

## LXV. LOS CASTIGOS DIVINOS

**731.** —En los siguientes ocho capítulos de la *Suma contra los gentiles*, el Aquinate se ocupa de las sanciones que comporta el incumplimiento de la ley de Dios. *¿Cómo comienza a tratar esta importante cuestión?*

—En el primero de estos capítulos, Santo Tomás presenta la siguiente inferencia de lo establecido en los anteriores: «no todas las obras buenas ni todos los pecados son iguales». Se concluye respecto a los actos buenos, porque, por un lado: «no se da consejo, sino de un bien mejor» (III, c. 130); por otro: «en la ley divina se dan consejos de pobreza, castidad y otros. Estas virtudes son mejores que el uso del matrimonio y la posesión de bienes temporales. aunque, guardando el orden de la razón, se puede obrar virtuosamente en estas cosas, como se probó (III, cc, 133, 136 y 137). Por tanto, no todos los actos virtuosos son iguales».

Queda confirmada esta parte de la conclusión con varias razones. La primera es la siguiente: «Los actos humanos son buenos en cuanto son regulados por la razón. Más sucede que unos actos se acercan a la razón más que otros, en cuanto que los actos propios de la misma razón participan más del bien de la razón que los actos de las facultades inferiores imperados por ella. Luego unos actos humanos son mejores que otros».

En una segunda, se aduce: «El cumplimiento de los preceptos de la ley por amor es perfectísimo, según se ha dicho. Pero uno hace lo que debe hacer con mayor amor que otro. Así, pues, unos actos virtuosos son mejores que otros».

Se corrobora la segunda parte de la conclusión, porque: «por idénticas razones es también evidente que no todos los pecados son iguales, puesto que por un pecado se desvía uno más del fin, se trastorna más el orden de la razón y se causa más daño al prójimo que por otro».

**732.** —Declara el Aquinate que: «con esto se rechaza el error de algunos, que dicen que todos los méritos y pecados son iguales». Añade que, sin embargo: «parecería ser verdad en cierto sentido que todos los actos virtuosos son iguales, ya que todo acto es virtuoso por el fin bueno. Por lo cual, si el fin bueno de todos los actos buenos es el mismo, es preciso que todos los actos sean igualmente buenos». *¿Cómo se resuelve esta aparente dificultad?*

—Advierte Santo Tomás que: «aunque el fin último del bien sea único, sin embargo, los actos que reciben de él su bondad la reciben en diverso grado; porque entre los bienes que se ordenan al fin último hay diferencias de grado, en cuanto que algunos son mejores que otros y más cercanos al último fin. Por lo cual, aunque el fin último sea el mismo, habrá grados de bondad en la voluntad y en sus actos según la diversidad de bienes a que están determinados la voluntad y sus actos».

**733.** —Algo parecido puede argumentarse de los pecados, porque también afirma el Aquinate: «Igualmente, parece tener algo de razón aquello de que todos los pecados son iguales, porque el pecado sobreviene en los actos humanos sólo porque alguien abandona la regla de la razón; y lo mismo abandona la regla de la razón quien se desvía de ella en lo poco que quien se desvía en lo mucho». *¿Cómo resuelve el Aquinate esta nueva dificultad?*

—Santo Tomás todavía refuerza la dificultad con esta observación: «parece refrendar esta razón lo que sucede en los juicios humanos. Si se establece a uno un límite para que no lo sobrepase, no le importa al juez que lo sobrepase en mucho o en poco, como no le importa, cuando el púgil ha rebasado los límites del campo, el que haya llegado muy lejos. Según esto, cuando alguien quebranta la regla de la razón, no importa que la haya quebrantado en mucho o en poco».

No obstante, indica seguidamente que: «si uno se fija, verá que, en todas las cosas en que la perfección y el bien consisten en cierta medida, cuanto alguien se aparta más de la debida medida, tanto mayor será el mal».

Se puede comprobar esta nueva tesis con los siguientes ejemplos de orden distinto: «la salud consiste en la debida proporción de líquidos del cuerpo, y la belleza en la debida proporción de miembros, y la verdad en la conformidad del entendimiento o de la palabra con la cosa. Y es evidente que cuanto mayor es la desigualdad en los líquidos del cuerpo, tanto mayor es la enfermedad, y cuanto mayor es el desorden en los miembros tanto mayor es la fealdad, y cuanto más se aparta uno de la verdad tanto mayor es la falsedad; pues no es tan grande la falsedad del que cree que tres son cinco que la quien cree que tres son cien». Se cumple en cada uno de ellos, que: «cuanto más se retrocede en esta armonía, tanto mayor es la maldad».

**734.** —¿Las diferencias entre los pecados, al igual que las virtudes, sólo lo son de grado?

—Los distintos grados en los pecados se dan entre una gran diferencia esencial entre los mismos, porque: «unos son mortales y otros veniales. Es mortal el que priva al alma de la vida espiritual». En el pecado venial no hay una pérdida de ella, pero sí una desviación.

La vida espiritual, que quita el pecado mortal, es una: «vida, que, a semejanza de la natural, tiene una doble explicación. Vemos que el cuerpo vive naturalmente por estar unido al alma, que es su principio vital, y que el cuerpo vivificado por el alma se mueve por sí mismo, mientras que el cuerpo muerto, o permanece inmóvil o es movido por algo exterior. Del mismo modo, pues, cuando la voluntad del hombre se une por la recta intención al último fin, que es su objeto, y en cierto modo su forma, está viva; y cuando se una a Dios y al prójimo por el amor, es movida por un principio interior a obrar con rectitud».

En cambio: «quitados el amor y la intención del último fin, el alma se queda como muerta, porque por sí misma no se mueve a obrar rectamente, sino que o deja totalmente de hacer cosas rectas o es impulsada a hacerlas solamente por un agente exterior, a saber, por miedo a las penas. Luego cuantos pecados se opongan al amor y a la intención del último fin son mortales»<sup>1855</sup>. La voluntad humana debe estar unida con su intención al último fin, y así se mueve por el amor a Dios y al prójimo. Sin este amor y sin la intención del último fin, el alma queda separada de Dios, separación en que consiste el pecado mortal.

El pecado, como lo define Santo Tomás en la *Suma teológica*: «es un acto humano malo»<sup>1856</sup>, y, por tanto, un «acto desordenado»<sup>1857</sup>. Se explica, porque: «en los seres que obran por voluntad, su regla próxima es la razón humana y la regla suprema es la ley eterna. Por ello, cuando un acto humano se aparta de esta rectitud se llama pecado»<sup>1858</sup>.

San Agustín había definido el pecado del siguiente modo: «pecado es un hecho, dicho o deseo contra la ley eterna. A su vez, la ley eterna es la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo»<sup>1859</sup>.

Las dos definiciones son equivalentes, porque como explica Santo Tomás: «San Agustín puso dos cosas en la definición de pecado: la primera pertenece a la substancia del acto humano en su parte material, y está caracterizada en las palabras, hecho, dicho o deseo; la otra pertenece a la razón propia del mal, y es como elemento formal del pecado. Lo expresó al decir: contra la ley eterna».

<sup>1855</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, c. 139.

<sup>1856</sup> ÍDEM, *Suma teológica*, I-II, q. 71, a. 6, in c.

<sup>1857</sup> *Ibíd.*, I-II, q. 71, a. 1, in c.

<sup>1858</sup> *Ibíd.*, I-II, q. 21, a. 1, in c.

<sup>1859</sup> SAN AGUSTÍN, *Réplica a Fausto, el maniqueo*, l. 22, c. 27.

La definición agustiniana de pecado implica además que: «la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, la razón, y otra lejana y primera, es decir, la ley eterna, que es como la razón del mismo Dios»<sup>1860</sup>. Por este motivo, y, por ser el pecado «un acto humano malo», podría parecer que: «más bien debería definirse el pecado como opuesto a la razón que a la ley eterna»<sup>1861</sup>.

Sin embargo, no es posible. Nota Santo Tomás que: «Los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto ofensa a Dios; el filósofo moralista, en cambio, en cuanto contrario a la razón natural. Por eso, San Agustín lo define mejor por orden a la ley eterna que por orden a la razón, ya que existen cosas trascendentes al orden de la razón acerca de las cuales nos regimos sólo por la ley eterna, como sucede en todo lo concerniente a la fe»<sup>1862</sup>.

En el pecado venial, llamado así, porque no causa la muerte espiritual y, por ello, tiene fácilmente la venia o el perdón, no se quita «el amor y la intención del último fin». Únicamente el que lo comete: «se aparta en algo del recto orden de la razón», y, por tanto, su acto «no será pecado mortal, sino venial»<sup>1863</sup>. Con el pecado mortal, se cambia de camino hacia Dios y se va por el contrario. Mientras que, con el pecado venial, se continúa la orientación hacia Dios, pero se desvía del camino, o como si se permaneciera en el mismo pero dando rodeos.

**735.** —Después de esta primera consecuencia sobre la multitud de grados entre los actos virtuosos y los pecados, con la desigualdad esencial entre estos últimos, entre los pecados mortales y veniales, el Aquinate sostiene que: «los actos del hombre son castigados o premiados por Dios. *¿Cómo y porque lo presenta como una nueva inferencia de lo probado en los anteriores capítulos?*

—Se puede inferir de lo explicado en los anteriores capítulos que Dios premia o castiga los actos del hombre, según su bondad o maldad, porque, por una parte: «corresponde castigar o premiar a quien toca imponer la ley, porque los legisladores incitan a la observancia de la ley con premios y castigos. El imponer la ley a los hombres corresponde a la divina providencia como se deduce de lo ya dicho (III, c. 114). Luego a Dios corresponde castigar o premiar a los hombres».

Por otra, explica Santo Tomás: «Las cosas naturales están sometidas al orden de la divina providencia y lo están también los actos humanos, como consta por lo dicho (III, c. 90). Mas ocurre que el orden debido es observado y también omitido por unos y otros; aunque se ha de tener en cuenta que la guarda o transgresión del orden debido queda al

<sup>1860</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 71, a. 6, in c.

<sup>1861</sup> *Ibíd.*, I-II, q. 71, a. 6, ob. 5.

<sup>1862</sup> *Ibíd.*, I-II, q. 71, a. 6, ad 5.

<sup>1863</sup> DEM, *Suma contra los gentiles*, III, c. 139.

arbitrio de la voluntad humana, cosa que no sucede en las cosas naturales, las cuales no pueden de por sí ni apartarse ni seguirlo».

Como es preciso que: «los efectos correspondan debidamente a las causas», debe afirmarse que: «así como cuando se observa en las cosas naturales el orden debido de los principios y actos naturales, se siguen en ellas, por necesidad natural, la conservación y el bien, y cuando se desvían del fin debido, la corrupción y el mal, así también, en las cosas humanas, es necesario que, cuando el hombre guarda voluntariamente el orden de la ley impuesta por disposición divina, consiga el bien», aunque en este caso «no como por necesidad, sino por disposición de quien gobierna, lo cual es ser premiado», porque, como se verá más adelante, ha tenido que ser ayudado por Dios. Por el contrario, es necesario que: «consiga el mal cuando hubiere quebrantado el orden de la ley. Y esto es ser castigado».

A la misma conclusión se llega desde el atributo de la bondad infinita de Dios, porque se puede argumentar: «Pertenece también a la perfecta bondad de Dios no dejar nada desordenado en las cosas. Por eso vemos que en las cosas naturales todo mal está comprendido bajo la disposición de algún bien. Por ejemplo, la corrupción del aire, que es la generación del fuego, y la muerte de la oveja que es el pasto del lobo». Además, como, aunque sean libres: «los actos humanos están sometidos, lo mismo que las cosas naturales a la divina providencia, es preciso que los males que se dan en las acciones humanas estén comprendidos en orden a algún bien». Dios obtiene bienes de los males, «lo cual ocurre con mucha más razón cuando se castigan los pecados»<sup>1864</sup>.

**736.** —¿*Los males en las cosas de la naturaleza y en la libertad humana son los mismos?*

—Los males, sometidos a la providencia divina, se dan en la naturaleza y en los actos humanos, de manera que: «el mal puede ser tomado en las cosas naturales o en las voluntarias». El mal de naturaleza es menor que el mal de la voluntad, porque: «las causas naturales producen sus efectos en la mayor parte de los casos y fallan en los menos». En cambio: «en la naturaleza humana parece que el bien se encuentra en la menor parte de los casos. Pueden señalarse dos razones. Una es debido a la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original; y Dios, incluso ha previsto y ha preordenado esa corrupción, como también otros males; pero no prohibió que la naturaleza mantuviera su libertad, puesto que quitada ésta, sería destruida la razón misma de la naturaleza. La otra razón puede tomarse de la propia naturaleza de la condición humana»<sup>1865</sup>.

Sobre esta naturaleza del hombre, explica Santo Tomás que: «En el hombre existe una doble naturaleza: racional y sensitiva. Y como por vía de los sentidos, parte sensitiva,

<sup>1864</sup> *Ibíd.*, III, c. 140.

<sup>1865</sup> ÍDEM, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, In I Sent. d. 39, q. 2, a. 2, ad 4.

llega el hombre a los actos de la razón, son más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón; son más los que se contentan con el principio que quienes se elevan a la última perfección. Por eso los vicios y pecados de los hombres provienen de aceptar los impulsos de la naturaleza sensitiva contra el orden de la razón»<sup>1866</sup>.

Además, y es la diferencia más importante: «el mal en las cosas voluntarias» se divide en «mal de pena y mal de culpa»<sup>1867</sup>. Respecto a este último indica que: «El mal, en cuanto sustracción de la debida operación en las cosas provistas de voluntad, tiene razón de culpa. Pues se imputa a uno como culpa el que falle al actuar, pues en la acción el dominio lo ejerce la voluntad»<sup>1868</sup>.

En cuanto al mal de pena, observa Santo Tomás que: «pertenecen a la razón de pena tres cosas: La primera es que obedece a una culpa, pues se dice propiamente que alguien es castigado cuando padece un mal por algo que cometió (...) La segunda que pertenece a la razón de pena es que repugna a la voluntad, pues la voluntad de cada uno se inclina a su propio bien, de donde, ser privado del propio bien, repugna a la voluntad (...). La tercera es que consiste en un cierto padecer»<sup>1869</sup>.

**737.** —¿En qué se diferencian el mal de culpa y el mal de pena?

—El mal de culpa y el mal de pena, o castigo, son distintos esencialmente, porque: «La pena se opone al bien del castigado, a quien se priva de algún bien. En cambio, la culpa se opone al bien del orden referente a Dios, luego se opone directamente a la bondad divina»<sup>1870</sup>.

De manera que la culpa y la pena difieren de tres modos: «la culpa es un mal de la acción misma, mientras que la pena es un mal del agente. Pero estos dos males se ordenan hacia las cosas naturales y voluntarias de distinta manera, pues en las naturales, del mal del agente se sigue el mal de la acción, así como de la deformación de la tibia se sigue la acción de cojear; por en las voluntarias sucede lo contrario: del mal de la acción, que es la culpa, se sigue el mal del agente, que es la pena, poniendo orden la Divina Providencia a la culpa, por medio de la pena».

En segundo lugar: «la pena difiere de la culpa por esto que la culpa es conforme a la voluntad y la pena contra la voluntad»<sup>1871</sup>. Así lo afirmaba San Agustín al escribir: «Es doble el mal de la criatura racional: primero, porque ella voluntariamente se apartó del

<sup>1866</sup> ÍDEM, *Suma teológica*, I-II, q. 71, a. 2, ad 3.

<sup>1867</sup> *Ibid.*, I, q. 48, a. 5, ad 2.

<sup>1868</sup> *Ibid.*, I, q. 48, a. 5, in c.

<sup>1869</sup> ÍDEM, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q. 1, a. 4, in c.

<sup>1870</sup> ÍDEM, *Suma teológica*, I-II, q. 79, a. 1, ad 4.

<sup>1871</sup> ÍDEM, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q. 1, a. 4, in c.

sumo Bien, su Creador; segundo, porque será castigada, a pesar suyo»<sup>1872</sup>, ya en esta vida, en mayor o menor grado y se consumará en la otra.

Por último, en tercer lugar: «difieren por esto que la culpa existe en la acción, mientras que la pena existe en la pasión»<sup>1873</sup>. Diferencia también señalada por San Agustín, al escribir: «Dos son los significados que solemos dar a la palabra mal: uno, cuando decimos que “alguien ha obrado mal”; otro, cuando afirmamos que “alguien ha sufrido algún mal”». Se dan los dos males, porque: «si confesamos que Dios es justo –y negarlo sería una blasfemia–, así como premia a los buenos, así también castiga a los malos; y es indudable que las penas con que los aflige son para ellos un mal»<sup>1874</sup>.

Al mal de culpa, cuyo autor es el hombre, que no obra rectamente», y que ha querido así realizar actos malos, le sigue el mal de pena o castigo, mal en apariencia, que viene de Dios, y que se sufre sin quererlo, pero que contribuye al bien. Como explica Santo Tomás, en este capítulo de la *Suma contra gentiles*, dedicado al premio y castigo de los actos humanos: «Bajo el orden de la justicia, que busca la igualdad, queda comprendido lo que sobrepasa la debida medida. El hombre sobrepasa el debido límite de su medida cuando prefiere su voluntad a la divina, dándole satisfacción contra los mandatos de Dios». Incurrir de este modo en el mal de culpa.

Sin embargo: «esta desigualdad desaparece cuando el hombre se ve obligado a sufrir algo contra su voluntad por disposición divina». El mal de pena al restablecer la justicia es un bien, aunque sea padecido como un mal.

Desde esta argumentación, concluye Santo Tomás: «A la divina providencia pertenece el proponer a los hombres los bienes como premio, para que su voluntad se mueva a obrar rectamente», premios que están fuera de la justicia, por ser un puro don; y también impartir: «los males como castigo, para que se evite el desorden»<sup>1875</sup>, y que, por tanto, son de justicia y, por ello, un bien.

El «mal» del castigo contribuye también al bien del culpable, porque, como escribía San Gregorio Magno: «por el pecado perdemos la unión con Dios; es justo, por tanto, que volvamos a la paz con Él a través de las calamidades; de este modo, cuando cualquier cosa creada, buena en sí misma, se nos convierte en causa de sufrimiento, ello nos sirve de corrección, para que volvamos humildemente al autor de la paz»<sup>1876</sup>.

<sup>1872</sup> SAN AGUSTÍN, *La fe, dedicado a Pedro*, c. 21, n. 64.

<sup>1873</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q. 1, a. 4, in c.

<sup>1874</sup> SAN AGUSTÍN, *Sobre el libre albedrío*. I, 1. Advierte seguidamente que: «Nadie es castigado injustamente, como nos vemos obligados a confesar, pues creemos en la providencia divina, reguladora de cuanto en el mundo acontece. Síguese, pues, que de ningún modo es Dios autor del primer género de mal, y sí del segundo». (Ibíd.).

<sup>1875</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, c. 140.

<sup>1876</sup> SAN GREGORIO MAGNO, *Tratados morales sobre el libro de Job*, 3, 15.

**738.** —En este capítulo, en que el Aquinate ha probado, en definitiva, que Dios castiga, lo termina con esta advertencia: «con esto se refuta el error de quienes dicen que Dios no castiga»<sup>1877</sup>, y cita a los gnósticos Marción y Valentín, tal como había indicado San Agustín<sup>1878</sup>. Queda todavía por preguntar: *¿Todos los castigos son iguales?*

—En el capítulo siguiente, Santo Tomás se ocupa de mostrar que hay diversidad de penas, o castigos. Lo prueba con el siguiente argumento: «El premio es lo que se propone a la voluntad como fin que la excite a obrar rectamente, y, por el contrario, la pena se le propone para que se aparte del mal, como quien huye de algo malo», y, en este sentido, es igualmente un bien para su sujeto.

Sin embargo: «así como a la razón del premio pertenece el ser un bien conforme a la voluntad, así también a la razón de castigo pertenece el ser un mal contrario a la voluntad». Además, como: «el mal es privación de bien (...) es necesario que, según la diferencia y orden de los bienes, sea también la diferencia y orden de las penas».

Para determinar el orden y las diferencias entre los bienes, debe tenerse en cuenta que: «el bien máximo del hombre es la felicidad, que es su último fin; y cuanto una cosa está más próxima a este fin, tanto más sobresale entre los bienes del hombre».

Desde este criterio, se advierte que: «lo más próximo a este fin es la virtud y todo lo que sirve al hombre para hacer buenas obras, por las que consigue la bienaventuranza. A la virtud sigue la debida disposición de la razón y de las potencias a ella supeditadas. Después de éstas, la salud del cuerpo, que es necesaria para obrar fácilmente. Y, por último, las cosas exteriores de las cuales nos servimos como de apoyo para la virtud».

Las buenas obras, con las que se consigue la felicidad, o fin y bien supremo, pueden realizarse por las virtudes; las facultades superiores, que permiten practicarlas; las inferiores, que están al servicio de estas últimas; la salud corporal y los bienes externos, que son utilizados para estos fines superiores. Este orden de la felicidad, o fin y bien supremo, es el que determina el orden de las penas o castigos.

De este modo: «La máxima pena para el hombre será el ser excluido de la bienaventuranza. Después de ésta, el ser privado de la virtud y de cualquier perfección de las potencias naturales del alma para obrar rectamente. A continuación, el desorden de las potencias naturales inferiores del alma. Luego, la enfermedad del cuerpo. Por último, la pérdida de los bienes exteriores».

No obstante, las penas de la separación de la felicidad, de las virtudes, del bien de las facultades superiores, del trastorno de las inferiores, de la falta de salud y de las riquezas, a veces, no son siempre consideradas en esta jerarquía de males, porque el hombre: «no siempre juzga las cosas conforme son». En este caso: «sucede a veces que lo que priva de un bien mayor es menos contrario a la voluntad, y por eso parece menos

<sup>1877</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, c. 140.

<sup>1878</sup> Véase: SAN AGUSTÍN, *Las herejías*, cc. 11 y 22.

penal». Así les ocurre a: «muchos hombres, que aprecian y conocen más los bienes sensibles y corporales que los intelectuales y espirituales». Por ello: «temen más las penas corporales que las espirituales».

Se explica así que, para estos hombres: «según su apreciación, el orden de las penas parece contrario al orden mencionado anteriormente, pues suelen tener como penas máximas las lesiones del cuerpo y la pérdida de las cosas exteriores; en cambio, el desorden del alma, el detrimento de la virtud y la pérdida de la fruición divina, en la cual consiste la felicidad última del hombre, son reputados por ellos como poco o nada».

**739.** —¿Por qué, sin embargo, estos hombres, que no juzgan bien los bienes superiores, no son castigados, y generalmente disfrutan de los bienes inferiores?

—Sobre tales hombres, nota también Santo Tomás que: «de aquí nace el que crean que Dios no castiga los pecados de los hombres, porque ven que, ordinariamente, los pecadores gozan de salud corporal y poseen bienes exteriores, de los cuales se ven privados algunas veces los hombres virtuosos».

Esta errónea apreciación se debe a desconocer que: «los bienes exteriores se ordenan a los interiores y el cuerpo al alma, en tanto son buenos para el hombre los bienes exteriores y corporales en cuanto que sirven al bien de la razón». Sin embargo, estos mismos bienes: «cuando lo impiden, entonces se convierten en males para el hombre»<sup>1879</sup>. En este caso, los bienes de los que disfruta el pecador son en realidad males.

En cambio, para los hombres virtuosos todo en realidad son bienes, como lo advertía San Gregorio Magno al comentar estas palabras de Job: «Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no vamos a aceptar los males?»<sup>1880</sup>. Explica que Job lo dice: «entendiendo por bienes los dones de Dios, tanto temporales como eternos, y por males las calamidades presentes, acerca de las cuales dice el Señor por boca del profeta: “Yo soy el Señor, y no hay otro; artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia” (Is 45, 6, 7). “Artífice de la luz, creador de las tinieblas”, porque, cuando por las calamidades exteriores son creadas las tinieblas del sufrimiento, en lo interior se enciende la luz del conocimiento espiritual. “Autor de la paz, creador de la desgracia”, porque precisamente entonces se nos devuelve la paz con Dios, cuando las cosas creadas, que son buenas en sí, pero que no siempre son rectamente deseadas, se nos convierten en calamidades y causa de desgracia»<sup>1881</sup>.

Sin embargo, la falta de los bienes inferiores no siempre tiene el carácter de pena, porque: «Dios, que ha dispuesto todas las cosas, conoce el alcance de la virtud humana. Por eso da algunas veces al hombre virtuoso bienes corporales y exteriores para la ayuda de la virtud y con esto le hace un beneficio; en cambio, otras veces le quita dichos bienes,

<sup>1879</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, c. 141.

<sup>1880</sup> Job 2, 10.

<sup>1881</sup> SAN GREGORIO MAGNO, *Tratados morales sobre el libro de Job*, 3, 15.

porque considera que le impedirían la virtud y la fruición divina, ya que en este caso dichos bienes exteriores se convertirían para él en males, según se dijo. De donde su pérdida es para el hombre un bien».

Por consiguiente: «Para el hombre virtuoso no será una pena el carecer de bienes exteriores en atención a la virtud. Por el contrario, para los malos será una pena la concesión de bienes exteriores que les inciten al mal».

Con todo, aunque esta conclusión es comprensible, no es fácil aceptarla. «La pérdida de los bienes corporales y exteriores aun cuando es para provecho y no para mal de la virtud humana», como a «la pena le corresponde por naturaleza no sólo el ser un mal, sino el ser, además, contraria a la voluntad», por esta última característica, «se llama abusivamente pena porque es contraria a la voluntad», Se olvida que, en este caso: «no es malo para el hombre el verse privado de bienes exteriores y corporales, pues esto le conviene para progresar en la virtud».

**740.** —Al mal de culpa, cuya causa es el hombre, le sigue el mal de pena o castigo, impuesto por Dios, que en realidad es un bien por restablecer la justicia infringida por el pecador. *¿Pueden darse estos dos males aisladamente?*

—Afirma Santo Tomás que: «es manifiesto que Dios castiga a los hombres por sus pecados y que no castiga sin culpa». De manera que: «en el hombre no cabe una pena, aun en cuanto que es contraria a la voluntad, si no precede una culpa».

Se explica, porque: «dado el desorden humano, el hombre no juzga las cosas conforme son, sino que prefiere los bienes corporales a los espirituales. Mas tal desorden o es una culpa o procede de alguna culpa anterior», como lo es el pecado original. «Tampoco sucede sin culpa el que sea preciso ayudar al hombre para que progrese en la virtud mediante lo que en cierto modo le resulta penal por ser contrario a su voluntad, aunque alguna vez lo quiera cuando su razón mira al fin», cuando juzga adecuadamente lo que es su verdadero bien.

También se puede explicar que no hay pena sin culpa por otro motivo, que el castigo, o mal de pena, consista en privar de unos bienes, aunque se haga por el bien del pecador. «Que sea bueno quitarle al hombre, para que adelante en la virtud, lo que la voluntad acepta por ser naturalmente bueno, obedece a un desorden humano, que o es la culpa o es la consecuencia de la misma».

**741.** —La culpa es el resultado de un desorden. *¿Por qué lo es también la «consecuencia» de la culpa?*

—El desorden, que supone una culpa, puede dar lugar a otro, y de este modo la consecuencia de la culpa puede ser otra culpa. «Por un pecado precedente nace en el

afecto humano cierto desorden que le dispone para que en adelante se incline más fácilmente al pecado»<sup>1882</sup>.

Sobre esta inclinación, explica Santo Tomás, en la *Suma teológica*: «En todo pecado mortal existen dos desórdenes: aversión al creador y conversión desordenada a las criaturas. Por la aversión al creador, el pecado mortal causa reato de pena eterna, porque quien pecó contra el bien eterno debe ser castigado eternamente. Por la conversión desordenada a las criaturas, el pecado mortal merece algún reato de pena, puesto que del desorden de la culpa no se vuelve al orden de la justicia sino mediante la pena. Es justo, pues, que quien concedió a su voluntad más de lo debido, sufra algo contra ella, con lo cual se logrará la igualdad».

El pecado mortal exige dos reatos de pena, o dos obligaciones, que siguen a la culpa. Una, la pena eterna en cuanto al desorden al Dios eterno. Otra, la pena temporal, por el desordenado aprecio a las criaturas. «Como la conversión a las criaturas es limitada, el pecado mortal no merece pena eterna por esta razón», sino pena temporal.

Por ello: «cuando se perdona la culpa mediante la gracia, desaparece la aversión del alma a Dios, a quien por la gracia se une. Desaparece también, como consecuencia, el reato de pena eterna, pero puede quedar el reato de alguna pena temporal». El reato, o débito, de pena temporal es la única que exige el pecado venial, porque: «si existe una conversión desordenada a las criaturas sin aversión a Dios, como sucede en los pecados veniales, este pecado no merece ninguna pena eterna, sino sólo temporal»<sup>1883</sup>.

La culpa del pecado mortal es por la aversión a Dios y por la conversión a las criaturas. «La aversión a Dios es lo formal, mientras que la conversión a las criaturas es su elemento material». Lo primero es lo determinante del pecado, lo segundo es como su sujeto. Por ello: «Destruído lo formal de cualquier cosa, destruyese también la cosa, como, destruido lo racional, perece la especie humana». Sin la racionalidad, no habría hombre. «Y, por lo mismo, el perdón de la culpa mortal consiste precisamente en que, por la gracia, desaparece la aversión de la mente a Dios junto con el reato de pena eterna». Queda así borrada la culpa y la pena. «Sin embargo, permanece la parte material, a saber, la desordenada conversión a las criaturas, a la cual se debe el reato de pena temporal»<sup>1884</sup>.

**742.** —Como dice el Aquinate: «la pasión de Cristo es sobradamente satisfactoria por todos nuestros pecados»<sup>1885</sup>. *¿Por qué después del perdón de la culpa queda reato de alguna pena?*

—Explica Santo Tomás que: «La pasión de Cristo es en sí misma suficiente para destruir todo reato de pena, no sólo eterna, sino también temporal. El hombre es librado

<sup>1882</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, c. 141.

<sup>1883</sup> ÍDEM, *Suma teológica*, III, q. 86, a. 4, in c.

<sup>1884</sup> *Ibíd.*, III, q. 86, a. 4, ad 1.

<sup>1885</sup> *Ibíd.*, III, q. 86, a. 4, ob. 3.

de la pena en la medida en que participe la virtud de la pasión de Cristo». De dos maneras. Uno por el sacramento del bautismo, porque: «en el bautismo, el hombre participa totalmente de la virtud de la pasión de Cristo, en cuanto que por el agua y el espíritu muere con Cristo al pecado y con Él nace a una nueva vida. Por lo cual, el hombre consigue en el bautismo la remisión de toda la pena» No queda reato de ninguna pena, ni eterna ni temporal.

Otro, por el sacramento de la penitencia, porque el hombre: «en la penitencia recibe la virtud de la pasión de Cristo según la medida de los propios actos, que son la materia de la penitencia, como el agua la del bautismo, según se ha dicho (q, 84, a. 1, ad 1). Y así no se satisface todo el reato de pena en el instante mismo del primer acto de penitencia por el que se perdona la culpa, sino sólo después de realizados todos los actos de la penitencia»<sup>1886</sup>.

**743.** —¿Perdonada la culpa y satisfechos los reatos de pena queda algo más del pecado?

—Afirma Santo Tomás que del pecado quedan las «reliquias del pecado», porque: «por parte de la conversión a las criaturas, el pecado mortal causa en el alma cierta disposición, e incluso hábito (disposición más estable), si se repite frecuentemente. La culpa del pecado mortal se perdona en cuanto que por virtud de la gracia desaparece la aversión de la mente contra Dios. Más, después de eliminado lo que va incluido en la aversión, puede quedar lo que es efecto de la conversión desordenada, ya que ésta puede existir sin aquella, como se ha dicho. Y por eso nada impide que, perdonada la culpa, permanezcan las disposiciones causadas por los actos precedentes llamadas reliquias del pecado».

Estas disposiciones, que son reliquias o residuos del pecado: «permanecen, sin embargo, debilitadas y disminuidas, de manera que no dominen al hombre, y más en forma de disposición que de hábito», o como cualidad menos estable que el hábito, Quedan estas reliquias de los pecados personales y el de la naturaleza humana, que es el pecado original, pues así: «ocurre también que después del bautismo permanece el fomes (combustible o fermento) del pecado»<sup>1887</sup>.

De las reliquias de los pecados también es liberado el hombre por la gracia, porque: «Dios sana perfectamente al hombre entero, pero algunas veces de manera súbita, como hizo con la suegra de San Pedro, a quien devolvió la salud perfectamente, de tal forma que “levantándose le servía”, (Lc 4, 38-39); otras veces de manera sucesiva, como se dice del ciego curado (Mc 8, 22-25). Y así también en el orden espiritual convierte algunas veces el corazón del hombre con tanta fuerza, que el alma súbitamente alcanza la

<sup>1886</sup> *Ibíd.*, III, q. 86, a. 4, ad. 3.

<sup>1887</sup> *Ibíd.*, III, q. 86, a. 5, in c.

perfecta salud espiritual, perdonada la culpa y borradas todas las reliquias del pecado, como sucedió a Magdalena (Lc 7, 47-50)».

En cambio: «otras veces, primero perdona la culpa mediante la gracia operante, y después por la gracia cooperante va sucesivamente quitando las reliquias del pecado»<sup>1888</sup>. Explica Santo Tomás que: ««La gracia es operante en la justificación del hombre y cooperante en el ejercicio de su actividad. La remisión de la culpa y del reato de pena eterna pertenece a la gracia operante; el perdón de la pena temporal pertenece a la gracia cooperante en cuanto que el hombre, merced al auxilio de la gracia divina y sufriendo pacientemente las adversidades, queda también absuelto del reato de pena temporal».

Por consiguiente: «Así como el efecto de la gracia operante precede al de la cooperante, así también el perdón de la culpa y pena eterna precede a la completa extinción de la pena temporal. Ambos efectos son producto de la gracia, pero el primero depende de la gracia sola, mientras que el segundo de la gracia y del libre albedrío»<sup>1889</sup>, regenerado junto con la voluntad por la misma gracia.

De manera que por la llamada gracia operante, porque el efecto de la gracia es inmediatamente producido por Dios, se perdona la culpa del pecado; y por la gracia cooperante, o la actuación de la gracia en la voluntad para que quiera y actúe para realizar obras de penitencia y buenas obras y, por tanto, con la cooperación de Dios, se van quitando estas secuelas de los pecados. La penitencia no siempre será igual, porque: «El pecado unas veces causa disposición débil, como la que resulta de un solo acto; otras, una inclinación más fuerte, resultado de muchos actos»<sup>1890</sup>.

---

<sup>1888</sup> *Ibíd.*, III, q. 86, a. 5, ad 1.

<sup>1889</sup> *Ibíd.*, III, q. 86, a. 4, ad 2.

<sup>1890</sup> *Ibíd.*, III, q. 86, a. 5, ad 2.