

832. 4. Pecados opuestos. A la obediencia se oponen dos pecados: uno por exceso y otro por defecto.

a) POR EXCESO se oponen el servilismo o lacayismo, que consiste en una desordenada adhesión a la autoridad de alguien que impulsa a obedecerle incluso en lo indiscreto o ilícito.

b) POR DEFECTO se opone la desobediencia, que puede ser material, y va implícita en cualquier pecado, o formal, que supone desprecio de lo mandado o del que lo manda. Hay

desprecio formal cuando la voluntad se niega a obedecer lo mandado precisamente porque está mandado. No lo habría si dejara de obedecer únicamente por flaqueza, negligencia, etc., pero no precisamente por estar mandado.

El desprecio formal de la cosa mandada es de suyo pecado mortal, pero admite parvedad de materia (v.gr., cuando se la desprecia por creerla de poca monta). Pero el desprecio formal de la autoridad del superior que lo mandó es siempre pecado mortal y no admite parvedad de materia (aunque se trate de una cosa de suyo leve o de poca importancia), por la grave injuria que se irroga a la autoridad legítima, despreciándola precisamente en cuanto tal, ya que toda autoridad legítima viene de Dios y a El le representa. Por eso dice San Pablo que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación (Rom. 13,2).

Cuando no envuelve desprecio formal, el pecado de desobediencia admite parvedad de materia y puede ser simplemente venial. En general hay que decir que el pecado de desobediencia es tanto más grave cuanto mayor sea la dignidad del superior que manda y mayor el precepto quebrantado.

CAPITULO II

Los deberes familiares

Como ya dijimos al principio de este tratado, examinaremos ahora los deberes familiares en torno a los cinco miembros que constituyen la familia cristiana: esposos, padres, hijos, hermanos y sirvientes.

Hablaremos de los deberes mutuos de los esposos y de los propios del varón y de la mujer.

833. 1. Deberes mutuos. Además de los deberes de justicia relativos a la administración de los bienes, de los que ya hemos hablado en su lugar correspondiente (n.622-623), y de los relativos al débito conyugal y a la mutua fidelidad, que examinaremos al hablar del sacramento del matrimonio (en el segundo volumen de la obra), existen tres deberes fundamentales que obligan a los cónyuges por derecho natural y divino: amor, ayuda y cohabitación.

a) Amor. Ha de ser muy sincero e intenso, porque, así como por el vínculo matrimonial se han hecho corporalmente una sola carne (Mt. 19,5), deben constituir espiritualmente un solo corazón. Por eso San Pablo exhorta repetidas veces en sus epístolas a este mutuo amor de los cónyuges entre sí. He aquí algunos textos hermosísimos:

«Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella... Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a

su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga, como Cristo a la Iglesia» (Eph. 5, 25-29).

«Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido» (Eph. 5,33).

«Las mujeres estén sometidas a los maridos, como conviene, en el Señor. Y vosotros, maridos, amad a vuestras mujeres y no seáis duros con ellas» (Col. 3,18).

Este amor no ha de ser solamente afectivo o sentimental, sino también efectivo y práctico. En cuanto afectivo, no debe fundarse en la simple belleza corporal, que se marchita muy pronto, ni en los medios de fortuna, posición social, etc., que nada añaden a las cualidades personales, sino en las dotes permanentes del alma, principalmente en la virtud y en la nobleza del corazón. Y en cuanto efectivo, ha de traducirse en la mutua ayuda en las necesidades, en sobrellevar recíprocamente las cargas, en evitar el propio egoísmo, las

palabras injuriosas, los altercados domésticos, la dureza en el trato y, sobre todo, los celos infundados, que son la ruina de la paz conyugal.

b) Ayuda. La mutua ayuda y consuelo de los cónyuges es uno de los fines del matrimonio, ispues o y or ena o por e mismo tos cuando dijo en el paraíso terrenal: No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él (Gen. 2,18). Y aunque es falsísimo—como ha declarado la Iglesia repetidas veces—que el matrimonio sea el estado más perfecto a que el hombre puede aspirar, como si se tratara de un complemento fisiológico y psicológico exigido por su propia naturaleza humana y constitución orgánica, no cabe duda que, a menos de sublimar ambas cosas al servicio de una vocación más alta (sacerdotal, religiosa, virginidad en el mundo), que siempre será patrimonio de unos pocos, el hombre encuentra en el matrimonio el complemento natural

que exige la sociedad familiar en orden a la generación de los hijos y mutuo auxilio de los cónyuges.

c) Cohabitación, o sea, convivencia en una misma casa, mesa y lecho o habitación, como requiere la educación de los hijos y la mutua ayuda de los cónyuges. Por eso el mismo Cristo confirmó en el Evangelio la fórmula de la Antigua Ley: Dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne (Mt. 19,5; cf. Gen. 2,24; Eph. 5,31). Lo mismo declara la legislación eclesiástica (cn.11 z8) y la civil (CH 56-58).

Aplicaciones. Pecan gravemente los cónyuges que, sin suficiente motivo, dejan solo al otro cónyuge por largo tiempo, y sobre todo si interrumpen definitivamente la vida común, a no ser con gravísima causa, reconocida generalmente por la autoridad eclesiástica. Lo mismo que si, por su conducta desordenada, malos tratos, etc., representan una carga insoportable para el otro cónyuge.

ARTICULO I

Los esposos

834. 2. Deberes especiales del esposo. Como quiera que el esposo es por derecho natural y divino el cabeza y jefe de la familia (Gen. 3,16; I Cor. 11,9; Col. 3,18), le corresponde gobernar a lti mujer, aunque siempre en calidad de compañera, no de esclavá. Y así debe:

a) PROPORCIONARLE EL DEBIDO SUSTENTO, vestido y habitación según su estado o condición social, sufragándolo de los bienes comunes o incluso de los propios del marido si la mujer carece de otros bienes.

b) PRESTARLE AYUDA Y PROTECCIÓN para que pueda desempeñar cristianamente sus funciones de esposa, madre y dueña del hogar.

c) CORREGIRLA CARITATIVAMENTE Si delinque, con el fin de enmendarla y evitar el escándalo. Pero sin recurrir jamás a

los golpes o malos tratos ni a los insultos soeces o frases duras, que a ningún resultado práctico conducen y perturban terriblemente la paz y tranquilidad del hogar.

Aplicaciones. Peca gravemente el marido que trata con dureza a su mujer, como si fuera una esclava, o la obliga a trabajos impropios de su condición y sexo, o la dirige insultos graves (v.gr., meretriz, adúltera, etc.), o le impide el cumplimiento de sus deberes religiosos (gravísimo pecado), o el ejercicio de la piedad para con sus familiares, o la caridad para con los pobres, etc.

835. 3 Deberes especiales de la esposa. Debe, ante todo, obedecer y reverenciara su marido, según el mandato del Apóstol (Col. 3,18), como jefe y cabeza de la familia. Ha de llevar el cuidado de la casa en la forma que corresponde a la mujer y administrar los gastos diarios con prudencia y sabiduría, sin excederse en lujos superfluos ni quedarse por debajo de lo que corresponda a su estado y condición social.

Ha de procurar contentar en todo a su marido (aunque sin atender jamás a la ley de Dios) para que se encuentre a gusto en su hogar y no vaya a buscar en otra parte lo que le falta en su propia casa.

Accidentalmente estaría obligada la esposa a alimentar a su marido con sus bienes propios si por enfermedad u otro motivo razonable fuera incapaz de procurarse el sustento por sí mismo. Pero no debe la esposa tomar el mando y gobierno de la casa, a no ser en casos muy excepcionales, v.gr., para evitar la ruina de la familia por los vicios y despilfarros del marido.

Aplicaciones. Peca gravemente la mujer si con riñas o insultos excita a su marido a la ira o la blasfemia; si quiere gobernar la casa con desprecio de su marido; si le desobedece gravemente, a no ser que el marido se exceda en sus atribuciones o le pida alguna cosa inmoral; si es negligente en la administración y cuidado de la casa, de

suerte que se sigan graves perturbaciones a la familia; si se entrega a diversiones y pasatiempos mundanos con grave descuido de sus obligaciones de esposa y madre; si exaspera a su marido con su afán de lujo o con sus gastos excesivos; si es frívola y mundana y le gusta llamar la atención a personas ajenas a la familia, con desdoro de su marido, etc.

836. Escolio. El feminismo y la emancipación de la mujer. Modernamente se insiste mucho en el llamado feminismo y emancipación de la mujer, a la que se pretende conceder los mismos derechos que al varón en el orden individual, familiar, social y económico. Para orientación del lector recordamos aquí los principios fundamentales de la doctrina católica en torno a esta cuestión, tomándolos de las encíclicas Casti connubii y Quadra\gesimo anuo, de Su Santidad el Papa Pío XI.

1º. Las teorías feministas que tienden a equiparar omnímodamente a lag mujer con el varón en toda clase de

derechos y deberes, incluso familiares, sociales y económicos, es enteramente contraria al derecho natural y a las máximas del Evangelio.

"Todos los que empañan el brillo de la fidelidad y castidad conyugal, como maestros que son del error, echan por tierra también fácilmente la obediencia confiada y honesta que ha de tener la mujer a su esposo; y muchos de ellos se atreven todavía a decir, con mayor audacia, que es una indignidad la servidumbre de un cónyuge para con el otro; que son iguales los derechos de ambos cónyuges, defendiendo presuntuosísimamente que por violarse estos derechos, a causa de la sujeción de un cónyuge al otro, se ha conseguido o se debe llegar a conseguir una cierta emancipación de la mujer. Distinguen tres clases de emancipación, según tenga por objeto el gobierno de la sociedad doméstica, la administración del patrimonio familiar o la vida de la prole, que hay que evitar o extinguir, llamándoles con el nombre de

emancipación social, económica y fisiológica: fisiológica, porque quieren que las mujeres, a su arbitrio, estén libres o que se las libre de cargas conyugales o maternas propias de una esposa (emancipación esta que ya dijimos suficientemente no ser tal, sino un crimen horrendo); económica, porque pretenden que la mujer pueda, aun sin saberlo el marido o no queriéndolo, encargarse de sus asuntos, dirigirlos y administrarlos haciendo caso omiso del marido, de los hijos y de toda la familia; social, finalmente, en cuanto apartan a la mujer de los cuidados que en el hogar requieren su familia o sus hijos, para que pueda entregarse a sus aficiones, sin preocuparse de aquéllos y dedicarse a ocupaciones y negocios aunque sean públicos" (Casti n.45).

2.º Este feminismo exorbitado es enteramente contrario al derecho natural, perjudicial a la mujer y altamente nocivo a la sociedad.

"No es ésta, sin embargo, la verdadera emancipación de la mujer ni la libertad dignísima y tan conforme con la razón que compete al cristiano y noble oficio de esposas; antes bien, es la corrupción del carácter propio de la mujer y de su dignidad de madre; es el trastorno de toda la sociedad familiar, con lo cual al marido se le priva de la esposa; a los hijos, de la madre, y a todo el hogar doméstico, del custodio que vigila siempre. Más todavía: tal libertad falsa e igualdad antinatural de la mujer con el marido tórnase en daño de esta misma, pues si la mujer desciende de la sede verdaderamente regia a que el Evangelio la ha levantado dentro de los muros del hogar, bien pronto caerá en la servidumbre, muy real, aunque no lo parezca, de la antigüedad, y se verá reducida a un mero instrumento en manos del hombre, como acontecía entre los paganos" (Casti n.46).

3.º Sin embargo, el varón y la mujer tienen los mismos derechos naturales inherentes a la persona humana, con todas sus consecuencias:

"La igualdad de derechos, que tanto se amplifica y exagera, debe, sin duda alguna, admitirse en cuanto atañe a la persona y dignidad humanas y en las cosas que se derivan del pacto nupcial y van anejas al matrimonio; porque en este campo ambos cónyuges gozan de los mismos derechos y están sujetos a las mismas obligaciones. En lo demás ha de reinar cierta desigualdad y moderación, como exigen el bienestar de la familia y la debida unidad y firmeza del orden y sociedad doméstica» (Casti 11.47).

4º, No hay inconveniente en que la mujer suficientemente apta para ello ejerza ciertas profesiones liberales que antiguamente parecían reservadas a los hombres, tales como las de médico, abogado, etc., sobre todo si pueden ejercitarse

en el propio hogar (v.gr., la de farmacéutico, profesora etcétera), al que hay que atender siempre en primer término.

»En casa principalmente, o en sus alrededores, las madres de familia pueden dedicarse a sus faenas sin dejar las atenciones del hogar. Pero es gravísimo abuso, y con todo empeño ha de ser extirpado, que la madre, a causa de la escasez del salario del padre, se vea obligada a ejercer un arte lucrativo, dejando abandonados en casa sus peculiares cuidados y quehaceres, y sobre todo la educación de los niños pequeños» (Cuadragésimo n.32).

5º. Nada se opone, finalmente, a que la mujer intervenga moderadamente en la vida social, concediéndola el derecho de sufragio y hasta el de ejercer cargos públicos (alcalde, diputado, ministro, etc.), con tal que esto no vaya en detrimento de sus principales obligaciones naturales de esposa y madre.

»Y si en alguna parte, por razón de los cambios experimentados en los usos y costumbres del comercio humano, deben mudarse algún tanto las condiciones sociales y económicas de la mujer casada, toca a la autoridad pública acomodar los derechos civiles de la mujer a las necesidades y exigencias de estos tiempos, teniendo siempre en cuenta lo que reclaman la natural y diversa índole del sexo femenino, la pureza de las costumbres y bien común de la familia; y esto contando siempre con que quede a salvo el orden esencial de la sociedad doméstica, el cual ha sido establecido por autoridad más excelsa que la humana, esto es, por la divina, no pudiendo, consiguientemente, cambiarse, ni por públicas leyes ni por privados gustos» (Casti n.48).

ARTICULO II

Los padres

Los deberes y obligaciones de los padres para con sus hijos son de gravísima importancia familiar y social, ya que de su

cumplimiento o negligencia depende en gran parte la buena marcha de la familia y de la sociedad.

837. Principio fundamental. Vamos a establecer, ante todo, el principio fundamental en la siguiente forma:

Por derecho natural y divino y por exigencia de la virtud de la piedad, los padres tienen gravísima obligación de amar a sus hijos, atenderlos corporal y espiritualmente y procurarles un porvenir humano proporcionado a su estado y condición social.

Consta claramente este principio por el hecho mismo de la generación natural, que establece entre los padres y los hijos un vínculo indisoluble y eterno. Los mismos animales cumplen instintivamente el deber natural de alimentar a sus hijos hasta que pueden valerse por sí mismos. Y como el hombre consta de alma y cuerpo y ha sido elevado por Dios al orden sobrenatural, es evidente que además de la alimentación corporal de sus hijos, incumbe a los padres el

deber natural de educarles natural y sobrenaturalmente para hacerlos hombres de provecho en este mundo y asegurarles en el otro su felicidad eterna.

Este principio de ley natural ha sido ratificado por la Sagrada Escritura en multitud de pasajes y por la autoridad de la Iglesia en el siguiente canon:

»Los padres tienen obligación gravísima de procurar con todo empeño la educación de sus hijos, tanto la religiosa y moral como la física y civil, y de proveer también a su bien temporal» (cn.1113).

Vamos a examinar por separado cada uno de los deberes enunciados en el principio fundamental.

A) Amar a los hijos

838. Los padres deben amar a sus hijos con un amor intensísimo que tenga las siguientes características: afectivo, efectivo, prudente, natural y sobrenatural.

1) Afectivo o interno, deseándoles sinceramente el mayor bien corporal y espiritual en este mundo y en el otro. De donde pecan gravemente si odian deliberadamente a sus hijos, si les maldicen o desean algún mal, si les injurian gravemente, provocándoles a ira (Eph. 6,4); si los tratan con gran dureza y severidad, de suerte que vivan atemorizados; si les azotan o golpean por fútiles motivos, si los echan de casa o les hacen en ella la vida imposible. Pueden y deben, sin embargo, cuando hay causa para ello, reprender severamente a sus hijos y castigarles moderadamente para que se enmienden.

2) Efectivo o externo, de suerte que no se limiten a un amor puramente sentimental o romántico, sino que hagan todo cuanto esté a su alcance para procurar el bien temporal y eterno de sus hijos. Por este capítulo pecan gravemente los padres que por propia negligencia no apartan de sus hijos los males que pueden sobrevenirles o no les procuran los bienes correspondientes a su condición y estado.

3) Prudente, o sea, regulado por la razón y apoyado en la fe.

Contra este principio se peca cuando el amor es:

a.

ExcEsivo, o sea, cuando se les ama con idolatría, concediéndoles todo cuanto quieran ordenada o desordenadamente, satisfaciendo todos sus caprichos, no contradiciéndoles nunca en nada, etc., lo cual no es verdadero amor, sino gran equivocación e imprudencia, que labrará la ruina e infelicidad de los hijos.

b.

PARCIAL, o sea, amando a alguno de los hijos con preferencia injusta sobre los demás, suscitando la envidia y el malestar de estos últimos. Si alguno de los hijos merece especial amor por su bondad, servicios, etc., procuren los

padres no demostrárselo excesivamente delante de los demás, para no excitar el odio y la discusión entre los hermanos.

4) Natural. La experiencia nos enseña que cada uno ama la obra de sus manos, y los mismos animales aman y defienden con ardor a sus propios hijos. Los padres no podrían dejar de amar a sus hijos con amor natural intensísimo sin renegar de su propia condición de tales.

5) Sobrenatural. Este amor natural ha de completarse con un profundo amor sobrenatural, porque sus hijos lo son también de Dios y están llamados a una felicidad inefable, sobrenatural y eterna. Los padres. harán efectivo este amor sobrenatural a sus hijos en la medida en que se hagan colaboradores del Dios Salvador en la santificación de sus hijos, como antes lo fueron del Dios Creador en su generación natural.

B) Atenderles convenientemente

Es otra de las obligaciones fundamentales de los padres, que vamos a examinar en su doble aspecto corporal y espiritual.

a) Atención corporal

839. Como principio fundamental puede establecerse el siguiente :

El hijo, desde el momento mismo de la concepción, y, por consiguiente, desde antes de nacer, tiene derecho a recibir de sus padres los socorros de orden material que le permitan su pleno desarrollo físico.

La razón es porque desde el momento de la concepción comienza a ser persona humana, con todos los derechos naturales inherentes a la misma, el primero de los cuales es el derecho a la propia existencia física.

Este derecho primario y fundamental del hijo establece correlativamente deberes primarios y fundamentales en sus padres. He aquí los principales:

a) TRAERLE AL MUNDO. No hay ni puede haber razón alguna de tipo individual, familiar, eugénico o social que autorice jamás a cometer el crimen del aborto voluntario, ni siquiera el llamado terapéutico, o por indicación médica, para salvar la vida de la madre. Es un crimen repugnante (asesinato de un ser inocente e indefenso) que no se puede cometer jamás, bajo ningún pretexto. Hemos hablado de esto en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.564-65).

Por este capítulo, peca gravemente la madre embarazada que se pone en peligro de aborto con trabajos o esfuerzos físicos excesivos, saltos, largas caminatas, lavados de pies con agua muy fría o muy caliente, etc. Dígase lo mismo del marido que con sus malos tratos, golpes, uso desordenado del matrimonio, graves disgustos, etc., puede provocar en su esposa ese mismo efecto.

b) ALIMENTARLE. Esta obligación debe extenderse, al menos, hasta que el hijo pueda valerse por sí mismo, y, de

ordinario, hasta su completa emancipación. En los primeros meses de su vida, este deber incumbe especialísimamente a la madre mediante la función santa y sublime de la lactancia de su propio hijo. El amor de la madre al hijo se fomenta con la lactancia mucho más que con la gestación y el parto. Escuchemos a un autor contemporáneo explicando este sacratísimo deber natural:

«El primer deber de la mujer es alimentar a su hijo con la leche de sus pechos y completar de este modo la obra de la gestación... El pequeño ser que la madre llevó en su seno durante nueve meses no se hace verdaderamente suyo, aun estando hecho de su carne y de su vida, más que después de haber mamado durante mucho tiempo la «sangre blanca» de que tan admirablemente nos hablaba Ambrosio Pareo; y el niño grandecito jamás se separa de su nodriza, a la que suele llamar su madre. Mater non quae genuit, sed quae lactavit (madre no es la que engendró, sino la que lactó).

3 Al menos en potencia, si no se admite la teoría de la infusión del alma en el momento mismo de la concepción. La Iglesia, como es sabido, no ha querido dirimir con su autoridad suprema esta cuestión vivamente discutida entre teólogos y biólogos; pero ha manifestado claramente su preferencia al establecer en el Código canónico que se bauticen (en absoluto o bajo condición) todos los fetos abortivos, cualquiera que sea el tiempo a que han sido alumbrados (cn•747)

La lactancia lleva consigo grandes penalidades y sacrificios, esto lo sabe todo el mundo; pero se convierten, como los dolores del parto, en suaves e inefables alegrías. Es una carga ingrata, difícil, pero que siempre parecerá ligera a la mujer que ama a su hijo y quiere cumplir con los deberes de la maternidad. ¡Qué satisfacción tan íntima y profunda, a cambio de los raudales de leche, al obtener los besos y caricias del pequeñuelo! «La madre naturaleza (mejor: Dios,

autor de ella)—dice delicadamente un autor antiguo—ha colocado las mamas a la altura de los miembros torácicos (y junto al corazón), a fin de que la madre pueda sostener y abrazar a su hijo al mismo tiempo que lo alimentan.

La lactancia materna es una obligación indicada por la naturaleza, prescrita por la moral y recomendada por la higiene. Es, en realidad, el último acto de la generación humana, su necesario complemento. Es tan favorable a la mujer como al niño y preserva de diversos accidentes: no debilita su temperamento; antes bien, lo tonifica. ¿Por qué, con estas ventajas, es la lactancia materna hoy día tan mal apreciada y preterida? ¿Por qué buscan tantas madres mil maneras de librarse de ella? ¿Por qué, una vez terminado el parto, se creen que también acabó la maternidad y descargan en personas extrañas, en la servidumbre, todos los cuidados que reclama su recién nacido hijo?

Habría que dar de esta deplorable costumbre, demasiado extendida entre la clase elevada, varias razones no muy halagüeñas. No se cría porque se quiere evitar toda sujeción penosa y constante; porque el mundo, el baile, el teatro, nos reclaman; porque la crianza destruye la juventud, la belleza; deforma el busto, etc.; pero se pretende, sobre todo, buscar excusas en razones más confesables, físicas o médicas».

No puede negarse, en efecto, que a veces es imposible a la madre lactar a su propio hijo. En estos casos de verdadera imposibilidad física o moral, es preferible recurrir a la lactancia artificial antes que entregarlo a una nodriza; porque esto último, aunque sea más sano desde el punto de vista fisiológico, envuelve un peligro para la vida psicológica del niño, que ama a su nodriza como si fuera su verdadera madre, y se corre el riesgo de que con el alimento reciba también el niño los primeros gérmenes viciosos. Si no puede encontrarse una nodriza de toda confianza y probidad moral,

es preferible recurrir a la lactancia artificial; los inconvenientes higiénicos que afectan al cuerpo son de mucha menos monta que los morales, que pueden destrozar el alma.

c) ACOGERLE EN EL PROPIO HOGAR. Es evidente por el mismo derecho natural. Pero puede haber casos en que esto sea física o moralmente imposible (v.gr., por falta absoluta de recursos, por la grave infamia que se le seguiría a la madre soltera, etc.). En estos casos podría entregarse al hijo a unos padres adoptivos o ingresarlo en un establecimiento de beneficencia (orfanatos, asilos, etc.), porque, aunque esto sea una desgracia, es menor que la de perecer en absoluto de hambre y de miseria. Ingresarle en el hospicio o incluso por simple comodidad, para quedar libre de cargas o por otros motivos más inconfesables aún, constituiría en los padres un verdadero crimen contra sus hijos—por el peligro de infamia que se les sigue (ma nacidos)—y un verdadero pecado ante Dios.

d) SATISFACER SUS NECESIDADES CORPORALES. LOS socorros principales a que tiene derecho el hijo son: el alimento, el vestido, la habitación, los cuidados higiénicos, la asistencia médica en sus enfermedades, etc., o sea, todo lo necesario para su conservación y desarrollo normal.

b) Atención espiritual

840. Más importantes todavía que las atenciones corporales son las que se refieren directamente al alma y al desarrollo de la propia personalidad humana y cristiana. Presentan un triple aspecto, que dice relación a su formación intelectual, moral y religiosa.

1º. Formación intelectual. El niño tiene derecho al desarrollo de su inteligencia, que se obtendrá por una instrucción progresiva y adaptada a su capacidad y aptitudes naturales.

Esta instrucción ha de aportar un doble elemento:

a) DE CULTURA GENERAL, necesaria a todo hombre para desempeñar su papel de modo satisfactorio. Si en otras épocas el grado elemental de cultura que se consideraba suficiente abarcaba tan sólo el saber leer, escribir y contar, es preciso afirmar que ese mínimo es hoy del todo insuficiente. Las obligaciones que impone al ciudadano la época moderna son tales, que su cultura general debe desarrollarse de manera que pueda desentenderse de las propagandas ajenas y formarse un juicio personal sobre los principales acontecimientos de la Historia e interesarse en los descubrimientos principales de la ciencia y en las alegrías del progreso y de las artes.

b) DE CULTURA ESPECIAL, apropiada a la profesión escogida y necesaria a todo hombre para cumplir con competencia y gusto su misión, permitiéndole ganar honradamente el pan y crear un nuevo hogar en las debidas condiciones.

Estos dos aspectos de la instrucción no podrán realizarse enteramente en el seno mismo del hogar, sino con ayuda de las instituciones docentes. Pero no se pierda de vista que la responsabilidad principal recae sobre los padres y que las instituciones auxiliares no pueden reemplazar enteramente a la familia.

2º. Formación moral. El niño tiene derecho al desenvolvimiento de su voluntad libre, que se obtendrá por una educación moral adaptada y metódica.

Si a la instrucción incumbe la adquisición de conocimientos positivos, corresponde a la educación moral la formación del carácter. Hay que ayudar al niño a adquirir las virtudes fundamentales y más necesarias: el amor al bien y el odio al mal, así como a luchar contra sus propios defectos. Es preciso, en los primeros años sobre todo, acostumbrar al niño a portarse bien en todas partes, a practicar el bien aunque sea penoso y a huir del mal aunque sea seductor; a conseguir

que predomine la razón sobre la pasión o el capricho y a crearse inclinaciones y hábitos virtuosos que le impulsen a practicar el bien espontáneamente y por propia iniciativa, aunque nadie le vigile ni castigue. Hasta que no se consiga esto, no pueden lisonjearse los padres de haber educado moralmente a su hijo.

A medida que vaya desarrollándose su personalidad moral, la educación deberá suavizar sus formas, y el muchacho desplegará con mayor libertad su propia iniciativa, siempre bajo el control inteligente y vigilancia amorosa de sus padres.

Esta educación del carácter es de importancia capital en la vida del niño y en su futura personalidad social. Por eso no podrían descuidarla los padres sin incurrir en una grave responsabilidad ante Dios y ante la misma patria.

3º. Formación religiosa. El niño tiene derecho al desenvolvimiento de su vida sobrenatural, que se obtendrá por la intimidad progresiva con Dios.

La vida divina, depositada en germen en el alma del niño por el sacramento del bautismo, necesita para expansionarse las luces de la fe, el ejercicio de la caridad y el apoyo de los sacramentos (Confirmación, Penitencia, Eucaristía). Esta formación sobrenatural es el complemento indispensable de la formación intelectual y moral, a fin de que el niño pueda, a todo lo largo de su vida terrestre, tender hacia su fin último y felicidad eterna.

En el seno mismo del hogar es donde deben darse, lo antes posible, las primeras enseñanzas religiosas. Es imposible que la fe del bautismo se deje aletargar o adormecer durante largo tiempo sin que se produzca fatalmente en el niño un aminoramiento de su sentido religioso. Hay fibras religiosas que no vibrarán jamás si se dejan atrofiar en la infancia. Por eso la Iglesia, que sabe esto muy bien y que tiene derechos particularísimos a la formación religiosa de los niños incorporados a ella por el bautismo, pide a los padres que le

confíen sus hijos (catequesis, colegios religiosos, etc.) para devolvérselos después más hombres y mejores cristianos.

Esta formación espiritual o religiosa ha de abarcar, para ser completa, seis puntos principales:

a) INSTRUCCIÓN RELIGIOSA. LOS padres están obligados gravemente a enseñar a sus hijos, por sí mismos o por medio de otros, la doctrina cristiana acerca de las cosas necesarias para la salvación, y las oraciones fundamentales que debe recitar todo cristiano. Esta enseñanza rudimentaria deberá ampliarse cada vez más a medida que el niño vaya desarrollándose.

b) PRÁCTICA DE LA VIDA CRISTIANA. Ante todo deben los padres bautizar cuanto antes a sus hijos—el mismo día de su nacimiento si es posible—, para que reciban en seguida la gracia de Dios y el germen de todas las virtudes infusas. Es un grave abuso diferir el bautismo por fútiles pretextos

humanos o conveniencias sociales, y sería gravísimo pecado si el niño estuviera en peligro de morir sin él.

Apenas el niño vaya abriendo sus ojos a la realidad de la vida, deben sus padres infundirle el amor de Dios, a Jesús Niño, a la Virgen María, a la Iglesia, a los sacerdotes, a los pobres y necesitados.

Tienen que enseñarle a rezar las oraciones de la mañana y de la noche, a bendecir la mesa, a hacer la señal de la cruz al salir de casa, a besar la mano al sacerdote, a descubrirse al pasar por delante de una iglesia, etc.

Han de procurar que reciba en edad temprana—nunca después de los siete años—la primera comunión y, una vez recibida, que confiese y comulgue con frecuencia, haciéndolo devota y espontáneamente, sin coacción alguna por parte de nadie.

Exhórtenle con discreción y suavidad a que huya de las malas compañías, de las lecturas o espectáculos perniciosos,

y a no dejarse seducir por los compañeros pervertidos que pueda encontrar en la escuela o en la calle.

Incúlquense la práctica de las virtudes cristianas, sobre todo de las más adecuadas a su edad y condición: la piedad, obediencia, caridad, justicia, sinceridad, pureza, mansedumbre, etc.

c) BUEN EJEMPLO. Es importantísimo e insustituíbl. No olviden nunca los padres y educadores que las palabras mueven, pero los ejemplos arrastran*. Un niño pequeño le decía en cierta ocasión a su hermanita: «Cuando seamos mayores, haremos como papá y mamá: tú irás a la iglesia a rezar, y yo al casino con los amigos» (histórico).

Eviten todo cuanto pueda escandalizar a los niños (conversaciones inconvenientes, riñas, imprecaciones, mentiras, etc.) y esfuércense en proporcionarles toda clase de buenos ejemplos: de piedad, honradez, mansedumbre,

caridad, etc., etc. Es uno de los más graves deberes de los padres, del que tendrán que dar estrechísima cuenta a Dios.

d) VIGILANCIA. No en plan policíaco—sería contraproducente—, pero sí con habilidad y dulzura, para apartarles de los peligros que acechan por todas partes a sus almas, faltas de experiencia: compañeros, libros, escuelas, espectáculos, diversiones, amores prematuros, etc., etc., y fomentar en ellos el amor al trabajo, al estudio, a la diversión sana y honesta.

e) CORRECCIÓN. Las malas tendencias de la naturaleza humana, desviada por el pecado original, aparecerán bien pronto en el niño: rabietas, envidia, caprichos, egoísmo precoz, etc., etc. Es menester enderezar esas tendencias con una ortopedia espiritual firme y severa que le obligue a crecer rectamente. Más tarde hay que corregir al adolescente y al joven, no con aspereza y pasión, pero sí con la suficiente

firmeza y energía para no permitir que se extravíe por los caminos del vicio y del pecado.

f) CASTIGO. Será inevitable a pesar de todo. Es moralmente imposible que el niño, el adolescente o el joven no incurran jamás en alguna falta que exija una reparación vindicativa. En gravísimo error incurrirían sus padres si dejaran impunes tales fallos, que pueden destrozar la vida y el porvenir de sus hijos. La Sagrada Escritura está llena de expresiones como éstas:

«Odia a su hijo el que da paz a la vara; el que le ama se apresura a corregirle» (Prov. 13, 24).

«No ahorres a tu hijo la corrección, que porque le castigues con la vara no morirá. Hiriéndole con la vara, librarás su alma del sepulcro» (Prov. 23, 13-14).

Sin embargo, el castigo, para ser educador y eficaz, ha de ser siempre oportuno, escogiendo el momento más propicio para imponerlo; justo, sin exceder jamás los límites de lo equitativo

y razonable; prudente y moderado, sin dejarse llevar de la ira o la pasión; carifioso en la forma y procedimiento, para que el niño comprenda que se le impone por su bien. Es, en definitiva, lo que San Pablo inculca cuando escribe a los padres:

«Padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y en la enseñanza del Señor* (Eph. 6,4).

«Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos, para que no se hagan pusilánimes* (Col. 3,21).

841. Escolio. Sobre la escuela católica. Gravísimo deber de los padres es el de procurar a sus hijos una cristiana educación (cn.1372). Este deber lleva consigo la obligación:

a) De no enviarles jamás, bajo ningún pretexto, a una escuela anticatólica, en la que se ataque la religión verdadera o se propague una religión falsa, por el gravísimo peligro de perversión y apostasía.

b) De no enviarles tampoco a una escuela neutra o laica, en la que jamás se les hable de religión; tanto más cuanto que, como dice Pío XI, «sólo en apariencia son neutras, pues de hecho o son o se convierten en enemigas declaradas de la religión* (D 2219), como ocurrió en España en tiempos de la república.

c) De no enviarles tampoco a las escuelas mixtas en las que se dé instrucción indistintamente a niños católicos y no católicos, porque ofrecen casi los mismos inconvenientes de las anteriores. El hecho de que nunca se les hable de religión es ya un gran peligro para los niños, que pueden pensar que la religión es una cosa sin trascendencia social, apta únicamente para ser practicada en privado o en el seno de la familia.

Si en algún caso—que actualmente no se da en España—fuera inevitable tener que enviar a un niño a una escuela laica o mixta, corresponde al propio obispo diocesano determinar

«en qué circunstancias y con qué cautelas, para evitar el peligro de perversión, se puede tolerar la asistencia a dichas escuelas* (cn.1374). Estas normas episcopales obligarían en conciencia, gravísimamente, a los padres o a los que hagan sus veces.

C) Procurarles un porvenir humano

842. Los padres tienen, finalmente, la obligación grave de preparar a sus hijos un porvenir humano digno y decoroso, dentro de su esfera y categoría social. Este deber debe traducirse principalmente :

a) EN EL LEGITIMO INCREMENTO DEL PATRIMONIO FAMILIAR, que habrá de constituir la herencia de los hijos, ya que, como dice San Pablo, no son los hijos los que deben atesorar para los padres, sino los padres para los hijos (2 Cor. 12,14). Por lo mismo, pecan gravemente los padres que dilapidan su fortuna en vicios, lujos excesivos, negligencia

culpable en los negocios, etc., con perjuicio del porvenir y bienestar humano de sus hijos.

b) EN DARLES OFICIO O CARRERA según sus posibilidades económicas y condición social. Por lo general, conviene que los jóvenes campesinos continúen el trabajo de sus padres en el campo, mejorando la técnica y los procedimientos de cultivo, pero sin ceder al atractivo y seducción de la ciudad, llena de tantos peligros. Los artesanos, fabricantes, industriales, etc., prestarán un servicio excelente a la patria y al bien común haciendo que sus hijos perfeccionen el negocio de sus padres y aumenten la producción, sin dejarse arrastrar por la necia vanidad de «estudiar una carrera», que está creando un conflicto de inflación universitaria poco menos que insoluble. Y los mismos jóvenes pertenecientes a las clases acomodadas harían bien en escoger profesiones técnicas y especializadas,

a menos de que una verdadera y auténtica vocación intelectual les empuje hacia la Universidad.

c) EN RESPETAR SU LIBERTAD OMNÍMODA EN LA ELECCIÓN DE ESTADO. Es uno de los deberes más sagrados de los padres. Pueden y deben aconsejar a sus hijos en este gravísimo asunto, sobre todo cuando, seducidos por la efímera belleza corporal o por razones materialistas de fortuna, apellido, etc., tratan de contraer matrimonio con una persona que habrá de labrar su infortunio y desdicha irreparable. Pero cuando Dios concede a una familia el honor incomparable de llamar a uno de los hijos a la dignidad sacerdotal o al estado religioso, los padres tienen la gravísima obligación de no estorbar los planes divinos, y se exponen, de lo contrario, a comprometer seriamente su propia salvación eterna, además de la de sus hijos. He aquí unas palabras llenas de serenidad y prudencia de un insigne cardenal español:

«¿Cuáles son los derechos de los padres en la cuestión de la vocación? Pobres padres! Os quieren como a su propia vida. Os han traído al mundo; os han criado entre mil cuidados; os contemplan con embeleso ostentando la belleza de los años juveniles, abierto el pecho a las esperanzas más risueñas. Y una bella mañana, a medio decir—porque sabéis vais a causarles profundo disgusto—. les hacéis comprender que Dios os llama y que queréis abrazar la vida religiosa.

Yo comprendo que los padres, en aquellos momentos, cegados como están por el amor que os tienen, sientan en su corazón la terrible estrechez que causan las graves congojas, y si no os dan una negativa redonda, respondan con evasivas y dilaciones que no harán sino agravar este problema que el amor humano, a veces el egoísmo humano, plantea en muchas familias.

Pues bien, con toda la reverencia que vuestros padres me inspiran, digo que ellos no son jueces en materia de la

vocación de sus hijos, porque pueden ser parciales, y lo son en muchos casos. Ya hemos expuesto el ámbito del derecho de los padres y los límites de la patria potestad. No tienen ellos jurisdicción sobre vuestras almas, que no son suyas, sino de Dios, que os las dió y os llama para sí. Más: se exponen a pecar gravemente si impiden vuestra entrada en la vida religiosa (o en el seminario), como dice el concilio de Trento. Una vez os hayan sujetado a pruebas, no según su capricho, sino según la prudencia cristiana aconseje, si resulta que vuestra vocación es clara, deben daros el sí que de ellos solicitáis.

¿No os lo dan para el matrimonio, que es cosa buena? ¿Por qué no para la religión, que es cosa mejor? ¿No os lo darían para lograr una fortuna? ¿Qué mayor fortuna que ser escogido por Dios para una vida de perfección? ¿Alegan ellos que os perderán, que tendrán que separarse de vosotros, que vais a entrar en una vida de privaciones? A los buenos padres

solamente les. diré: contad el número de criaturas felices en el matrimonio y contad las. que halléis en los claustros, hospitales y casas de educación. Sacad la proporción y fallad en justicia dónde se halla la felicidad verdadera. Y no la neguéis o regateéis a vuestros hijos e hijas" (CARDENAL Gozad, La familia c.9, p.326-328 (4ª ed., Barcelona 1942).

En todo caso no olviden los padres que el asunto de la vocación es un negocio estrictamente personal de los hijos, que, por derecho natural y divino, está colocado completamente al margen de su potestad paterna. Pueden y deben los hijos pedirles consejo, sobre todo para contraer matrimonio. Pero si les niegan obstinadamente su consentimiento para consagrarse totalmente a Dios en el estado sacerdotal o religioso, pueden siempre—y deberán de ordinario—abandonar sin permiso la casa paterna y seguir el llamamiento de Dios contra la voluntad de sus padres. Así lo

hicieron muchos santos canonizados por la Iglesia, entre los cuales figura nuestra incomparable Santa Teresa de Jesús.

843. Escolio: Sobre los hijos ilegítimos. La moral laica y anticatólica ha hecho siempre una gran campaña para explotar la compasión hacia los hijos del pecado, equiparándolos en todo a los legítimos y achacando a la Iglesia haber lanzado contra ellos, como un estigma, la desgracia de su origen turbio.

No hay que decir cuán falsa y perniciosa es esta actitud y cuán vil la calumnia lanzada contra la Iglesia, que lleva su benevolencia y compasión hacia estos pobres desgraciados admitiendo su legitimación, legislando sobre ella (cn.1116) y equiparándolos a los legítimos para los efectos canónicos (cn.111 7), excepto en contadísimas excepciones.

El hijo ilegítimo no tiene la culpa de su desgraciada situación, pero la tienen sus padres, y él carga con las consecuencias;

como el que nace en una familia pobre no tiene la culpa, pero es pobre.

Los padres tienen obligación de alimentar a sus hijos ilegítimos, en la forma que hemos indicado ya en otro lugar (cf. n.782), y no pueden ingresarlos en el hospicio o incluso a no ser por falta absoluta de recursos o para evitar la infamia de la madre soltera que no pueda contraer matrimonio con el padre culpable (v.gr., por estar ya casado). Si se trata de padres solteros, el mejor modo de reparar su pecado es contrayendo matrimonio para legitimar al hijo.

Está claro que los hijos ilegítimos no tienen derecho a la misma posición social y a la herencia de los hijos legítimos. Sería una injusticia contra estos últimos obligarles a compartir su legítimo derecho a la herencia con un intruso introducido en su casa por una puerta falsa. Esto, envuelve a primera vista cierta crueldad para con el pobre ilegítimo, que no tiene ninguna culpa de su desgraciada situación; pero sería un

verdadero escándalo y un manifiesto abuso que se le equiparara en todo a los hijos legítimos como si nada hubiera pasado. De aquí se desprende la monstruosidad del crimen cometido por los padres, pues la pobre víctima inocente tiene que cargar con la afrenta y las consecuencias del pecado cometido por ellos.

ARTICULO III

Los hijos

844. Derechos y deberes. Correlativos a los deberes y derechos de los padres existen los derechos y deberes de los hijos.

Los principales deberes de los hijos para con sus padres son cuatro. Tres de suyo o per se: amor, reverencia o respeto y obediencia; y uno circunstancialmente o per accidens: ayuda material cuando la necesiten.

Estos servicios son debidos a los padres, respectivamente, por razón de habernos dado el ser, por su preeminencia, por su régimen y por razón de la necesidad. El primero es un deber de amor natural y de caridad; el segundo y el tercero corresponden formalmente a la virtud de la piedad; el cuarto recoge todos los motivos y fundamentos anteriores.

Vamos a examinar cada uno de estos deberes en particular.

A) Amor

845. Los hijos tienen obligación de amar a sus padres con el máximo amor después del que corresponde a Dios, porque a ellos les deben la propia existencia, que es el bien que fundamenta y hace posibles todos los demás bienes. Por eso, como ya dijimos al hablar del orden de la caridad (cf. n.521, 5^a) en caso de necesidad extrema, los padres deben ser antepuestos a todos, incluso a la propia esposa y a los propios hijos.

,Este amor ha de ser afectivo o interno, deseándoles toda clase de bienes y pidiendo a Dios por ellos, y efectivo o externo, manifestándoselo con la palabra y con los hechos; v.gr., hablándoles afectuosamente, consolándoles en sus tribulaciones, defendiéndolos contra los que les persiguen, etc.

La Sagrada Escritura está llena de exhortaciones hermosísimas a la práctica de este gran deber filial. He aquí un texto precioso del Eclesiástico:

«De todo corazón honra a tu padre y no olvides los dolores de tu madre. Acuérdate de que les debes la vida. ¿Cómo podrás pagarles lo que han hecho por ti?» (Eccli. 7,29-30).

Aplicaciones. Pecan gravemente los hijos:

a) POR FALTA DE AMOR INTERNO: Si les tienen odio o les desprecian interiormente; si les desean la muerte para vivir más libremente, heredar sus bienes, etc. (pecado gravísimo); si son tan desalmados que se gozan en sus adversidades o

se entristecen en sus prosperidades; si nunca rezan por ellos; si no se preocupan de que reciban a tiempo los últimos sacramentos (gravísimo pecado); si no les aplican sufragios, o demasiado escasos, después de su muerte.

b) POR FALTA DE AMOR EXTERNO: Si les tratan con dureza, les injurian gravemente de palabra o llegan al extremo de poner las manos sobre ellos (gravísimo pecado); si no les atienden en sus necesidades o les niegan el saludo o la palabra; si no les visitan cuando están enfermos; si les contristan hasta hacerles derramar lágrimas, principalmente si esto obedece a la mala conducta de los hijos, que no estudian o trabajan lo debido, o se entregan a vicios y pecados, o se juntan con malas compañías, o regresan a casa muy tarde, etc., etc.

En la Antigua Ley se castigaban severísimamente algunos de estos pecados. He aquí algunas de aquellas disposiciones:

«El que maldijere a su padre o a su madre será muerto» (Ex. 21,17). «Maldito quien deshonre a su padre o a su madre. Y todo el pueblo responderá: Amén» (Deut. 27,16).

«Al que escarnece a su padre y pisotea el respeto de su madre, cuervos del valle le saquen los ojos y devórenle aguiluchos» (Prov. 30,17).

Aunque la Nueva Ley ha suprimido estos castigos temporales, es indudable que continúa en toda su fuerza y vigor la gravedad del pecado que se comete contra los padres.

B) Reverencia o respeto

846. Constituye la materia preceptuada expresamente en el cuarto mandamiento del decálogo (Ex. 20,12).

La reverencia o respeto debido a los padres ha de ser también interna y externa.

a.

INTERNAMENTE se ha de reconocer y aceptar la dignidad superior de los padres, su excelencia preeminente con relación a los hijos y su autoridad indiscutible sobre ellos, recibida del mismo Dios a través del orden natural.

b.

EXTERNAMENTE ha de manifestárseles esta reverencia con palabras, signos y hechos.

La Sagrada Escritura inculca insistentemente este sagrado deber filial. He aquí una página hermosísima del Eclesiástico:

«El que honra al padre expía sus pecados, y como el que atesora es el que honra a su madre.

El que honra a su padre se regocijará en sus hijos y será escuchado en el día de su oración.

El que honra a su padre tendrá larga vida. Y el que obedece al Señor es consuelo de su madre.

El que teme al Señor honra a su padre y sirve como a señores a los que le engendraron.

De obra y de palabra honra a tu padre, para que venga sobre ti su bendición. Porque bendición de padre afianza la casa del hijo, y maldición de madre la destruye desde sus cimientos» (Eccli. 3,4-11).

Aplicaciones. Pecan gravemente contra la reverencia filial:

a) CoN LAS PALABRAS: los hijos que maldicen a sus padres, o hablan mal de ellos, o les echan en cara sus defectos (sobre todo delante de personas extrañas), o les insultan descaradamente, o les provocan a gran indignación o grave ira, etc. Ténganse en cuenta, sin embargo, las circunstancias particulares, ya que una misma expresión, que sería grave injuria entre personas de refinada educación, quizá no tenga importancia entre gente plebeya y soez.

b) CON LOS SIGNOS: Si se burlan de sus padres con risas, gestos, etc., que supongan grave desprecio; si los miran con ojos torvos o indignados; si se avergüenzan de ellos por su pobreza y no les permiten presentarse en público como padres, o no les reconocen como tales si se presentan (gravísimo pecado), a no ser que en circunstancias muy especiales hubiera grave causa para ello y se hiciera sin desprecio y de acuerdo con ellos mismos.

c) CON LOS HECHOS: Si levantan la mano sobre ellos o cogen un palo en actitud amenazadora, aunque no tengan intención de pegarles; si los arrojan de casa (pecado gravísimo); si les niegan el saludo o la palabra, etc.

C) Obediencia

847. Los hijos están obligados a obedecer a sus padres en todo lo que éstos pueden lícitamente mandarles, al menos mientras permanezcan bajo la patria potestad, ya que a los padres corresponde el gobierno de la casa y la educación de

los hijos. En general, los padres mandan lícitamente cuando sus órdenes son conformes a las exigencias de la moral cristiana y contribuyen al orden de la casa o a la educación de los hijos.

Este deber de obediencia a los padres se funda en su condición de colaboradores de Dios en la generación y educación de los hijos y en las graves responsabilidades que ello supone.

San Pablo inculca a los hijos insistentemente el deber de la obediencia: «Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque es justo» (Eph. 6,i).

«Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, que esto es grato al Señor» (Col. 3,20).

Sin embargo, este deber de la obediencia a los padres no es absoluto u omnímodo, como lo son el amor y el respeto que se les deben. La obediencia tiene sus limitaciones. He aquí las fundamentales:

a) EN CUANTO A LA MATERIA. LOS padres no tienen jurisdicción ni autoridad alguna sobre la moral cristiana, y, en consecuencia, los hijos pueden y deben negarse a obedecerles cuando les manden alguna cosa contraria a ella (v.gr., robar, mentir, vengarse, omitir la misa en domingo, asistir a un espectáculo inmoral, etc.). En estos casos «es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act. 4,19).

Aun manteniéndose dentro de sus legítimas atribuciones, sólo hay obligación grave de obedecer cuando se reúnan estas dos condiciones: a) que los padres manden seria o formalmente, no a modo de simple deseo o exhortación; y b) que se trate de materia grave. Es difícil precisar cuándo la materia preceptuada es realmente grave; pero, en general, se considera como tal aquella cuyo incumplimiento traería grave trastorno a la familia o a la educación del hijo. Y así peca gravemente el hijo que no obedece a sus padres cuando le

prohiben asistir a espectáculos inmorales, juntarse con malas compañías, entregarse a la embriaguez o a la crápula, etc., o le imponen la obligación de estudiar una carrera o aprender un oficio; si por propia negligencia suele salir suspenso en sus exámenes con pérdida de tiempo y gastos inútiles; si huye de casa sin grave causa (como la habría, v.gr., para ingresar en un monasterio cuando los padres se oponen ilegítimamente a la vocación) o contrae matrimonio con persona manifiestamente indigna, que sea una deshonra para la familia.

En general, las desobediencias ordinarias en materia de poca monta no suelen pasar de pecado venial.

b) EN CUANTO A LA DURACIÓN. El deber del amor y reverencia a los padres no termina jamás; pero el de la obediencia se extingue con la patria potestad, o sea, al emanciparse el hijo por la mayor edad o al tomar estado. Sin embargo, mientras el hijo mayor de edad permanezca bajo el

techo pa-terno, está obligado a seguir obedeciendo, al menos en las cosas que tocan al régimen de vida de la familia (horas de comida, de retirarse, etc.). Un buen hijo se esforzará, no obstante, en obedecer siempre a sus padres en aquellas cosas que sean compatibles con su emancipación o nuevo estado.

c) EN LO RELATIVO A LA ELECCIÓN DE ESTADO. COMO ya hemos dicho al hablar de los derechos y deberes de los padres, en lo tocante a la elección de estado los hijos no tienen obligación alguna de obedecer a sus padres, aunque sí de pedirles consejo y parecer. La razón es porque en las cosas relativas a la conservación del individuo y de la especie todos los seres humanos son iguales, sin que haya superior ni inferior. Todos pueden disponer de su propia vida como les plazca, sin más limitaciones que la ley de Dios y el cumplimiento de su divina voluntad. La vocación a un estado particular de vida (matrimonio, sacerdocio, vida religiosa,

celibato) es un acto de la Providencia divina, que trasciende y sobrepasa la autoridad de los padres. Podría darse el caso, sin embargo, de que el hijo pecara gravemente desoyendo el consejo de sus padres, cuando éstos le aconsejen recta e imparcialmente sobre la no conveniencia de contraer matrimonio con una determinada persona verdaderamente indigna. Otra cosa sería si este consejo se lo dieran por puro capricho o con miras egoístas, sin fundamento objetivo alguno.

En cuanto al hijo que desea ingresar en religión o abrazar el estado sacerdotal, puede hacerlo libremente aun contra la voluntad irracional y anticristiana de sus padres. Pero debería permanecer en el hogar, al menos hasta que las circunstancias variaran, si su ausencia colocara a sus padres en grave necesidad de la que no pudieran salir sino con el trabajo y cuidado del hijo. No son suficientes, desde luego, las razones puramente sentimentales de cariño, ancianidad,

etc., si otros hermanos o parientes pueden suplir en lo substancial al hijo o hija que se consagra a Dios. No olviden padres e hijos la sentencia terminante de Cristo en el Evangelio: El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo o a la hija más que a mf, no es digno de mí (Mt. 10,37).

D) Ayuda material

848. Puede ocurrir que, así como en los años de su infancia los hijos no pueden valerse por sí mismos sin ayuda de sus padres, en los días de su ancianidad no puedan los padres valerse a sí mismos sin la ayuda de sus hijos. En estos casos es muy justo y puesto en razón que los hijos—incluso los casados o emancipados—socorran a sus padres en todo cuanto hayan menester. El deber de atender a los padres en estos casos obliga gravemente a los hijos no sólo por piedad y caridad, sino por una exigencia indeclinable de la misma ley natural.

La Sagrada Escritura intima de manera emocionante este deber de atender a los padres ancianos:

"Hijo, acoge a tu padre en su ancianidad y no le des pesares en su vida.

Si llega a perder la razón, muéstrate con él indulgente y no le afrentes porque estés tú en la plenitud de tu fuerza; que la piedad con el padre no será echada en olvido. Y en vez del castigo por los pecados, tendrás prosperidad. En el día de la tribulación, el Señor se acordará de ti, y como se derrite el hielo en día templado, así se derretirán tus pecados.

Como un blasfemo es quien abandona a su padre, y será maldito del Señor quien irrita a su madre» (Eccli. 3,14-18).

Este deber natural es de tal magnitud y gravedad, que, como ya hemos indicado en el número anterior, el hijo o la hija deberían suspender temporal-mente su misma entrada en religión si sus servicios o trabajos fueran el único medio posible de atender a sus padres necesitados. Santo Tomás

explica este punto con su lucidez habitual, distinguiendo entre la conducta del hijo antes y después de su ingreso en religión.

He aquí sus palabras:

*Hemos de distinguir un doble caso: el de aquel que está todavía en el siglo y el de quien ha profesado ya en la religión.

El que está aún en el siglo, si sus padres necesitan su ayuda para vivir, no debe abandonarlos y entrar en religión, pues quebrantaría el precepto de honrar a los padres. Hay quienes dicen que aun en este caso podría lícitamente abandonar a sus padres, encomendando a Dios su cuidado. Pero, si se piensa rectamente, esto sería tentar a Dios, pues, teniendo medios humanos de socorrerles, los expone a un peligro cierto bajo la esperanza del auxilio divino.

Si, por el contrario, sus padres pueden vivir sin él, le es lícito entonces abandonarlos para entrar en religión. Porque los

hijos no están obligados a sustentar a los padres a no ser en caso de necesidad, como se ha dicho ya.

El que ha profesado ya en la religión se considera como muerto al mundo. Por lo tanto, no debe para sustentar a sus padres abandonar el claustro, en el que está como sepultado para Cristo, y mezclarse de nuevo en los negocios del siglo. Está, sin embargo, obligado, salvando siempre la obediencia al superior y su condición de religioso, a esforzarse piadosamente para encontrar un medio por el que sus padres sean socorridos» (II-II.101,4 ad 4).

ARTICULO IV

Los hermanos

849. 1. La fraternidad. Frater, «hermano», equivale a fere alter, «casi otro», una como prolongación de nosotros mismos. La verdadera fraternidad fusiona los corazones en uno solo, así como los cuerpos proceden de una misma carne común. Es carne nuestra, dijo Judá a sus hermanos, para

disuadirles de matar a su hermano José (Gen. 37,27). Y el magnífico salmo de la fraternidad (el 132) empieza a cantar las bellezas y encantos de la misma con estas palabras: ¡Ved cuán bueno y deleitoso es habitar en uno los hermanos!

Pero, si nada hay más dulce y entrañable que la verdadera fraternidad, nada hay más terrible y devastador como el odio y la rivalidad entre los hermanos.

Recuérdense los nombres de Caín y Abel, Esaú y Jacob, José y sus hermanos: su historia se repite y se repetirá hasta el fin de los siglos. Cuando los celos, la ambición o la ira logran romper la unidad afectiva entre los hermanos, con frecuencia no es sólo una familia la que queda destrozada: a veces es todo un pueblo y toda una civilización. ¿A qué se debieron, si no, los desastres de mil guerras de sucesión?

Escuchemos al cardenal Gomá en unos párrafos admirables:

«Hay, pues, en el espíritu de fraternidad una fuerza imponderable en orden a la grandeza de la familia y de la sociedad.

Es, ante todo, el amor fraternal el más firme baluarte del espíritu de familia. Los padres han hecho a sus hijos depositarios del patrimonio de tradiciones, costumbres, ejemplos, ideas y sentimientos de su casa. Acabada su obra, desaparecen. Si los hijos, con la solidaridad de su sangre, saben conservarse en la solidaridad espiritual, la obra de los padres se perpetúa en ellos y por ellos; si la discordia rompe la comunión espiritual de los hermanos, derrámase, como el licor cuando se quiebra el vaso, el contenido espiritual de una familia. El salmista nos habla del bálsamo que cayendo de la cabeza de Aarón empapa y aromatiza todas sus vestiduras. Aarón es el padre; el bálsamo, el amor paterno, y con él todo el espíritu tradicional que la paternidad importa; las vestiduras son los hijos; desgarradas ellas, no participan de la suavidad

penetrante del aroma de familia; ni «el rocío que cae sobre el monte Hermón», siguiendo la metáfora del salmista, «baja a fecundar los collados de Sión».

La unión de los hermanos es la fuerza de la casa y su propia fuerza; a veces puede ser la fuerza de una raza o nación. La fuerza de Israel estriba en la solidaridad de las doce tribus, y cada una de éstas descansa en la robustez de uno de los doce hermanos, hijos de Jacob. Cuando moría el emperador Severo, les decía a sus dos hijos Marco Antonio y Geta: «Amaos y compenetraos vosotros dos, y ya no deberéis temer a los demás*. «Dos hermanos unidos, decía un filósofo, son más fuertes que cualquier muralla»... Si los hermanos son tales por la sangre y por el amor, inútilmente buscarán en otros fuerza igual a la que pueden mutuamente prestarse».

Y a continuación añade el insigne purpurado el siguiente párrafo, describiendo la naturaleza del amor fraternal:

«Es inconfundible el amor de los hermanos. Es más reposado que el de los esposos; más igual y nivelado que el que padres e hijos se profesan mutuamente; más dulce, lleno y desinteresado que el de simple amistad. El amor de verdaderos hermanos tiene como caracteres específicos la intimidad, la confianza, la efusión, la serenidad, la libertad; pero en él hallaríamos algo de los demás fuertes amores, que no en vano nacieron los hermanos del mismo abrazo conyugal y crecieron juntos en la misma atmósfera de los amores del padre y de la madre. Sin duda por esta plenitud y suavidad del amor fraterno, los buenos hermanos guardan en lo más sagrado de su pecho el recuerdo de los días felices de familia, y se buscan, hasta viejos, en los caminos de la vida para remozarse en los antiguos recuerdos, quizá para contarse nuevas historias que celarán al esposo, al hijo, al amigo, o para decir sus cuitas o pedir consejo en lo que a nadie en el mundo confiarán sino al hermano o a la hermana" (CARDENAL GOMA, La familia c.8 p.299-301).

850. 2. Deberes entre los hermanos. En virtud del vínculo natural indestructible y de las exigencias de la piedad y caridad fraterna, los hermanos se deben mutuamente cariño, unión, edificación y ayuda.

Aplicaciones. Pecan de suyo gravemente:

1º Los hermanos que odian interiormente a sus hermanos o se lo manifiestan exteriormente negándoles el saludo, la palabra, etc. Además del pecado contra la fraternidad, se añade casi siempre el de grave escándalo para los demás.

2º. Los que por cuestiones de herencia, testamentos, particiones, negocios, etc., tienen graves riñas o altercados con escándalo de los vecinos, aun-que no lleguen a odiarse interiormente.

3º. Los que no se ayudan en sus necesidades materiales, pudiéndolo hacer, o son para sus hermanos, con su depravada conducta, motivo de escándalo, de infamias o de ruina espiritual.

851. Escolio: Los demás parientes. La virtud de la piedad, lo mismo que el recto orden de la caridad, lleva consigo exigencias de amor, reverencia y ayuda a los restantes miembros de la familia natural y cristiana en el grado, medida y proporción de su proximidad al tronco común. Hay obligación especial de amar a los abuelos, tíos, primos, sobrinos, etc., con preferencia a las personas extrañas en igualdad de condiciones y en bienes del mismo orden.

ARTICULO V

La servidumbre

Aunque la servidumbre no forma parte de la familia propiamente dicha, constituye, sin embargo, su complemento natural, muchas veces absolutamente indispensable. Por eso, la sociedad henil, o sea, la que se establece entre amos y criados, fué siempre considerada por la teología clásica como uno de los tres aspectos de la sociedad doméstica al lado de la conyugal y parental. Los siervos o criados eran

algo «de la casa", una como prolongación natural de la familia misma.

Por desgracia, la descristianización progresiva y el espíritu de rebeldía e independencia que caracteriza a la época moderna ha enfriado considerablemente las relaciones familiares entre amos y criados, transformando a estos últimos en meros ayudantes asalariados que se limitan a prestar un servicio y a percibir un jornal, sin que se establezcan entre él y sus señores los dulces vínculos afectivos que tan venerable y patriarcal hicieron en otras épocas la organización familiar cristiana. Al caer de la tarde, la gran familia cristiana— abuelos, padres, hijos y sirvientes—solía reunirse junto al fuego para rezar el santo rosario, la plegaria familiar por excelencia. En aquellos hogares todos se amaban y respetaban mutuamente, se bendecía a Dios y se comía el pan con reverencia. Se han perdido ya, quizá para siempre, estas dulces y entrañables tradiciones.

Como quiera que sea, vamos a exponer someramente los deberes mutuos entre amos y criados.

A) Deberes de los amos

852. Los principales deberes de los amos para con sus criados o domésticos son tres:

1º. Tratarles benignamente, o sea hablándoles con humanidad y dulzura, proporcionándoles los bienes y alimentos necesarios, no abrumándoles con trabajos excesivos, atendiéndoles caritativamente en sus enfermedades, etc.

Todo esto son exigencias elementales de la ley natural, que han sido sancionadas, además, por la Sagrada Escritura y por el código fundamental de la Iglesia. He aquí algunos textos hermosísimos:

*Si tienes un siervo, trátale como a ti mismo; es para ti tan necesario como tú mismo. Si tienes un siervo, trátale como a

ti mismo, no te enfurezcas contra tu propia sangre. Si le maltratas y maldiciéndote huye, ¿por qué camino le buscarás?» (Eccli. 33,31-32).

«Y vosotros, amos, haced lo mismo con ellos, dejándoos de amenazas, considerando que en los cielos está su Señor y el vuestro y que no hay en El acepción de personas» (Eph. 6,9).

«... ni imponerles trabajos superiores a sus fuerzas o de tal naturaleza que desdigan de su edad y sexo» (cn.1524).

Contra este sacratísimo deber pecan los amos que tratan ásperamente a sus criados, les insultan de palabra o de obra (gravísimo pecado), les abruman con trabajos excesivos, o ponen en peligro su salud, o no les atienden en sus enfermedades, etc., etc.

2º. Instruirles y corregirles, sobre todo si se trata de menores de edad cuyos padres se los han confiado con el pacto implícito o al menos con el legítimo deseo de que sus amos completen su conveniente instrucción y educación. Pero

proporcionalmente urge esta obligación incluso para con los mayores, porque el amo es como la cabeza y el superior de todos sus siervos, con todos los derechos y deberes inherentes a ese cargo director, que es de suyo gravísimo. Por eso dice severamente San Pablo que, si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de su casa, ha negado la fe y es peor que un infiel (1 Tim. 5,8).

Pecan contra este grave deber los amos:

a) Que no conceden a sus criados u obreros el tiempo necesario para cumplir sus obligaciones religiosas; v.gr., la misa dominical, recepción de sacramentos, asistencia al sermón o catequesis, etc. (cf. cn.1335 y 1524).

b) Que no corrigen prudente y caritativamente a sus criados irreligiosos, blasfemos, mal hablados, escandalosos, etc. Si después de repetidas y serias advertencias no se corrigen, deben ser despedidos de casa para que no contagien a los hijos o a sus compañeros de trabajo.

c) Que proporcionan o permiten a sus domésticos Ocasiones próximas de pecado; v.gr., por no establecer la debida separación entre los dos sexos, sobre todo en cuanto a las habitaciones a ellos reservadas.

d) Que les dan malos ejemplos, sobre todo si les provocan o solicitan directamente al pecado (gravísimo pecado, por el escándalo y abuso de autoridad).

No olviden jamás los amos que, como enseña claramente la experiencia, el siervo impío e irreligioso que descuida sus deberes y obligaciones para con Dios, descuidará también y traicionará, cuando se le presente el caso, los deberes y obligaciones para con su amo.

3º. Pagarles el debido salario, no sólo en virtud de la piedad o de la caridad, sino por exigencias de la justicia o equidad natural, para establecer la debida igualdad entre el servicio prestado y la recompensa ganada o merecida. La defraudación del salario, o su injusta dilación sin causa

justificada, es uno de los pecados que «claman al cielo», según los conocidos textos de la Sagrada Escritura:

«Dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita. De otro modo, clamaría a Yavé contra ti, y tú cargarías con un pecado» (Deut. 24,15).

«El jornal de los obreros que han segado vuestros campos, defraudado por vosotros, clama, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos» (Iac. 5,4)

El Código civil regula los deberes mutuos entre amos y criados en lo referente a despidos y salarios.

B) Deberes de los criados

853. Correlativamente a los derechos de sus amos, los deberes de los sirvientes o criados son tres: reverencia, obediencia y fidelidad.

1° Reverencia. Es una exigencia de la virtud de la observancia, que hemos examinado más arriba, y cuyo objeto es precisamente rendir culto y honor a las personas constituidas en dignidad, como son los amos con relación a sus criados. Lo dice expresamente San Pablo:

«Los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre, tengan a sus amos por acreedores a todo honor, para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni de su doctrina» (1 Tim. 6,1).

Pecan contra este deber los criados que se burlan o desprecian a sus amos, o les hablan con altanería, o hablan mal de ellos, o toman una actitud insolente contra ellos, etc.

2°. Obediencia y sumisión, al menos en lo que toca a las cosas pertenecientes al servicio y aun—sobre todo si son menores de edad—en lo tocante a su instrucción y educación. Lo inculcan repetidamente los apóstoles San Pedro y San Pablo, interpretando los deseos del Señor:

Los siervos estén con todo temor sujetos a sus amos, no sólo a los bondadosos y humanos, sino también a los rigurosos. Agrada a Dios que por amor suyo soporte uno las ofensas injustamente inferidas (1 Petr. 2,18-19).

Siervos, obedeced a vuestros amos según la carne, como a Cristo, con temor y temblor, en la sencillez de vuestro corazón; no sirviendo al ojo; como buscando agradar al hombre, sino como siervos de Cristo, que cum. •-plen de corazón la voluntad de Dios; sirviendo con buena voluntad, como quien sirve al Señor y no a hombre; considerando que a cada uno le retribuirá el Señor lo bueno que hiciere, tanto si es siervo como si es libre (Eph. 6,5-8).

Este deber de obediencia lo impone a los siervos no sólo la piedad, sino la justicia estricta, porque se les recibe en la familia bajo este compromiso y obligación.

Pecan, por consiguiente, contra este deber, más o menos gravemente según los casos, los siervos que murmuran de

sus amos, o no hacen lo que les mandan, o pierden el tiempo inútilmente, o trabajan menos de lo que deben, etc., etc.

3º. Fidelidad en su servicio, exigida por el pacto establecido explícita o implícitamente en el contrato de servidumbre, en virtud del cual el siervo está obligado a cuidar como propias las cosas de su amo, a velar por sus intereses, a no causarle a sabiendas daño alguno, a guardar estrictamente los secretos familiares, etc. Es San Pablo también quien inculca este deber a los siervos:

*Que los siervos estén sujetos a sus amos, complaciéndoles en todo y no contradiciéndoles ni defraudándolos en nada, sino mostrándose fieles en todo para hacer honor a la doctrina de Dios nuestro Salvador» (Tit. 2,9-10).

Pecan más o menos gravemente contra este deber los criados que tratan con culpable descuido o negligencia las cosas que se les han encomendado, ocasionando con ello daños o perjuicios a sus amos; si toman para sí manjares

exquisitos que no se les suelen conceder de ordinario; si manifiestan a los extraños los secretos de la familia; si no evitan a sus amos, pudiéndolo hacer, algún daño o perjuicio que les amenaza; si apenas se toman interés alguno por las cosas o intereses de sus amos, etc.

Los daños que ocasionen por su negligencia gravemente culpable (v.gr., la rotura de un objeto artístico de gran valor) tendrían obligación de repararlos en justicia; pero, siendo a veces imposible la reparación por falta de recursos, están obligados a pedir perdón a sus amos y a tener más cuidado en lo sucesivo, intensificando su celo y su trabajo hasta donde les sea posible. Otra cosa sería si el daño lo hubieran causado del todo involuntariamente y sin culpa alguna, ya que no es posible a la flaqueza humana estar sobre sí en todo momento y lugar. Dígase lo mismo, proporcionalmente, si no impiden, pudiendo y debiéndolo hacer, los daños que

pueden ocasionar a sus amos personas extrañas o sus mismos compañeros de servicio.

854. Apéndice. La sociedad escolar.

Aunque no pertenezca propiamente a la familia, la sociedad escolar —o sea, la que se establece entre los maestros y discípulos—es como una prolongación de la familia, en cuanto que los maestros asumen y complementan la función educadora de los padres.

He aquí, brevemente expuestos, los derechos y deberes respectivos:

a) Los maestros, en cuanto mandatarios de los padres en lo tocante a la educación de sus hijos, tienen obligaciones semejantes a las de los mismos padres. En consecuencia, además del amor y del buen ejemplo, deben instruir a sus alumnos en las disciplinas científicas que se les encomienden, formarles rectamente en las buenas

costumbres y, cuando sea menester, corregirles y castigarles moderadamente.

Estas obligaciones nacen no sólo de la virtud de la piedad, en cuanto sustitutos de los padres, sino también de la justicia estricta, por razón del oficio y del estipendio que reciben. De donde pecan muy gravemente los maestros que enseñan a sus discípulos doctrinas perniciosas, o les dan malos ejemplos, o los inducen al pecado—a fortiori, o con mayor motivo, si pecan con ellos (cf. cn.223o 2357 2359 § 2) o son gravemente negligentes en la preparación de las clases, de suerte que sufra detrimento la formación de los alumnos, etc.

b) Los discípulos deben a sus maestros, en cuanto prolongación de sus padres, amor, reverencia y obediencia en todo cuanto se refiera a los estudios y buenas costumbres.

En consecuencia, pecan los discípulos si se ríen o burlan de sus maestros, les contestan altaneramente, murmuran de ellos o les levantan falsos testimonios o calumnias (obligación

de repararlas), excitan a los demás a la in-disciplina, pierden el tiempo en las clases o en el estudio, etc., etc. Muchas de estas faltas no pasan, a veces, de pecado venial por la ligereza e inconsideración de los que las cometen; pero podrían ser graves si se siguieran daños notables para el maestro, la familia del alumno (v.gr., gastos inútiles, afrenta por el hijo holgazán, etc.), el propio alumno (mala educación, deformidad moral, etc.) o sus compañeros de estudio o de colegio.

Santo Tomás expone admirablemente en la Suma Teológica la virtud de la estudiosidad, que es la propia de los estudiantes, y sus pecados opuestos: la curiosidad, por exceso, y la pereza o negligencia, por defecto (II-II, 166-167).

TRATADO III

Los deberes sociales

Abordamos ahora el último aspecto de nuestras relaciones para con el prójimo, considerándole en cuanto organizado en sociedad. Este aspecto plantea multitud de problemas interesantísimos, cuyo estudio detallado y a fondo corresponde propiamente al derecho político y a la sociología. Aquí nos limitamos a recoger, dentro del marco restringido de nuestra obra, los principales aspectos y derivaciones que afectan a la moral social en torno principalmente a las dos grandes formas de justicia perfecta que no hemos examinado todavía: la legal y la distributiva.

Dividimos la materia en cuatro capítulos. En el primero examinaremos los problemas morales más importantes que plantea la justicia legal; en el segundo, los relativos a la justicia distributiva; en el tercero, las llamadas virtudes sociales; y en el cuarto, los deberes profesionales.

CAPITULO I

La justicia legal

Sumario: Dividimos la materia en tres articulos: naturaleza de la justicia legal; derechos y deberes de los ciudadanos, y la defensa del bien común.

ARTICULO I

Naturaleza de la justicia legal

855. 1. Concepto. Según la teología clásica, la justicia legal es la virtud que inclina y mueve a los miembros del cuerpo social, en cuanto tales, a dar a la sociedad todo aquello que le es debido en orden a procurar el bien común.

Según el Doctor Angélico—a quien siguen los grandes teólogos clásicos Cayetano, Vitoria, Báñez, Suárez, Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Billuart, etc., y la inmensa mayoría de los autores modernos—, la justicia legal es una virtud especial, distinta de las demás. Si se la llama también justicia general, es por su influencia de causalidad sobre todas las demás virtudes, pero no porque de suyo no sea una virtud específicamente distinta de todas las demás. La justicia legal es, en su esencia, virtud especial y propia, aunque por influencia sea o pueda llamársele virtud general, por extender su radio de acción a la materia de las demás virtudes, ordenándolas al bien común, como ocurre, en cierto modo y en otros aspectos, con la caridad y la prudencia social o de gobierno.

Se la llama rectamente justicia legal porque las acciones de los particulares se ordenan al bien común en la forma que determina la ley, cuya propia definición es «la ordenación de

la razón dirigida al bien común, promulgada por el que tiene el gobierno de la comunidad*.

856. 2. Objeto. El objeto de una virtud es doble: formal y material.

a) EL OBJETO FORMAL, o fin propio de la justicia legal, es el bien común, que impone a los miembros de la sociedad exigencias jurídicas estrictas.

En efecto: la sociedad, en cuanto tal, tiene pleno derecho a imponer a los particulares la obligación de contribuir al bien común de todos, que prevalece y está por encima del propio bien individual. Como signo de su perfección jurídica, este derecho va respaldado por la fuerza coactiva del Estado. Se cumple, pues, en la justicia legal la razón de lo debido—que es la más importante de las tres notas características de la justicia, como vimos en su lugar correspondiente (cf. n.611)- con mayor fuerza que en ninguna otra especie de justicia. Las otras dos condiciones—alteridad e igualdad—no son tan

perfectas en la justicia legal como en la conmutativa, ya que los individuos no se distinguen totalmente de la sociedad, y sus obligaciones para con ella no pueden satisfacerlas sino en una igualdad relativa o proporcional, según las facultades y proporción de cada uno con el bien público. Pero, siendo la razón de lo debido la primera y más poderosa condición de la justicia—*potissima conditio iustitiae*, dice Báñez—, se ha de concluir que la legal es justicia más excelente que la conmutativa en razón del deber más estricto, si bien, en los otros dos aspectos de alteridad e igualdad perfectas, la conmutativa verifica mejor el concepto de justicia estricta.

b) EL OBJETO MATERIAL, O materia próxima de la justicia legal, lo constituyen, en general, los actos exteriores de todas las virtudes en cuanto son necesarios o convenientes para el bien común, y de una manera más propia y especial los que la ley positiva determine con esta misma finalidad.

Escuchemos a Santo Tomás:

«Es evidente que todos los que componen alguna comunidad se relacionan a la misma como las partes al todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, síguese que cualquier bien de la parte es ordenable al todo.

Según esto, el bien de cada virtud, ya ordene al hombre a sí mismo, ya le ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia. Y así, los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto ésta ordena al hombre al bien común» (II-II, 58,5).

Por eso, ninguno de nuestros actos debiera substraerse al influjo e imperio de la justicia legal, cuya función es la de orientar socialmente toda nuestra vida; como tampoco debiera substraerse ninguno al influjo e imperio directo de la caridad, que es la primera y más excelente de todas las virtudes cristianas. De esta forma, estas dos grandes virtudes, generales y especiales a la vez, la caridad y la justicia legal, informarían de hecho toda la vida del cristiano

en orden al bien común y a la edificación del Cuerpo místico de Jesucristo, que es la Iglesia. El cristiano consciente de su incomparable dignidad y grandeza como miembro del Cuerpo místico de Cristo debería ordenar todas sus actividades no sólo a la adquisición o alcance de su propia perfección personal, sino también a la sublime empresa, complementaria de la anterior, de transformarlas en un acto de servicio por la salud de sus hermanos.

578. 3. Sujeto. Como la justicia legal tiene por objeto e bien común, ha de tener forzosamente por sujeto a todo aquel que forme parte de la comunidad general, o sea, tanto a los gobernantes como a los gobernados, aunque en diferente manera. Y así, como dice Santo Tomás, *radica en el príncipe principal y como arquitectónicamente; y en los súbditos, secundaria y como ministerialmente* (II-II,58,6).

En efecto: de una manera principal y arquitectónica, los deberes de justicia legal incumben a los gobernantes, ya que

a ellos corresponde la obligación primordial de atender a las necesidades comunes y proveer a ellas constructivamente mediante el ejercicio del poder legislativo y coercitivo.

En los súbditos se encuentra de una manera secundaria, instrumental o ministerial, es decir, como ejecutores de las obligaciones de justicia legal mediante el cumplimiento de las leyes y obediencia a los poderes públicos. Esto nos lleva de la mano a hablar de la obligatoriedad de la justicia legal.

858. 4. Obligatoriedad. No puede haber la menor duda sobre la obligatoriedad en conciencia de las leyes justas del Estado, que constituyen la materia más específica de la justicia legal. Hemos expuesto las razones en otro lugar de nuestra obra, adonde remitimos al lector (cf. n. 143-145). Las fundamentales son dos:

a.

Por el origen divino de todo poder legítimo (Prov. 8,15-16), de donde se deduce que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios (Rom. 13,1-2).

b.

Porque sin su observancia resultaría imposible el bien común y la pacífica convivencia de los ciudadanos.

En el artículo siguiente expondremos con detalle los principales derechos y deberes de justicia legal que afectan a todos los ciudadanos.

859. Escolio: La justicia social. Modernamente—sobre todo a partir de la encíclica *Quadragesimo anno*, de Pío XI—se habla muchísimo de justicia social, expresión que no aparece en Santo Tomás ni en los teólogos escolásticos. ¿Se trata de una nueva especie de justicia desconocida de la teología

clásica o se reduce a alguna de las formas de la trilogía tradicional?

La división clásica tripartita es, evidentemente, exhaustiva. No puede concebirse alguna relación de justicia que no se reduzca al orden de las partes al todo (justicia legal), o del todo a las partes (distributiva), o de las partes entre sí (conmutativa). Imposible establecer una nueva relación. Por consiguiente, la llamada justicia social habrá de encuadrarse en alguna de esas formas tradicionales. Ahora bien, ¿a cuál de ellas pertenece propiamente?

Los teólogos y sociólogos católicos se han esforzado en elaborar el contenido jurídico de la misma y han formulado diversas teorías. He aquí las principales:

a) COINCIDE CON LA JUSTICIA GENERAL de los antiguos e incluye todas las virtudes sociales y actos de las demás virtudes en cuanto promueven el bien común y la paz y seguridad sociales. Así Vermeersch, Cathrein, Leclercq, etc.

b) COMPRENDE LAS TRES ESPECIES CLÁSICAS DE JUSTICIA y todo el conjunto de vínculos y relaciones jurídicas, ya que toda justicia por naturaleza es social, y las tres formas contribuyen al orden y bienestar sociales. Así Michel, Antoine, Cavallera, Peinador, etc.

c) COINCIDE CON LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA, ya que su función capital, según la Quadregesimo anno, es la distribución de las riquezas entre los necesitados. Lo defienden el Rvdmo. P. Albino Menéndez-Reigada, Elorduy, etc.

e) Es UNA CUARTA ESPECIE DE JUSTICIA, distinta de las tres clásicas, con sujetos distintos de derechos y deberes. El sujeto activo y pasivo de la justicia social no serían el Estado y los individuos, sino los distintos grupos sociales entre sí y los individuos como miembros de estos grupos sociales; la justicia social señalaría las exigencias o reivindicaciones de estos grupos, sobre todo en materia económico-social. Es la

opinión de Messner y, con algunas variantes, la de Schilling, Taparelli, Donat, Gandía, etc.

e) COINCIDE CON LA JUSTICIA LEGAL COMPLETADA POR LA DISTRIBUTIVA. Es la opinión de la mayoría de los teólogos y sociólogos católicos, que coincide, nos parece, con la realidad objetiva de las cosas. El papa Pío XI declaró expresamente en su encíclica *Divini Redemptoris* (n.51) que «es propio de la justicia social el exigir de los individuos cuanto es necesario al bien común* (función propia y específica de la justicia legal). Por consiguiente, la justicia social se identifica con la legal, integrada y completada con la distributiva en una justicia comunal, y abarca todas las relaciones de derechos y deberes entre la sociedad y sus miembros, y viceversa, fundados en el bien común.

Esta justicia legal o social contiene no sólo las obligaciones prescritas por la ley positiva, sino también los deberes para con la sociedad que impone el derecho natural. Se divide, por

consiguiente, en dos partes: justicia legal natural y positiva. El campo normativo de esta justicia se agranda así considerablemente, recogiendo un amplio horizonte de deberes naturales que no han recibido aún la sanción jurídica positiva. Ambas formas, sin embargo, constituyen una misma justicia y no dos especies, ya que todas las normas de derecho natural son potencialmente de derecho positivo y pueden recibir fuerza y vigor de leyes civiles.

A la justicia social corresponde principalmente dictar las reformas y normas jurídico-sociales que el bien común y la miseria de las clases trabajadoras reclaman en el campo económico, relativas a la función social de la propiedad, al buen uso de los bienes de la tierra y a la justa distribución de las riquezas según el destino fundamental de las mismas, que es el de servir a las necesidades de todos los hombres. En particular, los documentos pontificios exigen, en nombre de ella, una serie de reformas y mejoras en favor de los

necesitados, como son el salario familiar, la participación en los beneficios de la empresa, los seguros sociales que garanticen al obrero medios de vida estables y duraderos y, en general, todo ese conjunto de reformas sociales que la encíclica

Quadragesimo anno engloba bajo el epígrafe de «restauración del orden social», encaminadas a facilitar el acceso a la propiedad de todos los necesitados y a una más justa distribución de las riquezas.

ARTICULO II

Derechos y deberes de los ciudadanos

El hombre como ciudadano, o sea como miembro de la sociedad civil a la que pertenece naturalmente, es sujeto de una serie de derechos y deberes especiales que caen de manera directa e inmediata bajo el ámbito de la justicia legal y de la distributiva. En este capítulo examinaremos ante todo los correspondientes a la justicia legal 5.

I. DERECHOS

850. Pueden distinguirse dos clases de derechos: civiles y políticos. Los primeros brotan directamente de la personalidad humana; los segundos se desprenden del hecho de pertenecer a una sociedad política, a un determinado Estado.

a) Los DERECHOS CIVILES—tales como el derecho a la vida, al respeto a la verdadera libertad, etc.—corresponden no sólo al individuo, sino también a las familias, asociaciones profesionales, congregaciones religiosas, etc.

Tienen como materia general la adquisición y honesto disfrute de los bienes del cuerpo, de la fortuna (derecho de propiedad, de trabajo, etc), de la inteligencia (ciencias, artes, enseñanza), de la conciencia (religión, moralidad, etc.) y de los bienes colectivos que brotan de las relaciones familiares, contratos justos, asociaciones profesionales, etc.

Tratándose de derechos personales, todo el mundo puede gozar de ellos en la sociedad civil. Pero puede ocurrir que el bien común imponga a algunos de esos derechos (v.gr., al de propiedad) ciertos límites legítimos, que nadie podría traspasar sin comprometer los fueros mismos de la conciencia.

b) Los DERECHOS POLÍTICOS afectan principalmente a los ciudadanos mayores de edad o a los que la ley señale expresamente. Tienen como materia u objeto directo la participación, en diferentes grados y en formas muy diversas, en los negocios públicos en orden al bien común. Al igual que los derechos civiles, los políticos son personales, y pueden gozar de ellos todos los ciudadanos en la medida señalada por las leyes vigentes en la nación.

II. DEBERES

Los principales deberes de los ciudadanos corresponden a cuatro aspectos o consideraciones distintas: a) la patria; b) la

forma de gobierno; c) los gobernantes; d) la sociedad política en general. Vamos a examinarlos brevemente.

A) Para con la patria

Sumario: Expondremos los fundamentos teológicos del patriotismo, los deberes generales para con la patria y los pecados opuestos.

861. I. Fundamentos teológicos. Cuatro son las principales virtudes cristianas que se relacionan más o menos de cerca con la patria:

a.

LA PIEDAD, que nos inspira formalmente el culto y veneración a la patria en cuanto principio secundario de nuestro ser, educación y gobierno, como hemos explicado en su lugar correspondiente (cf. n.825). En este sentido se dice rectamente que la patria es nuestra madre.

b.

LA JUSTICIA LEGAL, que nos relaciona con la patria, considerando el bien de la misma como un bien común a todos los ciudadanos, que tienen todos ellos obligación de fomentar.

c.

LA CARIDAD, cuyo recto orden obliga, en igualdad de condiciones, a preferir al compatriota antes que al extranjero (cf. n.521,5.5).

d.

LA GRATITUD, por los inmensos bienes que la patria nos ha proporcionado y los servicios inestimables que continuamente nos presta.

862. 2. Deberes generales para con la patria. Pueden reducirse a uno solo: el patriotismo, que no es otra cosa que el amor y la piedad hacia la patria en cuanto tierra de nuestros mayores o antepasados. Sus principales manifestaciones son cuatro:

a.

AMOR DE PREDILECCIÓN sobre todas las demás naciones; perfectamente conciliable, sin embargo, con el respeto debido a todas ellas y la caridad universal, que nos impone el amor al mundo entero.

b.

RESPECTO Y HONOR a su historia, tradición, instituciones, idioma, etc., que se manifiesta, v.gr., saludando o inclinándose reverentemente ante los símbolos que la representan, principalmente la bandera y el himno nacional.

c.

SERVICIO, como expresión efectiva de nuestro amor y veneración. El servicio de la patria consiste principalmente en el fiel cumplimiento de sus leyes legítimas, sobre todo las relativas a tributos e impuestos, condición indispensable para su progreso y engrandecimiento; en el desempeño desinteresado y leal de los cargos públicos que el bien común nos exija; en el servicio militar obligatorio y en otras cosas por el estilo.

d.

DEFENDERLA contra sus perseguidores y enemigos interiores o exteriores: en tiempo de paz, con la palabra o con la pluma; en tiempo de guerra, empuñando las armas y dando generosamente la vida, si es preciso, por el honor o la integridad de la patria.

863. 3. Pecados opuestos. Al sano patriotismo se oponen dos pecados:

a) POR EXCESO se opone el nacionalismo exagerado, que ensalza desordenadamente a la propia patria como si fuera el bien supremo y desprecia a los demás países con palabras o hechos, muchas veces calumniosos o injustos.

b) PoR DEFECTO se opone el internacionalismo de los hombres sin patria, que desconocen la suya propia con el especioso pretexto de que el hombre es ciudadano del mundo. Su forma más radical y peligrosa, por sus derivaciones filosóficas, religiosas y sociales, la constituye la

Internacional comunista, inspirada en las doctrinas de Carlos Marx.

B) Para con la forma de gobierno

Sumario: Expondremos brevemente las principales formas de gobierno, su accidentalidad desde el punto de vista católico y los deberes para con la forma establecida de hecho en la propia patria.

864. I. Las formas de gobierno. Es clásica la división tripartita, con sus correspondientes degeneraciones:

a.

LA MONARQUÍA, o gobierno de uno solo, que cuando se corrompe o degenera, da origen a la tiranía.

b.

LA ARISTOCRACIA, o gobierno de unos pocos selectos, que puede degenerar en oligarquía.

C.

LA DEMOCRACIA, o gobierno del pueblo, cuya corrupción lleva a la demagogia e incluso a la anarquía.

Esta clasificación, tomada del mayor o menor número de gobernantes, no es, sin embargo, la más completa y filosófica. Acaso podría proponerse, con Esmein, el siguiente esquema, que, sin ser exhaustivo, se funda en la esencia misma de los fenómenos políticos:

865. 2. Accidentalidad de las mismas. A una nación concreta puede serle muy esencial una determinada forma de gobierno, teniendo en cuenta su historia, costumbres, etc. ;

pero, filosóficamente y en abstracto, las formas de gobierno son accidentales, ya que todas ellas pueden ser buenas o malas, según el encauce y orientación que se las dé.

La Iglesia ha declarado repetidas veces, por boca de los Sumos Pontífices, que es indiferente a las distintas formas de gobierno mientras sean justas y tiendan al bien común. He aquí un texto claro y explícito de Pío XI:

«Todos saben que la Iglesia católica, no estando bajo ningún respecto ligada a una forma de gobierno más que a otra, con tal que queden a salvo los derechos de Dios y de la conciencia cristiana, no encuentra dificultades en avenirse con las distintas instituciones civiles, sean monárquicas o republicanas, aristocráticas o democráticas» 7.

De hecho la Iglesia católica mantiene relaciones diplomáticas con multitud de naciones organizadas en las formas políticas más dispares.

866. 3. Deberes para con la propia forma de gobierno. Vamos a concretarlos en una serie de conclusiones,

Conclusión 1ª: Es deber de todos los ciudadanos respetar el régimen establecido de hecho, cualquiera que sea su origen, sin perjuicio de preferir algún otro más conveniente para la patria y hasta de procurar su implantación por medios y procedimientos honestos.

Expliquemos por partes el sentido y alcance de la conclusión.

Es DEBER DE TODOS LOS CIUDADANOS de todas las clases y categorías sociales.

RESPETAR EL RÉGIMEN ESTABLECIDO DE HECHO.

Nótese que «respetar» no significa «colaborar activamente» con un régimen que no reúna las debidas condiciones que el bien de la patria exige. Significa únicamente que no se le debe obstaculizar el ejercicio del poder en la medida y grado que reclama el bien común, sin perjuicio de procurar la

implantación de otro régimen mejor en la forma que diremos en seguida.

Entendida de este modo, es indudable la obligación de respetar el régimen establecido de hecho. El inmortal Pontífice León XIII dice expresamente que los ciudadanos católicos:

"... deben aceptar sin reservas, con la lealtad perfecta propia del cristiano, el poder civil en la forma en que de hecho existe.

Y la razón de esta aceptación es que el bien común de la sociedad lo reclama sobre todo otro interés, ya que es el principio creador, el elemento conservador de la libertad humana... Ahora bien: de esta necesidad de asegurar el bien común deriva... la necesidad de un poder civil. Cuando, pues, en una sociedad hay un poder constituido y funcionando de hecho, el interés común se encuentra ligado a este poder y, por esta razón, hay que aceptarlo tal como es..., respetarlo y

someterse a él como representación del poder venido de Dios» (LEÓN XIII, en carta del 3 de mayo de 1892 a los cardenales franceses).

CUALQUIERA QUE SEA SU ORIGEN. Aunque haya nacido ilegítimamente, queda en pie el deber de respetarle si así lo exige el bien común. Escuchemos de nuevo a León XIII:

«En política, más que en otras cosas, sobrevienen cambios inesperados; a las formas políticas adoptadas sustituyen otras. Estos cambios no siempre son legítimos en su origen; incluso es difícil que lo sean.

Con todo, el criterio supremo del bien común y de la tranquilidad pública impone la aceptación de estos gobiernos, constituidos de hecho, en lugar de los gobiernos anteriores, que de hecho ya no existen... Es necesario subordinación sincera a los gobiernos constituidos en nombre de este derecho soberano, indiscutible, inalienable, que se llama la razón del bien social».

O sea, que el derecho del régimen constituido al respeto de los ciudadanos no se basa en la legitimidad de su origen, sino en la razón del bien social actual.

SIN PERJUICIO DE PREFERIR ALGÚN OTRO MÁS CONVENIENTE PARA LA PATRIA.

La preferencia teórica de algún otro régimen está garantizada por la misma accidentalidad de las formas de gobierno y por la libertad que la Iglesia concede a todos los ciudadanos en materia estrictamente política, con tal que sea conciliable con los principios del derecho natural y del Evangelio.

Y HASTA DE PROCURAR SU IMPLANTACIÓN POR MEDIOS Y PROCEDIMIENTOS HONESTOS. Si se estima con lealtad que la implantación de un nuevo régimen sería altamente conveniente al bien común de todos los ciudadanos, exige el propio patriotismo que se prepare la venida de ese otro régimen empleando toda clase de

procedimientos legítimos y honestos, sin dejar, mientras tanto, de respetar y obedecer a los poderes constituidos.

Sin embargo, en la realización práctica de este ideal, los cristianos deben guardarse mucho de comprometer los intereses superiores de la Iglesia, dando a entender que el régimen por ellos preferido es también el que prefiere la Iglesia, lo que sería un gran abuso, que podría acarrear deplorables consecuencias.

Una acción política serena y equilibrada, que supiera armonizar la legítima libertad de los ciudadanos, las exigencias de la paz social y el servicio del bien público o común, sería irreprochable desde el punto de vista moral. En su intención y en su forma sería una acción positiva y promotora del bien mejor, sin ser sediciosa o destructora del bien actual.

Conclusión 2ª.: Es lícita y obligatoria la resistencia pasiva y la desobediencia positiva a las leyes anticristianas de cualquier poder constituido.

Escuchemos a León XIII explicando admirablemente el sentido y alcance de esta conclusión:

«Se ofrecen circunstancias en las cuales parece que una manera de obrar exige de los ciudadanos el Estado y otra contraria la religión cristiana; lo cual ciertamente proviene de que los que gobiernan a los pueblos, o no tienen en cuenta para nada la autoridad sagrada de la Iglesia, o pretenden que ésta les sea subordinada. De aquí nace la lucha y el poner a la virtud a prueba en el combate. Urge una y otra autoridad, y, como quiera que mandan cosas contrarias, obedecer a las dos es imposible: Nadie puede servir al mismo tiempo a dos señores (Mt. 6,24); y así es menester faltar a la una si se ha de cumplir lo que la otra ordena.

Cuál ha de llevar la preferencia, para nadie es dudoso. Es impiedad dejar el servicio de Dios por agradar a los hombres; ilícito quebrantar las leyes de Jesucristo por obedecer a los magistrados, o, so color de conservar un derecho civil, infringir los derechos de la Iglesia. Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres (Act. 5,29). Y lo que en otro tiempo San Pedro y los demás apóstoles respondían a los magistrados cuando les mandaban cosas ilícitas, eso mismo, en igualdad de circunstancias, se ha de responder sin vacilar. No hay, así en la paz como en la guerra, quien aventaje al cristiano solícito de sus deberes; pero todo debe arrostrarse y preferir hasta la muerte antes que desertar de la causa de Dios y de la Iglesia».

Y un poco más abajo añade terminantemente el inmortal Pontífice:

«Pero si las leyes de los Estados están en abierta oposición con el derecho divino, si se ofende con ellas a la Iglesia, o

contradican a los deberes religiosos, o violan la autoridad de Jesucristo en el Pontífice supremo, entonces la resistencia es un deber, y la obediencia un crimen, que, por otra parte, envuelve una ofensa a la misma sociedad, puesto que pecar contra la religión es delinquir también contra el Estado»(León XIII, encíclica *Sapientiae christianae*, del 10 de enero de 1890).

Conclusión 3ª.: Es lícita la resistencia pasiva contra un poder tiránico e injusto, y, en determinadas circunstancias, puede ser lícita y hasta obligatoria la rebelión armada para desposeerle del mando, pero sin llegar al tiranicidio.

Ante todo es necesario precisar con exactitud la terminología.

a) PODER TIRÁNICO es el que abusa de su autoridad para oprimir a los ciudadanos, imponiéndoles leyes injustas y privándoles injustamente de sus libertades esenciales.

b) RESISTENCIA PASIVA es la que se niega a cumplir las leyes injustas, que no son en realidad verdaderas leyes.

c) REBELIÓN ARMADA es la que tiene por apoyo principal al ejército de la nación y lleva consigo gran esperanza de éxito. Nunca debe recurrirse a la sedición, que consiste en formar bandos o partidos en el seno de una nación con objeto de promover algaradas o tumultos entre sí o contra la autoridad pública, que a ningún resultado práctico conducen y sí a grandes trastornos y perturbaciones (cf. II-II,42,1-2).

d) TIRANICIDIO es el asesinato del tirano hecho por personas privadas y con su propia autoridad. Está expresamente condenado por la Iglesia (D 69o) y no puede recurrirse jamás a él, bajo ningún pretexto. Lo único que puede hacerse es desposeerle del mando injustamente detentado y juzgarle por los tribunales legítimos, que podrán condenarle a muerte si lo hubiera merecido.

Teniendo en cuenta estas nociones, he aquí el sentido y alcance de la conclusión.

1º. LA RESISTENCIA PASIVA a las leyes injustas es siempre lícita y puede ser incluso obligatoria. Cuando el gobernante tiránico se excede en sus atribuciones exigiendo alguna cosa injusta, su orden o mandato no obliga a nadie en conciencia, ya que, por ser injusto, no es verdadera ley. Pero, para mayor precisión, vamos a examinar los principales casos que pueden ocurrir.

a) Si las leyes injustas violan derechos humanos accidentales (v.gr., la propiedad, la libre reunión, etc.), no obligan en conciencia (por ser injustas), pero generalmente será mejor sufrirlas para evitar un mal mayor (v.gr., escándalos, malos tratos, agravación de la tiranía, etc.). Sufrir no es obedecer, y siempre queda el derecho de trabajar por la abrogación de esas leyes injustas por medios pacíficos y honestos.

b) Si la ley tiránica viola el derecho natural o positivo divino, prescribiendo lo que no puede hacerse sin pecado (v.gr., el control de la natalidad» el aborto, etc.), «la resistencia es un

deber, y la obediencia un crimen, (León XIII). Jamás pueden ser obedecidas esas leyes, aunque se agrave la tiranía y se sigan grandes trastornos a la sociedad. No es ('cito jamás cometer un pecado, aunque se pudiera evitar con él una gran catástrofe al mundo entero.

b) Si la ley injusta viola los derechos esenciales de la Iglesia (v.gr., si decretase que el jefe del Estado sea también el jefe (de la Iglesia nacional), no podría ser obedecida jamás, cualesquiera que fueran las consecuencias de la resistencia. Pero, si afectan únicamente a sus derechos accidentales (v.gr., la exención de los clérigos del servicio militar), generalmente será mejor sufrir la ley injusta, para evitar males mayores.

2º. LA REBELIÓN ARMADA suele traer consigo gravísimos trastornos y perturbaciones a la sociedad entera. Por lo mismo, no es lícito recurrir a ella sino en casos

verdaderamente excepcionales, o sea, cuando se reúnan claramente las siguientes condiciones:

a) Un poder ciertamente tiránico, que llegue a extremos verdaderamente intolerables contra el bien común.

b) Que se hayan agotado, sin resultado alguno, todos los medios pacíficos para conseguir que los gobernantes entren por la vía legal y retiren las medidas tiránicas o injustas.

c) Probabilidad grande de éxito, habida cuenta de todas las circunstancias.

Contestando a la objeción de que la rebelión contra el tirano puede traer la sedición, o sea, la lucha intestina entre los ciudadanos partidarios o contrarios al régimen establecido, escribe Santo Tomás:

«El régimen tiránico no es justo, porque no se ordena al bien común, sino al bien privado del gobernante. Por lo mismo, perturbar este régimen no tiene carácter de sedición, a no ser

cuando se le perturba de manera tan desordenada que se sigan mayores daños a los ciudadanos de la perturbación que del mismo régimen tiránico. Más bien hay que acusar de sedicioso al propio tirano, que no tiene reparo en fomentar sediciones y discordias en el pueblo que tiene esclavizado para dominarle con mayor seguridad. Esto sí que es tiránico, ya que se ordena al bien particular del presidente con daño de ja multitud» (II-II,42,2 ad 3).

867. Escolio: Conducta de los ciudadanos en tiempo de invasión extranjera. Tres son las principales obligaciones de los ciudadanos cuando su territorio nacional ha sido invadido por un poder extranjero que los tiene esclavizados (v.gr., los países satélites de Rusia tras el "telón de acero»).

1ª. No PERDER DE VISTA EL BIEN COMÚN. Si no hay otro remedio, deben observar las medidas prescritas para el orden público y evitar las desobediencias que traigan

consecuencias peores, tales como cárceles o deportaciones en masa, asesinato de los ciudadanos, etc.

2ª. No TRANSIGIR CON EL OCUPANTE O USURPADOR, absteniéndose de todo acto voluntario que equivalga a reconocer la usurpación o a consolidarla en el poder. La colaboración con el invasor sólo es tolerable cuando sirve realmente a los intereses esenciales del país ocupado (v.gr., evitando males mucho mayores).

3ª. RESPETAR LAS EXIGENCIAS DEL DERECHO NATURAL EN LOS DEMÁS. Si para liberar al país hay que recurrir a la fuerza, no olvidar que el respeto a la vida, a la dignidad humana y a los bienes ajenos siguen siendo deberes elementales de justicia que obligan siempre, en todas partes y con toda clase de personas, buenas o malas.

C) Para con los gobernantes

868. Examinados los deberes para con la forma de gobierno, veamos ahora los que se refieren a los gobernantes.

Nos referimos únicamente al caso normal de los gobernantes que usan de su autoridad con esa relativa prudencia que caracteriza a los hombres honrados, preocupados por el bien común, pero siempre capaces de error.

Planteada así la cuestión, los principales derechos y deberes de los ciudadanos son:

1.º RESPETAR Y AMAR A LOS GOBERNANTES. Este doble deber está fundado en el hecho de que los gobernantes participan de la autoridad misma de Dios y reflejan de alguna manera su paternidad. Por este doble título se hacen acreedores al respeto y amor de los ciudadanos. Los cristianos deben dar ejemplo en esto como en todo lo demás.

2.º CUMPLIR CON FIDELIDAD LAS LEYES JUSTAS. El ciudadano honrado debe aceptar las leyes justas de su país como la expresión de una voluntad superior, y el cristiano verá en ellas la manifestación explícita de la voluntad de Dios, dando ejemplo de sumisión generosa y activa.

3º. AYUDARLES LEALMENTE EN SU DIFÍCIL MISIÓN.

Puesto que el poder legítimo es una participación de la autoridad y paternidad de Dios, los ciudadanos deben ayudarle en el cumplimiento de su misión, practicando respecto de sus legítimos gobernantes:

a.

Los deberes de justicia. Como ya dijimos, un cuasicontrato nos impone, como contrapartida de los beneficios recibidos, la colaboración con los gobernantes, con miras al bien común.

b.

Los deberes de piedad o caridad filial. La patria es como la prolongación de la familia natural, y en ella desempeñan los gobernantes el papel de padres.

4º. EJERCER ORDENADAMENTE EL DERECHO DE CRÍTICA. Es útil al bien común que las leyes o determinaciones de la autoridad perjudiciales o inadaptadas al bien común puedan ser denunciadas por los ciudadanos. Es justo y razonable que los ciudadanos honrados, celosos del verdadero progreso social, puedan manifestar su deseo de que mejoren las instituciones ejerciendo su derecho de crítica. Pero para que el ejercicio de este derecho sea justo, conveniente y eficaz, es preciso que se mantenga siempre y sin reservas la obediencia al poder constituido y que se respete debidamente su legítima autoridad.

En todo caso, los ciudadanos deben dejar a salvo las exigencias de la justicia, de la caridad y de la verdad para con las personas, recordando que el ejercicio del poder es cosa compleja y difícil y que hay críticas injustas o simplemente inoportunas, que destruyen en lugar de construir. Un ciudadano digno de este nombre se negará siempre a las

campañas de difamación de los gobernantes a base de calumnias u otros procedimientos injustos, que deshonran a sus autores.

D) Para con la sociedad política en general

869. En esta sección expondremos brevemente los derechos y deberes de los católicos en torno a los llamados partidos o grupos políticos. Examinaremos su legitimidad, la actitud de la Iglesia frente a ellos y la actitud de los católicos como ciudadanos o miembros de la sociedad civil.

I.º LEGITIMIDAD DE LOS PARTIDOS Y GRUPOS POLÍTICOS. LOS ciudadanos tienen el derecho natural de asociarse en partidos o grupos políticos para solucionar de la mejor manera posible los problemas que afecten al bien común. Pero este derecho ha de someterse, para ser legítimo, a las siguientes condiciones:

a) Con respecto al fin, es preciso que el partido político se ordene al bien común de todos los ciudadanos, sin subordinar

jamás el interés general a los fines particulares del propio grupo o de algunos de sus componentes.

b) Con respecto a los medios, es preciso que se mantengan siempre dentro de la legalidad, respetando las leyes justas, utilizando procedimientos honestos que no lesionen la verdad, la caridad o la justicia, etc., y dejando siempre a salvo los derechos superiores de Dios, de la persona humana, de la familia y de la sociedad en general.

2.º ACTITUD DE LA IGLESIA FRENTE A LOS PARTIDOS POLÍTICOS. La Iglesia católica, por su fin, sus medios y sus procedimientos, difiere por completo de la sociedad civil. Esta se ocupa exclusivamente de la ordenación temporal de la nación, mientras que la Iglesia se ocupa ante todo del destino eterno de los ciudadanos. Sus medios son del todo diferentes (naturales o sobrenaturales), y sus procedimientos o manera de actuar acusan necesariamente esta diversidad de fines y

de medios. En este sentido se dice rectamente que la Iglesia está fuera y por encima de la política.

Sin embargo, la Iglesia está íntimamente relacionada con la sociedad civil, ya que ambas potestades tienen los mismos súbditos y la religión proporciona a la política sus principios morales fundados en la justicia, la equidad y la caridad; impone a los creyentes la obligación de obedecer en conciencia las leyes justas del Estado y contribuye de manera indirecta, pero efficacísima, a la paz social y al bienestar de todos los ciudadanos.

Pero, precisamente por esta su altísima misión, la Iglesia se ha mantenido siempre fuera y por encima de los partidos o grupos políticos. León XIII afirma terminantemente que la Iglesia «tiene el derecho y el deber de negarse resueltamente a ser esclava de ningún partido y a doblegarse servilmente a las mudables exigencias de la política» 13. Y Pío XI añade que «la Iglesia y todos sus representantes, en todos los

grados de la jerarquía, no pueden ser un partido ni hacer la política de un partido... Estando el clero encargado de los intereses religiosos de la población entera, no conviene en modo alguno que se alíe con un determinado partido».

3.º ACTITUD DE LOS CATÓLICOS. Considerados individualmente como simples ciudadanos, los católicos pueden pertenecer a cualquier partido político, con tal que defiendan o dejen completamente a salvo los derechos de Dios y de la Iglesia. No pueden dar su nombre a los partidos políticos expresamente condenados por la Iglesia (v.gr., el comunista) o a los que, aunque no estén expresamente condenados, tengan una orientación anticatólica o desplieguen actividades contrarias a las enseñanzas de la Iglesia.

Los católicos deben comportarse como tales en sus respectivos partidos políticos, inspirándose en todas sus actuaciones en los grandes principios de la moral cristiana.

Guárdense mucho de comprometer a la Iglesia en su actuación política, y únense con los partidos afines cuando se trata de salvaguardar sus derechos contra el enemigo común.

He aquí, a este respecto, un texto muy expresivo de León XIII:

"Pero comprometer a la Iglesia en las disputas de los partidos o pretender apoyarse en ella para vencer a los adversarios es abusar inmoderadamente de la religión. Por el contrario, la religión ha de ser para todos santa e inviolable, y aun en el mismo gobierno de los pueblos, que no se puede separar de las leyes morales y deberes religiosos, se ha de tener siempre y ante todo presente qué es lo más conveniente al nombre cristiano; y si en alguna parte se ve que éste pelagra por las maquinaciones de los adversarios, deben cesar todas las diferencias, y, unidos los ánimos y proyectos, luchan en defensa de la religión, que es el bien común por excelencia,

al cual han de referirse todos los demás» (LEÓN XIII, Sapientiae christianae n 35)

En los países donde funcione el sufragio universal es gravísimo deber de los católicos votar a los candidatos que ofrezcan toda clase de garantías sobre la defensa de los derechos de Dios y de la Iglesia, y cometerían fácilmente un verdadero pecado mortal votando a los indignos o absteniéndose simplemente de emitir su voto, con peligro de contribuir al triunfo de los candidatos anticatólicos.

ARTICULO III

La defensa del bien común

La defensa del bien común exige a veces el recurso al terrible azote de la guerra. Vamos a examinar brevemente su naturaleza y las condiciones para su licitud.

870.I. Naturaleza de la guerra. Recibe el nombre de guerra la lucha violenta entre dos o más naciones para hacer prevalecer sus derechos o repararlos una vez conculcados.

Según el aspecto que revista y la manera de emprenderla, la guerra recibe diversos nombres. Y así se llama:

a.

OFENSIVA, cuando una nación o un grupo de naciones toman la iniciativa de las hostilidades.

b.

DEFENSIVA, cuando se recurre a la fuerza armada para rechazar el ataque del enemigo.

c.

PREVENTIVA, cuando se la emprende como una defensa anticipada de la agresión que se espera recibir del adversario. En realidad es una guerra ofensiva disfrazada de defensiva.

d.

DE INTERVENCIÓN, cuando una nación, neutral al principio de la guerra, se decide por uno de los bandos beligerantes y le presta su concurso armado.

Cualquiera que sea su naturaleza, la guerra representa siempre una gran catástrofe y un terrible azote para la humanidad. Son inmensas las ruinas físicas y morales que acumulan las guerras, sobre todo con los modernos y espantosos medios de destrucción. Su mera posibilidad es un baldón para la humanidad entera, pues revela el bajísimo nivel que alcanza la moralidad entre los hombres, ya que no aciertan a resolver sus diferencias por la vía noble y elevada de la moral y del derecho, sino empleando la fuerza bruta,

más propia de las fieras y animales salvajes que de seres inteligentes y libres. Con todo, dada la maldad de los hombres, la guerra se impone a veces como una verdadera necesidad, a fin de impedir que la injusticia y el atropello se apoderen impunemente del mundo, haciendo imposible la vida del hombre sobre la tierra. Pero jamás puede recurrirse a ella sino después de haber agotado todos los medios pacíficos: negociaciones diplomáticas, arbitraje de una nación neutral, intervención de un organismo internacional, etc., etc.

2. Condiciones para su licitud. Para que una guerra pueda ser lícita y mantenerse dentro de los límites de la moral ha de reunir un conjunto de condiciones que se refieren a su declaración, a su desarrollo y a su conclusión. Helas aquí brevemente. expuestas.

a) En su declaración

871. Nos referimos, naturalmente, a una guerra ofensiva, ya que la meramente defensiva no crea dificultad alguna en lo

relativo a entrar en ella. Una nación injustamente atacada tiene el derecho natural de legítima defensa, lo mismo que los individuos particulares ante un injusto agresor.

Según el Doctor Angélico, para que la declaración de guerra sea lícita se requieren tres condiciones fundamentales: autoridad legítima, justa causa y recta intención.

1ª. AUTORIDAD LEGÍTIMA. Sólo la autoridad pública, legítima y soberana tiene la misión y el encargo de defender y promover los intereses del bien común; luego sólo a ella le corresponde declarar la guerra cuando la exija inevitablemente el interés del cuerpo social que preside.

La guerra jamás debe declararse sin que la preceda un ultimátum, con declaración de guerra condicional dentro de un plazo determinado, para dar al adversario una última oportunidad de llegar a un acuerdo pacífico.

2.a JUSTA CAUSA, o sea, la defensa o restauración del derecho injustamente violado, cuando no pueda conseguirse

por medios pacíficos. Francisco de Vitoria escribe que «el fundamento de una guerra justa es una injusticia... No hay más que una razón justa de hacer la guerra: la injusticia sufrida» 16.

Ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

a) Es imposible objetivamente que los dos bandos beligerantes tengan causa justa para la guerra: uno de los dos es injusto, cuando no lo son los dos. Pero cabe el error de buena fe que haga creer a ambos beligerantes que tienen razón justa para la guerra.

b) La justicia puede cambiar de lado en el curso de las negociaciones preliminares; si, por ejemplo, un Estado justamente ofendido rechaza los ofrecimientos razonables de reparación.

c) El Estado que ha violado los derechos esenciales de otro Estado y no quiere restaurarlos, no puede invocar, si es atacado, el derecho de legítima defensa.

d) Quien duda de la justicia de su causa no tiene derecho a declarar la guerra.

Nótese, sobre todo, que, para que sea enteramente justa, la causa ha de ser proporcionada a los males terribles que ocasiona la guerra. Es necesario considerar, detrás de la injusticia particular, el orden de la justicia universal violado en ella. El fin de la guerra es la paz y seguridad públicas, no sólo del Estado lesionado, sino del mundo entero. De suerte que una guerra justa por razón de la injusticia que la ocasiona, puede hacerse injusta por razón de sus terribles repercusiones, más o menos previstas, sobre el bien común del Estado que la emprende o sobre el bien común de la humanidad entera*. Este último exigirá muchas veces renunciar a la reivindicación estricta de los propios derechos

a fin de evitarle al mundo los desastres espantosos de una guerra.

* Son notables las siguientes palabras de Vitoria, el Inmortal fundador del Derecho Internacional: «Puesto que un Estado es una parte del conjunto del Universo, y, más profundamente aún, una provincia cristiana es una parte de toda la Cristiandad, si una guerra es útil a una provincia o a un Estado, pero daña al Universo o a la Cristiandad, yo pienso que, de hecho, la guerra es injustas (FRANCISCO DE VITORIA, De potestate civili q.13).

La guerra como solución de los conflictos internacionales está superada, declara Pío XII. Los medios utilizados para hacer la guerra moderna aparecen a la vez inmorales y desproporcionados con relación a la causa que quieren defender. Tal es el pensamiento del cardenal Ottaviani en su Tratado de derecho público eclesiástico: *En lo que concierne

al hecho de hacer una guerra, hoy nunca se pueden reunir las condiciones que teóricamente podrían hacer una guerra justa y lícita. Además, es necesario añadir que nunca puede haber causa de una naturaleza o de una importancia tal que pueda ser considerada como proporcionada a tantos males, matanzas, destrucciones y a una ruina tal de valores morales y religiosos. Así, pues, nunca estará permitido en la práctica declarar una guerra; de la misma manera, no se podrá emprender una guerra defensiva a no ser que la autoridad legítima a la que pertenece decidir posea, junto con la certeza de la victoria, argumentos seguros que demuestren que el bien procurado al pueblo por esta guerra defensiva es superior a los males inmensos que resultarán de esta guerra para este mismo pueblo y para la tierra entera».

3.a RECTA INTENCIÓN, o sea, que se intente únicamente el bien común y el restablecimiento de la justicia. Jamás es lícito declarar la guerra por odio, venganza, alarde de fuerza, afán

de dominar al adversario, expansión colonial o económica o por cualquier otro motivo tan vil y bastardo como éstos.

Las condiciones que acabamos de enunciar son todas de orden objetivo y consideradas las cosas en teoría o en abstracto. En la práctica, dadas las características de la guerra moderna—en la que, inevitablemente, los daños que acarrea son siempre incomparablemente mayores que los bienes que defiende—, es casi imposible que puedan reunirse juntamente. De donde hay que concluir que la guerra moderna—ano ser la estrictamente defensiva—es prácticamente injusta e inmoral.

b) En su desarrollo

872. En el desarrollo de la guerra, los beligerantes deben observar estrictamente los postulados del derecho natural y del derecho de gentes y las normas establecidas por las costumbres, tratados o convenios internacionales.

Cuando una de las partes en guerra viola estas leyes fundamentales, no puede la otra aplicar la ley del talión («ojo por ojo y diente por diente»), a no ser que los actos de represalia no sean contrarios al derecho natural o a las leyes positivas del derecho de gentes.

Están expresamente prohibidos en todo caso:

1. Los actos intrínsecamente malos: traiciones, asesinatos, violaciones de los pactos previos (v.gr., sobre el no empleo de determinadas armas especialmente dañosas), etc.
2. Los malos tratos y crueldades con los prisioneros, los procedimientos bárbaros, los bombardeos en masa de ciudades abiertas con toda su población civil dentro, etc.
3. El empleo de los medios modernos de destrucción total, tales como los gases asfixiantes, la guerra bacteriológica y la bomba atómica arrojada sobre ciudades habitadas por la población civil no combatiente, que constituyen verdaderos

crímenes de lesa humanidad, como han declarado los últimos Pontífices Benedicto XV, Pío XI y Pío XII.

4. Es un crimen matar o herir a quienes se rinden sin condiciones. Y es una monstruosidad, contraria al derecho natural, hacer participar a los prisioneros en operaciones o trabajos de guerra dirigidos contra su país.

5. Es inmoral declarar que no se dará cuartel. Podría, sin embargo, considerarse como un acto de legítima defensa el negarse a acoger un gesto de rendición del que el enemigo hubiera ya abusado reiteradamente para sorprender la buena fe.

6. Durante la lucha pueden ser destruidos, si es necesario, los edificios militares o refugios ocasionales que el enemigo utilice, sin tener en cuenta los derechos de sus legítimos propietarios. Pero deben respetarse, en la medida de lo posible, los que nada tengan que ver con la guerra: iglesias, hospitales, bibliotecas, monumentos históricos, etc.

7. Durante la ocupación son ilegítimas toda clase de destrucciones inútiles; debe respetarse la vida y libertad de los ciudadanos, así como sus bienes particulares; el ocupante ha de asegurar el orden y la vida pública, el ejercicio del culto religioso, la pacífica convivencia entre vencedores y vencidos. Estos últimos están obligados a una sumisión exterior a la autoridad ocupante y no tienen derecho a dedicarse a actos de violencia contra el ejército o la administración. El ocupante no tiene derecho a las deportaciones ni a la evacuación forzada de las poblaciones civiles; es legítima la resistencia pública y privada a tales medidas injustas.

Los impuestos deben servir a su destino normal. Las requisas en especie deberán ser indemnizadas, lo mismo que los servicios que se exijan a los ciudadanos no combatientes. Nadie tiene derecho a entregarse al saqueo o al pillaje, que constituye una injusticia manifiesta. Los mismos bienes públicos del Estado ocupado han de administrarse

rectamente, no pudiendo incautarse de ellos a no ser en concepto de indemnización por los daños injustamente recibidos de él y en la medida o proporción de los mismos y no más.

c) En su conclusión

873. Aunque, según la justicia y el derecho, la victoria debería ser para el beligerante que tenga razón, de hecho suele ser para el más fuerte. Por eso hay que examinar las dos hipótesis.

Iª. SI VENCE EL QUE TENÍA RAZÓN, tiene derecho a imponer al vencido, sin crueldad:

a) Por los fines de la guerra, la reparación del derecho injustamente violado, o sea la totalidad de los daños o gastos que injustamente le ha causado. Pero estas exigencias del derecho estricto deben ser atenuadas por las necesidades del bien común, de la justicia social y de la caridad, que impiden gravar a un Estado más allá de sus posibilidades físicas o

morales. Es verdad que se puede escalonar el pago de los daños en plazos prudentiales o anexionarse una porción de territorio o alguna de sus colonias; pero estas medidas resultan contraproducentes en la práctica, puesto que prolongan el odio en el vencido y preparan a la larga una nueva hecatombe vindicativa.

b) Para asegurar la paz e impedir una nueva agresión, puede desarmar al enemigo, dismantelar sus fábricas de guerra, reducir su potencial industrial relacionado con la guerra (v.gr., sobre el acero) y otras medidas semejantes. Pero no sería lícito arruinar de tal manera la economía de la nación vencida, que le fuera prácticamente imposible su resurgimiento material o su existencia como pueblo libre.

2.a SI VENICE EL INJUSTO AGRESOR, su victoria por la fuerza no le confiere ningún derecho ante la justicia y la moral. Pero para no agravar los males y aumentar inútilmente los sufrimientos del pueblo, el vencido debe soportar el

tratado de paz en las condiciones que quiera imponerle el vencedor y trabajar más tarde en hacer valer sus derechos y exigir la restitución de sus bienes o territorios, no por una nueva guerra, sino recurriendo a una. autoridad internacional (actualmente la O. N. U.) cuando esté en situación de hacerse escuchar por todas las naciones.

874. Escolio: Actitud de las naciones no beligerantes ante un conflicto internacional. Caben dos posibilidades: intervención o neutralidad.

1ª. LA INTERVENCIÓN debe regirse por los siguientes principios:

1) Sólo es lícito en favor del beligerante justo.

2) A veces es obligatoria:

a) En estricta justicia, si existe un pacto o tratado válido que vincula al beligerante justo.

b) Por justicia social y caridad, si se trata de una nación débil a la que se debe socorrer para impedir el triunfo de la injusticia y un grave desorden internacional.

2.a LA NEUTRALIDAD puede ser perpetua, si la establecen las leyes internas del Estado, y circunstancial, si obedece a una declaración hecha al abrirse las hostilidades. Esta declaración, de suyo, hace obligatoria la neutralidad; pero no puede prevalecer contra una obligación de intervenir impuesta por la justicia o la caridad.

El Estado neutral tiene derecho al respeto de su independencia y neutralidad, al libre ejercicio del comercio internacional y a la inviolabilidad absoluta de su territorio y de su espacio aéreo. Y, a su vez, tiene el deber de abstenerse de toda participación directa o indirecta en el conflicto, practicando una rigurosa imparcialidad, negándose a proporcionar armas o municiones a los beligerantes y garantizándoles un trato de absoluta igualdad.

Si la Organización de las Naciones Unidas movilizara la acción represiva de todos los Estados contra una guerra injusta, la ley de solidaridad internacional obligaría a tomar parte en el conflicto haciendo ilícita la actitud neutral.

CAPITULO II

La justicia distributiva

Sumarlo: Dividimos la materia en dos artículos: en el primero hablaremos de la justicia distributiva en sí misma, exponiendo brevemente su noción, objeto, sujeto, acto principal, excelencia y obligaciones que impone. En el segundo hablaremos de los pecados opuestos a la misma.

ARTICULO 1

La justicia distributiva en sí misma

875. 1. Noción. La justicia distributiva es una de las tres especies o partes subjetivas de la virtud de la justicia (cf. n.613), que tiene por objeto regular las relaciones de la sociedad—o del jefe que la representa—para con cada uno de sus miembros. Puede definirse: la virtud que inclina a los gobernantes a distribuir los bienes comunes entre los súbditos en proporción a sus méritos, dignidad y necesidades.

Expliquemos un poco la definición:

LA VIRTUD, puesto que inclina habitualmente a un bien.

QUE INCLINA A LOS GOBERNANTES. Es el principal sujeto de deberes de la justicia distributiva. En ellos reside de una manera "principal y arquitectónica*", como dice Santo Tomás; aunque reside también en los súbditos de una manera pasiva

y participada, en cuanto se contentan con la justa distribución. Y nótese que, por extensión, compete también la función principal distribuidora a todos los jefes secundarios (de una empresa, de una familia, etc.) con relación a sus súbditos.

A DISTRIBUIR LOS BIENES COMUNES. En esto se distingue de la justicia conmutativa, que se refiere propiamente a los bienes particulares entre personas privadas. La justicia distributiva se refiere a los bienes comunes, cuya justa distribución a los particulares se encarga de regular. Cuáles sean esos bienes comunes lo precisaremos más abajo al señalar el objeto de la justicia distributiva.

ENTRE LOS SÚBDITOS, o sea, entre los miembros o personas particulares que constituyen la sociedad. Son el término o sujeto de derechos de la justicia distributiva, que coincide materialmente con el término o sujeto de derechos de la justicia conmutativa (las personas particulares), pero

con una diferencia fundamental. Porque en la conmutativa son los individuos como partes, o personas privadas, en virtud de su dignidad humana; pero en la distributiva no son los individuos aislados, sino como solidarios entre sí o miembros de la sociedad. La distributiva se dirige necesariamente a una pluralidad de sujetos, cuyos méritos y necesidades debe comparar cuidadosamente para adjudicar a cada uno lo que le corresponda. No hay distribución sino entre muchos y formando una sociedad.

EN PROPORCIÓN A SUS MÉRITOS, DIGNIDAD Y NECESIDADES. Es el justo medio de la justicia distributiva, distinto por completo del que corresponde a la justicia conmutativa. En esta última, en efecto, el justo medio en el que consiste la virtud es una proporción aritmética de estricta igualdad (v.gr., si el objeto comprado vale cien pesetas, hay que pagar al vendedor cien pesetas, ni más ni menos). En la justicia distributiva, por el contrario, se establece una igualdad

geométrica o proporcional. No se da a todos lo mismo —sería una injusticia, ya que no todos tienen los mismos méritos o necesidades—, sino a cada uno lo que le corresponde: más o menos según sus méritos, dignidad y necesidades.

876. 2. Objeto. Como es sabido, el objeto de toda virtud es doble: material y formal.

a.

EL OBJETO MATERIAL de la justicia distributiva son las cosas que se han de distribuir entre los miembros de la sociedad: beneficios, honores, cargas, etc. Volveremos más abajo sobre esto.

b.

EL OBJETO FORMAL lo constituyen esas mismas cosas, no en cuanto se distribuyen a los miembros de la sociedad como

un bien particular que les pertenezca individualmente de una manera estricta (justicia conmutativa), sino en cuanto bienes comunes que les pertenecen en cierto modo y en proporción geométrica, porque el bien del todo es también bien de las partes y se hace suyo en cierta manera.

De aquí se desprende una consecuencia muy importante, a saber: que el fundamento de todos los derechos y obligaciones de la justicia distributiva es el bien común. Santo Tomás lo repite insistentemente, lo mismo que Pío XI en la *Quadragesimo anno*. Y es que el motivo formal y fundamento de toda justicia es algo debido a otro, quien, por lo mismo, tiene derecho a ello. Ahora bien, la razón de todas las obligaciones de distribución justa que la justicia distributiva impone a los gobernantes es el bien común o, más exactamente, las exigencias y derechos de los particulares respecto de éste. El título de dichas exigencias no está en el derecho privado y personal de los individuos, sino en el bien

común, porque no se deben los bienes comunales a las personas como tales, sino como miembros de la comunidad .

877. 3. Sujeto. Esta expresión puede entenderse en dos sentidos: a) por la facultad o potencia del alma donde reside el hábito de la justicia distributiva (sujeto próximo), y b) por el sujeto a quien incumbe el ejercicio o cumplimiento de esa virtud (sujeto remoto).

a.

SUJETO PRÓXIMO de la justicia distributiva es la voluntad, lo mismo que el de las demás especies de justicia perfecta (conmutativa y legal).

b.

SUJETO REMOTO es el que gobierna o administra legítimamente los bienes que se han de distribuir entre los

miembros de la sociedad. En primer lugar, el jefe del Estado o de la ciudad, y en su propia esfera, el jefe de un grupo social, de una empresa o de una simple familia.

En éstos—los jefes—, la justicia distributiva reside de una manera principal y arquitectónica. Pero los miembros de la sociedad deben practicarla también «mostrándose satisfechos de la repartición justa*, como dice Santo Tomás. Claro que les asiste el derecho de crítica y hasta de resistencia positiva contra una distribución injusta, dejando siempre a salvo las exigencias del bien común, que, en bienes del mismo orden, ha de prevalecer siempre sobre el bien particular de algunos individuos.

878. 4. Acto principal. El acto principal de la justicia distributiva es el juicio, o sea, la determinación de lo que es justo. Por eso corresponde al jefe y al juez, porque la función judicial es una prerrogativa de la soberanía.

Juzgar es el acto más importante de la justicia, porque es el que determina lo que es justo y debe darse a cada uno. Por eso, aunque es acto propio de la justicia distributiva, no falta nunca en las otras formas de justicia, incluso en la conmutativa. La determinación de lo justo corresponde siempre a la justicia distributiva.

Claro que no basta el solo acto de juicio para que se guarde o ejerza la justicia. Es menester que se realice de hecho lo propio de la justicia, que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde. Este es el acto segundo, que perfecciona y completa el acto de juicio previo.

El acto de juicio se vicia por la acepción de personas, que es el pecado opuesto a la justicia distributiva, como veremos más abajo.

879. 5. Excelencia. La justicia distributiva no solamente constituye una de las tres especies de justicia perfecta, sino

que es más excelente todavía que la justicia conmutativa. Y lo es por varios capítulos :

a) PORQUE ES LA VIRTUD DEL JEFE. Como dice Santo Tomás, el acto de la distribución que se hace de los bienes comunes pertenece solamente al que tiene a su cargo estos bienes» 4. Y su gran comentarista Domingo de Soto escribe textualmente: «La justicia distributiva es superior a la conmutativa, porque sobresale eminentemente en el príncipe que por ella adjudica los bienes comunes a cada uno de los ciudadanos».

b) POR SU TRASCENDENCIA SOCIAL. La justicia distributiva exige a los gobernantes que, mediante una acertada dirección de la economía, hagan que las riquezas, considerablemente aumentadas por el constante perfeccionamiento de la técnica, sean distribuidas debidamente, haciéndolas llegar, a través de la legislación e instituciones sociales, a todos los miembros necesitados de la

sociedad. En este sentido puede decirse que la justicia distributiva es la virtud eminentemente social; más todavía, si cabe, que la misma justicia legal, porque hace llegar los bienes que ésta procura a sus naturales destinatarios, que son los particulares. Y es obvio que la equitativa distribución de los bienes creados entre los individuos, según las exigencias del bien común, constituye función capital de la justicia social, como dice expresamente Pío XI en la *Quadragesimo anno*. A la justicia distributiva incumbe, pues, la función por excelencia de la justicia social, el complemento y coronación de toda la obra de justicia legal y recta administración del Estado.

c) PORQUE ES LA JUSTICIA DE Dios, o sea la única que se encuentra en El, ya que, como es obvio, su trascendencia infinita y su soberana independencia hacen imposibles en El la justicia conmutativa y la legal.

6. Obligaciones que impone. Como hemos dicho, la justicia distributiva afecta principalmente a los jefes o gobernantes, pero también están sujetos a ella los mismos súbditos o gobernados. Vamos, pues, a examinar las obligaciones de ambos grupos.

A) A los jefes o gobernantes

880. Las principales exigencias de la justicia distributiva con relación a los jefes o gobernantes son las siguientes:

I.a TENER CONCIENCIA DE SUS RESPONSABILIDADES SOCIALES ante Dios y ante los hombres. La autoridad de que están investidos se ordena esencialmente al servicio del bien común. Toda desviación en provecho propio, de un grupo político o de una clase determinada, constituye una gran injusticia y una alta traición. Escuchemos a Pío XII:

«Únicamente la clara inteligencia de los fines señalados por Dios a toda sociedad humana, unida al sentimiento profundo de los deberes sublimes de la labor social, puede poner a los

que se les ha confiado el poder en condición de cumplir sus propias obligaciones de orden legislativo, judicial o ejecutivo, con aquella conciencia de la propia responsabilidad, con aquella objetividad, aquella imparcialidad, aquella lealtad, aquella generosidad, aquella incorruptibilidad, sin las cuales un gobierno democrático difícilmente lograría obtener el respeto, la confianza y la adhesión de la mejor parte del pueblos i o.

2.a COMPETENCIA, PRUDENCIA Y ABSOLUTO DESINTERÉS. Muchas funciones gubernativas, hoy sobre todo, son muy delicadas y exigen conocimientos extensos sobre la mayor parte de los problemas. Asumir tales funciones a sabiendas de la propia incompetencia constituye una verdadera injusticia y un atentado al bien común. Es preciso, además, poseer un verdadero dominio de sí mismo y una visión exacta de los acontecimientos y de los hombres para fomentar eficazmente el bien común. Se requiere,

finalmente, una gran abnegación, que muchas veces habrá de llegar hasta el heroísmo, para servir a los demás sin buscar el provecho o los honores propios y para anteponer siempre y en todas partes el interés común al interés particular.

3ª ESPÍRITU DE CARIDAD Y DE JUSTICIA para atender las necesidades de todos y rechazar todo favoritismo y toda forma de sectarismo. No olviden que los poderes que han recibido son un depósito sagrado que deben administrar con toda rectitud y justicia ante los hombres y, sobre todo, ante Dios, Juez supremo que les pedirá estrecha cuenta de su administración.

Puestos a concretar los principales aspectos que ha de abarcar esta rectitud y justicia de los gobernantes, podemos catalogarlos en cuatro grupos fundamentales:

Iº. CON RELACIÓN A LA RELIGIÓN. Deben, ante todo, rendir a Dios el culto público que le es debido en nombre de toda la

sociedad. Si el pueblo es católico, deben proteger a la Iglesia, respetar su soberana independencia en su propia esfera espiritual, facilitar el ejercicio de su misión santificadora y ayudarla económicamente en compensación del enorme servicio que presta a la misma sociedad civil. Si el pueblo no es católico, deben mostrarse respetuosos con ella, garantizando la libertad del culto católico para los ciudadanos que lo deseen.

2º. CON RELACIÓN AL PODER LEGISLATIVO. LOS gobernantes han de tener siempre presente que la ley es una «ordenación de la razón dirigida al bien común» y que sería un manifiesto abuso y una verdadera injusticia hacerla servir al interés de un grupo o clase social con detrimento de los demás. Eviten la fácil tentación del «estatismo», por el cual se arroga el Estado abusivamente responsabilidades y funciones que pertenecen normalmente a los individuos, a las familias o a las sociedades privadas. No pretendan nunca substituir a

las personas físicas o morales cuando es suficiente su propia actividad privada.

3º. CON RELACIÓN AL PODER EJECUTIVO. Ejerciten el poder con equidad y justicia, dando a cada uno lo que le corresponde. No exigirán de todos los ciudadanos la misma colaboración aritmética en las cargas del Estado—sería una gran injusticia, ya que no todos disponen de las mismas fuerzas o recursos materiales—, sino en la medida justa y proporcional que corresponda a cada uno. Como tampoco pueden pretender los ciudadanos que se les trate por igual en los honores, beneficios, etc., puesto que no todos tienen los mismos merecimientos o necesidades. Y así:

a) En cuestión de impuestos y contribuciones, los gobernantes señalarán las obligaciones proporcionalmente a los recursos de cada uno, y no exigirán a un padre con diez hijos la misma contribución que a otro de igual fortuna, pero con sólo dos o tres. Han de atender también cuidadosamente

al amplio capítulo de las cargas sociales (subsidios, seguros, etc.) que derivan de los contratos de trabajo y de las relaciones de empresa. Estas han de ser dirigidas por los principios de la justicia distributiva, tanto por parte del Estado en su legislación social como por parte de las empresas particulares, que tienen obligación de coadyuvar a la distribución de los bienes comunes de la tierra entre los necesitados, en virtud de la función social de la propiedad y del destino natural de las riquezas.

b) En la concesión de cargos y funciones, los gobernantes deberán atender a la idoneidad de los candidatos, descartando a los indignos o incapaces, por muy amigos que sean. La justicia distributiva excluye en absoluto el nepotismo, el favoritismo, el espíritu de camarilla, el atender únicamente a la clase social de los candidatos, a su fortuna o a su color político. Si el oficio o cargo se confiere por oposición o concurso, la injusticia cometida contra el más digno sería

monstruosa y obligaría, sin duda alguna, a restituirle los daños y perjuicios.

c) En la concesión de honores y recompensas hay que atender únicamente a los merecimientos reales del que los recibe, o sea, a los cargos desempeñados, servicios prestados, cantidad y calidad de la labor realizada. Cuando se trate de un ciudadano que haya prestado servicios insignes al bien común, no hay inconveniente en concederle algún privilegio singularísimo que le destaque por encima de todos los demás ciudadanos.

4º. CoN RELACIÓN AL PODER JUDICIAL. Han de confiarlo a magistrados competentes, concediéndoles plena autonomía en el ejercicio de sus funciones, sin entrometerse jamás en ellas por razones políticas o de cualquier otra especie. Los magistrados, a su vez, aplicarán con absoluta imparcialidad y justicia, de acuerdo con las normas jurídicas, las penas que merezcan realmente los delincuentes, ya sean de tipo

vindicativo, para sancionar los crímenes; ya de tipo preventivo o ejemplar. para evitarlos; ya de tipo medicinal o educativo, para la corrección y enmienda de los culpables.

B) A los miembros de la sociedad

881. Aunque sea de una manera secundaria y participada, la justicia distributiva afecta también, como ya hemos dicho, a los miembros de la sociedad. Los ciudadanos están obligados a contribuir al bien común, no sólo por el amplio capítulo de la justicia legal (cumplimiento exacto de las leyes justas), sino también por el de la justicia distributiva, al menos facilitando la labor de los gobernantes en la recta administración de sus funciones con miras al bien común.

He aquí, brevemente expuestos, los principales deberes de los ciudadanos con relación a la justicia distributiva:

Iº. ACEPTAR LA DISTRIBUCIÓN JUSTA DE LOS BENEFICIOS Y CARGAS, aunque les corresponda justamente mayor cantidad de cargas y menores beneficios

que a otros. No olviden nunca que la justicia distributiva no puede establecer jamás una proporción aritmética o de estricta igualdad entre todos—lo que sería manifiestamente injusto—, sino una proporción geométrica o de proporcionalidad, según los recursos y las necesidades de cada uno. Hemos hablado en otra parte de la obligación de contribuir a las necesidades del Estado mediante los tributos públicos (cf. n.783).

2º. ELEGIR PARA LOS CARGOS PÚBLICOS A LOS CANDIDATOS MÁS DIGNOS. Sea lo que fuere de las ventajas o inconvenientes del sufragio universal democrático desde el punto de vista filosófico, lo cierto es que funciona en gran número de países. El pueblo elige a sus representantes, y ello plantea a los ciudadanos un gravísimo problema de justicia distributiva, ya que tienen obligación estricta—con miras al bien común—de elegir a los candidatos más dignos. Si no lo hacen así, faltan gravísimamente a uno de sus

mayores deberes sociales y sobre la conciencia de cada uno de los electores pesará la parte correspondiente de responsabilidad en la medida de su colaboración al desastre o daño común. Únicamente cuando ninguno de los candidatos sobre los que haya de decidirse reúna todas las condiciones que el cargo requeriría para su recto desempeño podría elegirse al menos indigno con el fin de evitar el triunfo del peor.

Este principio general tiene aplicación, guardando las debidas proporciones, a cualquier elección para un cargo directivo, ya sea de una empresa particular, de una comunidad o corporación, etc., etc.

Véase lo que hemos dicho en el n.767 referente a la restitución por este capítulo.

3º. COLABORAR HONRADA Y LEALMENTE AL BIEN COMÚN, sobre todo mediante el cumplimiento exacto de las

leyes que tienen por objeto garantizar el bienestar general y la pacífica convivencia de todos los ciudadanos.

882. Escolio: La violación de la justicia distributiva, ¿obliga a restituir? He aquí una cuestión interesantísima, de enorme trascendencia y repercusión social. Vamos a examinarla con la serenidad que el caso requiere.

Para los teólogos clásicos, Cayetano, Vitoria, Soto, Molina, Báñez, etc., la respuesta afirmativa no ofrecía duda alguna. Era una consecuencia obligada del hecho de constituir la justicia distributiva una de las especies de justicia perfecta que establece en los términos de la misma una relación de verdaderos derechos y deberes (cf. n.613). Ello es indudable, según la doctrina de Santo Tomás, que asigna siempre un débito legal—derechos y deberes de justicia—a las tres formas clásicas sobre las que se asienta todo el orden jurídico (conmutativa, distributiva y legal), reservando el llamado débito moral—deberes morales, no fundados en

riguroso derecho de otro, sino en la honestidad de la virtud— para el campo de las virtudes derivadas o partes potenciales de la justicia.

Ahora bien: todo derecho es por su propia naturaleza inviolable y va siempre respaldado por la exigencia de reparación cuando se le conculca. El débito legal no se extingue, y la justicia quedará incumplida mientras el deudor no haya satisfecho lo que es legítimamente de otro.

Pero ocurre que, en el campo de los derechos naturales, a una participación proporcional en los bienes comunes—objeto de la justicia distributiva—no determinados ni tasados todavía por la ley civil, el derecho permanece aún imperfecto e indeterminado, aunque se trata de un verdadero derecho y no de un débito moral.

Esta es la diferencia fundamental que distingue a la justicia conmutativa de la distributiva. En la conmutativa, el derecho estricto a la cosa está del todo claro y determinado (v.gr., si el

comprador adquiere un objeto que vale cien pesetas, el vendedor tiene derecho estricto y clarísimo a recibir las cien pesetas a cambio del objeto), mientras que en la distributiva el derecho existe realísimamente, pero en proporción no bien determinada todavía. Los bienes de la comunidad no son aún propiedad de los individuos, pero éstos tienen derecho a reclamar una parte proporcional de los mismos. De igual suerte, los pobres y necesitados tienen ciertamente derecho, por ley natural, a las riquezas superfluas de los ricos—lo mismo que los obreros a los beneficios excesivos de la empresa—, pero en medida y proporción no bien determinada todavía.

¿Quiere esto decir que, en virtud de esta indeterminación, ese derecho ha de quedar en letra muerta y el quebrantamiento de la justicia distributiva no obligaría a restituir? Así lo han interpretado gran número de moralistas — sobre todo a partir de Billuart—, pero su teoría es

insostenible, y, desde luego, se aparta manifiestamente del pensamiento genuino de Santo Tomás y de los grandes teólogos clásicos.

Santo Tomás, en efecto, habla de obligación estricta de restituir por el simple hecho de haber quebrantado la justicia distributiva. He aquí sus propias palabras:

«Uno puede impedir que otro obtenga una prebenda de muchas maneras. Una, justamente; por ejemplo, si para honra y utilidad de la Iglesia procura que la prebenda sea dada a una persona más digna; y en este caso en manera alguna está obligado a la restitución o a una 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 en este caso, si impide que la prebenda se dé al que es digno, aconsejando que no se le confiera antes de que se haya resuelto su adjudicación, está obligado a alguna compensación,

atendidas las condiciones de las personas y del negocio según el juicio de un hombre sabio; pero no está obligado a restituirle un valor igual, porque aún no la 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 se revoque la orden, es lo mismo que si, ya tenida, se la hubiese quitado, y, por consiguiente, está obligado a la restitución de un valor igual, aunque siempre según sus posibilidades» (II-II,6z,2 ad 4).

Este texto, tan claro y luminoso, que los teólogos clásicos supieron interpretar rectamente asignando al quebrantamiento de la justicia distributiva la obligación de restituir, es precisamente el que desorientó a Billuart y en pos de él a gran número de moralistas. Reconocen, sin discusión alguna, que en estos casos el mal distribuidor de los bienes comunes—o el responsable de la mala distribución—está

obligado a restituir; pero no por haber quebrantado simplemente la justicia distributiva, sino porque se quebrantó también la justicia conmutativa, que establece un derecho estricto en el perjudicado y obliga siempre a restituir. Y citan en apoyo de su interpretación el siguiente texto de Santo Tomás:

«La compensación que el que distribuye hace a aquel a quien dió menos de lo que debía se determina comparando cosa a cosa, de modo que debe darle tanto más cuanto recibió menos de lo que debió recibir, y, por consiguiente, pertenece a la justicia conmutativa» (II-II,6z,i ad 3).

No advierten esos teólogos que una cosa es que la restitución misma sea acto de la justicia conmutativa—cosa de la que nadie duda y nadie discute—y otra muy distinta que ese acto de justicia conmutativa lo imponga el quebranto de la justicia distributiva, que es lo que se trata de demostrar. Toda restitución obligatoria, aun la realizada para reparar una

injusticia distributiva, es siempre acto de la justicia conmutativa; porque dar una compensación igual al daño causado es papel de la conmutativa y no puede pertenecer a la distributiva, cuya misión es establecer una igualdad proporcional y no aritmética. Pero de esto no se puede concluir que la reparación del daño causado por una distribución injusta sea obligatoria solamente por haber quebrantado también la justicia conmutativa y no por el simple quebranto de la distributiva. Esto es completamente falso. La verdad es ésta: la justicia distributiva impone la restitución, y la conmutativa la ejecuta. Aquí, como en todas partes, la justicia distributiva está por encima y es más excelente que la conmutativa, precisamente porque el bien común es más importante y excelente que el particular.

Quede, pues, bien sentado que el culpable quebrantamiento de la justicia distributiva obliga a restituir. Muchas veces, sin embargo, será imposible hacerlo a los mismos perjudicados—

a quienes se ha perdido ya de vista—o determinar con exactitud la cantidad y el modo de la restitución. En estos casos hay que hacer lo que se pueda; por ejemplo, corrigiendo la mala administración, substituyendo a los indignos, empleando en obras sociales y caritativas lo que se defraudó anteriormente, etc., etc., con el fin de que esos bienes comunes entren de nuevo en la corriente pública de la que nunca debieron salir.

ARTICULO II

Pecados opuestos a la justicia distributiva

A la justicia distributiva se opone como pecado todo aquello que se haga a sabiendas en detrimento del bien común, que ha de repartirse entre todos. El principal de estos pecados es el conocido con el nombre de acepción de personas, que reviste tres formas distintas: tiranía, partidismo y simple acepción de personas, según se refiera o recaiga sobre toda

la sociedad, sobre alguno de sus grupos o sobre una determinada persona.

Esta clasificación afecta directamente a los gobernantes. Pero también los súbditos pueden pecar contra la justicia distributiva, principalmente con sus protestas injustificadas, con el abandono de los asuntos o negocios públicos en manos indignas y con la negligencia en las justas reivindicaciones sociales frente a un poder tiránico.

Vamos a examinar brevemente cada uno de estos pecados en sus dos grupos fundamentales.

1. POR PARTE DE LOS GOBERNANTES

A) La tiranía

883. La tiranía, en general, es una degeneración del poder monárquico, que consiste en gobernar no para el bien común, sino oprimiendo al pueblo en provecho exclusivo del gobernante.

Ya se comprende que tamaña inmoralidad atenta directamente contra la justicia distributiva y contra otras muchas virtudes: la caridad, la prudencia, etc.

En otro lugar hemos expuesto brevemente los derechos de los ciudadanos frente a un régimen tiránico (cf. n.866,3^a).

B) El partidismo

884. Es una forma de injusta acepción de personas, que consiste en conceder a unos, negándoselo a otros, lo que debería repartirse equitativamente entre todos.

Es vicio frecuentísimo entre los grupos y partidos políticos de la mayoría de las naciones, que, al escalar las alturas del poder, suelen gobernar a gusto de su propio grupo, favoreciendo descaradamente a sus partidarios y vejando injustamente los derechos de los demás.

C) La acepción de personas

Es el pecado por antonomasia contra la justicia distributiva y, en realidad, el único que se opone directamente a ella, ya que todos los demás no son en el fondo sino formas o aspectos distintos de este pecado fundamental. Por eso vamos a estudiarlo con alguna mayor extensión.

885. 1. Noción. Se entiende por acepción de persona el pecado de los que, al distribuir las cosas comunes que deben adjudicarse por justicia, no atienden a los méritos, necesidades o aptitudes de los que las reciben, sino a la condición de la persona—amiga o enemiga—o a otras razones completamente ajenas al asunto de que se trata.

Expliquemos un poco los términos de la definición.

EL PECADO, puesto que se opone directamente a lo justo y razonable.

DE LOS QUE AL DISTRIBUIR LAS COSAS COMUNES, ya sean beneficiosas, como cargos bien retribuidos,

subvenciones, honores, etc., ya onerosas, como tributos, contribuciones, castigos, etc.

QUE DEBEN ADJUDICARSE POR JUSTICIA, porque, si se trata de cosas propias que no se deben a nadie en justicia, sino que son de libre y espontánea donación, no se incurre en acepción de personas aunque no se atienda a los méritos o aptitudes del que las recibe, sino solamente a razones de amistad o de otro orden cualquiera.

No ATIENDEN A LOS MÉRITOS, NECESIDADES O APTITUDES DE LOS QUE LAS RECIBEN, que son las razones que hay que tener en cuenta por justicia distributiva, de suerte que los bienes, socorros y subvenciones públicas se repartan atendiendo a las necesidades de los súbditos o a su función y actividad social; los honores, atendiendo a la dignidad y al mérito; y los cargos y oficios, a la idoneidad y aptitud para los mismos.

SINO A LA CONDICIÓN DE LA PERSONA—AMIGA O ENEMIGA—O A OTRAS RAZONES COMPLETAMENTE AJENAS AL ASUNTO DE QUE SE TRATA. En esto consiste, precisamente, el pecado de acepción de personas, que se opone directamente a la justicia distributiva.

886. 2. Malicia. Que la acepción de personas es un pecado de suyo grave contra la justicia—aunque admite, naturalmente, parvedad de materia—es cosa del todo clara e indiscutible. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Ofrece innumerables textos.

He aquí algunos por vía de ejemplo:

«No hagas injusticia en tus juicios, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al poderoso; juzga a tu prójimo según justicia» (Les.,. 19,15).

«No atenderéis en vuestros juicios a la apariencia de las personas» (Deut. 1,17).

«No tuerzas el derecho, no hagas acepción de personas...»
(Deut. 16,19). «Pero, si obráis con acepción de personas, cometéis pecado, y la ley os argüirá de transgresores» (Iac. 2,9).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El Código canónico vuelve repetidas veces sobre el pecado de acepción de personas para alejarlo, principalmente, de la provisión de cargos y beneficios eclesiásticos y de la administración de justicia (cf., v.gr., cn.153 § 2; 157; 367 § 3; 459; 1624, etc.).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es manifiesto que la acepción de personas envuelve una injusticia contra los particulares indignamente postergados o perjudicados y contra la misma sociedad en general por el daño que se le sigue de poner al frente de ella administradores indignos. En este sentido, la violación de la justicia distributiva por la acepción de personas es un pecado más grave y de peores consecuencias que la violación de la justicia conmutativa (v.gr., el robo a una

persona particular), porque la influencia de la justicia distributiva sobre el bien común es mucho mayor que la de la conmutativa, y la salvaguarda del bien común es mucho más importante que la del bien particular.

El pecado de acepción de personas admite, sin embargo, parvedad de materia (v.gr., si se quebranta el derecho de precedencia en un desfile o procesión sin escándalo ni injuria para nadie).

887. 3. Materia de la acepción de personas. La materia sobre la que puede recaer el pecado de acepción de personas es amplísima, puesto que abarca todos los bienes comunes que se pueden distribuir y todas las cargas que se pueden imponer a los miembros de la sociedad; pero pueden reducirse a seis categorías fundamentales: a) los bienes espirituales; b) los bienes temporales; c) los oficios públicos, eclesiásticos y civiles; d) los honores; e) las cargas o

contribuciones, y f) los juicios. Vamos a examinar brevemente cada una de estas categorías.

1a Los bienes espirituales. Con el nombre de bienes espirituales entendemos no solamente los de orden sobrenatural (v.gr., los sacramentos, la sagrada predicación, la dirección espiritual, los consejos e instrucción religiosa, etc.), sino también los de orden humano y temporal (v.gr., la cultura).

Dada la flaqueza de la naturaleza humana, a nadie debe extrañarle que el pecado de acepción de personas pueda infiltrarse incluso en esta clase de bienes espirituales. En las relaciones del párroco con sus feligreses, del confesor con sus penitentes, del superior religioso con sus súbditos, del maestro con sus novicios, del profesor con sus alumnos, etc., etc., puede darse el pecado de acepción de personas si alguno de ellos, sin justo motivo, muestra particular cuidado o solicitud hacia alguna o algunas personas determinadas,

relegando a segundo término o descuidando casi por completo a las otras. Incurren en este pecado el párroco que visite casi exclusivamente a los nobles o ricos, con menoscabo de los pobres y enfermos, que tiene casi por completo abandonados; el confesor que tiene su camarilla de adeptos incondicionales, a quienes atiende largamente, mientras despacha a los demás de prisa y con mal humor; el superior que trata a sus amigos con continua y empalagosa benignidad, en contraste con la dureza o fría indiferencia con que trata a los que no le son tan gratos; el profesor que se vuelca sobre alguno o algunos de sus alumnos favoritos, descuidando a los que quizá lo necesiten o lo merezcan más, etc., etc. No obraba así San Pablo, el gran enamorado de Cristo y de las almas, que en su gran corazón acogía con inmenso amor a todos los hombres, sin acepción de personas, hasta el punto de poder decir con toda verdad: Me debo tanto a los griegos como a los bárbaros, tanto a los sabios como a los ignorantes (Rom. 1,14), y Me hago con los

flacos flaco, para ganar a los flacos; me hago todo para todos, para salvarlos a todos (1 Cor. 9,22).

2ª. Los bienes temporales. En las familias, colegios, comunidades religiosas, sociedades, provincias y naciones, ocurre a cada momento que los respectivos jefes o gobernantes tengan que distribuir entre sus súbditos. multitud de bienes temporales. Y con demasiada frecuencia, por desgracia, esa distribución se hace de una manera absolutamente injusta, en cuanto que no se atiende a los verdaderos merecimientos o necesidades de los súbditos, sino a otras razones completamente extrañas y bastardas, tales como la simpatía personal, la amistad, hermosura, nobleza, nacionalidad, esperanza de lucro, etc., etc.

Para precisar un poco más el alcance de este deber y la injusticia de su quebrantamiento ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

a) Los bienes pertenecientes al tesoro común deben distribuirse, ante todo y sobre todo, según las exigencias del bien común, que está mil veces por encima del interés particular.

b) Las recompensas asignadas a los merecimientos de los ciudadanos o a las instituciones que trabajan en el desenvolvimiento de la instrucción, de las letras, ciencias, artes, virtudes sociales (sobriedad, economía, previsión, patriotismo, etc.), deben distribuirse en proporción al verdadero mérito y a los servicios realmente prestados. Las que tienen por objeto excitar al trabajo (becas para estudios superiores, etc.) deben asignarse a los que ofrezcan mayores esperanzas: lo exige así el bien común. Hay que evitar a todo trance los despilfarros legales, que desaniman el libre esfuerzo al conceder primas a la imprevisión y a la pereza.

c) Los subsidios destinados a los indigentes deben distribuirse proporcionalmente a sus necesidades, de manera

que se ofrezca a todos la posibilidad y el medio de llegar a un modesto bienestar en relación con la prosperidad general. En este sentido, peca gravemente el alcalde de una ciudad, encargado de repartir subsidios y socorros a los pobres en la medida de sus justas necesidades, si en la distribución de esos subsidios se deja llevar por razones políticas, recomendaciones, amistades, etc., en vez de fijarse única y exclusivamente en las necesidades reales de los indigentes.

Las aplicaciones de este principio son innumerables y pueden referirse de mil modos a los gobernantes, magistrados, superiores religiosos, empresarios, etc., etc. ¡Cuántos pecados de injusta acepción de personas, de los que tendrán que dar estrecha cuenta a Dios, aunque nunca se hayan acusado de ellos era el tribunal de la penitencia 1

3.a Los oficios públicos eclesiásticos y civiles. Para la provisión de un cargo u oficio público eclesiástico o civil, el jefe a quien incumba el nombramiento ha de escoger, con

miras al bien común, al candidato que sea positivamente digno de tal cargo u oficio, o sea, al que reúna las cualidades de ciencia, honorabilidad, espíritu de trabajo, desinterés, celo por el bien común, etc., que el caso requiere. El incumplimiento culpable de esta regla ocasionaría al jefe la obligación de restituir los daños y perjuicios causados a la sociedad y a los particulares por el funcionario incapaz o inmoral, o por haber privado al candidato más digno del cargo a que tenía derecho si la provisión se hizo por concurso u oposición.

La historia profana e incluso la eclesiástica ofrece innumerables ejemplos de este pecado de acepción de personas en la provisión de los cargos públicos. Con frecuencia se nombran o eligen como ministros, gobernadores, diputados, alcaldes, maestros y hasta—sobre todo donde interviene también el poder civil—prelados eclesiásticos, párrocos, superiores religiosos, etc., no a los

que sobresalen por su virtud, prudencia y sabiduría, sino a los amigos, familiares, consanguíneos, recomendados, etc., etc., o sea, por razones enteramente extrañas al bien común y a los verdaderos intereses de la sociedad.

Téngase en cuenta, sin embargo, que no siempre se requiere la elección del más digno según el conjunto total de cualidades. Basta que sea el más apto para desempeñar honesta y rectamente el cargo en cuestión. Puede ocurrir, en efecto, que una persona menos recomendable en conjunto que otra reúna, sin embargo, mejores condiciones para desempeñar, v.gr., un cargo técnico. No habría injusticia alguna en nombrar para ese cargo a esta persona menos digna, pero más apta para su recto desempeño 16. Sin embargo, habría que rechazar en absoluto al candidato más apto que, por su conducta inmoral y escandalosa, representara para la sociedad un peligro moral mucho mayor que la desventaja temporal de confiar aquel cargo público a

una persona menos apta, pero más digna y honorable. Lo contrario equivaldría a una confusión lamentable y a una auténtica subversión de los verdaderos valores al anteponer el bien material al espiritual, lo temporal a lo eterno.

Esta obligación de elegir a los candidatos más dignos incumbe no solamente al jefe o gobernante, sino también a los súbditos cuando se les concede el derecho de elección. Al elegir a los diputados, alcaldes, maestros, etcétera—y en lo religioso, al superior, provincial, vicario capitular, etc., han de fijarse únicamente en las cualidades que adornan al candidato, sin tener para nada en cuenta razones de amistad, parentesco, nacionalidad, grupo político, etc., etc., si no quieren hacerse reos del pecado de acepción de personas con la grave responsabilidad que lleva consigo.

4.a Los honores. Escuchemos al Doctor Angélico explicando maravillosamente este punto:

*El honor es cierto testimonio de la virtud del que es honrado, y por esta razón, solamente la virtud es causa legítima del honor. Debe, sin embargo, saberse 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 representan a Dios o a la comunidad que presiden...

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 todos. Los ancianos, a su vez, deben ser honrados, porque la ancianidad es signo de virtud, aunque este signo engañe algunas veces, por lo cual dicen las Sagradas Escrituras que la honrada vejez no es la de los muchos años, ni se mide por el número de días. La prudencia es la verdadera canicie del hombre, y la verdadera ancianidad es una vida inmaculada (Sap. 4,8-9).

Por último, los ricos deben ser honrados, porque ocupan en la comunidad un puesto más importante; pero si sólo son honrados en vista de sus riquezas, se cometerá el pecado de acepción de personas" (II-II,63,3).

El apóstol Santiago tiene frases enérgicas contra este pecado de acepción de personas en torno a los honores. He aquí sus palabras:

*Hermanos míos: No juntéis la acepción de personas con la fe de nuestro, glorioso Señor Jesucristo. Porque si entrando en vuestra asamblea un hombre con anillos de oro en los dedos, en traje magnífico, y entrando asimismo, un pobre con traje raído, fijáis la atención en el que lleva el traje magnífico, y le decís: Tú siéntate aquí honrosamente; y al pobre le decís: Tú quédate' ahí en pie o siéntate bajo mi escabel, ¿no juzgáis por vosotros mismos y venís, a ser jueces perversos? Escuchad, hermanos míos carísimos: ¿No escogió, Dios a los pobres según el mundo para enriquecerlos en la fe y hacerlos

herederos del reino que tiene prometido a los que le aman? Y vosotros afrentáis al pobre. ¿No son los ricos los que os oprimen y os arrastran ante los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el buen nombre invocado sobre vosotros? Si en verdad cumplís la ley regia de la Escritura: Amardis al prójimo como a ti mismo, bien hacéis; pero si obráis con acepción de personas, cometéis pecado, y la Ley os argüirá de transgresores* (Iac. 2,1-9).

Y no solamente se incurre en la acepción de personas cuando se honra al rico únicamente en atención a sus riquezas, sino cuando se ofrecen a cualquier hombre signos y testimonios de honor y reverencia desproporcionados, por exceso o por defecto, a su dignidad o virtud. Y con mayor razón todavía si esos honores y reverencias se ofrecen a los malvados y perversos, como tantas veces ocurre, para granjearse su amistad o por otros motivos inconfesables.

5.a Las cargas o contribuciones. Como ya dijimos, no solamente los bienes comunes, los oficios públicos y los honores constituyen el objeto de la justicia distributiva, sino también las cargas y contribuciones que impone a todos el bien común de la sociedad. Estas cargas y contribuciones son principalmente de tres clases:

a) **TRIBUTOS** directos o indirectos, que son del todo indispensables para el fomento del bienestar social y mantenimiento del orden. Sin embargo, muchas veces se comete por los jefes el pecado de acepción de personas imponiendo los mismos tributos a los pobres y a los ricos—con manifiesta injusticia—o estableciendo una desproporción que está muy lejos de adaptarse a las verdaderas posibilidades de cada uno. Hemos hablado de la obligación de pagar los tributos en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.783).

b) SERVICIOS PERSONALES, entre los que destaca el servicio militar obligatorio en defensa de la patria (cf. n.784). En toda comunidad, familia, colegio, etc., hay que realizar una serie de trabajos indispensables para el bien común. Los jefes de esa comunidad incurren en el pecado de acepción de personas cuando dan a sus súbditos un trato desigual, gravando a unos pocos con trabajos continuos,, mientras otros disfrutan de una serie de privilegios y excepciones ventajosas sin más fundamento ni razón que su personal simpatía y amistad con los superiores.

c) CASTIGOS. Pertenece a la justicia distributiva—que toma en este caso el nombre de justicia vindicativa—asignar al delincuente la pena o justo castigo que merece por su delito. Cuando la pena impuesta es desproporcionada al delito cometido, se comete el pecado de acepción de personas, al menos si la falta de ajuste es por exceso, ya que el desajuste por defecto puede obedecer a razones de compasión y de

misericordia, colocadas al margen de toda consideración injusta o meramente personal.

6.a Los juicios. La acepción de personas es uno de los pecados más graves que puede cometer el juez en el desempeño de su cargo, ya que con ello quebranta directamente la obligación primordial de su oficio, que es administrar justicia, pronunciando el derecho y mandando dar a cada uno lo suyo. El incumplimiento culpable de este gravísimo deber envuelve una gran injusticia y lleva consigo, sin duda alguna, la obligación de restituir al perjudicado todos los daños y perjuicios que se le hayan ocasionado. No puede concebirse mayor perversión que el quebrantamiento de la justicia precisamente por el encargado de custodiarla y defenderla ante toda la sociedad.

Y nótese que este pecado puede cometerse no solamente en los tribunales civiles o eclesiásticos, sino también en cualquier cargo u oficio que lleve consigo el derecho de juicio

o de voto. El catedrático al calificar los exámenes de sus alumnos, el religioso capitular al admitir o rechazar a un novicio para la profesión, etc., etc., incurren en este pecado si se dejan llevar de razones de simpatía o antipatía, de amistad o enemistad, y no por las cualidades objetivas que concurran en el candidato.

II. POR PARTE DE LOS SÚBDITOS

888. Como ya dijimos, también los súbditos, aunque secundaria y participadamente, están obligados a practicar la justicia distributiva, y, por lo mismo, pueden pecar contra las obligaciones que impone. Las principales formas que reviste este pecado en los súbditos son éstas:

I^a. LAS PROTESTAS INJUSTIFICADAS contra la actuación de los gobernantes cuando éstos les exigen el pago de tributos, contribuciones, servicios, etc., dentro de los límites justos a que tienen estricto derecho.

2ª. EL ABANDONO DE LOS NEGOCIOS O FONDOS PÚBLICOS A ADMINISTRADORES INICUOS, que se aprovechan de su gestión pública para su interés personal o el de sus amigos. Muchas pasividades, votos dados a la ligera, presiones sobre los jefes, recomendaciones políticas y otras inmoralidades por el estilo dan muchas veces por resultado que los asuntos públicos vengan a caer en manos inexpertas o indignas, con grave quebranto del bien común.

3ª. LA NEGLIGENCIA EN EXIGIR LAS JUSTAS REIVINDICACIONES SOCIALES frente a un poder tiránico o mal administrador. Es muy cómodo encogerse de hombros y ano querer meterse en nada* para evitarse complicaciones. A veces es obligatorio dar la cara con valentía y enfrentarse con los poderes tiránicos para exigirles la rectificación total de procedimientos con miras al bien común, llegando, si el caso lo requiere y es imposible otra solución pacífica, hasta el

conflicto armado y la rebelión abierta contra la tiranía. Hemos hablado más arriba de esto (cf. n.866,3^a).

CAPITULO III

Las virtudes sociales

Abordamos ahora el estudio de las llamadas virtudes sociales. Con este nombre, no muy afortunado por cierto, se designan algunas virtudes derivadas de la justicia, como partes potenciales de la misma, que, por no verificar todas las condiciones requeridas por esa virtud cardinal (cf. n.611), no constituyen formas de justicia estricta o perfecta y se le deben al prójimo únicamente por la honestidad y conveniencia del trato social, pero no porque tenga estricto derecho a ellas. Tales son, principalmente, la gratitud, el justo castigo, la

veracidad, la afabilidad, la liberalidad y la epiqueya (cf. n.613). A este grupo, expresamente señalado por Santo Tomás, añadiremos los principales aspectos de la caridad considerada desde el punto de vista social.

Como ya hemos hablado en otros lugares de la veracidad (n.786ss) y de la epiqueya(n.1 6,b), vamos a examinar ahora las restantes virtudes sociales por el siguiente orden: caridad, gratitud, justo castigo, afabilidad y liberalidad.

A) La caridad social

889. 1. Naturaleza. La caridad social no es una virtud distinta de la virtud teologal de la caridad. Es la misma virtud de la caridad en cuanto que nos inclina a amar por Dios a la sociedad humana de la que formamos parte nosotros mismos.

La caridad social consiste en cierto amor de benevolencia, desinteresado, hacia la sociedad, que se traduce en actos de complacencia y de gozo por la gloria que la sociedad da a

Dios; de pena o dolor cuando la vemos alejarse de El, y de celo en promover a través de ella la gloria de Dios por todos los medios a nuestro alcance.

Existe en nosotros una inclinación natural que nos impulsa a amar a la sociedad de los hombres, nuestros hermanos por naturaleza. La caridad eleva al orden sobrenatural esta tendencia—la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona—, orientándola a Dios como fin último y supremo en el plano sobrenatural. He ahí la caridad social en su elemento constitutivo más importante.

890. 2. Extensión. La caridad social tiene un radio de acción más extenso y va mucho más lejos que la justicia social. Esta última exige tan sólo lo estrictamente indispensable para promover el bien común dentro de un orden jurídico perfecto, que supone una serie de derechos y deberes estrictos. La caridad social, en cambio, tiene exigencias más finas y extiende el radio de su acción incluso a aquellas cosas o

servicios que nadie podría reclamarnos en plan de justicia estricta. No reconoce otros límites que los que imponen las propias posibilidades y la prudencia sobrenatural. Impulsa a darse totalmente al prójimo, hasta el heroísmo y la plena abnegación de sí mismo, a semejanza de Aquel que supo dar la vida por el mundo entero en confirmación de sus propias palabras: Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos (Jo. 15,13).

891. 3. Obligatoriedad. En términos generales, la virtud de la caridad social es obligatoria y necesaria para la salvación, puesto que no se distingue de la caridad teologal, que es inseparable del estado de gracia, y, por consiguiente, del todo indispensable para la salvación.

El acto de la caridad social obliga grave o levemente, según los casos. Depende de la clase de necesidad en que se encuentre la sociedad y de los medios a nuestro alcance para remediarla.

Cabe distinguir—como ya vimos al hablar de la caridad para con el prójimo (cf. n.521)—un doble orden de necesidades: espirituales y corporales, y en cada uno de ellos puede darse necesidad extrema, grave y ordinaria. Vamos a examinar brevemente cada una de estas categorías.

a) Necesidades sociales de orden espiritual

1o Si la sociedad que nos rodea, o la que nosotros podemos atender habida cuenta de todas las circunstancias, está constituida en extrema necesidad espiritual, la caridad social obliga a socorrerla aun con peligro de la propia vida.

El caso es frecuente en las regiones paganas. El misionero colocado al frente de una misión tiene obligación sub gravi de atender a aquellas pobres tribus salvajes constituidas en extrema necesidad espiritual. Humanamente hablando, sólo el misionero puede salvarlas y llevarlas a la vida eterna. La caridad social le obliga a ello gravemente, aun con peligro de la propia vida.

2.º Dígase lo mismo, guardando la debida proporción, cuando la necesidad espiritual es grave y seria, aunque no llegue a ser extrema. Tal ocurriría, por ejemplo, en una parroquia que careciera de párroco en tiempo de epidemia o en la que un ministro herético esparciera errores contra la fe en ausencia del párroco. En estos casos, cualquier seglar estaría obligado sub gravi, por caridad social, a hacer cuanto estuviera en su mano para ayudar a bien morir a los enfermos o para contrarrestar la influencia malsana de aquel hereje. La razón es porque, en una necesidad grave de la comunidad, muchos particulares estarán en necesidad extrema, y el individuo, miembro de esa sociedad y parte del todo, debe sacrificar incluso su vida temporal a los intereses espirituales graves de la comunidad.

3º. Si se trata de una necesidad espiritual simple y ordinaria de toda la comunidad, o sea, cuando los mismos particulares pueden evitar fácilmente por sí mismos los males espirituales

que les amenazan, el simple particular no tiene obligación de socorrerles con peligro de su vida, ni siquiera con un grave daño temporal; pero los pastores de almas tienen obligación de ayudarles en lo posible, no sólo por el cuasicontrato establecido con esas almas, sino también en virtud de la caridad social, que va mucho más lejos y tiene exigencias mucho más finas que las de la simple justicia social. El simple particular deberá hacerlo también, por caridad social, en la medida que le sea posible sin grave daño propio. La caridad social impone a todos, aunque en diferente grado y medida, el deber espiritual de la corrección fraterna (cf. n.531) y del apostolado en el propio ambiente (cf. n.536).

b) Necesidades sociales de orden material

1o Cuando la sociedad se encuentra en una necesidad material extrema o casi extrema, esto es, cuando sin la ayuda de los ciudadanos no puede conservar su independencia o una parte de su territorio, amenazado por el invasor, la justicia

social y, con mayor motivo, la caridad social imponen a esos ciudadanos la obligación grave de dar incluso la vida por el bien común de toda la sociedad. Es el caso del soldado que debe sacrificar su vida en el campo de batalla por el bien de su patria. Y los que no se encuentren en edad militar o pueden ser más útiles a la patria en otro lugar, tienen obligación de hacerlo en la medida de sus posibilidades.

2.º Cuando la sociedad se encuentre amenazada por una necesidad material grave, por ejemplo, en peligro de perder riquezas considerables, medios de producción o de defensa importantes, un puesto o rango de honor entre los otros pueblos, etc., etc., la caridad social exige al particular el sacrificio de sus intereses materiales, incluso los convenientes a su estado social, si con ello puede evitar (o contribuir eficazmente a evitar) aquellos daños a la sociedad. La medida y proporción de este sacrificio deberán ser regulados por la prudencia cristiana.

3.º En las necesidades materiales ordinarias de la sociedad, el pobre no tiene ninguna obligación social, porque en realidad es él quien las padece y reclama remedio; pero los ricos están obligados gravemente, por caridad social, al ejercicio espléndido de la limosna en la medida y grado que hemos determinado en otro lugar (cf. n.5z6ss).

Advertencias importantes. Estas son las principales obligaciones que impone la caridad social en sus diferentes aspectos. Pero es preciso tener muy en cuenta y no perder nunca de vista el orden de la caridad entre nosotros y el prójimo (cf. n.521), aunque sea considerándole como organizado en sociedad. En términos generales hay que decir que un daño propio que no sea superado por el bien que de él resulte a toda la sociedad exime de la obligación de prestarlo. Y así:

1.º Jamás el individuo puede ocasionarse un daño espiritual, por pequeño que sea (diciendo, v.gr., una mentira leve), para

asegurar a la sociedad un bien de cualquier magnitud o categoría que sea, espiritual o material. La razón es doble: a) porque no es lícito jamás hacer un mal para que sobrevenga un bien, y b) porque nuestro propio bien espiritual está por encima del bien espiritual o material del prójimo (aunque sea el de la sociedad entera), ya que el recto orden de la caridad empieza por uno mismo.

Por lo mismo, tampoco es lícito exponerse a peligro próximo y grave de pecar por el bien espiritual de la sociedad, a menos que se tomen tales precauciones y cautelas que el peligro se convierta prácticamente en remoto y leve (cf. D 1213).

2.º Es lícito, sin embargo, sacrificar un bien espiritual nuestro, no obligatorio (v.gr.,oír misa en día de trabajo), por el bien espiritual de la comunidad y aun de un individuo particular (v.gr., si con ello podemos impedir que se corneta en el pueblo un escándalo público con daño espiritual de muchos o de uno solo). En este caso, en realidad, no se altera el orden

de la caridad, sino que se cambia de objeto, ya que mereceremos más ante Dios con este acto de caridad que con aquel acto de devoción omitido.

3° En los bienes de orden material, el bien común está por encima de nuestro bien particular. Pero por el capítulo de la caridad social no estamos obligados a sacrificar nuestro bien temporal si nuestro sacrificio no queda superado o al menos suficientemente compensado por el bien espiritual o material que hayamos ocasionado al prójimo con nuestro generoso desprendimiento. Aunque siempre es verdad que la limosna a nadie beneficia tanto como al que la da, y, en este sentido, cualquier beneficio, por pequeño que sea, hecho a la sociedad, es mil veces preferible y nos beneficia a nosotros mismos muchísimo más que si hubiéramos atendido directa y exclusivamente a nuestro propio bien particular.

892. 4. Pecados opuestos. A semejanza de lo que ocurre con la caridad para con el prójimo considerado en particular, los principales pecados que se oponen a la caridad social son los siguientes : el odio, la envidia, la discordia, el escándalo y la cooperación al mal social. Vamos a examinarlos brevemente.

1.º El odio social. El odio propiamente dicho, aunque sea contra una sociedad o nación enemiga, es siempre pecado. La caridad, en efecto, nos obliga a amar a todos aquellos que están todavía a tiempo de alcanzar la vida eterna y de glorificar a Dios, y no existe nación, pueblo o individuo que no se encuentre en estas condiciones mientras sea viajero en este mundo. Por eso solamente están excluidos de la caridad los demonios y condenados del infierno, incapaces ya de amar a Dios y de alcanzar la vida eterna (cf. n.516).

Pero nótese que una cosa es el odio de enemistad y otra muy distinta el de abominación (cf. n.538). El primero recae sobre la persona misma del prójimo—o sobre un pueblo y nación—,

deseándole algún mal o alegrándose de sus males; y este odio no es lícito jamás. El segundo, en cambio, no recae sobre la persona misma—a la que no se le desea ningún mal —, sino sobre lo que hay de malo en ella; lo cual no envuelve desorden alguno. Podemos odiar su injusticia, luchar contra ella y hasta reclamar el justo castigo que merece con el fin de que se corrija y deje de hacer daño a los demás. Todo esto puede aplicarse a los pueblos y a las naciones.

2° La envidia social. Consiste en entristecerse del bien o prosperidad de una sociedad, pueblo o nación, en cuanto que rebaja la gloria y excelencia de la nuestra propia. Se opone directamente a la caridad social, que se goza en la prosperidad de todas las sociedades, pueblos y naciones. Tiene su origen en el orgullo y se encuentra, sobre todo, en los jefes, pero también en los miembros de una sociedad particular, que se exaltan a sí mismos y quieren que la suya prevalezca sobre todas las demás, con méritos o sin ellos.

Seria pecado muy grave si esa tristeza recayera sobre el bien espiritual ajeno (v.gr., el párroco que se entristeciera por la prosperidad espiritual de la parroquia vecina, en vez de trabajar por mejorar la suya). E incluso recayendo sobre la prosperidad material de una sociedad, pueblo o nación ajena, es un pecado muy vil y propio de almas ruines. La propia inferioridad debe empujarnos a trabajar incansablemente para salir de ella superándonos de día en día, no para entristecernos vilmente del bienestar de los demás.

La envidia social suele traer consecuencias muy graves. ¡Cuántas discordias familiares, cuántas luchas sociales, cuántos cataclismos internacionales no reconocen otra causa
|

3.º La discordia social. Consiste en el disentimiento interior entre los miembros de una sociedad con relación a un bien que todos están obligados por caridad a amar unánimemente: el bien común de esa sociedad y los medios oportunos para

promoverlo. Es, evidentemente, un pecado contra la caridad social. Y será grave cuando un miembro de la sociedad se opone notablemente y a sabiendas al bien común intentado por los demás, de suerte que suponga un grave obstáculo para conseguirlo.

4.º El escándalo social. No hay que confundir el escándalo social con el escándalo público dado a todos los miembros de una sociedad considerados individualmente. Este último no deja de ser un escándalo individual, aunque más grave por recaer sobre mayor número de personas. El escándalo social es el causado a una sociedad en cuanto tal (v.gr., dando a sabiendas un mal consejo al jefe del Estado o al gerente de una empresa, que habrá de repercutir sobre toda la nación o sociedad confiada a su gobierno).

La causa principal de este vergonzoso escándalo es la sed insaciable de riquezas. Las grandes empresas, llevadas de su codicia desenfrenada, no vacilan en empujar a veces a los

poderes públicos a un cataclismo internacional. ¿Qué sería, si no, de las grandes factorías de material de guerra, de la industria del acero, de las fábricas de pólvora o de explosivos? He aquí uno de los mayores escándalos sociales que pueden darse, y que acumula sobre la conciencia de los culpables una responsabilidad espantosa ante Dios y ante la historia.

5º. La cooperación al mal social. Consiste este pecado en la ayuda prestada voluntariamente al perturbador de la sociedad. Es muy frecuente en nuestros días. Para citar un ejemplo, cometen este pecado todos los que cooperan a la difusión de un libro herético, blasfemo u obsceno: el editor, el impresor, los libreros, los anunciantes, etc., etc. Incurren todos ellos en gravísima responsabilidad moral, como cooperadores más o menos inmediatos y formales del responsable principal, que es el autor del libro. Dígase lo

mismo del empresario de un cine o teatro escandaloso, etc., etc.

B) La gratitud

893. I. Noción. La gratitud es aquella virtud que nos inclina a recompensar de algún modo al bienhechor por el beneficio recibido.

El bienhechor, en efecto, al darnos gratuitamente alguna cosa a la que no teníamos ningún derecho, se hizo acreedor a nuestra gratitud; y en todo corazón noble brota espontáneamente la necesidad de demostrársela llegada la ocasión oportuna. Por eso es tan vil y repugnante el feo pecado de la ingratitud.

Nótese, sin embargo, que la gratitud consiste más en el afecto (o sea en el ánimo agradecido) que en el efecto o real remuneración del beneficio recibido. Por eso esta noble virtud es perfectamente posible a todos, incluso a los pobres y menesterosos, porque todos pueden fomentar en su interior

el sentimiento de la gratitud y manifestarlo al exterior de alguna manera (v.gr., con la emoción o las lágrimas), aunque les sea del todo imposible recompensar materialmente el beneficio recibido.

894. 2. Causa. La gratitud es causada originariamente por el beneficio recibido. El beneficio es un servicio u obsequio indebido y útil, que se ofrece gratuitamente a alguien con benevolencia hacia él.

Decimos indebido y útil, porque lo que se debe estrictamente a otro o le resulta completamente inútil no puede llamarse beneficio, y mucho menos todavía si, en vez de útil, le resultara pernicioso. Por eso, quien ayuda a otro a pecar no merece gratitud alguna, porque no le hace beneficio alguno, sino más bien un gran daño.

Y es preciso hacer el beneficio gratuitamente y con benevolencia hacia el que lo recibe; porque lo que era obligatorio otorgar o se otorga por algún otro distinto motivo

del afecto al beneficiado (v.gr., por vanidad, soborno, etc.) no puede vindicar para sí el carácter de verdadero beneficio.

895.3. Sujeto. Cabe distinguir un doble sujeto de la gratitud: próximo y remoto.

a.

EL SUJETO PRÓXIMO, o facultad donde reside el hábito infuso de la gratitud, es la voluntad, a la que imprime esa inclinación honesta a agradecer los beneficios recibidos.

b.

EL SUJETO REMOTO se subdivide en activo y pasivo. Activo es el beneficiado, que es quien está obligado moralmente a mostrarse agradecido. Pasivo es el bienhechor, al que corresponde recibir la gratitud.

Santo Tomás observa que la gratitud sólo constituye virtud especial cuando brota por los beneficios recibidos de algún hombre que no tiene carácter de superior con relación a nosotros. Porque los beneficios que recibimos de Dios, supremo bienhechor nuestro, se los agradecemos propiamente por la virtud de la religión; los de los padres, por la virtud de la piedad, y los de los superiores, por la observancia o respeto. De estas tres virtudes se distingue la gratitud como lo último de lo primero en una progresión descendente.

896. 4. Elementos integrantes. En la gratitud, aunque es virtud simple o única, pueden distinguirse diversos momentos a manera de elementos integrantes. Santo Tomás señala tres:

«El primero es el reconocimiento del beneficio recibido; el segundo, alabar y dar las gracias; el tercero, por fin, recompensarlo según las propias posibilidades y de acuerdo

con las circunstancias más convenientes de tiempo y lugar»
(II-II,107,2).

A propósito de la circunstancia de tiempo, el Doctor Angélico distingue con mucho acierto entre el afecto interior y el don o recompensa exterior. En cuanto al afecto, la gratitud debe manifestarse en seguida de recibir el favor; pero en cuanto al don exterior debe aguardarse la ocasión oportuna, porque una recompensa demasiado precipitada podría darle a entender al bienhechor que no queremos estar en deuda con él ni rendirle el tributo de una larga gratitud (ibíd., lo6,4).

897.5. Medida de la recompensa. Santo Tomás dedica dos artículos preciosos a dilucidar esta cuestión. En el primero la examina desde el punto de vista del afecto del bienhechor, y dice lo siguiente:

«La recompensa por un beneficio recibido puede pertenecer a tres virtudes: a la justicia, a la gratitud y a la amistad. A la justicia, cuando tiene carácter de débito legal, como en las

conmutaciones voluntarias. Y entonces la recompensa debe medirse por la cantidad de lo recibido.

A la amistad y a la gratitud pertenece recompensar el beneficio en cuanto débito moral, aunque de distinta manera a una y a otra. Porque en la recompensa a un amigo debe tenerse en cuenta la causa de esta amistad; y así, en una amistad fundada en la utilidad, la recompensa tomará como medida la utilidad del beneficio recibido, mientras que en la amistad fundada en la virtud (amorosa, desinteresada) debe atenderse a la voluntad y afecto del amigo bienhechor. Del mismo modo, puesto que la gratitud tiene por motivo un beneficio recibido graciosamente, lo cual es obra del afecto, la recompensa debe medirse más por el afecto del bienhechor que por el valor del beneficio recibido" (II-II,106,5).

En el siguiente artículo examina el Doctor Angélico la medida de la gratitud por parte de la recompensa debida al beneficio recibido. He aquí sus palabras:

«La recompensa de un favor tiene en cuenta la voluntad del bienhechor. En ella lo más digno de encomio es que prestó gratuitamente un beneficio al cual no estaba obligado. Y, por consiguiente, el agraciado queda por ello obligado, por un débito de honestidad, a ofrecer también algo gratuitamente. Ahora bien: no parece posible esto si no es sobrepasando la cantidad del beneficio recibido; porque, si recompensa menos o por igual, no da gratuitamente nada, sino que solamente devuelve lo recibido. Por consiguiente, la recompensa de un favor siempre exige retribuir más, dentro de sus posibilidades".

OBJECCIÓN. Contra esta doctrina tan hermosa puede ponerse una objeción, al parecer muy fuerte. Porque si el beneficiado queda obligado moralmente a pagarnos la diferencia, al hacerlo nos constituye en deudores suyos, y así indefinidamente.

RESPUESTA. La objeción no tiene el inconveniente que aparenta. Lo mismo ocurre con el amor de amistad. Porque nos ama el amigo, le amamos nosotros a él; y este amor nuestro excita más y más el suyo, lo que nos obliga a intensificar también el nuestro, sin que sea preciso poner un límite a tan dulce correspondencia (cf. *ibid.*, *ibíd.*, ad z).

898. 6. A quién obliga más. El Doctor Angélico se plantea expresamente el caso de quién está más obligado a mostrarse agradecido a Dios, el inocente o el penitente. He aquí su magnífica respuesta:

«La gratitud en el que recibe corresponde a la gracia del bienhechor. Por lo que, a mayor beneficio, se requiere mayor gratitud. Ahora bien: gracia es lo que se da gratuitamente, y puede ser mayor bajo dos aspectos. Uno, por la cantidad del bien donado. De este modo el inocente está obligado a mayor gratitud, porque ha recibido de Dios un don mayor y más continuo en igualdad de condiciones.

Bajo otro aspecto, es mayor el beneficio cuanto más gratuitamente se concede. Y, según esto, es el penitente quien más gratitud debe a Dios, porque su don es más gratuito, ya que, en vez del castigo merecido, Dios le da su perdón. Así, pues, aunque el beneficio hecho al inocente sea en sí mismo mayor, sin embargo, el del penitente, en relación con el mismo, es mayor; como para el mendigo es mayor una limosna pequeña que un gran regalo para el ricos (ibfd., lo6,2).

San Agustín expone maravillosamente esta misma doctrina cuando escribe en sus incomparables Confesiones:

«Os amo, Señor, os doy gracias y alabo vuestro nombre, porque me habéis perdonado tantas y tan nefandas acciones mías. A vuestra gracia y misericordia debo el que deshicieseis como el hielo mis pecados.

También debo a vuestra gracia todos los males que no hice: ¿Qué mal no pude hacer, yo que llegué a amar de balde la

maldad? Confieso que todo me lo habéis perdonado: el mal que por mi voluntad hice y el que, guiado por Vos, no hice. ¿Qué hombre hay que, considerando su flaqueza, ose atribuir a sus fuerzas su castidad y su inocencia, y de ellas tome ocasión para menos amaros, como si le fuese menos necesaria vuestra misericordia, con que perdonáis los pecados a los que se convierten a Vos? Porque el que, llamado de Vos, siguió vuestra voz y evitó los pecados que lee de mí, y que yo confieso y recuerdo, no se burle de mí, porque, estando enfermo, me sanó aquel Médico que a él le preservó para que no enfermase o, por mejor decir, para que enfermase menos. Antes por eso mismo os ame tanto y más aún que yo; pues ve que el mismo que me sacó de tan graves enfermedades de mis pecados, ese mismo le preservó a él de tan graves enfermedades de culpas».

Santa Teresita del Niño Jesús, sin haber estudiado teología, intuyó esta misma doctrina al decir que el Señor «le había

perdonado más que a Santa María Magdalena», porque le había perdonado anticipadamente, impidiéndola caer en ellos, los muchos pecados que hubiera podido cometer.

899. 7. Pecados opuestos. La gratitud, como virtud moral que es, consiste en el medio. Se le oponen, pues, dos vicios: uno por exceso y otro por defecto.

1) POR EXCESO se peca contra la gratitud de dos modos: a) mostrándose agradecido por una cosa que no lo merece (v.gr., por la ayuda que se nos prestó para cometer una mala acción); y b) manifestando nuestra gratitud de manera inoportuna (v.gr., recompensando el beneficio demasiado pronto, como si quisiéramos quedar en seguida libres de la deuda).

2) POR DEFECTO se comete el pecado de la ingratitud, que puede ser negativa y positiva, material y formal.

a.

Ingratitud negativa, o por omisión, es la que por descuido o negligencia omite el deber de gratitud no reconociendo, o no alabando, o no recompensando el beneficio recibido. Esta no suele pasar de pecado venial, por la negligencia o descuido en cumplir un deber que, por otra parte, no nos obliga estrictamente. Pero podría ser mortal cuando es fruto de un desprecio interior (ingratitude formal) o cuando la recompensa que se le niega le es debida al bienhechor, ya en absoluto, ya en un caso particular de necesidad (II-II,107,3).

b.

Ingratitud positiva es la que, lejos de agradecer el beneficio recibido, hace todo lo contrario, ya sea devolviendo mal por bien, o criticando el beneficio, o reputándolo como un daño. Y esta ingratitude será pecado mortal o venial según la condición del acto mismo. Debe tenerse siempre en cuenta que

solamente tiene razón de perfecta ingratitude la que llega a pecado mortal, no la que no rebasa el simple pecado venial (ibíd., 107,2 y 3).

c.

Ingratitud material es la que se produce por descuido, negligencia, etc., pero no por desprecio del beneficio o del bienhechor.

d.

Ingratitud formal es la que recae directa y voluntariamente sobre el beneficio o el bienhechor. Esta es la que constituye el pecado de ingratitude en toda la extensión de la palabra (cf. 107,2 ad i et 2).

En la ingratitud pueden distinguirse diversos grados, como explica admirablemente Santo Tomás. Escuchemos sus mismas palabras;

*La ingratitud tiene diversos grados, correspondientes a los diversos elementos de que se compone la gratitud. El primero es el reconocimiento del beneficio recibido; el segundo, alabar y dar las gracias; el tercero, por fin, recompensarlo según las propias posibilidades y de acuerdo con las circunstancias más convenientes de tiempo y lugar. Así, puesto que *el último elemento en la generación de una cosa es el primero en su corrupción», el primer grado de la ingratitud es no recompensar el beneficio; el segundo, callarlo, o sea, omitir las expresiones de gratitud como si no se hubiese recibido; el tercero, y más grave, no querer reconocerlo, ya sea olvidándolo o de cualquier otra manera. Además, como la negación está comprendida bajo la afirmación opuesta, a los tres grados negativos de ingratitud

se unen otros tres grados positivos: primero, devolver mal por bien; segundo, criticar el beneficio; tercero, reputar como daño el beneficio recibido» (ibid., 107,2).

Escolio. Si la ingratitud ajena debe impulsarnos a suspender los beneficios al ingrato.

900. Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión y la resuelve hermosísimamente. He aquí sus palabras:

«A propósito del ingrato se pueden considerar dos cosas. Una, qué es lo que merece, y en este sentido ciertamente merece que se le substraiga el beneficio. Otra, qué debe hacer el bienhechor. Y, en primer lugar, no debe ser demasiado fácil en juzgar de ingratitud al prójimo, porque puede ocurrir, como advierte Séneca, que *uno sea agradecido aunque no haya recompensado», porque quizá no se le ha prestado todavía posibilidad u oportunidad de hacerlo. En segundo lugar debe esforzarse en trocar al ingrato en agradecido; pues, si no logra esto con el primer

beneficio, quizá lo consiga con el siguiente. No obstante, si, a pesar de multiplicar los beneficios, el otro sigue cada vez peor y más desconsiderado, debe cesar de hacérselos» (ibid., 107,4).

Nadie ha tratado mejor, nos parece, esta materia de la necesidad de no dejarse vencer por la ingratitud ajena que Séneca, el inmortal filósofo cordobés, en su precioso tratado De los beneficios y en la carta 81 a Lucilio. He aquí unos párrafos admirables de esta última:

«Quéjaste de haber dado con un hombre desagradecido. Si ésta es la primera vez, da gracias a la fortuna o a tu precaución. Pero en este negocio nada puede la precaución, sino volverte cicatero; pues si quisieres declinar este riesgo, no harás beneficio alguno; así que, para que no perezcan en manos ajenas, perecerán en las propias. Más vale que los beneficios no tengan correspondencia que no que se dejen de hacer: aun después de una mala cosecha hay que volver a

sembrar. Muchas veces, lo que se había perdido por una pertinaz esterilidad del suelo, lo restituyó con creces la ubérrima cosecha de un año. Vale la pena, para hallar a un agradecido, hacer cata de muchos ingratos. Nadie tiene en los beneficios la mano tan certera que no se engañe muchas veces; yerren enhorabuena para dar alguna vez en el blanco».

Y más adelante, como argumento definitivo, añade esta sentencia lapidaria:

El premio de la buena obra es haberla practicado.

C) El justo castigo

901. I. Noción. La llamada vindicta—que nosotros traducimos por «justo castigo» para evitar el sentido peyorativo que siempre tiene en castellano la palabra ((venganzas—es una virtud que tiene por objeto castigar al malhechor por el delito cometido.

902. 2. Moralidad. No cabe duda que restablecer el orden perturbado por una mala acción, a base del castigo correspondiente, es una obra buena y virtuosa exigida por la misma justicia y la necesidad de conservar el orden. Sin embargo, es muy fácil dejarse llevar en el castigo de motivos bastardos o pecaminosos (ira desordenada, odio al delincuente, etc.), que le harían perder su carácter de virtud para convertirle en un verdadero pecado. Escuchemos a Santo Tomás explicando todo esto :

"La vindicta se hace por alguna pena que se impone al culpable. Hay que atender en ella al ánimo del que la impone. Si su intención recae y descansa principalmente en un mal que se desea al culpable del crimen cometido, es completamente ilícita, porque gozarse del mal del prójimo es propio del odio, que se opone a la caridad, por la que debemos amar a todos los hombres. No vale excusarse con que se le desea un mal a quien antes nos lo hizo

injustamente a nosotros, porque no es excusable odiar a quien nos odia. No podemos pecar contra nadie so pretexto de que antes pecó él contra nosotros, porque esto equivaldría a ser vencido por el mal en vez de vencer al mal con el bien, como dice el apóstol San Pablo (Rom. 12,21). Pero si la intención del que castiga recae principalmente sobre algún bien al que se llega por la aplicación de la pena, a saber, la enmienda del culpable, o, al menos, su sujeción y tranquilidad de los demás, la conservación de la justicia y del honor de Dios, puede ser lícita la vindicta, guardando las demás circunstancias debidas» (II-II,108,1).

Con estas luminosas distinciones aparece bien claro el verdadero sentido de esta peligrosa virtud. Para mayor abundamiento, Santo Tomás examina algunas objeciones que contra ella pueden oponerse y, al resolverlas, completa y redondea la doctrina. He aquí las principales con su correspondiente solución:

PRIMERA. El que se venga usurpa una función exclusivamente de Dios (Deut. 32,35), y esto es pecado.

RESPUESTA. Quien ejerce la venganza sobre los malos dentro de su rango y jurisdicción no usurpa nada a Dios, sino que usa del poder que El le concede (Rom. 13,4). Pero si alguien se toma la venganza fuera del orden establecido por Dios, usurpa lo que es propio de El, y, por consiguiente, peca (ad 1).

SEGUNDA. LOS buenos deben tolerar a los malos y soportar pacientemente las injurias.

RESPUESTA. Así debe ser cuando esas injurias se refieren a sus propias personas, pero no si se trata de injurias contra Dios o contra el prójimo. Porque, como dice San Juan Crisóstomo, «ser paciente con las injurias propias es digno de alabanza; pero querer disimular las injurias contra Dios es impío» (ad 2).

TERCERA. El Evangelio es ley de amor, no de temor ni castigos.

RESPUESTA. Así es, y, por lo tanto, no se debe atemorizar con castigos a quienes obran el bien por amor, que son quienes verdaderamente pertenecen al Evangelio; sino solamente a quienes el amor no les mueve a practicar el bien, los cuales sólo pertenecen a la Iglesia numéricamente, pero no meritoriamente (ad 3).

CUARTA. Vengarse es castigar las injurias personales, y eso no le es lícito ni siquiera al juez.

RESPUESTA. La injuria contra una persona puede serlo también contra Dios y contra la Iglesia, y entonces uno mismo debe ejercitar su propia venganza. Esto hizo Elías al atraer fuego sobre los que venían a prenderle, y Eliseo maldijo a unos jóvenes que se burlaban de él, y el papa Silvestre excomulgó a quienes le desterraron. Pero la injuria inferida

únicamente a la propia persona debe sufrirse con paciencia, si conviene (ad 4).

En la práctica, rara vez será conveniente que una persona privada o particular ejerza el castigo del culpable (a no ser repeliendo una agresión injusta en legítima defensa) o la pida a la autoridad competente; porque bajo el pretexto de justicia y de equidad se esconderá muchas veces un amor propio exacerbado y acaso verdadero odio al prójimo. Por eso es siempre de aconsejar que se perdonen las injurias del prójimo en vez de castigarlas, a no ser que el honor de Dios, el bien común o la enmienda del prójimo exijan la reparación de la injuria.

903. 3. Pecados opuestos. A la virtud del «justo castigo» se oponen dos vicios: uno por exceso, la crueldad, que exagera el castigo, y otro por defecto, la excesiva indulgencia, que puede animar al culpable a continuar sus fechorías (II-II,108,2 ad 3).

D) La afabilidad

904. I. Noción. Recibe el nombre de afabilidad la virtud que nos impulsa a poner en nuestras palabras y acciones exteriores cuanto pueda contribuir a hacer amable y placentero el trato con nuestros semejantes. Es una virtud eminentemente social—necesaria moralmente para la convivencia humana—y una de las más exquisitas e inconfundibles señales del auténtico espíritu cristiano.

Sus actos son variadísimos, y todos excitan la simpatía y cariño de cuantos nos rodean. La benignidad, el trato delicado, la alabanza sencilla y natural, el buen recibimiento, la indulgencia, el agradecimiento manifestado con entusiasmos, la exquisita educación y urbanidad en palabras y modales, etc., etc., ejercen un poder de seducción y simpatía en torno nuestro, que con ningún otro procedimiento se podría obtener tan segura y fácilmente. Con razón escribió

Gounod que "el hombre se inclina ante el talento, pero sólo se arrodilla ante la bondad».

2. Pecados opuestos. Como virtud moral que es, la afabilidad ha de mantenerse siempre en un justo medio, ya que puede pecarse contra ella por exceso (adulación o lisonja) y por defecto (litigio o espíritu de contradicción). Vamos a examinar un poco estos dos vicios tan frecuentes.

905. a) La adulación, o lisonja, es el pecado del que intenta agradar a alguien de manera desordenada o excesiva para obtener de él alguna ventaja propia. En el fondo supone siempre hipocresía y un egoísmo refinado. Escuchemos a Santo Tomás:

"La amistad antes dicha, o afabilidad, aunque tenga por objeto propio agradar a quienes le rodean, sin embargo no debe temer, en caso necesario, desagradar por conseguir un bien o por evitar un mal. En efecto, si uno quiere conversar con otro con intención de agradarle siempre y sin

contradecirle nunca, se excede en su afabilidad y, por tanto, peca por exceso. Si hace esto por mera jovialidad, se le puede llamar amable según Aristóteles; pero, si lo hace buscando el propio beneficio o interés, incurre en el pecado de adulación. Sin embargo, el nombre de adulación se extiende comúnmente a todos aquellos que de manera desmedida buscan agradar a otros con palabras o con hechos en el trato corriente» (II-II,115,1).

Contestando a la objeción de que alabar o querer agradar a todos no es pecado, puesto que San Pablo dice de sí mismo que "procuro agradar a todos en todo» (I Cor. 10,33), escribe el Doctor Angélico :

«Alabar a otro puede ser acción buena o mala, según se observen o se descuiden ciertos requisitos. En efecto: si la alabanza pretende, observando las debidas circunstancias, contentar a uno y serle motivo de aliento en sus trabajos o animarle en la prosecución de sus buenas obras, es fruto de

la antedicha virtud de la afabilidad. En cambio, es adulación cuando la alabanza recae sobre algo que no debería alabarse, ya sea por tratarse de una cosa mala o pecaminosa, o porque no está claro el fundamento para tal alabanza, o cuando es de temer que la alabanza sea para el otro motivo de vanagloria.

Igualmente es bueno querer agradar a los hombres para avivar la caridad y animar al prójimo a progresar en la virtud. Por el contrario, es pecado quererles agradar por motivos de vanagloria, o de interés personal, o en cosas malas» (ad 1).

Y al contestar a la pregunta de si la adulación es pecado mortal o venial, explica Santo Tomás:

*Pecado mortal es el que se opone a la caridad. Ahora bien: la adulación unas veces se opone a la caridad, y otras no. Se opone a la caridad de tres modos. Uno, por su mismo objeto, como alabar un pecado; y esto se opone al amor de Dios, contra cuya santidad se profiere tal alabanza, y a la caridad

para con el prójimo, a quien se alienta en su mala acción. Por consiguiente, es pecado mortal, según aquello de Isaías (5,20): «¡Ay de los que al mal llaman bien!»—Otro modo, por razón de la intención, cuando con la adulación se pretende fraudulentamente causar un daño corporal o espiritual. Y también esto es pecado mortal, según aquello de los Proverbios (27,6): *Leales son las heridas hechas por quien ama, pero los besos del que aborrece son engañosos».—El tercer modo es por la ocasión, como cuando la alabanza del adulador es ocasión de pecado para el otro, aun prescindiendo de la intención del adulador. Y en este caso debe tenerse en cuenta si la ocasión fué dada o recibida y qué daño se ha seguido, como hemos explicado a propósito del escándalo.

Mas si alguno adulase por sólo el gusto de deleitar a otro, o también para evitar un mal, o conseguir algo que necesita, riel

obraría contra la caridad, y, por consiguiente, sería sólo pecado venial, no mortal» (ibid., 115,2).

Al contestar a una objeción, advierte profundamente Santo Tomás que el que adula a otro con intención de hacerle daño, en realidad se daña a si mismo más que al otro, ya que es causa suficiente de su propio pecado, y sólo ocasional del pecado ajeno* (ad 2).

906. b) El litigio, o espíritu de contradicción, es un pecado que se opone por defecto a la afabilidad, y consiste en oponerse frecuente y sistemáticamente a la opinión de los demás con la intención de contristarles o, al menos, de no complacerles.

Si la contradicción a las palabras del prójimo procede de falta de amor hacia él, pertenece a la discordia, que se opone a la caridad; si se hace con ira, es contraria a la mansedumbre, y si se tiene la intención de contristar al prójimo o de no agradarle, constituye propiamente el pecado de litigio (o

espíritu de contradicción), que se opone directamente a la afabilidad.

En sí mismo, el litigio es pecado más grave que la adulación, porque se opone más radicalmente a la afabilidad, que de suyo tiende a agradar más que a contristar; aunque la adulación es pecado más torpe, porque procede con engaño. Sin embargo, hay que tener muy en cuenta los motivos externos que impulsen a cometer estos pecados. Y, según éstos, unas veces es más grave la adulación, cuando intenta, por ejemplo, conseguir por engaño un honor o un provecho injusto. Otras, en cambio, es más grave el litigio; por ejemplo, cuando se impugna la verdad o se quiere despreciar o poner en ridículo al contrario (II-II,116,2).

E) La liberalidad

907. 1. Noción. La liberalidad es una virtud derivada de la justicia, que inclina al hombre a desprenderse fácilmente de las riquezas y de las cosas exteriores, dentro del recto orden,

en beneficio de los demás. Su nombre de liberalidad le viene del hecho de que, desprendiéndose del dinero y de las cosas exteriores, el hombre se libera de esos impedimentos, que embargarían su atención y sus cuidados (11-11,117,2). El vulgo suele calificar a estas personas de desprendidas o dadivosas.

Se diferencia de la misericordia y de la beneficencia (cf. n. \$22 y \$24) por el distinto motivo que las impulsa. A la misericordia la mueve la compasión; a la beneficencia, el amor, y a la liberalidad, el poco aprecio que se hace del dinero, lo que mueve a darlo fácilmente no sólo a los amigos, sino también a los desconocidos. Se distingue también de la magnificencia (cf. n.469) en que ésta se refiere a grandes y cuantiosos gastos invertidos en obras espléndidas, mientras que la liberalidad se refiere a cantidades más modestas.

2. Pecados opuestos. A la liberalidad se oponen dos vicios o pecados: uno por defecto, la avaricia, y otro por exceso, laprodigalidad.

908. a) La avaricia consiste en el apetito desordenado de los bienes exteriores. Es uno de los vicios o pecados capitales, ya que de él, como de su fuente o cabeza, brotan otros muchos (cf. n.263).

Aunque no sea la avaricia el pecado más grave que se puede cometer, sí es de los más vergonzosos y degradantes, puesto que subordina y esclaviza al hombre a lo que está por debajo de él: los bienes exteriores. En todas las literaturas del mundo, la figura del avaro se presenta siempre como una de las más viles y despreciables. El avaro no tiene corazón ni siquiera para sí mismo, ya que prefiere perecer de hambre y de miseria antes que disminuir en nada un tesoro que la muerte le arrebatará de un solo golpe, por entero y para siempre.

Santo Tomás precisa muy bien la distinta gravedad de la avaricia según la virtud a la que se oponga. He aquí sus palabras:

«La avaricia es de dos modos. Uno por el que se opone a la justicia, y es entonces pecado mortal por su misma naturaleza. Porque tal avaricia no es sino usurpar o retener injustamente el bien ajeno, lo cual se identifica con el robo o rapiña, que son pecados mortales. Sin embargo, puede ocurrir que este género de avaricia sea simplemente pecado venial por la imperfección del acto (o también por parvedad de materia).

De otro modo, según que la avaricia se opone a la liberalidad, lo que supone únicamente amor desordenado al dinero propio. Si este afecto al dinero llega a preferirse a la caridad, de suerte que por él no se tenga reparo en obrar contra el amor de Dios o del prójimo, tal avaricia es pecado mortal. Si, en cambio, este afecto desordenado no llega a preferir el

dinero al amor de Dios, o sea, si se sigue amando superfluamente al dinero, pero no tanto que por él se ofenda a Dios o al prójimo, dicha avaricia es tan sólo pecado venial" (II-II,118,4).

909. b) La prodigalidad es el pecado del que derrocha el dinero sin ton ni son, fuera de su debido orden, tiempo, lugar y personas. Es pecado en cuanto que se aparta por exceso del justo medio, en el que consiste la virtud.

Al contestar a la objeción de que la prodigalidad no puede ser pecado, puesto que la recomienda el Señor en grado máximo cuando dice: Si quieres ser perfecto, vende cuanto tienes y dalo a los pobres (Mt. 19,21), escribe magníficamente Santo Tomás:

*El exceso de la prodigalidad no se mide tanto por la cantidad cuanto por la manera como se dilapida; pues el liberal llega a dar, cuando es necesario, con más abundancia que el pródigo. Según esto, los que por su decisión de seguir a

Cristo distribuyen todos sus bienes y apartan su corazón del cuidado de las cosas temporales, no son pródigos, sino que poseen en grado sumo la virtud de la liberalidad» (11-11,119,2 ad 3).

Al establecer la comparación entre la prodigalidad y la avaricia para ver cuál de las dos es pecado más grave, dice el Doctor Angélico:

«La prodigalidad, por su misma naturaleza, es pecado menos grave que la avaricia, por tres razones. Primera, porque la avaricia se aparta más de su virtud opuesta, ya que es más propio del liberal el dar—en el cual se excede el pródigo—que tomar o retener, en lo cual consiste la avaricia.

Segunda, porque «el pródigo es útil a otros», o sea, a quienes hace sus larguezas. El avaro, en cambio, «a nadie es útil, ni siquiera a sí mismo*, en frase de Aristóteles.

Tercera, porque la prodigalidad se cura más fácilmente, ya porque disminuye con la vejez, que es opuesta a la

prodigalidad, ya por la pobreza, a la que fácilmente conduce tanta prodigalidad inútil y que hace imposible seguir desperdiciando los bienes; ya también por su afinidad con la liberalidad, a la que se llega fácilmente» (II-II,119,3)

De suyo, pues, la prodigalidad no suele pasar de pecado venial, porque se trata únicamente de un uso excesivo de los propios bienes, y, por cierto, de los bienes ínfimos, como son las riquezas. Pero podría ser mortal por varios capítulos: a) por el fin gravemente malo (v.gr., si se derrocha en vicios o placeres pecaminosos); b) por razón del daño que se irroga a los demás (v.gr., haciendo imposible, por el despilfarro, el pago de las deudas contraídas o la debida atención a las necesidades de la familia), y c) por la especial obligación que pueda haber de dar lo superfluo a los pobres o causas pías, como ocurre, v.gr., con ciertos bienes eclesiásticos (cf. cn 1473).

Apéndice. Los dones del Espíritu Santo y las virtudes sociales.

910. Como ya dijimos en su lugar correspondiente, el oficio o papel de los dones del Espíritu Santo consiste en perfeccionar las virtudes infusas, llevándolas a su plena expansión y desarrollo al proporcionarles la modalidad o atmósfera divina que es propia de los dones (cf. n.217ss). Vamos a examinar ahora la benéfica influencia de los dones del Espíritu Santo sobre las virtudes sociales, o, dicho en otra forma, la función social de los dones del Espíritu Santo. Es una materia muy hermosa y muy poco explorada todavía por los moralistas católicos.

1º. El don de sabiduría perfecciona en gran manera la virtud de la caridad social por la luz sobrenatural que aporta a la inteligencia sobre Dios y sobre las criaturas consideradas en Dios, su principio y su fin; y por el gusto sobrenatural que da a la voluntad acerca de las cosas y decretos divinos.

Nos hará juzgar rectamente del fin de la sociedad en los designios de Dios; nos empujará a amarla y servirla para que Dios sea glorificado por todas las almas mediante una sociedad cada vez más cristiana, en la que puedan encontrar las condiciones más favorables para santificarse y salvarse. Y al perfeccionar la caridad, reina de todas las virtudes, el don de sabiduría perfecciona, a la vez, todas las demás virtudes, individuales y sociales.

2º.El don de entendimiento tiene también una gran función social, por la penetrante visión que nos proporciona de las verdades reveladas y de sus derivaciones más profundas sobre el mundo entero. Como enseña Santo Tomás, este don sublime nos hace penetrar el sentido más hondo de los escritos revelados, y, por lo mismo, nos hará comprender con claridad las derivaciones sociales de los mismos con relación a la Iglesia, a las naciones, a los pueblos y familias; nos hará ver en los grandes pecados sociales la causa y el origen de

las calamidades y castigos que la divina justicia envía sobre el mundo; la necesidad de la penitencia y de la conversión total a Dios como medio indispensable para remediarlos, etc., etc. Mientras el cristiano imperfecto se deja llevar en sus criterios sociales por la impresión del momento o por influencias extrañas no siempre rectas, el cristiano perfecto, que tiene bien desarrollado el don de entendimiento, ve, discierne, percibe con claridad y sin esfuerzo lo que conviene al bien social y al fin último de las almas.

3º. El don de ciencia nos hace juzgar rectamente de las cosas creadas en sus relaciones con Dios, su Creador y último fin. Nos hace comprender con prontitud y certeza el origen divino de la sociedad, la manera de conducirnos con ella para ayudarla a glorificar a Dios, el modo de practicar el justo medio de las virtudes sociales, sin pecar por exceso o por defecto. Nos desprende de las cosas de la tierra, mostrándonos su vanidad y los daños que ocasionan a las

almas; nos enseña a usar rectamente de las criaturas sirviéndonos de ellas como de escalones para llegar hasta Dios. Sus luces divinas son la mejor defensa contra los grandes errores sociales: el liberalismo económico, el socialismo, el nacionalismo totalitario, etc.; y el mejor remedio contra el odio social y todas las demás injusticias sociales.

4º. El don de consejo, desde el punto de vista social, perfecciona la virtud de la prudencia gubernativa, que debería brillar en grado eminente en todos los gobernantes. Si, en vez de abandonarse a una sagacidad humana, con frecuencia rastrera y maquiavélica, se dejaran guiar por la prudencia infusa y las luces del don de consejo, el mundo no andaría dando tumbos de mal en peor, como ocurre ahora. Los políticos, los diplomáticos, los jefes de empresa, los superiores religiosos, los padres de familia y todos aquellos, en fin, que tienen en el mundo la misión de gobernar y dirigir, deberían pedir continuamente a Dios que les ilumine y oriente

a través del don de consejo. Y los que ocupan en la sociedad el papel de simples súbditos necesitan también el don de consejo, para conducirse rectamente y practicar en ocasiones difíciles las virtudes sociales.

5º. El don de piedad es eminentemente social. Tiene por misión perfeccionar la virtud de la piedad, dándonos el sentimiento íntimo de nuestra filiación divina adoptiva y de la fraternidad universal con todos los hombres. El es quien nos hace considerar a Dios como al mejor de los padres; a María, como a dulcísima madre; amar a la Iglesia, que nos ha engendrado a la vida sobrenatural; a la familia, de la que hemos recibido la vida natural; a la patria, que nos ha proporcionado tantos bienes. Es la virtud familiar por excelencia, que no se limita a las dulces intimidades del hogar propio, sino que se extiende al mundo entero para cobijar amorosamente, bajo el cielo azul, a la gran familia de los hijos de Dios.

6º. El don de fortaleza tiene también muchos aspectos sociales. El es quien proporciona al soldado su valentía y arrojo en defensa de la patria, hasta dar generosa y prontamente la vida por ella si es preciso. Proporciona a la voluntad energía y coraje para sufrir grandes trabajos en beneficio de los demás; impulsa a los misioneros a superar toda clase de sufrimientos y dificultades a trueque de llevar la luz del Evangelio a los pobres paganos, sin retroceder ante el martirio mismo. La Iglesia debe principalmente a los apóstoles y a los mártires, sostenidos por el don de fortaleza, su admirable y rápida propagación por todo el mundo.

Es también el don de fortaleza quien nos hace triunfar del respeto humano en el cumplimiento de nuestros deberes sociales; quien nos hace vencer las timideces de la prudencia humana cuando se trata del bien común; quien nos da la valentía y audacia para procurar el bien de los demás mediante el estricto cumplimiento de la justicia social.

E7º. El don de temor, en fin, por el respeto filial que nos infunde hacia Dios, aleja a la voluntad de todo pecado social en cuanto que le desagrade a El, y nos hace esperar confiadamente en la omnipotencia de su auxilio divino. Nos da un vivo arrepentimiento de las menores faltas cometidas contra la sociedad, por haber disgustado con ellas a Dios, y un deseo ardiente y sincero de repararlas, multiplicando los actos de sacrificio y de amor. Nos proporciona también una cuidadosa solicitud en evitar las ocasiones del pecado social; nos impulsa a examinarnos sobre el cumplimiento de nuestros deberes sociales; nos hace desear el conocimiento del beneplácito de Dios para ajustar a él nuestra conducta individual y social. Preserva del orgullo al potentado y al rico; impulsa a los jefes a ejercer su autoridad modestamente, ya que la han recibido de Dios en calidad de meros administradores.

La sociedad actual languidece y muere por falta de sentido social en la gran mayoría de los hombres. Son muy pocos los que conocen sus deberes sociales, y menos todavía los que se preocupan de cumplirlos. Y como Dios no puede dejar impune este crimen de lesa humanidad, descarga sus castigos sociales en este mundo con mayor rigor, quizá, que los castigos particulares sobre los individuos en la vida futura. El don de temor nos pondrá al abrigo de estos castigos, preservándonos de las menores ofensas contra el recto y cristiano orden social.