



*Edición revisada y completada
por Eudaldo Forment*

Thomas Pègues

Catecismo de la
SUMA TEOLÓGICA

HOMOLEGENS

CATECISMO DE LA SUMA TEOLÓGICA

Thomas Pègues, O. P.

CATECISMO DE LA SUMA TEOLÓGICA

Introducción, traducción y notas de Eudaldo Forment HOMOLEGENS

Introducción

El autor de esta obra, *Catéchisme de la Somme théologique*, el filósofo y teólogo tomista Thomas Pègues, OP, nació el 2 de agosto de 1866, en el pequeño pueblo de Marcillac, en el departamento francés de Aveyron, situado en la región de Mediodía-Pirineos, y falleció el 28 de abril de 1936 en la localidad francesa de Dax, situada en el departamento de las Landas en la región de Aquitania. Estudió con los dominicos en Rodez y en Toulouse. En la Orden de Predicadores, a la que perteneció formalmente, desde septiembre 1889, estudió con profesores de gran prestigio, como los dominicos Guillermin Conconnier y Ceslas Paban. Con este último publicará en 1906 una excelente edición de las obras del tomista tolosano del siglo XV, Juan Capreolo (*Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, Tours, Alfred Cattier, 1900-1908, Frankfurt/Main, Minerva, 1967, 7 vv.).

El 11 de Junio 1892 recibió el sacerdocio. Desde 1899 fue profesor del Instituto Católico de Toulouse y colaborador habitual de la prestigiosa «*Revue thomiste*», fundada en 1893 por Antonin-Dalmace Sertillanges y Pierre Mandonnet. En 1903 y 1904, en medio de las controversias con el modernismo, mantuvo una fuerte polémica con el celebre dominico Marie-Joseph Lagrange, biblista que defendía la necesidad de que el teólogo debía aplicar el método histórico a la exégesis bíblica y conocer la ciencia moderna.

7

También en Toulouse, en 1907 comenzó su monumental comentario a la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino (*Commentaire français littéral de la «Somme théologique» de Saint Thomas d'Aquin*, ToulouseParis, Privat-Tequi, 1907-1932, 21 vv.). El mismo año, en un largo artículo publicado en la «*Revue thomiste*», criticaba duramente al nuevo movimiento del modernismo, que quería conciliar el cristianismo con los principios de la llamada filosofía moderna, y lo calificaba de hereje. Pocos meses después, el papa Pío X publicó la encíclica contra el modernismo *Pascendi* (8 de septiembre de 1907), que en algunas partes mostraba una sorprendente similitud con textos de Pègues.

Desde 1909 a 1921, enseñó como profesor de Teología Moral en el «*Angelicum*», de Roma. Desde esta ciudad, continuó colaborando en la *Revue thomiste*. En algunos de sus escritos se puede encontrar una cierta simpatía por la *Action Française*, el famoso

movimiento político francés de tipo monárquico, antes que el papa Pío XI condenara al partido a finales 1926, y el abandono del mismo seguidamente de Georges Bernanos y Jacques Maritain. A partir de entonces también Pègues se apartó de las ideas de su fundador, el escritor y periodista Charles Maurras.

En 1922, Pègues volvió de nuevo a Toulouse. A partir de 1927, residió en el convento de Santo Domingo de la ciudad italiana de Pistoia. En 1935 regresó a Roma, al convento de Santa Maria sopra Minerva. Durante estos años fue un afamado conferencista en toda Francia e Italia. Murio inesperadamente, durante en uno de sus viajes para impartir conferencias

Miembro de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, autor de numerosos artículos y ponencias –fue muy conocido por su extenso y detallado comentario a la Suma, comparable al de los grandes tomistas–, la edición de la obra de Capreolo, de edición francesa de la Suma teológica (Saint Thomas d’Aquin, Summa Theologica. Ed. por el R.P Thomas Pegu OP, Paris 1926-1935, 5 vv.), y la edición de la biografía del Aquinate, de Guillermo de Tocco, discípulo suyo y promotor de la causa de su proceso de canonización, en 1323 (Saint Thomas d’Aquin : sa vie by Guillaume de Tocco, París, 1924).

También fue muy famoso, e incluso en mayor medida, por sus numerosas obras, dedicadas a difundir lo más ampliamente posible la doctrina del Aquinate, como Saint Thomas d’Aquin et la guerre (1917); Autour de saint Thomas : une controverse récente, (1918); Initiation Thomiste (1921); Aperçûs de philosophie thomiste et de propédeutique (1927); Propaedeutica Thomistica ad sacram theologiam (1931); y Dictionnaire de la Somme théologique de Saint Thomas d’Aquin et du Commentaire français littéral (1935), y otras más.

Entre toda su copiosa obra dedicada a Santo Tomás, destaca por su popularidad, que tuvo y continua teniendo, su libro, publicado en 1918, La Somme theologique de Saint Thomas d’Aquin en forme de catechisme pour tous les fideles. Hubo muchas ediciones en francés e incluso un Extrait Catechism de Saint Thomas d’Aquin pour les écoles (Toulouse-París, 1920). Poco después apareció la traducción inglesa (Catechism of the “Summa theologica” of Saint Thomas Aquinas for the use of the faithful, 1922). La última edición inglesa es de 2009. También se publicó una traducción española, en 1945, aunque no totalmente completa (Catecismo de la Suma Teológica, Buenos Aires, Ed. Difusión, 1945).

Esta obra, como indica su título, es un catecismo. El término catecismo deriva del latín «cathechismus» y antes del giego «khatekhizo», cuyo primer sentido fue hacer resonar y más tarde instruir con palabras orales. Significa en la actualidad un compendio o un tratado breve que resume una doctrina. Su origen está en la primitiva Iglesia. Según las cartas paulinas, la enseñanza cristiana a los nuevos miembros de la Iglesia se comenzó

con la transmisión oral, tal como se hacía en las escuelas paganas y en las sinagogas. Para la formación de los catecúmenos, de los que escuchaban la instrucción cristiana, que era previa para recibir el bautismo

—muy necesaria entonces, porque provenían de un mundo pagano, que vivía una vida muy distinta de la cristiana— se elaboraron obras sobre el método y contenido de su enseñanza religiosa. Por este origen y por su temática, en la actualidad el término catecismo se aplica solo a la doctrina cristiana.

Los manuales de catecismo, tal como se conocen hoy en día, comenzaron a aparecer en la Edad Media, en el siglo VIII. Eran resúmenes de catéquesis, escritos en forma de diálogo (*Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, compuesto en la segunda mitad del siglo VIII y atribuido a Alcuino de York, principal representante del llamado Renacimiento carolingio). Estaban dedicados no sólo a la catequesis, sino también a la teología (*Elucidarium sive Dialogus de Summa totius Christianae Theologiae*, atribuido a Honorato de Autun, ca. 1100, y traducida a muchas lenguas, la obra fue la base de la enseñanza en la Edad Media, y de la que se conservan muchos manuscritos). De esta obra quedó algo esencial en el catecismo: la forma de preguntas, que hace el discípulo, y de respuestas, que da el maestro.

El catecismo del Padre Pègues mantiene lo esencial de todos ellos : un resumen para la instrucción elemental, que prepara para una profundización posterior, completo, sistemático y metódico, en forma de diálogo, que ayuda a retener las ideas y hacerlo más fácil y ameno, de la doctrina cristiana. Respecto a su contenido, en su obra hay una importante novedad, también señalada en su título, está dedicada a la síntesis filosófico teológica de Santo Tomás de Aquino.

Con ello, se continua manteniendo la propiedad esencial del catecismo: el estar centrado en la doctrina cristiana. Debe recordarse que el Aquinate fue cononizado por Juan XXII, el 18 de julio de 1323. El papa Pío V lo declaró Doctor de la Iglesia, el 11 de abril de 1567. A partir de su muerte ya fue llamado Doctor Communis. Desde el siglo xv, se le llamó también Doctor Angelicus. El 4 de agosto de 1880 fue proclamado Patrono de los Estudios, por León XIII. El papa Pío XI publicó, en 1923, en el sexto centenario de su canonización, la encíclica *Studiorum Ducem*, donde le nombra oficialmente Doctor Communis y Doctor Angelicus.

Con ocasión del VII Centenario de muerte, en 1974, Paulo VI publicó la carta *Lumen Ecclesiae*. El 13 de septiembre de 1980, Juan Pablo II le proclamó Doctor de la Humanidad, «Doctor Humanitatis», porque comprendió profundamente al hombre, y su doctrina es la que necesita todo ser humano, por dar luz a la inteligencia y calor a su voluntad. Santo Tomás, Doctor de la Humanidad, enseñó que la mayor grandeza del hombre es la voluntad de servir a la verdad con amor.

Igualmente, en 1998, en su encíclica dedicada a la filosofía, *Fides et ratio*, el Papa

declaró que el sistema de Santo Tomás «alcanzó “cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado”» (n. 44), y que es «la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás» (n. 78). También que posee un «valor incomparable» y es una «novedad perenne».(n. 57).

Lo mismo ha expresado recientemente Benedicto XVI, al recordar que es: «un teólogo de tal valor que el estudio de su pensamiento fue explícitamente recomendado por el concilio Vaticano II en dos documentos, el decreto *Optatum totius*, sobre la formación al sacerdocio, y la declaración *Gravissimum educationis*, que trata sobre la educación cristiana. Por lo demás, ya en 1880 el Papa León XIII, gran admirador suyo y promotor de estudios tomistas, declaró a santo Tomás patrono de las escuelas y de las universidades católicas» (Aud. 16-6-2010).

El concilio Vaticano II, en tres ocasiones recomendó el magisterio de Santo Tomás (Decl. *Gravissimum educationis*, 28-X-1965, n. 10; Decret. *Optatum totius*, 29-X-1965, n. 15 y n. 16). El papa, que lo inauguró, Juan XXIII, declaró: «Estamos persuadidos de que si se fomentan los estudios de las doctrinas del Doctor Angélico se cumplirán mejor las determinaciones de los padres del concilio Ecuménico Vaticano II» (Cart. Apost., *Dominicanis Ordo*, 7-III-1963).

Como señaló Pablo VI, en el documento citado, *Lumbrera de la Iglesia*, con estas y otras constantes valoraciones y recomendaciones de los papas: «De esta manera la Iglesia ha querido reconocer en la doctrina de Santo Tomás la expresión particularmente elevada, completa y fiel de su Magisterio y del *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios» (n. 22).

La doctrina de Santo Tomás no es solo una expresión en forma ordenada, clara y desarrollada de la doctrina cristiana, sino que también la Iglesia la ha utilizado al exponerla. «La Iglesia, para decirlo brevemente, convalida con su autoridad la doctrina del Doctor Angélico y la utiliza como instrumento magnífico, extendiendo de esta manera los rayos de su Magisterio al Aquinate, tanto y más que a otros insignes Doctores suyos». Además, por tanto, concluye el Papa, es la mejor expresión de la enseñanza de la Iglesia.

Nota también Pablo VI que siempre lo ha creído y declarado la Iglesia, al añadir: «Lo reconoció nuestro predecesor Pío XI, al escribir en la Encíclica *Studiorum Ducem*: “A todo el mundo cristiano interesa que esta conmemoración centenaria se celebre dignamente, porque honrando a Santo Tomás no sólo se manifiesta estima hacia él, sino que se reconoce también la autoridad de la Iglesia docente”» (n. 22).

Podría decirse, por ello, que un catecismo sobre la doctrina de Santo Tomás lo es también fielmente de la doctrina de la Iglesia Católica. Tomás Pègues tuvo además el acierto de dedicar su catecismo a la obra, que ha hecho inmortal a Santo Tomás, y que incluye todo su sistema, la *Suma teológica*.

Santo Tomás comenzó a prepararla en 1266, cuando había pasado ya de los cuarenta años, y se encontraba en Roma, después de haber enseñado en Colonia, París, y Orvieto, para organizar y dirigir un Estudio. En este centro formativo, establecido en el Convento de Santa Sabina, el Aquinate empezó sus lecciones enseñando las Sentencias de Pedro Lombardo, tal como se hacía en la mayoría de las escuelas de teología. Había escuchado y leído los comentarios de su maestro San Alberto Magno. Además, las había explicado en París, durante cuatro años y había escrito su extensa obra Comentario a los cuatro libros de las Sentencias del maestro Pedro Lombardo.

La obra Los cuatro libros de las Sentencias, publicada entre 1155 y 1158, que conocía muy bien el Aquinate, era una de las más celebres del género de las llamadas «sentencias». En el siglo xii, la abundancia de las escuelas medievales y la dificultad de conseguir la gran cantidad de textos de la patrística, que se manejaban en las mismas, hizo que se prepararan selecciones ordenadas de pasajes de los Santos Padres, e incluso sistematizados sus mismos contenidos, que se denominaron «sentencias». Los libros del género sentenciario eran muy numerosos. Hasta finales del siglo xiii, se han contabilizado más de mil doscientos.

contabilizado más de mil doscientos.

1160). Formado en Bolonia, enseñó desde 1141 en la escuela catedralicia de París, por recomendación de San Bernardo. Fruto de esta enseñanza son Los cuatro libros de las Sentencias, obra de grandes dimensiones, que fue utilizada después como libro de texto en la Universidad de París, y en casi todas las demás universidades. En esta obra, Pedro Lombardo, por la que fue llamado por antonomasia «Maestro de las Sentencias», intentó hacer una compilación para uso escolar. Consiguió así elaborar un excelente manual. Considerado por algunos historiadores actuales como carente de originalidad y un poco ecléctico, en cualquier caso no puede dejar de reconocerse que contenía todos los pareceres teológicos y filosóficos conocidos en su época.

En Roma, con ocasión de sus clases sobre las Sentencias, Santo Tomás comenzó a preparar un segundo comentario a la obra. Incluso publicó de este nuevo comentario el dedicado al Primer libro. No obstante, no le contentaba ya la obra clásica de Pedro Lombardo como texto de teología. No continuó su comentario e incluso mandó retirar los pocos ejemplares que existían del que había hecho al Primer libro. Para remediar todas las deficiencias, que encontraba en las Sentencias para la enseñanza, había decidido preparar una obra original, que fuera más sistemática –de acuerdo con el carácter lógico y científico de como concebía la teología–, y hasta más completa.

Así nació el proyecto de la Suma teológica, su magna obra, que le inmortalizará. Este origen y el propósito de la obra lo indica claramente en su Prólogo: «Como el doctor de la verdad católica debe no sólo instruir a los más adelantados, sino también enseñar a los que empiezan, según aquello del Apóstol: “Como a niños empiezan, según aquello del

Apóstol: “Como a niños 2), nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes».

Confiesa seguidamente, lo que puede considerarse la línea directriz de esta especie de gran enciclopedia filosófica y teología: «Hemos comprobado que los que se inician en estos estudios tropiezan con graves dificultades en la lectura de lo escrito por diversos autores, debido, en parte, a la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte, debido también a que aquello mismo que necesitan saber no se expone según exige el buen método, sino según lo va pidiendo la exposición de los libros que se comentan o según lo requiere la oportunidad de la controversia, y, por último, debido a que sus frecuentes repeticiones provocan confusión y hastío en los oyentes» (Prol.).

En este proyecto, que puede pensarse que lo comenzó un año después de su docencia en Roma, trabajó hasta el final de su vida. No le fue posible en estos ocho o nueve años, poderlo terminar. Santo Tomás se puso a escribir esta obra cumbre de la teología sin sentirse abrumado por la tarea que tenía ante sí.

Sólo explicable por su santidad y por su genialidad natural, inició la Suma Teológica con toda sencillez y serenidad. Como ha recordado Benedicto XVI: «Aunque quedó incompleta, es una obra monumental: contiene 512 cuestiones y 2669 artículos. Se trata de un razonamiento compacto, cuya aplicación de la inteligencia humana a los misterios de la fe avanza con claridad y profundidad, enlazando preguntas y respuestas, en las que santo Tomás profundiza la enseñanza que viene de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia, sobre todo de san Agustín. En esta reflexión, en el encuentro con verdaderas preguntas de su tiempo, que a menudo son asimismo preguntas nuestras, santo Tomás, utilizando también el método y el pensamiento de los filósofos antiguos, en particular de Aristóteles, llega así a formulaciones precisas, lúcidas y pertinentes de las verdades de fe, donde la verdad es don de la fe, resplandece y se hace accesible para nosotros, para nuestra reflexión» (Aud. 23-6-2010)

Santo Tomás abordó la increíble empresa de exponer de modo ordenado, sistemático y exhaustivo toda la realidad. Desde el mundo físico material al hombre, en las misteriosas profundidades de su interior; desde los diversos grados de vida hasta los ángeles; desde todos los vestigios e imágenes de Dios hasta Dios en sí mismo, origen y fin de todo; desde el misterio del pecado hasta la muerte y resurrección de Dios; y desde la vida sobrenatural de los sacramentos y de la gracia hasta la vida en la gloria.

De una manera más precisa, se puede sintetizar el plan de la Suma, diciendo que Dios es el tema central y nuclear de la Suma Teológica. Dios es considerado, en sí mismo, como principio de todo y como fin de todas las cosas. Esta triple consideración da lugar a los tres grandes tratados de la Teología: Dios en sí mismo, como uno y trino; Dios como creador de todas las cosas; y Dios como fin de todas las criaturas.

Este triple esquema lo ha expresado Benedicto XVI señalando de este modo su articulación: «En la Summa Theologiae, santo Tomás parte del hecho de que existen tres modos distintos del ser y de la esencia de Dios: Dios existe en sí mismo, es el principio y el fin de todas las cosas; por tanto, todas las criaturas proceden y dependen de él; luego, Dios está presente a través de su gracia en la vida y en la actividad del cristiano, de los santos; y, por último, Dios está presente de modo totalmente especial en la Persona de Cristo, unido aquí realmente con el hombre Jesús, que actúa en los sacramentos, los cuales derivan de su obra redentora» (Aud. 23-6-2010).

La Suma está, por ello, dividida en tres grandes partes. La primera parte estudia a Dios en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, y como creador, conservador y gobernador de todas las cosas. La segunda y tercera estudian a Dios, fin último y felicidad de las criaturas racionales. En la segunda, se tratan los medios aptos y adecuados para las criaturas racionales y libres, que pueden llevar a la posesión de su fin último, Dios, y también los obstáculos y tropiezos que pueden apartar del logro de este fin y bien supremo, que da la felicidad. La tercera parte muestra el camino que lleva a Dios, camino que es Jesucristo, el divino redentor del hombre, y que le ayuda con su gracia.

Santo Tomás terminó la primera parte de la Suma en la ciudad italiana de Viterbo, donde había sido enviado como profesor de gran prestigio, en junio de 1267, porque allí se había trasladado el papa Clemente IV y toda la corte pontificia. La primera parte de la Suma teológica había quedado constituida por los siguientes siete tratados: De Dios uno; De la Santísima Trinidad; De la Creación en general; De los ángeles; De la creación corpórea, Del hombre; y Del gobierno del mundo.

Debió aprovechar la relativa tranquilidad de Viterbo, para empezar la segunda parte de la Suma. Esta parte se subdividió después, por su gran extensión, en dos secciones. En la primera sección de la segunda parte, continúa estudiando al hombre, tal como había hecho al terminar la anterior, porque indica en el Prólogo correspondiente: «Después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios y de las cosas que el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, que es el hombre en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos» (I-II, Pról).

Si de la primera parte de la Suma podría decirse que se basa como fundamento filosófico o racional en la original doctrina del «ser» –constitutivo metafísico de Dios, «el mismo ser subsistente», y constitutivo formal participado en las criaturas, según sus distintos grados de perfección–, en la segunda es la concepción del hombre, como imagen espiritual de Dios. Sin embargo, también en último término se fundamenta en la doctrina del ser, que permite explicar lo que es el espíritu, sus dimensiones y sus facultades.

La primera sección de la segunda parte de la Suma (Prima secundae, I-II) está encabeza

con una profunda explicación sobre el fin último del hombre. Primero hay que determinar en que consiste el fin supremo y último del hombre. Una vez fijado que es la visión de la esencia de Dios, se investigan los medios aptos y adecuados para conseguirlo. El primero es la actividad consciente y libre del hombre. Sin embargo, esta actividad natural en sí misma no es apta ni proporcionada para alcanzar el fin sobrenatural al que está destinado el hombre. Es preciso que sea elevada al orden sobrenatural por las virtudes infusas, teologales y morales. A su vez las virtudes infusas necesitan de un principio extrínseco que las infunda en el alma y las aplique a su operación, la gracia de Dios. También de otro principio, igualmente extrínseco, la ley de Dios, que regule su ejercicio.

Esta primera sección consta, por ello, de siete tratados: La bienaventuranza y los actos humanos; Las pasiones; Los hábitos y virtudes en general; Los vicios y pecados; La ley en general; La ley antigua; y La gracia.

La obra la continuó en París. En otoño de 1268, Santo Tomás fue enviado de nuevo a la Universidad de París, para regentar su antigua cátedra, que ya había ocupado (1256-1259). En los tres años y medio, que estuvo Santo Tomás en París, comenzó y terminó la segunda sección de la segunda parte (*Secunda secundae*, II-II).

Esta nueva sección está dedicada a cada una de las virtudes y a los correspondientes vicios que se les oponen. Primero examina las virtudes, con sus vicios que se pueden dar en todos los hombres en general y seguidamente las que son propias a los estados generales de vida. Si en la sección anterior se habían examinado los medios para alcanzar el último fin, ahora se van examinando las dificultades y las caídas, que desvían al hombre de su camino hacia Dios.

Esta segunda sección es la parte más extensa de toda la Suma. Consta de ciento ochenta y nueve cuestiones, agrupadas en los ocho siguientes tratados: La fe, la esperanza y la caridad; La prudencia; La justicia; La religión; Las virtudes sociales y la fortaleza; La templanza; La profecía; y Los distintos géneros de vida y estados de perfección.

Debe notarse que el estudio de toda la compleja arquitectónica de las numerosas virtudes y vicios opuestos, manifiesta no sólo la increíble madurez natural y sobrenatural, que había alcanzado Santo Tomás, sino también un profundo conocimiento del hombre concreto y de su psicología. Es sorprendente la enorme cantidad de aspectos y detalles de la condición humana, que descubre el Aquinate, y que son de gran utilidad para el conocimiento propio y de los demás.

En la primavera de 1272, tuvo que abandonar de nuevo la Universidad de París. Se le encarga la fundación y la regencia de la cátedra de Teología en la Universidad de Nápoles. Antes de partir de la capital francesa, ya en el verano de aquel mismo año, había comenzado la tercera parte de la Suma. A pesar de sus clases, la intervención en

actos académicos y la redacción de otras obras, Santo Tomás quería finalizar su gran proyecto de la Suma Teológica. Al llegar al Convento de Santo Domingo, ya tenía redactadas unas cuestiones del primer tratado de la tercera y última parte, el Tratado de la Encarnación.

Toda esta Tercera parte de la Suma está dedicada a Jesucristo, que es el camino que nos lleva a Dios. Trata tres grandes temas. El primero es sobre la persona del divino Redentor. Se estudia la naturaleza del misterio de la Encarnación; las consecuencias que del mismo se derivan; y finalmente se examinan las cosas que hizo y sufrió Jesucristo, el Verbo encarnado. La segunda temática es la doctrina de los sacramentos, por los que los méritos de la pasión y muerte de Cristo se aplican a los hombres. Primero se considera a todos en general y después, a cada uno de los siete en particular. Por último, el tercer asunto es la gloria, a la cual se llegamos por los méritos de nuestro Redentor, que se nos han sido comunicados por los sacramentos. Con relación a la gloria se estudian los denominados novísimos o las cosas últimas; y se concluye así la Suma con la teología escatológica

Estos tres grandes temas están expuestos en los nueve siguientes tratados: Tratado de la Encarnación; Tratado de la vida de Cristo; Tratado de los sacramentos en general; Tratado del bautismo y de la confirmación; Tratado de la Eucaristía; Tratado de la penitencia; Tratado de la extremaunción; Tratado del orden; y Tratado de los novísimos.

Las treinta y tres cuestiones, que comprende el Tratado de la vida de Cristo, se conocen con el nombre de «Vida de Cristo», que muchas veces se ha publicado por separado de la Suma, sobre todo en traducciones francesas. Comienza con la cuestión veintisiete, sobre la santificación de la bienaventurada Virgen María y termina en la cuestión cincuenta y nueve, dedicada al poder judicial de Cristo.

Debe también destacarse el Tratado de la Eucaristía, que Santo Tomás consideraba como el más sublime de todos los sacramentos. Sin duda, es el mejor tratado sobre este sacramento de todos los que se redactaron en la Edad Media, y continua, en la actualidad, teniendo el mismo valor. No sólo había estudiado y reflexionado muchísimo sobre este misterio, sino también orado mucho más. En casi todo el tiempo que le ocupó la redacción los tratados sobre Cristo y la Eucaristía, vivió con una gran intensidad religiosa y emotiva los misterios de la vida de Cristo y el misterio eucarístico, que consideraba como una reliquia de la Pasión de Cristo.

Los primeros biografos cuentan, recogiendo el testimonio de los testigos, que el día 26 de marzo de 1273, domingo de Pasión, Santo Tomás celebraba la Eucaristía, en su convento de Nápoles, con la asistencia de muchos fieles. En el curso de la celebración todos pudieron ver a Santo Tomás absorto en la contemplación de las especies consagradas y como si estuviera sufriendo las penas de Cristo. Además lloraba muchísimo. Así permaneció largo tiempo, «bañado en un mar de lágrimas», hasta que

otros frailes se acercaron y le sacudieron suavemente para que prosiguiera la Misa. Lo que cuentan de Santo Tomás, en esta última etapa de su vida, lleva a evocar tal como celebraba la Misa en nuestra época San Pío de Pietrelcina

El Aquinate no pudo terminar la tercera parte de la Suma. Es muy cierto, como ha notado recientemente Benedicto XVI: «Los últimos meses de la vida terrena de Tomás están rodeados por un clima especial, incluso diría misterioso» (Aud. 2-6-2010). Llegó hasta la cuestión noventa, sin finalizar el Tratado de la Penitencia. Sólo escribió de este tratado siete cuestiones. Lo pendiente de este tratado, veintiocho cuestiones, junto con los restantes completos —Tratado de la Extremaunción, del Orden, del Matrimonio y de los Novísimos—, los preparó casi con toda seguridad Fray Reginaldo de Piperno. Tomó para ello los textos de una de sus primeras obras, Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo, concretamente del comentario al libro IV.

Todo este texto final se le conoce con el nombre de «Suplemento». Esta constituido por noventa cuestiones y dos Apéndices. Todas ellas están estructuradas como en la Suma, pero se nota, en esta composición de textos anteriores de Santo Tomás, su inferioridad respecto a las de esta última. No obstante, presta también un servicio muy parecido al del conjunto de la obra escrita directamente por el Aquinate.

En su Catecismo de la Suma Teológica, Tomás Pègues, da a las tesis esenciales de todos estos treinta y un tratados, que constituyen la Suma Teológica, la forma de catecismo, agrupándolos en ciento diez capítulos, cuyos títulos, que se encuentran en el índice de esta traducción, son un perfecto sumario o un resumen de otro resumen, como es su obra. No obstante, omite – probablemente con el acertado criterio de ser lo más claro posible y no dar a su obra un estilo académico– la primera cuestión del primer tratado de la primera parte, para empezar directamente con la segunda cuestión dedicada a la existencia de Dios. La cuestión desatendida, que se puede considerar como introductoria a toda la Suma, trata de dos materias fundamentales para la Teología.

La primera es sobre la naturaleza de la Teología. Para determinar la existencia, naturaleza y propiedades de la ciencia, que va a exponer de una manera completa en la Suma, Santo Tomás comienza por afirmar que hay un doble orden de verdades racionales: las naturales, que se alcanzan por la razón humana, y las sobrenaturales, que se reciben de la revelación por la fe. Desde esta distinción el Aquinate establece la independencia de la razón humana de la fe, y al mismo tiempo la absoluta trascendencia de lo sobrenatural. Consecuentemente, distingue un doble orden de conocimiento racional, tanto por sus principios, la razón natural y la fe divina, como por sus objetos, lo alcanzable de hecho por la razón natural y algunos misterios escondidos en Dios.

Con esta doble distinción, queda afirmada trascendentalidad de la racionalidad de la fe de toda racionalidad natural. La fe trasciende el conocimiento natural, tanto en el aspecto objetivo como en el subjetivo. El conjunto de lo creído, de todo lo que es el objeto de la

fe, excede a la razón humana y necesita para ser conocido por ella ser revelado por Dios.

También es sobrenatural el acto interior de creer, porque para asentir a las verdades de la fe, no basta la razón natural, porque ésta no percibe la evidencia íntima, inmediata o mediata por el razonamiento, de su verdad, tal como la capta en las verdades naturales y que le producen así la certeza. En el acto racional de la fe, para ello, es necesario el principio sobrenatural de la gracia de Dios que mueve desde dentro a la voluntad para que haga que el entendimiento, que constituye al acto de la fe, acepte el contenido sobrenatural de la revelación.

Además de la neta distinción entre la razón humana y la racionalidad de la fe, basada en los límites entre lo natural y lo sobrenatural, hay una total trascendencia de esta última. Sin embargo, la distinción y trascendencia de la fe sobre la razón humana no implica el conflicto entre ellas: la fe está por encima de esta razón y, sin embargo, no puede darse ninguna verdadera disensión entre ellas, pues ello supondría atentar contra la unidad de la verdad y de la razón que la tiene por objeto. La razón humana y la revelación, que es también racional, tienen un mismo origen: Dios, que no puede contradecirse. Como explica Benedicto XVI: «La confianza que santo Tomás otorga a estos dos instrumentos del conocimiento —la fe y la razón— puede ser reconducida a la convicción de que ambas proceden de una única fuente de toda verdad, el Logos divino, que actúa tanto en el ámbito de la creación como en el de la redención» (Aud. 16-6-2010).

Si se presenta al hombre una contradicción entre los contenidos de su razón y los de la fe, es únicamente aparente. La supuesta contradicción puede tener su origen o en la falsedad de las tesis racionales, que se han tomado por verdaderas, o porque los contenidos de la fe no han sido entendidos o expuestos adecuadamente.

También precisa Santo Tomás que existen nociones racionales de orden natural que son una auténtica aportación directa de la fe al pensamiento humano. Estas tesis, como la noción de Dios, existente, creador, personal y libre; la concepción del hombre como un ser espiritual e inmortal; la doctrina de la dignidad e igualdad humanas; la de la libertad; el enfoque adecuado al problema del mal y la visión lineal de la historia, por su origen pueden llamarse sobrenaturales, pero por su contenido son estrictamente naturales o pertenecientes al orden de la razón humana.

Tales conceptos, aún pertenecientes a un ámbito racional natural, no se habrían descubierto por la razón del hombre, que está, según explica el Aquinate, entenebrecida por el mal moral, tanto el personal como el inherente a la naturaleza humana. Seguramente hubieran permanecido siempre inaccesibles a la razón humana, si no se hubieran propuesto junto con las verdades racionales de contenido sobrenatural.

A estos contenidos racionales naturales revelados, Santo Tomás los llama «preámbulos de la fe», porque considera que son la base racional inmediata a los contenidos

racionales exclusivos de la fe, aquellos que no son cognoscibles por la razón natural. Este saber natural o racional, apoyo de la fe, para muchos hombres no es conocido, o lo es con dudas y errores. De ahí la necesidad de la revelación de estas verdades naturales.

Los preámbulos de la fe, o las nociones filosóficas reveladas, no son teológicos, no pertenecen directamente al saber teológico, que busca comprender los datos de la Revelación, tal como se hace en la Suma teológica. Son estrictamente naturales o racionales y su función es la de ampliar el campo de la razón humana para que pueda ser el sujeto adecuado del saber sobrenatural.

De la distinción entre la razón y la fe se sigue la que se da, en el mismo sentido, entre todas las ciencias y la ciencia teológica. La teología tiene como principios las verdades creídas por la fe; por objeto, a Dios mismo según que se revela; e igualmente su método es distinto de las ciencias humanas, porque su último apoyo no son los principios connaturales del conocimiento humano como estas últimas, sino que el camino por el que procede es el de la autoridad de Dios, y en el que los métodos racionales son asumidos y utilizados.

Desde estas distinciones queda asegurada la autonomía entre las ciencias humanas y la ciencia teológica. pero esta independencia no implica una completa separación entre ambas, sino una relación de colaboración. Precisamente, como ha notado Benedicto XVI: «Mostrar esta independencia entre la filosofía y la teología, y al mismo tiempo, su relacionalidad recíproca (2010).

La relación entre la fe y la razón humana es de mutua ayuda. Las ciencias, y especialmente la filosofía se relacionan necesariamente entre sí, a pesar de su propia autonomía. Todas colaboran en su común búsqueda de la verdad, aunque por caminos distintos, pero concordes. La razón humana presta un doble auxilio a la fe: demuestra sus fundamentos racionales y, asimismo, es utilizada por la ciencia teológica en sus investigaciones. A su vez, el socorro de la fe a la razón humana es también doble: la fe libra y defiende a la razón de muchos de sus errores, y, además, le proporciona muchos conocimientos de su mismo orden natural o humano, como lo son los preámbulos de la fe.

La relación recíproca y armónica circular entre las ciencias y la teología es, por consiguiente, crítica y también estimulante, porque, como también explica Benedicto XVI, en el texto citado sobre Santo Tomás: «De hecho, la fe protege a la razón de toda tentación de desconfianza en sus propias capacidades, la estimula a abrirse a horizontes cada vez más amplios, mantiene viva en ella la búsqueda de los fundamentos y, cuando la propia razón se aplica a la esfera sobrenatural de la relación entre Dios y el hombre, enriquece su trabajo» (Aud. 16-6-2010). Esta fructífera relación mutua, para el Aquinate, es la que, en definitiva, garantiza la justa y beneficiosa autonomía de cada una de ellas.

La segunda materia que trata Santo Tomás en la primera cuestión de la Suma Teológica y que tampoco incluye, en su Catecismo de la Suma Teológica, el P. Pègues, aunque como la anterior la tiene también siempre muy en cuenta en la elaboración del Catecismo —como podrá comprobar el lector de esta valiosa obra—, es la de los varios sentidos de la Sagrada Escritura. El Aquinate admite la pluralidad de sentidos objetivos de los textos escriturarios.

Lo justifica indicando que Dios, que es su autor, no sólo puede ajustar exactamente las palabras para referirse a las cosas que expresa, tal como hace con mayor o menor perfección el hombre, sino también puede hacer que las mismas cosas sean o sucedan para expresar algo, lo que ya es imposible para el ser humano. Se sigue de ello que en la Sagrada Escritura, por una parte, las palabras significan cosas, y este es el sentido que se llama histórico o literal. Por otras, las cosas significadas por las palabras significan a su vez otras cosas, y este sentido se denomina espiritual.

Seguidamente, Santo Tomás subdivide el sentido espiritual, que supone al sentido literal, por apoyarse en él. Teniendo en cuenta los distintos tipos de exégesis de los Padres de la Iglesia y de otros autores medievales, establece esta división de los sentidos espirituales: alegórico, «en cuanto el contenido de la antigua Ley es figura de lo que contiene la nueva»; moral o tropológico, «en cuanto que lo cumplido en Cristo o en lo que a Cristo representa es signo de lo que nosotros debemos hacer»; y anagógico, «en cuanto significa lo que hay en la gloria» (I, q. 1, a. 10).

Precisa esta división de los sentidos, y el principio en la que se basa, con dos importantísimas advertencias. Primera: «Nada de esto engendra confusión en la Sagrada Escritura, ya que todos los sentidos se apoyan en el literal». Y «no por esto se desperdicia cosa alguna de la Sagrada Escritura, porque nada de lo necesario para la fe hay en el sentido espiritual, que no se consigne en alguna parte claramente en sentido literal» (ad 1). No hay, por tanto, contenidos esenciales cuyo sentido sólo esté reservado a expertos y a entendidos.

La segunda es que parece, en esta triple división del sentido espiritual, que falte el sentido metafórico. Es patente que, en la Escritura, hay muchas metáforas, o figura retóricas en la que se utiliza una palabra en un sentido figurado, que lo descubre la imaginación. Sin embargo, la división es completa, porque este sentido figurado o «metafórico» pertenece al sentido literal. El significado metafórico es entonces el literal de la palabra, que es el que le ha dado el Espíritu Santo. Debe tenerse en cuenta que: «Las palabras pueden tener un significado propio y otro figurado, y en este caso, el sentido literal no es la figura, sino lo figurado; y así, cuando la Sagrada Escritura habla del brazo de Dios, el sentido literal no es que Dios tenga semejante miembro corpóreo, sino lo que este miembro significa, o sea el poder de obrar».

De todo ello, se puede concluir, con Santo Tomás, tal como ha asumido el P. Pègues al

redactar esta excelente obra, que: «el sentido literal de la Sagrada Escritura nunca puede ser falso» (ad 3).

En esta primera traducción completa al español de la, sin duda, más apreciada y fructuosa obra de Tomás Pègues –que se ha realizado gracias a la iniciativa de D. Javier Paredes, director de la editorial HOMO LEGENS, que agradezco muy sinceramente, así como todos sus consejos para la edición–, se ha procurado mejorar en algunos aspectos las ediciones francesas y sus traducciones a otras lenguas. En primer lugar, se han numerado sus párrafos, que en total son mil novecientos cuarenta y dos, para facilitar su lectura y su localización.

En segundo lugar, en la traducción, no sólo se ha respetado fielmente el orden general, tanto de los capítulos como de los párrafos, sino también el de todas las frases que integran su contenido, así como el sentido original de sus términos. Se ha procurado, por tanto, una versión española lo más fiel posible al original francés (R.P. Thomas Pègues, *La Somme Théologique de Saint Thomas D’Aquin en forme de Catéchisme pour tous les fideles*, Toulouse-Paris, Privat-Tequi, 1929).

Probablemente, con ello, no se haya perfeccionado el estilo ni aumentado la elegancia literaria. El P. Pègues, como buen tomista y experto conocedor de la Suma teológica, utiliza los términos de una forma muy precisa y siguiendo continuamente los textos de Santo Tomás, que tan bien conoce. En la presente traducción, por ello, se ha tenido también siempre en cuenta el correspondiente texto de la Suma, que el autor expone de manera sencilla, pero sin perder nunca su sentido esencial y nuclear.

En tercer lugar, para facilitar el intento del dominico francés de que las «aguas» de la verdad puedan llegar a todos tal como se le en el lema, que escogió para encabezar su obra –«Derrámense afuera tus fuentes; y distribuye tus aguas en las calles» (Pr 5,16)–, se han añadido más de doscientas cincuenta notas. Después de casi cien años desde su aparición, era necesario, por una parte, completar algunas afirmaciones de la obra con el resultado de los estudios tomistas que se sucedieron desde entonces, que no las rectifican, sino que las perfeccionan.

Por otra, sobre todo se requerían también notas para indicar las actuales medidas y normas disciplinares de la Iglesia y las últimas reformas litúrgicas, porque, por respeto al texto original, no se ha modificado, como se ha hecho en otras ediciones y traducciones de este catecismo, ninguno de los puntos que aparecen en la primera edición francesa del autor.

Después de todo este trabajo realizado, tengo el convencimiento que esta obra del P. Pègues tendrá igual o mayor utilidad que en vida del autor y, que en la actualidad, en el ámbito anglosajón, la traducción inglesa, con sus continuas ediciones. Por su brevedad y su clara y hasta amena exposición, permitirá que se pueda conocer la Suma teológica, sin

tener que realizar el esfuerzo leer un texto que le sobrepasa unas veinte veces su extensión. Sin duda, se tendrá un conocimiento completo de lo más nuclear y esencial de la misma, porque el P. Peguès ha conseguido sintetizar de un modo preciso y diáfano, y accesible para todos, doctrinas muy complejas e intrincadas. Además, la forma de catecismo clásico con la pregunta-respuesta, en la que esta última vuelve, en general, a repetir lo preguntado, ayuda a fijarse en la memoria. Igualmente, hará que conociendo más y mejor la Suma de Santo Tomás, se conozca más perfectamente en extensión y en profundidad la rica doctrina católica.

En definitiva, podría decirse del Catecismo de la Suma Teológica, y de la Suma Teológica de Santo Tomás, compendiada o sintetizada brevemente por la obra de Tomás Pègues, lo que aconsejaba unos años antes de la aparición de esta obra, el tomista José Torras y Bages, en su famoso Panegírico de Santo Tomás de Aquino: «Sea para vosotros la Suma teológica del Angélico Maestro el libro por excelencia (...) El que pretenda adquirir una ciencia de fantasmagóricos efectos cuales son los de la ilustración moderna, que suelte el libro de la mano; Santo Tomás no es a propósito para ello; más el que va en pos de la verdadera sabiduría y quiere tener un criterio certero y seguro para juzgar de las cosas divinas y humanas, que no deje tal libro, y yo os aseguro que alcanzará tan noble fin».

Eudaldo Forment

Catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona Académico Ordinario de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino

Breve del Papa Benedicto XV

Al querido hijo Thomas Peguès, de la Orden de Predicadores
Querido hijo, salud y bendición apostólica:

Los elogios de la brillantez excepcional, que la Sede Apostólica ha hecho a Santo Tomás de Aquino, no permiten a ningún católico dudar de que este doctor no haya sido suscitado por Dios, con el fin de que la Iglesia tuviera un maestro de su doctrina, al que seguiría por su excelencia en todo tiempo. Por otra parte, parece conveniente que la sabiduría única de este doctor sea ofrecida directamente, no solamente a los miembros del clero, sino también a todos aquellos cualesquiera que sean, desde los que cultivan el grado más elevado de los estudios religiosos hasta la gente más sencilla. Se ve en la misma naturaleza, cuanto más cerca se está de la luz, más abundantemente es todo alumbrado.

Merece Usted ser muy alabado por su tarea de explicar, en un comentario literal en francés, la obra principal del Doctor Angélico, la Suma teológica. Los volúmenes aparecidos muestran que su proyecto ha completado su éxito con la reciente publicación

de la misma Suma expuesta en forma de catecismo. Con ello, no con menor aptitud, Usted ha adaptado las riquezas de este gran genio, tanto para uso de los menos instruidos como al de los más doctos, dando, bajo una forma breve y sucinta, y en el mismo luminoso orden, todo lo que ya había expuesto de modo más copioso.

Y, ciertamente, le felicitamos por este fruto de su trabajo y estudio prolongados, en el que se puede reconocer su gran conocimiento y su gran ciencia de la doctrina tomista. Y esperamos, lo que es el deseo que le inspira su amor a la santa Iglesia, que este trabajo sirva para que un mayor número posible pueda conocer a fondo la doctrina cristiana.

Como prenda de los favores divinos y como testimonio de Nuestra benevolencia muy especial, Le otorgamos muy afectuosamente, a Usted, querido hijo, y a sus discípulos, la bendición apostólica.

Dado en Roma, en San Pedro, el 5 de febrero de 1919, el quinto año de Nuestro Pontificado,
Benedicto XV, Papa

Derrámense afuera tus fuentes; y distribuye tus aguas en las calles (Pr 5,16)

Prefacio

En la reseña de la «Revue thomiste», donde presentaba a los lectores de esta revista, de la que era el fundador, mis dos primeros volúmenes del Comentario francés literal de la Suma teológica, el padre Coconnier, buen juez en la materia, hablando de la Suma teológica, la llamaba «el libro más bello sobre la más bella de las ciencias». Era el eco, bajo una forma literaria y moderna, de las profundas palabras del papa Juan XXII, que proclamaban, en el momento de la canonización de santo Tomás de Aquino, después de haber evocado numerosos milagros operados por el santo doctor: «Quot scripsit articulos, tot fecit miracula», hizo tantos milagros como artículos escribió.

En nuestros días, otra gran voz pontifical, la del papa León XIII, la que parecía no poder cansarse de exaltar al Doctor angélico, declaraba, en la encíclica Gravissimo Officio, que la Suma de santo Tomás contenía, encerrado en ella, todo lo que había inquietado y pensado de más profundo en el dominio de la razón y en el dominio de la fe, a los más sabios, que han existido, y que en ella también se encontraban los principales puntos y las fuentes de la doctrina más eminente de todas, que se llama la teología cristiana.

Esta excelencia, sin par de la Suma teológica de santo Tomás de Aquino, debía recibir su consagración más preciosa en el Motu proprio del papa Pío X, ordenando que, en los principales centros de estudios eclesiásticos, la Suma de santo Tomás se convirtiera en lo sucesivo el libro de texto, que los maestros deberían explicarles a sus alumnos.

Y, por último, puso el sello final a todos los actos de índole papal en honor del Doctor Angélico, el Papa Benedicto XV, en el nuevo Código,¹ que ahora es ley para toda la Iglesia, promulgando dos canones, el canon 589 y el canon 1366, donde todos los profesores de filosofía y teología de la Iglesia recibían la orden formal de tratar todos los puntos de sus materias y de su enseñanza y formación de sus discípulos, según el método, la doctrina y los principios de Tomás de Aquino y de adherirse totalmente a ellos.²

Es pues un hecho sabido que en lo sucesivo la Iglesia católica considera a Tomás de Aquino su doctor preferido y que su deseo más ardiente es ver a todas las inteligencias ir a sacar, según sus propias posibilidades, a la fuente de luz, que constituyen todos los escritos del santo doctor, particularmente al más completo y más perfecto de todos, su Suma teológica.³

Inspirándonos de este deseo, ya habíamos querido, en la medida de nuestros medios, poner al alcance de un público escogido esta enseñanza de santo Tomás, emprendiendo el Comentario francés literal de la Suma teológica.⁴

La obra se continúa, gracias a Dios, y los preciosos testimonios nos persuaden que este trabajo habrá facilitado, en efecto, el estudio de la obra maestra del santo doctor. Pero, en razón de su extensión –doce volúmenes ya han aparecido, y la obra entera comprenderá una veintena aproximadamente–, como también debido a ciertos puntos de doctrina que necesitaban explicaciones más desarrolladas o más técnicas, esta obra no podía y no puede alcanzar más que a un público limitado.

¿Era necesario renunciar al deseo de poner al alcance de todos, con una exposición rápida y, no obstante, completa, donde se guardara escrupulosamente el orden tan luminoso de santo Tomás y donde fuera reproducido todo su pensamiento esencial, el tesoro de la doctrina de su inmortal Suma?

El presente trabajo mostrará, esperamos, que es posible hacer descender de las esferas más altas de la enseñanza teológica hasta el ámbito de los menos acostumbrados a su carácter técnico y especial, el meollo sustancial y exquisito de esta enseñanza

Se encontrará en este pequeño libro toda la sustancia doctrinal de la gran Suma teológica. No se ha omitido ningún punto esencial de los que nos han parecido necesarios para poner al alcance de todos su luminosa enseñanza.

Y, con el fin de hacer su lectura más fácil, más atractiva, más viva también y más penetrante, le quisimos darle la forma catequística, que es, sin duda, la forma de enseñanza más perfecta para alcanzar a todas las inteligencias. ¿No es como la realización ideal de lo que se pudo llamar la enseñanza socrática, procediendo por vía de interrogación graduada y ordenada, que despierta al espíritu y conduce insensiblemente

hasta las esferas más altas de la doctrina?

Es también la realización perfecta del diálogo platónico, donde la inteligencia que escucha, despertada por la inteligencia del que habla, a su vez, plantea nuevas cuestiones, y donde ambas viven así del pan de la verdad, gustan el excelente encanto del más delicioso vivir, unidos en una clase de divino banquete.

Dedicamos este pequeño libro a todos los amantes de la verdad.

La encontrarán expuesta, aquí, en su orden más perfecto. Y, si quiénes inicialmente se sorprendieron de la forma más humilde que quisimos darle, tendrán su sentido cuando recuerden las palabras del Hijo de Dios en su Evangelio, que nos dice que hacerse en todo pequeño es una condición excelente para penetrar los secretos del reino de los cielos: «Nisi efficiamini sicut parvuli, no intrabitis in regnum coelorum. Abscondisti hæc tiene sapientibus y revelasti ea parvulis» (Mt 18, 3).⁵ La sencillez, además, no quita nada a la profundidad.

La enseñanza de Tomás de Aquino en su Suma teológica es de tal riqueza, de tal fecundidad, de tal encanto, que los que la conocen muy a fondo en su exposición completa recobrarán, al encontrarse con un resumen vivo e íntegro, un tipo de embeleso; y los que todavía sólo la conozcan por este fiel resumen, querrán, por un cierto deseo irresistible, poseerlo tanto como les sea posible, en toda la amplitud de su exposición magistral.

Que puedan todas las inteligencias que tienen hambre y sed de verdad, de la gran verdad, que solo interesa al último y supremo bien del hombre, venir a sacar de esta fuente. En ninguna otra parte, encontrarán otra más pura, o que esté en relación más íntima y más directa con esta fuente de agua viva que salta hasta la vida eterna.

Roma, en la fiesta de Todos los santos, 1918.

Advertencia para la nueva edición

Al mes, apenas, de la puesta a la venta del Catecismo, se agotó; y, a pesar de la crisis de los transportes, que castiga con rigor y de lleno, en aquel momento, los dos mil ejemplares de la primera edición no bastaron para satisfacer las demandas que se multiplicaban de todas partes. Hubo, en seguida, que pensar en reeditar el volumen.

La nueva edición no diferirá en nada de la primera. Simplemente nos limitamos a eliminar algunos errores materiales de impresión, que se deslizaron en la primera edición; e insertamos, en su lugar correspondiente, dos o tres apéndices, que están señalados al final del libro.

Agradecemos a Dios de la bendición que se dignó conceder a este trabajo modesto. La acogida que le hizo encontrar en los medios más diversos muestra bien, parece, que la obra apareció en el momento oportuno.

No podemos pensar en reproducir aquí los testimonios que acompañaron a esta acogida y que determinaron su verdadero carácter.⁶ La impresión general que podemos traducir es que en lo sucesivo no habrá inteligencia, «desde los quince años en adelante», como se dignaba escribirnoslo uno de los obispos de Francia, que no pueda iniciarse en el meollo de doctrina contenida en la Suma teológica de santo Tomás de Aquino.

Nada podía sernos más agradable que tal testimonio. Porque esto es lo que quisimos al publicar este trabajo. El orden de la Suma, que siempre hemos considerado esencial y que se encuentra destacado en este Catecismo, llama vivamente la atención también a todas las inteligencias.

Uno de nuestros mejores pensadores católicos, venido de muy lejos a la fe por la misma acción de la doctrina de santo Tomás de Aquino y que hace ahora de esta doctrina su vida, nos escribía, hablando de él y de su mujer igualmente convertida por la influencia de santo Tomás: «Lo que más nos impresionó leyendo su libro es el relieve que se da al plan general de la Suma, dónde muchos lectores “fragmentarios” de santo Tomás, me atrevo a decir que pierden a menudo de vista lo que aparece tan bien en su catecismo. Este libro, modelo de los catecismos, será de gran utilidad para la difusión de la integra doctrina católica y para todas obras cristianas educativas. ¡Que puedan todos los padres de las parroquias servirse de este libro para la instrucción de la juventud culta y para sus catequesis de perseverancia!».⁷

Otro de nuestros excelentes escritores católicos, tanto más impresionado por el orden de la Suma teológica, puesto de relieve en el Catecismo, que por primera vez tuvo contacto con él, nos escribía: «La limpidez del estilo, la claridad de las demostraciones, la pertinencia y el encadenamiento de las respuestas a las cuestiones y las cuestiones entre ellas, son un prodigio». Hay aquí, como un eco, y tanto más admirable por venir de alguien que se dice de sí “profano”, de la palabra del papa Juan XXII, diciendo de santo Tomás: «Hizo tantos milagros como artículos escribíó».⁸

Pero el testimonio, que domina a todos los demás y que fue para nosotros la más dulce de las recompensas, es el del mismo vicario de Nuestro Señor Jesucristo, Su Santidad el papa Benedicto XV. Tuvimos el insigne honor de ofrecerle personalmente este Catecismo de la Suma. Lo recibió con sumo agrado, nos expresó su alta satisfacción y subrayó la oportunidad de un trabajo, que permitía poner por fin a manos de todos la obra por excelencia de la enseñanza sagrada hasta ahora inabordable para un número muy grande de personas. Su Santidad se dignó a expresar el deseo para que este Catecismo sea traducido lo antes posible a otras lenguas. Tal deseo es para nosotros una orden; y, en el plazo más breve, se hará todo lo posible para realizarlo.

Roma, a 28 de enero de 1919, en la fiesta del Traslado de las reliquias de santo Tomás de Aquino en Toulouse.⁹

Post scríptum

Una confirmación de esta «advertencia» nos llegó al día siguiente con la recepción del Breve que su Santidad el papa Benedicto XV se dignó enviarnos el 5 de febrero de 1919, y que se puede leer al principio de esta nueva edición. Hemos observado en ella dos cosas.

Primero: La afirmación renovada, bajo una forma todavía más explícita y más urgente, de la autoridad excepcional que Dios le quiso dar a santo Tomás de Aquino, en su Iglesia, como maestro de la doctrina, y que no le está permitido a ningún católico poner en duda.

Segundo. La eminente recomendación de hacer totalmente accesible de modo directo a la fuente incomparable de sabiduría, que constituyen los escritos del santo doctor, sobre todo su Suma teológica. El Santo Padre ha extendido su gran bondad hasta expresar, en un Breve, en forma de deseo personal, el pensamiento que nos había manifestado al ver este modesto trabajo del Catecismo de la Suma, que: «sirva a que el mayor número posible pueda ser instruido a fondo en la doctrina cristiana»

Depositamos humildemente a los pies de su Santidad el homenaje conmovido de nuestro profundo agradecimiento.

Roma, a 7 de marzo de 1919, en la fiesta de santo Tomás de Aquino.

10

Primera Parte (I) Dios, Ser supremo, causa y señor de todas las cosas

I. Existencia de Dios

1 —¿Dios existe?

—Sí, Dios existe

11

(q. 2).

2 —¿Por qué se dice que Dios existe?

—Porque si Dios no existiera, nada existiría (q. 2, a. 3).

3 —¿Cómo se puede demostrar que si Dios no existiera, nada existiría

—Se demuestra con este razonamiento: Lo que existe sólo por Dios, no existiría si Dios no existiese. Pero todo lo que existe y no es Dios, existe sólo por Dios. Luego, si Dios no existe, nada existiría.

4 —¿Pero cómo se demuestra que ninguna cosa puede existir, excepto el mismo Dios, si no recibe de Él la existencia?

—Desarrollando el mismo razonamiento: Lo que existe y puede no existir, depende, en último término, de algo que existe necesariamente, y a este algo llamamos Dios. Es así que nada de lo que existe, excepto Dios, existe por sí mismo, esto es, en virtud de una exigencia necesaria de su naturaleza. Luego forzosamente ha de recibir la existencia de Dios.

5 —¿Y cómo se demuestra que lo que existe y no es Dios, no existe por sí mismo?

—Por este razonamiento: Nada de lo que necesite de otro ser para existir, existe por sí mismo. Ahora bien, lo que existe y no es Dios, necesita de otro ser para existir. Luego, lo que existe y no es Dios, no existe por sí mismo.

6 —¿Por qué se dice que los seres que necesitan de otro ser no pueden existir por sí mismos?

—Porque lo que existe por sí mismo, ni depende, ni puede depender de nada ni de nadie; y lo que necesita de algo o de alguien, depende de este algo o de este alguien.

7 —¿Y por qué se dice que lo que existe por sí mismo no depende ni puede depender de nada ni de nadie?

—Porque existiendo por sí, él mismo tiene todo en sí mismo y por sí mismo, y no puede recibir nada de ninguna cosa ni de nadie.

8 —¿Todo ser, por consiguiente, que existe y necesita de otro ser para ello, prueba manifiestamente, por su sola existencia, que Dios existe?

—Sí, todo ser que existe y que necesita de otro ser

para ello, prueba manifiestamente, por su sola existencia, que Dios existe.

¹²

9 —¿Qué hacen, en consecuencia, los que niegan la existencia de Dios?

—Consideran como equivalente que lo que necesita todo, no necesita nada.

10 —¿Pero eso es contradictorio?

—Exactamente, y no se puede negar la existencia de Dios sin contradecirse.¹³

11 —¿Es, pues, una verdadera locura negar la existencia de Dios?

—Sí, es una verdadera locura negar la existencia de Dios.

II. Naturaleza y atributos divinos

12 —¿Quién es Dios?

—Dios es un Espíritu, en tres Personas; Creador y Supremo Señor de todas las cosas.

13 —¿Qué se quiere decir cuando se dice que Dios es un Espíritu?

—Se quiere decir que no tiene cuerpo, como nosotros, que está libre de toda materia, y hasta de toda naturaleza distinta de su ser (q.3, a. 1-4). 14 —¿Que se sigue de esto respecto a Dios?

—Se sigue que Dios no es un ser como los otros seres, que son sólo tales o cuales seres particularizados; sino que es, en el sentido más verdadero, más transcendental y más absoluto, el mismo Ser (q. 3, a. 4).

15 —¿Dios es perfecto?

—Sí, Dios es perfecto, porque no le falta nada (q. 4, a. 1).

16 —¿Dios es bueno?

—Sí, Dios es la misma Bondad, porque es el principio y el fin de todo amor (q.4, a. 5).

17 —¿Dios es infinito?

—Sí, Dios es infinito; porque no está limitado por nada (q.7, a. 1).

18 —¿Dios está en todas partes?

—Sí, Dios está en todas partes, porque todo lo que existe, existe en él y por él (q. 8).

19 —¿Dios es inmutable?

—Sí, Dios es inmutable, porque no tiene nada que adquirir (q. 9).

20 —¿Dios es eterno?

—Sí, Dios es eterno, porque no hay sucesión en Él (q. 10).

21 —¿Hay varios Dioses?

—No, hay sólo un Dios (q. 11).

22 —¿Por qué se afirman de Dios atributos diversos? —Porque, si no los tuviera, Él no sería Dios.

23 —¿Cómo se puede demostrar que si Dios no tuviera estos atributos, no sería él mismo?

—Porque Dios no sería él mismo si Él no fuese el que existe por sí mismo. Ahora bien, lo que existe por sí mismo debe ser perfecto, porque tiene todo en sí mismo; y, si es perfecto, es necesariamente bueno. Debe ser infinito, de lo contrario algo tendría acción sobre Él para limitarlo; y, si es infinito, tiene que estar en todas partes. Debe ser inmutable, de lo contrario estaría buscando algo; y si Él es inmutable, es eterno, porque el tiempo es una sucesión que implica cambio. Por otra parte, por ser infinitamente perfecto, no puede ser más que uno; dos infinitamente perfectos es absolutamente imposible, porque uno no tendría nada por lo cual se distinguiera del otro (q. 3-11).

24 —¿Podemos ver a Dios en este mundo?

—No, no podemos ver a Dios en este mundo, nuestro cuerpo mortal es el que pone el obstáculo (q. 12, a. 11).

25 —¿Podremos ver a Dios en el cielo?

—Sí, podremos ver a Dios en el cielo con los ojos del alma glorificada (q. 12, a. 1-10).

26 —¿Cómo podemos conocer a Dios en este mundo? —Podemos conocer a Dios en este mundo por la razón y la fe (q. 12, a. 12-13).

27 —¿Qué es conocer a Dios en este mundo por la razón?

—Es conocer a Dios mediante la ayuda de las criaturas, que Él ha hecho (q. 12, a. 12).

28 —¿Qué es conocer a Dios en este mundo por la fe? —Es conocer a Dios por lo que Él, nos ha dicho sobre sí mismo (q. 13, a. 13).

29 —¿De esas dos clases de conocimiento, que podemos tener de Dios en este mundo, cuál es más perfecto? —Sin duda, el conocimiento que tenemos de Él por la fe, porque nos permite alcanzar a Dios con la claridad del día, lo que la razón ni siquiera podía sospechar, aunque ese día todavía para nosotros está mezclado con sombras y una oscuridad impenetrable. Sin embargo, es como un comienzo del día de la visión en el cielo, cuya completa claridad constituirá nuestra felicidad durante toda la eternidad (q. 12, a. 3).

30 —¿Cuándo hablamos de Dios, o cuando nosotros le atribuimos como a su sujeto, las palabras o los términos, que empleamos, tienen un sentido preciso y que pudiéramos considerar legítimo?

—Ciertamente; porque estos términos, o estas palabras, aunque usados primero para designar las perfecciones de la criatura, pueden luego ser transferidas para designar lo que, en Dios, corresponde a estas mismas perfecciones (q. 13, a. 1-4).

31 . —¿Estos términos, o estas palabras, tienen el mismo sentido cuando los decimos de Dios y de la criatura, o tienen un sentido completamente diferente?

—Estos términos o palabras tienen el mismo sentido; pero con un alcance más alto. Y esto quiere decir que empleados para designar las perfecciones de las criaturas, las designan en su plenitud y diciendo todo lo que son; mientras que empleados para designar las perfecciones divinas, o lo que está en Dios, si bien todo lo que dicen de perfección es muy verdadero de Dios, las perfecciones que expresan no dicen todo lo que está en Dios (q. 13, a. 5).

32 —¿Es, pues, verdadero que Dios permanece para nosotros inefable, cualquiera que sea lo que pueda decirse de Él, por sublime que sea la expresión que se atribuya a su sujeto?

—Sí, es inefable; pero no se puede hacer, mientras tanto, nada mejor, ni más verdadero o más perfecto, que hablar de Él y atribuir a su sujeto algo imperfecto, por permanecer en este mundo, en todo lo que podemos pensar de Él o decir de Él (q. 13, a. 6-12).

III. Operaciones divinas

33 —¿Qué hace Dios en sí mismo?

—Él vive de su conocimiento y de su amor (q. 14.- 26).

34 —¿Acaso Dios conoce todas las cosas? —Sí, Dios conoce todas las cosas (q. 14, a 5).

35 —¿Acaso Dios sabe todo lo que pasa en la tierra? —Sí, Dios sabe todo lo que pasa en la tierra (q. 14, a. 11).

36 —¿Acaso Dios conoce los secretos de los pensamientos y las voluntades?

—Sí, Dios conoce los secretos de los pensamientos y las voluntades (q. 14, a. 10).

37 —¿Acaso Dios conoce el futuro?

—Sí, Dios conoce el futuro (q. 14, a. 13).

38 —¿Por qué se dice que toda esta ciencia se encuentra en Dios?

—Porque Dios, por existir en el grado sumo de la inmaterialidad, tiene una inteligencia infinita; y que no puede ignorar nada de aquello que es, ha sido o será, o que podría ser, en cualquiera que sea la entidad, por estar todo en una relación de efecto a causa con respecto a su ciencia, hecha de inteligencia y de voluntad (q. 14, a. 1-5).

39 —¿Hay pues también una voluntad en Dios?

—Sí, hay también una voluntad en Dios, una voluntad que es inseparable de su inteligencia (q. 19, a. 1).

40 —¿Acaso todo depende de la voluntad de Dios? —Sí, todo depende de la voluntad de Dios, porque es la primera y suprema causa de todo (q. 19, a. 4-6).

41 —¿Acaso Dios ama a todas sus criaturas? —Sí, Dios ama a todas sus criaturas, por haber las hechas sólo por amor (q. 20, a. 2).

42 —¿El amor de Dios por sus criaturas tiene algún efecto en ellas?
—Sí, el amor de Dios por sus criaturas tiene algún efecto en ellas.

43 —¿Cuál es el efecto del amor de Dios en sus criaturas?
—Es todo el bien que está en ellas (q. 20, a. 3-4).

44 —¿Dios es justo?
—Sí, Dios es la misma justicia (q. 21, a. 1).

45 —¿Por qué se dice que Dios es la misma justicia? —Porque da a todo ser lo que su naturaleza exige (q. 21, a. 1-2).

46 —¿Hay un modo especial de la justicia de Dios hacia los hombres?
—Sí, hay un modo especial de la justicia de Dios hacia los hombres.

47 —¿Cuál es el modo especial de la justicia de Dios hacia los hombres?

—El modo especial de la justicia de Dios hacia de los hombres es que Dios recompensa a los buenos, y castiga a los malos (q. 21, a. 1, ad 3).

48 —¿Es en la tierra que Dios recompensa a los buenos y castiga a los malos?
—Es siempre sólo en parte que Dios sobre esta tierra recompensa a los buenos y castiga a los malos.

49 —¿Dónde Dios recompensa totalmente a los buenos, y castiga a los malos?
—Es en el cielo que Dios recompensa totalmente a los buenos y en el infierno que castiga a los malos.

50 —¿Hay misericordia en Dios?
—Sí, hay misericordia en Dios (q. 21, a. 3).

51 —¿En qué consiste la misericordia de Dios? —Consiste en que Dios da a cada ser más de lo que exige su naturaleza, y también en que recompensa a los justos más allá de sus méritos, y castiga a los malos con pena inferior a la que se merecen (q. 21, a. 4).

52 —¿Dios en sí mismo se ocupa del mundo? —Sí, Dios en sí mismo se ocupa del

mundo.

53 —¿Cómo se llama el cuidado que Dios en sí mismo tiene del mundo?

—El cuidado que Dios en sí mismo tiene del mundo se llama Providencia (q. 22, a. 1).

54 —¿La Providencia divina se extiende a todas las cosas?

—Sí, la Providencia divina se extiende a todas las cosas, porque nada hay en el mundo que Dios no hubiera previsto y preordenado desde toda la eternidad (q.22, a. 2).

55 —¿Se extiende también a los seres inanimados? —Sí, se extiende también a los seres inanimados,

porque estos seres forman parte de la obra de Dios
(q. 22, a. 2, ad 5).

56 —¿Se extiende también a los hombres en sus actos libres?

—Sí, se extiende también a los hombres en sus actos libres (q. 22, a. 2, ad 4).

57 —¿Qué se significa cuando se dice que la Providencia de Dios se extiende a los hombres en sus actos libres?

—Se significa que los actos libres de los hombres están sometidos a la disposición de la divina Providencia, y que nada ocurre con estos actos, que Dios no lo ordene o no lo permita, pues la libertad del hombre no implica de ninguna manera su independencia respecto a Dios (q. 22, a. 2, ad 4).

58 —¿La Providencia de Dios con respecto a los justos tiene un nombre especial?

—Sí, se llama predestinación (q. 23, a. 1).

59 —¿Que comporta la predestinación con respecto a los hombres que son objeto de ella?

—La predestinación comporta que estos hombres poseerán un día en el cielo la felicidad de la gloria (q. 23, a. 2).

60 —¿Cómo son llamados los que no deben tener esta felicidad?

—Se les llama réprobos o no elegidos (q. 23, a. 3).

61 —¿De dónde viene que los predestinados tendrán esta felicidad, mientras que los réprobos o los no elegidos no la tendrán?

—Esto viene de que los predestinados han sido escogidos por Dios, o queridos con un amor preferente, en virtud del cual Dios dispondrá de todas las cosas de su vida de tal modo que finalmente acabarán en la felicidad del cielo (q. 23, a. 4).

62 —¿Y por qué los réprobos o los no elegidos no acabarán, finalmente, en la misma

felicidad?

—Porque no habrán sido queridos con el mismo amor que los predestinados (q. 23, a. 3, ad 1).

63 —¿Pero no será una injusticia por parte de Dios? —No, porque Dios no debe a nadie la felicidad del cielo, y los que la tendrán sólo la tendrán por la gracia (q. 23, a. 3 ad 2).

64. —¿Aquellos que no la tendrán serán castigados por no tenerla?

—Serán castigados por no tenerla debido sólo por causa de la culpa que tienen por su parte de no tenerla (q. 23, a. 3, ad 3).

65 —¿Cómo pueden los hombres tener culpa por su parte de no tener la felicidad del cielo?

—Pueden tener culpa por su parte en cuanto que Dios habrá ofrecido esta felicidad a todos y que el hombre por ser libre, habrá podido no responder a la oferta que Dios le hacía, o despreciar esta oferta por preferir otra cosa (q. 23, a. 3, ad 3).

66 —¿Este desprecio o la elección de una cosa contraria es una injuria hecha a Dios?

—Es una injuria muy grave hecha a Dios y que merece los castigos más grandes, puesto que es el acto de un pecado personal (q. 23, a. 3, ad 3).

67 —¿Aquellos que responden a la oferta de Dios, y que tendrán la felicidad del cielo, deben a Dios mismo el haber también respondido a su oferta y merecido su felicidad?

—Sí, lo deberán todo a la elección de la predestinación divina (q. 23, a. 3, ad 2).

68 —¿Esta elección es hecha por Dios desde toda la eternidad?

—Esta elección es hecha por Dios desde toda la eternidad (q. 23, a. 4).

69 —¿Qué comporta esta elección respecto de los que son su objeto?

—Comporta que Dios ha señalado para ellos un lugar en el cielo, y, que, por la acción de su gracia, les dará la ocasión de poseerlo un día (q. 23, a. 5-7).

70 —¿Qué deben hacer los hombres ante el pensamiento de esta elección eterna de la predestinación de Dios?

—Deben, por un abandono completo a la acción de la gracia, tener en la medida de lo posible en este mundo, la certeza que forman parte de los predestinados¹⁴ (q. 23, a. 8).

71 —¿Dios es todopoderoso? —Sí, Dios es todopoderoso

72. —¿Por qué se dice Dios es todopoderoso? —Porque, Dios por ser es el mismo Ser,

todo lo
que no repugna a ser, le permanece sometido (q. 25,
a. 3).

73 —¿Dios es feliz?

—Sí, Dios es la misma felicidad, porque goza in
finitamente del Bien Infinito, que es Él mismo (q.
26, a. 1-4).

IV. Las Personas

74 —¿Qué se significa cuando se dice que Dios es un Espíritu en tres Personas?

—Se significa que son tres al ser cada uno el mismo Espíritu, que es Dios, con todos los
atributos de la divinidad (q. 30, a. 2).

75 —¿Cuáles son los nombres de estas tres Personas, que son el mismo Dios, con todos
los atributos de la divinidad?

—Se les llama Padre, Hijo y Espíritu Santo.

76 —¿Quién es el Padre en Dios?

—Es el que, sin tener principio, engendra al
Hijo y del que procede el Espíritu Santo.

77 —¿Quién es el Hijo en Dios?

—El Hijo es el que es engendrado por el Padre y
del que, al mismo tiempo que del Padre, procede el
Espíritu Santo.

78 —¿Quién el Espíritu Santo en Dios? —Es el que procede del Padre y del Hijo

79 —¿Estas tres Personas en Dios son distintas de Dios mismo?

—Estas tres Personas en Dios no son distintas de Dios mismo.

80 —¿Son distintas entre sí? —Sí, son distintas entre sí.

81 —¿Qué se significa cuando se dice que las divinas Personas son distintas entre sí?

—Se significa que el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo; el Hijo no es el Padre ni el
Espíritu Santo; y que el Espíritu Santo no es el Padre, ni el Hijo.

82 —¿Estas tres Personas pueden estar separadas las unas de otras?

—Estas tres Personas no pueden estar separadas las unas de otras.

83 —¿Están juntas desde toda la eternidad? —Están juntas desde toda eternidad.

84 —¿El Padre, en su relación al Hijo, posee todo lo que se ha visto que hay en Dios?

—Sí, el Padre, en su relación al Hijo, posee todo lo que se ha visto que hay en Dios?

85 —¿El Hijo, en su relación al Padre, posee todo lo que se ha visto que hay en Dios?

—Sí, el Hijo, en su relación al Padre, posee todo lo que se ha visto que hay en Dios?

86 —¿El Padre y el Hijo , en su relación al Espíritu Santo, poseen todo lo que se ha visto que hay en Dios? —Sí, el Padre y el Hijo, en su relación al Espíritu Santo, poseen todo lo que se ha visto que hay en Dios.

87 —¿El Espíritu Santo , en su relación al Padre y al Hijo, posee todo lo que se ha visto que hay en Dios? —Sí, el Espíritu Santo, en su relación al Padre y al Hijo, posee todo lo que se ha visto que hay en Dios.

88 —¿Son tres Dioses que tienen así relación entre ellas desde toda eternidad en Dios?

—No, no son tres Dioses, sino tres Personas que se identifican cada una con mismo Dios, y que permanecen, sin embargo, plenamente distintas entre sí.

89 —¿Estas tres Personas en Dios forman entre sí una verdadera sociedad?

—Sí, estas tres Personas en Dios forman entre sí una verdadera sociedad v, que es la más perfecta de todas las sociedades (q. 31, a. 1, ad 1).

90 —¿Por qué dice que la sociedad de las tres Personas en Dios es la más perfecta de las sociedades?

—Porque son tres, que cada una de ellas es el mismo infinito en perfección, en duración, en ciencia, en amor, en potencia, en felicidad, que gozan de sí mismos, en el seno de la divinidad.

91 —¿Cómo sabemos que hay así tres Personas en Dios?

—Sabemos que hay así tres Personas en Dios por la fe.

92 —¿La razón, sin la fe, podría saber que hay tres Personas en Dios?

—No, la razón, sin la fe, no podría saber que hay tres Personas en Dios (q. 32, a. 1).

93 —¿Y cuándo sabemos por la fe que hay tres Personas en Dios, la razón puede comprenderlo?

—No, hasta cuando sabemos por la fe que hay tres Personas en Dios, la razón no puede comprenderlo (q. 32, a. 1, ad 2).

94 —¿Cómo se les llama a estas verdades que conocemos por la fe sin que la razón pueda comprenderlas? —Se les llama misterios.

95 —¿La existencia de las tres Personas en Dios es pues un misterio?

—Sí, y hasta es el más profundo de todos los misterios.

96 —¿Cómo se le llama a este misterio de las tres Personas en Dios?

—Se le llama el misterio de la Santísima Trinidad (q. 31, a. 1).

97 —¿Podremos conocer un día en sí mismo el misterio de la Santísima Trinidad?

—Sí, podremos conocer un día en sí mismo el misterio de la Santísima Trinidad, y este conocimiento hará nuestra felicidad eterna en el cielo.

98 —¿No podemos, en este mundo, divisar algo de las armonías del misterio de la Santísima Trinidad, considerando la naturaleza de las operaciones que son las propias de los espíritus?

—Sí, porque estas operaciones implican, en el

sujeto que actúa, una doble relación de principio y de término de la operación, ya sea en el acto de pensar, ya sea en el acto de querer; de donde resulta que en Dios, según nos enseña la fe, en el acto de pensar, el Padre tiene razón de principio que dice, y el Verbo tiene razón de término que es dicho; y, en el acto de amar, el Padre y el Hijo tienen razón de principio común con respecto al Espíritu Santo, que tiene razón de término.

99 —¿Qué es lo que funda en Dios el misterio de la Santísima Trinidad?

—Es la riqueza infinita o la fecundidad de su naturaleza, que hace que haya lugar en ella para misteriosas procesiones de origen (q. 27, a. 1).

100 —¿Cómo se le llama a estas procesiones de origen en Dios?

—Se les llama generación y procesión (q. 27, a. 2-3).

101 —¿Que resulta de esta generación y de esta procesión en Dios?

—Resulta que entre cada uno de ambos términos de la generación y de la procesión existen relaciones reales, que estos términos diversos constituyen (q. 28, a. 1).

102 —¿Cuáles son estas relaciones en Dios? —Son, en total de cuatro: la paternidad, la filiación, la espiración activa y la procesión o la espiración pasiva (q. 28, a. 4).

103 —¿Estas relaciones en Dios son lo mismo que las Personas divinas?

—Sí, estas relaciones en Dios son la mismo que las Personas divinas (q. 40, a. 1).

104 —¿Por qué, en Dios, hay pues cuatro relaciones y sólo tres Personas?

—Porque una de las relaciones, la espiración activa, no se opone con una oposición relativa a la paternidad y a la filiación, por el contrario, conviene a una y a otra; y resulta de ello que las dos Personas, que están constituidas la una por la paternidad y la otra por la filiación, pueden y deben ser el sujeto de la aspiración activa, que, por ello, no constituye una persona, sino que conviene conjuntamente a la Persona del Padre y a la Persona del Hijo (q. 30, a. 2).

105 —¿Hay un cierto orden en Dios entre las Personas divinas?

—Hay un orden de origen, que permite al Hijo ser enviado por el Padre; y al Espíritu Santo de ser enviado por el Padre y por el Hijo (q. 42-43).

106 —¿Cuándo las Personas divinas actúan con una acción distinta de los actos nocionales, que son el acto de decir o de engendrar y el acto de espirar, actúan con una sola y misma común a las tres?

—Sí: y así es como el acto de pensar y el acto de

amar convienen a las tres Personas; y, lo mismo, todas las acciones que acaban en algún efecto afuera de Dios (q. 39-41).

107 —¿No hay sin embargo ciertos actos o ciertos principios de acciones que se le atribuyen más especialmente a tal o cual persona?

—Sí; y se hacen estas clases de atribuciones debido a una cierta armonía que estos actos o estos principios de acciones presentan con los caracteres distintivos de tal o cual persona; así es como se le atribuye, por modo de apropiación, el poder al Padre, la sabiduría, al Hijo, y la bondad, al Espíritu Santo, aunque también en ellas convienen igualmente los tres (q. 39, a. 7-8; q. 45, a. 6).

108 —¿Entonces cuando se habla de Dios en sus relaciones con el mundo exterior, se trata siempre de Dios en la unidad de su naturaleza y en la Trinidad de sus Personas?

—Sí; con la sola excepción cuando se trata de la Persona del Verbo en los misterios de su Encarnación (q. 45, a. 6).

V. La obra de la creación

109 —¿Que se significa cuando se dice que Dios es el creador de todas las cosas?

—Se significa que todas las cosas ha sido hechas por Él de la nada (q. 44-45).

110 —¿No había pues nada aparte de Dios, antes de que Dios hubiera hecho todas las cosas?

—No, no había nada aparte de Dios, antes de que Dios hubiera hecho todas las cosas; Él sólo existía por sí mismo, y todo lo demás existió sólo por Él (q. 44, a. 1).

111 —¿Cuándo Dios hizo todas las cosas de la nada? —Dios hizo todas las cosas de la nada cuando quiso (q. 44).

112 —¿Así pues habría podido, si lo hubiera querido, no crear las cosas que hizo?

—Sí, Dios habría podido, si lo hubiera querido, no crear las cosas que hizo.

113 —¿Y por qué quiso Dios crear en un momento dado las cosas que hizo?

—Dios quiso crear las cosas que hizo para manifestar su gloria

15

(q. 45, a. 4).

114 —¿Que se entiende cuando se dice que Dios ha creado las cosas que hizo para

manifestar su gloria?

—Se entiende que quiso mostrar su bondad fuera de Él, comunicando a otros algo del bien infinito que es Él mismo.

115 —¿No es pues por necesidad ni para adquirir algo, que Dios creó las cosas que hizo?

—No, al contrario, para dar a otros algo de lo que Él mismo tiene infinitamente, y por bondad pura, que creó las cosas que hizo (q. 44, a. 4, ad 1).

VI. El Mundo

116 —¿Cómo se llama el conjunto de las cosas creadas por Dios?

—Se llama mundo o universo (q. 47, a. 4).

117 —¿El mundo o el universo es pues obra de Dios? —Sí, el mundo o el universo es obra de Dios (q. 47, a. 1-2-3).

118 —¿Que comprende el mundo o el universo, obra de Dios?

—El mundo o el universo, obra de Dios, comprende tres categorías de seres, que son: los espíritus puros; los cuerpos; y el espíritu unido a un cuerpo.

119 —¿Así pues, es Dios quién creó los espíritus puros, los cuerpos y el espíritu unido a un cuerpo?

—Sí, es Dios quien creó los espíritus puros, los cuerpos y el espíritu unido a un cuerpo.

120 —¿Lo hizo Él mismo, por sí mismo y solo? —Sí, Dios lo hizo todo por sí mismo, y a solas, que es el único que puede crear (q. 45, a. 5).

121 —¿Cómo Dios hizo por sí mismo y a solas el mundo de los espíritus y los cuerpos?

—Lo hizo por su palabra o su verbo y con su amor (q. 45, a. 6).

VII. Los ángeles: su naturaleza

122 —¿Por qué quiso Dios que hubieran espíritus puros en la obra hecha por El?

—Dios quiso que hubieran espíritus puros en la obra hecha por Él, porque debían ser el coronamiento de esta obra (q. 50, a. 1).

123 —¿Qué se significa cuando se dice que los espíritus puros debían ser el coronamiento de la obra hecha por Dios? —Se significa que son la parte más alta, más perfecta y más bella (q. 50, a. 1).

124 —¿Podría decirse cuál es la naturaleza de los espíritus puros?

—Sí, los espíritus puros son naturalezas o sustancias que existen libres de todo cuerpo y de toda materia (q. 50, a. 1-2).

125 —¿Estos espíritus puros son en número muy grande?

—Sí, estos espíritus puros son en número muy grande (q. 50, a. 3).

126 —¿Su número sobrepasa el número de todas las demás naturalezas creadas?

—Sí, su número sobrepasa el número de todas las demás naturalezas creadas (q. 50, a. 3).

127 —¿Por qué hacía falta que fueran tan numerosos? —Porque convenía que lo que

tuviera más belleza superará en número a todo el resto en la obra de Dios (q. 50, a. 3).

128 —¿Por qué nombre se llaman ordinariamente a estos espíritus puros?

—Se les llama ángeles.

129 —¿Por qué llamamos a los espíritus puros con el nombre de ángeles?

—Porque son los mensajeros de quienes se sirve Dios para administrar el resto de su obra.

130 —¿Acaso los ángeles pueden tomar un cuerpo como nosotros?

—No, los ángeles no pueden tomar un cuerpo como nosotros y, si algunas veces pudieron mostrarse revestidos de un cuerpo, tenían sólo la apariencia exterior (q. 51, a. 1-2-3).

131 —¿Los ángeles existen en algún sitio?

—Sí, los ángeles existen en algún sitio (q. 52, a. 1).

132 —¿Dónde está el lugar ordinario de los ángeles? —El lugar ordinario de los ángeles es el cielo (q.

61, a. 4).

133 —¿Los ángeles pueden ir de un lugar a otro? —Sí, los ángeles pueden ir de un lugar a otro (q.

134 —¿Acaso les hace falta tiempo para ir de un lugar a otro?

—Los ángeles pueden dirigirse de un lugar a otro, aunque sean los más distantes, casi instantáneamente (q. 53, a. 2).

135 —¿Pueden también dejar lentamente un lugar y volver lentamente a otro según les plazca?

—Sí, pueden también dejar lentamente un lugar e ir lentamente a otro según les plazca, al ser su movimiento sólo una aplicación sucesiva de su poder o de su acción a diversos

seres o a diversas partes de un mismo todo (q. 53, a. 3).

VIII. Su vida íntima

136 —¿En qué consiste la vida de los ángeles según su naturaleza de puros espíritus?

—La vida de los ángeles, según su naturaleza de puros espíritus, consiste en conocer y en amar.

137 —¿Qué clase de conocimiento se encuentra en los ángeles?

—En los ángeles se encuentra el conocimiento intelectual (q. 54).

138 —¿No hay en los ángeles conocimiento sensible como en nosotros?

—No, no hay en los ángeles de conocimiento sensible como en nosotros (q. 54, a. 5).

139 —¿Por qué no hay en los ángeles conocimiento sensible como en nosotros?

—Porque el conocimiento sensible se hace a través del cuerpo y los ángeles no tienen cuerpo (q. 54, a. 5).

140 —¿El conocimiento intelectual de los ángeles es más perfecto que nuestro conocimiento intelectual?

—Sí, el conocimiento intelectual de los ángeles es más perfecto que nuestro conocimiento intelectual.

141 —¿Por qué dice que el conocimiento intelectual de los ángeles es más perfecto que nuestro conocimiento intelectual?

—Porque no tienen, como nosotros, que extraer su conocimiento del mundo exterior y comprenden toda la verdad de una sola mirada de su espíritu sin necesitar como nosotros de raciocinio (q. 55, a. 2; q. 58, a. 3-4).

142 —¿Los ángeles conocen todas las cosas? —No, los ángeles no conocen todas las cosas;

porque tienen una naturaleza finita: y solo Dios, porque es infinito, conoce todas las cosas (q. 53, a. 1-2-3).

143 —¿Conocen todo el conjunto de las criaturas? —Sí, conocen todo el conjunto de las criaturas;

su naturaleza de puros espíritus pide que sea así (q. 144 —¿Los ángeles conocen todo lo que pasa en el mundo exterior?

—Sí, los ángeles conocen todo lo que pasa en el mundo exterior; las ideas de su espíritu les manifiestan estas cosas a medida que se realizan (q. 55, a. 2).

145 —¿Conocen los pensamientos y las voluntades de los demás?

—No, los ángeles no conocen los pensamientos ni las voluntades de los demás,¹⁶ porque estos pensamientos y voluntades, por ser libres, no entran en el encadenamiento necesario de los acontecimientos exteriores (q. 57, a. 4).

146 —¿Que hace falta para que los ángeles conozcan los pensamientos y voluntades de los demás? —Hace falta que Dios se los revele, o que el sujeto mismo se los haga saber (q. 57, a. 4).

147 — ¿Los ángeles conocen el futuro?

—No, los ángeles no conocen el futuro, a menos que Dios se lo revele (q. 57, a. 3).

148 —¿Cuál clase de amor hay en los ángeles según su naturaleza?

—Hay en los ángeles, según su naturaleza, un amor perfecto de Dios, a ellos mismos y a todas las criaturas, a menos que el pecado no desnaturalice, en el orden sobrenatural, lo que era libre en su amor de orden natural (q. 60).

IX. La creación de los ángeles

149 —¿Todos los ángeles han sido creados inmediatamente por Dios?

—Sí, todos los ángeles han sido creados inmediatamente por Dios, cada uno de ellos, que son un puro espíritu, pudo venir al ser, sólo por vía de creación (q. 61, a. 1).

150 —¿Cuándo todos los ángeles han sido creados por Dios?

—Todos los ángeles han sido creados por Dios instantáneamente, en el primer momento, cuando creó también todos los elementos del mundo corporal (q. 61, a. 3).

151 —¿Los ángeles fueron creados por Dios en un lugar corporal?

—Sí, los ángeles fueron creados por Dios en un lugar corporal, la armonía de la obra divina requería que fuera así (q. 61, a. 4, ad 1).

152 —¿Cómo se llama el lugar corporal donde fueron creados los ángeles por Dios?

—Se llama el cielo simplemente y algunas veces también el cielo empíreo (q. 61, a. 4).

153 —¿Qué significan estas palabras: «cielo empíreo»? —Significan un lugar todo de luz y de esplendor,

que es la parte más bella del mundo corporal (q. 154 —¿El cielo empíreo es lo mismo que el cielo de los bienaventurados o el cielo simplemente?

—Sí, el cielo empíreo es lo mismo que el cielo de los bienaventurados o el cielo simplemente (q. 61, a. 4, ad. 3).

X. Su prueba

155 —¿En que estado los ángeles fueron creados por Dios?

—Los ángeles fueron creados por Dios en estado de gracia (q. 62, a. 3).

156 —¿Qué se significa cuando se dice que los ángeles fueron creados por Dios en estado de gracia?

—Se significa que en el momento de su creación recibieron de Dios una naturaleza revestida de la gracia santificante, que los hacía hijos de Dios y les daba el poder de conquistar la gloria de la vida eterna (q. 62, a. 1, 2, 3).

157 —¿Fue por un acto de su libre albedrío que los ángeles pudieron conquistar la gloria de la vida eterna?

—Sí, fue por un acto de su libre albedrío que los ángeles pudieron conquistar la gloria de la vida eterna (q. 62, a. 4).

158 —¿En qué consistió este acto del libre albedrío de los ángeles por el cual pudieron conquistar la gloria de la vida eterna?

—Este acto consistió en seguir el movimiento

de la gracia que los llevaba a someterse a Dios y a recibir de él con amor y agradecimiento el don de su propia gloria que les ofrecía (q. 62, a. 4).

159 —¿Les hizo falta mucho tiempo a los ángeles para pronunciarse bajo el efecto de la gracia sobre esta elección que Dios les ofrecía?

—Esta elección la hicieron instantáneamente (q. 62, a. 4).

160 —¿Los ángeles fueron admitidos en la gloria inmediatamente después haber elegido?

—Sí, los ángeles fueron admitidos en la gloria inmediatamente después haber elegido (q. 62, a. 5).

XI. Caída del ángel tentador

161 —¿Acaso todos los ángeles eligieron lo que fue propuesto como prueba meritoria por Dios?

—No, no todos los ángeles lo eligieron, pues hubo quienes lo rechazaron (q. 63, a. 3).

162 —¿Por qué hubo unos ángeles que rechazaron a elegirlo?

—Por sentimiento de orgullo y para ser semejantes a Dios, bastándose como Dios se basta (q. 63, a. 2, 3).

163 —¿Este sentimiento de orgullo fue un gran pecado? —Este sentimiento de orgullo fue un pecado horrible, que provocó inmediatamente la cólera de Dios.

164 —¿Que hizo Dios en su justa cólera contra este pecado de los ángeles?

—Los precipitó en seguida al infierno, que será eternamente el lugar de su suplicio (q. 64, a. 4).

165 —¿Cómo se les llama a los ángeles malos que se rebelaron contra Dios y fueron precipitados al infierno?

—Se les llama demonios (q. 63, a. 4).

XII. Los cuerpos:

La creación y la obra de los seis días

166 —¿Cuál es la segunda categoría de seres creados por Dios en el mundo en el extremo opuesta de la categoría de los espíritus?

—La segunda categoría de seres creados por Dios en el mundo en el extremo opuesto de la categoría de los espíritus es la de los cuerpos.

167 —¿Acaso todo el conjunto del mundo de los cuerpos ha sido creado por Dios?

—Sí, todo el conjunto del mundo de los cuerpos ha sido creado por Dios (q. 65, a. 3).

168 —¿Es pues Dios mismo quién creó la tierra y todo lo que se ve en ella, el mar y todo lo que contiene, el cielo con sol, la luna y las estrellas?

—Sí, es Dios mismo quien creó la tierra y todo lo que se ve en ella, el mar y lo que contiene, el cielo con el sol, la luna y las estrellas.

169 —¿Cuándo Dios creó todo este mundo de los cuerpos?

—Dios creó todo este mundo de los cuerpos a principios del mundo, al mismo tiempo que creaba el mundo de los espíritus (q. 61, a. 3; q. 66, a. 4).

170 —¿Fue instantáneamente que Dios creó el mundo de los cuerpos, al mismo tiempo que el mundo de los espíritus?

—Sí, fue instantáneamente que Dios creó el mundo de los cuerpos, al mismo tiempo que el mundo de los espíritus (q. 61, a. 3; q. 66, a. 4).

171 —¿El mundo de los cuerpos fue desde este primer instante tal como es hoy?

—No, el mundo de los cuerpos no fue desde este primer instante tal como es hoy (q. 66, a. 1).

172 —¿En cuál estado el mundo de los cuerpos fue creado por Dios?

—El mundo de los cuerpos fue creado por Dios en el estado de caos

173 —¿Que se significa cuando se dice que el mundo de los cuerpos fue creado por Dios en el estado de caos?

—Se significa que Dios creó primero los elementos de donde debía salir el mundo de los cuerpos tal como le vemos hoy (q. 66, a. 1 y 2).

174 —¿Quién hizo salir de los primeros elementos el mundo de los cuerpos tal como le vemos hoy?

—Es Dios quien hizo salir de los primeros elementos el mundo de los cuerpos tal como le vemos hoy.

175 —¿Fue de golpe que Dios hizo salir de los primeros elementos el mundo de los cuerpos tal como le vemos hoy?

—No, fue de golpe, sino, por varias intervenciones sucesivas, que Dios hizo salir de los primeros elementos el mundo de los cuerpos tal como le vemos hoy.

176 —¿Cuántas fueron estas intervenciones de Dios para llevar al mundo de los cuerpos al estado como lo vemos hoy?

—Hubo seis intervenciones de Dios para llevar al mundo de los cuerpos al estado como lo vemos hoy.

177 —¿Cómo se les llama a las seis intervenciones de Dios para llevar al mundo de los cuerpos al estado como lo vemos hoy?

—Se les llama los seis días la creación (q. 64, a. 1 y 2).

178 —¿A qué se dirigió el primer día de la creación? —El primer día de la creación se dirigió a la producción de la luz (q. 67, a. 4).

179 —¿A qué se dirigió el segundo día de la creación? —El segundo día de la creación se dirigió a la producción del firmamento (q. 68, a. 1).

180 —¿A qué se dirigió el tercer día de la creación? —El tercer día la creación se dirigió a la separación o la distinción de los mares y de los continentes, y a la producción de las plantas (q. 69).

181 —¿A qué se dirigió el cuarto día de la creación? —El cuarto día la creación se dirigió a la producción del sol, de la luna y las estrellas (q. 70).

182 —¿A qué se dirigió el quinto día de la creación? —El quinto día la creación se dirigió a la producción de los peces y a las aves (q. 71).

183 —¿A qué se dirigió el sexto día de la creación? —El sexto día la creación se dirigió a la producción de los animales terrestres y a la creación del hombre (q. 72).

184 —¿Cómo se sabes que así es como Dios hizo el mundo tal como le vemos?

—Se sabe que así es como Dios hizo el mundo tal como le vemos, porque Él mismo es el que nos lo ha dicho.

185 —¿Dónde nos ha dicho Dios que había hecho así el mundo tal como lo vemos?

—En el primer capítulo del Génesis, al principio de su Sagrada Escritura, Dios nos ha dicho que había hecho así el mundo tal como lo vemos.

186 —¿Acaso la ciencia concuerda con este primer capítulo del Génesis?

—No es dudoso que la verdadera ciencia concordará siempre con este primer capítulo del Génesis.

187 —¿Por qué dice que la verdadera ciencia concordará siempre con este primer capítulo del «Génesis»?

—Porque la verdadera ciencia ve las cosas tal como son, y nadie sabe mejor cómo son las cosas que el mismo Dios, que las hizo y que nos ha dicho cómo las había hecho en este primer capítulo del Génesis.

188 —¿Jamás podrá pues haber contradicción entre la ciencia y la Escritura sobre lo que se refiere a la creación del mundo de los cuerpos?

—No, jamás podrá haber contradicción entre la verdadera ciencia y la Escritura sobre lo que se refiere a la creación del mundo de los cuerpos (q. 67-74).

XIII. El hombre: su naturaleza, su alma espiritual e inmortal

189 —¿Entre este mundo de los cuerpos, hay uno de los seres que se encuentran en él, que forma sin embargo como un mundo aparte o una categoría completamente distinta en conjunto del mundo creado por Dios?

—Sí, es el hombre.

190 —¿Qué el hombre?

—El hombre es un compuesto de espíritu y de cuerpo, en donde se encuentran en cierto modo reunidos el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos (q. 75).

191 —¿Cómo se llama el espíritu que está en el hombre?

—Se llama el alma (q. 75, a. 1-4).

192 —¿Acaso es sólo el hombre el que tiene un alma en el mundo de los cuerpos?

—No, no es sólo el hombre el que tiene un alma en el mundo de los cuerpos.

193 —¿Cuáles son otros seres que tienen también un alma en el mundo de los cuerpos?

—Son las plantas y los animales.

194 —¿Qué diferencia hay entre el alma de las plantas y de los animales y la del hombre?

—Hay esta diferencia que el alma de las plantas es sólo para la vida vegetativa; que la de los animales es sólo para la vida vegetativa y sensitiva; y que además de eso el alma del hombre es para la vida del pensamiento.

195 —¿Es pues por la vida del pensamiento que el hombre se distingue de todos los demás seres vivos del mundo de los cuerpos?

—Sí, es por la vida del pensamiento que el hombre se distingue de todos los demás seres vivos del mundo de los cuerpos.

196 —¿Acaso en esta vida del pensamiento el alma humana es independiente en sí misma del cuerpo?

—Sí, en esta vida del pensamiento el alma humana es independiente en sí misma del cuerpo (q. 75, a.2).

197 —¿Se podría dar una razón que establezca esta verdad?

—Sí, y esta razón es que el objeto del pensamiento es algo completamente incorpóreo.

198 —¿Cómo resulta de ahí que el alma humana en la vida del pensamiento es independiente en sí misma del cuerpo?

—Porque, si ella misma no fuera completamente incorpórea, no podría alcanzar el objeto del pensamiento que es completamente incorpóreo (q. 75, a. 2).

199 —¿Que se sigue de esta verdad?

—Se sigue de esta verdad que el alma humana es inmortal (q. 75, a. 6).

200 —¿Podría mostrarse cómo se sigue de esta verdad que el alma humana es inmortal?

—Sí, es porque si tiene una operación donde el cuerpo no tiene parte, hace falta que

tenga también un ser propio independiente del cuerpo.

201 —¿Que se sigue de que el alma humana tenga un ser propio independiente del cuerpo?

—Se sigue que si el cuerpo viene a perecer por la separación del alma, el alma misma no puede perecer (q. 75, a. 6).

202 —¿El alma humana debe pues permanecer siempre?

—Sí, el alma humana debe permanecer siempre.

203 —¿Pero por qué entonces el alma humana ha sido unida a un cuerpo?

—El alma humana ha sido unida a un cuerpo para formar con él un todo armonioso y sustancial, que se llama el hombre (q. 75, a. 4).

204 —¿No es pues accidentalmente que el alma humana esté unida a su cuerpo?

—No, no es accidentalmente que el alma humana esté unida a su cuerpo, sino que está hecha para él (q. 76, a. 1).

205 —¿Que hace el alma humana en el cuerpo con cual está unida?

—Da a este cuerpo todo lo que tiene por perfección, es decir, que le da el ser, el vivir y el sentir, reservándose para ella sola el acto de pensar (q. 76, a. 3 y 4).¹⁷

XIV. Sus facultades vegetativas y sensibles

206 —¿Debemos admitir en el alma humana diversas facultades que se refieren a estos actos diversos?

—Sí, hay que admitir en el alma humana diversas facultades, que se refieren a diversos actos, con la sola excepción de la primera perfección que el alma da por sí misma, a saber: el ser del cuerpo (q. 77).

207 —¿Cuáles son las facultades del alma que dan al cuerpo el vivir?

—Las facultades del alma que dan al cuerpo el vivir son las facultades vegetativas.

208 —¿Se puede saber cuáles son estas facultades? —Sí, son en total tres, a saber: la facultad para alimentarse, la facultad para crecer y la facultad para reproducirse (q. 78, a. 2).

209 —¿Cuáles son las facultades del alma que dan al cuerpo el sentir?

—Las facultades del alma que dan al cuerpo el sentir son las facultades sensibles.

210 —¿Se puede saber cuáles son estas facultades? —Sí, estas facultades son de una

doble clase, a
saber: las facultades para conocer y las facultades de
apetecer.

211 —¿Cuáles son las facultades sensibles que dan al cuerpo el conocer?

—Las facultades sensibles que dan al cuerpo el conocer son las facultades de los cinco sentidos externos (q. 78, a. 3).

212 —¿Cómo se llaman las facultades de los cinco sentidos externos?

—Se llaman facultades para ver, para oír, para oler, para gustar y para tocar (q. 78, a. 3).

213 —¿Y los cinco sentidos externos, cómo se llaman? —Se llaman: vista, oído, olfato, gusto y tacto (q. 78, a. 3).

214 —¿Hay también facultades sensibles para conocer que sean interiores y no se vean fuera?

—Sí, son: el sentido común, la imaginación, el instinto y la memoria

18

(q. 78, a. 4).

XV. Su inteligencia y su acto de conocer

215 —¿Hay otras facultades de conocer que estén también en el hombre?

—Sí, hay otra facultad de conocer que está también en el hombre y que es su facultad principal.

216 —¿Cómo se llama esta facultad principal de conocer que es así en el hombre?

—Se llama la razón o inteligencia (q. 79, a. 1).

217 —¿La razón o la inteligencia, es la misma facultad de conocer en el hombre?

—Sí, la razón y la inteligencia son la misma facultad de conocer en el hombre (q. 79, a. 8).

218 —¿Por qué se llama con un doble nombre? —Se llama con este doble nombre porque, en

su acto de conocer, algunas veces comprende enseguida, sin necesitar razonar, mientras que otras veces

hace falta que razone (q. 79, a. 8).

219 —¿Acaso el razonamiento es el acto propio del hombre?

—Sí, el razonamiento es el acto propio del hombre; porque, de todos los seres que existen, no hay quien como él pueda razonar, ni que necesite razonar.

220 —¿Es una perfección para el hombre el poder razonar?

—Sí, es una perfección para el hombre el poder razonar, pero es una imperfección el necesitar razonar.

221 —¿Por qué se dice que es una perfección para el hombre el poder razonar?

—Porque de este modo el hombre puede conocer la verdad, lo que no pueden los seres inferiores a él, como son los animales sin razón.

222 —¿Por qué dice que es una imperfección para el hombre el necesitar razonar?

—Porque de este modo logra conocer la verdad sólo lentamente y con posibilidad de equivocarse, mientras que el ángel y Dios, que no necesitan razonar, comprenden la verdad enseguida y sin que puedan equivocarse

223 —¿Podría decirse que es conocer la verdad? —Conocer la verdad, es saber lo que es.

224 —¿Y no saber lo que es qué es?

—Es estar en la ignorancia o en el error.

225 —¿Hay alguna diferencia entre estas dos cosas: estar en la ignorancia o estar en el error?

—Sí, hay una gran diferencia entre el hecho de estar en la ignorancia y el de estar en el error; porque estar en la ignorancia simplemente es no saber lo que es; mientras que estar en el error es afirmar que una cosa es cuando no es, o que no es cuando es. 226 —¿Es un mal para el hombre estar en el error?

—Sí, es un gran mal para el hombre estar en el error; porque el bien propio del hombre consiste en la verdad, que es el bien de su inteligencia.

227 —¿El hombre al nacer ya lleva en sí mismo la verdad?

—No, el hombre al nacer no lleva en sí mismo la verdad; porque, aunque posea ya inteligencia, la tiene sólo en el estado de facultad vacía, que, para adquirir la verdad, deberá esperar el suficiente desarrollo de las facultades sensibles destinadas a servirla (q. 84, a. 5).

228 —¿Cuándo el hombre comienza a conocer la verdad? —El hombre comienza a conocer la verdad cuando tiene uso de razón, es decir, alrededor de su séptimo año.

229 —¿Acaso el hombre puede conocerlo todo por su razón?

—No, el hombre no puede conocerlo todo con un conocimiento propio por su razón,

considerando esta razón dentro de los límites de sus fuerzas naturales (q. 12, a. 4; q. 86, a. 2 y 4).

230 —¿Cuáles son las cosas que el hombre puede conocer naturalmente por su razón?

—El hombre puede conocer naturalmente por su razón las cosas sensibles y todo lo que estas cosas sensibles revelan.

231 —¿El hombre puede conocerse a sí mismo por la razón natural?

—Sí, el hombre puede conocerse a sí mismo por la razón natural, porque es un ser sensible y porque con la ayuda de lo que cae bajo sus sentidos puede, sirviéndose del razonamiento, conocer lo que necesita para ser lo que es¹⁹ (q. 87).

232 —¿El hombre puede conocer a los ángeles o los espíritus puros?

—El hombre puede conocer sólo imperfectamente a los ángeles o los espíritus puros.

233 —¿Por qué se dice que el hombre puede conocer sólo imperfectamente a los ángeles o los espíritus puros? —Porque no puede conocerlos en sí mismos, debido a su naturaleza, que no pertenece a las naturalezas sensibles, objeto propio de la razón del hombre (q. 88, a. 1 y 2).

234 —¿Acaso el hombre puede conocer a Dios en sí mismo?

—No, el hombre no puede conocer naturalmente a Dios en sí mismo, porque Dios está infinitamente por encima de las naturalezas sensibles, que son para la razón del hombre su único objeto proporcionado en el orden de su conocimiento natural (q. 88, a. 3).

235 —¿Es pues imperfecto el modo que el hombre puede conocer a Dios por su razón, dejada a sus solas fuerzas naturales?

—Sí, es así de manera solamente imperfecta

que el hombre puede conocer a Dios por su razón, dejada a sus solas fuerzas naturales.

236 —¿Es sin embargo una perfección para el hombre poder conocer de esta forma a Dios por su razón?

—Sí, es una perfección muy grande para el hombre poder conocer de esta forma a Dios por su razón, a pesar de todo insuficiente, porque se eleva infinitamente por encima de otros seres que no tienen la razón; y que hasta puede a causa de ello ser elevado a la soberana dignidad de hijo de Dios por la gracia, por lo cual su razón es llamada a conocer a Dios según es en sí mismo, primero, insuficientemente, por la fe, y luego en la claridad plena de la luz de gloria (q. 12, a. 4, ad 3; 5, 8, 10, 13).

237 —¿Por ser ascendido de esta forma a la dignidad de hijo de Dios por la gracia, el hombre puede hacerse igual a los ángeles?

—Sí, por ser ascendido de esta forma a la dignidad de hijo de Dios por la gracia, el hombre se hace en cierto modo igual de los ángeles, hasta puede serles superior en este orden de la gracia, aunque permanece inferior en el orden de la naturaleza (q. 108, a. 8).

XVI. Sus facultades de apetecer; su libre arbitrio

238 —¿Tiene el hombre alguna otra facultad además de las facultades de conocer?

—Sí, todavía hay en el hombre unas facultades de apetecer.

239 —¿Que se significa por facultades de apetecer en el hombre?

—Se significa el poder que está en él de dirigirse por un movimiento afectivo hacia todo lo que le es presentado como un bien por sus facultades de conocer, y de alejarse de todo lo que le es presentado como un mal.

240 —¿Acaso hay varias clases de estas facultades de apetecer en el hombre?

—Sí, hay dos clases de estas facultades de apetecer en el hombre; debido a dos géneros de conocimiento que están en él.

241 —¿Cómo se llama la primera de estos dos clases de facultades de apetecer en el hombre?

—Se llama apetición, con el sentido afectivo y sensible, dado a esta palabra (q. 81).

242 —¿Y cómo se llama la segunda de estas clases de facultades de apetecer en el hombre?

—La segunda clase de estas facultades de apetecer en el hombre se llama voluntad (q. 82).

243 —¿Se puede dar también el nombre de apetición a la voluntad en el hombre?

—Sí, se puede dar también el nombre de apetición a la voluntad en el hombre, pero en el sentido más elevado y completamente inmaterial.

244 —¿Cuál es la más perfecta de estas dos facultades de apetecer que están en el hombre?

—Es la voluntad.

245 —¿Es por la voluntad que el hombre se dice dotado de libre albedrío?

—Sí, es por la voluntad que el hombre se dice dotado de libre albedrío; porque la voluntad, inclinándose por sí misma y necesariamente al bien bajo su razón general de bien, permanece dueña de su acto cada vez que interviene un bien particular cualquiera, por poder quererlo y poder no quererlo (q. 83).

246 —¿Es la voluntad sola la que constituye el libre albedrío del hombre?

—No, no es la voluntad sola la que constituye el libre albedrío del hombre, sino la voluntad en unión con la inteligencia o la razón.

247 —¿El hombre por su inteligencia y su voluntad dotadas de libre albedrío es el rey de la creación en el mundo de los cuerpos?

—Sí, el hombre por su inteligencia y su voluntad dotadas de libre albedrío es el rey de la creación en el mundo de los cuerpos, todos los demás seres del mundo de los cuerpos están debajo de él por su naturaleza, y todos han sido hechos para servirle, en su marcha de vuelta hacia Dios por los actos de su libre albedrío.

XVII. El origen del hombre, o su creación y su formación por Dios

248 —¿Los hombres que están actualmente en la tierra y los que les precedieron vienen de un solo padre y de una sola madre?

—Sí, todos los hombres que están actualmente en la tierra y los que les precedieron vienen de un solo padre y de una sola madre.

249 —¿Cómo se llaman el primer hombre y la primera mujer de donde viene todos los hombres?

—Se llaman Adán y Eva.

250 —¿Quién fue el autor de Adán y Eva? —Es Dios quien fue el autor de Adán y Eva.

251 —¿Cómo Dios produjo a Adán y Eva? —Dios produjo a Adán y Eva su cuerpo y su alma.

252 —¿Cómo Dios les dio su alma a Adán y Eva? —Dios les dio su alma a Adán y Eva al crearlos (q. 90, a. 1 y 2).

253 —¿Cómo nos dijo Dios que les había dado su cuerpo a Adán y Eva?

—Dios nos dijo que Él mismo le había dado a Adán su cuerpo formándolo del limo de la tierra, y que le había dado a Eva su cuerpo formándolo de una costilla de Adán (q. 91 y 92).

254 —¿Se debe decir que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios?

—Sí, debemos decir que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios (q. 93).

255 —¿Que se quiere decir cuando se dice que el hombre ha sido hecho a imagen y a semejanza de Dios?

—Se quiere decir que Dios le dio al hombre una naturaleza y unas operaciones que, en lo que tienen de más elevado, nos permiten entrever lo que es Dios en su naturaleza espiritual y en la intimidad de sus tres augustas Personas, y de imitar la perfección, que es la propia de las Personas divinas (q. 93, a. 5 - 9).

256 —¿Podría mostrarse cómo la naturaleza y las operaciones del hombre, en lo que tienen de más elevado, permiten entrever lo que es Dios en su naturaleza espiritual y en la intimidad de sus tres augustas Personas?

—El motivo es que nuestra alma, en su parte superior, es una naturaleza espiritual y que sus operaciones más altas son el acto de pensar y de querer, dirigidos a la primera Verdad y al primer Bien, que es Dios mismo (q. 93, a. 5 - 7).

257 —¿Cómo en este acto de pensar y de querer podemos entrever la intimidad de las tres augustas Personas de la Santísima Trinidad?

—Porque nuestro espíritu, cuando piensa en Dios, concibe un verbo interior en donde encuentra su objeto, y que inmediatamente de este pensamiento, que concibe el verbo, se produce el acto de querer que se dirige al mismo objeto que el espíritu ha concebido (q. 93, a. 6).

258 —¿Cómo podemos imitar la perfección que es la propia de las Personas divinas?

—Podemos imitar la perfección que es la propia de las Personas divinas haciendo, como Dios mismo, a Dios concebido y querido en nuestro espíritu y en nuestro corazón, el objeto primero y último de toda nuestra vida pensante y amorosa (q. 93, a. 7).

259 —¿Sólo el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios en el mundo corporal?

—Sí, sólo el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios en el mundo corporal, debido a su naturaleza espiritual (q. 93, a. 2).

260 —¿Las otras criaturas del mundo corporal no guardan nada de Dios que las ha hecho?

—Sí, las otras criaturas del mundo corporal guardan en ellas el vestigio o el rastro de Dios, que las ha hecho, debido a las perfecciones de orden inferior que están en ellas (q. 93, a. 6).

XVIII. El estado de felicidad en que fue creado

261 —¿El hombre fue creado por Dios en un gran estado de perfección?

—Sí, el hombre fue creado por Dios en un gran estado de perfección.

262 —¿Podría decirse lo que contenía este estado de perfección en el cual el hombre fue creado por Dios?

—Este estado de perfección en el cual el hombre fue creado por Dios contenía: una ciencia completa sin sombra de error en su inteligencia; la justicia original y todas virtudes en su alma y en su corazón; el imperio absoluto del alma sobre el cuerpo y sobre

toda criatura inferior al hombre (q. 94, 95 y 96).

263 —¿Este estado de perfección le era propio sólo al primer hombre, o debía ser común a todas las siguientes generaciones?

—Le era propio a Adán en cuanto a la ciencia; pero la justicia original y los dones de integridad debían comunicarse a todos por vía de origen, siendo inseparables de la misma naturaleza mientras no fuera despojada de ello por el pecado (q. 94, a. 1, ad 1).

264 —¿Acaso el hombre habría tenido que morir, en el estado en que fue creado por Dios?

—No, el hombre no habría tenido que morir, en el estado en que fue creado por Dios (q. 97, a. 1).

265 —¿Acaso el hombre habría podido sufrir, en el estado en que fue creado por Dios?

—No, el hombre no habría podido sufrir, en el estado en que fue creado por Dios; su alma, por un privilegio especial, por tener su cuerpo al abrigo de todo mal, no podía ser contrariada por nada, mientras que estuviera sometida a Dios por su voluntad (q. 97, a. 2).

266 —¿El hombre pues fue creado por Dios en un estado de verdadera felicidad?

—Sí, el hombre fue creado por Dios en un estado de verdadera felicidad.

267 —¿Acaso este estado de felicidad en el cual el hombre fue creado por Dios era el estado de su última y perfecta felicidad?

—No, este estado de felicidad en el cual el hombre fue creado por Dios no era el estado de su última y perfecta felicidad; porque era temporal y debía ser seguido por otro estado que sería definitivo (q. 94, a. 1, ad 1).

268 —¿Cómo pues podríamos llamar a este estado de felicidad en el cual el hombre fue creado por Dios?

—Podríamos llamarlo un estado de felicidad primera que debía preparar al hombre por vía de mérito para recibir su estado de última y perfecta felicidad, en calidad de recompensa (q. 94, a. 1, ad 2; q. 95, a. 4).

269 —¿Dónde el hombre habría recibido este estado de última y perfecta felicidad, si hubiera permanecido fí e l ?

—Lo habría recibido en el cielo de la gloria, con los ángeles, donde Dios le habría trasladado después de un cierto tiempo de prueba (q. 94, a. 1, ad 1).

270 —¿Dónde estuvo colocado el hombre esperando ser trasladado en el cielo de la

gloria?

—Estuvo colocado en un jardín de delicias preparado por Dios para recibirlo (q. 92).

271 —¿Cómo se llama este jardín de delicias? —Se llama el Paraíso terrenal (q. 92).

XIX. Obra de conservación y de gobierno

272 —Qué se significa cuándo se dice que Dios es el Supremo Señor de todas las cosas?

—Se significa que todas las cosas, en el mundo creado por Dios, están sometidas al gobierno único, supremo y absoluto del mismo Dios (q. 103, a. 1 y 3).

273 —¿Qué se significa cuando se dice que todas las cosas, en el mundo creado por Dios están sometidas al gobierno único, supremo y absoluto del mismo Dios?

—Se entiende que no hay nada en el mundo de los espíritus, en el mundo de los cuerpos, y en el mundo humano, que pueda escapar de la acción de Dios, que conserva a todos estos seres y los conduce al fin para el cual los creó a todos ellos (q. 103, a. 4-8).

274 —¿Cuál es el fin al que Dios conduce por su gobierno a todos los seres que creó y que conserva?

—Este fin al que Dios conduce por su gobierno a todos los seres que creó y que conserva, es Él mismo o su propia gloria (q. 103, a. 2).

275 —¿Por qué se dice que Dios y su gloria son el fin de todo el universo conservado y gobernado por Él?

—Se dice que Dios y su gloria son el fin de todo el universo conservado y gobernado por Él, porque Dios mueve a todas las cosas en este universo creado y conservado por Él, para que se manifieste y se explique, en el mismo orden del universo, lo que está en la inteligencia y en la voluntad de quien lo hizo, conserva y le gobierna

276 —¿Es pues en el mismo orden del universo que brilla y que manifiesta la gloria de Dios en el exterior?

—Sí, es en el mismo orden del universo que brilla y manifiesta la gloria de Dios en el exterior (q. 103, a. 2).

277 —¿Puede haber algo más grande y más perfecto, aparte de Dios, que este orden del universo creado, conservado y gobernado por Él?

—No, no puede haber, en el orden actual de las cosas, nada más grande ni más perfecto, aparte de Dios, que este orden del universo creado, conservado y gobernado por Él (q. 25, a. 5 y 6).

278 —¿Por qué se dice en el orden actual de las cosas?

—Porque, por ser Dios infinito y todopoderoso, ningún orden creado, por muy perfecto

que sea, no sabría igualar el poder infinito de Dios (q. 25, a. 5 y 6).

XX. Acción personal de Dios en este gobierno. Los milagros

279 —¿Cómo Dios gobierna el universo creado por Él? —Conservándolo y moviéndolo a su fin (q. 103, a. 4).

280 —¿Es por sí mismo que Dios conserva todos los seres creados por Él?

—Sí, por sí mismo Dios conserva todos los seres creados por Él, aunque se sirve también de unos determinados seres para conservar en el ser a otros seres determinados, según el orden de dependencia que estableció entre ellos al crearlos (q. 104, a. 1 y 2).

281 —¿Que se significa cuando se dice que por sí mismo Dios conserva todos los seres creados por Él?

—Se significa que lo que hay en el fondo de todos los seres del universo y que hace que todos se comuniquen en el hecho de ser, les es continuado por la acción de Dios directamente (q. 104, a. 1).

282 —¿Esta conservación en el ser de todos los seres que son es tan propia de Dios como lo es su creación?

—Sí, esta conservación en el ser de todos los seres que son es tan propia de Dios como lo es su creación; porque es directa e inmediatamente en el ser, el efecto propio de Dios, en el que ambas se terminan (q. 104, a. 1, ad 4; q. 8, a. 1).

283 —¿Dios podría hacer que todos los seres que son cesasen de ser?

—Sí, Dios podría hacer que todos los seres que son cesasen de ser (q. 104, a. 3).

284 —¿Que le haría falta a Dios para hacer que todos los seres que son cesasen de ser?

—Bastaría que dejase de querer continuarles el ser que tienen y que continúan recibiendo de él a cada instante (q. 104, a. 3).

285 —¿Es pues en una dependencia absoluta de Dios que es continuamente el ser de todo lo que es en el mundo?

—Sí, es en una dependencia absoluta de Dios que es continuamente el ser de todo lo que es en el mundo; de modo parecido como la luz del día que está en una dependencia absoluta de la presencia y de la acción del sol; con la diferencia, que, mientras que la acción del sol lo es por necesidad, la acción de Dios es toda por libertad y por bondad infinita (q. 104, a. 3).

286 —¿Acaso Dios jamás aniquiló nada de lo que hizo?

—No, Dios jamás aniquiló nada de lo que hizo (q. 104, a. 4).

287 —¿Acaso Dios jamás aniquilará nada de lo que hizo?

—No, Dios jamás aniquilará nada de lo que hizo (q. 104, a. 4).

288 —¿Por qué se dice que Dios jamás aniquiló nada y que jamás aniquilará nada de lo que hizo?

—Porque Dios actúa sólo para su gloria; y su gloria no pide que aniquile lo que hizo, sino, al contrario que lo conserve en el ser (q. 104, a. 4).

289 —¿Acaso pueden producirse cambios en las cosas que Dios hizo?

—Sí, pueden producirse cambios en las cosas que Dios hizo, cambios más o menos profundos según la diversidad de las naturalezas y según la diversidad de los estados para la misma naturaleza.

290 —¿Acaso estos cambios, que pueden producirse y que se producen de hecho en las cosas hechas por Dios, entran en el orden del gobierno divino?

—Sí, todos los cambios que pueden producirse y que se producen de hecho en las cosas hechas por Dios, entran en el orden del gobierno divino; todo ello puede y debe servir para el fin de su gobierno, que es la gloria de Dios y el bien de su obra. 291 —¿Hay cambios en las cosas hechas por Dios que sean debidos a la acción propia de Dios?

—Sí, hay unos cambios en las cosas hechas por Dios que son debidos a la acción propia de Dios (q. 105, a. 1).

292 —¿Cuáles son los cambios en las cosas hechas por Dios que son debidos a la acción propia de Dios?

—Son todos los cambios que se refieren, de modo inmediato, al último fondo de los seres materiales, o en la parte afectiva de los seres espirituales; y también lo que es primero en toda acción de la criatura²⁰ (q. 105, a. 1, 4 y 5).

293 —¿Es a la acción propia de Dios que habría que atribuir los cambios que se pueden producir, en las cosas materiales hechas por Él, aparte de las causas segundas proporcionadas a estos cambios según el curso ordinario de la naturaleza?

—Sí, y a esto se les llama propiamente milagros (q. 105, a. 6 y 7).

294 —¿Hay así milagros hechos por Dios?

—Sí, ciertamente, hay así milagros hechos por Dios en el mundo material, que se pueden ordenar en tres grandes categorías, según que se trate de hechos que la naturaleza es impotente de

realizar por sí
misma , o que no sean posibles en el sujeto en que se
hacen , o que no son atribuirles a la naturaleza según
el modo de que se producen (q. 105, a. 8).²¹ 295 —¿Por qué Dios hizo o todavía hace
estas clases
de milagros?

—Dios hizo o todavía hace, cuando quiere, estas clases de milagros, para sacudir el
espíritu de los
hombres y hacerles reconocer su intervención divina
con vistas a su bien y a su gloria.

XXI. La acción de las criaturas en el gobierno divino: el orden del universo

296 —¿Es, para los cambios que se producen o pueden producirse en las cosas creadas
por Dios, que las criaturas pueden actuar y actúan unas a otras?

—Sí; y hasta es por la acción de las criaturas unas sobre otras que se constituye
propiamente el orden del universo (q. 47, a. 3).

297 —¿La acción de las criaturas unas sobre otras también está sometida a la acción del
gobierno divino? —Sí, la acción de las criaturas unas sobre las otras también está
sometida, y en el punto más alto, a la acción del gobierno divino (q. 103, a. 6).

298 —¿Que se quiere decir cuando se dice que la acción de las criaturas unas sobre otros
está sometida, y en el punto más alto, a la acción del gobierno divino?

—Se quiere decir que es por la misma acción de las criaturas unas sobre las otras, que
Dios conduce al fin que marcó a todo el conjunto de las criaturas (q. 103, a. 6).

299 —¿Dios habría podido, Él sólo, por su propia acción, conducir a cada una de sus
criaturas a su fin?

—Habría podido, sin duda alguna; pero era mejor que quisiera servirse así de la acción
de las criaturas unas sobre otras para conducir las a su fin; porque las criaturas son más
perfeccionadas y Dios se manifiesta más grande.

300 —¿Por qué se dice que las criaturas son más perfeccionadas?

—Porque participan en la acción soberana de Dios de actuar sobre sus criaturas para
conducir las a su fin (q. 103, a. 6, ad 2).

301 —¿Por qué se dice que Dios se manifiesta más grande?

—Porque es una señal de grandeza y de poder o de majestad para un soberano el tener a
su servicio una multitud de ministros que ejecutan sus órdenes absolutas (q. 103, a. 6, ad

3).

302 —¿Son pues las órdenes absolutas de Dios que ejecutan todas las criaturas, cuando actúan unas sobre otras?

—Sí, son las órdenes absolutas de Dios, que ejecutan todas las criaturas cuando actúan unas sobre otras; su acción jamás puede escapar a la perfecta y soberana ordenación del gobierno divino (q. 103, a. 3).

303 —¿Es completamente imposible que hubiera algún desorden en la acción de las criaturas las unas sobre otras, actuando como instrumentos de Dios en su gobierno del mundo?

—Sí; porque siempre su acción, cualquiera que sea, concurre, bajo la acción suprema de Dios, al bien del universo (q. 103, a. 8, ad 1 y 3).

304 —¿Las criaturas pueden, por su acción de las unas sobre otras, ser causa de un mal particular?

—Sí, las criaturas pueden, por su acción de unas sobre otras, ser causa de un mal particular, ya sea en el orden físico, ya sea en el orden moral; porque pueden perturbar tal o cual orden subalterna entre las criaturas o hasta entre las manifestaciones diversas y subordinadas de los designios y de los decretos divinos (q. 103, a. 8, ad 1).

305 —¿Este mal particular llega a contrariar la orden del gobierno divino?

—No, este mal particular no llega a contrariar el orden del gobierno divino tomado en conjunto.

306 —¿Por qué se dice que este mal particular no llega a contrariar el orden del gobierno divino tomado en conjunto?

—Porque Dios es tan soberanamente poderoso que subordina a este mal particular a un orden superior, en virtud del cual también sirve para el bien del conjunto. (Ibid.; q. 19, a. 6; q. 23, a. 5, ad 3).

307 —¿Todo pues es ordenado maravillosamente en la acción de las criaturas las unas sobre otras bajo la acción suprema y soberana del gobierno divino?

—Sí, todo maravillosamente es ordenado en la acción de las criaturas las unas sobre otras bajo la acción suprema y soberana del gobierno divino; porque, aunque una cosa parece desordenada visto desde un plano subalterno, tiene siempre su razón muy sabia y muy profunda en una esfera más elevada.

308 —¿Se puede en este mundo comprender el orden maravillosa del gobierno divino en

el mundo?

—Absolutamente no se puede; porque habría para esto que conocer todo el conjunto de las criaturas y el de los designios divinos.

309 —¿Dónde se vera en todo su esplendor la belleza y la armonía del gobierno de Dios en el mundo?

—Es sólo en el cielo que se verá en todo su esplendor la belleza y la armonía del gobierno de Dios en el mundo.

XXII. La acción entre los ángeles: jerarquías y órdenes

310 —¿Acaso la acción de las criaturas unas sobre otras existe en el mundo de los puros espíritus puros o ángeles?

—Sí, en el mundo de los puros espíritus o de ángeles existe la acción de estos espíritus unos sobre otros.

311 —¿Qué nombre recibe la acción de los puros espíritus unos sobre otros?

—Recibe el nombre de iluminación (q. 106, a. 1).

312 —¿Por qué recibe el nombre de iluminación la acción de los puros espíritus unos sobre otros?

—Porque los puros espíritus puros no actúan unos sobre otros más que para transmitirse la luz que reciben de Dios sobre la conducción de su gobierno (q. 106, a. 1).

313 —¿Es de manera graduada y ordenada que esta luz de Dios es comunicada a los puros espíritus?

—Sí, es de manera graduada y maravillosamente ordenada que esta luz de Dios es comunicada a los puros espíritus.

314 —¿Qué se entiende cuando se dice que es de una manera maravillosamente ordenada que la luz de Dios es comunicada a los puros espíritus?

—Se entiende que Dios se la comunica primero a los que están más próximos a Él, y de éstos a otros ángeles por el orden desde los más elevados hasta los últimos, de tal modo que la acción de los primeros se comunica a los últimos por la acción de los del medio (q. 106, a. 2).

315 —¿Hay pues primeros, segundos y últimos en esta subordinación de la acción de los puros espíritus unos sobre otros, para comunicarse la luz que desciende de Dios sobre ellos?

—Sí, hay primeros, segundos y últimos en esta

subordinación de la acción de los puros espíritus unos sobre otros para comunicarse la luz que desciende de Dios sobre ellos (q. 108, a. 2).

316 —¿Se podría poner para entenderlo una comparación de lo que es esta subordinación de la acción de los puros espíritus unos sobre otros, para comunicarse la luz que desciende de Dios sobre ellos?

—Se podría compararla con un río de luz que descendiera limpida de roca en roca, alimentado sin cesar por las aguas de un bello lago en la cumbre más alta de la montaña.

317 —¿Esta subordinación de los ángeles entre ellos comprende diversos grupos?

—Sí, esta subordinación de los ángeles entre ellos comprende diversos grupos (q. 108).

318 —¿De cuántas clases son estos diversos grupos? —Estos diversos grupo son de dos clases.

319 —¿Cómo se llaman estas dos clases de grupos que existen en la subordinación de los ángeles entre ellos? —Se llaman jerarquías y órdenes o coros angélicos (q. 108).

320 —¿Qué se entiende por la palabra jerarquía? —La palabra jerarquía es una palabra que se

toma del griego, que significa el «principado sagrado». La palabra «principado» comprende dos cosas: el príncipe mismo y la multitud ordenada bajo él (q. 108, a. 1).

321 —¿Y cuándo se dice «principado sagrado», que se quiere decir con ello?

—El «principado sagrado», significado en su sentido pleno y perfecto, designa toda la multitud de las criaturas racionales llamadas a participar en las cosas santas bajo el gobierno único de Dios, Señor supremo y Rey soberano de toda esta multitud (q. 108, a. 1).

322 —¿Habría pues sólo un principado sagrado y una sola jerarquía en el mundo gobernado por Dios?

—Sí, considerado el principado sagrado del lado de Dios, Señor supremo y Rey soberano de todas las criaturas racionales gobernadas por Él, hay sólo un solo principado sagrado o una sola jerarquía que comprende a los ángeles y los hombres (q. 108, a. 1).

323 —¿Cómo pues y en que sentido se habla de jerarquías en plural y hasta, de modo especial, en el solo mundo de los puros espíritus puros o ángeles?

—Porque, del lado de la multitud ordenada bajo el Señor, el principado se diversifica según que la multitud debe recibir de diversas maneras el gobierno del Señor (q. 108, a.

1).

324 —¿Podría darse un ejemplo de esta diversidad en las cosas humanas?

—Sí, así es como bajo el mismo rey se encuentran ciudades o provincias diferentes que son regidas por diversas leyes diversas y diversos ministros (q. 108, a. 1).

325 —¿Hay una jerarquía diferente para los hombres y para los ángeles?

—Sí, mientras que los hombres están en la tierra, hay una jerarquía diferente para los hombres y para los ángeles (q. 108, a. 1).

326 —¿Por qué se dice mientras los hombres están en la tierra?

—Porque en el cielo los hombres serán admitidos en la jerarquía de los ángeles (q. 108, a. 8).

327 —¿Hay pues varias jerarquías entre los ángeles? —Sí, hay varias jerarquías entre los ángeles (q. 108, a. 1).

328 —¿Cuántas jerarquías hay entre los ángeles? —Hay tres jerarquías entre los ángeles (q. 108, a. 1).

329 —¿Podría decirse cómo se distinguen estas tres jerarquías entre los ángeles?

—Estas tres jerarquías entre los ángeles se distinguen según una triple manera de conocer las razones de las cosas que tocan al gobierno divino (q. 108, a. 1).

330 —¿De qué manera la primera jerarquía conoce las razones de las cosas que tocan al gobierno divino?

—Las conoce según que estas razones proceden del Primer Principio universal que es Dios (q. 108, a. 1).

331 —¿Qué resulta de ahí para los ángeles de esta primera jerarquía?

—Resulta de ahí, para los ángeles de la primera jerarquía, que se dicen estar cerca de Dios, de tal manera que todas las órdenes de esta jerarquía toman sus nombres de algún oficio que tendrán por objeto Dios mismo (q. 108, a. 1 y 6).

332 —¿De qué manera la segunda jerarquía conoce las razones de las cosas que tocan al gobierno divino? —Las conoce según que estas clases de razones dependen de causas universales creadas (q. 108, a. 1).

333 —¿Que resulta de ahí para los ángeles de esta segunda jerarquía?

—Resulta de ahí, para los ángeles de esta segunda jerarquía, que reciben su iluminación de la primera jerarquía, y que sus órdenes toman sus nombres de algún oficio que tiene relación con la universalidad de las criaturas gobernadas por Dios (q. 108, a. 1 y 6).

334 —¿De qué manera la tercera jerarquía conoce las razones de las cosas que tocan al gobierno divino?

—Las conoce según que se aplican a las cosas particulares y según que dependen de sus causas propias (q. 108, a. 1).

335 —¿Qué resulta de ahí para los ángeles de esta tercera jerarquía?

—Resulta de ahí, para los ángeles de esta tercera jerarquía, que reciben la luz divina según formas particulares que les permiten comunicarse a nuestras inteligencias en este mundo, y que sus órdenes toman sus nombres de actos limitados a un hombre, tales como los ángeles de la guarda, o en una provincia, tales como los Principados (q. 108, a. 1 y 6).

336 —¿Se puede poner un ejemplo de esta triple clase de jerarquía en las cosas de la tierra?

—Sí, se podría encontrar un ejemplo de esta triple clase de jerarquía en las cosas de la tierra; y así es como, entre los oficiales del rey, hay chambelanes, consejeros, asesores, que están siempre cerca de la persona real; luego los oficiales de curia real, de los cuales dependen los asuntos de todo el reino en general; y por fin, los oficiales que son encargados de un asunto determinado en el reino (q. 108, a. 6).

337 —¿Acaso las órdenes son distintas de las jerarquías entre los ángeles?

—Sí, las órdenes son distintas de las jerarquías entre los ángeles (q. 108, a. 2).

338 —¿En qué consiste esta distinción de las órdenes y de las jerarquías entre los ángeles?

—Consiste en que las jerarquías constituyen multitudes diversas de ángeles que forman diversos principados bajo el mismo gobierno divino; mientras que las órdenes constituyen clases diversas en cada una de las multitudes que forman una jerarquía (q. 108, a. 2).

339 —¿Cuántas órdenes hay en cada jerarquía? —Hay tres órdenes en cada jerarquía (q. 108, a. 2).

340 —¿Por qué se dice que hay tres órdenes en cada jerarquía?

—Porque, hasta entre nosotros, todas las diversas clases que distinguen a los hombres en

la misma ciudad se reducen a tres clases principales, que son los notables, la burguesía y el pueblo (q. 108, a. 2).

341 —¿Hay pues, en cada jerarquía, ángeles superiores, ángeles del medio y de los ángeles inferiores? —Sí, es así se llaman los tres órdenes en cada jerarquía (q. 108, a. 2).

342 —¿Son pues en total nueve órdenes angélicas que hay que distinguir?

—Sí, hay en total nueve principales órdenes angélicas (q. 108, a. 5 y 6).

343 —¿Por qué se dice principales?

—Porque, en cada orden, todavía hay otras subordinaciones casi al infinito, por tener cada ángel su propio puesto y oficio particular; pero no nos incumbe conocerlos en este mundo (q. 108, a. 3).

344 —¿Las nueve órdenes son idénticos a los nueve coros de los ángeles?

—Sí, las nueve órdenes son idénticos a los nueve coros de los ángeles.

345 —¿Por qué se da el nombre de coros a las órdenes angélicas?

—Porque las diversas órdenes, cumpliendo sus oficios con vistas al gobierno divino, constituyen, cada uno, agrupamientos llenos de armonía, que hacen brillar maravillosamente la gloria de Dios en su obra.

346 —¿Podría decirse cuáles son los nombres de los nueve coros de los ángeles?

—Sí, son, por orden descendente, los serafines, los querubines, los tronos, las dominaciones, las virtudes, las potestades, los principados, los arcángeles y los ángeles (q. 108, a. 5).

347 —¿Las órdenes quedaron entre los demonios? —Sí, las órdenes quedaron entre los demonios;

porque son proporcionados a la naturaleza de los ángeles, y la naturaleza quedó la misma en los demonios.

348 —¿Los demonios pues están subordinados entre ellos, como le eran antes de su caída?

—Sí, los demonios permanecen subordinados entre ellos, como le eran antes de su caída (q. 109, a. 1 y 2).

349 —¿Este orden entre ellos jamás se ejercita con vistas al bien?

—No, este orden entre ellos siempre se ejercita sólo con vistas al mal (q. 109, ta. 3).

350 —¿No hay pues iluminación entre los demonios? —Entre los demonios sólo hay las tinieblas del

mal; y es por eso que su imperio es llamado el imperio de las tinieblas (q. 109, ta. 3).

XXIII. Acción de los ángeles buenos sobre el mundo de los cuerpos

351 —¿Acaso Dios se sirve de ángeles para la administración del mundo corporal?

—Sí, Dios se sirve de ángeles para la administración del mundo corporal; porque el mundo corporal es inferior a los ángeles; y en todo gobierno ordenado, los seres inferiores son regidos por los que les son superiores (q. 110, a. 1).

352 —¿A cuál orden pertenecen los ángeles que administran el mundo corporal?

—Pertenecen a la orden de las virtudes (q. 110, a. 1, ad 3).

353 —¿Que hacen los ángeles que sirven en la administración del mundo corporal?

—Los ángeles que sirven en la administración del mundo corporal velan el cumplimiento perfecto del plan providencial y las voluntades divinas en todo lo que pasa entre los diversos seres, que constituyen el mundo de los cuerpos (q. 110, a. 1, 2 y 3).

354 —¿Es por la intervención de estos ángeles del orden de las virtudes que Dios realiza todos los cambios que se hacen en el mundo de los cuerpos, incluido hasta los milagros?

—Sí, es por la intervención de estos ángeles del orden de las virtudes que Dios realiza todos los cambios que se hacen en el mundo de los cuerpos, incluidos hasta los milagros (q. 110, a. 4).

355 —¿Cuando Dios se sirve de sus ángeles para realizar algún milagro, es por el propio poder del ángel que el milagro se realiza?

—No, se realiza sólo por el propio poder de Dios; pero el ángel puede concurrir en él por modo de intercesión o en calidad de instrumento (q. 110, a. 4, ad 1).

XXIV. Acción de los ángeles buenos para con el hombre: los angeles de la guarda

356 —¿Acaso el ángel puede actuar sobre el hombre? —Sí, el ángel puede actuar sobre el hombre, debido a su naturaleza espiritual, que es de una orden superior (q. 111).

357 —¿Acaso el ángel puede iluminar la inteligencia y el espíritu del hombre?

—Sí, el ángel puede iluminar la inteligencia y el espíritu del hombre, fortificando su virtud y poniendo a su alcance la verdad pura que él mismo contempla (q. 111, a. 1).

358 —¿Acaso el ángel puede cambiar la voluntad del hombre actuando directamente en ella?

—No, el ángel no puede cambiar la voluntad del hombre actuando en ella directamente, el movimiento de la voluntad es una inclinación interior, que no puede depender

directamente más que de la misma voluntad misma o de Dios que es su autor (q. 111, a. 2).

359 —¿Es pues sólo Dios quién puede así cambiar la voluntad del hombre actuándola directamente? —Sí, es sólo Dios quién puede cambiar la voluntad del hombre actuándole directamente (q. 111, a. 2).

360 —¿El ángel puede actuar en la imaginación del hombre y en sus otras facultades sensibles?

—Sí, el ángel puede actuar en la imaginación del hombre y en sus otras facultades sensibles, facultades que están vinculadas a un órgano, y, como consecuencia, dependientes del mundo corporal sometido a la acción de los ángeles (q. 111, a. 3).

361 —¿Acaso el ángel puede actuar en los sentidos del hombre?

—Sí, y por la misma razón, el ángel puede actuar en los sentidos exteriores del hombre e impresionarlos como le plazca, excepto si se trata del ángel tentador y su acción sea trabada por la de los ángeles buenos (q. 111, a. 4).

362 —¿Acaso los ángeles buenos pueden ser enviados por Dios a una misión referida a los hombres?

—Sí, los ángeles buenos pueden ser enviados por Dios a una misión referida a los hombres, Dios se sirve de su acción en los hombres para promover el bien de estos últimos, o para la ejecución adecuada de sus designios (q. 112, a. 1).

363 —¿Son todos los ángeles buenos quienes pueden ser enviados así por Dios a una misión referida a los hombres?

—No, no son todos los ángeles buenos quienes pueden ser enviados así por Dios a una misión referida a los hombres (q. 112, a. 2).

364 —¿Cuáles son los que jamás son enviados a una misión referida a los hombres?

—Son todos los de la primera jerarquía (q. 112, a. 2 y 3).

365 —¿Por qué ninguno de estos ángeles es enviado a ministerio cerca de los hombres?

—Porque el privilegio de su jerarquía es mantenerse constantemente delante de Dios (q. 112, a. 3).

366 —¿Cómo llamamos a los ángeles de la primera jerarquía, debido a este privilegio?

—Les llamamos ángeles asistentes (q. 112, a. 3).

367 —¿Son todos los ángeles de las dos otras jerarquías quienes pueden ser enviados a ministerio cerca de los hombres?

—Sí, son todos los ángeles de las dos otras jerarquías quienes pueden ser enviados a una misión referida a los hombres; de tal manera, sin embargo, que las dominaciones dirigen la ejecución de los consejos divinos, mientras que otras, las virtudes, las potestades, los principados, las arcángeles, y los ángeles, directamente se dedican a esta ejecución (q. 112, a. 4).

368 —¿Hay ángeles que sean enviados por Dios a los hombres cerca de ellos para guardarles?

—Sí, hay unos ángeles que son enviados a de los hombres cerca de ellos para guardarles; la providencia del gobierno divino ha querido que el hombre, con pensamientos y con voluntades tan cambiantes y tan frágiles, sea asistido, en su marcha hacia el cielo, por uno de los espíritus bienaventurados, que están para siempre fijados en el bien (q. 113, a. 1).

369 —¿Es el mismo ángel para varios hombres o , un ángel distinto para cada hombre, a quien Dios delega así a los hombres, cerca de ellos, para guardarlos?

—Es un ángel distinto para cada hombre a quien Dios delega a los hombres, cercad de ellos, para guardarlos, por ser cada alma humana más querida por Dios que pueden serlo las diversas clases de las criaturas materiales, de las cuales, sin embargo, es encargado un ángel distinto que vela para promover su bien (q. 113, a. 2).

370 —¿A cuál orden pertenecen los ángeles que son delegados así por Dios, distintamente, a cada hombre cerca de él, para guardarlo?

—Los ángeles que son delegados así por Dios, distintamente, a cada hombre, cerca de él, para guardarlo, pertenecen todos ellos al último de los nueve coros de los ángeles (q. 113, a. 3).

371 —¿Son todos los hombres, sin excepción, quienes son confiados así por Dios a la guardia de uno de sus ángeles?

—Sí, son todos los hombres, sin excepción, quienes son confiados así por Dios a la guardia de uno de sus ángeles, mientras vivan en este mundo, debido al camino peligroso que todos ellos deben recorrer antes de llegar a su término (q. 113, a. 4).

372 —¿Nuestro Señor Jesucristo, como hombre también, tuvo un ángel para guardarle?

—No, debido a que era Dios en persona, no le convenía a Nuestro Señor Jesucristo tener un ángel para guardarle; pero tuvo ángeles encargados del insigne honor de servirle (q. 113, a. 4, ad 1).

373 —¿Cuándo el ángel personal de cada hombre es delegado por Dios para guardarle

cerca de él?

—Es en el instante mismo cuando cada hombre viene al mundo, que recibe al ángel encargado por Dios de guardarle (q. 113, a. 5).

374 —¿Acaso el ángel de la guarda deja algunas veces al hombre de la guardia de la que está encargado?

—No, el ángel de la guarda jamás deja al hombre de la guardia de la que está encargado, y continúa velando sobre él, sin ninguna interrupción, hasta el último momento de su vida terrestre (q. 113, a. 6).

375 —¿Acaso los ángeles se entristecen de los dolores de aquellos a quiénes guardan?

—No, porque después de que hicieran lo que dependía de ellos para impedirlos, si se producen, adoran, en esto como en todo, la profundidad de los designios divinos (q. 113, a. 7).

376 —¿Es cosa buena y a recomendar, en la práctica, confiarse en todo y a menudo a la protección del propio ángel de la guarda?

—Sí, es cosa excelente y a recomendar en sumo grado, en la práctica, confiarse en todo y a menudo a la protección del propio ángel de la guarda. 377 —¿Esta protección, cuándo se le invoca, queda siempre infaliblemente asegurada?

—Sí, esta protección, cuando se le invoca, siempre queda infaliblemente asegurada, aunque, en función de los eternos consejos de Dios y según que sea algo ordenado a su gloria (q. 113, a. 8).

XXV. La acción de los ángeles malos o demonios

378 —¿Acaso los demonios pueden atacar y tentar a los hombres?

—Sí, los demonios pueden atacar y tentar a los hombres.

379 —¿Por qué pueden atacar y tentar los demonios a los hombres?

—Los demonios pueden atacar y tentar a los hombres debido a su malicia, y porque Dios hace volver esta misma tentación al bien de sus elegidos (q. 114, a. 1).

380 —¿El hecho de tentar a los hombres les es propio a los demonios?

—Sí, el hecho de tentar a los hombres es propio de los demonios.

381 —¿En que sentido se dice que el hecho de tentar a los hombres es propio de los demonios?

—El hecho de tentar a los hombres es propio de los demonios en el sentido que sólo ellos lo tientan siempre con el propósito de perjudicarles y de perderles (q. 114, a. 2).

382 —¿Los demonios, para tentar a los hombres y seducirles, pueden hacer milagros?

—No, los demonios, para tentar a los hombres y seducirles, no pueden hacer verdaderos milagros; sino solamente apariencias de milagros.

383 —¿Que se entiende por estas palabras apariencias de milagros?

—Se entiende los prodigios que sobrepasan el modo de actuar de los seres que nos rodean, tal como los conocemos, pero que no sobrepasan el poder natural del conjunto de las criaturas (q. 114, a. 4).

384 —¿Con qué signo sobre todo se reconocen los milagros falsos realizados por los demonios?

—Se les reconoce sobre todo por este signo: por implicar siempre algo malo, no pueden tener a Dios por autor como los verdaderos milagros (q. 114, a. 4, ad 3).

XXVI. Acción del mundo material o del conjunto del cosmos

385 —¿Hay sólo unos espíritus buenos o malos que concurren a la acción de Dios en su gobierno del mundo?

—No, no hay sólo espíritus, buenos o malos que concurren a la acción de Dios en su gobierno del mundo.

386 —¿Cuáles son los otros seres que concurren además?

—Son todos los agentes cósmicos cuyas fuerzas regidas por Dios concurren al fin de su gobierno (q. 115, a. 1).

387 —¿Acaso toda la marcha del mundo de la naturaleza está así en las manos de Dios en su gobierno?

—Sí, es toda la marcha del mundo de la naturaleza, con todo el conjunto de sus leyes, que está en las manos de Dios en su gobierno (q. 116, a. 2).

388 —¿Es pues, con vistas a la realización de los designios de Dios y para servir para eso, que cada día el sol aparece, que los días alternan con las noches, y las estaciones entre ellas, y que se desarrollan, en un orden, que nada altera, los días, los meses, los años y los siglos?

—Sí, es con vistas a la realización de los designios de Dios y para servir para eso, que cada día el sol aparece, que los días alternan con las noches, y las estaciones entre ellas, y que se desarrollan, en un orden que nada altera, los días, los meses, los años y los

siglos.

389 —¿Podemos decir que es con vistas al hombre y para promover su bien que Dios ordenó así, y mantiene en su curso regular, la marcha del mundo de la naturaleza?

—Sí, podemos y debemos decir que es con vistas al hombre y para promover su bien que Dios ordenó así, y mantiene en su curso regular la marcha del mundo de la naturaleza.

390 —¿El hombre es pues la criatura a la cuál Dios ordenó, en cierto modo, todas las demás con vistas a subvenir a sus necesidades?

—Sí, el hombre es la criatura a la cual Dios ordenó, en cierto modo, todas las demás con vistas a subvenir a sus necesidades.

391 —¿Por qué actuó Dios así con hombre? —Dios actuó así con el hombre, porque el hombre es el más débil de sus criaturas y porque necesita de todo para el bien de su alma y de su cuerpo

XXVII. La acción del hombre

392 —¿El hombre, con todo lo débil que es, también puede, concurrir a la acción de Dios en su gobierno del mundo?

—Sí, el hombre puede también, a pesar de su debilidad, concurrir poderosamente a la acción de Dios en su gobierno del mundo.

393 —¿Cómo puede concurrir el hombre a la acción de Dios en su gobierno del mundo?

—El hombre concurre a la acción de Dios en su gobierno del mundo cooperando también al bien del hombre.

394 —¿De qué manera puede cooperar el hombre también al bien del hombre?

—El hombre coopera al bien del hombre sirviendo de instrumento a Dios con vistas al alma y al cuerpo humanos.

395 —¿Cómo el hombre sirve de instrumento a Dios con vistas al alma humana?

—El hombre sirve de instrumento a Dios con vistas al alma humana, porque es con ocasión del acto o de la operación del hombre, que Dios crea el alma de cada niño que nace; y porque esta alma se desarrolla luego y crece en perfección bajo el efecto del maestro que lo enseña (q. 117 y 118).

396 —¿Y cómo el hombre sirve de instrumento a Dios con vistas al cuerpo humano?

—Porque, según las leyes de la naturaleza fijadas por Él, Dios quiso que el cuerpo del

niño fuera formado y viniera al mundo por la suave mediación de un padre y de una madre (q. 119).

XXVIII. Punto de convergencia dónde se encuentra toda la marcha del gobierno divino

397 —¿Es pues alrededor de la cuna del niño, entre los hombres, que vemos brillar, como en su centro, todas las delicadezas del gobierno de Dios en el mundo?

—Sí, es alrededor de la cuna del niño, entre los hombres, que vemos brillar, como en su centro, todas las delicadezas del gobierno de Dios en el mundo; porque todo, en el mundo está ordenado al bien de este niño: el padre y la madre, que le rodean, toda la naturaleza que le hace vivir, los ángeles que le prestan asistencia, y Dios que lo destina a la gloria de su cielo.

398 —¿Hubo una cuna o un nacimiento de niño entre los hombres sobre los cuales hubieran brillado de modo incomparable todos los esplendores del gobierno de Dios en el mundo?

—Sí, es sobre la cuna y sobre el nacimiento del niño, que aparecerá —como luego se verá—la vía o el camino de la vuelta del hombre hacia Dios (q. 119, a. 2, ad 4).

399 —¿Y qué ocurrió, en efecto en el nacimiento de este Niño?

—Ocurrió, en el nacimiento de este Niño, una concepción debida a la acción totalmente sobrenatural del Espíritu Santo, la madre permaneció virgen, reyes y magos conducidos por una estrella y una multitud de espíritus celestes que alaban a Dios y dicen: Gloria a Dios en las alturas; y, sobre la tierra, la paz a los hombres de buena voluntad.

400 —¿Cómo se llama este niño de bendición? —No es otro que el Emmanuel o Dios con nosotros, y se llama: Jesús.

Segunda Parte (II) El hombre, que ha venido de Dios y que debe volver a Dios

Primera Sección (I-II) Visión general de esta vuelta del hombre a Dios

I. Semejanza del hombre con Dios en la gestión libre de lo que le concierne

401 —¿El hombre tiene alguna semejanza especial en sus acciones con Dios?

—Sí, el hombre tiene una semejanza especial en sus acciones con Dios.

22

402 —¿En qué consiste esta semejanza especial que el hombre tiene en sus acciones con Dios?

—Consiste en que, como Dios dispone de todo el universo, que depende de Él, a su

voluntad y con toda libertad, lo mismo el hombre dispone a su voluntad y con toda libertad de lo que depende de él (Pról.).

II. Del último fin del hombre en todas sus acciones, que es la felicidad

403 —¿El hombre tiene siempre un fin en cada una de sus acciones?

—Sí, el hombre tiene siempre un fin en cada una de sus acciones, cuando actúa como hombre y no como una máquina o por impulso y reacción puramente física o instintiva (q. 1, a. 1).

404 —¿Es sólo el hombre, en el mundo material, que tiene un fin en sus acciones?

—Sí, sólo el hombre, en el mundo material, es el que tiene un fin en sus acciones (q. 1, a. 2).

405 —¿Se sigue de ello que todos los demás seres, en el mundo material, actúan sin ningún fin?

—No, no resulta que todos los demás seres, en el mundo material, actúan sin ningún fin; y todos ellos, por el contrario, actúan siempre por un fin muy determinado; pero ellos mismos no se proponen este fin; es Dios quien lo tiene y que se lo fijó a ellos (q. 1, a. 2).

406 —¿Todos los demás seres actúan pues con vistas a un fin o para lograr un fin que les ha sido marcado por Dios?

—Sí, todos los demás seres actúan con vistas a un fin o para lograr un fin, que les ha sido marcado por Dios (q. 1, a. 2).

407 —¿Acaso Dios no le habría marcado al hombre el fin para el cual actúa?

—Sí, Dios le marcó también al hombre el fin para el cual actúa.

408 —¿Cuál es pues la diferencia entre el hombre y los otros seres del mundo material, cuando actúa?

—Es que el hombre puede fijarse a mismo, bajo la acción superior de Dios y en dependencia de esta acción, el fin para el cual actúa, mientras que los otros seres del mundo material sólo ejecutan ciegamente, por su naturaleza o su instinto, lo que Dios marcó como fin de su acción (q. 1, a. 2).

409 —¿Qué valor tiene esta diferencia entre el hombre y los otros seres materiales, en sus acciones? —El valor de esta diferencia es que el hombre tiene entendimiento y los otros no lo tienen (q. 1, a. 2).

410 —¿Hay para el hombre un fin supremo o un último fin que se propone en sus acciones?

—Sí, hay siempre para el hombre un fin supremo o un último fin, que se propone en sus acciones; ya que sin este último fin o este fin supremo, no podría querer nada (q. 1, a. 4-

5).

411 —¿Acaso el hombre ordena todo, en sus acciones, a este último fin o a este fin supremo, que se propone en sus acciones?

—Sí, el hombre ordena todo, en sus acciones, a este último fin o a este fin supremo, que se propone en sus acciones, si no siempre de modo consciente y explícito, por lo menos implícitamente y por una especie de instinto natural en el orden de la razón (q. 1, a. 6).

412 —¿Cuál es el último fin o cual es el fin supremo que el hombre se propone siempre y a cual o a cual ordena todo en sus acciones?

—Este último fin o el fin supremo que el hombre se propone siempre y al cual o al cual ordena todo en sus acciones, es la felicidad (q. 1, a. 7).

413 —¿El hombre necesariamente quiere pues ser feliz?

—Sí, el hombre necesariamente quiere ser feliz.

414 —¿Es absolutamente imposible encontrar a un hombre que quiera ser desgraciado?

—Es absolutamente imposible encontrar a un hombre que quiera ser desgraciado (q. 5, a. 8).

415 —¿El hombre puede equivocarse sobre el objeto de su felicidad?

—Sí, el hombre puede equivocarse sobre el objeto de su felicidad; porque, pudiendo buscar su bien en bienes múltiples y diversos, puede equivocarse sobre su bien verdadero (q. 1, a. 7).

416 —¿Que sucede si el hombre se equivoca sobre el objeto de su felicidad?

—Sucede que si el hombre se equivoca sobre el objeto de su felicidad, en lugar de encontrar la felicidad en el término de sus acciones, obtendrá sólo la desgracia más horrible.

417 —¿Es pues es de máxima importancia para el hombre el no equivocarse sobre el objeto de su felicidad?

—No hay nada más importante para el hombre que el no equivocarse sobre el objeto de su felicidad.

III. Del objeto de la felicidad

418 —¿Cuál es el objeto de la felicidad del hombre? —El objeto de la felicidad del hombre es el bien

que está por encima de él y en el que sólo con el mismo puede encontrar su perfección (q. 2, a. 1-8).

419 —¿Este objeto de la felicidad del hombre, son las riquezas?

—No, no son las riquezas; porque están debajo del hombre y no bastan para asegurar su bien total y su perfección (q. 2, a. 1).

420 —¿Son los honores?

—No, no son los honores; porque los honores no dan la perfección, sino que la suponen, cuando no son falsos, y, si son falsos, no son nada (q. 2, a. 2).

421 —¿Es la gloria o la fama?

—No, porque tienen valor sólo si se las merece; y, además, son algo muy frágil y muy vano entre los hombres (q. 2, a. 3).

422 —¿Es el poder?

—No, porque el poder es para el bien de los otros; y está a merced de caprichos y rebeliones (q. 2, a. 4).

423 —¿Es la salud o la belleza del cuerpo?

—No, porque son bienes demasiado frágiles, y porque por otra parte son sólo la perfección del exterior del hombre, no de su alma o de su interior (q. 2, a. 5).

424 —¿Son los placeres donde el cuerpo puede tener parte?

—No, no son los placeres donde el cuerpo puede tener parte, considerando que estos placeres son muy poca cosa, comparados con los placeres superiores del espíritu, que son los propios del alma (q. 2, a. 6).

425 —¿La felicidad del hombre consistiría en lo que es el bien del alma?

—Sí, la felicidad del hombre consiste en lo que es el bien del alma (q. 2, a. 7).

426 —¿Y cuál es este bien del alma en el que consiste la felicidad del hombre?

—El bien del alma, en el que consiste la felicidad del hombre, es Dios, Bien Supremo, Soberano e infinito (q. 2, a. 8).

IV. De la posesión de esta felicidad

427 —Cómo el hombre puede lograr poseer a Dios, su Bien Supremo, y gozar con ello?

—El hombre puede lograr poseer a Dios, su Bien Supremo, y gozar con ello, por un acto de su inteligencia, movida a este fin por su voluntad (q. 3, a. 4).

428 —¿Que hace falta para que el hombre encuentre su felicidad perfecta en este acto de su inteligencia?

—Para que el hombre encuentre su felicidad perfecta en este acto de su inteligencia, hace falta que Dios sea alcanzado, tal como es en sí mismo, y no solamente tal como puede ser alcanzado con la ayuda de las criaturas, cualesquiera que sean (q. 3, a. 5-8).

429 —¿Cómo se llama este acto por el cual Dios es alcanzado por la inteligencia, tal como es en sí mismo,? —Este acto se llama la visión de Dios (q. 3, a. 8).

430 —¿Es pues en la visión de Dios que consiste la felicidad perfecta del hombre?
—Sí, es en la visión de Dios que consiste la felicidad perfecta del hombre (q. 3, a. 8).

431 —¿Esta visión de Dios, cuándo el hombre la posea en toda su perfección, provocará todo lo que puede ser una perfección para el hombre en su alma, en su cuerpo, y en todo lo que esté alrededor de él?

—Sí, esta visión de Dios, cuando el hombre la

posea en toda su perfección, necesariamente provocará todo lo que puede ser una perfección para el hombre, en su alma, en su cuerpo y en todo lo que está alrededor de él; porque, siendo el bien del hombre en su fuente más alta, deriva en todo lo que es del hombre para colmarlo y perfeccionarlo (q. 4, a 1-8).

432 —¿Esto será pues para el hombre la posesión de todo bien y la exclusión de todo mal?

—Sí, esto será para el hombre la posesión de todo bien y la exclusión de todo mal (q. 4, a 1-8).

V. Del medio de asegurarse esta posesión, o los actos buenos que la merecen y los actos malos que la hacen perder

433 —¿Esta visión de Dios que constituye la felicidad perfecta del hombre, puede tenerla en este mundo y en esta vida?

—No, el hombre no puede tener, en este mundo y en esta vida, esta visión de Dios, que constituye la felicidad perfecta del hombre, las condiciones y las miserias de la vida presente son incompatibles con tal plenitud de dicha o de felicidad (q. 5, a. 3).

434 —¿Cómo podrá obtener el hombre esta visión de Dios que debe constituir su felicidad perfecta?

—El hombre no podrá obtener esta visión de Dios, que debe constituir su felicidad perfecta, más que recibéndola de Dios mismo (q. 5, a. 5).

435 —¿Acaso Dios se la dará sin que se prepare para ello y la merezca?

—No, Dios no se la dará sin que se prepare para ello y la merezca (q. 5, a. 7).

436 —¿Qué tiene pues que hacer pues el hombre en este mundo y en esta vida?

—El hombre, en este mundo y en esta vida, tiene que prepararse, por vía de mérito, a recibir de Dios, un día, la visión de Dios y todo lo que deberá seguirla cuando Dios le dará al hombre su recompensa.

VI. Lo que contiene el acto humano al efecto de ser un acto bueno meritorio, o un acto malo demérito, a hablar del mérito y del demérito

en general

437 —¿Podría decirse con qué el hombre, en este mundo y en esta vida, puede prepararse, por vía de mérito, para recibir de Dios, un día, la visión de Dios, que será su eterna felicidad. en calidad de recompensa?

—Sí, únicamente es por sus actos (q. 6, Pról.).

438 —¿Cuales son estos actos por los cuales el hombre puede, en este mundo y en esta vida, se prepara, por vía de mérito, para recibir de Dios, un día, la visión de Dios que debe hacer su eterna felicidad, en calidad de recompensa?

—Son los actos de virtud.

439 —¿Qué se entiende por los actos de virtud? —Son los actos que el hombre hace por su voluntad en conformidad con la voluntad divina bajo el efecto de la gracia (q. 6 y 114).

440 —¿Que hace falta para que los actos del hombre sean hechos por su voluntad?

—Hace falta que los haga espontáneamente y con conocimiento de causa (q. 6, a. 1-8).

441 —¿Qué se entiende cuando se dice que hace falta que los haga espontáneamente?

—Se entiende que hace falta que los haga el mismo y sin ser forzado (q. 6, a. 1-4-5-6).

442 —¿Cómo puede ser forzado el hombre a hacer algo contra su voluntad?

—El hombre puede ser forzado a hacer algo contra su voluntad de dos maneras: por la violencia y por el miedo (q. 6, a. 4-5-6).

443 —¿Que se entiende por violencia?

—Se entiende una fuerza exterior al hombre que sujete sus miembros y que le impide actuar como querría, o se le hace hacer exteriormente lo que su voluntad rechaza (q. 6, a. 4-5).

444 —¿Y qué se entiende por miedo?

—Se entiendo un movimiento interior que lleva al hombre a querer una cosa que no querría en otras circunstancias, sino que consiente a querer en tales circunstancias para evitar un mal que le amenaza (q. 6, a. 6).

445 —¿Lo que se hace bajo la acción de la violencia es completamente involuntario?

—Sí, lo que se hace bajo la acción de la violencia exterior es completamente involuntario (q. 6, a. 5).

446 —¿Por qué se dice bajo la acción de la violencia exterior?

—Porque la palabra violencia se toma algunas veces por el movimiento interior de la cólera.

447 —¿En este caso y en el caso de otros movimientos interiores que excitan o inclinan la voluntad, se puede hablar también de acto involuntario?

—No, en estos diversos casos, no se puede hablar de acto involuntario, a menos que estos movimientos interiores sean tan vehementes que logren sujetar el uso de la razón (q. 6, a. 7).

448 —¿Y, cuándo se actúa por miedo, hay entonces acto involuntario?

—Cuando se actúa por miedo, el acto es voluntario, pero hay una cierta mezcla de involuntario: en el sentido que se quiere lo que se hace, pero lo que lo se quiere es de mala gana por causa de un mal que se trata de evitar (q. 6, a. 6).

449 —¿Se ha dicho también que hacía falta, para que los actos del hombre sean hechos por su voluntad, que fueran hechos con conocimiento de causa?

—Sí; y esto quiere decir que, si se hace una cosa equivocándose respecto al sujeto o materia de esta cosa, lo que se hace no es voluntario²³ (q. 6, a. 8).

450 —¿Esta cosa es involuntaria?

—Sí, si sabiéndolo, no se hubiera hecho (q. 6, a. 8).

451 —¿Lo que se hace o no se hace, a causa de la ignorancia o a causa del error en el cual alguien se encuentra, puede algunas veces, sin embargo, ser voluntario?

—Sí; lo será siempre, si se es responsable de la propia ignorancia o del propio error (q. 6, a. 8)

452 —¿Y cuándo se es responsable de la propia ignorancia o del propio error?

—Cuando directamente se los quiere o cuando es el efecto de una negligencia culpable (q. 6, a. 8).

453 —¿El acto que el hombre hace por su voluntad se presenta revestido de ciertas circunstancias, que haya que tener en cuenta y que puedan contribuir al carácter de este acto?

—Sí; y nada es más importante que la consideración de estas circunstancias para apreciar como le conviene el acto que el hombre hace por su voluntad (q. 7, a. 1-2).

454 —¿Podría decirme cuáles son estas circunstancias?

—Son las circunstancias de persona, de objeto, o del efecto producido, de lugar, de motivo, de ayuda, y de tiempo (q. 7, a. 3).

455 —¿Que hay que entender por estas diversas circunstancias?

—Estas diversas circunstancias se refieren al carácter o la condición de la persona que actúa, sobre lo que hace o lo que resulta de su acto, sobre el lugar donde actúa, sobre el fin para el cual actúa, sobre los que sirven para él de medios, y sobre el tiempo cuando actúa (q. 7, a. 3).

456 —¿De estas circunstancias, cuál es la más importante?

—Es la del motivo para el cual se actúa, o del fin que se propone en su acción (q. 7, a. 4).

457 —¿Es siempre la voluntad que produce los actos que el hombre hace por su voluntad?

—Sí, es siempre la voluntad; pero algunas veces la voluntad sola, y, otras veces, con otras facultades o hasta los miembros exteriores del cuerpo, pero bajo el impulso y por la orden de la voluntad (q. 8 y 17).

458 —¿Es pues siempre a la voluntad a lo que todo se reduce, en el hombre, en los actos que constituyen su vida y el premio de esta vida con vistas a la felicidad del cielo que hay que conquistar o perder?

—Sí, es siempre a la voluntad a lo que todo se reduce, en el hombre, en los actos que constituyen su vida y el premio de esta vida con vistas a la felicidad del cielo que hay que conquistar o perder; y esto quiere decir que el acto del hombre tiene valor en tanto que emana de su voluntad; o que ella misma lo produzca; o que mueva a producirla a otras facultades o miembros que lo producen (q. 8 y 21).

459 —¿Cuál es, de todos los actos interiores de la voluntad, el que es el más importante y el que compromete definitivamente la responsabilidad del hombre?

—Es el acto de escoger o la elección (q. 13, a 1-6).

460 —¿Por qué el acto de escoger o la elección tienen esta importancia?

—Porque hace que la voluntad se detenga, con conocimiento de causa y después de la deliberación, sobre tal bien determinado, que acepta y qué piensa hacer suyo con preferencia a lo que no es él (q. 13, a. 1).

461 —¿La elección es propiamente el mismo acto del libre albedrío?

—Sí, la elección es propiamente el mismo acto del libre albedrío (q. 13, a. 6).

462 —¿Es pues por la elección que hace en todas las cosas que el hombre tome su verdadero carácter moral y su valor efectivo con vistas a conquistar o perder su felicidad eterna?

—Sí, es por la elección que hace en todas las cosas, que el hombre tome su verdadero carácter moral y su valor real, con vistas a conquistar o perder su felicidad eterna.

463 —¿Cómo se divide la elección del hombre en cuanto a su verdadero carácter y en cuanto a su valor real con vistas a conquistar o de perder su verdadera felicidad eterna?

—Se divide en elección buena y en elección mala (q. 18 a 21).

464 —¿Qué es la elección buena?

—Es aquella que se inclina a una cosa buena, con vistas a un buen fin, y en la que todas las circunstancias que le acompañan son buenas (q. 18 y 19).

465 —¿De donde sale la bondad de la cosa, la bondad del fin, y la bondad de las circunstancias? —Esta bondad sale de la relación que tienen todas estas cosas con la recta razón (q. 19, a. 3-6).

466 —¿Que se entiende por la recta razón? —Se entiende la razón alumbrada de todas las luces venidas de Dios, o que, por lo menos, no le sea contraria a sabiendas.

467 —¿Es pues cuando el hombre quiere, o escoge una cosa, conforme con la recta razón, un fin, o para un fin que la recta razón aprueba, y en unas circunstancias, donde todas y cada una de ellas se armonicen con la recta razón, que el acto deseado o escogido y hecho por el hombre es un acto bueno?

—Sí; es entonces, y entonces solamente, que el acto del hombre es un acto bueno. Si, en uno de estos puntos cualquiera, el acto del hombre no es conforme con la recta razón, no es un acto

bueno, y se hace,
aunque en grados diversos, un acto malo (q. 18 a 21).

468 —¿Cómo se llama el acto malo?

—El acto malo se llama falta o pecado (q. 21,
a. 1).

VII. De los movimientos afectivos que están en el hombre y que se llaman con el nombre de pasiones

469 —¿No hay en el hombre, en lo que son actos afectivos que pueden contribuir al premio de su vida, más que los actos de su voluntad?

—Todavía hay otros actos afectivos en el hombre.

470 —¿Cuáles son estos otros actos afectivos que están en el hombre?

—Son las pasiones (q. 22 a 48).

471 —¿Que se entiende por las pasiones?

—Se entiende por las pasiones, movimientos afectivos de la parte sensible del hombre.

472 —¿No es más que el hombre el que tiene estos movimientos afectivos de la parte sensible?

—No, estos movimientos afectivos de la parte sensible se encuentran en todos los animales (q. 22, a. 1-2-3).

473 —¿Estos movimientos afectivos de la parte sensible en otros animales tienen un valor moral?

—No, estos movimientos afectivos de la parte sensible en otros animales no tienen un valor moral; es solamente en el hombre que tienen un valor moral.

474 —¿Por qué solamente en el hombre estos movimientos afectivos de la parte sensible tienen un valor moral?

—Porque solamente en el hombre están en relación con los actos superiores de la voluntad libre y están sometidos a su imperio (q. 25, y 24, a. 1-4).

475 —¿Cuáles son estos movimientos afectivos de la parte sensible en el hombre, a los que se da el nombre de pasiones?

—Estos movimientos afectivos de la parte sensible en el hombre, a los que se da el nombre de pasiones, son los movimientos del corazón, que llevan hacia el bien o alejan del dolor, que los sentidos nos presentan²⁴ (q. 23, 24 y 25).

476 —¿Cuántas clases de movimientos del corazón hay?

—Hay once (q. 22, a. 4).

477 —¿Con que nombres los llamamos?

—Se llaman con estos nombres: amor, deseo, placer o alegría; odio, repugnancia, tristeza; esperanza, audacia, desesperación, temor y cólera²⁵ (q. 23, a. 4).

478 —Estos movimientos del corazón ocupan un lugar muy importante en la vida de los hombres? —Sí, estos movimientos del corazón ocupan un muy lugar importante en la vida de los hombres.

479 —¿Y por qué estos movimientos del corazón ocupan un lugar muy importante en la vida de los hombres?

— Porque los hombres tiene una naturaleza de doble constitución: racional y sensible; y la naturaleza sensible es la que es conmovida en primer lugar por la acción del mundo sensible, en medio del cual vivimos y de donde extraemos todos los datos de nuestra vida racional.

480 —¿Los movimientos del corazón o pasiones no son pues siempre y de sí malos?

—No, los movimientos del corazón o las pasiones no son siempre y de sí malos.

481 —¿Cuándo estos movimientos del corazón o pasiones son cosa malos?

—Cuando no están en el orden querido por la recta razón.

482 —¿Y cuándo no están en el orden querido por la recta razón?

—Cuando se presentan como el bien sensible o cuando se alejan de un dolor sensible previniendo el juicio de la razón o contrariamente a este juicio (q. 25, y 24, a. 3).

483 —¿Hay sólo en la parte sensible de los movimientos de amor, deseo, placer o alegría; odio, repugnancia, tristeza; esperanza, audacia, desesperación, temor y cólera?

—Estos mismos movimientos se encuentran también en la voluntad (q. 26, a. 1).

484 —¿Que diferencia hay entre los movimientos que están en la parte sensible y los que están en la voluntad?

—Hay esta diferencia que, en la parte sensible, implican siempre una participación del organismo o del cuerpo, mientras que, en la voluntad, son puramente espirituales (q. 31, a. 4).

485 —¿Cuándo hablamos de movimientos del corazón, de cuáles movimientos afectivos se trata, de los de la parte sensible o de los de la voluntad?

—Se trata, en sentido propio, de unos movimientos de la parte sensible; pero, en un

sentido metafórico, se trata también de los de la voluntad. 486 —¿Entonces puesto que hablamos del corazón del hombre, puede tratarse de esta doble clase de movimientos?

—Sí, cuando se habla del corazón del hombre, puede tratarse de esta doble clase de movimientos

487 —¿Y cuando decimos de un hombre que tiene buen corazón, que se quiere decir con ello?

—Cuando se dice de un hombre que tiene buen corazón, se quiere decir unas veces que es afectuoso y tierno, en cualquiera orden de afición que se trate, puramente sensible o también de orden superior; y, otras veces, se quiere decir que tiene coraje o energía.

488 —¿Por qué se dice a veces que hay que guardar el corazón, y que se quiere decir con ello?

—Cuando se dice que hay que guardar corazón, se quiere decir que hay que tener cuidado con no seguir inconsideradamente los primeros movimientos afectivos, sobre todo de orden sensible, que nos llevan a buscar lo que nos gusta o evitar lo que nos desagrada.

489 —¿Se habla veces del cultivo del corazón, que se quiere decir con ello?

—Se quiere decir que hay que esforzarse en tener en sí sólo buenos movimientos afectivos.

490 —El cultivo del corazón, así entendido, es importante?

—El cultivo del corazón, así entendido, resume todo el ejercicio del hombre en la adquisición de la virtud y en la huida del vicio.²⁶

VIII. Virtudes, que pueden y deben ser en el hombre el principio de sus actos buenos

491 —¿Qué se entiende por la adquisición de la virtud?

—Se entiende la obtención o el perfeccionamiento de todas las buenas costumbres que llevan al hombre a actuar bien (q. 49 - 68).

492 —¿Que son las buenas costumbres que llevan al hombre a actuar bien?

—Son disposiciones o inclinaciones que se encuentran en sus diversas facultades y que hacen buenos los actos de estas facultades (q. 55, a. 1-4).

493 —¿De dónde vienen, en las diversas facultades del hombre, las disposiciones o inclinaciones que lo llevan a actuar bien?

—Vienen unas veces parcialmente de la naturaleza misma; otras veces, del sujeto que actúa en el sentido de la virtud; y otras tan directamente de Dios, que las produce en el

corazón por su acción sobrenatural (q. 43, a. 1-4).

494 —¿Hay estas disposiciones o buenas costumbres y virtudes en la inteligencia del hombre?

—Sí, hay estas disposiciones o buenas costumbres y virtudes en la inteligencia del hombre.

495 —¿Que efecto tienen estas virtudes en la inteligencia del hombre?

—La llevan a no pronunciarse más que por la verdad (q. 56, a. 3).

496 —¿Cuáles son estas virtudes, en la inteligencia del hombre?

—Son: la inteligencia, la ciencia, la sabiduría, el arte y la prudencia (q. 57, a. 1-6).

497 —¿Cuál es el objeto de cada una de estas virtudes en la inteligencia o la razón del hombre?

—La primera da el conocimiento de los principios; la segunda, el conocimiento de las conclusiones; la tercera, el conocimiento de las causas más altas; la cuarta, la dirección para la ejecución de las obras exteriores; la quinta, la dirección de toda la vida moral (q. 57, a. 1-6).

498 —¿Es pues la prudencia la más importante en la práctica de la vida moral?

—Sí, es la prudencia la más importante en la práctica de la vida moral (q. 57, a. 5).

499 —¿Hay sólo estas clases de virtudes en la inteligencia del hombre?

—Hay todavía otra virtud en la inteligencia del hombre, y que es de un orden completamente superior (q. 62, a. 1-4).

500 —¿Cuál es la otra virtud en la inteligencia del hombre, que es de un orden completamente superior?

—Es la virtud de fe (q. 62, a. 1-4).

501 —¿Hay también unas virtudes del mismo orden en la voluntad?

—Sí, hay también unas virtudes del mismo orden en la voluntad (q. 62, a. 1-4).

502 —¿Cómo se llaman estas virtudes del mismo orden, en la voluntad?

—Se llaman la esperanza y la caridad (q. 62, a. 1-4).

503 —¿Las virtudes de fe, esperanza y de caridad llevan un nombre especial?

—Sí, se llaman virtudes teologales (q. 62, a. 1-4).

504 —¿Qué se entiende por las palabras virtudes teologales?

—Se quiere significar con estas palabras, que las virtudes de fe, esperanza y caridad se ocupan de Dios mismo, y que tienen también su única fuente en Dios (q. 62, a. 1).

505 —¿Todavía hay alguna otra virtud en la voluntad?

—Sí, todavía hay, en la voluntad, la virtud de justicia; y otras virtudes que dependen de ella (q. 56, a. 6; q. 59, a. 4; q. 60, a. 2-3).

506 —¿Hay otras facultades, en el hombre, donde se encuentran virtudes?

—Sí, hay las facultades afectivas sensibles (q. 56, a. 4; q. 60, a. 4).

507 —¿Cuáles son las virtudes que se encuentran en las facultades afectivas sensibles?

—Son las virtudes de fortaleza y templanza, y otras virtudes que dependen de ellas.

508 —¿Cómo se llaman las virtudes de justicia, fortaleza y templanza, y también de la prudencia? —Se llaman virtudes morales (q. 58, a. 1).

509 —¿No se llaman además con el nombre de virtudes cardinales?

—Sí, llaman además con el nombre de virtudes cardinales (q. 56, a. 1-4).

510 —¿Que se quiere significar con estas palabras: virtudes cardinales?

—Se quiere decir que son virtudes particularmente importantes, que son como los goznes (en latin cardo, cardinis), sobre los cuales giran todas las demás virtudes, por debajo de las virtudes teologales (q. 56, a. 1-4).

511 —¿Las virtudes de orden natural, o adquiridas, intelectuales o morales, deben tener, en el hombre, las virtudes correspondientes, que sean de orden sobrenatural, infundidas por Dios, con vistas a perfeccionar al hombre en cada uno de los actos de su vida moral?

—Sí; porque sólo las virtudes infusas son proporcionadas a los actos que se imponen al hombre, en su vida moral sobrenatural, para el fin sobrenatural que las virtudes teologales le dan a alcanzar (q. 58, a. 3-4).

512 —¿Todas estas virtudes, teologales y cardinales, son necesarias para que el hombre viva bien? —Sí, todas estas virtudes son necesarias para que el hombre viva bien (q. 65, a. 1-5).

513 —Y si al hombre le faltara cualquiera de estas virtudes, se podría decir virtuoso?

—No; porque, si al hombre le falta una cualquiera de estas virtudes, lo que puede quedarle de otras virtudes jamás tiene en él el carácter o la razón de virtud perfecta (q. 65, a. 4).

IX. Dones, que coronan y completan las virtudes

514 —¿Le basta al hombre, para que su vida sea lo que debe ser con vistas al cielo, que hay que conquistar, poseer todas las virtudes de las que se ha hablado?

—No; hace falta que todavía tenga los dones del Espíritu Santo (q. 68, a. 2).

515 —¿Que se entiende por dones del Espíritu Santo? —Se entiende las disposiciones habituales que existen en el hombre por la acción del Espíritu Santo y que vuelven al hombre sumiso y dócil a todas las inspiraciones y a todos movimientos interiores del Espíritu Santo, que mueve al hombre con vistas a la posesión de Dios en el cielo (q. 68, a. 1-2-3).

516 —¿Por qué se requieren los dones del Espíritu Santo además de las virtudes señaladas anteriormente?

—Porque el hombre, estando llamado a vivir como hijo de Dios, no puede llegar a la perfección de esta vida, si Dios mismo, por su propia acción, a la cual los dones disponen, no viene a terminar lo que la acción del hombre, debido a la puesta en ejecución por las virtudes, puede sólo esbozar (q. 68, a. 2).

517 —¿Cuántos dones del Espíritu Santo hay? —Hay siete dones del Espíritu Santo (q. 68, a. 4).

518 —¿Cuáles son los siete dones del Espíritu Santo? —Son los dones de sabiduría, inteligencia, ciencia, consejo, piedad, fortaleza y temor de Dios (q. 68, a. 4).

X. De las bienaventuranzas y de los frutos del Espíritu Santo, resultado de las virtudes y los dones

519 —¿Cuando el hombre es así revestido de las virtudes y los dones, tiene todo lo que hace falta, en lo que es de su parte, para vivir de una vida perfecta con vistas al cielo que hay que conquistar?

—Sí, cuando el hombre es revestido así de las virtudes y los dones, tiene todo lo que hace falta, en lo que es de su parte, para vivir de una vida perfecta con vistas al cielo que hay que conquistar.

520 —¿Se puede decir incluso que tiene ya en cierto modo esta vida del cielo comenzada aquí en la tierra?

—Sí, se puede decir incluso que tiene ya en cierto modo esta vida del cielo comenzada aquí en la tierra; y es en el sentido que se habla de bienaventuranzas, en este mundo, y de frutos del Espíritu Santo (q. 69, 70).

521 —¿Qué se entiende por bienaventuranzas? —Se entiende por bienaventuranzas los actos de las virtudes y de los dones, enumerados por Nuestro Señor Jesucristo en el Evangelio, y que, por su presencia en el corazón, o por los méritos que dejaron allí, forman para nosotros como la prenda de la futura bienaventuranza prometida a cada uno de ellos (q. 69, a. 1).

522 —¿Y qué se entiende por frutos del Espíritu Santo? —Se entiende por frutos del

Espíritu Santo los actos buenos, que por su naturaleza causan placer al hombre virtuoso, cuando actúan, en el orden sobrenatural, bajo la influencia del Espíritu Santo (q. 70,

a. 1).

523 —¿Los frutos se distinguen de las bienaventuranzas?

—En sentido absoluto, si los frutos son todo lo que hay más perfecto para el hombre, entonces se confunden con el fruto por excelencia, que es la bienaventuranza del cielo. Pueden también identificarse con las bienaventuranzas de la tierra, pero se distinguen de ellas en el sentido que la sola noción de bondad basta para los frutos, sin requerir la noción de perfección o excelencia esencial a las bienaventuranzas²⁷ (q. 70, a. 2).

524 —¿Cuáles son las bienaventuranzas y sus recompensas?

—Son: bienaventurados los pobres de espíritu, porque el Reino de los cielos les pertenece; bienaventurado los que son mansos, porque poseerán la tierra; bienaventurado los que lloran, porque serán consolados; bienaventurado los que tienen hambre y sed de la justicia, porque serán hartados; bienaventurado los misericordiosos, porque obtendrán misericordia; bienaventurado los puros de corazón, porque verán a Dios; bienaventurado los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios (q. 69, a. 2-4).

525 —¿Cuáles son los frutos del Espíritu Santo?

— Los frutos del Espíritu Santo son: la caridad, la alegría, la paz, la paciencia, la benignidad, la bondad, el longanidad, la mansedumbre, la fidelidad, la modestia, la continencia y la castidad (q. 70, a. 3)

526 —¿Dónde se encuentran enumerados estos frutos del Espíritu Santo?

—Se encuentran enumerados en la epístola de santo Pablo a los Gálatas

²⁸

(5, 22-23).

527 —¿Y las bienaventuranzas, dónde se encuentran enumeradas?

—Las bienaventuranzas se encuentran enumeradas en el evangelio de San Mateo (5, 3-10); y, de manera menos completa, en el de San Lucas (6, 20-22).

528 —¿No hay una octava bienaventuranza en el evangelio de San Mateo, que se encuentra también reproducido en el de San Lucas?

—Sí, es la bienaventuranza de los que sufren persecución por la justicia; pero se reduce a las siete primeras, y está de allí como el resumen o la consecuencia (q. 69, a. 3, ad 5).

529 —¿No puede pues haber nada mejor para el hombre, en este mundo, que vivir así de la vida de las virtudes y de los dones que se expanden en las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo?

—No, no puede nada nada mejor para el hombre, en este mundo, que vivir así de la vida de las virtudes y de los dones que se expanden en las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo.

XI. Vicios que pueden ser, en el hombre, el principio de sus actos malos

530 —¿Hay otra vida de la que el hombre pueda vivir en este mundo, y que sea opuesta a la vida de las virtudes y de los dones que se expanden en las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo?

—Sí, es la vida del pecado o del vicio (q. 71 y 89).

531 —¿Qué se entiende por vicio?

—Se entiende por vicio, el estado del hombre que vive en pecado (q. 71, a. 1-6).

532 —¿Qué es el pecado?

—El pecado es un acto o una omisión voluntaria, que es algo malo (q. 71, a. 5-6).

533 —¿Cuándo un acto o una omisión voluntaria es algo malo?

—Cuando este acto o esta omisión es contraria al bien de Dios, o al del prójimo, o al del mismo hombre. (q. 72, a. 4).

534 —¿Cómo puede ser que el hombre pueda querer algo que sea contrario al bien de Dios, o al del prójimo, o a su propio bien?

—Porque puede querer algún otro bien que se oponga al bien de Dios, o al bien del prójimo, o a su propio bien (q. 71, a. 2; q. 77, a. 4).

535 —¿Cuál es este otro bien que el hombre puede querer y que se opone al bien Dios, o al bien del prójimo, o a su propio bien?

—Es el bien que halaga sus sentidos, o su ambición, o su orgullo (q. 72, a. 2-3; q. 77, a. 5).

536 —¿Y de donde viene que el hombre pueda así querer el bien que le halaga sus

sentidos, o su ambición, o su orgullo, en oposición con el bien de Dios, el bien del prójimo y su propio bien?

—Le viene de que sus sentidos pueden inclinarle a lo que le gusta, anticipándose o arrastrando a la razón y la voluntad, que no se oponen, cuando podrían y deberían oponerse a ello (q. 71, a. 2, ad 3).

537 —¿Es pues la búsqueda indebida de los bienes sensibles y temporales, que se encuentran en el hombre, el comienzo, y, en cierto modo, la razón de todos sus pecados?

—Sí, es la búsqueda indebida de los bienes sensibles y temporales, que se encuentra en el hombre, el comienzo, y, en cierto modo, la razón de todos sus pecados.

538 —¿Cómo se llama a esta inclinación que lleva a buscar, de modo indebido, los bienes sensibles y temporales, que se encuentra en el hombre?

—Se llama concupiscencia o codicia
29

(q. 77, a. 1-5).

XII. Del pecado original; y de sus secuelas, o heridas de la naturaleza humana

539 —¿Acaso esta concupiscencia existía en el hombre en el primer estado en que fue creado por Dios?

—No, esta concupiscencia no existía en el hombre en el primer estado en que fue creado por Dios.

540 —¿Por qué pues se encuentra ahora en el hombre?

—Se encuentra ahora en el hombre, porque el hombre está en el estado de caída (q. 81 y 83).

541 —¿Qué se entiende en el hombre por estado de caída?

—Se entiende el estado que sucedió al primer pecado del primer hombre, y que es el efecto de este primer pecado (q. 81, a. 1; q. 82, a. 1).

542 —¿Por qué este estado que sucedió al primer pecado del primer hombre y que es el efecto de este primer pecado se encuentra en cada uno de nosotros ahora?

—Este estado se encuentra en cada uno de nosotros ahora, porque recibimos del primer hombre su naturaleza, que es la nuestra naturaleza (q. 81, a. 1).

543 —¿Si el primer hombre no hubiera pecado, habríamos recibido de él nuestra naturaleza en otro estado?

—Sí, si el primer hombre no hubiera pecado,

habríamos recibido de él nuestra naturaleza en el estado de integridad y de justicia original (q. 81, a. 2).

544 —¿El estado en cuál recibimos ahora del primer hombre nuestra naturaleza es un estado de pecado?

—Sí, el estado en el cual recibimos ahora del primer hombre nuestra naturaleza es un estado de pecado (q. 81, a. 1; q. 82, a. 1).

545 —¿Por qué esta naturaleza que recibimos ahora del primer hombre está en un estado de pecado? —Porque la recibimos de él tal como estaba en sí misma y como secuela de su pecado (q. 81, a. 1).

546 —¿Y cómo se llama este estado de pecado de la naturaleza que recibimos así del primer hombre como secuela de su pecado?

—Este estado se llama pecado original

30

(q. 81, a. 1).

547 —¿Es pues por el mismo hecho que recibimos de Adán pecador nuestra naturaleza en este estado, que se transmite a cada uno de nosotros el pecado original?

—Sí, es por el mismo hecho que recibimos de Adán pecador nuestra naturaleza en este estado, que se transmite a cada uno de nosotros el pecado original (q. 81, a. 1).

548 —¿Que contiene este estado de pecado que afecta la naturaleza humana en cada uno de nosotros, que se llama el pecado original?

—Contiene la privación de todos los dones sobrenaturales o gratuitos, que Dios había puesto en nuestra naturaleza, en la persona del primer hombre, nuestro padre común (q. 82, a. 1).

549 —¿Cuáles eran estos dones sobrenaturales o gratuitos, cuya privación constituye en nosotros el estado de pecado que es el pecado original?

—Estos dones sobrenaturales o gratuitos eran: primero, la gracia santificante con las virtudes sobrenaturales infusas y los dones del Espíritu Santo; y también el privilegio de la integridad que fue unido a estos dones sobrenaturales.

550 —¿Que contenía este privilegio de la integridad concedido a nuestra naturaleza?

—Contenía la subordinación perfecta de los sentidos a la razón y del cuerpo al alma.

551 —¿Que resultaba de esta subordinación perfecta de los sentidos a la razón y del cuerpo al alma?

—Resultaba de eso que el hombre no podía tener, en la parte afectiva sensible, ningún

movimiento desordenado; y que su cuerpo era impasible e inmortal.

552 —¿La muerte y otras miserias corporales son pues el efecto propio del pecado?

—Sí, la muerte y otras miserias corporales, son el efecto propio del pecado (q. 85, a. 5).

553 —¿Cómo se llaman las secuelas del pecado por parte del alma?

—Las heridas del alma.

554 —¿Podría decirse cuáles son estas heridas del alma?

—Son la ignorancia, malicia, flaqueza y concupiscencia

31

(q. 85, a. 3).

555 —¿Qué se entiende por ignorancia?

—Se entiende el estado de la inteligencia o de la razón que hace que se encuentre destituida del orden connatural que tenía con la verdad en el estado de integridad (q. 85, a. 3).

556 —¿Qué se entiende por malicia?

—Se entiende el estado de la voluntad que hace que se encuentra destituida del orden connatural que tenía al bien en el estado de integridad (q. 85, a. 3).

557 —¿Qué se entiende por flaqueza?

—Se entiende el estado de la parte afectiva sensible que hace que se encuentre destituida del orden connatural a todo lo que es arduo o difícil, que tenía en el estado de integridad (q. 85, a. 3).

558 —¿Qué se entiende por concupiscencia? —Se entiende el estado de la parte afectiva sensible,

que hace que se encuentre destituida del orden connatural al placer sensible moderado por la razón, que tenía en el estado de integridad (q. 85, a. 3).

559 —¿Estas cuatro heridas de la naturaleza son propiamente el efecto del primer pecado del primer hombre?

—Sí, estas cuatro heridas de la naturaleza son propiamente el efecto del primer pecado del primer hombre (q. 85, a. 3).

560 —¿Son agravadas por los pecados personales de los ascendientes familiares y de los propios?

—Sí, son agravadas por los pecados personales de los ascendientes familiares y de los propios (q. 85, a. 1-2).

561 —¿Hay unos pecados personales que tengan una influencia particularmente mala para hacer al hombre cometer otros pecados?

—Sí, son los pecados capitales.

562 —¿Cuáles son los pecados capitales?

—Son vanagloria, avaricia, gula; lujuria; pereza; envidia e ira.³²

563 —¿A pesar de todas estas causas de los pecados que están en el hombre y que provienen ya sea del primer pecado del primer hombre, ya sea otros pecados que siguieron en los diversos hombres, se debe decir que el hombre permanece libre en sus actos morales y jamás peca necesariamente?

—Sí, a pesar de todas estas causas de los pecado que están en el hombre, y que provienen ya sea del primer pecado del primer hombre, ya sea otros pecados que siguieron en los diversos hombres, se debe decir que el hombre permanece libre en sus actos morales y que jamás peca necesariamente.

564 —¿Que haría falta para que el hombre dejara de ser libre en sus actos debido a todos estas secuelas del pecado?

—Haría falta que tuvieran como efecto el hacerle perder la razón (q. 77, a. 7).

565 —¿A menos pues que el hombre pierda su razón, permanece siempre libre en sus actos, de tal modo que depende de él no pecar?

—Sí, a menos que el hombre pierda su razón, permanece siempre libre en sus actos, de tal modo que depende de él de no pecar.

566 —¿Esta libertad puede, sin embargo, ser menos plena y perfecta a causa de estas secuelas del pecado, de tal modo que el hombre, cuando a su vez peca, es menos culpable?

—Sí, la libertad del hombre es menos plena y perfecta a causa de estas sécuels del pecado, de tal modo que el hombre, cuando a su vez peca, es menos culpable, a menos que sus mismas faltas personales contribuyan también a esta disminución de su libertad perfecta (q. 77, a. 6).

XIII. De la diversa gravedad de los pecados y de la pena que les es debida

567 —¿Todos los pecados pues no son igualmente graves cuándo el hombre los comete?

—No, todos los pecados son igualmente graves cuando el hombre los comete.
568 —¿De donde sale la máyor o menor gravedad de los pecados del hombre cuando los comete?

—La mayor o menor gravedad de los pecados del hombre, cuando los comete, surge en razón del grado que ocupa, en la escala de los bienes, el bien atacado por el pecado; y surge también en razón, del mayor o menor acto voluntario libre, que se encuentra en este pecado (q. 73, a. 1-8).

569 —¿Todo pecado, de por sí, merece ser castigado? —Sí, todo pecado, de por sí, merece ser castigado (q. 87, a. 1).

570 —¿Por qué, todo pecado, de por sí, merece ser castigado?

—Porque todo pecado, de por sí, es una usurpación de la voluntad libre sobre un dominio del que no tiene derecho; y la pena es como la restitución, hecha por la voluntad, de lo que había tomado contra su derecho (q. 87, a. 1).

571 —¿La pena del pecado es pues una cuestión de justicia rigurosa?

—Sí, la pena del pecado es una cuestión de justicia rigurosa.

572 —¿Y quién es pues el que inflige la pena debida al pecado?

—Es una de las tres razones que pueden intervenir en el orden que lesiona el pecado (q. 87, a. 1).

573 —¿Cuáles son estas tres razones que pueden intervenir en el orden que lesiona el pecado?

—Siempre es la razón divina; la razón de la autoridad humana para las cosas que dependen de ella; y la razón del pecador mismo, según el grado de responsabilidad que tiene en el pecado (q. 87, a. 1).

574 —¿Cómo puede intervenir esta razón del mismo pecador en la pena infligida por el pecado?

—La razón del pecador mismo en la pena infligida por el pecado puede intervenir de dos maneras: por el remordimiento; y por la penitencia voluntaria (q. 87, a. 1).

575 —¿Cómo interviene la razón de la autoridad humana en la pena que puede o debe ser infligida por el pecado?

—La razón de la autoridad humana interviene en la pena que puede o debe ser infligida por el pecado, por modo de castigo (q. 87, a. 1).

576 —Y cómo interviene la razón divina en la pena quién puede o debe ser infligida por

el pecado?

—La razón divina interviene en la pena que puede o debe ser infligida por el pecado, de dos maneras: médiatamente e inmediatamente (q. 87, a. 1).

577 —¿Que se entiende cuando se dice que la razón divina interviene mediatamente en la pena que puede o debe ser infligida por el pecado?

—Se entiende que interviene por la misma mediación de la razón del pecador y de la razón de la autoridad humana (q. 87, a. 1).

578 —¿Por qué dice que la razón divina interviene por la mediación de la razón del pecador mismo y de la razón de la autoridad humana en la pena que puede o debe ser infligida para el pecado?

—Porque la razón del pecador y la razón de la autoridad humana actúan en dependencia de la razón divina y son en cierto modo sus instrumentos (q. 87, a. 1).

579 —¿No hay todavía otra manera en la que la razón divina casi puede intervenir mediatamente en la pena que puede o debe ser infligida para el pecado?

—Sí, es por la mediación de las mismas criaturas o del orden de las cosas que el pecador ha trastornado por su pecado (q. 87, a. 1).

580 —¿Este es el sentido en que se puede hablar de una cierta justicia inmanente?

—Sí; se puede, en este sentido, hablar de una cierta justicia inmanente, que hace que las cosas mismas, instrumentos de la justicia divina, vengan, por las contrariedades que el pecador encuentra y que son la continuación de su pecado, el pecado cometido por él (q. 87, a. 1).

581 —¿Qué se entiende cuando se dice que la razón divina interviene inmediatamente en la pena que puede y debe ser infligida por el pecado?

—Se entiende la intervención especial y de orden sobrenatural por la cual Dios mismo venga las infracciones hechas por el pecador al orden sobrenatural establecido por Él (q. 87, a. 3-5).

582 —¿Que comporta de particularmente especial la intervención de orden sobrenatural por la cual Dios mismo venga las infracciones hechas por el pecador a la orden sobrenatural establecido por Él?

—Comporta, respecto ciertos pecados, penas que serán eternas (q. 87, a. 3-5).

XIV. Pecados mortales y pecados veniales

583 —Cuáles son los pecados respecto de los cuales Dios inflige penas eternas?
—Son los pecados mortales (q. 87, a. 3).

584 —¿Qué se entiende por pecados mortales? —Son los pecados que causan la muerte del alma, haciéndole perder la caridad, que es el principio de su vida sobrenatural (q. 88, a. 1).

585 —¿Por qué es respecto a estos los pecados que Dios inflige penas eternas?

—Porque estos pecados, haciendo perder la vida del alma que Dios solo puede dar, no le permiten más al pecador reparar su pecado; y al permanecer siempre, el pecado, hace falta que la pena permanezca lo mismo (q. 88, a. 1).

586 —¿Todos los pecados que el hombre comete son pecados mortales?

—No, todos los pecados que el hombre comete no son pecados mortales (q. 88, a. 1-2).

587 —Cómo se llaman los pecados que no son mortales? —Se llaman pecados veniales (q. 88, a. 1-2).

588 —¿Que significa la expresión pecados veniales?

Significa pecados menos graves, que no quitan en absoluto el principio de la vida sobrenatural, que es la caridad o la gracia, y que, como consecuencia, pueden ser reparados por un movimiento contrario del mismo pecador bajo la acción ordinaria de la gracia; y, a este título, su pena siempre es sólo temporal: es para esto que se les llama veniales, o fácilmente perdonables, de la palabra latina venia, que significa perdón (q. 88, a. 1).

589 —¿Si, no obstante, los pecados veniales fueron cometidos por un hombre en estado de pecado mortal y este hombre muere en este estado, sus pecados veniales serían castigados por una pena eterna?

—Sí, debido a su estado y porque, no teniendo

caridad, no habría podido reparar sus pecados que, después de la muerte, permanecen eternamente irreparables.

590 —¿De donde viene que existan unos pecados que sean mortales y que otros pecados sólo sean veniales?

—Viene de la naturaleza del desorden constituido por estos diversos pecados; o también de la mayor o menor libertad por parte del sujeto que peca (q. 88, a. 2).

591 —¿Que se entiende cuando se dice que esto viene de la naturaleza del desorden constituido por estos diversos pecados?

—Esto quiere decir que hay unos pecados que por sí mismos, directamente se oponen al amor sobrenatural de Dios, principio de la vida del alma; o que son incompatibles con este amor; mientras que otros constituyen sólo un desorden ligero accidental y compatible con el amor sobrenatural de Dios que existe habitualmente en el corazón (q. 88, a. 2).

592 —Cuáles son los pecados que por sí mismos, directamente se oponen al amor sobrenatural de Dios, principio de la vida del alma, o que son incompatibles con este amor?

—Son los pecados que se refieren a la negativa del amor sobrenatural de Dios, o que implican un mal y un desorden, que esencialmente trastornan el orden del hombre a Dios, el de los hombres entre ellos, o el orden del hombre a él mismo.

593 —¿Podrían nombrarse a algunos de estos pecados?

—Sí; tales son los pecados del desprecio del amor sobrenatural divino, o el pecado contra el honor de Dios; o los pecados de robo, de homicidio, de adulterio, o los pecados contra naturaleza.

594 —¿Para conocer estos diversos pecados y su gravedad, cuál es el medio más seguro y más completo?

—Es considerarlos en su relación con cada una de las virtudes tomadas en las distintas individualidades de sus especies.

595 —¿Habrá la oportunidad de mostrar la relación de los vicios o de los pecados con cada una de las virtudes consideradas en las distintas individualidades de sus especies?

—Sí; se hará, cuando se haya terminado de ver, en general, lo que es requerido para que el hombre pueda vivir de la vida de las virtudes y evitar la vida contraria de los pecados o de los vicios.

596 —¿Qué queda todavía por considerar para terminar de ver, en general, lo que es requerido con el fin de que el hombre pueda vivir de la vida de las virtudes y evitar la vida contraria de los pecados o de los vicios?

—Queda por considerar los socorros exteriores necesarios al hombre para este fin.

597 —¿Cuáles son estos socorros exteriores necesarios al hombre para este fin?

—Son la ley, que lo dirige, y la gracia, que ayuda a su marcha (q. 90 y 94).
XV. Del principio exterior que dirige al hombre en sus acciones, o de la ley

598 —¿Que se entiende por ley?

—Se entiende el orden de la razón, con vistas al bien común, emanado de la autoridad, y siendo manifestado por ella³³ (q. 90, a. 1-4).

599 —¿Una orden que fuera contraria a la razón no sería pues una ley?

—No; una orden o un mandato contrario a la razón jamás es una ley; es un acto de arbitrariedad o de tiranía (q. 90, a. 1, ad 3).

600 —¿Y qué se entiende cuando se dice que la ley es una orden de la razón, con vistas al bien común?

—Esto significa que la ley provee primero al bien del conjunto o de todo; y no se ocupa de la parte o del individuo, sino en cuanto él mismo debe concurrir al bien del conjunto (q. 90, a. 2).

601 —¿Cuál es esta autoridad de la cual emana la ley?

—Es la razón del que le incumbe el velar por el bien del conjunto como por su propio bien (q. 90, a. 3). 602 —¿Es necesario que una ley sea manifestada y conocida para que obligue?

—Sí, es necesario que una ley sea manifestada de manera que pueda ser conocida para que obligue (q. 90, a. 4).

603 —¿Y si se le ignora por propia culpa, se está excusado por no obedecerla?

—No, si se la ignora por propia culpa, no se está excusado por no obedecerla.

604 —¿Es pues muy importante instruirse en las leyes que pueden concernirnos?

—Sí, es muy importante instruirse en las leyes que pueden concernirnos.

XVI. Las diversas leyes: la ley eterna

605 —¿Hay varias clases de leyes que puedan concernirnos y que nos conciernen en efecto?

—Sí, hay varias clases de leyes que pueden concernirnos y que nos conciernen en efecto.

606 —¿Cuáles son estas clases de diversas leyes que pueden concernirnos y que nos conciernen en efecto? —Son la ley eterna, la ley natural, la ley humana y la ley divina (q. 91, a. 1-5).

607 —¿Que se entiende por ley eterna?

—Se entiende por ley eterna, la ley suprema, que rige todas las cosas, y de la que dependen todas las demás leyes, que no son más que sus derivaciones o sus manifestaciones particulares (q. 93, a. 1-3).

608 —¿Dónde se encuentra la ley eterna?

—La ley eterna se encuentra en Dios (q. 93, a. 1).

609 —¿Cómo esta ley se manifiesta en las cosas? —Esta ley se manifiesta en las cosas por el mismo orden de las cosas, tal, como se desarrolla en el mundo (q. 93, a. 4-6).

XVII. La ley natural

610 —¿La ley eterna se encuentra también participada en el hombre?

—Sí, la ley eterna también es participada en el hombre (q. 93, a. 6).

611 —¿Cómo se llama la manifestación o la participación de la ley eterna en el hombre?

—Se llama la ley natural (q. 94, a. 1).

612 —¿Que se entiende por ley natural?

—Se entiende la luz innata de la razón práctica, en el hombre, que es así llamada a hacer que el hombre mismo se dirija y produzca a sabiendas acciones, que serán, por vía de acción consciente, la ejecución de la ley eterna, como las acciones naturales, producidas por los agentes naturales en virtud de su inclinación natural, son la ejecución de la misma ley, por modo de acción inconsciente (q. 94, a. 1).

613 —¿Hay un primer principio de esta razón práctica o un primer precepto de esta ley natural en el hombre?

—Sí, es el que se funda en la misma razón de bien, en el sentido metafísico de esta palabra, como el primer principio de la razón especulativa se funda en la razón de ser³⁴ (q. 94, a. 2).

614 —¿En qué consiste este primer principio de la razón práctica o este primer precepto de la ley natural en el hombre?

—Consiste en proclamar que lo que es bueno debe ser tomado por el hombre y que lo que no es bueno debe dejarlo (q. 94, a. 2).

615 —¿Este primer principio o este primer precepto lleva todos los demás?

—Sí, este primer principio o este primer precepto lleva todos los demás; y los otros son más que sus aplicaciones más o menos inmediatas (q. 94, a. 2).

616 —¿Podría decirse cuáles son las primeras aplicaciones que se hacen en el hombre?

—Estas primeras aplicaciones que se hacen en el hombre son la proclamación por su razón del triple bien sobrepuesto que conviene a su naturaleza (q. 94, a. 2).

617 —¿Cuál es la proclamación hecha por la razón del hombre, en virtud del primer

principio de la ley natural, del triple bien sobrepuesto que conviene a su naturaleza?

—Es que es bueno, para el hombre, lo que conserva su vida física o la perfecciona; lo que conserva esta vida en la especie humana; y también todo lo que conviene a su vida de ser racional (q. 94, a. 2).

618 —¿Que se sigue de esta triple proclamación de la razón práctica en el hombre?

—Se sigue que todo lo que será esencial a la conservación de esta triple vida o lo que podrá concurrir a su perfeccionamiento será proclamado como bueno por la razón práctica de todo hombre; sin embargo, de modo subordinado, de tal manera que, por orden de dignidad, vendrá primero el bien de la razón, luego el bien de la especie, y luego el bien del individuo (q. 94, a. 2).

619 —¿Podría decirse lo que proclama de esencial el primer principio de la ley natural, que concierne al bien del individuo?

—Este principio proclama que el hombre debe alimentarse y que jamás puede atentar contra su vida (q. 94, a. 2).

620 —¿Qué proclama de esencial el primer principio de la ley natural que concierne al bien de la especie?

—Este principio proclama que deben haber hombres que se dediquen a la conservación de la especie aceptando las cargas y también las alegrías de la paternidad y de la maternidad; y que jamás está permitido hacer nada que directamente vaya contra el fin de la paternidad y de la maternidad (q. 94, a. 2).

621 —¿Que proclama de esencial el primer principio de la ley natural que concierne al bien de la razón?

—Este principio proclama que el hombre, siendo obra de Dios, de quien recibe todo, y, como ser dotado de razón, hecho para vivir en sociedad con otros hombres, debe honrar a Dios como su Dueño y Señor Sumo, y tratar a los otros hombres según lo exija la naturaleza de las relaciones, que puede tener con ellos (q. 94, a. 2).

622 —¿Es de los tres primeros principios y de su subordinación que vienen, consecuentemente, todas las demás prescripciones de la razón práctica en el hombre?

—Sí, es de los tres primeros principios y de su subordinación que vienen, consecuentemente, más o menos alejadas, todas las demás prescripciones o las determinaciones de la razón práctica, que afirman que tal cosa es o no es buena para tal hombre e imponen el deber de tomarla o de dejarla (q. 94, a. 2).

623 —¿Las otras prescripciones o determinaciones de la razón práctica, que vienen por vía de consecuencia más o menos alejada de los tres primeros principios de la ley natural, son idénticas entre todos los hombres?

—No, las otras prescripciones o determinaciones no son las mismas para todos; porque, a medida que se alejan de los primeros principios o de las cosas que conciernen para todos esencialmente para el bien del individuo, el bien de la especie y el bien de la razón, se penetra en la zona de las determinaciones positivas, pudiendo variar al infinito según la diversidad de las condiciones particulares de los diversos hombres (q. 94, a. 4).

624 —¿Cómo se hacen estas otras determinaciones que pueden variar al infinito, según la diversidad de las condiciones particulares de los diversos hombres?

—Se hacen por la razón particular de cada individuo humano o por la razón de las autoridades competentes en cada uno de los diversos agrupamientos humanos, que viven una vida de sociedad determinada

XVIII. La ley humana

625 —¿Estas otras determinaciones pueden hacerse materia o sujeto de una ley?

—Sí, estas otras determinaciones pueden hacerse una materia o un sujeto de una ley.

626 —¿De cuáles leyes son la materia o el sujeto? —Son la materia o el sujeto propio de las leyes humanas (q. 95 y 97).

627 —¿Que se entiende por leyes humanas? —Se entiende las órdenes de la razón con vistas

al bien común de tal o cual sociedad entre los hombres, que emanan de la autoridad soberana en toda sociedad y son manifestados por ella (q. 91, a. 1).

628 —¿Estas órdenes deben ser obedecidos por todos los que forman parte de la sociedad?

—Sí, estas órdenes deben ser obedecidas por todos las que forman parte de la sociedad (q. 96, a. 5).

629 —¿Es un deber de conciencia que obliga delante de Dios?

—Sí, es un deber de conciencia que obliga delante de Dios (q. 96, a. 4).

630 —¿Puede haber casos donde no se tuviera que obedecer?

—Sí, puede haber casos donde no se tuviera que obedecer (q. 96, a. 4).

631 —¿Cuáles pueden ser estos casos donde no se tiene que obedecer a una ley?

—Es el caso de imposibilidad o el caso de dispensa (q. 96, a. 4).

632 —¿Quién puede dispensar de obedecer a una ley? —Sólo puede dispensar de obedecer a una ley

el autor de esta ley, o el que tiene la misma autoridad

que el autor de la ley, o quien recibió de esta autoridad el poder de dispensar (q. 97, a. 4).
633 —¿Si una ley fuera injusta, habría que obedecerla? —No, si una ley fuera injusta, no habría que obedecerla, a menos que la negativa de obediencia causara escándalo o se siguieran inconvenientes más graves (q. 96, a. 4).

634 —¿Que se entiende por una ley injusta? —Se entiende por una ley hecha sin autoridad, o en oposición con el bien común, o que perjudica los derechos justos de los miembros de la sociedad (q. 96, a. 4).

635 —¿Si una ley fuera injusta porque se ataca a los derechos de Dios, o a derechos esenciales de su Iglesia, habría que obedecerla?

—No, si una ley fuera injusta porque se ataca a los derechos de Dios o a derechos esenciales de la Iglesia, jamás habría que obedecerla (q. 96, a. 4).

636 —¿Que se entiende por los derechos de Dios y por los derechos esenciales de la Iglesia?

—Se entiende todo lo que toca al honor y al culto de Dios, Creador y Señor Supremo de todas las cosas; y lo que toca a la misión de la Iglesia católica en la santificación de las almas por la predicación de la verdad y la administración de los sacramentos.

637 —¿Si pues una ley humana atacara a la religión, no habría que obedecerla?
—Si una ley humana atacara a la religión, no habría por nada del mundo que obedecerla (q. 96, a. 4).

638 —¿Esta ley sería una verdadera ley?
—No, esta ley sería sólo una tiranía odiosa (q. 90, a. 1, ad 3).

XIX. La ley divina. El Decálogo

639 —¿Qué se entiende por la ley divina?
—Se entiende por ley divina la ley que Dios dió a los hombres, manifestándosele sobrenaturalmente (q. 91, a. 4 y 5).

640 —¿Cuándo Dios les dio esta ley a los hombres? —Dios les dio esta ley a los hombres, una primera vez, de manera muy simple, antes de su caída,

en el paraíso terrenal; pero la dio, de modo mucho más especial, más tarde, por la intervención de Moisés y de los profetas; y, de manera mucho más perfeccionado, por Jesucristo y los apóstoles (q. 91, a. 5).

641 —¿Cómo se llama la ley divina dada por Dios a los hombres por la intervención de Moisés?

—Se llama ley antigua (q. 98, a. 6).

642 —¿Y cómo se llama la ley divina dada por Dios a los hombres por Jesucristo y los apóstoles?

—Se llama la ley nueva (q. 106, a. 3 y 4).

643 —¿La ley antigua era para todos los hombres? —No, la ley antigua era solamente para el pueblo judío (q. 98, a. 4 y 5).

644 —¿Por qué Dios había dado una ley especial al pueblo judío?

—Porque este pueblo fue destinado a preparar en el mundo antiguo la llegada del Salvador de los hombres, que debía salir de él (q. 96, a. 4).

645 —¿Cómo se llaman los preceptos que eran propios del pueblo judío y no concernían más que a él en la ley antigua?

—Se llaman preceptos judiciales y preceptos ceremoniales (q. 99, a. 3 y 4).

646 —¿No había también en la ley antigua otros preceptos que quedaron en la ley nueva?

—Sí, había también en la ley antigua preceptos que quedaron en la ley nueva.

647 —¿Cómo se llaman estos preceptos de la ley antigua que quedaron en la ley nueva?

—Se llaman preceptos morales (q. 99, a. 1 y 2).

648 —¿Por qué quedaron estos preceptos morales de la ley antigua en la ley nueva?

—Porque constituyen lo que hay de esencial y de absolutamente inalienable en las reglas de la moralidad que se refieren a todo hombre, por el simple hecho de que es hombre (q. 100, a. 1).

649 —¿Estos preceptos morales pues son y serán siempre los mismos para todos los hombres?

—Sí, estos preceptos morales son y serán siempre los mismos para todos los hombres (q. 100, a. 8).

650 —¿Son lo misma que la ley natural?

—Sí, estos preceptos morales son lo mismo que la ley natural (q. 100, a. 1).

651 —¿Por qué dice pues que forman parte de la ley divina?

—Porque, para darles todavía más fuerza y para impedir que la razón humana descarriada no los olvidara o no los corrompiera, Dios mismo quiso promulgarlos solemnemente, cuando se manifestó a su pueblo escogido, en el tiempo de Moisés; y también porque Dios los promulgó con vistas al fin sobrenatural al cual todo hombre es llamado por El (q. 100, a. 3).

652 —¿Cómo se llaman estos preceptos morales promulgados tan solemnemente por Dios en el tiempo de Moisés?

—Se llaman el Decálogo (q. 100, a. 3 y 4).

653 —¿Qué significa esta palabra decálogo? —Esta palabra es una palabra griega que quiere decir las diez palabras, porque diez es el número de estos preceptos que dio Dios.

654 —¿Cuáles son estos diez preceptos del Decálogo? —Estos diez preceptos del Decálogo son los siguientes:

- 1.º No tendrás otros dioses más que a mí.
- 2.º No tomarás en vano el nombre del Señor, tu Dios.
- 3.º Santificarás el día del Señor.
- 4.º Honra a tu padre y tu madre.
- 5.º No matarás.
- 6.º No cometerás adulterio.
- 7.º No cometerás robos.
- 8.º No llevarás en absoluto testimonio falso contra tu prójimo.
- 9.º No desarás a la mujer de tu prójimo.
- 10.º No desearás nada que pertenezca a tu prójimo³⁵ (q. 100, a. 4, 5 y 6).

655 —¿Estos diez preceptos bastan para regular toda la vida moral del hombre en el orden de la virtud?

—Sí; bastan, en cuanto a las virtudes principales, que miran los deberes esenciales del hombre hacia Dios y al prójimo; pero, para la perfección de todas las virtudes, debieron ser explicados y completados por la enseñanza de los profetas en la antigua ley, y más todavía por la enseñanza de Jesucristo y de los apóstoles en la ley nueva (q. 100, a. 3 y 11).

656 —¿Cuál es el mejor medio para entender bien estos preceptos y lo que explica o lo

completa, para la perfección de la vida moral?

—Es estudiarlos con ocasión de cada una de las virtudes consideradas detalladamente.

657 —¿Este estudio se hará entonces de manera fácil? —Sí, porque la misma naturaleza de la virtud

explicará la naturaleza y la obligación del precepto. 658 —¿Será al mismo tiempo el medio entender bien

toda la perfección de la ley nueva?

—Sí, porque la perfección de esta ley de manera precisa consiste en su relación con la excelencia de

todas las virtudes (q. 100, a. 2; q. 108).

659 —¿Esta excelencia de todas las virtudes reviste un carácter particular en la ley nueva?

—Sí, reviste allí el carácter de consejos que se añaden a los preceptos (q. 108, a. 4).

660 —¿Qué se entiende por los consejos que se añaden a los preceptos?

—Se entiende las invitaciones hechas por Jesucristo, a todas las almas de buena voluntad, a desprenderse, por amor a Él y para obtener un goce más perfecto en el cielo, de cosas que se podrían querer sin comprometer lo esencial de la virtud, pero que pueden ser un obstáculo a la perfección de esta virtud (q. 108, a. 4).

661 —¿A cuántos se reducen estos consejos? —Se reducen a tres: pobreza, castidad y obe

diencia (q. 108, a. 4).

662 —¿Hay un estado especial donde se pueda practicar excelentemente estos consejos?

—Sí, es el estado religioso (q. 108, a. 4). XX. Del principio exterior que ayuda al hombre en la práctica de los actos buenos: o de la gracia

663 —¿Basta la dirección dada por la ley para que el hombre viva de la vida de la virtud y deje a un lado la vida contraria del pecado o del vicio?

—No, todavía hace falta el socorro de la gracia (q. 109 y 94).

664 —¿Qué se entiende por la gracia?

—Se entiende, por la gracia, un socorro especial de Dios, que ayuda al hombre a hacer el bien y a evitar el mal.³⁶

665 —¿Este socorro especial de Dios siempre le es necesario al hombre?

—Sí, este socorro especial de Dios siempre es necesario al hombre.

666 —¿El hombre jamás puede pues por mismo hacer ningún bien o evitar ningún mal?

—Sí, el hombre puede, por sí mismo, es decir, con los principios de su naturaleza, que Dios le dió, y otros socorros naturales que encuentra alrededor de él, cumplir cierto bien y evitar cierto mal, hasta en el orden moral o de la virtud; pero, si Dios no viene, por su gracia, para curar la naturaleza humana herida por el pecado, el hombre no podrá cumplir, hasta en el orden de la virtud natural, todo el bien y evitar todo el mal; y, en el orden de la virtud sobrenatural o de la vida moral con vistas al cielo que hay que conquistar, el hombre, por su sola naturaleza, sin la gracia, no puede absolutamente nada (q. 109, a. 1 y 10).³⁷

667 —¿Qué comprende esta gracia de orden sobrenatural?

—Esta gracia de orden sobrenatural comprende dos cosas: un estado habitual del hombre; y mociones sobrenaturales del Espíritu Santo.

668 —¿Qué se entiende por el estado habitual del hombre?

—Se entiende por este estado habitual un conjunto de cualidades producidas y conservadas por Dios mismo en el alma, que divinizan al hombre en su ser y en sus facultades (q. 110, a. 1 y 4).

669 —¿Cómo se llama la cualidad fundamental que diviniza al ser del hombre?

—Se llama gracia habitual o santificante (q. 110, a. 1, 2 y 4).

670 —¿Y cómo se llaman las otras cualidades sobrenaturales que divinizan las facultades del hombre? —Son las virtudes y los dones (q. 110, a. 3).

671 —¿Acaso las virtudes y los dones están vinculados a la gracia habitual o santificante?

—Sí, las virtudes y los dones están vinculados a la gracia habitual o santificante, de tal modo que derivan de esta gracia y jamás puede existir ésta en el alma sin que existan ellas en las facultades.

672 —¿Esta gracia y estas virtudes y dones, que divinizan el alma y sus facultades, son algo muy precioso y muy grande?

—Sí, porque es lo que hace al hombre hijo de Dios y le da el poder de actuar como tal.

673 —¿Un hombre revestido y adornado de la gracia con las virtudes y los dones supera en perfección a todo el mundo creado, en el orden de la naturaleza?

—Sí, sin exceptuar de ello hasta los mismos ángeles, considerados en su sola naturaleza (q. 113, a. 9, ad 2).

674 —¿No hay pues nada que deba ser deseado por el hombre, en este mundo, que tener

así más gracia de Dios con las virtudes y los dones?

—No, no hay nada que el hombre deba desear más, en este mundo, que poseer, conservar y progresar cada día más en la gracia de Dios con las virtudes y los dones.³⁸

675 —¿Cómo el hombre puede así poseer, conservar y progresar cada día más en este mundo, la gracia de Dios con las virtudes y los dones?

—Correspondiendo fielmente a la acción sobrenatural del Espíritu Santo, que le solicita a prepararse para recibir la gracia, si todavía no lo tiene, o a progresar en ella cada día, si ya la posee (q. 112, a. 3; q. 113, a. 3 y 5).

676 —¿Cómo se llama esta acción del Espíritu Santo? —Esta acción del Espíritu Santo lleva el nombre de gracia actual (q. 109, a. 6; q. 112, a. 3).

677 —¿Es pues con el socorro o bajo el efecto de la gracia actual que nos disponemos a recibir la gracia habitual o santificante, si todavía no la tenemos, o a progresar en ella, si ya la tenemos?

—Sí, es con el socorro o bajo el efecto de la gracia actual que nos disponemos a recibir la gracia habitual o santificante, si todavía no la tenemos, o a progresar en ella, si ya la tenemos.

678 —¿Esta gracia actual puede producir su pleno efecto en nosotros, sin nosotros, y a pesar de nosotros?

—No, esta gracia actual no puede producir su pleno efecto en nosotros, sin nosotros y a pesar de nosotros³⁹ (q. 113, a. 3).

679 —¿Hace falta pues que nuestro libre albedrío coopere a la acción de la gracia?

—Sí, hace falta que nuestro libre albedrío coopere a la acción de la gracia actual.⁴⁰

680 —Cómo se llama esta cooperación de nuestro libre albedrío a la acción de la gracia actual? —Se llama correspondencia a la gracia.

681 —¿Qué carácter reviste el acto de nuestro libre albedrío, cuando corresponde así a la acción de la gracia actual y tiene la gracia habitual en el alma?

—Reviste siempre el carácter de acto meritorio (q. 114, a. 1 y 2).

682 —Hay varias clases de méritos, para nuestro acto meritorio?

—Sí, hay un mérito condigno y el mérito de conveniencia (q. 114, a. 2).

683 —¿Que se entiende por mérito condigno? —Se entiende el mérito que da un derecho es

tricto y de justicia a recibir la recompensa (q. 114, a. 2).

684 —¿Que hace falta para que el acto del hombre sea meritorio con mérito de condigno?

—Hace falta que este acto este hecho bajo la moción de la gracia actual; que emane de la gracia santificante por la virtud de caridad; y que tienda a la adquisición de la vida eterna para sí , o al menos al aumento en sí de la gracia y las virtudes (q. 114, a. 2 y 4).

685 —¿No podemos merecer para otros la vida eterna, o la gracia santificante, o el aumento de esta gracia, con un mérito condigno?

—No, podemos merecer estas clases de bienes, para otros, más que con un mérito de conveniencia, el mérito condigno para los otros es el propio de Jesucristo, como Jefe y Cabeza de la Iglesia (q. 114, a. 5 y 8).

686 —¿Que se entiende por mérito de conveniencia?

41

—Se entiende el mérito que hace que Dios, debido a la amistad que le une a los justos, estime a propósito y en armonía con ello, que convenga responder con agrado a los que se esfuerzan en agradarle con sus buenas obras, agradándoles con la concesión de lo que le piden o de lo que desean (q. 114, a. 6).

687 —¿Es pues siempre en la intimidad de Dios con los justos, o en la vida de la gracia y de las virtudes bajo el efecto del Espíritu Santo, que consiste toda la razón de mérito para el hombre?

—Sí, es siempre en la intimidad de Dios con los justos, o en la vida de la gracia y de las virtudes bajo el efecto del Espíritu Santo, que consiste toda la razón de mérito para el hombre; y todo lo que hace, fuera de este marco, aunque ello no sea malo en sí, es cosa absolutamente vana, o que para él no le servirá de nada el día de las retribuciones supremas (q. 114, a. 6).⁴²

688 —¿Podría explicarse en detalle esta vida de la gracia y de las virtudes bajo el efecto del Espíritu Santo, que debe constituir toda de la vida del hombre en este mundo?

—Sí, y será el objeto de todo lo que queda por decir en el estudio de la marcha o de la vuelta del hombre hacia Dios por sus actos morales.⁴³

Segunda sección (II-II) Visión detallada de la vuelta del hombre a Dios

I. Actos buenos o malos considerados en las distintas individualidades de sus especies y según las condiciones de su estado ordinario entre los hombres; las virtudes teologales

689 —¿Cuáles son las más grandes de todas las virtudes y cuyos actos que producen son importantes en sumo grado?

—Son las virtudes teologales.

44

690 —¿Por qué se dice que estas virtudes son las más grandes y cuyos actos que producen son importantes en sumo grado?

—Porque son las que hacen que el hombre alcance su último fin sobrenatural tanto como puede y debe alcanzarlo en este mundo al hacer toda su vida meritoria, y poseer un día en el cielo el último fin que debe ser su eterna felicidad.

691 —¿Es pues imposible que el hombre haga algo bueno sobrenaturalmente sin las virtudes teologales?

—Sí, es completamente imposible que el hombre haga algo bueno sobrenaturalmente sin las virtudes teologales.

692 —¿Cuáles son las virtudes teologales?

—Las virtudes teologales son: fe, esperanza y caridad.

II. La fe: su naturaleza; las condiciones de su acto. El Credo; la fórmula del acto de fe; los pecados que le son opuestos: infidelidad; herejía; apostasía y blasfemia

693 —¿Qué es la fe?

—La fe es una virtud sobrenatural que hace que nuestra inteligencia se adhiera muy firmemente y sin temor a equivocarse, aunque que no lo vea, a lo que Dios mismo nos ha revelado, particularmente sobre sí mismo y sobre su voluntad de darnos un día a sí mismo como objeto de nuestra felicidad perfecta (q. 1, 2 y 4).

694 —¿Cómo nuestra inteligencia puede adherirse firmemente, sin temor a equivocarse, a lo que Dios reveló y que ella no ve?

—Fundándose sobre la autoridad de Dios, que no puede equivocarse, ni engañarnos (q. 1, a. 1).

695 —¿Y por qué no puede equivocarse, ni engañarnos Dios?

—Porque es la misma verdad (q. 1, a. 1; q. 4, a. 8).

696 —¿Pero cómo sabemos que Dios nos ha revelado lo que se dice revelado?

—Lo sabemos por aquellos a los que lo reveló y por aquellos a quienes confió el depósito de su revelación (q. 1, a. 6 y 10).

697 —¿Cuáles son aquellos a los que Dios lo reveló? —Ante todo al primer hombre, al que Dios se manifestó directamente; luego a todos los profetas del Antiguo Testamento; y, por fin, los apóstoles en el tiempo de Jesucristo⁴⁵ (q. 1, a. 7).

698 —¿Cómo sabemos que Dios se le reveló así al primer hombre, a los profetas y a los apóstoles?

—Lo sabemos por la historia que nos lo refiere y que nos dice también los prodigios o los milagros hechos por Dios para convencer a los hombres de su intervención sobrenatural.

699 —¿El milagro prueba de modo absoluto que Dios interviene?

—Sí, ya que es un signo propio de Dios, y ninguna criatura puede realizarlo por su propio poder.

700 —¿Dónde se encuentra la historia de estas intervenciones sobrenaturales de Dios y de su revelación? —Esta historia se encuentra sobre todo en la

Sagrada Escritura o Biblia.

701 —¿Que se entiende por la Sagrada Escritura o Biblia?

—Se entiende un conjunto de libros divididos en dos grupos, que se llaman el Antiguo y el Nuevo Testamento.

702 —¿Estos libros se parecen a todos los demás libros?

—No, estos libros no se parecen a ninguno de los demás libros; porque los otros libros están escritos por hombres, mientras que éstos han sido escritos por el mismo Dios.

703 —¿Que se quiere decir cuando se dice que estos libros han sido escritos por el mismo Dios?

—Se quiere decir que Dios es el autor principal de estos libros; y que se sirvió, para escribirlos, de hombres escogidos por Él, a modo de instrumentos.

704 —¿Todo lo que está contenido en estos libros, así pues ha sido puesto por Dios?

—Sí, todo lo que está contenido en estos libros ha sido puesto por Dios, al hablar del primer ejemplar autógrafo escrito por los escritores sagrados; porque los otros son divinos sólo en tanto están conformes con el primero.

705 —¿Entonces cuando leemos estos libros, es como si oyéramos a Dios mismo hablarnos?

—Sí, cuando leemos estos libros, es como si oyéramos a Dios mismo hablarnos

706 —¿Pero no podemos equivocarnos sobre el sentido de esta palabra de Dios?

—Sí, podemos equivocarnos sobre el sentido de esta palabra de Dios; porque, si hay unos pasajes que por sí mismos son muy claros, hay otros que son oscuros.

707 —¿De donde viene esta oscuridad de la palabra de Dios en Sagrada Escritura o Biblia?

—Esta oscuridad viene primero de los mismos misterios que encierra, ya que se trata, en lo que tiene de más esencial, de verdades que solo Dios mismo conoce, y que sobrepasan toda inteligencia creada; viene también de la antigüedad de estos libros, escritos primero para pueblos que no tenían nuestra lengua, ni nuestras costumbres de vida; y, por fin, viene de faltas que pudieron deslizarse, ya sea en las copias de la lengua original, ya sea en las traducciones que han sido hechas y las copias de estas traducciones.

708 —¿Hay alguien que esté asegurado de no equivocarse sobre el sentido de la palabra de Dios en la Sagrada Escritura, y dondequiera que se encuentre?

—Sí, el Sumo Pontífice, y por él la Iglesia católica en su enseñanza universal (q. 1, a. 10).

709 —¿Por qué se dice que el Sumo Pontífice y, por él, la Iglesia católica en su enseñanza universal, no pueden equivocarse sobre el sentido de la palabra de Dios en la Sagrada Escritura, y dondequiera que hubiera sido conservada?

—Porque Dios mismo quiso que fueran infalibles.

710 —¿Y por qué quiso Dios que fueran infalibles? —Porque sin esto los hombres no habrían teni

do los medios necesarios de llegar de modo seguro al fin sobrenatural, al cual Él les llama (q. 1, a. 10).

711 —¿Es esto lo que se quiere decir cuando se dice que el Papa y la Iglesia son infalibles en las cuestiones que tocan a la fe y a las costumbres

—Sí, y este es el más exacto sentido de estas expresiones, que se dicen, que el Papa y la Iglesia jamás pueden equivocarse ni engañarnos, cuando les entregan o les interpretan a

los hombres la palabra de Dios, en lo que toca a las verdades esenciales que miran las cosas que hay que creer o que hay que hacer, para obtener lo que debe ser un día nuestra felicidad perfecta.

712 —¿Existe un resumen de estas verdades esenciales que miran lo que hay que creer y son el fundamento de lo que hay que hacer para obtener un día nuestra felicidad perfecta?

—Sí, es el Símbolo de los Apóstoles o el Credo (q. 1, a. 6).

713 —¿Podría decirse el Símbolo de los Apóstoles o el Credo?

—He aquí, tal, como lo recita cada día la Iglesia católica:

«Creo en Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra;
Creo en Jesucristo, su Hijo único, Nuestro Señor,
Que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo;
Nació de santa María Virgen;
Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto, y sepultado;
Descendió a los infiernos;
Al tercer día resucitó de entre los muertos;
Subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios el Padre todopoderoso;
Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos.
Creo en el Espíritu Santo
La santa Iglesia católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados;
La resurrección de la carne, y la vida eterna.
Así sea.»⁴⁶

714 —¿La recitación de este Símbolo de los Apóstoles, o de este Credo, es el acto de fe por excelencia?

—Sí, la recitación de este Símbolo de los Apóstoles, o de este Credo, es el acto de fe por excelencia; y nunca se podrá recomendar en exceso a todos los fieles como práctica de cada día.

715 —¿Podría darse todavía otra fórmula del acto de fe, corta y precisa, que fuera también excelentemente acto de la virtud sobrenatural de la fe, que es la primera de las virtudes teologales?

—Sí; y he aquí esta fórmula, en forma de homenaje a Dios: «Dios mío, creo, confiado en tu palabra, en todo lo que nos has revelado, con la intención de querer ser, un día, nuestra felicidad perfecta».⁴⁷

716 —¿Cuáles son los que pueden hacer este acto de fe? —Sólo los que tienen la virtud sobrenatural de

fe (q. 4, a. 5).

717 —¿Los infieles no pueden, por tanto, hacer este acto de fe?

—Los infieles no pueden hacer este acto de fe; porque no creen lo que Dios reveló con vistas a su felicidad sobrenatural, ya sea porque lo ignoran, y no se abandonan confiados a la acción de Dios, que puede y quiere dar su bien según le plazca; ya sea porque, habiéndolo conocido, hubieran rehusado a darle el asentimiento de su mente (q. 10).

718 —¿Y los impíos pueden hacer este acto de fe? —No, los impíos no pueden hacer este acto de fe; porque, hasta si tienen por cierto lo que Dios reveló, debido a la autoridad de Dios, que no puede equivocarse, ni engañarnos, la adhesión de su mente no es el efecto de una simpatía sobrenatural con respecto a la palabra de Dios, que ellos por el contrario, detestan, aunque no pueden dejar de sufrirla (q. 5, a. 2, ad 2).

719 —¿Hay hombres que puedan creer de este modo, sin hacer, sin embargo, el acto de fe de la virtud sobrenatural?

—Sí, y en esto sólo imitan a los demonios (q. 5, a. 2).

720 —¿Los herejes pueden hacer el acto de fe de la virtud sobrenatural?

—No, los herejes no pueden hacer el acto de fe de la virtud sobrenatural; porque, hasta si se adhieren, por su mente, a tal o cual punto de la doctrina revelada, no se adhieren a ello por la palabra de Dios, sino por su propio juicio (q. 5, a. 3).

721 —¿Estos herejes tienen todavía más culpa con relación al acto de fe, que los impíos o los demonios? —Sí, porque la palabra de Dios o su autoridad no es lo que motiva la adhesión de su mente.

722 —¿Y los apóstatas pueden hacer el acto de fe? —No, los apóstatas no pueden hacer el acto de fe; porque su mente rechazó completamente aquello que habían creído primero por la palabra de Dios (q. 12).

723 —¿Los pecadores pueden hacer el acto de fe, hasta como acto de la virtud sobrenatural?

—Sí, los pecadores pueden hacer el acto de fe, hasta como el acto de la virtud

sobrenatural, cuando tienen, en efecto, esta virtud; y pueden tenerla, aunque en un estado imperfecto, cuando no tienen la caridad o cuando están en estado de pecado mortal (q. 4, a. 1 y 4).

724 —¿Todo pecado mortal no es pues un pecado contra la fe?

—No, todo pecado mortal no es un pecado contra la fe (q. 10, a. 1 y 4).

725 —¿En qué consiste exactamente el pecado contra la fe?

—El pecado contra la fe consiste en no querer someter la propia mente a la palabra de Dios por respeto y por simpatía a esta palabra (q. 10, a. 1 y 3).

726 —¿Es siempre culpa del hombre, si no somete su mente a la palabra de Dios, por respeto y por simpatía a esta palabra?

—Sí, es siempre culpa del hombre y porque resiste a la gracia actual de Dios que le invita a hacer este acto de sumisión (q. 6, a. 1 y 2).

727 —¿Todos los hombres que viven en este mundo tienen siempre esta gracia actual?

—Sí, todos los hombres que viven en este mundo tienen siempre esta gracia actual, aunque en grados diversos, y según que le plazca a Dios distribuirla en los designios de su Providencia.

728 —¿Es una gran gracia de Dios tener la virtud de fe sobrenatural?

—Sí, tener la virtud de fe sobrenatural es, de una cierta manera, la gracia más grande de Dios. 729 —¿Por qué se dice que tener la fe sobrenatural es la gracia más grande de Dios?

—Porque, sin la fe sobrenatural, no se puede nada en el orden de la salvación; y estamos totalmente perdidos para el cielo, a menos que la recibamos de Dios antes de morir (q. 2, a. 5 y 8; q. 4, a. 7).

730 —¿Se tendría pues, cuándo tenemos la felicidad de poseerla, una gran culpa exponerse a perderla por relaciones, o conversaciones, o lecturas, que sean de tal naturaleza que atentan contra ella?

—Sí, se tendría una gran culpa si se hiciera a sabiendas; y es siempre muy lamentable correr un peligro semejante, aun cuando al principio no se tenga culpa.

731 —¿Importa pues sobremanera escoger bien las relaciones y las lecturas, con vistas a no exponerse, sino, al contrario, para conservar y desarrollar el gran bien de la fe?

—Sí, importa sobremanera, sobre todo ahora, que, en el mundo, y con la libertad

desenfrenada de la prensa, se pueden encontrar hoy tantas ocasiones, que son un peligro para la fe.⁴⁸

732 —¿Hay todavía otro pecado contra la fe? —Sí, es el pecado de blasfemia (q. 13).

733 —¿Por qué dice que la blasfemia es un pecado contra la fe?

—Porque directamente va contra el acto exterior de la fe, que es la confesión de esta fe por nuestras palabras; todo blasfemia, en efecto, consiste en proferir alguna palabra que sea injuriosa a Dios o a sus santos (q. 13, a. 1).

734 —¿La blasfemia es un gran pecado?

—La blasfemia es siempre de sí un pecado muy grande (q. 13, a. 2 y 3).

735 —¿Acaso la costumbre de proferir blasfemias excusa o aminora su gravedad, cuando se los profiere?

—Al contrario, esta costumbre más bien los agrava, ya que en lugar de trabajar para corregirla, a este mal tan grave se le dejó echar raíces muy profundamente (q. 13, a. 2, ad 3).

III. Dones del Espíritu Santo que corresponden a la fe: la inteligencia y la ciencia; vicios que les son opuestos: la ignorancia, la ceguera del espíritu y el embotamiento del sentido

736 —¿Esta virtud de la fe, en aquellos dónde se encuentra, basta para hacerles alcanzar plenamente, como lo deben en este mundo, la verdad de Dios?

—Sí, basta, pero según que tiene, para servirla, varios dones del Espíritu Santo (q. 8, a. 2).

737 —¿Cuáles son estos dones del Espíritu Santo destinados a servir la virtud de fe?

—Son los dones de inteligencia y de ciencia (q. 8 y 9).

738 —¿Cómo ayuda el don de inteligencia a la virtud de la fe en el conocimiento de la verdad de Dios? —El don de inteligencia ayuda a la virtud de la fe en el conocimiento de la verdad de Dios haciendo que nuestro espíritu, bajo la acción directa del Espíritu Santo, penetre el sentido de los términos, que contienen las afirmaciones divinas, o todas las proposiciones, que puedan relacionarse con ellas, para entender plenamente estas proposiciones o estas afirmaciones, si no sobrepasan el umbral de nuestra inteligencia; o, si se trata de misterios en sí mismos, para conservarlos intactos, a pesar de todas las dificultades que estos misterios pueden levantar (q. 8, a. 2).

739 —¿Este don de la inteligencia es pues por excelencia el don de la luz?

— Sí, este don de inteligencia es por excelencia el don de la luz, y todo lo que tenemos de claridades y de goces intelectuales en el orden de la verdad sobrenatural, cuya clara visión hará nuestra felicidad en el cielo, lo debemos, en este mundo, en primer origen, a este don de inteligencia, haciendo fructificar en nosotros, en nuestra mente, estos gérmenes de las verdades infinitas, que son las afirmaciones divinas, objeto propio y el directo de la virtud de la fe (q. 8, a. 2).

740 —¿El don de inteligencia ayuda también con vistas al bien que hay que practicar?

—Sí, el don de inteligencia ayuda en sobremanera con vistas al bien que hay que practicar, porque su papel o su efecto es alumbrar el espíritu del hombre sobre las razones de bondad sobrenatural, con vistas al verdadero fin sobrenatural del hombre, que es la visión de Dios, contenidas en la verdad revelada que tenemos de Dios por la fe, con el fin de que la voluntad del hombre divinizada por la caridad pueda inclinarse como le conviene (q. 8, a. 3, 4 y 5).

741 —¿Podría decirse cómo o en qué el don de inteligencia, qué es una perfección sobrenatural de nuestra mente, se distingue de la fe u otros dones que son también una perfección sobrenatural de la misma mente, tales como los dones de sabiduría, de ciencia y de consejo?

—Sí; y en pocas palabras. La fe pone delante de la mirada del hombre, en forma de proposiciones enunciadas en nombre de Dios, verdades, que las principales le sobrepasan. Estas verdades unas veces miran a Dios mismo, otras a las criaturas, y otras la acción del hombre. Si el hombre, por la fe, puede asentir a estas verdades de manera conveniente, no puede vivir de ello por su inteligencia, según que le conviene para la obtención del bien, que son para él estas verdades, más que a condición de que pueda entender los términos, según que son los principios o los elementos del triple juicio que puede llevar a término el hombre en este mismo orden. El don de inteligencia tiene como objeto propio la intelección de los términos de las proposiciones enunciadas en nombre de Dios. En cuanto al triple juicio, es llevado de manera perfecta, por el don de sabiduría, en lo que son cosas de Dios; por el don de ciencia, en lo que son criaturas; por el don de consejo, en lo que es de la acción del hombre (q. 8, a. 6).

742 —¿Podría mostrarse, según esto, la importancia y el papel del don de ciencia, que es el segundo don que se relaciona más especialmente con la virtud de fe?

—Sí; e igualmente en pocas palabras. Por la virtud del don de ciencia, el fiel, en estado de gracia, bajo la acción directa del Espíritu Santo, juzga, con certeza absoluta y con verdad infalible, no usando del procedimiento natural del razonamiento, sino como por un instinto y de modo intuitivo, el verdadero carácter de las cosas creadas en su relación con las cosas de la fe, según que deben ser creídas o que deben dirigir nuestra conducta, viendo inmediatamente lo que, en las criaturas, está en armonía con la Verdad Primera,

objeto de la fe y fin último de nuestros actos, o lo que lo no está (q. 9, a. 1 y 3).

743 —¿Este don tiene hoy una importancia muy especial para los fieles?

—Sí, porque constituye el remedio por excelencia a uno de los males más grandes que afligieron la humanidad, sobre todo desde el Renacimiento.⁴⁹

744 —¿Cuál es este mal que aflige la humanidad, sobre todo desde el Renacimiento?

—Es que, desde entonces, prevaleció, hasta en el mundo que formaba en otro tiempo la cristiandad, el reinado de la falsa ciencia, que ya no se hizo cargo de la verdadera relación de las criaturas con Dios, Verdad Primera y fin último del hombre, sino que, en el orden especulativo, hizo del estudio de las criaturas un obstáculo perpetuo a la verdad de la fe, y, en el del orden práctico, suscitó la renovación de la antigua corrupción pagana, tanto más perniciosa cuanto sucedía a un florecimiento sobrenatural de las virtudes practicadas por los santos.

745 —¿Es así una de las principales causas del mal que reina en el mundo y aflige la sociedad moderna? —Sí, es así una de las principales causas del mal que reina en el mundo y aflige la sociedad moderna.

746 —¿Es pues en la virtud de la fe y en los dones de inteligencia y de ciencia que la acompañan, cuando los fieles tienen la gracia, en que consiste uno de los remedios más poderosos contra el mal de la sociedad moderna impía y separada de Dios?

—Sí, es en la virtud de la fe, y en los dones de inteligencia y de ciencia que la acompañan, cuando los fieles tienen la gracia, en que consiste uno de los remedios más poderosos contra el mal de la sociedad moderna impía y separada de Dios.

747 —¿Cuáles son los vicios opuestos a estos dones maravillosos del Espíritu Santo, que son la inteligencia y la ciencia?

—Son la ignorancia, que se opone a la ciencia, y la ceguera del espíritu con el embotamiento del sentido, que se oponen a la inteligencia (q. 15, a. 1 y 2).

748 —¿De donde vienen estos diversos vicios, sobre todo los dos últimos?

—Vienen muy especialmente de pecados carnales, que asfixian la vida del espíritu

50

(q. 15, a. 3).

IV. Preceptos relativos a la fe. La enseñanza catequística y la Suma de Santo Tomás de Aquino

749 —¿Hay en la ley de Dios algunos preceptos relativos a la fe?

—Sí, hay en la ley de Dios preceptos relativos a la fe, particularmente en la ley nueva, (q. 16, a. 1 y 2).

750 —¿Por qué se dice particularmente en la ley nueva? —Porque, en la ley antigua, no había preceptos, que tuviesen relación con los detalles de las cosas que hay que creer, cosas que todavía no habían sido detalladas por Dios para ser expuestas a la fe de todo el pueblo (q. 16, a. 1).

751 —¿Y por qué estas cosas que hay que creer, que son dadas ahora en detalle, por lo menos en cuanto a los dos principales misterios de la Trinidad y de la Encarnación, para ser expuestas a la fe de todos los hombres, no estaban en el Antiguo Testamento?

—Porque, en el Antiguo Testamento, el misterio de Jesucristo no existía más que en estado de promesa o de figura, y porque debía serle reservado a Jesucristo mismo, cuando le parecería, el revelar a los hombres, en toda su plenitud, ambos misterios esenciales de la Trinidad y de la Encarnación.

752 —¿Qué era pues lo que los hombres de la antigua ley tenían que creer?

—No era nada, en cuanto a estos dos misterios, lo que debieran creer explícitamente; pero de modo implícito, los creían, creyendo en la excelencia divina y en las promesas de salvación, que Dios les había hecho y no dejaba de reiterarles (q. 16, a. 1).

753 —¿Esto bastaba para que pudiesen hacer el acto de fe de la virtud teologal?

—Sí, esto bastaba para que pudiesen hacer el acto de fe de la virtud teologal

754 —¿Nuestro estado, hoy, es preferible al de los hombres de la antigua ley, desde el punto de vista de la fe?

—Nuestro estado, hoy, es sin comparación preferible al de los hombres de la antigua ley, desde el punto de vista de la fe.

755 —¿En qué consiste esta superioridad?

—En que los misterios, cuya clara visión hará nuestra felicidad eterna en el cielo, ahora nos son manifestados directamente y en sí mismos, aunque de manera todavía velada y oscura, mientras que en la antigua ley se los conocía sólo implícitamente y de modo vago o figurado.

756 —¿Hay un deber especial para nosotros, en la ley nueva, de vivir del pensamiento de estos grandes misterios y de esforzarnos en oírlos cada vez mejor para la puesta en

acción de los dones de ciencia y de inteligencia?

—Sí, este deber especial existe para todos los fieles en la ley nueva, y es para ayudarnos a cumplirlo mejor, que la Iglesia se aplica con tanto esmero a instruir a los fieles en las cosas de la fe.

757 —¿Cuál es la forma al alcance de todos que es más usada especialmente por la Iglesia para esta enseñanza?

—Es la forma del catecismo.

51

758 —¿Hay pues un verdadero deber para todos los fieles de conocer la enseñanza del catecismo y de aplicárselo según que está en su poder?

—Sí, es un deber estricto para todos los fieles.

759 —¿Esta enseñanza del catecismo se presenta con un valor y una autoridad especiales?

—Sí, la enseñanza del catecismo es poner al alcance de todos lo que hay de más sublime y de más luminoso, en el orden de las más altas verdades, que son el pan de nuestras inteligencias.

760 —¿Quién es el autor de esta enseñanza? —Es la misma Iglesia en la persona de sus

ge
nios más grandes y de sus más grandes doctores. 761 —¿Podemos decir que esta enseñanza viene de lo que es el fruto por excelencia de los dones de ciencia y de inteligencia, en la Iglesia de Dios?

—Sí, esta enseñanza viene de lo que es el fruto por excelencia de los dones de ciencia y de inteligencia en la Iglesia de Dios; porque es sólo la reproducción, en grados diversos, del más maravilloso de estos frutos, que es la Suma teológica de santo Tomás de Aquino.⁵²

762 —¿La «Suma teológica» de santo Tomás de Aquino goza de una autoridad especial en la Iglesia de Dios?

—Sí; y la Iglesia ordena que todos los que enseñan en nombre de la Iglesia e inspiren en la enseñanza de Santo Tomás (Código de derecho canónico, can. 589, 1366).⁵³

763 —¿Hay pues algo más excelente que vivir de esta enseñanza?

—No hay nada más excelente que vivir de esta enseñanza, porque se está seguro de vivir entonces en la luz plena de la razón y de la fe.⁵⁴

V. La esperanza: naturaleza. Vicios que le son opuestos: la presunción y la desesperación. Fórmula del acto de esperanza. Los que pueden hacer este acto

764 —¿Cuál es la segunda virtud teologal? —La segunda virtud teologal es la virtud de la esperanza.

765 —¿Qué es la virtud de la esperanza?

—La virtud de la esperanza es la de las tres virtudes teologales que hace que nuestra voluntad, apoyada en la acción de Dios, que viene a nuestro socorro, me lleva hacia Dios tal como la fe nos lo revela, como sobre lo que puede y debe ser un día nuestra felicidad perfecta (q. 17, a. 1 y 2).

766 —¿Esta clase de esperanza es posible sin la fe? —La virtud de la esperanza es absolutamente imposible sin la fe, que necesariamente presupone (q. 17, a. 7).

767 —¿Por qué se dice que la virtud de la esperanza es imposible sin la fe y que necesariamente la presupone? —Porque es la fe la que sólo da a la esperanza su objeto y el motivo en el cual se apoya (q. 17, a. 7).

768 —¿Este objeto de la esperanza cuál es?

—Es primero y por encima de todo Dios mismo, según que Él mismo es el objeto de su propia felicidad y que se digna a querer comunicársenosla un día en el cielo para hacernos dichosos de su misma felicidad (q. 17, a. 1 y 2).

769 —¿Puede haber también alguna otra cosa, que Dios también ha considerado, que pueda ser objeto de la virtud de la esperanza?

—Sí, cualquier bien verdadero puede ser el objeto de la virtud de la esperanza, con tal que solamente permanezca subordinado al objeto primero y principal, que es Dios en sí mismo. (q. 17, a. 2, ad 2).

770 —¿Cuál es el motivo en el que se apoya la esperanza?

—El motivo en el que se apoya la esperanza no es otro que Dios en sí mismo, en cuanto se presenta como nuestro socorro, por Él o por sus criaturas, para ponernos en condiciones de poseerlo un día en el cielo en calidad de recompensa (q. 17, a. 2).

771 —¿La esperanza necesariamente implica pues, en el motivo en cuál se apoya, nuestras acciones virtuosas y meritorias, hechas por nosotros bajo la acción de Dios, ayudándonos a conseguirle tal como Él quiere dársenos en su cielo?

—Sí, la esperanza necesariamente implica, en el motivo en el cual se apoya, nuestras acciones virtuosas y meritorias, hechas por nosotros bajo la acción de Dios, ayudándonos, por su gracia, a conseguirle tal como él quiere dársenos en el cielo.

772 —¿Sería un pecado contra la esperanza de contar con la posesión de Dios un día y de tenerlo como posible por nosotros, sin inquietarse de prepararse para eso con una vida sobrenaturalmente virtuosa?

—Sí, sería un pecado contra la esperanza.

773 —¿Cómo se llama este pecado? —Se llama la presunción (q. 21).

774 —¿Solo es este pecado el que se puede cometer contra la virtud de esperanza?

—No, todavía hay otro, el que se llama desesperación (q. 20).

775 —¿En qué consiste el pecado de la desesperación? —Consiste en esto: que en razón del bien tan

alto, que es Dios, para ser poseído tal como es en sí mismo, o en razón de las dificultades que se constatan alrededor de sí o en sí mismo, para la práctica de una vida sobrenaturalmente virtuosa, se le hace a Dios la injuria de pensar que no se llegará practicar esta vida ni a conseguir esta felicidad; y se renuncia a ello, absteniéndose en lo sucesivo de pedir auxilio a Dios y de contar con Él, como si no debiera dar más este socorro, que por otra parte se podría pedir (q. 20, a. 1 y 2).

776 —¿El pecado de desesperación es un pecado particularmente grave?

—Es el pecado más grave de todos en cierto sentido: porque, de sí, hace imposible todo esfuerzo hacia el bien sobrenatural y hace que el pecador mismo se condene en cierto modo (q. 20, a. 3).

777 —¿El hombre jamás tiene pues el derecho a desesperar, por grandes que puedan ser sus miserias o su debilidad moral?

—No, el hombre jamás tiene el derecho a desesperar; porque la misericordia de Dios y su poder superan en infinito estas miserias o debilidad por grandes que puedan ser.

778 —¿Que hace falta pues que haga el hombre, y cuando comprueba sus miserias o su

debilidad y se siente como agobiado bajo su peso?

—Debe en seguida corresponder a la acción de la gracia que lo invita siempre a volverse hacia Dios, con la firme esperanza de que Dios tendrá piedad de él, le ayudará a levantarse y le dará la fuerza para vivir de una verdadera vida sobrenatural para merecer poseerlo un día en el cielo.

779 —¿Podría darse una fórmula del acto de esperanza como el acto de la virtud teologal que se llama con este nombre?

—Sí; y he aquí en forma de homenaje a Dios: «Dios mío, espero, con una esperanza invencible, que, por tu misericordia y por tu poder, me ayudes siempre con tu gracia a hacerme digno, por una vida verdaderamente sobrenatural, de poseerte un día en el cielo, y que me darás, en efecto, para hacerme dichoso tu propia felicidad, si solamente jamás desespere de tí y me abandono a la acción de tu gracia».⁵⁵

780 —¿Esta fórmula del acto de esperanza puede todavía ser abreviada?

—Sí, y bajo esta forma: «Dios mío, espero de ti una santa e invencible esperanza».

781 —¿Quiénes son los que pueden hacer este acto de esperanza?

—Todos los fieles que están todavía en la tierra pueden hacer este acto de esperanza.

782 —¿Los bienaventurados en el cielo no tienen más la virtud de esperanza?

—Los bienaventurados en el cielo no tienen más la virtud de esperanza; porque ellos poseen ya la felicidad de Dios, ausente todavía en los que lo esperan (q. 18, a. 2).

783 —¿Y los condenados, en el infierno, tienen algo de la virtud de esperanza?

—No, los condenados, en el infierno, no tienen nada la virtud de esperanza; porque la felicidad de Dios, objeto principal de esta virtud, es para siempre imposible para ellos (q. 18, a. 2).

784 —¿Las almas del purgatorio tienen la virtud de esperanza?

—Sí, las almas del purgatorio tienen la virtud de esperanza; pero el acto de esta virtud no es completamente el mismo que el de los fieles que viven en la tierra; si, ellas, en efecto, todavía esperan la felicidad de Dios, que no tienen, sin embargo, no pueden contar más con el auxilio de Dios para merecerla, no pudiendo ya merecer más en lo sucesivo, y no temen perderla, al ser ya imposible en lo sucesivo todo pecado para ellas (q. 18, a. 3).

VI. Del don de temor, que corresponde a la virtud de la esperanza. Temor servil.

Temor filial

785 —¿Esto es pues sólo para los fieles que viven en la tierra que la virtud de la esperanza debe tener por resultado el dar seguridad a la voluntad frente a lo que sería un exceso en el temor de llegar a poseer a Dios un día?

—Sí, esto es sólo para los fieles que viven en la tierra que la virtud de la esperanza debe tener por resultado el dar seguridad a la voluntad frente a lo que sería un exceso, el temor de no llegar a poseer a Dios un día (q. 18, a. 4).

786 —¿Hay un temor que sea siempre esencialmente bueno y que se relacione con la virtud de la esperanza? —Sí, hay un temor que siempre es esencialmente bueno y que se relaciona con la virtud de la esperanza.

787 —¿Cómo se llama este temor que siempre es esencialmente bueno y se relaciona con la virtud de la esperanza?

—Este temor de Dios recibe el nombre de temor filial (q. 19, a. 1, 2).

788 —¿Que se entiende por este temor de Dios que recibe el nombre de temor filial?

—Es el temor que hace que se tenga ante Dios un santo respeto, en razón de su excelencia o de su bondad de majestad infinita, y que no se tema nada más que desagradarle o de exponerse a perderlo por lo que nos impediría poseerlo eternamente en el cielo (q. 19, a. 2).

789 —¿Hay otro temor de Dios distinto de este temor filial?

—Sí, se llama temor servil (q. 19, a. 2).

790 —¿Que se quiere significar con estas palabras: temor servil?

—Se designa un sentimiento de orden inferior, que es el propio de los esclavos, y que hace que se tema al señor a causa de las penas o los castigos, que tiene la posibilidad de infligir (q. 19, a. 2).

791 —¿El temor de las penas o de los castigos que Dios puede infligir tiene siempre razón de temor servil?

—Sí, este temor de las penas o de los castigos que Dios puede infligir tiene siempre la razón de temor servil; pero puede no tener siempre el carácter defectuoso que implica el pecado (q. 19, a. 4).

792 —¿Cuándo el temor servil tiene este carácter defectuoso que implica el pecado?

—Es cuando la pena o el castigo, o la pérdida de cualquier bien creado, que es el objeto de este temor, es cosa que se teme como el dolor supremo (q. 19, a. 4).

793 —¿Si se teme este mal, no como el mal supremo, sino subordinándolo a lo que sería la pérdida del bien de Dios, querido por encima de todo, el temor servil sería malo?

—No; sería malo, aunque, sin embargo, de un orden inferior, y mucho menos bueno que el temor filial (q. 19, a. 4 y 6).

794 —¿Por qué es menos bueno que el temor filial? —Porque el temor filial no se preocupa por nada de la pérdida de los bienes creados con tal que la posesión mismo del bien increado que es Dios le quede asegurada (q. 19, a. 2 y 5).

795 —¿Únicamente es pues la pérdida del bien infinito, que es Dios mismo, o lo que podría comprometer su posesión perfecta, que teme el temor filial?

—Sí, únicamente es la pérdida del bien infinito que es Dios mismo, o lo que podría comprometer su posesión perfecta, que teme el temor filial (q. 19, a. 2).

796 —¿Este temor filial tiene algunas relaciones con el don del Espíritu Santo que se llama don de temor?

—Sí, este temor filial tiene una relación muy estrecha con don del Espíritu Santo que se llama don de temor (q. 19, a. 9).

797 —¿Es pues con la virtud teologal de la esperanza que se relaciona muy especialmente este don del Espíritu Santo que se llama don de temor?

—Sí, es a la virtud teologal de la esperanza que

se relaciona muy especialmente el don del Espíritu Santo que se llama el don de temor (q. 19).

798 —¿En qué consiste propiamente este don del Espíritu Santo que se llama don de temor?

—Consiste en que, por él, el hombre permanece obediente a Dios y a la acción del Espíritu Santo, no resistiéndole, por el contrario le reverencia y evita sustraerse de Él (q. 19, a. 9).

799 —¿Dónde se encuentra exactamente la diferencia del don de temor y la virtud de la esperanza?

—La diferencia se encuentra en lo siguiente, que la virtud de la esperanza mira directamente al bien infinito de Dios, que hay que conseguir con el auxilio que nos viene de Él, mientras que el don de temor mira más bien al mal que sería para nosotros el hecho de ser separado de Dios y de perderlo, por quedar sustraído, por el pecado, el auxilio divino venido de Él para conducirnos a Él (q. 19, ad 2).

800 —¿La virtud de la esperanza es superior al don de temor?

—Sí, como todas las virtudes teologales, por lo demás, son superiores a los dones;⁵⁶ y también porque la virtud de la esperanza mira el bien que hay que poseer, mientras que el don de temor mira el dolor que sería la privación de tal bien.

801 —¿El temor, que es el propio del don del Espíritu Santo, es inseparable de la caridad o del amor perfecto de Dios?

—Sí, el temor, que es propio del don del Espíritu Santo, es inseparable de la caridad o del amor perfecto de Dios; porque tiene como causa este amor (q. 19, a. 10).

802 —¿Puede existir con el otro temor, que es el temor servil, eximido, sin embargo, del carácter de temor malo?

—Sí, puede existir, al principio, con el temor servil, eximido, sin embargo, del carácter de temor malo; y es por esto que se le llama entonces con el nombre de temor inicial. Pero, a medida que la caridad aumenta, el mismo crece al fin y ya no tiene más que el nombre y el carácter más puro de temor filial o casto, totalmente penetrado por el amor de Dios, considerado como el bien únicamente verdadero, cuya pérdida sería para nosotros el mal supremo y en cierto modo el único mal verdadero⁵⁷ (q. 19, a. 8).

803 —¿Este temor existirá en la patria, en el cielo? —Sí, este temor existirá en la patria, en el cielo; pero en su último grado de perfección y sin tener completamente el mismo acto que tiene en este mundo (q. 19, a. 11).

804 —¿Cuál será el acto del temor filial en el cielo? —Será siempre una clase de acto de santo temblor delante de la grandeza infinita del bien divino y de su majestad; pero tampoco un temblor de miedo, y como si fuera todavía posible para la beatitud el perderlo; será un temblor de admiración, haciendo que se admire a Dios como existente infinitamente por encima de la posibilidad de la naturaleza; porque eternamente el bienaventurado tendrá la conciencia muy viva que su felicidad infinita le viene sólo de Dios (q. 19, a. 11).

VII. Preceptos relativos a la esperanza

805 —¿Hay, en la ley de Dios, algunos preceptos que se refieran a la virtud de la esperanza y al don de temor?

—Sí, hay, en la ley de Dios, preceptos que se refieren a la virtud de esperanza y al don de temor; pero estos preceptos, además, como los preceptos relativos a la fe, en lo que tienen de ser lo primero, revisten un carácter especial, distinto del carácter de los

preceptos propiamente dichos, contenidos en la ley de Dios (q. 21, a. 1 y 2).

806 —¿Cuál es este carácter especial de los preceptos de la fe y de la esperanza, en lo que tienen de ser lo primero?

—Es que no son dados por modo de preceptos; sino, en forma de enunciados, para la fe; y en forma de promesas o en forma de amenazas, para la esperanza y el temor (q. 22, a. 1).

807 —¿Por qué estas clases de preceptos son dados bajo esta forma especial?

—Porque necesariamente deben preceder los preceptos propiamente dichos, contenidos en la Ley (q. 22, a. 1).

808 —¿Y por qué estos primeros preceptos relativos a la fe y a la esperanza o al temor, necesariamente deben preceder los preceptos propiamente dichos, contenidos en la ley?

—Porque el acto de fe hace que el espíritu del hombre esté inclinado a reconocer que el autor de la ley es tal, que se debe obedecerle; y la esperanza de la recompensa o el temor del castigo hace que el hombre esté impulsado a observar los preceptos (q. 22, a. 1).

809 —¿Y cuáles son los preceptos propiamente dichos que constituyen la sustancia de la ley?

—Son aquellos que son impuestos al hombre, de este modo sumiso y dispuestos a obedecer, para ordenar y ajustar su vida, sobre todo en el orden de la virtud de justicia.

810 —¿Estos últimos preceptos son los que constituyen el Decálogo?

—Sí, estos últimos preceptos son los que constituyen el Decálogo.

811 —¿Los preceptos relativos a la fe y a la esperanza no son pues propiamente preceptos del Decálogo?

—No, los preceptos relativos a la fe y a la esperanza no son propiamente preceptos del Decálogo; pero, en primer lugar, los preceden y les abren la vía o les hacen posibles; en segundo lugar, en los complementos o las explicaciones, que los profetas o Jesucristo y los apóstoles, dieron a la ley de Dios, ellos mismos se presentan bajo formas nuevas, revistiendo entonces el carácter de advertencias o de preceptos formales complementarios (q. 22, a. 1, ad 2).

812 —¿Nada pues le es más necesario, ni más querido rigurosamente por Dios y ordenado por Él al hombre, que la sumisión absoluta del espíritu del hombre a Dios por la fe, y el acto de esperanza, apoyado en el auxilio de Dios con vistas a Dios, a quien hay que conseguir por una vida totalmente sobrenatural?

—Sí, nada es más necesario, ni más querido rigurosamente por Dios y ordenado por Él al hombre, que la sumisión absoluta del espíritu del hombre a Dios por la fe, y el acto de esperanza apoyado en el auxilio de Dios con vistas a Dios, a quien hay que conseguir por una vida totalmente sobrenatural.

813 —¿Hay una virtud especial que de manera precisa el papel y la misión de hacer que el hombre viva así una vida totalmente sobrenatural con vistas a Dios que hay que conseguir?

—Sí, y esta virtud se llama la caridad. VIII. La caridad: su naturaleza; acto principal; fórmula de este acto

814 —¿Qué es pues la caridad?

—La caridad es una virtud que nos eleva a la vida de intimidad con Dios con vistas a Él mismo, según que es su propia felicidad y que se dignó a querer comunicarnosla⁵⁸ (q. 23, a. 1).

815 —¿Que supone en nosotros esta vida de intimidad con Dios a la cual nos eleva la virtud de caridad? —Esta vida de intimidad con Dios supone en nosotros dos cosas: en primer lugar, una participación de la naturaleza divina, que diviniza nuestra naturaleza y nos eleva, por encima de todo el orden natural, ya sea humano, ya sea angélico, hasta el orden que es propio de Dios, haciendonos dioses y dandonos así el ser de su familia; en segundo lugar, principios de acción, —proporcionados a este ser divino, que nos hace en el propio actuar verdaderos hijos de Dios—, como Dios mismo actúa, conociéndole como se conoce, amándole como se ama, y pudiendo gozar de Él como Él mismo goza de sí⁵⁹ (q. 23, a. 2).

816 —¿Estos dos órdenes de bienes están indisolublemente unidos por la presencia de la caridad en el alma? —Estas dos órdenes de bienes están indisolublemente unidos por la presencia de la caridad en el alma; y la caridad no es más que su coronamiento.

817 —¿Es pues verdaderamente siempre que quienquiera que tenga la caridad en el alma tiene también la gracia santificante y las virtudes y los dones?

—Sí, quienquiera que tenga la caridad en el alma necesariamente tiene siempre la gracia santificante y las virtudes y los dones (q. 23, a. 7).

818 —¿La caridad es la reina de todas las virtudes? —Sí, la caridad es la reina de todas las virtudes (q. 23, a. 6).

819 —¿Por qué se dice que la caridad es la reina de todas las virtudes?

—Porque es ella la que manda a todas y las hace actuar con vistas a la posesión de Dios que es su objeto propio (q. 23, a. 6).

820 —¿Cómo la caridad se adhiere y se une a Dios, o a la posesión de Dios, su objeto propio?

—Es por el amor que la caridad se adhiere y se une a Dios, o a la posesión de Dios, su objeto propio (q. 27).

821 —¿En qué consiste este acto de amor por el cual la caridad se adhiere y se une a Dios, o a la posesión de Dios, su objeto propio?

—Consiste en que el hombre, por la caridad, quiere a Dios, este Bien infinito que es Dios mismo; y que quiere para sí el mismo bien que es Dios mismo, que es su propia felicidad, (q. 25 y 27). 822 —¿Qué diferencia hay entre estos dos amores?

—Hay esta diferencia, que uno es un amor de complacencia en Dios, según que él mismo es dichoso; y el otro, el amor de complacencia en Dios, según que es nuestra propia felicidad.

823 —¿Estos dos amores son inseparables en la virtud de caridad?

—Sí, estos dos amores son absolutamente inseparables en la virtud de caridad.

824 —¿Por qué dice que estos dos amores son inseparables en la virtud de caridad?

—Porque se la exigen uno al otro y porque recíprocamente son causa uno del otro.

825 —¿Cómo se muestra que se exigen uno al otro y que recíprocamente son causa uno del otro?

—Es que en efecto, si Dios no fuera nuestro bien, no tendríamos ninguna razón para amarle; y si no hubiera en Él, como en su fuente, el Bien, que es para nosotros, no le amaríamos con el amor que le amamos (q. 25, a. 4).⁶⁰

826 —¿Cada uno de estos dos amores es un amor puro y un amor perfecto?

—Sí, cada uno de estos dos amores es un amor puro y un amor perfecto.

827 —¿Cada uno de ellos es un amor de la virtud de caridad?

—Sí, cada uno de ellos es un amor de la virtud de caridad.

828 —¿Hay sin embargo una cierto orden entre estos dos amores; y cuál de los dos tiene el primer lugar?

—Sí, hay una orden entre estos dos amores; y el que tiene el primer lugar es el amor que nos hace complacernos en Dios como Bien fin infinito que es Él mismo.

829 —¿Por qué este amor debe ser el primero? —Porque el bien, que Dios es por sí mismo, lleva

consigo el bien que Dios es para nosotros; no porque este bien sea diferente, porque es siempre Dios mismo, según que es Él mismo; pero porque está en Dios de manera infinita y como en su fuente, mientras que está en nosotros sólo de manera finita y derivada.

830 —¿El amor de caridad todavía alcanza a otros además de Dios y a nosotros?

—Sí, el amor de la caridad alcanza a todos los que ya poseen la felicidad de Dios o que están en condiciones de poseerla un día (q. 25, a. 6-10).

831 —¿Cuáles son los que ya poseen la felicidad de Dios?

—Son todos los ángeles y todos elegidos que están en el cielo.

832 —¿Cuáles son los que están en condiciones de poseerla un día?

—Son todas las almas de los justos que están al purgatorio y todos los hombres que viven en la tierra.

833 —¿Hay pues que amar con amor de caridad a todos los hombres que viven en la tierra?

—Sí, hay que querer con amor de caridad a todos los hombres que viven en la tierra.

834 —¿Hay unos grados en este amor de caridad que debemos tener para otros como para nosotros?

—Sí, hay unos grados en este amor de caridad; porque primero debemos querernos y sobre todo a nosotros mismos; luego, a los otros, según que están más cerca de Dios en el orden sobrenatural, o según que están más cerca de nosotros en los diversos órdenes de relaciones que pueden unirnos a ellos; tales, por ejemplo, los lazos de la sangre, de la amistad, de la comunidad de vida y de las demás (q. 26).⁶¹

835 —¿Que se quiere significar cuando se dice que debemos amar primero y sobre todo a nosotros mismos, después de Dios, en el orden o los grados del amor de caridad?

—Se quiere significar que debemos ante todo y por encima de todo querer para nosotros mismos la felicidad de Dios, con la sola excepción de Dios, a quien debemos querer esta felicidad anteriormente y preferentemente a toda otra.

836 —¿No acaso es la felicidad de Dios, que debemos querer para nosotros mismos y querer también para los otros, en virtud de la caridad?

—Es la felicidad de Dios ante todo y por encima de todo; pero debemos o podemos querer también y querer para los otros, en virtud de la caridad, todo lo que está ordenado a esta felicidad de Dios o lo que queda en su dependencia.

837 —¿Hay algo que sea directamente ordenado a la felicidad de Dios?

—Sí, son los actos de las virtudes sobrenaturales (q. 25, a. 2).

838 —¿Son pues los actos de las virtudes sobrenaturales que debemos querer para nosotros y para los otros, inmediatamente después de la felicidad de Dios y debido a esta felicidad?

—Sí, son los actos de las virtudes sobrenaturales que debemos querer para nosotros y querer para los otros inmediatamente después de la felicidad de Dios y en razón a esta felicidad.

839 —¿Podemos querer para nosotros y también para los otros los bienes temporales, en virtud de la caridad? —Sí, podemos y algunas veces debemos querer para nosotros y también para los otros los bienes temporales, en virtud de la caridad.

840 —¿Cuándo debemos querer esas clases de bienes? —Cuando son indispensables para nuestra vida en este mundo y para la práctica de la virtud.

841 —¿Cuándo podemos quererlos?

—Cuando no son indispensables, pero pueden ser útiles.

842 —¿Si fueran perjudiciales para el bien de la virtud, no podríamos quererlos para nosotros o para los otros, sin ir contra la virtud de la caridad?

—No, si estas clases de bienes temporales se hacen un obstáculo para la vida de la virtud y son una causa de pecado, no podemos quererlos más, para nosotros, ni para otros, sin ir contra la virtud de la caridad.

843 —¿Podría darse una fórmula precisa y exacta del acto de amor que constituye el acto principal de la virtud de la caridad?

—Sí, la siguiente fórmula en forma de homenaje a Dios: «Dios mío, os quiero de todo corazón y por encima de todas las cosas, no queriendo para mí otra felicidad que a Ti mismo, y quiero la misma felicidad, ante todo y por encima de todo, para Ti, luego para todos los que ya la poseen o para los que os dignéis llamar a poseeros un día».⁶²

IX. Actos secundarios o efectos de la caridad: el gozo, la paz, la misericordia, la beneficencia, la limosna, la corrección fraternal

844 —¿Qué resulta, en el alma, cuando tiene la virtud de la caridad y verdaderamente produce el acto principal?

—Resulta un primer efecto que se llama gozo⁶³

(q. 28, a. 1).

845 —¿Este gozo, efecto propio de la caridad, es absoluto y sin ninguna mezcla de tristeza?

—Este gozo es absoluto y sin ninguna mezcla de tristeza, cuando se refiere a la felicidad infinita que Dios tiene en sí mismo, o que tienen sus elegidos en el cielo; pero está mezclada con la tristeza, cuando se refiere la felicidad de Dios todavía no poseída por las almas del purgatorio, o por nosotros, y por todos los que todavía viven en la tierra (q. 28, a. 2).

846 —¿Por qué, en este último caso, la alegría de la caridad esta mezclada con la tristeza?

—En este último caso, la alegría de la caridad esta mezclada con la tristeza en razón del mal físico o del mal moral que alcanza o puede alcanzar a los que se encuentran en estos estados diversos (q. 28, a. 2).

847 —¿Hasta entonces, sin embargo, es la alegría la que debe dominar en virtud de la caridad?

—Sí, hasta entonces, es siempre la alegría la que debe dominar en virtud de la caridad; porque esta alegría tiene como objeto principal y como primera causa la infinita felicidad del divino Amigo, que goza eternamente del bien infinito que no es otro que Él y que esencialmente posee, al amparo de todo mal (q. 28, a. 2).

848 —¿Hay otro acto u otro efecto que siga el acto principal de la caridad en nosotros?

—Sí; y este acto o este otro efecto se llama la paz (q. 29, a. 3).

849 —¿Qué es pues la paz?

—La paz es la tranquilidad del orden o la armonía perfecta, que resulta, en nosotros y en todas las cosas, de que todas nuestras afecciones y las afecciones de todas las demás criaturas están orientadas hacia Dios, objeto supremo de nuestra felicidad perfecta (q. 29, a. 1).

850 —¿Hay sólo estos dos actos interiores que sean un efecto en nosotros o una continuación del acto principal de la caridad?

—No; hay todavía otro efecto interior u otra continuación de este acto, y lo llamamos la misericordia

851 —¿Qué se entiende por la misericordia? —Se entiende, por misericordia, una virtud especial, distinta de la caridad, pero que es su fruto, y que hace apiadarse de la miseria de otro, como se

debe, dado que se es susceptible de una miseria semejante, o al menos, que se tenga la miseria del otro, en cierto modo, como la miseria propia, en razón a la amistad que nos une a él (q. 30, a. 1-3).

852 —¿Esta virtud de la misericordia es una gran virtud?

—Sí, es hasta por excelencia la virtud que conviene a Dios, no en cuanto al sentimiento afectivo de dolor o de tristeza, que no puede estar en Él, sino en cuanto a los efectos al que este sentimiento, movido por la caridad, produce fuera (q. 30, a. 4).

853 —¿Entre los hombres, esta virtud conviene sobre todo a los más perfectos?

—Sí, entre los hombres también esta virtud conviene a los más perfectos; porque cuanto más un ser se acerca a Dios, más hace falta que la misericordia reine en él, inclinándolo a ayudar en todo en torno suyo, y según el alcance de sus medios, ya sean espirituales, ya temporales, a las miserias que encuentra (q. 30, a. 4).

854 —¿La práctica de esta virtud sería de una gran ayuda para el establecimiento y la consolidación de la paz social entre los hombres?

—Sí, la práctica de esta virtud sería el medio por excelencia de establecer y de consolidar la paz social entre los hombres

855 —¿Acaso puede haber también actos exteriores que sean el efecto propio de la virtud de caridad, debido a su acto principal?

—Sí, y en el primer puesto de estos actos se encuentra la beneficencia (q. 31, a. 1).

856 —¿Que es pues la beneficencia?

—La beneficencia, como su nombre indica, es el acto que consiste en hacer el bien (q. 31, a. 1). 857 —¿Este acto es siempre el acto propio sólo de la virtud de caridad?

—Sí, este acto es siempre el acto propio sólo de la virtud de la caridad, cuando se lo toma bajo su razón absoluta de beneficencia (q. 31, a. 1).

858 —¿Puede ser también el acto de otras virtudes distintas de la caridad y bajo su dependencia?

—Sí, puede ser y es siempre el acto de otras virtudes distintas de la caridad, pero bajo su dependencia, cuando a la razón general del bien se añade una razón especial y particular, como de cosa debida o de necesaria y que se necesita (q. 31, a. 1).

859 —¿Qué virtud interviene en el acto de beneficencia, cuando a la razón general del bien se añade la razón especial de cosa debida?

—Es la virtud de la justicia, la que interviene entonces (q. 31, a 1, ad 3).

860 —¿Y qué virtud interviene en el mismo acto de beneficencia, cuando, a la razón general del bien, se junta la razón especial de necesaria y que se necesita?

—Es la virtud de la misericordia (q. 31, a 1, ad 3).

861 —¿Cómo se llama el acto de caridad que consiste en hacer bien por la intervención de la misericordia? —Se llama la limosna (q. 32, a. 1).

862 —¿Hay diversas clases de limosnas?

—Sí, hay dos grandes clases de limosnas, que son las limosnas espirituales y las limosnas corporales (q. 32, a. 2).

863 —¿Cuáles son las limosnas corporales?

—Las limosnas corporales son las siguientes:

alimentar al que tiene hambre; dar a beber al que tiene sed; vestir al que está desnudo; recibir al extranjero; visitar al enfermo; rescatar a los cautivos; y dar a los muertos la sepultura (q. 32, a. 2).

864 —¿Y las limosnas espirituales, cuáles son? —Son: la oración, la doctrina, los consejos, el consuelo, la corrección, y la remisión de la ofensa (q. 32, a. 2).⁶⁴

865 —¿Todas estas limosnas son de una gran importancia?

—Sí, todas estas limosnas son de una gran importancia, y vemos por el Evangelio que en el día del juicio es por ellas que será motivada la sentencia de eterna condena o de la eterna recompensa.

866 —¿Cuándo hay una obligación estricta y grave de dar limosna?

—Hay una obligación estricta y grave de dar limosna todas las veces que el prójimo esté en una necesidad urgente, espiritual o corporal, y no haya más que nosotros para socorrerle (q. 32, a. 5).

867 —¿Aunque no hubiera inmediatamente, de modo determinado, una necesidad que urja a socorrer, hay sin embargo obligación estricta y grave de no dejar inútiles, para el bien del prójimo o de la sociedad, los dones espirituales o temporales, que se han recibido de Dios en superabundancia?

—Sí, aunque no hubiera inmediatamente, de modo determinado, una necesidad que urja a socorrer, hay sin embargo obligación estricta y grave de no dejar inútiles, para el bien del prójimo o de la sociedad, los dones espirituales o temporales, que se han recibido de Dios en superabundancia (q. 32, a. 5 y 6).

868 —¿Entre las limosnas diversas, hay una que sea particularmente delicada e importante?

—Sí, la corrección fraterna (q. 33, a. 1).

869 —¿Qué se entiende por la corrección fraterna? —Se entiende la limosna espiritual que está ordenada propiamente a curar el mal del pecado en el que peca (q. 33, a. 1).

870 —¿Esta limosna es un acto de la virtud de caridad?

—Esta limosna es en primer lugar un acto de la virtud de caridad, por la intervención de la misericordia, con el concurso de la prudencia, que debe proporcionar los medios a este fin tan excelente como delicado y difícil (q. 33, a. 1).

871 —¿La corrección fraterna es algo de precepto? —Sí, la corrección fraterna es obligatoria y de precepto; pero no lo es como tal, lo es en tanto se impone según las circunstancias para retirar a nuestro hermano de un mal que compromete su salvación (q. 33, a. 2).

872 —¿Quiénes son los que están obligados a la corrección fraterna?

—Todo hombre que esté animado por el espíritu de caridad y que, como consecuencia, no tengan que reprochárse a si mismo lo que puede percibir de grave en el prójimo, está obligado de advertir a este prójimo, cualquiera que sea, hasta si es su superior, a condición, no obstante, de aportar en ella todas las consideraciones oportunas y con tal que hubiera una esperanza fundada que el prójimo se enmendará; en caso contrario, está dispensado de su obligación y debe abstenerse (q. 33, a. 3-6).

X. Vicios opuestos a la caridad y a sus actos: el odio; la mala tristeza o desgana espiritual y pereza; la envidia; la discordia; la tensión;

el cisma; la guerra; la riña (el duelo); la sedición; el escándalo

873 —¿Cuál es el sentimiento que debe, ante todo, ser desterrado por el corazón del hombre en sus relaciones con el prójimo?

—Es el sentimiento del odio (q. 34).

874 —¿Que es, pues, el odio? —El odio es el más grande de los vicios, opuesto directamente al acto principal de la caridad, que es el acto de amor de Dios y del prójimo (q. 34, a 2-4).

875 —¿Es posible que Dios sea odiado por alguna de sus criaturas?

—Sí, es muy posible que Dios sea odiado por alguna de sus criaturas (q. 34, a. 1).

876 —¿Cómo se explica que Dios, que es el Bien infinito y del que emana todo bien para sus criaturas, ya sea en la orden natural, ya en el orden sobrenatural, pueda ser odiado por alguna de sus criaturas?

—Se explica por la depravación moral de algunas de sus criaturas, las cuales no consideran a Dios bajo su razón de Bien infinito o de fuente de todo bien, sino bajo la razón de legislador que prohíbe un mal que se ama, o bajo la razón de juez que condena y castiga el mal que se cometió, y del que no queremos arrepentirnos o pedir perdón (q. 34, a. 1).

877 —¿Es pues un tipo de obstinación diabólica en el mal que hace que las criaturas racionales tengan odio a Dios?

—Sí, es un tipo de obstinación diabólica en el mal que hace que las criaturas racionales tengan odio a Dios.

878 —¿El odio a Dios es el más grande de todos los pecados?

—El odio de Dios es sin comparación el más grande todos los pecados (q. 34, a. 2).

879 —¿Puede permitirse alguna vez tener odio a alguien de entre los hombres?

—No, no puede jamás permitirse tener odio a alguien de entre los hombres (q. 34, a. 3).

880 —¿Pero si hay unos hombres que hacen daño, no tenemos el derecho a odiarles?

—No, jamás tenemos el derecho a odiar a los hombres que hacen daño; pero debemos detestar el mal que hacen, precisamente debido al amor que se debe tener para ellos (q. 34, a. 3).

881 —¿Jamás tenemos el derecho a quererles el mal? —No, jamás tenemos el derecho a quererles el

mal por el mal; pero con vistas al bien verdadero

que se les quiere a ellos o que se quiere a la sociedad

y más todavía a Dios, podemos querer que prueben

ciertos males destinados a devolverles al bien o a salvaguardar el bien de la sociedad y la gloria de Dios

(q. 34, a. 3).

882 —¿Podemos desear alguna vez a un hombre que vive en este mundo, por culpable

que pueda ser, la condenación eterna?

—No, jamás podemos desear a un hombre que vive en este mundo, por culpable que pueda ser, la condenación eterna; porque, esto sería directamente ir contra el acto de la virtud de caridad, que debe hacernos querer para todos ellos finalmente la felicidad de Dios, con la sola excepción de los demonios y de los réprobos que ya están en el infierno.

883 —¿Hay un vicio que se oponga especialmente al segundo acto de la caridad que se llama gozo?

—Sí, es el vicio de la tristeza, referido al bien espiritual y sobrenatural, que es el objeto propio de la caridad, que sabemos que es Dios mismo en sí mismo, nuestra felicidad perfecta (q. 35).

884 —¿Cómo tal tristeza es posible?

—Esta tristeza es posible porque el hombre, en razón de un gusto espiritual depravado, tiene el Bien divino, el objeto de la caridad, por algo no bueno, odioso y entristecedor.

885 —¿Esta tristeza es siempre un pecado mortal? —Esta tristeza es siempre un pecado mortal, cuando pasa de la parte inferior de nuestro ser, o de la parte sensible, hasta la parte racional y superior (q. 35, a. 1).

886 —¿Por qué es entonces un pecado mortal? —Porque directamente es contraria a la caridad que, haciéndonos un deber de amar a Dios por encima de todo, nos hace también, y consecuentemente, un deber esencial de poner en Él nuestro descanso o placer fundamental y último de nuestra alma (q. 35, a. 3).

887 —¿Esta mala tristeza es un pecado capital? —Sí, esta mala tristeza es un pecado capital, porque hace que los hombres realicen muchas cosas malas y cometan numerosos pecados, ya sea con el fin de evitarla y de salir de ella, ya porque su peso les hace arrojar a ciertas malas acciones (q. 35, a. 4).

888 —¿Cómo se llama esta mala tristeza que es un pecado capital?

—Se llama pereza y desgana espiritual.

889 —¿Podría decirse cuáles son las hijas de la pereza o los pecados que emanan de ella?

—Son: la desesperanza o la desesperación; la pusilanimidad; la torpeza con respecto a los preceptos; el rencor; la malicia; y la divagación del alma hacia las cosas ilícitas (q. 35, a. 4, ad 2).

890 —¿Esta pereza es el único vicio que se opone al gozo de la caridad?

—No, hay todavía otro, el que se llama envidia (q. 36).

891 —¿Qué diferencia hay entre estos dos vicios, que se oponen ambos al gozo de la caridad?

—Hay esta diferencia, entre estos dos vicios, que la pereza, o la desgana espiritual, se opone al gozo del bien divino según que este bien está en Dios y debe estar en nosotros mismos; mientras que la envidia se opone al gozo del bien divino según que este bien está en el prójimo (q. 35 y 36).

892 —¿Qué es pues la envidia?

—La envidia es la tristeza del bien de otro, no porque este bien nos cause mal, sino solamente porque este bien es el de otro, no el nuestro (q. 36, a. 1, 2 y 3).

893 —¿Esta tristeza de la envidia es un pecado? —Sí, porque es entristecerse de lo que debe ser causa de alegría, a saber: el bien del prójimo (q. 36, a. 2).

894 —¿La envidia es siempre un pecado mortal? —Sí, la envidia es siempre un pecado mortal por su naturaleza, como esencialmente contraria al gozo de la caridad; se puede encontrar en ella la razón de pecado venial, sólo si se trata de primeros movimientos imperfectos en cuanto son actos humanos voluntarios (q. 36, a. 3).

895 —¿La envidia es un pecado capital?

—Sí, la envidia es un pecado capital, porque su mala tristeza lleva al hombre a numerosos pecados, ya sea para evitarla, ya para acomodársela a ella (q. 36, 4).

896 —¿Cuáles son las hijas de la envidia o los pecados que emanan de ella?

—Esto son: la murmuración; la detracción; la alegría en las adversidades del prójimo; la aflicción por sus prosperidades; y el odio (q. 36, a. 4). 897 —¿Hay también vicios que

sean opuestos a la caridad por el lado de la paz?

—Sí, hay numerosos vicios opuestos a la caridad por serlo de la paz.

898 —¿Cuáles están estos numerosos vicios opuestos a la caridad por serlo de la paz?

—Son: la discordia que está en el corazón; la contienda en las palabras y en la acción: el cisma; la riña; la sedición; y la guerra (q. 37-42).

899 —¿Podría decirse en qué consiste propiamente la discordia, que es un pecado contra la caridad?

—Consiste en el hecho de no querer intencionadamente lo que otros quieren, cuando es un hecho comprobado que estos otros quieren el bien, es decir, lo que es para el honor de Dios y el bien del prójimo, y precisamente no quererlo por esta razón; o todavía, a volcarse en este desacuerdo sin mala intención directa, pero con relación a cosas que de sí son las esenciales para el honor de Dios y al bien del prójimo; o, de cualquiera que sea el objeto que se trate, y cualquiera que sea la rectitud de intención, al aportar en este desacuerdo una obstinación y pertinacia indebidas (q. 37, a. 1).

900 —¿Y qué es la contienda?

—La contienda es el hecho de luchar contra al guien con palabras⁶⁶ (q. 38, a. 1).

901 —¿La contienda es pecado? —Sí, si se lucha así con otro por el solo hecho de contradecirlo; una razón más fuerte sería si se hace para perjudicar al prójimo, o a la verdad, que el prójimo defendiera con sus palabras; lo sería asimismo, aunque fuera defendiendo la verdad, sí lo hace con un tono o con palabras que fueran de naturaleza ofensiva para el prójimo (q. 38, a. 1).

902 —¿Qué se entiende por cisma?

—El cisma es una rotura o una escisión que hace que por sí mismo e intencionadamente uno se separa de la unidad de la Iglesia, ya sea negándose a obedecer al Sumo Pontífice, como superior de toda la Iglesia, ya sea negándose a comunicarse con los miembros de la Iglesia como tales (q. 39, a. 1).

903 —¿Por qué se enumera la guerra entre los pecados opuestos a caridad?

—Porque la guerra, cuando es injusta, es uno de los males más grandes de los que se puede ser responsable con respecto al prójimo.

904 —¿Acaso nunca puede permitirse la guerra? —Sí, puede permitirse la guerra,

cuando se
hace con una causa justa y sin cometer injusticia en el
curso de la guerra (q. 40, a. 1).

905 —¿Que se entiende por causa justa?

—Se entiende la difícil necesidad de hacer res-
petar, hasta por la fuerza y la vía de las armas, los derechos esenciales en las relaciones de
los hombres entre sí, cuando estos derechos han sido violados por una nación extranjera,
que se niega a reparar (q. 40, a. 1).

906 —¿Es solamente entonces que está permitida la guerra?

—Sí, es solamente entonces que está permitida la guerra (q. 40, a. 1).

907 —¿Aquellos que combaten en una guerra justa y que además lo hacen sin cometer
injusticia en el curso de esta guerra cumplen un acto de virtud?

—Sí, los que combaten en el curso de una guerra justa y no cometen ninguna injusticia
cumplen un gran acto de virtud, ya que se exponen a los más grandes peligros con vistas
al bien de los hombres o de Dios, que defienden contra los que los atacan.

908 —¿Que se entiende por el pecado opuesto a la paz, que se llama riña?

—Se entiende, por riña, una clase de guerra privada que se hace entre individuos, sin
ningún mandato de la autoridad pública; y, por este título, es siempre, de sí, en el que es
su autor, una falta grave (q. 41, a. 1).

909 —¿Podemos relacionar con este vicio el acto especial que se llama duelo?

—Sí, con esta diferencia que el duelo parece proceder más en frío y a menor impulso de
la pasión, circunstancia por otra parte que sólo aumenta su gravedad.

910 —¿El duelo es siempre, de sí, esencialmente malo?

—Sí, el duelo es siempre, de sí, esencialmente malo; porque el que se juega su vida o la
del prójimo va contra la voluntad de Dios, que es el solo dueño de ella.

911 —¿Y la sedición, qué es, entre los vicios que se oponen a la caridad por serlo de la
paz?

—La sedición es un vicio que hace que partes de un mismo pueblo conspiran o se
levantan tumultuariamente, los unos contra los otros, o contra la autoridad legítima
encargada de proveer al bien del conjunto (q. 42, a. 1).

912 —¿La sedición es un gran pecado?

—Sí, la sedición es siempre un gran pecado;

porque no existiendo nada más grande o más excelente, en el orden humano, que el orden público, condición indispensable de otros bienes en este orden, después del crimen de la guerra injusta, la sedición puede ser aún, en cierto sentido, más todavía que este crimen, el más grande de los crímenes contra el bien de los hombres (q. 42, a. 2).

913 —¿Hay algún vicio especial que directamente se oponga a la caridad por serlo a su acto exterior que es la beneficencia?

—Sí, este vicio es el del escándalo (q. 43).

914 ¿Que es pues el escándalo?

—El escándalo es el hecho de darle a alguien una ocasión de caída, debido a lo que se hace o lo que se dice; o el hecho de tomar ocasión de pecar, a causa de lo que es dicho o es hecho por otro; en el primer caso, escandalizamos; en el segundo, nos escandalizamos (q. 43, a. 1).

915 —¿No son más que las almas débiles las que se escandalizan?

—Sí, no son más que las almas débiles, todavía no consolidadas en el bien, las que se escandalizan, en el sentido propio de la palabra; aunque incumba a toda alma delicada ser lamentablemente afectada, cuando ve cualquier acto malo que se produzca (q. 43, a. 5).

916 —¿Las personas justas y las almas virtuosas son incapaces de escandalizar?

—Sí, las personas justas y las almas virtuosas son incapaces de escandalizar, porque, ante todo, no hacen nada malo que verdaderamente pueda escandalizar, y si otros se escandalizan con lo que hacen, ello es debido a su propia malicia, no porque no actúen como deben actuar (q. 43, a. 6).

917 —¿Puede haber algunas veces, para las almas justas y virtuosas, la obligación de dejar de hacer ciertas cosas con el fin de no escandalizar a las débiles?

—Sí, puede haber algunas veces, para las almas justas y virtuosas, la obligación de dejar de hacer ciertas cosas con el fin de no escandalizar a las débiles, con tal de que no se trate de cosas necesarias para la salvación (q. 43, a. 7).

918 —¿Nunca hay que dejar de hacer un bien cualquiera para evitar el escándalo de los malos?

—No, nunca hay que dejar de hacer un bien cualquiera para evitar el escándalo de los malos (q. 43, a. 7 y 8).

XI. Preceptos relativos a la caridad

919 —¿Hay algún precepto que mire la virtud de caridad en la ley de Dios?

—Sí, hay un precepto que mira la virtud de caridad en la ley de Dios (q. 44, a. 1).

920 —¿Cuál es este precepto?

—Este precepto es el siguiente: Amarás a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente, y con todas tus fuerzas⁶⁷ (q. 44, a. 4).

921 —¿Que quieren decir exactamente estas palabras?

—Quieren decir que toda nuestra intención, en nuestras acciones, debe dirigirse hacia Dios; qué todos nuestros pensamientos deban serle sumisos; qué todas nuestras afecciones sensibles deban ser ajustadas según Él; qué todos nuestros actos exteriores deban ser el cumplimiento de su voluntad (q. 44, a. 4, 5).

922 —¿El precepto de la caridad es un gran precepto? —Este precepto es el más grande de todos los preceptos, porque contiene virtualmente todos los demás y al que todos los demás están ordenados (q. 43, a. 1-3).

923 —¿El precepto de la caridad es único y simple o comprende varios, también como precepto directo de la caridad?

—El precepto de la caridad es a un tiempo uno y múltiple, también como precepto de la caridad; y esto quiere decir que, bien comprendido, bastaría uno, en el orden de la caridad; porque no se puede querer a Dios, sin querer al prójimo, al que debemos querer por Dios; pero, con el fin de que sea comprendido por todos, es añadido, al primer precepto, este segundo precepto, que hace sólo uno con él: Amarás a tu prójimo como a ti mismo (q. 44, a. 2, 3, 7).

924 —¿Estos preceptos de la caridad están comprendidos en el total de los preceptos del Decálogo?

—No, estos preceptos de la caridad no están comprendidos en el total de los preceptos del Decálogo. Los preceden y los dominan; porque los preceptos del Decálogo no son más que para asegurar el cumplimiento de los preceptos de la caridad (q. 44, a. 1, ad 3).

925 —¿Estos preceptos de la caridad son manifiestos por sí mismos, en el orden sobrenatural, sin que haya necesidad de que se los proclame?

—Sí, estos preceptos de la caridad son manifiestos por sí mismos en el orden sobrenatural, sin que haya necesidad de que se los proclame; porque, al igual que es una ley de la naturaleza, innata en todos los corazones, en el orden natural, que Dios debe ser

amado por encima de todo, y todo lo demás con vistas a Él; igualmente es una ley esencial en el orden sobrenatural que Dios, principio de todo en este orden, sea amado, por un amor sobrenatural, por encima de todo, y que todo el resto sea amado por Él.

926 —¿Es pues ir contra lo que hay de más esencial en el orden de los afectos, el no querer a Dios por encima de todo, y el prójimo como a sí mismo?

—Sí, es ir contra lo que hay de más esencial en el orden de los afectos, el no querer a Dios por encima de todo y el prójimo como a sí mismo.

XII. Del don de sabiduría, que corresponde a la caridad. Vicio que le es opuesto

927 —¿La virtud de la caridad tiene un don del Espíritu Santo que le corresponde?

—Sí, la virtud de la caridad tiene un don del Espíritu Santo que le corresponde; y es el más perfecto de ellos todos: el don de sabiduría (q. 45).

928 —¿Que se entiende por el don de sabiduría? —Se entiende el don del Espíritu Santo, que

hace que el hombre, bajo la acción directa del Espíritu Santo, juzgue de todas las cosas por su inteligencia, tomando por norma o por regla propia de sus juicios la más alta y más sublime de todas las causas, que es la misma Sabiduría de Dios, tal como se digno manifestárenos por la fe (q. 45, a. 1).

929 —¿Podría decirse en qué este don de sabiduría se distingue de la virtud intelectual del mismo nombre, y además de los dones de inteligencia, de ciencia, de consejo, que a su vez ellos se distinguen de las virtudes intelectuales que se llaman también la inteligencia, la ciencia y la prudencia?

—Sí; y he aquí en pocas palabras. Del lado de la inteligencia, en el orden de las cosas de la fe, hay varios actos esencialmente distintos, a los cuales corresponden virtudes o dones proporcionados, igualmente distintos entre ellas y entre ellos. La fe esencialmente se refiere al acto de asentir a las afirmaciones emitidas por Dios. Este acto de asentir, que es el acto principal en las cosas de la fe, provoca a continuación, como actos secundarios o complementarios y que perfeccionan la inteligencia en el mismo orden de las cosas de la fe, los actos de percibir y de juzgar.

El acto de percibir es único como género; y a él corresponde, ya la virtud intelectual de la inteligencia, o, en una línea más alta de perfección, el don de inteligencia. El acto de juzgar es múltiple: se divide en tres: según que juzga, en general, según las razones divinas; según las razones humanas; y según que hace la aplicación a los casos particulares. En el primer caso, tenemos, que le corresponden, la virtud intelectual, que es la sabiduría, y, en la línea más alta, el don de la sabiduría. En el segundo caso, la virtud intelectual que es la ciencia, y, en la línea más alta, el don de ciencia. En el tercer

caso, la virtud intelectual que es la prudencia, y, en la línea más alta, el don de consejo.

930 —¿Se podría llamar con un nombre general esta doctrina que se acaba de exponer?

—Sí, podría llamarse, en cierto modo, economía de nuestro organismo psicológico sobrenatural en el orden de las cosas de la fe.

931 —¿Esta enseñanza tiene algo particularmente perfecto?

—Sí: porque se debe a Santo Tomás de Aquino: y él mismo nos advirtió que la había comprendido en toda su armoniosa belleza como resultado de reflexiones particularmente atentas y maduradas ⁶⁸ (q. 8, a. 6).

932 —¿Entre estas virtudes o estos dones que perfeccionan la inteligencia en el conocimiento de la verdad, cuál ocupa el primer lugar en perfección?

—Es la virtud de fe, de la cual todo el resto depende, y todo él tiene como misión o como papel asistir y ayudar en el conocimiento de esta verdad.

933 —¿Y, después de la virtud de fe, qué hay que sea lo más perfecto?

—Después de la virtud de fe, lo más perfecto es el don de sabiduría.

934 —¿En qué consiste esta perfección del don de sabiduría, particularmente con relación al don de ciencia?

—Consiste en que el don de ciencia nos hace considerar divinamente las cosas, juzgándolos según sus propias causas inmediatas y creadas; mientras que el don de sabiduría nos hace juzgar divinamente todas las cosas juzgándolas según la más alta de todas las causas, de la cual dependen todas las demás y que ella no depende de ninguna otra.⁶⁹

935 —¿Es pues por el don de sabiduría por lo que alcanzamos el grado más alto de conocimiento donde podamos elevarnos en este mundo?

—Sí, es por el don de sabiduría que se alcanza el grado más alto de conocimiento donde pueda elevarse en este mundo.

936 —¿Este don tan elevado y tan bello tiene un vicio que se le opone?

—Sí; y de manera precisa es la falta de sabiduría, que consiste en emitir el último juicio sobre una cosa, sin tener en cuenta o con desprecio de los supremos designios de Dios (q. 46).

937 —¿Cómo deberá llamarse este vicio?

—Este vicio tiene sólo un nombre que le convenga: es la de la máxima necedad y de la suprema locura (q. 46, a. 1).

938 —¿Está muy extendido entre los hombres? —Sí; ya que prácticamente es el vicio de todos los que organizan su vida fuera o en contra de toda consideración de las cosas divinas.

939 —¿Puede coincidir en hombres por otra parte muy inteligentes en el orden de las cosas humanas? —Sí, puede coincidir en hombres por otra parte muy inteligentes en el orden de las cosas humanas.

940 —¿Acaso hay oposición irreductible entre la sabiduría del mundo y la sabiduría de Dios?

—Sí, hay oposición irreductible entre la sabiduría del mundo y la sabiduría de Dios, cada una de estas sabidurías es locura con los ojos de la otra.

941 —¿En qué consiste esta oposición irreductible? —Consiste en esto, que el mundo tiene por sabios los que organizan su vida lo mejor posible para que no les falte de nada en este mundo, poniendo su último fin en los bienes de este mundo, con desprecio del bien de Dios, que nos es prometido para otra vida; mientras que la sabiduría de los hijos de Dios consiste en subordinar todo, en las cosas de la vida presente, a la futura posesión de Dios en el cielo.

942 —¿Estos dos tipos de vidas son necesariamente distintos totalmente?

—Sí, estos dos tipos de vidas son necesariamente distintos totalmente, porque el último fin de cada una de ellas es absolutamente otro; y es el último fin el que manda en la vida.

943 —¿Es pues por la sola práctica y la puesta en ejecución virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad y los dones correspondientes, que el hombre tiende a su último fin verdadero y puede orientarse como conviene en todos los actos de su vida?

—Sí, es por la sola práctica y la puesta en ejecución virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad y dones correspondientes, que el hombre tiende a su último fin verdadero y puede orientarse como conviene en todos los actos de su vida.

XIII. Virtudes morales: la prudencia: naturaleza; elementos; virtudes anexas; especies: prudencia individual, familiar, real y militar

944 —¿Que debe hacer el hombre para hacerse digno de poseer un día, en el cielo, en

calidad de recompensa, a Dios mismo, tal como la fe, la esperanza y la caridad le permiten esperar aun en este mundo?

—Debe, al mismo tiempo que vivir sin cesar estas grandes virtudes y dones que les corresponden, poner en ejecución también todas las virtudes morales y los dones que les corresponden.

945 —¿Cuál es la primera de estas virtudes morales? —¿Es la virtud de prudencia? (q. 47).

946 —¿Que se entiende por esta virtud?

—Se entiende un principio de acción moral, que perfecciona la razón práctica del hombre, con el fin de que, en cada una de sus acciones, él mismo disponga y ordene toda cosa como conviene, mandandola a ella, o a toda acción que esté subordinada a la suya, y en dependencia de lo que hay que hacer a cada instante, para la realización perfecta de cada virtud (q. 47, a. 1-9).

947 —¿Esta virtud tiene una gran importancia en la vida moral del hombre?

—Esta virtud tiene una importancia soberana en la vida moral del hombre; porque, sin ella, es imposible que hubiera, en la vida moral del hombre, algún acto virtuoso (q. 47, a. 13).

948 —¿Esta virtud, cuándo existe y produce excelentemente su acto, basta para asegurar el lado virtuoso de toda la vida del hombre?

—Sí, esta virtud, cuando existe y cuando produce excelentemente su acto, basta para asegurar el lado virtuoso de toda la vida moral del hombre (q. 47, a. 14).

949 —¿Por qué este privilegio es atribuido a la prudencia?

—Porque en ella todas las demás virtudes se encuentran reunidas, ninguna no puede existir sin ella y ella misma no puede existir sin el concurso de todas las demás.

950 —¿Esta virtud, para ser perfeccionada, exige numerosas condiciones previas en lo que es su acto propio?

—Sí, esta virtud, para ser perfeccionada, exige numerosas condiciones previas o que implica en lo que es de su acto propio.

951 —¿Cuáles son estas condiciones que exige o que implica la virtud de la prudencia para la perfección de su acto propio?

—Son, primero, como elementos que la constituyen, o sin los cuales no puede ser; luego,

o al mismo tiempo, otras virtudes que le están ordenadas y preparan su acto propio; y, por fin, la división de la misma según la naturaleza de los sujetos que hay que gobernar o que hay que regir (q. 48 y 51).

952 —¿Cuáles son los elementos que la constituyen o sin cuales no puede ser?

—Son: la memoria de las cosas pasadas; la inteligencia o la visión clara de los principios de la acción, ya sea en general, ya sea en particular; la docilidad y la reverencia para con lo que determinaron los más sagaces que nos precedieron; la sagacidad, para encontrar por si mismo lo que le sería imposible, en un momento súbito, pedir a otro; el sano ejercicio de la razón que aplica, como conviene, los principios de la acción sobre las condiciones múltiples y particulares de la acción misma, tan inciertas y tan variadas; la previsión o la determinación querida en el momento de la acción para cada acto particular, en cuanto a la sustancia de este acto; la circunspección, con respecto a todo lo que rodea este acto; y la precaución, contra todo lo que podría poner obstáculos o comprometer su fruto⁷⁰ (q. 49, a. 1-8).

953 —¿Cuáles son las otras virtudes que le están ordenadas y preparan su acto propio?

—Son: la virtud de buen consejo, y las virtudes que aseguran el buen juicio: una, en los casos ordinarios de la vida y teniendo en cuenta leyes establecidas; la otra, en los casos extraordinarios, y entonces se debe recurrir sólo a las luces superiores del derecho natural⁷¹ (q. 51, a. 1-4).

954 —¿Cómo se llama el acto propio que debe regular la prudencia, que se realiza después de los actos del buen consejo y del buen juicio?

—Es el acto de imperio que pone en marcha la acción (q. 47, a. 8).

955 —La prudencia es pues, propiamente, la virtud de imperio?

—Sí, la prudencia es propiamente la virtud del imperio.

956 —¿Pero no parece, por el contrario, que sea la virtud del consejo, ya que se suele llamar prudentes a los hombres que se aseguran antes de actuar?

—Se les llama, en efecto, hombres prudentes en razón del consejo que precede al imperio, pero la virtud propia de la prudencia está en el mismo acto de mandar con energía y decisión en el momento querido allí donde hay que actuar (q. 47, a. 8, ad 2).

957 —¿Hay varias especies de virtud de prudencia?

—Sí, hay tantas especies de virtud de prudencia como especies de actos de imperio, que revistan una dificultad especial en la orden de la virtud.

958 —¿Cuántas especies hay de estos tipos de imperio? —Hay cuatro, que son: el acto

de dominarse a sí mismo; el acto de mandar en la familia; el acto de mandar en la sociedad, y el acto de mandar en el ejército (q. 50, a. 1-4).

959 —¿Cómo se llaman las diversas especies de virtud de prudencia que corresponden a estos diversos actos de imperio?

—Se llaman: la prudencia individual; la prudencia familiar; la prudencia gubernativa; y la prudencia militar (q. 50, a. 1-4).

960 —¿Que se entiende por prudencia individual? —Se entiende esta especie de prudencia que requiere en cada individuo para la gestión de su vida moral con vistas a su propio bien individual.

961 —¿Que se entiende por la prudencia familiar? —Se entiende esta especie de prudencia necesaria para todos los miembros de la familia para que cada uno, en el papel que le conviene y bajo la dirección del jefe de la familia, provea al bien de la familia (q. 50, a. 3).

962 —¿Que se entiende por la prudencia gubernativa? —Se entiende la especie de prudencia necesaria para el jefe de la sociedad perfecta, que es la ciudad independiente o la nación y el reino, para gobernar como conviene a la sociedad perfecta (q. 50, a. 1).

963 —¿Basta para el buen fin de la ciudad o de la nación, que esta prudencia exista en la persona del o de los que gobiernan?

—No, todavía hace falta que se encuentre, en la persona de los gobernados, una especie de prudencia proporcionada a la del jefe o del gobierno (q. 50, a. 2).

964 —¿En qué consiste esta prudencia de los gobernados?

—Consiste en esto, que cada miembro de la sociedad, en cada uno de sus actos de orden social, facilite, por su correspondencia perfecta a las órdenes o a la dirección del jefe o del gobierno, la obtención del bien común (q. 50, a. 2).

965 —¿Es igualmente a la obtención del bien común en la sociedad, que está ordenada la prudencia militar?

—Sí; y esta prudencia es de la mayor importancia para el bien de la sociedad, ya que es ella la que debe asegurar, por el buen mando de los jefes y la disciplina autorizada de los subordinados hasta al soldado más pequeño, la defensa del país contra los ataques o las

injusticias de los enemigos de fuera (q. 50, a. 4).

XIV. Del don de consejo, que corresponde a la prudencia

966 —¿La virtud de prudencia tiene un don especial del Espíritu Santo que le corresponda?

—Sí, es el don de consejo (q. 52).

967 —¿Que se entiende por el don de consejo? —Se entiende la disposición sobrenatural o

transcendente que perfecciona la razón práctica del hombre, haciéndola pronta y dócil para recibir del Espíritu Santo, en la búsqueda, la indagación y el consejo, que se aplican a la acción, en todo el orden de la vida humana y en todo lo que es necesario para la salvación, acudiendo así en ayuda de la razón del hombre, que, aún proveída de todas las virtudes adquiridas o infusas con vistas al buen consejo antes de

llevar al juicio perfecto y al acto perfecto de mando, queda siempre sujeta al error o a la sorpresa, en la complejidad casi infinita de circunstancias que pueden interesar para su acto, ya para él mismo, ya para otros, con vistas al cielo que hay que conquistar (q. 52, a 1, 2).

968 —¿Este don del consejo podrá continuar existiendo al cielo después de esta vida?

—Sí, pero de manera particularmente transcendente (q. 52, a. 3).

969 —¿Qué será este modo especial según el cual el don de consejo continuará existiendo al cielo?

—Consistirá en que todas las inteligencias estarán maravillosamente alumbradas allí por Dios, sobre todo, en el dominio de la acción, que se armonizará para ellas con la obtención de su fin ya realizado: ya sea que se trate de unos actos que resultarán para ellas, eternamente, de la misma obtención de este fin, ya sea que se trate del socorro que están destinadas a prestar, hasta el último día a los que todavía deben trabajar en la conquista o en la obtención de este fin (q. 52, a 3).

XV. De los vicios opuestos a la prudencia: la imprudencia; la precipitación; la inconsideración; la inconstancia; la negligencia; la prudencia falsa; la prudencia de la carne; la astucia; el dolo; el fraude; y la falsa solicitud

970 —¿Hay vicios que sean opuestos a la virtud de prudencia?

—Sí, hay unos vicios que son opuestos por defecto; y otros que son opuestos por exceso.

971 —¿Cómo se llama el grupo de los vicios opuestos por defecto a la virtud de

prudencia?

—Los llamamos con el nombre general de imprudencia (q. 53).

972 —¿Podría decirse que es la imprudencia considerada en general?

—Recibe el nombre de imprudencia, en general, todo acto de la razón práctica hecho por el hombre apartándose de las reglas que aseguran la recta razón de la prudencia (q. 53, a. 1).

973 —¿Acaso puede haber pecado mortal en el acto de imprudencia?

—Sí; y esto ocurre, cuando la razón del hombre ordena su acción en contra de las reglas divinas; como, el que, despreciando y rechazando las advertencias divinas, actúa con precipitación (q. 53, a. 1).

974 —¿Y cuándo habría sólo pecado venial? —Es cuando el hombre actúa aparte de las reglas divinas, pero sin que se haya menosprecio por su parte, y sin comprometer lo que es de necesidad de salvación (q. 53, a. 1).

975 —¿El pecado de imprudencia se encuentra unido a todo otro pecado?

—Sí, el pecado de imprudencia se encuentra unido a todo otro pecado; porque ningún pecado lo sería, si no hubiera algún acto de imprudencia; no obstante, el pecado también puede existir en sí mismo y distinto de otros pecados (q. 53, a. 2).

976 —¿Cuándo el pecado de imprudencia existe en sí mismo y distinto otros pecados?

—Esto ocurre cada vez que, sin hacer algo malo, o hasta haciendo una cosa buena en sí, se actúa con precipitación, o sin consideración, o de manera inconstante, o con negligencia (q. 53, a. 2). 977 —¿Qué se entiende por precipitación?

—La precipitación es el pecado contra la prudencia, que consiste en no indagar antes de actuar, cuando y como haría falta. (q. 53, a. 3)

978 —¿Y el inconsideración, qué es?

—Es un pecado contra la rectitud del juicio; y consiste en despreciar o en descuidar lo que asegura el recto juicio en las cosas de la acción (q. 53, a. 4).

979 —¿En qué la inconstancia es un vicio que se opone a la prudencia?

—Porque es un defecto en el mismo acto de mandar, que es el acto propio de la prudencia; en efecto, el inconstante es el que, por falta de imperio firme, no realiza, en la

acción, lo que ha sido resuelto después de la indagación o del consejo (q. 53, a. 5).

980 —¿Hay sólo este único defecto que pueda afectar el acto principal de la prudencia?

—Hay todavía el segundo, que le es opuesto del lado de la solicitud que implica, y es la negligencia (q. 54).

981 —¿Qué es pues la negligencia?

—La negligencia es una falta de prontitud o de rapidez en la puesta en ejecución inmediata, por vía de precepto o de mando, las resoluciones del juicio, preparado por la indagación o el consejo, con vistas a la acción, que debe realizar el fin de la virtud (q. 54, a. 1).

982 —¿Es un gran pecado el de la negligencia? —Sí; este pecado puede decirse muy grande, en el sentido que paraliza todo en el dominio de la acción virtuosa; porque, o bien impide que esta acción se produzca, o hace que se produzca débilmente y de un modo como a remolque, de tal manera que pierde la parte más grande de su mérito y de su recompensa (q. 54, a. 3).

983 —¿Cómo se llama esta negligencia, cuando se extiende así al acto exterior para retrasarlo o disminuirlo y debilitarlo?

—Se llama pereza y torpeza (q. 54, a. 2, ad 1).

984 —¿Estos dos otros vicios se distinguen de la negligencia propiamente dicha y considerada en sí misma? —Sí; porque el pecado de negligencia en sentido estricto consiste propiamente en la ausencia o la falta de prontitud y de vigor en el acto de imperio, según que este defecto proviene de un relajamiento interior de la voluntad (q. 54, a. 2).

985 —¿Es importante vigilar este vicio de la negligencia y no dejarse invadir por él?

—Sí; es de extrema importancia, porque el pecado de negligencia está en la misma fuente de la acción y el que se dirige al acto principal de la razón práctica, de la cual todo depende en la realización de cada acto de virtud; de donde se sigue que se extiende a todo, en el dominio de esta vida, y puede infectar todo de su veneno.

986 —¿Este vicio puede algunas veces ser mortal?

—Sí; lo es siempre cuando es causa de lo que no se resuelve a querer y actuar en las

cosas de preceptos necesarios para la salvación; pero aún cuando no lo sea, constituye por sí mismo, y si no hay esfuerzo en vigilarlo para combatirlo sin tregua, una enfermedad de languidez, que debe conducir fatalmente al decaimiento y a la muerte (q. 54, a. 3).

987 —¿Con qué nombre se llaman los vicios que se oponen a la prudencia por modo de exceso?

—Se llaman prudencia falsa y falsa solicitud (q. 55).

988 —¿Qué se entiende por prudencia falsa? —Se entiende un conjunto de vicios que

desnaturalizan el verdadero carácter de la prudencia, ya sirviendo un mal fin, ya excediendo el lado de los medios (q. 55, a. 1-5).

989 —¿Cuál es el vicio que desnaturaliza el verdadero carácter de la prudencia sirviendo a un mal fin? —Es la prudencia de la carne (q. 55, a. 1).

990 —¿En qué consiste la prudencia de la carne? —Consiste en disponer de las cosas de la vida humana con vistas a los intereses de la carne considerada como fin (q. 55, a. 1).

991 —¿Esta prudencia de la carne es un pecado mortal?

—Sí, cuando toma los intereses de la carne como fin último; si los toma sólo como fin particular, no actualmente ordenado al verdadero fin último, que queda, sin embargo, como fin habitual, hay sólo un pecado venial (q. 55, a. 2).

992 —¿Y los vicios exceden el lado de los medios, cuáles son?

—Estos vicios son la astucia y sus anexos: el dolo y el fraude (q. 55, a. 3-5).

993 —¿Que se entiende por astucia?

—Se entiende la falsa prudencia, que consiste en usar de medios falsos y engañosos, ya se obre, por una parte, por un fin bueno o, por otra, por un fin malo, al cual se los ordena (q. 55, a. 3).

994 —¿Y el dolo el que es?

—El dolo es un vicio que consiste en realizar, por las palabras o por los actos, los proyectos interiormente fijados por la astucia (q. 55, a. 4).

995 —¿Podría decirse qué diferencia existe entre el dolo y el fraude?

—Hay esta diferencia entre el dolo y el fraude, que están ordenados ambos a la ejecución de la astucia, el dolo está ordenado a esta ejecución, ya sea por vía de palabras, ya sea por vía de hechos, indistintamente, mientras que el fraude es ordenado a la misma ejecución sólo por vía de actos o de hechos (q. 55, a. 5).

996 —¿La astucia, el dolo y el fraude son lo mismo que la mentira?

—No, porque la mentira se propone la falsificación como fin; mientras que la astucia, el dolo y el fraude se proponen la falsificación como medio. Si engañan, es para obtener el fin cierto que se proponen.

997 —¿Que resulta de esta diferencia?

—Resulta que la mentira es un pecado especial en el orden de las virtudes morales, que se encuentra en oposición sólo con la virtud de la verdad; mientras que la astucia, el dolo y el fraude, pueden encontrarse en géneros diversos de vicios o de pecados, no constituyendo ninguno distintamente en el orden de las virtudes morales, pero solamente en el orden de la prudencia, porque ésta es participada por todas las demás virtudes.

998 —¿Que se entiende por el pecado de falsa solicitud? —Se entiende la solicitud que hace que se ponga todo el cuidado en buscar las cosas temporales, o un cuidado superfluo e inútil, o que se tema de manera exagerado que falten estas cosas (q. 55, a. 6).

999 —¿Hay una solicitud de las cosas temporales que puede ser buena?

—Sí, es la solicitud que da a estas cosas un cuidado moderado, ordenándolas al fin de la caridad, y confiándose a la divina Providencia (q. 55, a. 6). 1000 —¿Qué hay que pensar de la solicitud que mira al futuro?

—Esta solicitud siempre es mala, cuando se usurpa lo que deberá ser lo propio de otro tiempo (q. 55, a. 7).

1001 —¿Cuándo pues la solicitud que mira el futuro será buena?

—Cuando se contenta con proveer las cosas del futuro según que dependen de las que deben ocuparnos en el momento en el que estamos, dejando para los tiempos que vendrán después, lo que deberá ocuparnos entonces (q. 55, a. 7).

XVI. De los preceptos relativos a la prudencia

1002 —¿La virtud de prudencia tiene algún precepto que le corresponda entre los

preceptos del Decálogo?

—No, la virtud de la prudencia no tiene precepto que le corresponda entre los preceptos del Decálogo; porque los preceptos del Decálogo, formulando lo que pertenece a la razón natural, debían referirse a los fines de la vida humana que son lo propio de otras virtudes, y no sobre lo que está ordenado al fin, donde se ejercita propiamente la virtud de prudencia. Pero, a la prudencia se refieren todos los preceptos del Decálogo, según que ella misma debe dirigir todos los actos de las virtudes⁷² (q. 56, a. 1).

1003 —¿Los preceptos que directamente tienen relación con la virtud de prudencia son pues unos preceptos complementarios y venidos más tarde?

—Sí, y los encontramos ya sea en otros textos de los libros inspirados, hasta en el Antiguo Testamento, ya, más excelentemente todavía, en el Nuevo Testamento (q. 56, a. 1).

1004 —¿No hay, hasta en el Antiguo Testamento, preceptos particularmente obligatorios para la defensa de ciertos vicios opuestos a la virtud de prudencia?

—Sí; son los preceptos relativos a la astucia, al dolo y al fraude (q. 56, a. 2).

1005 —¿Por qué estos vicios han sido prohibidos especialmente?

—Porque tienen sobre todo su aplicación exterior en las cosas de la justicia, que es la virtud directamente a que tienden todos los preceptos del Decálogo (q. 56, a. 2).

XVII. La justicia: su naturaleza; el derecho; derecho natural; derecho positivo; derecho privado; derecho público; derecho nacional; derecho internacional; derecho civil; derecho eclesiástico. Justicia legal; justicia particular. Vicio opuesto

1006 —¿La virtud de la justicia, que se acaba de nombrar, es, después de la virtud de la prudencia, y en armonía con ella, como deben estar también todas las demás virtudes morales, la más importante entre las otras virtudes?

—Sí, después de la virtud de prudencia, que ocupa un lugar aparte en el orden de las virtudes morales, ya que ninguna puede existir sin ella, la más importante, entre todas estas otras virtudes, es la virtud de justicia (q. 57-121).

1007 —¿Que se entiende por la virtud de justicia? —Se entiende la virtud que tiene por objeto el derecho o lo justo (q. 57, a. 1).

1008 —Que se quiere decir cuando se dice que la justicia tiene por objeto el derecho o lo justo?

—Se quiere decir que tiene por objeto el hacer reinar, entre los diversos hombres la

armonía de las relaciones fundadas sobre el respeto del ser y del tener que son legítimamente de cada uno (q. 57, a. 1).

1009 —¿Y cómo se sabe que el ser o el tener de cada uno, entre los hombres, es tal o debe ser tal, legítimamente?

—Se sabe por lo que dicta la razón natural de cada hombre y por lo que pudo determinar, por acuerdo común, la razón de los diversos hombres o la razón de los que tienen autoridad para ajustar las relaciones de los hombres entre ellos (q. 57, a. 2-4).

1010 —¿Cómo se llama el derecho o lo justo, fundado sobre lo que dicta la razón natural de cada hombre? —Se llama el derecho natural (q. 57, a. 2).

1011 —¿Y cómo se llama el derecho o lo justo, constituido por lo que pudo determinar, por acuerdo común, la razón de los diversos hombres o la razón de los que tienen autoridad para ajustar las relaciones de los hombres entre ellos?

—Se llama derecho positivo, que se divide en derecho privado y en derecho público, que, a su vez, puede ser nacional o internacional, según que se trate de unos convenios privados o leyes del país, o leyes convencionales o establecidas entre naciones diversas (q. 57, a. 2).

1012 —¿No se habla también de derecho civil y de derecho eclesiástico?

—Sí, y estos derechos se distinguen según que se trate de las relaciones de los hombres entre ellos, determinados por la autoridad civil, o por la autoridad eclesiástica.

1013 —¿El derecho al que se refiere la virtud de justicia mira sólo las relaciones de los individuos entre sí en la sociedad o mira también las relaciones de los individuos con el conjunto?

—Mira ambas especies de relaciones (q. 58, a. 5-7).

1014 —¿Cómo se llama la virtud de la justicia que se refiere al segundo derecho?

—Se llama justicia legal (q. 58, a. 5). 1015 —¿Y cómo se llama la virtud de justicia que se refiere al primer derecho?

—Se llama justicia particular (q. 58, a. 7).

1016 —¿Se podría decir ahora, con una definición precisa, que es la virtud de justicia?

—La virtud de la justicia es la perfección de la voluntad del hombre que le lleva a querer y a realizar, en todo, espontáneamente, y sin desistir jamás, el bien de la sociedad de la que forma parte en este mundo y también a todo lo que puede tener derecho cualquiera de los seres humanos que están en contacto con él (q. 58, a. 1).

1017 —¿Cómo se llama el vicio opuesto a esta virtud? —Se llama injusticia. Injusticia que, ya se opone a la justicia legal, despreciando el bien común, que la justicia legal busca; ya, a la justicia particular, atentando contra la igualdad que la justicia particular tiene por objeto mantener entre los diversos hombres (q. 59).

1018 —¿En qué consiste propiamente este último pecado de injusticia?

—Consiste en que, sabiéndolo y queriéndolo, se atenta contra el derecho de otro; es decir que se usurpa lo que su voluntad racional debe naturalmente querer, yendo en contra de esta voluntad (q. 59, a. 3).

XVIII. Acto de la justicia particular: el juicio

1019 —¿La virtud de justicia tiene un acto que le pertenezca a título especial, sobre todo como justicia particular?

—Sí; es el acto del juicio, que de manera precisa consiste en determinar exactamente, según la equidad, lo que conviene a cada uno; ya sea de oficio y en el mismo hecho de administrar la justicia a las partes en litigio, como conviene al juez; ya sea en particular, en todo tiempo y para todos, en el hecho de apreciar, también interiormente, el ser o el tener de cada uno, conforme al derecho, por amor a este derecho en sí mismo (q. 60).

1020 —¿El juicio, el acto de la virtud de justicia, debe interpretar en el buen sentido, en las cosas dudosas?

—Sí, cuando se trata del prójimo y de sus actos, la justicia quiere que jamás se pronuncie, ya sea interiormente, ya exteriormente, por modo de sentencia firme y definitiva, en el mal sentido, si queda alguna duda en el sujeto (q. 60, a. 4).

1021 —¿No podemos, sin embargo, cuando hay duda sobre cosas que podrían perjudicar a sí o a otros, desconfiar y prevenirse?

—Sí, la justicia legal, la prudencia, y la caridad quieren que, si se trata de un mal previsible para nosotros o para otros, sepamos guardarnos y guardarles suponiendo a veces el mal como posible por parte de ciertos hombres, aún sobre conjeturas simples, y sin tener sobre ello una certeza absoluta (q. 60, a. 4, ad 3).

1022 —¿No hay, sin embargo, aún entonces, que hacer reservas?

—Sí, hasta en el caso de que puede ser necesario tomarlas, para sí o por otros, las debidas precauciones, debemos abstenernos cuidadosamente de concebir o de expresar sobre las personas un juicio formal que les sea desfavorable.

1023 —¿Podría darse un ejemplo?

—Sí, por ejemplo, veo a un hombre de aspecto sospechoso, no tengo el derecho a tenerlo por un ladrón, todavía menos a tratarle como tal; pero, si vagabundea alrededor de mi casa, o de la casa de mis amigos, tengo el derecho y hasta un poco el deber de velar para que, en mi casa o en su casa, todo esté perfectamente guardado y puesto al abrigo.

XIX. Justicia particular; sus especies: justicia distributiva; justicia conmutativa

1024 —¿La virtud de la justicia, considerada bajo su razón de justicia particular, comprende varias especies?

—Sí, comprende dos especies, que son: la justicia distributiva y la justicia conmutativa (q. 61, a. 1).

1025 —¿Que se entiende por la justicia distributiva?

—Se entiende cierta clase de justicia particular, que provee al bien de la equidad en las relaciones entre los hombres, consideradas del todo a las partes, en la sociedad que componen (q. 61, a. 1).

1026 —¿Y por la justicia conmutativa, que se entiende?

—Se entiende la clase de justicia particular que provee al bien de la equidad en las relaciones entre los hombres, consideradas de parte a parte, en la misma sociedad (q. 61, a. 1).

1027 —¿Y si se consideran a los hombres como partes ordenadas al todo, en la sociedad, cual sería la justicia que proveería al bien de la equidad en los relaciones de los hombres al todo?

—Sería la gran virtud de la justicia legal (q. 61, a. 1, ad 4).

XX. Acto de la justicia conmutativa: la restitución

1028 —¿La justicia conmutativa tiene un acto que le pertenezca en propiedad?

—Sí, es la restitución (q. 62, a. 1).

1029 —¿Que se entiende por restitución?

—Se entiende el acto que hace que se encuentre restablecida o reconstituida la igualdad exterior de un hombre a otro, cuando esta igualdad se encontraba rota por el hecho de que uno de los dos no tenía lo que le pertenece (q. 61, a. 1).

1030 —¿La restitución, así pues, no implica siempre la reparación de una injusticia?

—No; porque es también el acto del hombre justo, devolviendo en seguida, con una fidelidad escrupulosa, lo que es de otro, cuando esto debe ser devuelto.

1031 —¿Podrían darse en pocas palabras las reglas esenciales de la restitución?

—Sí, son las siguientes, tal como la equidad natural las impone. 1. Por la restitución, lo que falta o faltaría a alguien injustamente debe serle dado o de nuevo devuelto. 2. Que debe ser devuelta, la cosa misma, o su equivalente exacto, nada más, ni nada menos, según que alguien ya lo tenía, sea de modo actual, o de modo virtual, anteriormente al acto que modificó la posesión de esta cosa. 3. Por otra parte, habrá que tener en cuenta todas las consecuencias que habrán podido seguirse de la continuación de este acto y continuar reparando el perjuicio del legítimo poseedor de la integridad de lo que tendría sin la posición de este acto. 4. Se restituye a quien la cosa debe ser devuelta, no a otro, a menos que esta persona se lo devuelva al primero. 5. Debe restituir, quienquiera que sea detentador de la cosa, o quienquiera que haya sido la causa responsable del acto que rompió la igualdad de la justicia. 6. Ningún plazo debe ser interpuesto en el acto de restitución, aparte del solo caso de imposibilidad (q. 62, a. 2-8).

XXI. Vicios opuestos a la justicia distributiva: la acepción de las personas. A la justicia conmutativa: el homicidio; la pena de muerte; la mutilación; la verbéacion; y el encarcelamiento

1032 —¿Entre los vicios opuestos a la virtud de justicia, hay alguno que se oponga a la justicia distributiva? —Sí, la acepción de personas (q. 63).

1033 —¿Que se entiende por la acepción de personas? —Se entiende el hecho de dar o de negarle algo a alguien, cuando se trata de algún bien, o de imponerle algo a alguien, si se trata de algo penoso u oneroso, en la sociedad, considerando, no lo que puede hacerle digno o susceptible de un tal tratamiento, sino solamente en razón de lo que es tal individuo o tal persona (q. 63, a. 1).

1034 —¿Podría decirse cuáles son los vicios opuestos a la virtud de justicia, considerada bajo su razón de justicia conmutativa?

—Estos vicios son numerosos y se dividen en dos grupos (q. 64-78).

1035 —¿Cuáles son los del primer grupo?

—Son aquellos que alcanzan al prójimo sin que su voluntad tenga alguna parte en ello (q. 64-76).

1036 —¿Cuál es el primero de estos pecados? —Es el homicidio, que alcanza al prójimo,

por vía de hecho, en el principal de sus bienes, quitándole la vida (q. 64).

1037 —¿El homicidio es un gran pecado?

—El homicidio es el más grande de los pecados contra el prójimo.

1038 —¿Jamás está permitido atentar a la vida del prójimo?

—Jamás está permitido atentar a la vida del prójimo.

1039 —¿La vida del hombre es el bien que jamás está permitido quitarle?

—La vida del hombre es el bien que jamás está permitido quitarle, a menos que hubiera merecido, por algún crimen, ser privado de ella (q. 64, a. 2, 6).

1040 —¿Y quién tiene el derecho a quitarle la vida al hombre que, por su crimen, mereció ser privado de ella?

—Sólo la autoridad pública, en la sociedad, tiene el derecho a quitarle la vida al hombre que, por su crimen, mereció ser privado de ella (q. 64, a. 2).

1041 —¿De dónde le viene este derecho a la autoridad pública?

—Le viene del deber que tiene velar por el bien común en la sociedad (q. 64, a. 2).

1042 —¿Acaso el bien común de la sociedad entre los hombres puede pedir que un hombre sea condenado a muerte?

—Sí, el bien común de la sociedad entre los hombres puede pedir que un hombre sea condenado a muerte: ya porque puede no tener ningún otro medio plenamente eficaz de parar los crímenes en el seno de una sociedad; ya porque la conciencia pública puede exigir esta satisfacción justa, para ciertos crímenes más particularmente odiosos y execrables (q. 64, a. 2).

1043 —¿Es acaso por razón de un crimen que se pueda condenar a muerte a un hombre por la autoridad pública de la sociedad?

—Sí, es sólo por razón de un crimen que un hombre puede ser condenado a muerte por la autoridad pública de una sociedad⁷³ (q. 64, a. 6).

1044 —¿El bien o el interés público no podría, algunas veces, justificar o legitimar la muerte incluso de un inocente?

—No, jamás el bien o el interés público puede justificar o legitimar a la muerte de un inocente, porque el bien supremo, en la sociedad de los hombres, es siempre el bien de la virtud (q. 64, a. 6).

1045 —¿Y un particular que se defiende o que defiende su bien no tiene derecho a dar la muerte al que le ataca a él o a su bien?

—No, un particular jamás tiene el derecho de dar muerte a otro que le ataca o ataca a su bien, a menos que se trate de su propia vida o de la vida de los suyos y que absolutamente no hubiera ningún otro medio de defenderse que el que provoca la muerte del agresor, y todavía hace falta que, aún entonces, el que se defiende no tenga la intención de ninguna manera de matar al otro, sino solamente de defender su propia vida o la de los suyos (q. 64, a. 7).

1046 —¿Cuáles son los otros pecados contra el prójimo en su persona?

—Son: la mutilación, que lo alcanza en su integridad; la verbéacion, que enturbia el descanso o el bienestar normal,⁷⁴ y el encarcelamiento, que lo priva del uso libre de su persona (q. 65, a. 1-3).

1047 —¿Cuando estos actos son pecado?

—Cada vez que son ejecutados por los que no tienen autoridad sobre el paciente, o los que, teniendo autoridad sobre él, no guardan la medida debida en el uso que lo hacen (q. 65, a. 1-3).

XXII. Del derecho de propiedad: deberes que provoca. Violación de este derecho: el robo y la rapiña

1048 —¿Después de los pecados que atacan al prójimo en su persona, cuál es el más grande de los otros pecados que se cometen contra él por la acción? —Es el pecado que se ataca a su bien o al que

lo posee (q. 66).

1049 —¿Acaso un hombre tiene el derecho a poseer algo en propiedad?

—Sí, el hombre puede tener el derecho a poseer algo en propiedad y de administrarlo como lo entienda, sin que otros tengan que intervenir contrariamente a su voluntad (q. 66, a. 2).

1050 —¿De donde le viene este derecho al hombre? —Le viene de su misma naturaleza. Porque al ser un ser racional y hecho para vivir en sociedad, su bien, como ser libre, el bien de su familia y el bien de la sociedad entera, piden que este derecho de propiedad exista entre los hombres (q. 66, a. 1, 2).

1051 —¿Cómo se muestra que estos diversos bienes piden que el derecho de propiedad exista entre los hombres? —Se muestra porque, para el hombre en sí mismo, la propiedad de los bienes poseídos por El es una condición de su libertad; porque, para la familia, es el modo por excelencia de constituirse perfectamente y de permanecer a través de los tiempos en el seno de una sociedad; y, porque, en la sociedad misma, la propiedad hace que las cosas sean administradas con más cuidado, de modo más ordenado, y con menos choques o litigios (q. 66, a. 2).

1052 —¿No hay, sin embargo, unos deberes ligados al derecho de propiedad?

—Sí, hay deberes muy grandes ligados al derecho de propiedad.

1053 —¿Podría decirse cuáles son estos deberes ligados al derecho de propiedad entre los hombres?

—Sí, en pocas palabras, son los siguientes. Hay, primero, un deber de hacer fructificar y prosperar los bienes que se poseen. Luego, en la medida en que estos bienes prosperarán en las manos de los que los poseen, cuando una vez éstos han tomado de estos bienes lo que personalmente necesitan para ellos y para su familia, no les está permitido considerarlos más como su bien propio, excluyendo de su participación la sociedad de los hombres en medio de los cuales viven. Hay, para ellos, un deber de justicia social de repartir, lo mejor posible, lo superfluo de sus bienes, o de facilitar entorno a de ellos el trabajo de otros, con el fin de que las necesidades de los individuos sean aliviadas y para que los bienes públicos sean aumentados.

La razón de bien público autorizará al Estado a tomar, de los bienes de los particulares, todo lo que considere necesario o útil para el bien de la sociedad. En este caso, los particulares tienen que conformarse con las leyes promulgadas por el Estado: es, para ellos, una obligación de justicia estricta.

La razón del bien de los particulares o de sus necesidades no obliga con el mismo rigor, en cuanto a su determinación. No es la ley, aquí, que obliga, en forma de ley positiva humana, provocando la posibilidad de apremio por vía judicial. Pero la ley natural guarda todo su rigor. Es directamente ir contra ella, en lo que tiene de más imprescriptible y que es la obligación de querer el bien de sus semejantes, de desinteresarse de sus necesidades de éstos, cuando sí se tiene lo superfluo. Esta obligación, ya rigurosa, en virtud de la sola ley natural, reviste un carácter completamente sagrado, en virtud de la ley positiva divina, sobre todo en virtud de la ley evangélica. Dios mismo intervino personalmente para corroborar y hacer más urgente, por las sanciones de las que la rodea, la prescripción ya grabada por Él en el fondo del corazón de los hombres (q. 66, a. 2-7; q. 32, a. 5, 6).

1054 —¿Si tales son los deberes de los que poseen, con respecto a otros hombres, cuales son los deberes de estos últimos con respecto a los primeros?

—Los deberes de otros hombres, con respecto a los que poseen, son respetar sus bienes y no tocarlos jamás contrariamente a su voluntad (q. 66, a. 5, 8).

1055 —¿Cómo se llama el acto que consiste en tocar un bien de los que poseen, contrariamente a su voluntad?

—Se le llama con el nombre de robo o de rapiña (q. 66, a. 3, 4).

1056 —¿Que se entiende por robo?

—Se entiende el hecho de apoderarse de manera oculta de lo que es un bien de otro (q. 66, a. 3).

1057 —¿Y por rapiña, que se entiende?

—Se entiende el acto que, en lugar de proceder a espaldas al que se despoja, como el robo, al contrario, lo hace de frente, y le quita ostensiblemente, de modo violento, un bien que pertenece al mismo (q. 66, a. 4).

1058 —¿De estos dos actos, cuál es el más grave? —La rapiña es más grave que el robo; pero el robo, como la rapiña, constituye en sí siempre un pecado mortal, a menos que la cosa tomada no valga la pena (q. 66, a. 9).

1059 —¿Hay que abstenerse en sumo grado, entre los hombres, de todo lo que tendría, en lo más mínimo, la apariencia del robo?

—Sí, es cosa soberanamente importante, para el buen fin de la sociedad, que los hombres se abstengan en sumo grado de todo lo que tendría, en lo más mínimo, una apariencia de robo entre ellos.

XXIII. Pecados contra la justicia, por palabras; en el acto del juicio: por parte del juez; por parte de la acusación; por parte del acusado; por parte

del testigo; y por parte del abogado

1060 —¿Además de los pecados, que se cometen contra la justicia, con respecto al prójimo, por modo de actos, hay otros que se cometen a su lado por palabras?

—Sí, y los dividimos en dos grupos: los que se cometen en el acto solemne del juicio o en justicia; y los que se cometen en lo ordinario de la vida (q. 67-76).

1061 —¿Cuál es el primero de los pecados que se cometen en el acto solemne del juicio?

—Es el pecado del juez que no juzga según la justicia (q. 67).

1062 —¿Y qué hace falta, por parte del juez, que juzgue según la justicia

—Hace falta que se considere una especie de justicia viviente, que tiene por oficio, en la sociedad, de restituir, en nombre mismo de la sociedad, que representa, el derecho lesionado por todo el que recurra a su autoridad (q. 67, a. 1).

1063 —¿Qué resulta de ahí para el juez en el cumplimiento de su oficio?

—Resulta que un juez no puede juzgar más que lo que es de su incumbencia, y que, en la redacción de su sentencia, no puede basarse más que en los datos del proceso, tales como las partes los exponen y jurídicamente las establecen delante de él; ni puede, por otra parte, jamás intervenir, más que si una de las partes se queja y pide justicia; pero entonces debiera siempre restituir íntegramente esta justicia, sin falsa misericordia hacia el culpable, cualquiera que sea la pena que tuviera que pronunciar contra él, en nombre del derecho fijado por Dios o por los hombres (q. 67, a 2-4).

1064 —¿Cuál es el segundo pecado que se comete contra la justicia en el acto solemne del juicio, o a su sujeto?

—Es el pecado de los que faltan al deber de acusar o los que acusan injustamente (q. 68).

1065 —¿Qué se entiende por el deber de acusar? —Se entiende el deber que incumbe a todo

hombre que vive en una sociedad y que, encontrándose en presencia de un mal que perjudica a esta

misma sociedad, está obligado a referirle al juez el

autor de este mal para que le haga justicia; está liberado de esta obligación sólo si está en la imposibilidad de establecer jurídicamente la verdad del hecho

(q. 68, a. 1).

1066 —¿Cuándo la acusación es injusta?

—La acusación es injusta cuando la pura mali

cia hace imputarle a alguien crímenes que son falsos;

y también si, estando obligado, no se le persigue según que la justicia lo pide: ya que se negocie fraudulentamente con la parte contraria, ya que se desista,

sin razón, de la acusación (q. 68, a. 3).

1067 —¿Cuál es el tercer pecado que se comete contra la justicia en el acto del juicio?

—Es el pecado del acusado que no se conforma con las reglas del derecho (q. 69).

1068 —¿Cuáles son estas reglas del derecho a las cuales debe conformarse el acusado, bajo pena de pecado contra la justicia?

—Es que debe decirle la verdad al juez, cuando éste lo interroga en virtud de su

autoridad, y que jamás puede defenderse usando procedimientos fraudulentos (q. 69, a. 1, 2).

1069 —Un acusado puede, si es condenado, declinar el juicio haciendo una apelación?

—Un acusado, no pudiendo defenderse de manera fraudulenta, no tiene el derecho a apelar un juicio justo, con el solo fin de retrasar la ejecución. Puede hacer esta apelación sólo si es víctima de una injusticia manifiesta. Todavía hará falta que use de su derecho en los límites que habrán podido ser fijados por la ley (q. 69, a. 3).

1070 —¿Un condenado a muerte tiene el derecho a resistir a la sentencia que lo condena?

—El hombre injustamente condenado a muerte puede resistir, hasta por la violencia, con la sola reserva del escándalo que hay que evitar. Pero si ha sido condenado justamente, tendrá que sufrir su suplicio sin resistencia alguna: podría sin embargo escaparse, si tuviera el medio: porque ninguno está obligado a cooperar a su propio suplicio (q. 69, a. 4).

1071 —¿Cuál es el cuarto pecado que se commete contra la justicia en el acto del juicio?

—Es el pecado del testigo que falta a su deber (q. 70).

1072 —Cómo puede faltar un testigo a su deber en el acto del juicio?

—Un testigo puede faltar a su deber en el acto del juicio ya sea absteniéndose de testimoniar cuando es requerido por la autoridad superior a la que debe de obedecer, en las cosas que pertenecen a la justicia; ya cuando su testimonio puede impedir un daño para alguien; y ya, más todavía, levantando falso testimonio (q. 70, a. 1, 4).

1073 —¿El falso testimonio en la administarción de justicia es siempre un pecado mortal?

—El testimonio falso en la administración de justicia es siempre un pecado mortal, si no siempre en razón de la mentira, que puede ser, algunas veces, venial, siempre, por lo menos, en razón del perjurio, y, también, en razón a la injusticia, si va en contra de una causa justa (q. 120, a. 4).

1074 —¿Cuál es el último pecado que se comete contra la justicia en el acto del juicio?

—Es el pecado del abogado que se niega a prestar su protección en una causa justa, que puede ser defendida sólo por él, o que defiende una causa injusta, especialmente en el orden de las causas civiles, o que exige, para su protección, una retribución injusta⁷⁵ (q. 71, a. 1, 3, 4).

XXIV. Pecados por palabras, en la vida ordinaria: injuria; detracción (maledicencia y calumnia); la murmuración; la burla; la maldición

1075 —¿Podría decirse cuáles son los pecados de injusticia que se cometen contra el prójimo, por palabras, en la vida ordinario?

—Son: la injuria; la detracción; la murmuración; la burla; y la maldición (q. 72-76).

1076 —¿Qué se entiende por la injuria?⁷⁶

—La injuria, o el insulto, o el ultraje, o aún el reproche, la censura y la reprensión –tomando estos tres últimos términos en el sentido de una intervención indebida o injustamente ofensiva–, designan

una intervención injuriosa que hace que se hiera a alguien, en su honor y en el respeto que se le debe, a tal sujeto aludido, por los gestos que se hacen o las palabras que se dicen (q. 72, a. 1).

1077 —¿Es un pecado mortal?

—Sí, cuando se hacen gestos o cuando se profieren palabras, que por naturaleza gravemente atentan al honor de aquel que es objeto de la misma con la intención formal de atentar, efectivamente, a este honor. La falta sería ligera sólo si, de hecho, no se atentara seriamente al honor del sujeto, o si no se tuviera la intención de atentar de modo grave (q. 72, a. 2).

1078 —¿Hay, para todo hombre, el deber estricto, en el orden de la justicia, de tratar a otros hombres, cualesquiera que sean, con la reverencia o el respeto que les son debidos?

—Sí, es para todo hombre un deber estricto en el orden de la justicia, y que es de suma importancia para la armonía de las relaciones sociales, que los hombres deben tener entre ellos (q. 72, a. 1-3).

1079 —¿Sobre qué se funda este deber y cuál su importancia?

—Sobre la honra, que es uno de los bienes que los hombres valoran más. Hasta el más humilde de ellos, según el modo que requiera su condición, quiere y debe ser tratado con respecto. Faltarle al respeto, en gestos o en palabras, es herirlo en lo que tiene de más querido (q. 72, a. 1-3).

1080 —¿Hay que pues evitar con gran cuidado de no decir nada o de no hacer nada, en presencia de alguien, que sea de tal naturaleza que lo entristezca o que lo humille, o que sea penoso para él del modo que sea?

—Sí, hay que evitarlo con gran cuidado (q. 72, a. 1-3).

1081 —¿Acaso no puede estar permitido actuar jamás de otro modo?

—Puede estar permitido sólo si se trata de un superior en la dirección de un inferior, con la sólo finalidad de corregir a este inferior, cuando verdaderamente lo merece, y no hacerlo jamás bajo el efecto de la pasión, o de una manera que sea exagerada o indiscreta (q. 72, a. 2, ad 2).

1082 —¿Y con respecto a los que nos faltan el respeto, que hay que hacer?

—Con respecto a los que se hacen culpables del pecado de injuria, ya sea directamente, ya indirectamente contra nosotros, o contra a los que cuya honra nos haya sido confiada, la caridad puede pedirnos, o hasta la justicia, que no dejemos su audacia impune. Pero, en este caso, hay que guardar, en la represión, todas las formas que contiene el orden del derecho y vigilar cuidadosamente no caer a su vez en ninguna injusticia (q. 72, a. 3).

1083 —¿Que se entiende por detracción?

—La detracción, tomada en su sentido formal o preciso, implica la intención de atentar, con palabras, contra la reputación del prójimo, o de quitarle, en parte o en todo, la estima de la que goza en el pensamiento de los otros, cuando no hay ninguna razón justa para hacerlo (q. 73, a. 1).

1084 —¿Es un pecado muy grave?

—Sí, ya que es quitarle injustamente al prójimo el bien más precioso que él bien de las riquezas, que se le quita por el robo (q. 73, a. 2, 3).

1085 —¿De cuántas maneras se comete este pecado de la detracción?

—Directamente se comete de cuatro maneras: imputando al prójimo cosas falsas; exagerando lo que puede tener de defectuoso; manifestando cosas que son ignoradas y que le son desfavorables; atribuyéndole intenciones dudosas, incluso hasta malas, que desnaturalizan lo que hace mejor (q. 73, a. 1, ad 3).

1086 —¿Todavía se puede perjudicar al prójimo de otra manera con el pecado de la detracción?

—Sí, de manera indirecta, negando su bien, ya callándolo maliciosamente, ya disminuyéndolo (q. 73, a. 1, ad 3).

1087 —¿Que se entiende por el pecado de murmuración?

77

—Se entiende el pecado que consiste en perjudicar el bien de los amigos proponiéndose directamente, por turbias y pérfidas palabras, sembrar la desavenencia entre los que están unidos, en una confianza mutua, en los lazos de la amistad (q. 74, a. 1).

1088 —¿Este pecado es muy grave?

—De todos los pecados de palabra contra el prójimo, es el más odioso, el más grave y el más digno de reprobación delante de Dios como delante de los hombres (q. 74, a. 2)

1089 —¿Que hay que entender por burla?⁷⁸ —La burla o la mofa injuriosa es un pecado de palabra contra la justicia, que consiste en burlarse del prójimo, poniendo bajo sus ojos las cosas malas o defectuosas, que le hacen perder la confianza que él mismo tenía en sus relaciones con los otros (q. 75, a. 1).

1090 —¿Es un pecado muy grave?

—Sí, muy ciertamente; porque implica un desprecio con respecto a las personas, que es claro una de las cosas más detestables y más dignas de reprobación (q. 75, a. 2).

1091 —¿La ironía con respecto a otros es siempre burla, con la gravedad que se acaba de decir?

79

—La ironía puede ser ligera, si se trata de defectos ligeros o de faltas ligeras, de las que se burla para jugar, sin que la burla implique algún desprecio para las personas. Hasta puede no haber ningún pecado, cuando la cosa se hace por modo de recreo inocente y cuando no se corre ningún riesgo de entristecer al que es objeto de ella. No obstante, es un modo muy delicado de recreo y del que hay que usar sólo con extrema prudencia (q. 75, a. 1, ad 1).

1092 —La ironía puede ser algunas veces un acto de virtud?

—Sí, si es usada como conviene, y, por modo de corrección, por parte de un superior con respecto a un inferior, o todavía, de igual a igual, por modo de caritativa corrección fraterna.

1093 —Que pide, en semejante caso, el uso de la ironía? —Pide siempre una discreción muy grande. Porque, si puede ser buena, para que los que son llevados a tener demasiada confianza en mismos, les sea devuelto un sentimiento más justo de su propio valor, debe tenerse cuidado de no destruir esta confianza, en lo que puede tener de legítima, sin lo cual, se expondría a paralizar todo arranque y toda espontaneidad, atrofiando o hasta envileciendo, por la desconfianza exagerada que la misma le inspira, al sujeto de la

ironía, al que se hace víctima.

1094 —¿En que relaciones se encuentran con el vicio llamado maldición, los cuatro vicios de la injuria, detracción, murmuración, y burla?

—Todos estos vicios tienen, entre ellos, la relación común de atacar, con palabras al bien del prójimo; pero, mientras que éstos lo hacen por modo de proposiciones, o que enuncian males o se deniegan bienes, la maldición lo hace por modo de mal, que se desea (q. 76, a. 1, 4).

1095 —¿Es esencialmente mala?

—Sí, es algo esencialmente malo, cada vez que se le desea a alguien el mal por el mal; y, de sí, tal acto es siempre una falta grave (q. 76, a. 3).

XXV. Pecados donde se engaña al prójimo y se abusa de él: el fraude y la usura

1096 —¿Cuál es el último género de pecados que se cometen contra la justicia conmutativa?

—Son los pecados donde se induce, de modo indebido, al prójimo al consentimiento de cosas que están en su perjuicio (q. 77, pról.).

1097 —¿Cómo se llaman estos pecados? —Se llaman fraude y usura (q. 77, 78).

1098 —¿Que se entiende por fraude?

—Se entiende el acto de injusticia que se comete en los contratos de venta o de compra y que, engañando al prójimo, le induce a querer lo que es un daño para él (q. 78).

1099 —De cuántas maneras puede producirse el pecado de fraude?

—El pecado puede cometerse: en razón del precio, según que se compra una cosa en menos de lo que vale, o que se la vende en más de lo que vale; en razón de la cosa vendida, según que no es lo que parece, que el vendedor lo sepa o que lo ignore; en razón del vendedor, que calla un defecto que conoce; en razón del fin, que es la ganancia perseguida (q. 77, a. 1-4).

1100 —¿No se puede jamás, sabiéndolo, comprar una cosa en menos de lo que vale, o venderla en más de lo que vale?

—No; porque el precio de la cosa que se vende o que se compra debe siempre, en los contratos de venta o de compra, corresponder al valor justo de la cosa misma: pedir más o dar menos, sabiéndolo, es, de sí, algo esencialmente injusto y que obliga a la

restitución (q. 77, a. 1).

1101 —¿Es contra la justicia de vender una cosa por lo que no es, o de comprar una cosa que es otra, que se cree?

—Sí, vender o comprar una cosa que es otra de lo que parece, ya se trate de su especie, de su cantidad, o de su calidad, es contrario a la justicia; y es un pecado, si se hace a sabiendas, y hay obligación de restituir. Además, esta obligación de restituir existe, aunque no hubiera pecado, tan pronto como se percibe que aquello no es la cosa comprada o vendida (q. 77, a. 2).

1102 —El vendedor siempre debe manifestar los defectos de la cosa que vende, según que los conoce?

—Sí, el vendedor siempre debe manifestar los defectos de la cosa que vende, cuando estos defectos, conocidos por él, están ocultos y cuando pueden ser, para el comprador, una causa de peligro o de daño (q. 77, a. 3).

1103 —¿Está permitido entregarse a las ventas y a las compras, con vistas a la sola ganancia que hay que realizar, bajo forma de negocio?

—El negocio por el negocio tiene algo vergonzoso o de contrario a la honradez de la virtud, porque, en lo que le es en sí mismo, favorece el amor al lucro, que no conoce límites, sino que tiende a adquirirse sin fin (q. 77, a. 4).

1104 —¿Que hará falta pues para que el negocio se convierta en algo permitido y honrado?

—Hace falta que la ganancia o el lucro no sea buscado por sí mismo, sino con vistas a un fin honrado. Así es cuando se ordena la ganancia moderada, que se busca en el negocio, a sostener la propia familia, o todavía a ayudar a los indigentes; o que se dedique el negocio con vistas a la utilidad pública, con el fin de que las cosas necesarias para la vida no falten en absoluto en su patria o entre los hombres, y que se busque la ganancia, no como un fin, sino como precio del propio trabajo (q. 77, a. 4).

1105 —¿Que se entiende por el pecado de usura? —Se entiende el acto de injusticia, que con

siste en abusar de la necesidad en que se encuentra un hombre, para prestarle dinero, o toda cosa apreciable por su precio en dinero, pero que no tiene

otro uso que el consumo, ordenado a las necesidades del momento, obligándolo a devolver este dinero o esta cosa a fecha fija, con un excedente, en calidad de desgaste o de precio por el uso (q. 78, a.

1, 2, 3).

1106 —¿La usura es lo mismo que el préstamo con interés?

80

—No; porque si toda usura es un préstamo con interés, todo préstamo con interés no es usura.

1107 —¿En qué se distingue el préstamo con interés de la usura?

—El préstamo con interés se distingue de la usura en que se considera el dinero como pudiendo ser productivo, debido a las circunstancias sociales y económicas donde los hombres viven actualmente.

1108 —¿Qué hace falta para que el préstamo con interés esté permitido y no corra peligro de transformarse en usura?

—Hacen falta dos cosas: 1º, que el tipo de interés no sobrepase la tasa legal, o la tasa fijada por un uso razonable; 2º, que los ricos que abundan en lo superfluo sepan no mostrarse exigentes hacia la pobre gente que pide prestado, no para hacer un negocio con el dinero, sino con vistas al solo consumo y para subvenir a las necesidades de su vida.

XXVI. Elementos de la virtud de justicia: hacer el bien y evitar el mal. Vicios opuestos: la omisión; la transgresión

1109 —¿Cuándo se trata de la virtud de justicia, además de sus especies diversas, todavía se puedan considerar como elementos otros que la constituyan, así como se ha dicho para la prudencia?

—Sí; y estos elementos no son otros que lo que se llama: hacer el bien y evitar el mal (q. 79, a. 1).

1110 —¿Por qué estos dos elementos son propios de la virtud de la justicia?

—Porque en otras virtudes morales, como la fortaleza o la templanza, no hay que distinguirlos, no hacer el mal se identifica en ellas con lo que es hacer el bien, mientras que, en la virtud de justicia, hacer el bien consiste en hacer, por nuestros actos, qué la igualdad reine entre nosotros y el prójimo; y no hacer el mal consiste en no hacer nada que pueda ir contra esta igualdad, que debe reinar entre nosotros y el prójimo (q. 79, a. 1).

1111 —¿Cómo se llama el pecado contra el primer modo?

—Se llama omisión (q. 79, a. 3).

1112 —¿Y cómo se llama el pecado contra el segundo modo?

—Se llama transgresión (q. 79, a. 2).

1113 —¿De estos dos pecados, cuál es el más grave? —En sí, el más grave es el pecado de transgre

sión, aunque la omisión pueda ser más grave que tal transgresión. Así, por ejemplo, es más grave injuriar a alguien que no darle el respeto que se le debe; pero, si se trata de un superior muy elevado, será más grave de faltar al respeto que se le debe, no rindiéndole el testimonio exterior que el respeto pide, particularmente delante del público, que lo que es un signo ligero de desdén o una palabra ligeramente ofensiva con respecto a una persona ínfima en la sociedad (q. 79, a. 4).

XXVII. Virtudes anexas de la justicia: religión; la piedad; la observancia; la gratitud; el cuidado de la venganza; la verdad; la amistad; la liberalidad; y la equidad natural

1114 —¿La virtud de la justicia tiene también, en su dependencia, virtudes que se le relacionen y que sean, para ella, como partes anexas?

—Sí, la virtud de la justicia tiene dos clases de partes

81

(q. 80, a. 1).

1115 —¿Pero cómo, o en qué, estas otras virtudes se distinguen de la justicia propiamente dicha?

—Se distinguen en lo siguiente, que la justicia propiamente dicha tiene por objeto el devolver a otro, en igualdad perfecta, lo que rigurosamente le es debido, mientras que las otras virtudes, aunque se refieren a otros como la justicia, en lo que convienen con ella, sin embargo tienen su acto que va a parar: a dar una cosa que es debida a otro sólo en un sentido amplio y no en sentido estricto, no pudiendo ser exigida en nombre del derecho fijado por la ley, delante de los tribunales; o a dar sólo de una manera necesariamente imperfecta, y por debajo de la igualdad absoluta, lo que es debido rigurosamente (q. 80, a. 1).

1116 —¿Cuántas virtudes hay que se relacionan con la justicia y cuáles son?

—Hay nueve, que son: la religión; la piedad; la observancia; la gratitud; el cuidado de la venganza, o el justo castigo; la verdad, o la veracidad; la amistad, o la afabilidad; la liberalidad; y la equidad natural o epiqueya (q. 80, a. 1).

1117 —¿Podría justificar el orden de estas virtudes? —Sí, y en pocas palabras: las ocho primeras se relacionan con la justicia particular; la novena, con la justicia general o legal. De las ocho primeras hay tres: la religión, la piedad y la observancia, que quedan por debajo de la justicia en sentido estricto, no por falta de rigor en la razón de la deuda, sino por la

imposibilidad de alcanzar la razón de igualdad, en el pago de esta deuda: la religión, con relación a Dios; la piedad, con relación a los parientes y con relación a la patria; la observancia, con relación a los hombres virtuosos, o con relación a los que son elevados en dignidad.

Las otras cinco están en defecto por el lado de la deuda, porque no se refieren a algo que sea debido legalmente y que pueda ser exigido en justicia delante de los tribunales humanos, como siendo determinado por la ley, sino solamente sobre lo que moralmente es debido y cuya determinación o cumplimiento es dejado al movimiento virtuoso de cada uno, cosa sin embargo que es requerida para la honradez de la vida humana o la buena armonía de las relaciones humanas, sea de manera necesaria, como el objeto de la verdad, de la gratitud, y del cuidado de la venganza, ya sea en calidad de perfección y de lo mejor, como el objeto de la amistad y de la liberalidad⁸² (q. 80, a. 1).
XXVIII. La religión: su naturaleza

1118 —¿Qué es la virtud de la religión?

—La virtud de religión —así llamada porque constituye el lazo por excelencia que debe unir al hombre con Dios, como el que es la fuente de todo bien— es una perfección de la voluntad, que impulsa a reconocer, como conviene, la dependencia del hombre con respecto a Dios, el primer principio y último fin de todo, supremamente perfecto en sí mismo y del que depende toda otra perfección (q. 81, a. 1-5).

1119 —¿Cuáles son los actos que pertenecen a esta virtud?

—Todos los actos que, de sí, tienden a confesar la dependencia del hombre con respecto a Dios entran en el objeto propio de la virtud de religión. Pero puede también ordenar al mismo fin los actos de todas las demás virtudes; y, en este caso, hace toda la vida del hombre un acto de culto hacia Dios (q. 81, a. 7, 8).

1120 —¿Cómo se llamará entonces?

—Se llamará con el nombre de santidad. Por que el hombre santo es de manera precisa aquel que toda su vida la transforma en un acto de religión (q. 81, a. 8).

1121 —¿La virtud de religión es particularmente excelente?

—La virtud de religión es, después de las virtudes teologales, la más excelente de todas las virtudes (q. 81, a. 6).

1122 —¿De donde viene esta excelencia de la virtud de religión?

—Le viene de lo que, entre todas las virtudes morales, cuyo objeto propio es perfeccionar al hombre en todas los órdenes de su actividad consciente con vistas a Dios que hay que conseguir, tal como la fe, la esperanza y la caridad nos lo hacen alcanzar, ninguna otra virtud tiene un objeto tan próximo a este fin. Mientras que otras virtudes, en efecto, ordenan al hombre, ya sea consigo mismo, ya con otras criaturas, la religión lo ordena con Dios: hace que sea, con relación a Dios, lo que debe ser, reconociendo, como debe, su suprema majestad, al que sirve y honra, con sus actos, como pide ser servido y honrado, cuya excelencia sobrepasa al infinito toda cosa y en todos los órdenes (q. 81, a. 6).

XXIX. La religión. Sus actos interiores. La devoción. La oración; naturaleza; necesidad; fórmula; el Padrenuestro u oración dominical; su eficacia

1123 —¿Cuál es el primero de los actos de la religión? —El primero de los actos de la religión es el acto interior que se llama con el nombre de devoción (q. 82, a. 1, 2).

1124 —¿Qué se entiende por la devoción?

—Se entiende, por devoción, un cierto movimiento de la voluntad, que hace que ella misma se dé y que dé todo lo que depende de ella, en el hombre, al servicio de Dios, si se sostiene siempre y en todo, con una santa diligencia (q. 82, a. 1, 2).

1125 —¿Cuál es, después de la devoción, el primer acto, en el hombre, que se aplique al servicio de Dios? —Es el acto de la oración.

1126 —¿Qué es el acto de la oración?

—El acto de la oración, entendido en su sentido más elevado, y según que se dirige a Dios, es un acto de la razón práctica, por el cual, en forma de demanda que suplica, queremos inducir a Dios hacer lo que deseamos (q. 83, a. 1).

1127 —¿Pero es algo razonable y posible?

—Sí, ciertamente; y hasta no hay nada, en este mundo, que sea más razonable o más en armonía con nuestra naturaleza (q. 83, a. 2).

1128 —¿Cómo se muestra que esto es así?

—Por estas consideraciones: siendo seres racionales y conscientes, necesitamos, en sumo grado, darnos cuenta de lo que es Dios y de lo que somos.

Por tanto, no somos más que miseria; y Él es la fuente de todo bien. Cuanto más, pues, seamos conscientes de nuestra miseria, hasta en el detalle de nuestras necesidades, y que es de Dios solo que nos vienen, como de su primera fuente, los bienes capaces de remediarla, más seremos lo que debemos ser, es decir lo que nuestra naturaleza requiere. Y el acto de la oración precisamente es esto mismo. En cuanto más perfecto, tanto más nos hace darnos cuenta de nuestra miseria y de la bondad de Dios que la remedia. Así pues, es para esto que Dios, en su misericordia, quiso que rogáramos, determinando que ciertas cosas nos serían concedidas, sólo con que hicieramos la petición⁸³ (q. 83, a. 2).

1129 —¿Así pues hacemos la voluntad de Dios, en sumo grado, al querer provocar por nuestra oración que haga aquello que queremos?

—Sí, hacemos la voluntad de Dios, en sumo grado, al esforzarnos, por nuestra oración, hacerle cumplir lo que deseamos, siempre que lo que deseamos sea nuestro verdadero bien.

1130 —¿Entonces Dios nos lo otorga siempre? —Sí, Dios nos otorga siempre, cuando le pedimos, bajo la misma acción de su Espíritu Santo, lo que es para nuestro verdadero bien (q. 83, a. 15).

1131 —¿Hay una fórmula de oración que nos asegura que pedimos siempre nuestro verdadero bien?

—Sí, es la fórmula de la oración por excelencia, que se llama Padre nuestro, o la oración dominical (q. 83, a. 9).

1132 —¿Que se entiende por las palabras: oración dominical?

—Se entiende la oración que nos enseñó Nuestro Señor Jesucristo en el Evangelio.

1133 —¿Puede referirse esta oración?

—Sí, y es la siguiente: Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu Nombre; venga a nosotros tu reino; hágase tu voluntad en la tierra como

en el cielo. Danos hoy nuestro pan de cada día; perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden; no nos dejes caer en la tentación, y líbranos del mal. Así sea.

1134 —¿Esta oración contiene, ella sólo, todas las oraciones o todas las peticiones que podemos y debemos hacer a Dios?

—Sí, esta oración contiene, ella sólo, todas las oraciones o todas las peticiones que podemos y debemos hacer a Dios; y todo lo que le pediremos a Dios se reducirá siempre, si pedimos lo que hace falta, a una de las demandas del Padre nuestro (q. 83, a. 9).

1135 —¿Hay todavía otra excelencia de esta oración y que le pertenezca completamente en propiedad?

—Sí; y esta excelencia consiste en que pone en nuestros labios, en el mismo orden que deben estar en nuestro corazón, todos los deseos que deben ser los nuestros (q. 83, a. 9).

1136 —¿Podría mostrarse este orden de las peticiones de la oración dominical?

—Sí, y dicho en pocas palabras. De todos nuestros deseos, el primero debe ser que Dios sea glorificado, ya que la gloria de Dios es el fin de todas las cosas; pero, en seguida, y para cooperar nosotros mismos, más excelentemente, a esta gloria, debemos desear de ser admitidos a compartirla un día eternamente en el cielo. Y tal es el sentido de las dos primeras peticiones del Padrenuestro, cuando decimos: «Santificado sea tu Nombre; venga a nosotros tu reino».

Esta glorificación de Dios en sí mismo y de nosotros en Él será el término final de nuestra vida un día. En este mundo y durante la vida presente, debemos trabajar para merecer ser admitidos en ello. Para esto, tenemos sólo una sola cosa que hacer: cumplir total, y tan perfectamente como sea posible, la voluntad de Dios. Es lo que pedimos cuándo decimos: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.»

Pero, para cumplir esta voluntad de manera perfecta, necesitamos el socorro de Dios que sostenga nuestra debilidad, ya sea en el orden de las necesidades temporales, ya en el orden de las necesidades espirituales. Pedimos este socorro, cuando decimos: «Danos hoy nuestro pan de cada día».

Y esto bastaría, si no tuviéramos que desembarazarnos del mal que puede ser un obstáculo, ya sea para la adquisición del reino de Dios, ya para el cumplimiento de la voluntad de Dios, ya para la suficiencia de las cosas, que necesitamos en la vida presente. Contra este triple mal, le decimos a Dios: «Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden; no nos dejes caer en la tentación, y líbranos del mal. (q. 83, a. 9).

1137 —¿Por qué decimos al principio de esta oración: Padre nuestro, que estás en los cielos»?

—Para excitarnos a una confianza ilimitada, ya que aquel al que nos dirigimos es un Padre, y que reina en los cielos, teniendo todo en su poder (q. 83, a. 9, ad 5).

1138 —¿Hay que recitar a menudo esta oración del Padre nuestro?

—Hay que vivir continuamente en su espíritu y rezarlo también periódicamente, lo más a menudo posible, según que las condiciones de nuestra vida nos lo permitan (q. 83, a. 14).

1139 —¿Es lo más apropiado, en cualquier condición que uno se encuentre, de no dejar pasar un solo día sin decir esta oración?

—Sí, es lo más apropiado, en cualquier condición que uno se encuentre, de no dejar pasar un solo día sin decir esta oración.

1140 —¿Es a Dios solamente a quien debemos dirigir nuestras oraciones?

—Sí, es a Dios solamente a quien debemos dirigir nuestras oraciones, como a aquel de quien esperamos todos nuestros bienes; pero podemos dirigirnos a ciertas criaturas para rogarles que intercedan en nuestro favor delante de Dios (q. 83, a. 4). 1141 —¿Cuáles son estas criaturas a las que podemos dirigirnos para rogarles que ellas intercedan en nuestro favor delante de Dios?

—Son los ángeles o los santos que están en el cielo y las personas justas que viven en la tierra⁸⁴ (q. 83, a. 11).

1142 —¿Es bueno encomendarse así a las almas santas y solicitar sus oraciones?

—Sí, es algo excelente el encomendarse a la piadosa intercesión de las almas santas y de solicitar sus oraciones delante de Dios.

1143 —¿Entre todas las criaturas, hay alguien que deba, con un título muy especial, ser solicitada así por nosotros en nuestras oraciones?

—Sí, es gloriosa Virgen María, la Madre del Hijo de Dios encarnado, Nuestro Señor Jesucristo.

1144 —¿Con que nombre se llama a la Santísima Virgen María debido a la misión especial que tiene interceder por nosotros?

—Se llama la Omnipotente en la intercesión.

85

1145 —¿Y qué se quiere significar con estas palabras? —Se quiere significar que a todos aquellos para los cuales intercede delante Dios, son atendidos por Él en sus oraciones.

1146 —¿Hay una fórmula de oración particularmente más excelente para solicitar así la intercesión de la Santísima Virgen Maria delante de Dios?

—Sí, es la oración de Avemaría o del «Dios te salve».

1147 —¿Podría decirse esta oración?

—Sí; es la siguiente: «Dios te salve, María, llena eres de gracia; el Señor es contigo; bendita tu eres entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre. Jesús. Santa Maria, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Así sea». ⁸⁶

1148 —¿Cuándo es bueno recitar esta oración? —Es bueno rezarla lo más frecuentemente posible; y, muy especialmente a continuación del Padre nuestro, cuando se lo recita en particular.

1149 —¿Hay un modo particularmente excelente de juntar juntos estas dos oraciones para asegurar su eficacia? —Sí, es el Rosario. ⁸⁷

1150 —¿Que se entiende por el Rosario?

—Se entiende un modo de oración que consiste en recordar los quince principales misterios de nuestra redención, ⁸⁸ y en recitar, en presencia de la memoria de cada uno de ellos, una vez el Padrenuestro, que se hace seguir del Avemaría, repetido diez veces, y después se le añade: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo. Como era al principio y ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Así sea». XXX. Actos exteriores: la adoración; el sacrificio; los dones; el diezmo del culto; el voto; el juramento; la invocación del santo nombre de Dios

1151 —¿Después de los actos interiores de la devoción y de la oración, cuáles son los otros actos de la virtud de religión?

—Son todos los actos exteriores que están ordenados por sí honrar a Dios (q. 84-91).

1152 —¿Cuáles son estos actos?

—Hay primero unos gestos o movimientos del cuerpo, tales como las inclinaciones de cabeza, las genuflexiones, las prostraciones y todos los otros actos que se comprende bajo el nombre general de adoración (q. 84).

1153 —¿En qué consiste la excelencia de estos actos? —Consiste en que hacen contribuir al cuerpo mismo honrando a Dios y que pueden, en sumo grado, cuando son cumplidos como deben ser, constituir una ayuda para hacer mejor los actos interiores (q. 84, a. 2).

1154 —¿No es más que nuestro cuerpo que debe ser utilizado para honrar a Dios en la virtud de religión?

—Hay también cosas exteriores que podemos ofrecerle a Dios en homenaje, en forma de sacrificio o en forma de contribución piadosa (q. 85-87). 1155 —¿Hay, en la ley nueva, una sola forma de sacrificio, en sentido estricto de esta palabra, y según que implica una inmolación de víctima?

—Sí, es el santo sacrificio de la misa, en el cual es inmolado, bajo las especies sacramentales del pan y del vino, la que, desde el sacrificio sangriento de la cruz, es la única víctima ofrecida a Dios y aceptada por Él (q. 80, a. 4).

1156 —¿Es un acto de religión agradable a Dios contribuir, según los propios recursos, asegurando o realzando el culto exterior, dar para este culto o para el mantenimiento de sus ministros?

—Sí, todo esto es acto de religión, y es muy especialmente agradable a Dios (q. 86-87).

1157 —¿No es más que dando a Dios, para su culto, o para sus ministros, que se hace un acto de religión?

—Se puede también hacer un acto de religión prometiéndole a Dios algo que sea por naturaleza agradable para Él (q. 88).

1158 —¿Cómo se llama esta promesa? —Se llama voto (q. 88, a. 1; a. 2).

1159 —¿Cuándo se hace un voto, se está obligado a cumplirlo?

—Sí, cuando se hace un voto, se está obligado a cumplirlo, excepto por imposibilidad o por dispensa (q. 88, a. 3; a. 10).

1160 —¿Hay un último género de actos de religión?

—Sí; son los actos donde se usa, con vistas a honrar a Dios, de alguna cosa que acerque

mucho a Dios (q. 89).

1161 —¿Qué es pues lo que puede ser así, una cosa que acerque mucho a Dios y que podamos utilizar al efecto de honrarlo y de rendirle homenaje?

—Son las cosas santas; y el santo nombre de Dios.

1162 —¿Que se entiende por cosas santas?

—Se entiende todo lo que ha recibido de Dios, por la intervención de su Iglesia, una consagración o una bendición particular; así como lo son las personas dedicadas a Dios; los sacramentos; y los sacramentales, tales como el agua bendita o los objetos de piedad; y también los lugares del culto (q. 89, prol.).

1163 —¿Cómo se puede usar del santo nombre de Dios, en forma de homenaje rendido a Dios?

—Se puede usar del santo nombre de Dios, en forma de homenaje rendido a Dios, llamándole a ser testigo de lo que afirmamos o evocándole por modo de alabanza (q. 89-91).

1164 —¿Con que nombre se designa el hecho de llamarle a Dios a ser testigo de lo que afirmamos o de lo que prometemos?

—Es lo que se designa bajo el nombre de juramento (q. 89, a. 1).

1165 —¿El juramento es una cosa buena en sí y se tiene que recomendar?

—El juramento es algo bueno sólo debido a una gran necesidad y de la que hay que usar sólo en la más extrema reserva (q. 89, a. 2).

1166 —¿Y el conjuro, qué es?

—El conjuro es un acto que consiste en apelar al santo nombre de Dios o a algo santo para inducir a alguien actuar o no actuar en el sentido que se quiere (q. 90, a. 1).

1167 —¿Es un acto permitido?

—Sí; cuando es hecho con respecto y según que demanda la condición de los seres que conjuramos⁸⁹ (q. 90, a. 1).

1168 —¿Es bueno invocar o evocar a menudo el santo nombre de Dios?

—Sí; con tal que se lo haga con el más grande respeto y en forma de alabanza (q. 91, a. 1).

XXXI. Vicios opuestos a la religión: la superstición y la adivinación; La irreligión: el

tentar Dios; el perjurio; y el sacrilegio

1169 —¿Cuáles son los vicios opuestos a la virtud de religión?

—Hay dos tipos de vicios opuestos a la virtud de religión: uno por exceso, que se denomina superstición; y otro por defecto, que se llama irreligión (q. 92, pról.).

1170 —¿Qué se entiende por superstición?

—Se entiende el conjunto de vicios que consiste en rendir a Dios un culto que no puede serle agradable, o rendir a otros el culto que pertenece sólo a Dios (q. 92; 93; 94).

1171 —¿Hay un modo más particularmente frecuente en este último tipo de vicios?

—Sí, el deseo inmoderado de conocer el futuro o las cosas escondidas, que lleva a la entrega a las prácticas múltiples de la adivinación o de las observancias vanas (q. 95; 96).

1172 —¿Y la irreligión, que comprende?

—La irreligión comprende dos cosas: el hecho de no tratar con el respeto que conviene las cosas que miran el servicio o el culto de Dios; o el hecho de abstenerse totalmente de todo acto de religión.

1173 —¿Este último vicio es particularmente grave? —Este último vicio es de una gravedad extrema; porque implica el desprecio o el olvido desdeñoso de Aquel a quien estamos más obligados y que todo hombre tiene el deber más estricto de honrar y de servir.

1174 —¿Bajo que forma especial se presenta hoy este último vicio?

—Se presenta bajo la forma del laicismo.

1175 —¿Qué se entiende por laicismo?

—Se entiende el sistema de vida que consiste en poner a Dios completamente a un lado: de manera positiva, expulsándole de todas partes y persiguiéndole, a Él o a todo lo que es de Él, por todas partes dónde se encuentra; o de modo negativo, no teniendo en cuenta en la organización de la vida humana, individual, familiar y social.⁹⁰

1176 —¿De donde proviene este gran vicio del laicismo, en su forma doble positiva y negativa?

—La forma positiva procede del odio o del fanatismo sectario; la forma negativa, de un tipo de estupidez intelectual y moral en el orden metafísico y sobrenatural.⁹¹

1177 —¿Debemos oponernos con todas las fuerzas al laicismo?

—No hay deber más grande que el de oponerse con todas las fuerzas al laicismo y de combatirlo por todos los medios posibles.⁹²

1178 —¿Cuáles son otros vicios de irreligión? —Son: la tentación de Dios y el perjurio, que están contra Dios en sí mismo o su santo nombre; y el sacrilegio y la simonía, que están contra las cosas santas (q. 97; 99).

1179 —¿Qué se entiende por la tentación de Dios? —Se entiende el pecado contra la virtud de religión, que consiste en faltar el respeto hacia Dios acudiendo a su intervención, como para asegurarse de su poder; o en circunstancias que no le permiten intervenir sin ir en contra de lo que se debe a Él mismo.⁹³ (q. 97, a. 1).

1180 —¿Es tentar a Dios el contar para algo con un socorro especial por su parte, cuando aquello no se hace por sí mismo y si es posible hacerlo?

—Sí, es tentar a Dios el actuar así, y se debe evitar con un cuidado muy grande (q. 97, a. 1; a. 2).

1181 —¿Que se entiende por perjurio?

—Se entiende el pecado contra la virtud de la religión, que consiste en apelar al testimonio de Dios para una cosa falsa, o de la que se deja de cumplir después del haber sido prometida (q. 98, a. 1).

1182 —¿Es un pecado que se relaciona con el perjurio, el de apelar a Dios por la evocación de su santo nombre a cada paso y de modo inconsiderado?

—Sí, sin ser propiamente un perjurio, es una falta de respeto hacia el santo nombre de Dios, que se relaciona con Él, y que se debe evitar con mucha diligencia.

1183 —¿Qué se entiende por sacrilegio?

—Se entiende la violación de las personas, o las cosas, o los lugares, revestidos de una consagración, o de una santificación

especiales, que los consagra al culto o al servicio de Dios (q. 99, a. 1).

1184 —¿El sacrilegio es un gran pecado?

—Sí, el sacrilegio es un gran pecado; porque alterar las cosas de Dios, es en cierto modo alterar a Dios mismo, y Dios reserva para este pecado, hasta en este mundo, los castigos más grandes (q. 99, a. 2-4).

1185 —¿Que se entiende por la simonía?

—Se entiende este pecado especial de irreligión, que consiste, imitando en esto la impiedad de Simón el Mago, en injuriar a las cosas santas, tratándolas como cosas viles y materiales, de las que los hombres disponen como dueños y que venden o compran a precio de dinero (q. 100, a. 1).

1186 —¿La simonía es un gran pecado?

—Sí, la simonía es un gran pecado, que la Iglesia castiga con penas muy severas (q. 100, a. 6).

XXXII. La piedad para los padres y la patria

1187 —¿Después de la virtud de religión, cuál, de las virtudes anexas a la justicia, es la más grande? —Es la virtud de piedad (q. 101).

1188 —¿Que se entiende por la virtud de piedad? —Se entiende la virtud que tiene como objeto

rendir a los padres, y a la patria, el honor y el culto que les son debidos, por los grandes beneficios del ser, que nos dieron, con todos los bienes que le siguen, lo conservan y lo completan (q. 101, a. 1-3).

1189 —¿Estos deberes de la virtud de piedad hacia los padres y hacia la patria son particularmente santos? —Sí, después de los deberes para Dios, no

hay otros que sean más santos o más sagrados (q. 101, a. 1).

1190 —¿Cuáles son los deberes de la virtud de piedad hacia los padres?

—Son siempre el respeto y la deferencia; la obediencia, cuando se vive bajo su autoridad; y la asistencia, en caso de necesidad (q. 101, a. 2).

1191 —¿Y cuáles son los deberes de la virtud de piedad para la patria?

—Son el respeto y la reverencia a los que la personifican o representan; la obediencia a las leyes; y el don de sí hasta sacrificar la propia vida en caso de guerra justa contra sus

enemigos.

XXXIII. La observancia para con los superiores

1192 —¿Hay todavía otra virtud donde la obediencia pueda ser requerida, además de las virtudes de religión y de piedad?

—Sí, es la virtud de la observancia (q. 102).

1193 —¿Que se entiende por la virtud de la observancia?

—Se entiende una virtud que tiene por objeto regular las relaciones de los inferiores a los superiores, dejando de lado la superioridad o la autoridad propia de Dios o de los padres y de las autoridades que personifican o representan a la patria⁹⁴ (q. 102; 103).

1194 —¿Es la virtud de observancia, que les guarda las relaciones de los alumnos a los maestros, de los aprendices a los oficiales, o de todos otros inferiores a sus superiores?

—Sí, es la virtud de observancia la que guarda las relaciones de los alumnos a los maestros, las de los aprendices a los oficiales, o las de todos los otros inferiores a sus superiores (q. 103, a. 3).

1195 —¿La virtud de observancia implica siempre la virtud de la obediencia?

—La virtud de la obediencia es requerida por la virtud de la observancia sólo si se trata de superiores que tienen autoridad sobre sus inferiores.

1196 —¿Hay otros órdenes de superioridad aparte de las que implican autoridad sobre los inferiores?

—Sí, como son, por ejemplo, la superioridad del talento, del genio, de las riquezas, de la edad, de la virtud y otras de este género (q. 103, a. 2).

1197 —¿En todos estos órdenes, se da la practica de la virtud de observancia?

—Sí, la virtud de la observancia hace que el hombre rinda a toda superioridad, cualquiera que sea, los honores que le son debidos, con la salvedad de que se rindan estos honores primero a los superiores en autoridad, a los que al mismo tiempo se les rinde el honor o el servicio que les es debido (q. 103, a. 2).

1198 —¿Es algo importante para el buen fin de la sociedad?

—Sí, es algo muy importante para el buen fin de la sociedad; porque toda sociedad implica multiplicidad y, en cierto modo, subordinación; y que todo subordinado debe practicar la virtud de la observancia bajo pena de perturbar la belleza y la armonía que

hacen el encanto de la vida de los hombres entre sí.

1199 —¿Todo hombre puede practicar la virtud de observancia?

—Sí; porque no hay ningún hombre, con cualquier superioridad que tenga en un algún orden, que, en otro orden, no sea inferior en cualquier otro (q. 103, a. 2, ad 3).

XXXIV. La gratitud o agradecimiento

1200 —¿Cuál es la primera de otras virtudes anexas a la justicia que tampoco tenga como objeto una deuda estricta imposible de pagar plenamente, pero una cierta deuda moral y ordenada, sin embargo, de modo necesario al bien de la sociedad?

—Es la virtud de agradecimiento o de gratitud (q. 106).

1201 —¿Cuál es el papel de esta virtud?

—El papel de esta virtud es hacernos agradecer como conviene y corresponder a todos los beneficios de orden particular, que hayamos podido recibir de alguien (q. 106, a. 1).

1202 —¿Es una gran virtud?

—Sí; porque el vicio contrario, que es la ingratitud, es algo extremadamente odioso y reprobado por todos los hombres (q. 106).

1203 —¿Debemos esforzarnos, en la virtud de la gratitud o del agradecimiento, en devolver más de lo que recibimos?

—Sí, debemos esforzarnos en devolver más de lo que recibimos, con el fin de imitar el acto del bienhechor (q. 106)

XXXV. La vindicta o el cuidado de la venganza

1204 —¿Y contra los malhechores o todos los que perjudican a la esfera de lo que está a nuestro cuidado, hay algo que deba hacerse desde el punto de vista de la virtud?

—Sí, una virtud especial, que es el cuidado de la venganza, que nos lleva a hacer que el mal no permanezca impune, cuando el bien que tenemos que cuidar pide que este mal sea en efecto castigado (q. 108).

XXXVI. La verdad. Vicios opuestos: la mentira y la simulación o la hipocresía

1205 —¿Cuál es la otra virtud, del mismo orden, que se requiere, no precisamente en razón de los demás, sino en razón del mismo que actúa, para el buen fin de la sociedad

humana?

—¿Es la virtud de la verdad (q. 109).

1206 —¿Qué se entiende por la virtud de la verdad?

—Se entiende la virtud que nos lleva a mostrarnos en todas las cosas, en nuestras palabras y en nuestros actos, tal como somos (q. 109, a. 1-4).

1207 —¿Cuáles son los vicios opuestos a esta virtud? —Son la mentira y la simulación o la hipocresía (q. 110-113).

1208 —¿Qué se entiende por la mentira?

—Se entiende el hecho de hablar o de actuar de tal manera que, sabiéndolo, se exprese o se signifique lo que no es (q. 110, a. 1).

1209 —¿Es algo malo?

—Es algo esencialmente mala, y jamás puede, por ningún fin o por ningún pretexto, volverse buena (q. 110, a. 3).

1210 —¿Pero siempre debe expresarse y significarse, por las palabras o por los actos, todo lo que es?

—No, no es preciso siempre decir o significar todo lo que es; pero jamás se debe, sabiéndolo, decir o significar lo que no es⁹⁵ (q. 110, a. 3).

1211 —¿Cuántas especies de mentiras hay? —Hay tres especies de mentiras, que son: la mentira jocosa; la mentira oficiosa, y la mentira perniciosa (q. 110, a. 2).

1212 —¿En qué se distinguen estas tres clases de mentiras?

—Estas tres clases de mentiras se distinguen en lo que la mentira jocosa tiene por objeto divertir al prójimo; la mentira oficiosa, de ser útil para él; y la mentira perniciosa, de perjudicarlo (q. 110, a. 2).

1213 —¿Esta última mentira es de todas ellas la más mala?

—Sí, de todas las clases de mentiras, la mentira perniciosa es la más mala; y mientras que las otras dos pueden ser sólo pecados veniales, ésta es siempre, de sí, un pecado mortal, sólo puede ser venial en razón de la levedad del daño que se intenta (q. 110, a. 4).

1214 —¿Que se entiende por la simulación y la hipocresía?

—La simulación consiste en mostrarse en la propia manifestación exterior lo que no se es interiormente; y la hipocresía es una simulación que pretende pasar por un hombre justo o santo, cuando no se es interiormente (q. 111, a. 1; 2).

1215 —¿Debemos, para no caer en estos vicios, manifestar exteriormente lo que tenemos en sí de malo o de menos bueno?

—De ninguna manera; y sí es un deber, por el contrario, no dejar translucir de nada afuera, ya sea para que no perjudique la opinión de los otros sobre nosotros, ya para no desedificarlos o escandalizarlos. Lo que la virtud de la verdad requiere es que no se pretenda significar, por la propia manifestación exterior, algo, sea un bien o un mal, que no responda a la realidad que se es (q. 111, a. 3; 4).

1216 —¿Se debe, por la virtud de la verdad, abstenerse de todo signo, en palabras o en actos, que pueda prestarse a una falsa interpretación falsa?

—No; se debe sólo si la interpretación falsa fuera de tal naturaleza que causara un mal, que fuera nuestro deber de impedir (q. 111, a. 1).

1217 —¿Se puede pecar, con pecados de mentira o de simulación y de hipocresía, de varias maneras, que constituyan pecados específicamente distintos?

—Sí; se puede pecar yendo más allá de lo que se es, y es el pecado de jactancia; o quedándose por debajo de lo que se es, dando a pensar que no se tiene lo que se tiene, cuando se trata del bien, y es el pecado de modestia indebida⁹⁶ (q. 112; 113).
XXXVII. La amistad o afabilidad.

Vicios opuestos: el desdén y la adulación

1218 —¿Hay todavía otra deuda moral que se impone, en la sociedad humana, para el bien perfecto de la sociedad, aunque no se impone con mismo rigor que el del agradecimiento, del cuidado de la venganza o de la verdad?

—Sí, es la deuda de la amistad o afabilidad⁹⁷
(q. 114, a. 2).

1219 —¿Qué se entiende por amistad?

—Se entiende una virtud que hace que el hombre, en sus relaciones con los demás, se aplique, en todo lo que es exterior, realizado con sus palabras o con sus actos, a tratar con ellos como conviene, para dar a su vida común la agrabilidad más completa (q. 114, a. 1).

1220 —¿Es una virtud que de gran precio en las relaciones humanas?

—Sí; es la virtud social por excelencia, y podría llamarse la flor o el perfume más exquisito, tanto de la virtud de justicia como de la virtud de caridad.

1221 —¿De qué manera podemos pecar contra esta virtud?

—Podemos pecar contra esta virtud de dos maneras: o por defecto, preocupándose poco, o no preocupándose en absoluto de lo que puede dar gusto o disgusto a los otros; o por exceso, cayendo en el vicio de la adulación, en donde no se sabe mostrar externamente, cuando hace falta, la desaprobación que pueden merecer los actos o las palabras de aquellos con los que se vive (q. 115; 116).

XXXVIII. La liberalidad. Vicios opuestos: la avaricia y la prodigalidad

1222 —¿Cuál es finalmente la última virtud que se relaciona con la justicia particular y destinada a pagar el último aspecto de la deuda moral que puede adjuntarse a las relaciones humanas?

—Es la virtud de liberalidad (q. 117, a. 5).

1223 —¿Que se entiende por esta virtud?

—Se entiende una disposición del alma que hace que el hombre esté atado a las cosas exteriores, que pueden servir para la utilidad de la vida común de los hombres, en una medida tan perfectamente ordenada, que siempre esté dispuesto a dar estas cosas, particularmente el dinero que las representa, en bien de la vida de la sociedad humana (q. 117, a. 1-4).

1224 —¿Es una virtud muy grande?

—Tomada en su objeto inmediato, que es el bien de las riquezas, es la más ínfima; pero, por vía de consecuencia, se ennoblece de la dignidad de todas las demás virtudes, porque puede concurrir al bien de cada una de ellas (q. 117, a. 6).

1225 —¿Cuáles son los vicios opuestos a esta virtud? —Son la avaricia y la prodigalidad (q. 118; 119).

1226 —¿Qué se entiende por avaricia?

—Se entiende un pecado especial que está constituido por el amor inmoderado a las riquezas (q. 118, a. 1; 2).

1227 —¿Es un pecado muy grave?

—Al considerarlo en el bien humano que de forma, es el más ínfimo de los pecados, porque desnaturaliza sólo el amor del hombre por los bienes exteriores, que son las riquezas; pero, al considerar la desproporción del alma y de las riquezas a las cuales este vicio hace que se ate indebidamente, es el más vergonzoso y más despreciable de todos los vicios; porque hace que el alma se someta a lo que está más por debajo de ella (q. 118, a. 4; a. 5).

1228 —¿Este vicio es particularmente peligroso? —Sí; este vicio es particularmente peligroso, porque el amor de las riquezas no tiene fin en sí; y, para amontonarlas, se puede llegar a cometer todos los crímenes, contra Dios, contra el prójimo y contra sí mismo (q. 118, a. 5).

1229 —¿La avaricia es un pecado capital?

—Sí, la avaricia es un pecado capital; porque lleva en ella o en su objeto una de las condiciones unidas a felicidad que todo ser desea: la abundancia de los bienes a los cuales todo obedece (q. 118, a. 7).

1230 —¿Cuáles son las hijas de la avaricia? —Son siete: la dureza del corazón, o el no tener misericordia; la inquietud; las violencias; el engaño; el perjurio; el fraude; y la traición. El motivo es porque el amor desordenado de las riquezas puede exceder: en cuanto al hecho de retenerlas; o con relación al hecho de adquirirlas; en lo que es el deseo de tenerlas; en lo que es tomarlas: ya por la violencia, ya usando de astucia: con el discurso ordinario o con el discurso acompañado por el juramento; ya por vía del hecho: con respecto a las cosas o con respecto a las personas (q. 118, a. 8).

1231 —¿Acaso la prodigalidad, que es el otro vicio opuesto a la liberalidad, también se opone a la avaricia?

—Sí; porque mientras que la avaricia excede en el amor o la preocupación de las riquezas y no es suficientemente llevada a utilizarlos dándolos, la prodigalidad, al contrario, no se preocupa suficientemente de lo que mira el cuidado de las riquezas y tiene en exceso la inclinación de darlos (q. 119, a. 1; a. 2).

1232 —¿De estos dos vicios, cuál es el más grave? —Es la avaricia; porque se opone más al bien de la virtud que la liberalidad, ya que lo propio de ella es dar más que retener (q. 119, a. 3).

1233 —¿Se podría, en forma de recapitulación, decirse cómo se ordenan y se gradúan las virtudes anexas de la justicia particular, en razón de lo que es su objeto? —Sí, y en pocas palabras. En primer lugar, viene la religión, que mira a Dios, en el servicio o el culto que se le debe, bajo su razón de Creador y Soberano Señor y Señor de todas las cosas. Luego, la piedad, con respecto a los padres y con respecto a la patria, por el gran beneficio de la vida que les debemos. Después, la observancia, con respecto a los superiores en autoridad o en dignidad y en excelencia, en cualquier orden que pueda darse. A continuación, la gratitud o el agradecimiento, con respecto a nuestros bienhechores particulares; la vindicta o el cuidado de la venganza, cuando se trata de los malhechores o de los que pudieron perjudicarnos de una manera, que pide ser reprimida. Por último, la verdad, la amistad, y la liberalidad, que debemos a todo ser humano en razón de nosotros mismos.

XXXIX. La equidad natural o epiqueya

1234 —¿No se ha dicho antes que hay también una virtud anexa a la justicia general o legal?

98

—Sí; y es la virtud que se puede llamar con el nombre general de equidad natural, que se llama también del nombre de épiqueya (q. 120).

1235 —¿Cuál es el papel o el oficio propio de esta virtud?

—Tiene por papel y por oficio propio llevar a la voluntad a buscar la justicia en todas las cosas y en todos los órdenes, por fuera y por encima de los textos legales o las costumbres que existan entre los hombres, cuando la razón natural, en virtud de todos sus primeros principios, muestra que, en tal caso dado, estos textos legales o estas costumbres ni pueden ni deben aplicarse (q. 120, a. 1).

1236 —¿Es una virtud muy preciosa?

—Es, en el orden de la justicia, o de todas virtudes que ajustan al hombre en sus relaciones con los demás, la más importante y más preciosa de todas las virtudes, y que en cierto modo las domina totalmente y las mantiene todas en el orden del bien social en

lo que tiene de más profundo y de más esencial (q. 120, a. 2).

XL. Del don de piedad, que corresponde a la justicia y a sus partes

1237 —¿Entre los dones del Espíritu Santo, cuál es el que corresponde a la virtud de justicia?

—Es el don de piedad (q. 121).

1238 —¿En qué exactamente consiste el don de piedad?

—Consiste en una disposición habitual de la voluntad, que hace que el hombre sea apto para recibir la acción directa y personal del Espíritu Santo, llevándole a tratar con Dios, considerado en los misterios más altos de su vida divina, como con un Padre tierno y filialmente reverenciado, servido y obedecido; y a tratar con todos los demás hombres o todas las demás criaturas racionales, en sus relaciones exteriores con ellas, según que lo pide el bien divino y sobrenatural que les une a todos a Dios como al Padre de la gran familia divina (q. 121, a. 1).

1239 —¿Hay que decir que el don de piedad es lo que pone el sello más perfecto a las relaciones exteriores que los hombres pueden o deben tener, ya sea entre ellos, ya con Dios?

—Sí, el don de piedad es lo que pone el sello el más perfecto a las relaciones exteriores que los hombres pueden o deben tener, ya sea entre ellos, ya con Dios; es el coronamiento de la virtud de justicia y de todos sus anexos; y, si todos pusieran en ejecución, por este don, correspondiendo al mismo de manera perfecta, los movimientos y la acción del Espíritu Santo, la vida de los hombres sobre la tierra sería la vida de una gran familia divina y como el sabor anticipado de la vida que es la de los elegidos en el cielo.⁹⁹

XLI. De los preceptos relativos a la justicia, que están en el Decálogo: los tres primeros; y el cuarto y los otros seis

1240 —¿La virtud de justicia y sus virtudes anexas, con el don de piedad que las corona, tienen preceptos que se les relacionen?

—Sí; y son todos los preceptos del Decálogo (q. 122, a. 1).

1241 —¿Los preceptos del Decálogo se remiten sólo a estas virtudes?

—Sí, los preceptos del Decálogo se remiten sólo a estas virtudes; y los que se remiten a otras virtudes vinieron después, como determinaciones o explicaciones de los primeros (q. 122, a. 1).

1242 —¿Por qué fue así?

—Porque los preceptos del Decálogo, siendo los primeros preceptos de la ley moral, debían llevar, en seguida y para todos, lo que manifiestamente tiene la razón de cosa debida u

obligatoria; y esto comprende las relaciones con los demás, tal como las regula la virtud de la justicia con sus anexos (q. 122, a. 1).

1243 —¿Cómo se dividen estos preceptos del Decálogo? —Se dividen en dos partes, que se llama ambas tablas de la ley.

1244 —¿Que comprenden los preceptos de la primera tabla?

—Comprenden los tres primeros preceptos, relativos a la virtud de la religión, que regula las relaciones del hombre con Dios.

1245 —¿Cómo se ordenan estos tres primeros preceptos de la primera tabla?

—Se ordenan de tal modo que los dos primeros excluyen los dos principales obstáculos al culto de Dios, que son: la superstición o el culto de los dioses falsos; y la irreligión o la falta de respeto con respecto al verdadero Dios; después, el tercero fija el lado positivo del culto al verdadero Dios (q. 122, a. 2; a. 3).

1246 —¿Qué comprende este tercer precepto del Decálogo?

—Comprende dos cosas: la abstención de los trabajos serviles; y el cuidado de dedicarse a las cosas de Dios (q. 122, a. 4, ad 3).

1247 —¿Que se entiende por la abstención de los trabajos serviles?

—Se entiende por la abstención de los trabajos serviles la obligación de dejar, un día a la semana, que es ahora el domingo, y los días de fiesta de precepto que son, para toda la Iglesia —«las fiestas la Navidad, la Circuncisión, la Epifanía, la Ascensión, el Santísimo Corpus Christi, Inmaculada Concepción, la Asunción de la Santísima Virgen María Madre de Dios, la fiesta de San José su esposo, los santos Pedro y Pablo y finalmente, la fiesta de Todos los Santos»¹⁰⁰ (Código, can. 1247), —los trabajos manuales que no son requeridos para el mantenimiento o el buen orden de la vida material, o que no son exigidos por una necesidad urgente (q. 122, a. 3, ad 3).

1248 —¿Y el cuidado de dedicarse a las cosas de Dios, que comprende?

—Comprende, de modo muy expreso y bajo pena de falta grave, la asistencia al santo sacrificio de la misa los domingos y días de fiesta que se acaban de señalar (q. 122, a. 3, ad 4).

1249 —¿Si no se puede asistir a misa, en estos días, se debe practicar algún otro ejercicio de piedad?

—No se está obligado a ningún ejercicio de piedad de manera determinada; pero muy ciertamente esto sería faltar a la obligación positiva de santificar aquellos días dejándolos pasar sin hacer ningún acto de religión.¹⁰¹

1250 —¿Que comprenden los preceptos de la segunda tabla?

—Comprenden los preceptos relativos a la virtud de piedad para los padres y a la virtud de justicia estricta hacia el prójimo cualquiera que sea¹⁰² (q. 122, a. 5; a. 6).

XLII. La fortaleza: virtud; acto: el martirio. Vicios opuestos: el miedo; la insensibilidad; y la temeridad

1251 —¿Cuál es la tercera virtud que pertenece a las virtudes cardinales y que viene después de la justicia? —Es la virtud de la fortaleza (q. 123-140).

1252 —¿Que se entiende por la virtud de la fortaleza?

—Se entiende la perfección de orden moral de la parte afectiva sensible, que tiene por objeto dominar los temores más grandes o moderar los movimientos más intrépidos de audacia, —refiriéndose a los peligros de muerte en el curso de una guerra justa,— a fin de que el hombre, en toda ocasión, jamás se aparte de su deber¹⁰³ (q. 123, a. 1-6).

1253 —¿Esta virtud tiene un acto más especial donde aparezca toda su excelencia y toda su perfección? —Sí, es el acto del martirio (q. 124).

1254 —¿Qué se entiende por el acto del martirio? —Se entiende el acto de la virtud de la fortaleza,

que hace que, en esta clase de guerra particular que se tiene que sostener contra los perseguidores del nombre cristiano o de todo lo que se relaciona con ello, no se tema el aceptar la muerte para dar testimonio de la verdad (q. 124, a. 1-5).

1255 —¿Cuáles son los vicios opuestos a la virtud de la fortaleza?

—Son, por una parte, el temor, que no tiene bastante fortaleza delante de los peligros de muerte, o la inavidez delante del peligro, que deja de evitarlo cuando debería ser evitado; y, por otra parte, la temeridad, que va al encuentro del peligro contrariamente a la justa prudencia¹⁰⁴ (q. 125-127).

1256 —¿Se puede pues pecar por exceso de valentía? —Jamás se peca por exceso de valentía; pero se puede, bajo el impulso de una insolencia demasiado grande, no moderada por la razón, realizar actos que no son actos de verdadero coraje y que tienen sólo la apariencia de la valentía (q. 127, a. 1, ad 2).

XLIII. Virtudes anexas, la magnanimidad. Vicios opuestos: la presunción; la ambición; la vanagloria; y la pusilanimidad

1257 —¿Hay unas virtudes que se relacionan con la virtud de la fortaleza como imitando su acto o su modo de actuar, pero en una materia menos difícil?

—Sí, son, de una parte, la magnanimidad y la magnificencia; y, de la otra, la paciencia y la perseverancia¹⁰⁵ (q. 128).

1258 —¿En qué se distinguen estos dos géneros de virtudes?

—En que las dos primeras se relacionan con la fortaleza en razón de aquellos actos que son de atacar a lo que es más difícil o más arduo; mientras que las otras dos se relacionan con ella en razón de los actos de resistir los temores más grandes (q. 128).

1259 —¿Cuál es el objeto propio de la magnanimidad?

—Es consolidar el movimiento de la esperanza con respecto a las grandes acciones que hay que cumplir, según que de ellas se siguen grandes honores o una gran gloria (q. 129, a. 1; a. 2).

1260 —¿Todo es pues grande en la magnanimidad?

—Sí, todo es grande en esta virtud; y es por excelencia la propia de los grandes corazones.

1261 —¿Puede tener algún vicio que se le oponga? —Sí, hay numerosos vicios que se le oponen, por exceso o por defecto.

1262 —¿Cuáles son los vicios que se le oponen por exceso?

—Son la presunción, la ambición y la vanagloria (q. 130-132).

1263 —¿Cómo se distinguen estos diversos vicios entre sí?

—Se distinguen en que la presunción lleva a hacer acciones demasiado grandes para las propias fuerzas o virtudes; la ambición apunta a honores más grandes que los comportan el propio estado o los propios méritos; y la vanagloria busca una gloria que es sin objeto, o que no tiene valor, o que no es ordenada a su fin verdadero, a saber la gloria de Dios y el bien de los hombres (q. 130-132).

1264 —¿La vanagloria es un vicio capital? —Sí, la vanagloria es un vicio capital, porque implica la manifestación de la propia excelencia, que los hombres buscan en todo y que puede llevarles a muchas faltas (q. 132, a. 4).

1265 —¿Cuáles son las hijas de la vanagloria? —Son seis: la jactancia, la hipocresía, la pertinacia, la discordia, la contienda, y la desobediencia (q. 132, a. 5).¹⁰⁶

1266 —¿Cuál es el vicio que se opone a la magnanimidad por defecto?
—Es la pusilanimidad (q. 133).

1267 —¿Por qué la pusilanimidad es un pecado? —Porque es contraria a la ley natural, que lleva a todo ser a actuar según su virtud o según sus medios lo hacen capaz (q. 133, a. 1).

1268 —¿Es pues algo realmente censurable no poner en ejecución las virtudes o los medios de acción que se recibió de Dios, por desconfianza o por actitud indebida con respecto a los honores y con respecto a la gloria?

—Sí, es algo realmente censurable y qué hay que abstenerse de confundir con la humildad verdadera, de la que se tendrá ocasión de hablar más adelante (q. 133, a. 1).

XLIV. La magnificencia. Vicios opuestos: la mezquindad y el despilfarro

1269 —¿En qué consiste la virtud de magnificencia? —¿Consiste en una disposición de la parte afectiva, que consolida o regula el movimiento de la esperanza con respecto a lo que es arduo en los gastos y en los costes en vista a grandes obras que hay que realizar (q. 134, a. 1; a. 2).

1270 —¿Esta virtud supone grandes riquezas y grandes ocasiones de gastos con vistas al bien público?

—Sí, esta virtud supone grandes riquezas; y que se tiene la oportunidad de gastarlas para todo lo que mira particularmente al culto divino o al bien público en la ciudad o en el Estado (q. 134, a. 3).

1271 —¿Es pues propiamente la virtud de los ricos y de los grandes?

—Sí, es propiamente la virtud de los ricos y de los grandes.

1272 —¿Cuáles son los vicios opuestos a esta virtud? —Es el vicio de la mezquindad en lo que se hace, que lleva al hombre que se quede por debajo de los gastos requeridos por la obra que hay que emprender;¹⁰⁷ y el vicio del gasto exagerado, que lo lleva a gastar sin razón más allá de la medida deseada según que el tamaño de la obra lo requiere (q. 135, a. 1;

a. 2).

XLV. La paciencia. La longanimidad y la constancia

1273 —¿Cuál es lo propio de la virtud de la paciencia? —Lo propio de la virtud de paciencia es soportar, con vistas al bien de la vida futura, objeto de la caridad, todas las tristezas que pueden ser causadas en cada instante de nuestra vida presente por las contrariedades inherentes a esta vida y más especialmente por las acciones de otros hombres en sus relaciones con nosotros (q. 136, a. 1-3).

1274 —¿La paciencia es lo mismo que la longanimidad y la constancia?

—No, porque, si las tres ayudan a mantenerse contra las tristezas de esta vida, la paciencia lo hace sobre todo contra las tristezas que nos causan los disgustos o las contrariedades que provienen de nuestras relaciones diarias con otros hombres; mientras que el longanimidad nos mantiene contra las tristezas, que nos causa la demora causada por la realización del bien que ha de alcanzarse; y la constancia nos sostiene contra las tristezas que nos causan los diversos disgustos, que pueden sobrevenir en el curso de la práctica del bien (q. 136, a. 5).

XLVI. La perseverancia. Vicios opuestos: la flojedad y la pertinacia

1275 —¿Qué relación tiene la perseverancia con las virtudes de las que acaba de tratar?

—La perseverancia no se refiere a las tristezas; sino más bien sobre el temor del cansancio que nos causa la sola duración prolongada de la práctica del bien (q. 137, a. 1-3).

1276 —¿Esta virtud de la perseverancia tiene vicios que le sean opuestos?

—Sí, son la falta de resistencia o la flojedad, que hace que se ceda a la menor pena o al menor cansancio; y la pertinacia, que hace obstinarse en no ceder, cuando sería por el contrario razonable de hacerlo¹⁰⁸ (q. 138, a. 1, 2).

XLVI. Del don de fortaleza que corresponde a la virtud de la fortaleza

1277 —¿Hay un don del Espíritu Santo que corresponda a la virtud de la fortaleza?

—Sí, es el don que lleva el mismo nombre y que se llama el don de fortaleza (q. 139).

1278 —¿Podría explicarse en qué el don de fortaleza difiere de la virtud que lleva el mismo nombre?

—Sí, y en pocas palabras. Como la virtud, este don mira el temor y en cierto modo a la audacia. Pero, mientras que el temor y la audacia, que modera la virtud de la fortaleza, miran sólo los peligros que están en el poder del hombre de superar o de sufrir, el temor y la confianza que domina o que excita el don de fortaleza miran los peligros o los males

que absolutamente no están en el poder del hombre superar: como es la misma separación que hace la muerte de todos los bienes de la vida presente, sin dar por ella misma el único bien superior, que los compensa y los suple al infinito, aportando todo bien y excluyendo todo mal, a saber, la obtención efectiva de la vida eterna. Esta sustitución efectiva de la vida eterna a todas las miserias de la vida presente, a pesar de todas las dificultades o todos peligros, que pueden atravesar el bien del hombre, incluida la misma muerte, que resume a todos ellos, es obra exclusiva de la acción propia del Espíritu Santo.

Es por eso, que también le incumbe al mismo mover efectivamente el alma del hombre hacia esta sustitución, de tal modo que el hombre tenga una confianza firme y positiva, que le hace despreciar el más grande de todos los temores, y atacar en cierto modo a la muerte misma, no para sucumbir esta vez, sino para triunfar. Y es según el don de fortaleza, que el hombre es movido así por el Espíritu Santo. Hasta se podría asignar, como objeto propio de este don, la victoria sobre la muerte (q. 139, a. 1).

XLVIII. Preceptos relativos a la fortaleza

1279 —¿Hay unos preceptos que tengan relación con la virtud de la fortaleza, en la ley divina?

—Sí; y estos preceptos están dados como conviene. Porque, sobre todo en la Ley Nueva, donde todo está ordenado a fijar el espíritu del hombre en Dios, el hombre es invitado, bajo forma de precepto negativo, a no temer los dolores temporales; y, bajo forma de precepto positivo, a combatir sin tregua su más mortal enemigo, que es el demonio (q. 140, a. 1).

1280 —¿Y los preceptos relativos a otras virtudes que se relacionan con la fortaleza, están igualmente bien dados en la ley divina?

—Sí; porque se dan en ella unos preceptos, por otra parte, afirmativos o positivos, respecto a la paciencia y a la perseverancia, que se refieren a las cosas ordinarias de la vida; respecto de la magnificencia y de la magnanimidad, que se refieren a las cosas que pertenecen más bien al orden de la perfección, por el contrario, no son dados preceptos, sino solamente consejos (q. 140, a. 2).

XLIX. La templanza. La abstinencia. El ayuno. El vicio opuesto: la gula

1281 —¿Cuál es la última de las grandes virtudes morales que deben asegurar la perfección de la vida del hombre en su marcha de vuelta hacia Dios?

—Es la virtud de templanza (q. 141-170).

1282 —¿Qué se entiende por la virtud de templanza? —Se entiende la virtud que

mantiene, en todas las cosas, la parte afectiva sensible en el orden de la razón, para que no se aplique indebidamente a los placeres, que interesan más particularmente al sentido del tacto, en los actos necesarios para la conservación de la vida corporal (q. 141, a. 1-5).

1283 —¿Cuáles son estos tipos de placeres? —Son los placeres de la mesa o del matrimonio (q. 141, a. 4).

1284 —¿Qué nombre toma la virtud de la templanza cuando se refiere a los placeres de la mesa? —Se llama abstinencia o sobriedad (q. 146, 149).

1285 —¿En qué consiste la abstinencia?
—Consiste en regular la parte afectiva sensible con relación al beber y al comer, con el fin de que se aplique sólo conforme a lo que pide la razón (q. 146, a. 1).

1286 —¿Cuál es la forma especial que puede revestir la práctica de la virtud de abstinencia?
—Es la forma del ayuno (q. 147).

1287 —¿Que se entiende por ayuno?
—Se entiende el hecho de suprimir una parte de lo que normalmente es requerido para la alimentación de cada día (q. 147, a. 1, 2).

1288 —¿Pero no es algo ilícito?
—No; y, al contrario, el ayuno puede ser algo excelente; porque sirve para reprimir la concupiscencia; hacer el espíritu más libre de dedicarse a las cosas de Dios; y permite satisfacer por el pecado (q. 147, a. 1).

1289 —¿Que hace falta para que el ayuno sea así algo bueno y excelente?

—Hace falta que siempre sea regulado por la prudencia o la discreción, y que jamás vaya a comprometer la salud o a ser un obstáculo para los deberes del propio estado (q. 147, a. 1, ad 2).

1290 —¿Todo ser humano que tiene uso de razón está sujeto al ayuno?

—Todo ser humano que tiene uso de razón está sujeto a una cierta forma de ayuno o de privación proporcionada en el caso de necesidad en la virtud, en su vida moral; pero no

al ayuno prescrito por la Iglesia (q. 147, a. 3, 4).

1291 —¿Que se entiende por el ayuno prescrito por la Iglesia?

—Se entiende una forma especial determinada de ayuno por la Iglesia y prescrita a partir de una cierta edad para ciertos días del año (q. 147, a. 5-8).

1292 —¿En qué consiste esta forma especial de ayuno? —Consiste en que no se debe hacer más que una sola comida propiamente dicha durante la jornada (q. 147, a. 6).

1293 —¿La hora o el momento de esta comida son cosa absolutamente fija e inmutable? —No; porque se puede hacer esta comida al mediodía o por la noche.

1294 —¿Podemos tomar algo aparte de esta comida propiamente dicha?

—Sí, podemos tomar algo por la mañana, en forma de anticipo muy ligero, y, por la tarde, en forma de colación (Código, can. 1251).¹⁰⁹

1295 —¿Cuáles son los que están sujetos al ayuno prescrito por la Iglesia?

—Son todos los cristianos bautizados que hayan cumplido veintiun años hasta la edad de cincuenta y nueve años cumplidos. (Código, can. 1254).¹¹⁰

1296 —¿Que hace falta para que se tenga derecho de no ayunar, aún cuando se está en estas condiciones?

—Hace falta que se esté impedido por una razón manifiesta de salud o de trabajo; o, en caso de duda, que se tenga una dispensa de la autoridad legítima (q. 147, a. 4).¹¹¹

1297 —¿Quién puede dar esta dispensa?

—Prácticamente, basta con pedírselo al eclesiástico superior e inmediato.

1298 —¿Cuáles son los días que se está sujeto de este modo al ayuno de la Iglesia?

—Son cada día de cuaresma (Código, can.

1252, n. 3), salvo el domingo (Código, can. 1252, n.

4); miércoles de Ceniza, viernes y sábados de Cuaresma y los tres días de cada una de las Cuatro Témperas, las vigilias de Pentecostes, de la Asunción de la Madre de Dios, de la fiesta de Todos los Santos y de la Natividad del Señor (Código, can. 1252, n 2).¹¹²

1299 —¿No hay una ley de la Iglesia para la abstinencia, distinta de la ley del ayuno?

—Sí; y esta ley consiste en la obligación de abstenerse de comer carne y de caldo de carne (Código, can. 1250), y se ha de observar todos los viernes del año (Código, can.

1252, n. 1), y, durante la cuaresma, miércoles de Ceniza, viernes y sábados de Cuaresma y los tres días de las Cuatro Témperas,¹¹³ las vigiliias de Pentecostes, de la Asunción de la Madre de Dios, de la fiesta de Todos los Santos y de la Natividad del Señor» (Código, can.1252, n 2). Por último, debe tenerse en cuenta que: «Cesa la ley de abstinencia, o de la abstinencia y del ayuno, o del ayuno sólo, en los domingos o fiestas de precepto, exceptuadas las fiestas que caigan en Cuaresma, y no se anticipan las vigiliias; cesa también dicha ley el Sábado Santo después del mediodía» (Código, can. 1252, n. 4).¹¹⁴

1300 —¿Cuáles son los que están sujetos a la ley de abstinencia?

—Son todos los fieles quienes cumplieron la edad de siete años (Código, can. 1254).¹¹⁵

1301 —¿Cuál es el vicio opuesto a la virtud de abstinencia?

—Es la gula (q. 148).

1302 —¿Que se entiende por la gula?

—Es una inclinación desordenada a beber y a comer (q. 148, a. 1).

1303 —¿Este vicio tiene varias especies?

—Sí; porque esta inclinación desordenada a beber y a comer puede llevarse sobre la naturaleza de los platos, o sobre su calidad, o sobre su cantidad, o sobre su preparación, o sobre el mismo hecho de tomar el alimento, no esperando la hora debida, o comiendo con demasiada avidez (q. 148, a. 4).

1304 —La gula es un vicio capital?

—Sí, la gula es un vicio capital, porque se refiere a uno de los placeres que son los más naturales para provocar el deseo del hombre y a hacerlo actuar en su sentido (q. 148, a. 5).

1305 —¿Cuáles son las hijas de la gula?

—Son cinco: el embotamiento del espíritu con respecto a las cosas de la inteligencia; la alegría tonta; la intemperancia del lenguaje; la bufonada; y la impureza (q. 148, 6).¹¹⁶

1306 —¿Son vicios particularmente repugnantes? ¿Y por qué vienen especialmente de la gula?

—Sí; estos vicios son particularmente repugnantes, porque implican más una disminución o una casi ausencia de la razón; y vienen de la gula, porque la razón, como

amodorrada o adormecida por ella bajo la acción de su pesadez, no teniendo más el timón de una mano firme, se va todo a la deriva en el hombre (q. 148, 6).

L. La sobriedad. Vicio opuesto: la embriaguez

1307 —¿Hay, además de la abstinencia, otra virtud que ayuda al hombre a prevenir tales efectos? —Sí, es la virtud de sobriedad (q. 149).

1308 —¿Que se entiende por la virtud de la sobriedad?

—Se entiende una virtud especial, que tiene por objeto propio hacer que el hombre use sólo como conviene toda bebida capaz de embriagar (q. 149, a. 1, 2).

1309 —¿Cuál es el vicio opuesto a esta virtud? —Es el vicio que consiste en salirse de los lími

tes, en el uso de estas bebidas, hasta el punto de caer al estado de ebriedad o de embriaguez (q. 150).

1310 —¿Que se entiende por el estado de ebriedad o de embriaguez?

—Se entiende un estado físico donde el exceso de bebida hizo perder el uso de la razón (q. 150, a. 1).

1311 —¿El estado de ebriedad o de embriaguez es siempre un pecado?

—Este estado es siempre un pecado, cuando se está así por una falta, no dejando de beber con exceso, mientras que se podía y se debía desconfiar del carácter embriagador de la bebida (q. 150, a. 1). 1312 —¿Que hace falta para que este estado sea un pecado mortal?

—Hace falta que se hubiera previsto que el exceso de la bebida podía traer la embriaguez y que se hubiera aceptado esta consecuencia posible en lugar de privarse del placer encontrado en esta bebida (q. 150, a. 2).

1313 —¿Cuándo este pecado pasa al estado habitual, que nombre recibe?

—Se llama embriaguez habitual

1314 —¿La embriaguez habitual es un vicio particularmente repugnante y que envilece?

—Sí, la embriaguez habitual es un vicio particularmente repugnante y que envilece; porque priva a sabiendas al hombre del uso de su razón, poniéndole de manera más o menos renovada y frecuente en un estado que es inferior al del bruto, que guarda por lo menos siempre su instinto para conducirse (q. 150, a. 3).¹¹⁷

LI. La castidad y la virginidad. Vicio opuesto: la lujuria

1315 —¿Al lado de la virtud de la abstinencia y de la sobriedad, cuál es la otra gran virtud que también constituye una especie de templanza?

—Es la virtud de castidad (q. 151).

1316 —¿Que se entiende por la virtud de castidad?

—La perfección de la facultad afectiva sensible, que devuelve al hombre el ser dueño de todos los movimientos que llevan las cosas del matrimonio (q. 151, a. 1).

1317 —¿Hay, en este orden de la castidad, una virtud especial, que sea el coronamiento y su perfección más alta?

—Sí; es la virginidad (q. 152).

1318 —¿Que se entiende por la virginidad? —Se entiende el firme y absoluto proposito, santificado por un voto, de renunciar para siempre a los placeres del matrimonio (q. 152, a. 1-3).

1319 —¿Cuál es el vicio opuesto a la virtud de castidad?

—Es la lujuria (q. 153).

1320 —¿En qué consiste el vicio de la lujuria? —El vicio de la lujuria consiste en hacer uso de hecho, o por deseo, o en el pensamiento querido y complaciente, de las cosas que la naturaleza ha ordenado para la conservación de la especie humana, en vistas al goce que se encuentra añadida a ellas, contrariamente al orden natural u honesto que regula el uso de aquellas cosas (q. 153, a. 1-3).

1321 —¿El vicio de la lujuria tiene varias especies? —Sí, este vicio tiene tantas especies como distintos desórdenes puede haber en las cosas de la lujuria (q. 154).

1322 —¿Cuáles son estas especies de desorden en las cosas de la lujuria?

—Son: la fornicación simple, que es directamente opuesta al buen orden de las cosas del matrimonio en lo que es su fin, a saber, el bien, la formación y la educación de los niños por venir; el vicio contra la naturaleza, que se opone directa y totalmente al fin primero y esencial del matrimonio, a saber la venida de un niño; el incesto, el adulterio, el estupro, y el rapto, que se refieren al abuso de personas próximas allegadas, o casadas, o bajo la tutela de su padre, que se engañan o que se fuerzan; finalmente, el sacrilegio, que es el abuso de personas dedicadas a Dios (q. 154, a. 1-2).

1323 —¿El vicio de la lujuria, en lo que constituye su fondo esencial, lo que se

encuentra en cada una de sus especies, y lo que no es otra cosa que el goce indebido de los placeres añadidos a las cosas del matrimonio, es un vicio capital?

—Sí, la lujuria es un vicio capital, en razón precisamente de lo que hay de particularmente vehemente en su objeto, que hace que los hombres se encuentran extremadamente llevados a él (q. 153, a 4).

1324 —¿Cuáles son las hijas de la lujuria?

—Son ocho: la ceguera de la mente; la precipitación; el inconsideración; la inconstancia; el egoísmo; el odio de Dios; el afecto a la vida presente; y el horror del siglo venidero (q. 153, a. 5).

1325 —¿Estas hijas de la lujuria no tienen totalmente un carácter común y particularmente grave?

—Sí, todas ellas tienen, aunque en grados diversos, esto en común, que implican la absorción del espíritu por la carne; y hasta es esto lo que hace la gravedad especial de cada una de ellas, y de la lujuria que es la madre, a saber, que el hombre pierde su realce para caer debajo del bruto o del animal sin razón (q. 153, a. 5, 6).

LII. Virtudes anexas de la templanza: la continencia. Vicio opuesto: la incontinencia

1326 —¿Además de las virtudes que tienen la razón de especie con respecto a la templanza, no hay otras virtudes que tienen relación a ella en razón de virtudes anexas?

118

—Sí, son las virtudes que imitan su acto o su modo de actuar, a saber, la moderación de aquello, que por naturaleza arrastra, pero en materias menos difíciles de controlar; o que no alcanzan la perfección de su acto (q. 155).

1327 —¿Cuáles son estas otras virtudes?

—Son: la continencia, la clemencia, la mansedumbre, y la modestia (q. 155-170).

1328 —¿Que se entiende por continencia?

—Se entiende la virtud, por otra parte imperfecta en la razón de virtud, que consiste en elegir no seguir los movimientos violentos de la pasión que arrastra, más que no seguir por un motivo de razón (q. 155, a. 1).¹¹⁹

1329 —¿Por qué dice que hay algo imperfecto en el orden de la virtud?

—Porque la virtud perfecta supone o tiene los movimientos de la pasión sumisos, mientras que la continencia sólo los resiste (q. 155, a. 1).

1330 —¿Esta virtud imperfecta tiene un vicio que le sea opuesto?

—Sí, es la incontinencia (q. 156).

1331 —¿En qué consiste la incontinencia? —Consiste en que el hombre cede a la violencia de la pasión y se pone en cierto modo a su remolque (q. 156, a. 1).

1332 —¿Cuál es el que peca más gravemente el intemperante o el incontinente?

—Es el intemperante; porque, lo mismo que la continencia es menos perfecta que la templanza en el orden de la virtud; lo mismo, en el orden del vicio, la incontinencia es menos perfecta o menos mala que la intemperancia (q. 156, a. 3).

LIII. La clemencia y la mansedumbre. Vicios opuestos: la cólera, la crueldad y la ferocidad

1333 —¿Qué se entiende por la clemencia y por la mansedumbre?

—La clemencia y la mansedumbre son dos virtudes, de las cuales una modera o regula el castigo exterior, con el fin de que no sobrepase en absoluto los límites de la razón; y la otra, el movimiento interior de una pasión, que es la cólera (q. 157, a. 1).

1334 —¿La clemencia y la severidad son opuestas entre ellas, e igualmente la mansedumbre y el cuidado de la venganza?

—De ninguna manera, porque no tienen los mismos motivos y, en casos o por motivos diferentes, tienden todas a lo que es según la razón (q. 157, a. 2, ad 1).

1335 —¿Cuáles son los vicios que son opuestos a la clemencia y a la mansedumbre?

—Son la cólera, en el sentido pecaminoso de esta palabra; y la crueldad o la ferocidad (q. 158, 159).

1336 —¿Que se entiende por la cólera, en el sentido pecaminoso de esta palabra?

—Se entiende un movimiento del apetito irascible, que se presenta como una venganza injusta, o como una venganza justa pero con demasiada irritación (q. 158, a. 2).¹²⁰

1337 —¿Hay varias clases de cóleras?

—Sí, hay tres especies de cóleras: la cólera de los irritables, que se encolerizan por una pequeñez; la cólera de los rencorosos, que guardan mucho tiempo la memoria de la injuria; y la cólera de los implacables que persiguen sin tregua la ejecución de la venganza (q. 158, a. 5).

1338 —¿La cólera es un pecado capital?

—Sí, la cólera es un pecado capital; porque su

objeto es algo a lo que los hombres se inclinan muy especialmente, a saber: la venganza, o el mal bajo la razón de bien justo y honrado (q. 158, a. 6).

1339 —¿Cuáles son las hijas de la cólera?

—Son seis: la indignación; el hinchazon del espíritu; el clamor; la blasfemia; la injuria; y las riñas (q. 158, a. 7).

1340 —¿Puede haber un vicio opuesto al de la cólera? —Sí; es el que consiste en faltar al movimien

to de la cólera, cuando la razón lo manda y tiene que ser el efecto de la voluntad justa de castigar (q. 158, a. 8).

1341 —¿Que se entiende por la crueldad, que se opone a la clemencia?

—Se entiende una clase de crudeza de alma, que hace que sea llevada a aumentar la pena más allá de los límites justos fijados por la razón (q. 161, a. 1). 1342 —¿Y la ferocidad, que es?

—La ferocidad es algo salvaje, absolutamente inhumano, que hace que alguien se deleite en la pena o que se complazca en ella bajo la sola razón de dolor. Es complacerse con el sufrimiento de otro, no bajo la razón de justo castigo, sino bajo la sola razón de pena y de sufrimiento. La ferocidad directamente se opone al don de piedad (q. 159, a. 2).¹²¹

1343 —¿Pero es algo posible?

—Debería ser imposible, pero la naturaleza humana depravada puede llegar hasta este exceso; y se ha visto a naciones enteras en otros tiempo, hasta las más civilizadas en apariencia, sentir un placer supremo en lo que había de más fiero, los espectáculos del anfiteatro.

LIV. La modestia. La humildad. Vicio opuesto: el orgullo. El pecado de Adán y de Eva. El naturalismo y el laicismo

1344 —¿Cuál es la última de las virtudes anexas a la templanza?

—Es la modestia (q. 160-170).

1345 —¿Qué se entiende por la modestia?

—Se entiende una virtud que consiste en re frenar o en moderar y en regular la parte afectiva en

cosas menos difíciles que las que son el objeto de la templanza, y hasta de la continencia, de la clemencia y de la mansedumbre (q. 160, a. 1, 2).

1346 —¿Cuáles son las otras cosas menos difíciles de controlar o de moderar y de regular, en cuanto a los movimientos de la parte afectiva que llevan en ellas?

—Son, por orden decreciente: el deseo de la propia excelencia; el deseo de conocer; las acciones o los movimientos exteriores del cuerpo; y finalmente el cuidado exterior, en cuanto a la manera de vestirse (q. 160, a. 2).

1347 —¿Cómo se llaman las virtudes que regulan la parte afectiva con relación a estas cosas diversas?

—Se llaman: la humildad; el estudiosidad o la virtud de los estudiosos; la modestia, en sentido estricto¹²² (q. 160, a. 2).

1348 —¿Qué se entiende por la humildad? —Se entiende la virtud que hace que el hombre, en atención al sumo dominio de Dios, reprima en sí mismo o regule la esperanza de que llegará a la excelencia, de tal modo que no tendrá más que de lo que le pertenezca o le convenga, según el grado o el sitio que Dios le ha señalado (q. 161, a. 1, 2).

1349 —¿Que se sigue de ahí en las relaciones humanas?

—Se sigue que el hombre no considere que algo le sea debido, considerado en él mismo o como sustraído de la acción y del dominio de Dios; porque por él mismo no tiene nada, si no el pecado; y qué estima por el contrario que todo es debido a los demás, en el mismo grado del bien que reciben de Dios y que los hace depender de su dominio. Qué si se trata de lo que él mismo tiene de Dios, por donde también pone de relieve su dominio, no querrá otra cosa que lo que le conviene en su sitio y en su orden, entre todos los demás seres que dependen como él de este dominio de Dios¹²³ (q. 161, a. 3).

1350 —¿La humildad es pues una cuestión de verdad estricta, y es en todo verdad que por la humildad el hombre puede y debe tenerse por debajo de todos los otros?

—Sí, la humildad es una cuestión de la verdad estricta; y es en todo verdad que por la humildad el hombre puede y debe tenerse por debajo de todos los demás, en el sentido que acaba de ser precisado¹²⁴ (q. 161, a. 3).

1351 —¿Cómo se llama el vicio opuesto a la humildad?

—Se llama el orgullo (q. 162).¹²⁵

1352 —¿Qué se entiende por el orgullo?

—Se entiende este vicio especial, y en cierto modo también general, que, con desprecio de Dios y con desprecio de la regla de subordinación establecida por Él en su obra o en su propiedad, se piensa dominar sobre todo y preferirse a todo, considerándose, en excelencia, superior a todo (q. 162, a. 1, 2). 1353 —¿Por qué se dice que este vicio es especial y en cierto modo también general?

—Porque tiene un objeto propio y distinto, que es la propia excelencia; y que el amor o la búsqueda de esta propia excelencia, con desprecio de Dios y con desprecio de la regla establecida por Él, impulsa al hombre a cometer todos los otros pecados (q. 162, a. 1, 2).

1354 —¿Este pecado es un gran pecado?

—Es el más grande de todos los pecados, debido al desprecio de Dios, que directamente implica; y da, de esta capitalidad, su más grande gravedad a todos los demás pecados, por graves que ya sean por sí mismos (q. 162, a. 6).

1355 —¿El orgullo es el primero de todos los pecados? —Sí, el orgullo es el primero de todos los pe

cados; porque es, siempre debido al desprecio de Dios que implica, el que termina y completa la razón de pecado en todos los otros, por eso hacen que el hombre se aparte de Dios, de tal modo que no puede existir ningún pecado grave, que no implique o presuponga el orgullo, aunque él mismo no sea siempre, o en cuanto al motivo que lo especifica, un pecado de orgullo (q. 162, a. 7).

1356 —¿El orgullo es un pecado capital?

—El orgullo es más que un pecado capital; porque es la cabeza o el rey de todos los pecados y de todos los vicios (q. 162, a. 8).¹²⁶

1357 —¿Es del pecado de orgullo que pecaron nuestros primeros padres en su primer pecado?

—Sí, es del pecado de orgullo que pecaron nuestros primeros padres en su primer pecado, como era así del pecado de orgullo que había pecado ángel tentador en el cielo (q. 163, a. 1).

1358 —¿Pero no es más bien, de gula o de desobediencia, o de vana curiosidad con respecto a la ciencia, o con respecto a la falta de fe a la palabra de Dios, que pecaron Adán y Eva en su primer pecado?

—Todos estos pecados, que pueden encontrarse, en efecto, en el pecado de nuestros primeros padres, fueron sólo una consecuencia del pecado de orgullo, sin el cual ningún otro podía ser cometido (q. 163, a. 1).¹²⁷

1359 —¿Por qué dice que, sin el pecado de orgullo, ningún otro pecado podía ser cometido por nuestros primeros padres?

—Porque su estado de integridad hacía que todo en ellos estuviera perfectamente sometido y subordinado, mientras su mismo espíritu quedaba sumiso a Dios; y que su espíritu pudo sustraerse de Dios sólo por un motivo de orgullo, queriendo darse una excelencia que no les era debida en absoluto (q. 163, a. 1, 2).

1360 —¿El pecado de naturalismo y de laicismo, que hoy reina por todas partes, sobre todo desde la Reforma protestante, el Renacimiento pagano, y la Revolución impía del siglo XVIII, no es, del mismo modo, muy especialmente, un pecado de orgullo?

—Sí; y es lo que lo hace excepcionalmente grave; porque es una imitación del desprecio y de la rebelión que fueron primero el pecado de Satanás o del ángel tentador, y luego el pecado de nuestros primeros padres.¹²⁸

LV. La studiosidad. Vicio opuesto: la curiosidad

1361. —¿Que se entiende por la studiosidad, que es la segundo de las virtudes anexas a la templanza, bajo el nombre o la influencia de la modestia?

—Se entiende la virtud que modera, en el hombre, conforme a la recta razón, el deseo de conocer o de aprender (q. 166, a. 1).

1362 —¿Y cómo se llama el vicio que le es opuesto? —Se llama curiosidad (q. 167).

1363 —¿Que es la curiosidad?

—La curiosidad es el deseo desordenado de conocer o saber lo que no es de la propia incumbencia, o de lo que puede haber peligro de saber y conocer, en razón de la propia debilidad (q. 167, a. 1, 2).

1364 —¿Podemos fácilmente pecar por curiosidad? —Sí; el pecado de curiosidad puede producir se y se produce muy frecuentemente, ya sea en el orden de todo conocimiento en general, ya en el orden

más especial del conocimiento que puede interesar a los sentidos o las pasiones (q. 167, a. 1, 2).

1365 —¿Es a este pecado al que pertenece el deseo inmoderado de leer, sobre todo de leer seriales y novelas, y también de asistir a fiestas profanas, a espectáculos, tales como el teatro, el cine, y otras cosas de este género?

—Sí; es al pecado de curiosidad al que todo esto puede pertenecer, al mismo tiempo por otra parte que al pecado de sensualidad o de lujuria; y nunca será demasiado el esfuerzo para remediarlo.¹²⁹

LVI. La modestia exterior

1366 —¿Cuál es la última de las virtudes anexas que se relacionan con la templanza, bajo el nombre general de modestia?

—Es la virtud especial de modestia, que se llama con este nombre, en su sentido estricto¹³⁰ (q. 167-170).

1367 —¿Qué se entiende por esta virtud?

—Se entiende el remate de la perfección en las disposiciones afectivas del sujeto, que hace que todo, en su exterior, se trate de sus movimientos o de sus gestos, de sus palabras, el tono de su voz, de su postura, de su actitud o de su compostura, deba ser todo según que le conviene a la persona, a su medio, a su estado, al trabajo que hace, de tal modo que nada desentone o choque; y sobre todo, en el exterior del sujeto, aparezca en una armonía suma y perfecta. Con este sentido la virtud de modestia se relaciona con la afabilidad, con la amistad y con la verdad (q. 168, a. 1).

1368 —¿Hay que atribuir a la virtud de modestia lo que puede tener relación con el juego o con la diversión y con el recreo en la economía de la vida humana?

—Sí; y esta virtud hasta toma, entonces, un nombre especial, que es el de eutrapelia, o de virtud que hace que uno juegue, o se divierta, o se recree, como conviene, evitando, de una parte, el exceso, y, de otra, el defecto contrario¹³¹ (q. 168, a. 2-4).

1369 —¿La modestia comprende también lo que guarda relación con la manera de ir vestido o con la ropa?

—Sí; la modestia se extiende también a lo que se relaciona con la ropa o la manera de ir vestido; y es entonces cuando toma, su sentido todavía más estricto, el nombre de modestia (q. 169).

1370 —¿Y qué hace la virtud de la modestia para su sujeto?

—Hace que el movimiento afectivo interior sea como debe ser con respecto a la manera de ir vestido o con la ropa; y qué guarde la medida perfecta, que excluye aun tiempo la búsqueda exagerada y la negligencia descuidada¹³² (q. 169, a. 1).

1371 —¿Es contra la virtud de la modestia que pecan muy especialmente las personas del mundo que no guardan ninguna medida en los excesos de lo que se llama la moda, y que puede así convertirse en una ocasión de pecado en torno a ella?

—Sí; es muy especialmente contra la virtud de modestia, al mismo tiempo, por otra parte que contra la castidad, que pecan estos tipos de personas; y no se podría censurar demasiado los excesos que se cometen en este sentido¹³³ (q. 169, a. 2).

LVII. Del don que corresponde a la virtud de templanza

1372 —¿Entre los dones del Espíritu Santo, hay alguno que corresponda a la virtud de templanza? —Sí, es el don de temor (q. 166, a. 1, ad 3).

1373 —¿Pero se no ha sido dicho más arriba que el don de temor corresponde a la virtud teologal de esperanza?

—El don de temor, en efecto, corresponde completamente a la virtud teologal de la esperanza y a la virtud cardinal de la templanza; pero no bajo el mismo aspecto o con el mismo título (q. 166, a. 1, ad 3).

1374 —¿En qué consiste esta diferencia?

—Consiste en que el don de temor corresponde a la virtud teologal de la esperanza, según que el hombre reverencia a Dios directamente debido a su grandeza infinita y evita ofenderlo; y corresponde a la virtud cardinal de la templanza, en que la reverencia o el respeto que inspira la grandeza de Dios, hace que se eviten aquellas cosas que llevan más a ofender a Dios y que son los placeres de los sentidos (q. 166, a. 1, ad 3).

1375 —¿Pero la virtud de templanza no lleva ya a evitar esto?

—Sí, pero en una medida sin comparación menos perfecta: porque lleva a dejarlo en una medida o según un modo que es el fruto del hombre que actúa a la luz de la razón o a la luz de la fe, mientras que el don de temor le hace evitar en la medida o según el modo que es el fruto del mismo Espíritu Santo personalmente, moviendo al hombre por su acción todopoderosa, y que lo impulsa, en razón del respeto o de la reverencia que le inspira la majestad divina, a tener por estiércol los placeres de los sentidos y todo lo que se relaciona con ellos.

LVIII. Preceptos relativos a la templanza y a sus partes

1376 —¿Hay, en la ley divina, algún precepto que tenga relación con la templanza?

—Sí, encontramos en el Decálogo mismo dos preceptos que tienen relación con la virtud de templanza (q. 170).

1377 —¿Cuáles son estos dos preceptos?

—Son el sexto y noveno: «no cometerás adulterio» y «no desearás a la mujer de tu prójimo».

1378 —¿Por qué se habla sólo del adulterio y por qué, respecto al adulterio, hay dos preceptos distintos en el Decálogo?

—Porque de todo lo que tiene relación con la templanza, el adulterio es lo que interesa más de las relaciones del hombre con el prójimo, particularmente desde el punto de vista de la justicia, que es el de los preceptos del Decálogo; y si son dados dos preceptos distintos sobre este tema, es en razón de la importancia que tiene el detener hasta su primera fuente el gran mal del adulterio (q. 170, a. 1).

1379 —¿Hay, entre los preceptos del Decálogo, algún precepto que tenga relación con las partes de la templanza?

—No, no hay precepto que directamente tenga relación con estas partes; porque ellas mismas no interesan para las relaciones del hombre con respecto a Dios o con respecto al prójimo. No obstante, estas diversas partes son alcanzadas indirectamente en razón de sus efectos, ya sea por los preceptos de la primera tabla, ya por los de la segunda. Es, en efecto, en razón del orgullo, que el hombre no hace a Dios o al prójimo los homenajes o el honor que les debe; y es en razón de la cólera, opuesta a la mansedumbre, que el hombre ataca a la persona del prójimo hasta atentar a su vida, con el homicidio (q. 170, a. 2). 1380 —¿En cuanto al lado positivo de los preceptos relativos ya sea a la templanza, ya a sus partes, tenían que estar manifestados en lo que se encuentra señalado en el Decálogo?

—No; porque el Decálogo debía contener solamente los primeros preceptos de la ley divina aplicables a todos los hombres de todos los tiempos; y lo que guarda relación con lado positivo de estas virtudes, como la abstinencia o el modo exterior de hablar, de actuar, de dirigirse, etc., puede variar mucho según los diversos hombres, en los diferentes tiempos y en los diferentes lugares (q. 170, a. 1, ad 3).

1381 —¿A quién incumbe determinar estas cosas, con una autoridad especial, en la ley nueva?

—Es sobre todo a la Iglesia a la que incumbe fijar sobre esto, por preceptos adaptados, la conducta de los fieles.

1382 —¿No hay, en las explicaciones de la ley divina que contiene la Sagrada Escritura una invitación especial, bajo forma de oración, para apoyarse en el don de temor según que corresponde a la templanza?

—Sí, es el bello texto del salmo 118, versículo 120: «Confige timore tuo carnes meas», que su temor termine de exterminar en mí las rebeliones de mi carne.¹³⁴

LIX. Suficiencia de las virtudes y su papel.

Doble vida: activa y contemplativa; el estado de perfección. La vida religiosa. Las familias religiosas en la Iglesia

1383 —¿Tenemos ahora el conocimiento suficiente de todas las virtudes que el hombre es llamado a practicar con vistas al cielo que hay que conquistar; y vicios que debe evitar para no exponerse a perder el cielo y a caer en el infierno?

—Sí, tenemos ahora un conocimiento suficiente, porque conocemos las tres grandes virtudes, fe, esperanza y caridad, que le permiten al hombre alcanzar su último fin sobrenatural, como debe conseguirlo en este mundo, para que dirija y mande su vida moral.

Conocemos también las cuatro grandes virtudes morales o cardinales, que son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza con todos sus anexos, considerados no sólo en el orden natural o bajo su razón de virtudes adquiridas, pero más todavía en la orden sobrenatural o bajo su razón de virtudes infusas proporcionadas a las virtudes teologales, que le permiten al hombre ordenar todo en su vida moral, ya sea con respecto a otros, ya con respecto a él mismo, como debe, para estar en armonía con su fin sobrenatural en todas las cosas.

Si bien le basta al hombre con practicar todas estas virtudes, en unión con los dones que les corresponden, para estar seguro de obtener la visión de Dios, que sabemos deber ser su felicidad en el cielo durante toda la eternidad, queda solamente esto que, si viene a pecar contra una cualquiera de estas virtudes, hará falta que una nueva virtud de la que se hablará en la Tercera Parte, y que es la penitencia, que satisfaga por su pecado, en unión con la satisfacción de Jesucristo.

1384 —¿La puesta en ejecución de este conjunto de virtudes y de dones, que constituye, a decir verdad, la vida del hombre en este mundo, no puede presentarse bajo dos formas que serán distintas y separadas hasta en un cierto modo?

—Sí, y estas dos formas son lo que se llama la vida contemplativa y la vida activa (q. 179-182).

1385 —¿Qué se entiende por vida contemplativa? —Se entiende la forma de vida, donde

el hombre, teniendo el alma sosegada, por un lado de las pasiones viciosas y por otro del tumulto de las acciones exteriores, bajo el impulso del amor que se tiene por Dios, pasa su tiempo, en la medida de lo posible en este mundo, contemplándolo en sí mismo o en sus obras, gozando de la visión del Dios que ama, y encontrando en esta fruición de Dios, en sumo grado, su perfección, que lo hace vivir separado de toda cosa que exista, fuera de Dios únicamente (q. 180, a. 1-8).

1386 —¿Esta vida contemplativa supone todas las virtudes?

—Sí, esta vida contemplativa supone todas las virtudes y concurre a perfeccionarlas; pero ella misma consiste en una cierta acción propia, donde intervienen todas las virtudes, intelectuales y teologales, quedando siempre, en sumo grado, a la merced de la acción personal del Espíritu Santo por la intervención de sus dones¹³⁵ (q. 180, a. 29).

1387 —¿Y la vida activa, que comprende?

—La vida activa comprende propiamente todos los actos de las virtudes morales y muy especialmente los actos de la virtud de la prudencia; porque su objeto propio es la disposición en los mismos y según que conviene el orden de la vida presente, en las necesidades de esta vida terrestre, de todas las cosas que tengan relación con esta vida (q. 181, a. 1-4).

1388 —¿De estas dos vidas, cuál es la más perfecta? —¿Más perfecta es indiscutiblemente la vida contemplativa, porque es ella la que da, en este mundo, como un sabor anticipado del cielo (q. 182, a. 1).

1389 —¿Cada una de estas dos vidas, o la puesta en práctica de las virtudes y de los dones que implican, no pueden encontrarse como en un doble estado entre los hombres?

—Sí; pueden encontrarse según el estado común o colocadas en un estado de perfección.

1390 —¿Que se entiende por el estado de perfección? —Se entiende una cierta condición de vida, que hace que el hombre se encuentre situado, de manera fija y permanente o inmutable, fuera de los lazos que le hacen esclavo de las necesidades de la vida presente, y lo constituye libre para dedicarse exclusivamente, y completamente, a

las cosas de Dios o de la caridad divina (q. 183, a. 1, 4).

1391 —¿El estado de perfección es lo mismo que la perfección?

—No; porque la perfección consiste en algo interior; mientras que este estado de perfección consiste en una condición de vida que se considera más bien debido a un conjunto de actos exteriores (q. 184, a. 1).

1392 —¿Como podemos tener la perfección de las virtudes y de los dones o de la vida de caridad divina, sin estar en el estado de perfección; y, a la inversa, podemos estar en el estado de perfección, sin tener la perfección de la caridad?

—Sí, estas dos cosas son posibles

136

(q. 184, a. 4).

1393 —¿Por qué pues recurrir al estado de perfección?

—Porque, de sí, el estado de perfección facilita excelentemente la adquisición de la perfección misma; y qué, generalmente, es en el estado de perfección que se encuentra la perfección.

1394 —¿Que constituye pues el estado de perfección? —Es el hecho de obligarse a perpetuidad, bajo una cierta forma solemne, a las cosas que son de la perfección en tanto que tocan a la organización exterior de su vida (q. 184, a. 4).

1395 —¿Y quién pues se encuentra en este estado de perfección?

—Son los obispos y los religiosos (q. 184, a. 5).

1396 —¿Por qué se dice que los obispos están en el estado de perfección?

—Porque los obispos, en el momento en el que asumen el oficio o el deber pastoral, se obligan a dar su vida por sus ovejas, y que se hace con la solemnidad de la consagración (q. 184, a. 6).

1397 —¿Y para los religiosos, qué es lo que hace que estén en el estado de perfección?

—Es que se obligan, en forma de voto perpetuo, a dejar a un lado las cosas del siglo, de las que podrían usar lícitamente, con el fin de dedicarse más libremente a las cosas de Dios; y que ello lo hacen con una cierta solemnidad de profesión o de bendición (q. 184, a. 5).

1398 —¿De estos dos estados de perfección, cuál es el más perfecto?

—Es el de los obispos (q. 184, a. 7).

1399 —¿Por qué se dice que el estado de perfección de los obispos es más perfecto que el de los religiosos?

—Porque el obispo está ordenado a la perfección como el que da está ordenado al que recibe. Los obispos, en efecto, deben, por estado, poseer la perfección que los religiosos tienden, por estado, a adquirir (q. 184, a. 7).

1400 —¿Cómo los religiosos tienden, por estado, a adquirir la perfección?

—Los religiosos tienden, por estado, a adquirir la perfección, según que se encuentran, en razón de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, como en la feliz imposibilidad de pecar y en la feliz necesidad de actuar bien en todas las cosas (q. 186, a. 1-10).

1401 —¿Estos tres votos son esenciales en el estado de perfección de los religiosos?

—Sí; estos tres votos son esenciales en el estado de perfección de los religiosos; de tal modo que sin ellos el estado religioso no podría existir (q. 186, a. 2-7).

1402 —¿Puede haber diversidad de familias religiosas que tengan todas las condiciones esenciales del estado religioso?

—Sí, puede haber diversidad de familias religiosas que tengan todas las condiciones esenciales del estado religioso (q. 188).

1403 —¿En qué consistirá la diversidad de las familias religiosas, mientras que todas convengan en las condiciones esenciales del estado religioso?

—Consistirá en que hay diversas cosas en las

cuales el hombre puede consagrarse totalmente al servicio de Dios; y que el hombre puede disponerse a ello de diversas maneras o según ejercicios diversos (q. 188, a. 1).

1404 —¿Cuáles son los dos grandes géneros de familias religiosas?

—Los dos grandes géneros de familias religiosas son los que salen de los grandes estados de vida de las que se habló más arriba y que son la vida contemplativa y la vida activa (q. 188, a. 2-6).

1405 —¿Hay pues unas familias religiosas quiénes son de vida activa y otras que son de vida contemplativa? —Sí; hay unas familias religiosas que son de vida activa y otras que son de vida contemplativa.

1406 —¿Que se entiende por las familias religiosas de vida activa?

—Se entiende las familias religiosas donde la parte más grande de las acciones de los sujetos que las componen está ordenada servir al prójimo con vistas a Dios (q. 188, a. 2).

1407 —¿Y qué se entiende por las familias religiosas de vida contemplativa?

—Se entiende las familias religiosas donde la totalidad de las acciones de los sujetos que las componen está ordenada al servicio de Dios en sí mismo (q. 188, a. 2, ad 2).

1408 —¿De estos dos tipos de familias religiosas, cuáles son las más perfectas?

—Son los de vida contemplativa. Con todo, sin embargo, las más perfectas son aquellas en que la parte principal es consagrada a la contemplación de las cosas divinas o al culto y al servicio de Dios, pero para verter luego sobre el prójimo la plenitud de su contemplación y atraerlo hacia el culto y también al servicio de Dios¹³⁷ (q. 188, a. 6).

1409 —¿La existencia de las diversas familias religiosas en la Iglesia y en medio del mundo es un gran bien?

—No hay nada más excelente que la existencia de las diversas familias religiosas en la Iglesia y en medio del mundo; porque, además de que constituyen los hogares escogidos donde se practican, en su perfección más grande, todas las virtudes, tienen por efecto contribuir al más grande bien de la humanidad por sus obras de caridad o de apostolado y por su vida de inmolación a Dios.

1410 —¿De donde les viene a las familias religiosas de la Iglesia, la excelencia, que en lo referente a la práctica de todas las virtudes lleva hasta su más alta perfección?

—Esta excelencia les viene de que se aplican ostensiblemente y por vocación o de oficio a marchar por la vía donde todo hombre, cualquiera que sea, debe marchar para practicar estas mismas virtudes y alcanzar la felicidad del cielo.

1411 —¿Cuál es esta vía fuera de la cual ningún camino hacia Dios por la verdadera práctica de las virtudes jamás será posible?

—Esta vía no es otra que Jesucristo o el mismo misterio del Verbo hecho carne. Es de Él que queda ocuparse seguidamente; y su estudio va a ser objeto de la Tercera Parte.

Tercera parte (III) Jesucristo. El camino de vuelta del hombre a Dios

I. El misterio de Jesucristo o del Verbo hecho carne para devolver al hombre a Dios

1412 —¿Que se entiende por el misterio de Jesucristo o del Verbo hecho carne?

—Se entiende el hecho, absolutamente incomprensible para nosotros en este mundo, de la segunda persona de la Santísima Trinidad, el Verbo o el Hijo único de Dios, que, siendo desde toda eternidad, con el Padre y el Espíritu Santo, el mismo solo y único verdadero Dios, por el que toda cosa ha sido creada, y el que las gobierna como sumo soberano, vino, en el tiempo, a nuestro mundo, por su encarnación en el seno de la Virgen María, de la cual nació; vivió nuestra vida mortal; evangelizó al pueblo judío de Palestina, al cual personalmente había sido enviado por su Padre.

Fue ignorado por este pueblo, traicionado y abandonado al gobernador romano Poncio Pilato, condenado a muerte y crucificado; fue sepultado; descendió a los infiernos; resucitó de entre los muertos, al tercer día; subió al cielo, cuarenta días después; está sentado a la derecha de Dios el Padre, desde donde gobierna su Iglesia, establecida por Él sobre la tierra, a la cual envió su Espíritu, el cual es también el Espíritu del Padre, santificando esta Iglesia por los sacramentos de su gracia y que la prepara así para su segunda llegada a finales de los tiempos, donde juzgará a los vivos y a los muertos, habiéndoles hecho salir de sus tumbas, para establecer la separación definitiva de los buenos —que tomará con Él en el reino de su Padre, en donde les asegurará una vida eterna— de los malos, que arrojará, maldecidos por Él y condenados a los suplicios de un fuego eterno.¹³⁸

II. Conveniencia, necesidad, y armonía de la Encarnación

1413 —¿Esta venida del Hijo de Dios a nuestro mundo, por su Encarnación, está en armonía con lo que sabemos sobre Dios?

—Sí; nada podía estar más en armonía con lo que sabemos sobre Dios que esta llegada del Hijo de Dios a nuestro mundo por su Encarnación. Porque sabemos de Dios que es la misma bondad o el bien supremo. Por otra parte, lo propio del bien o de la bondad es comunicarse. Y Dios no podía comunicarse a la criatura de modo más maravilloso que por el misterio de su Encarnación (q. 1, a. 1).

1414 —¿Esta Encarnación del Hijo de Dios era algo necesario?

—No; considerada en sí misma, la Encarnación del Hijo de Dios no era necesaria de ninguna manera; pero, habiéndose dado la caída del género humano por el primer pecado del primer hombre, si Dios quería levantar el género humano de la manera más perfecta y más armoniosa, y sobre todo si quería que se diera la satisfacción plena y completa para este pecado, hacía falta absoluta y necesariamente que un Dios-hombre se cargara de este pecado y lo reparara¹³⁹ (q. 1, a. 2).

1415 —¿Es pues debido al pecado del hombre y para repararlo, que el Hijo de Dios se encarnó?

—Sí, es debido al pecado del hombre y para repararlo, que el Hijo de Dios se encarnó (q. 1, a. 3, 4).

1416 —¿Pero entonces por qué el Hijo de Dios no se encarnó inmediatamente después la caída del primer hombre?

—Porque hacía falta que el género humano tomara conciencia de su miseria y de la necesidad que tenía de un Dios-Salvador; y también para que este Dios-Salvador pudiese ser precedido por una larga sucesión de profetas que anunciarán y preparasen su llegada

(q. 1, a. 5, 6).

1417 —¿En qué consiste la Encarnación del Hijo de Dios considerada en sí misma?

—Consiste en que la naturaleza divina y la naturaleza humana, guardando cada una todo lo que les pertenece propiamente, fueron sustancialmente e indisolublemente unidas en la unidad de una sola y misma persona divina, que es la persona del Hijo de Dios (q. 2, a. 1-6).

1418 —¿Por qué es en la persona del Hijo, más que en la del Padre o del Espíritu Santo, que se cumplió la unión de la Encarnación?

—Porque las propiedades del Hijo, en Dios, que tiene la razón de Verbo, y al que conviene por apropiación todo lo que se relaciona con la sabiduría, por la que Dios había creado todas las cosas, hacían que estuviera en particular armonía con misterio de la restauración del género humano caído; y también porque, viniendo del Padre, podía ser enviado por Él, y, luego, a su vuelta, enviarnos su Espíritu, como fruto de su redención (q. 3, a. 8).

III. Lo que el Hijo de Dios tomó y se unió de nosotros en su Encarnación

1419 —¿Cuándo decimos que el Hijo de Dios se encarnó, o que el Verbo se hizo carne, o que se había hecho hombre, que significan estos diversos términos, en lo que respecta a lo que el Verbo o el Hijo de Dios tomó de nosotros para unírsele en su persona?

—Todas estas expresiones significan que el Verbo o el Hijo de Dios, tomó, para unírsele en su persona, nuestra naturaleza humana, tal como ella se encuentra realizada en su ser individual entre los descendientes del primer hombre después de su pecado (q. 4, a. 1-6).

1420 —¿Se sigue de ello que hay en el Verbo encarnado o el Hijo de Dios hecho hombre, un individuo humano?

—De ninguna manera. Hay en él una naturaleza humana individual, pero no un individuo humano o una persona humana, porque esta naturaleza es individuada en la persona sola y única del Verbo o del Hijo de Dios¹⁴⁰ (q. 4, a. 39).

1421 —¿Esta naturaleza humana que se unió, en su propia persona, el Hijo de Dios, es, en sus dos partes esenciales, exactamente lo que es la naturaleza humana en cada uno de nosotros?

—Sí; la naturaleza humana a la que se unió, en su propia persona, el Hijo de Dios, es, en sus dos partes esenciales, exactamente lo que es la naturaleza humana en cada uno de nosotros (q. 5, a. 1-4).

1422 —¿El Hijo de Dios encarnado tiene pues un cuerpo semejante al nuestro, en carne y en hueso como el nuestro, con los mismos miembros, los mismos sentidos, los mismos órganos?

—Sí, el Hijo de Dios encarnado tiene un cuerpo semejante al nuestro, en carne y en hueso como el nuestro, con los mismos miembros, los mismos sentidos, los mismos órganos (q. 5, a. 1, 2).

1423 —¿Tiene también por ello una alma como la nuestra, con sus mismas partes, sus mismas facultades, incluidas nuestra inteligencia y nuestra voluntad?

—Sí, tiene así una alma como la nuestra, con sus mismas partes, sus mismas facultades, incluidas nuestra inteligencia y nuestra voluntad, tal, en una palabra, como se describió, más arriba, cuando se habló de nuestra naturaleza, obra de Dios (q. 5, a. 3, 4).

1424 —Es al mismo tiempo que el Hijo de Dios se unió a todas las partes que constituyen la naturaleza humana individual, en su esencia y en su integridad?

—Sí, es al mismo tiempo que el Hijo de Dios se unió todas las partes que constituyen la naturaleza humana individual, en su esencia y en su integridad; pero se les se unió en un cierto orden (q. 6, a. 1-6).

1425 —¿Cuál es este orden según el cual el Hijo de Dios se unió a la naturaleza humana y sus partes?

—Consiste en que el Hijo de Dios tomó el cuerpo y todas sus partes mediante el alma; el alma y sus otras potencias, mediante el espíritu; y el cuerpo, el alma y el espíritu, mediante la naturaleza humana, que integra todo ello en su esencia y en su integridad¹⁴¹ (q. 6, a. 1-5).

1426 —¿La unión de la naturaleza humana y de todas sus partes a la persona del Hijo de Dios se hizo directa e inmediatamente, sin que hubiera alguna realidad creada que se interpusiera entre esta naturaleza y sus partes y la persona del Hijo de Dios?

—Sí, directamente e inmediatamente fue hecha la unión de la naturaleza humana y de todas sus partes a la persona del Hijo de Dios, sin que hubiera alguna realidad creada, ni siquiera de orden gratuito, que se interpusiera entre esta naturaleza y sus partes y la persona del Hijo de Dios, precisamente porque esta unión tiene por término el mismo ser de la persona del Hijo de Dios comunicado con esta naturaleza humana y con todas sus partes (q. 6, a. 6)

IV. Privilegios o prerrogativas de las que el Hijo de Dios quiso que fuera gratificada la naturaleza humana que se unió en su Encarnación. Gracia habitual o santificante.

Virtudes. Dones del Espíritu Santo. Gracias «gratis dadas»

1427 —¿No hay sin embargo, en la naturaleza humana unida con la persona del Hijo de Dios, y en las facultades de su alma, realidades creadas de orden gratuito que se unen a Dios?

—Sí, estas realidades creadas por orden gratuito se hallan en la naturaleza humana unida con la persona del Hijo de Dios y en las facultades de su alma; pero no están para unirla a la persona del Hijo de Dios; son, por el contrario, una continuación de esta unión y como exigidas por su excelencia absolutamente transcendente (q. 6, a. 6).

1428 —¿Cuáles son estas realidades creadas de orden gratuito que se hallan o se encuentran en la naturaleza humana unida con la persona del Hijo de Dios, siendo una continuación de esta unión y como exigidas por su excelencia absolutamente transcendente?

—Son: primero, en la esencia de su alma, la gracia habitual; luego, en sus facultades: todas las virtudes, salvo la fe y la esperanza; todos los dones del Espíritu Santo; todas las gracias «gratis dadas», que tienen por fin o por objeto la manifestación de la verdad divina en el mundo, sin exceptuar de ello la profecía en lo que implica de estado profético propiamente dicho (q. 7, a. 1-8).

1429 —¿Cuál era y cual es el papel de la gracia habitual que se encuentra en la esencia del alma unida con el Hijo de Dios en su persona?

—Este papel era, y continuará siendo durante toda la eternidad, de producir por participación en esta alma, lo que es, en sí misma, la naturaleza divina; y de permitir que esta alma tenga, derivando a sus facultades, los principios de acción divina que son las virtudes y los dones (q. 7, a. 1).

1430 —¿Por qué se dice que el alma humana, unida con el Hijo de Dios en su persona, debió tener todas las virtudes, salvo la fe y la esperanza?

—Porque estas dos virtudes tienen algo imperfecto, que sería incompatible con la perfección del alma humana unida con Hijo de Dios en su persona (q. 7, a. 3, 4).

1431 —¿En qué consiste esta imperfección? —En que la fe implica que no se ve lo que se cree, y que la esperanza se pone en Dios, todavía no poseído por la clara visión béatífica (q. 7, a. 3, 4).

1432 —¿Que se entiende por las gracias «gratis dadas», que tienen por fin o por objeto la manifestación de la verdad divina en el mundo, y que debieron estar en la naturaleza humana unida con el Hijo de Dios en su persona?

—Se entiende los ocho privilegios, señalados por san Pablo (1 Cor 12, 7-11): la «palabra de sabiduría», la «palabra de ciencia», «la fe», el «don de curaciones», las «operaciones de milagros», la «profecía» la «discreción de espíritus», la «diversidad de lenguas», y la «interpretación de lenguas»¹⁴² (q. 7, a. 7).

1433 —¿La fe, gracia, «gratis dada», es algo distinto de la virtud de la fe?

—Sí; se trata de una certeza cierta y supereminente en lo que toca a las verdades divinas, lo que convierte a su sujeto en apto para instruir a otros en estas verdades (I-II, q. 111, 4, ad 2).

1434 —¿Y la sabiduría y la ciencia, señaladas con el nombre de ««gratis dadas» son algo distintas de las virtudes intelectuales o los dones del Espíritu Santo que se llama con los mismos nombres?

—Sí, designan una cierta abundancia de ciencia y de sabiduría que hace que el sujeto mismo que las recibe pueda no sólo tener pensamientos justos sobre las cosas divinas, sino también instruir a otros y a refutar a los adversarios (I-II, q. 111, a. 4, ad 4). 1435 —¿El Hijo de Dios viviendo en este mundo usó de la «gratis dada» que se llama diversidad de lenguas?

—El Hijo de Dios viviendo en este mundo no tuvo que usar de esta gracia «gratis dada», no habiendo ejercido su ministerio de apostolado más que entre los judíos o entre los que tenían la misma lengua; pero poseía excelentemente esta gracia como todas las demás y habría podido usar de ella si hubiera tenido la oportunidad de hacerlo (q. 7, a. 7, ad 3).

1436 —¿Que se entiende cuando se dice que el Hijo de Dios encarnado tuvo en su naturaleza humana la gracia de la profecía en lo que implica de estado profético propiamente dicho?

—Se significa que el Hijo de Dios, durante su vida en este mundo, vivió nuestra vida, y, a este título, estaba alejado de las cosas del cielo de las que nos hablaba; aunque, por el lado superior de su alma, vivía en el seno de los misterios de Dios cuya visión plena y posesión actual tenía. Esto, en efecto, es lo propio del profeta, el hablar de cosas que están alejadas y no al alcance de la visión de aquellos a los que se les anuncia y en medio de los cuales vive¹⁴³ (q. 7, a. 8).

1437 —¿En que relaciones se encuentran las gracias «gratis dadas», con la gracia habitual o santificante y las virtudes y los dones que la acompañan?

—La gracia habitual o santificante y las virtudes y los dones que la acompañan, tienen por objeto santificar al sujeto en el que se encuentran; mientras que las gracias «gratis dadas», están con vistas al apostolado que hay que ejercer a las otras (I-II, q. 111, a. 1 y

4).

1438 —¿Estos dos clases de gracias pueden estar separadas?

—Sí; ya que todas las almas justas o santas tienen la gracia habitual o santificante con las virtudes y los dones que la acompañan; y las gracias «gratis dadas» no son repartidas más que a los que tienen un ministerio que hay que cumplir con los otros. Además, aunque, para estos últimos, ambos tipos de gracias ordinariamente van juntas, pueden estar separadas, como era el caso de Judas, que era como un demonio, y que, sin embargo, tenía las gracias «gratis dadas» conferidas a los apóstoles.¹⁴⁴

1439 —En la naturaleza humana a la que el Hijo de Dios se había unido en su propia persona, todos estos tipos de gracias estuvieron unidas simultáneamente y llevadas a su grado más alto de perfección?

—Sí; en la naturaleza humana a la que el Hijo de Dios se había unido en su propia persona, todos estos tipos de gracias estuvieron unidas simultáneamente y llevadas a su grado más alto de perfección (q. 7, a. 1, 8).

1440 —¿Por qué fue así en Él?

—Porque era de una dignidad personal infinita; y debía ser el Doctor por excelencia de las cosas de la fe (q. 7, a. 7).

V. La plenitud de la gracia que estuvo en la naturaleza humana del Hijo de Dios encarnado

1441 —¿Debemos decir que, en la naturaleza humana que el Hijo de Dios unió en su propia persona, la gracia se encontró según toda su plenitud?

—Sí, en la naturaleza humana que el Hijo de Dios unió en su propia persona, la gracia se encontró en toda su plenitud, en el sentido que no hay nada que se relacione al orden de la gracia que no se haya encontrado en ella; y que todo esto se encontró en ella en el grado más alto que sea posible, en el orden actual de la gracia (q. 7, a. 9).

1442 —¿Esta plenitud de gracia es completamente propia de la naturaleza humana en la persona del Hijo de Dios?

—Sí, es completamente propia de Él, porque viene de la proximidad de esta naturaleza a la naturaleza divina, la fuente de la gracia, en la misma persona del Hijo de Dios, y del papel que debía tener el Hijo de Dios que vivía en esta naturaleza humana, papel que consistiría en difundir, a todos los hombres, la plenitud de la gracia y existente en Él (q. 7, a. 10).

1443 —¿Se puede decir que la gracia conferida sobre la naturaleza humana unida al Hijo de Dios, en su propia persona, fue una gracia infinita?

—Sí, se puede decir en un cierto sentido. Porque si se trata de la gracia de unión, es infinita, en sentido puro y simple, no siendo otra cosa que el hecho, para esta naturaleza humana, de estar unida a la naturaleza divina misma en la persona única del Hijo de Dios. Y si se trata de la gracia habitual con todo lo que lo acompaña, no tiene límite en el orden actual de la gracia, o con relación a todos los demás que la participan, aunque ella misma sea algo creado, y, como consecuencia, algo finito (q. 7, a. 11).

1444 —¿Esta gracia, así entendida, puede ser aumentada en la naturaleza humana que el Hijo de Dios se unió en su propia persona?

—Esta gracia podría ser aumentada, considerando sólo el poder de Dios que es infinito; pero, al considerar el orden actual de la gracia tal como Dios lo ha establecido, esta gracia no puede ser aumentada (q. 7, a. 12).

1445 —¿Cuáles son las relaciones de esta gracia con la gracia de unión?

—Esta gracia, en la naturaleza humana que el Hijo de Dios se unió en su propia persona, es un efecto consiguiente de la gracia de unión, y se proporciona a esta gracia de unión (q. 7, a. 13).

1446 —¿Qué nombre se da a la gracia de unión, causa y principio de toda otra gracia en la naturaleza humana que el Hijo de Dios se unió en su propia persona?

—Se llama gracia de unión hipostática, palabra que proviene de una griega, que significa persona, porque, como se ha dicho más arriba, es un hecho único e incomprensible para nosotros, debido a la acción gratuita de la persona del Hijo de Dios, de común acuerdo con el Padre y el Espíritu Santo, trayendo, para esta naturaleza humana, que se unió así, este exceso de dignidad y de honor que es estar unida inmediatamente con la naturaleza divina en la propia y única persona del Hijo de Dios.¹⁴⁵

VI. La gracia capital propia del Hijo de Dios encarnado, en su naturaleza humana

1447 —¿Además de esta gracia de la que se acaba de hablar, según el doble género que ha sido dicho, de gracia habitual o santificante con todo lo que lo acompaña, y de las gracias «gratis dadas», derivando, en la naturaleza humana que el Hijo de Dios se unió en su propia persona, en razón de la gracia de unión hipostática, y del papel que el Hijo de Dios debía tener, viviendo en medio de nosotros en esta naturaleza, —gracia que convenía al Hijo de Dios encarnado según que él mismo era, personalmente, tal hombre determinado, distinto de todos los demás hombres—, no se puede todavía hablar, respecto al Hijo de Dios encarnado, de lo que se ha llamado gracia capital, que le conviene según

que es el jefe o la cabeza de su cuerpo místico, la Iglesia?

—Sí, todavía debemos hablar, respecto al Hijo de Dios encarnado, de la gracia capital, que le conviene bajo su razón de jefe o de cabeza de su cuerpo místico, la Iglesia (q. 8).
1448 —¿Que se significa cuando se dice que el Hijo de Dios encarnado es la cabeza o el jefe de su cuerpo místico, la Iglesia?

—Se significa que el Hijo de Dios, que vive en la naturaleza humana que se unió en su propia persona, ocupa, en la orden de la proximidad a Dios, el primer sitio, posee la perfección absoluta y la plenitud de todo lo que toca al orden de la gracia, y tiene la virtud de comunicar todo lo que pertenece a este orden a todos los que, por cualquier título, participan los bienes de este orden (q. 8, a. 1).

1449 —¿Es sólo con relación al alma, o además con relación al cuerpo que el Hijo de Dios encarnado se dice cabeza o jefe de los hombres que forman parte de su Iglesia?

—Es también con relación al cuerpo, que el Hijo de Dios encarnado se dice cabeza o jefe de los hombres que forman parte de su Iglesia; y esto quiere decir que la humanidad del Hijo de Dios encarnado, no sólo en su alma, sino también en su cuerpo, es el instrumento de la divinidad, para difundir los bienes de orden sobrenatural en el alma de los hombres primero, pero también en su cuerpo; aquí abajo, para que el cuerpo ayude al alma en la práctica de las obras de justicia; y, más tarde, en la resurrección gloriosa, para que el cuerpo reciba de la plenitud del alma glorificada su parte de inmortalidad y de gloria (q. 8, a. 2).

1450 —¿Es de todos los hombres que el Hijo de Dios encarnado debe ser dicho cabeza o jefe, en el sentido que acaba de ser precisado?

—Sí; se toma a los hombres en la universalidad del curso de la historia; pero los que ya han vivido en esta tierra y muerto en la impenitencia final no le pertenecen más y son separados de Él para siempre. Los que, al contrario, habiendo vivido en esta tierra de la vida de la gracia, se encuentran ahora en la gloria, éstos le pertenecen excelentemente, y es su jefe o su cabeza con un título muy especial. Es luego jefe o cabeza de todos los que están unidos con Él por la gracia y se encuentran en el purgatorio o en esta tierra; de todos los que están unidos con Él actualmente, hasta por la fe sola, sin la caridad; de todos los que todavía no están unidos con Él, ni aún por la fe, sino que deben estarlo un día, según los decretos de la predestinación divina; y finalmente, de hasta aquellos que, todavía viviendo en esta tierra, están en la posibilidad de estar unidos a Él, aunque no estarán jamás unidos a Él realmente¹⁴⁶ (q. 8, a. 3).

1451 —Podemos decir que el Hijo de Dios encarnado es también el jefe o la cabeza de los ángeles?

—Sí, el Hijo de Dios encarnado es también el jefe o la cabeza de los ángeles; porque es con relación a toda la multitud de los que están ordenados al mismo fin del goce de la gloria, que el Hijo de Dios ocupa el primer sitio, y posee en toda su plenitud los bienes de este orden sobrenatural, y comunica a todos de su plenitud que se deborda (q. 8, a. 4).
1452 —¿La gracia capital, que conviene al Hijo de Dios encarnado según que vive en la naturaleza humana que está unida en su persona, es el jefe o la cabeza de la Iglesia en la universalidad que acaba de decirse, es la misma gracia que le conviene o la que está en Él según que es personalmente tal hombre determinado, distinto de todos los demás hombres y con mayor razón de los ángeles?

—Sí: es la misma gracia en su fondo o en su esencia; pero se llama con de estos dos nombres, gracia capital y gracia personal, en razón del doble papel que juega o según el cual es considerado: como adorna la naturaleza humana propia del Hijo de Dios encarnado; o como se comunica a todos a los que dependen de Él¹⁴⁷ (q. 8, a. 5).

1453 —¿El hecho de ser jefe o cabeza de la Iglesia le es absolutamente propio al Hijo de Dios encarnado?

—Sí; en lo que es comunicar los bienes interiores del orden de la gracia, sólo lo es la humanidad del Hijo de Dios encarnado que tiene la virtud de justificar al hombre interiormente, debido a su unión a la divinidad en la persona del Verbo. Pero, si se trata del gobierno exterior en la Iglesia, otros hombres pueden ser llamados y son llamados, en efecto, a grados y a títulos diversos, jefes o cabezas, es decir de tal porción de la Iglesia, como son los obispos en sus diócesis, o de la Iglesia en conjunto para las que todavía están en el estado de viadores en la tierra, como es el Sumo Pontífice, mientras que dura su pontificado; con la siguiente precisión, que estos otros jefes sólo ocupan el lugar del único jefe del que todo depende, Jesucristo, ya que no están a otro títulos o grado que el de vicarios, que no actúan si no es en su nombre (q. 8, a. 6).

1454 —¿Es pues a sólo Jesucristo, o al Hijo de Dios encarnado, que todo corresponde y que todo remite, en último término, la acción saludable o la acción que tiene relación con el bien sobrenatural de todos los que, por cualquier título, participan de aquel bien?

—Sí, muy exactamente, es a sólo Jesucristo, o al Hijo de Dios encarnado que todo corresponde y que todo remite, en último término, en la acción saludable o en la acción que tiene relación con el bien sobrenatural de todos los que, por cualquier título, participan de aquel bien.

1455 —¿Hay, en sentido opuesto y en cuanto a la acción nefasta que desvía a los hombres de Dios y que los conduce a su pérdida, un jefe o una cabeza, que es, en el orden del mal, lo que es Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado, en el orden del bien?

—Sí; y este jefe o esta cabeza de los malos no es otro que Satanás, el jefe de los

demonios rebeldes (q. 8, a. 7).

1456 —¿De qué manera o en que sentido, el jefe de los demonios rebeldes, Satanás, es, en el orden del mal, el jefe o la cabeza de los malos, como Jesucristo es el jefe o la cabeza de todos los que forman parte de su Iglesia?

—No lo es en el sentido que pueda comunicar

interiormente el mal como Jesucristo comunica el bien; pero lo es en el sentido de que en el orden del gobierno exterior, tiende a desviar a los hombres de Dios, como Jesucristo tiende a ordenarlos a Él; y que todos los que pecan imiten su rebelión y su orgullo, como los buenos imitan la sumisión y la obediencia de Jesucristo (q. 8, a. 7).

1457 —¿Sería pues verdad que en razón a esta oposición radical y fundamental, habría alguna clase de lucha personal entre Jesucristo, jefe y cabeza de los buenos, y Satanás, jefe y cabeza de los malos, que explicaría, en última instancia, lo que hay de continuo y de irreductible en la lucha de los buenos y de los malos a través de los acontecimientos de la historia?

—Ciertamente; y jamás nos quedaremos con la última palabra de esta lucha, mientras no la remitamos a la lucha personal e irreductible para siempre entre Satanás y Jesucristo.?

1458 —¿Esta lucha debe un día revestir un carácter particular de agudeza, de tal modo que Satanás parecerá haber concentrado toda su malicia y su virtud de perjudicar en la persona de un individuo humano, como el Hijo de Dios puso su virtud saludable en la naturaleza humana que se unió en su propia persona?

—Sí; y este será en el momento del reinado de

Anticristo

1459 —¿Anticristo será pues, en un título especial, el jefe y la cabeza de los malos?

—Sí; Anticristo será, en un título especial, el jefe y la cabeza de los malos. Porque tendrá más malicia que ningún hombre haya tenido antes de él; y será en el grado supremo el agente de Satán, que se esforzará por perder a los hombres y por arruinar el reinado de Jesucristo con una maldad y medios de acción que serán dignos del jefe de los demonios (q. 8, a. 8).

1460 —¿Qué deber se impone a todo hombre en presencia de esta lucha fundamental e irreductible de ambos jefes opuestos de la humanidad?

—Es no transigir jamás en cosa alguna con lo que es de Satanás o de sus agentes; y de colocarse, para quedar allí siempre y combatir valientemente, bajo el estandarte de Jesucristo.

VII. La ciencia poseída por el Hijo de Dios en la naturaleza humana a la que se unió: ciencia beatífica; ciencia infusa; ciencia experimental o adquirida

1461 —¿Además de la gracia de la que se ha hablado y que es propia de la naturaleza humana que el Hijo de Dios asumió en su propia persona, no hay todavía otras prerrogativas que son privativas de esta naturaleza?

—Sí; y son primero las prerrogativas que tienen relación con la ciencia (III, q. 9-12).

1462 —¿Cuál tipo de ciencia fue la poseída por el Hijo de Dios encarnado en la naturaleza humana que se unió en la unión hipostática?

—Tres tipos de ciencias fueron posídas por el Hijo de Dios encarnado en la naturaleza humana que se unió hipostáticamente; a saber: la ciencia, que tienen los bienaventurados en el cielo, por la visión de la esencia divina; la ciencia infusa o innata, que da al alma, de un solo golpe, y por una efusión directa del Verbo, todas las nociones o todas ideas que lo ponen en condiciones de conocer todo por modo de ciencia connatural; y finalmente, la ciencia experimental, o adquirida, que es debida al procedimiento normal y ordinario de nuestras facultades humanas que sacan del mundo exterior con la ayuda de los sentidos (q. 9, a. 2, 3, 4).

1463 —¿La ciencia que tienen los bienaventurados en el cielo por la visión de la esencia divina, fue poseída por el Hijo de Dios encarnado en la naturaleza humana que se unió hipostáticamente, en un grado particular de perfección?

—Sí; fue poseída en un grado de perfección que sobrepasa, sin proporción alguna, a la de todos los demás espíritus bienaventurados, los ángeles y los hombres, en cualquiera que sea el grado de perfección que esten elevados en esta ciencia; y, desde el primer instante, el Hijo de Dios encarnado, pudo ver, por su naturaleza humana, en el Verbo divino que él mismo era, todo y todo, de tal modo, que no hay nada, de cualquier manera que esto sea en el presente, o hubiera sido en el pasado, o deba ser un día en el futuro, ya se trate de acciones, palabras, o pensamientos, referidos a cualquiera y en cualquier tiempo, que el Hijo de Dios encarnado no hubiera conocido, desde el primer instante de su encarnación, por la naturaleza humana que él se había unido hipostáticamente, en el Verbo divino que él mismo era¹⁴⁸ (q. 10, a. 2-4).

1464 —¿Y la ciencia infusa o innata, fue poseída por el Hijo de Dios encarnado, en la naturaleza humana que se unió hipostáticamente, con un grado particular de perfección?

—Sí; porque conoce, por su naturaleza humana, en el orden de esta ciencia, todo a que puede llegar la inteligencia humana utilizando la luz natural que está en ella, y todo lo que la revelación divina puede hacer saber a una inteligencia humana o creada, ya se trate del don de sabiduría, o del don de profecía, o de cualquier otro don del Espíritu Santo, en un grado de perfección y de abundancia que absolutamente trasciende, no sólo

en relación a todos los demás hombres, sino que hasta en relación a la ciencia de los espíritus angélicos (q. 11, a. 1, 3, 4).

1465 —¿Y la ciencia adquirida que estuvo en el alma humana del Hijo de Dios encarnado, en que condiciones se dio en ella?

—Se dio en ella de tal modo que, por la misma, conoció todo lo que la inteligencia humana puede alcanzar actuando en los datos de los sentidos. Fue posible para él un cierto progreso en la ciencia, a medida que su entendimiento humano tenía la oportunidad de ejercitarse actuando con noticias dadas por los sentidos; pero, sin embargo, jamás tuvo que enterarse de nada por ningún maestro humano, por adquirir siempre por él mismo, al contacto de las obras de Dios, lo que un maestro hubiera estado en condiciones de enseñarle, a medida que su vida progresaba¹⁴⁹ (q. 12, a. 1-3).

1466 —¿Se debe decir también que de ninguna manera el Hijo de Dios encarnado jamás tuvo que recibir nada de ángeles, por medio de ciencia, en su naturaleza humana?

—No, jamás de ninguna manera, el Hijo de Dios encarnado tuvo que recibir nada de ángeles, por medio de ciencia, en su naturaleza humana; pero todo lo que tuvo, como ciencia, le vino, en su naturaleza humana, o inmediatamente del Verbo, el que era personalmente, o de la luz natural del entendimiento propio de la naturaleza humana, actuando según que ha sido dicho, sobre los datos inmediatos de los sentidos; porque otro modo de recibir hubiera sido indigno de Él (q. 12, a. 4).

VIII. El poder poseído por el Hijo de Dios en la naturaleza humana que se unió hipostáticamente

1467 —¿Además de estas prerrogativas de ciencia, el

Hijo de Dios encarnado todavía poseyó otras prerrogativas en la naturaleza humana que se unió hipostáticamente?

—Sí; todavía poseyó lo que tuvo relación con el poder (q. 13).

1468 —¿Cuál fue el poder del alma humana del Hijo de Dios encarnado?

—Fue todo el poder connatural del alma humana, forma sustancial de un cuerpo que quiso tomar mortal, como se verá más adelante; y, además, el poder propio de esta alma humana, en el orden de la gracia, en tanto debía, de su plenitud, comunicar a todos a los que estarían bajo su dependencia. Todavía hubo, en la naturaleza humana del Hijo de Dios encarnado, a título único, esta participación instrumental del poder divino, que debía hacer que, por ella, el Verbo de Dios cumpliría en lo sucesivo todas las maravillas de transformación en armonía con el fin de la encarnación, que es restaurar todas las cosas, en el cielo y en la tierra, según el plan de renovación fijado por Dios (q. 13, a. 1-4).

IX. Defectos poseídos por el Hijo de Dios en la naturaleza humana que se unió hipostáticamente: del lado del cuerpo; del lado del alma

1469 —¿Era conveniente que al lado de estas prerrogativas de gracia, de ciencia o de poder, el Hijo de Dios encarnado tomará así, en la naturaleza humana que se unió hipostáticamente, algunos defectos, que afectaran a su cuerpo y a su alma?

—Sí; era necesario, con vistas al fin de la encarnación, que era que, por ella, el Hijo de Dios pudiera satisfacer por nuestros pecados, aparecer sobre esta tierra como uno de nosotros, dejando así a la fe todo su mérito; y finalmente servirnos de ejemplo, por la práctica de las virtudes más altas de paciencia y de inmolación (q. 14, 15).

1470 —¿Cuáles fueron los defectos del cuerpo que el Hijo de Dios encarnado debió tomar en la naturaleza humana que se unió hipostáticamente?

—Fueron los defectos o las miserias y las imperfecciones que son, en toda la naturaleza humana, la continuación y el efecto del primer pecado del primer hombre; tales como el hambre, la sed, la muerte y otras cosas de este género; pero no las imperfecciones o los defectos que son la continuación de los pecados personales o de la herencia, o todavía el efecto de una mala concepción (q. 14, a. 1).

1471 —¿El cuerpo del Hijo de Dios encarnado fue pues, aparte de los defectos que han sido dichos, de una perfección suma y de una belleza suma?

—Sí; el cuerpo del Hijo de Dios encarnado fue, aparte de los defectos que han sido dichas, de una perfección suma y de una belleza suma, porque esto convenía la dignidad del Verbo de Dios unido hipostáticamente con este cuerpo y con la acción del Espíritu Santo por la que este cuerpo directamente fue formado en el seno de la Virgen Maria, como se dirá más abajo.

1472 —¿Y, del lado del alma, cuáles fueron los defectos tomados por el Hijo de Dios encarnado en la naturaleza humana que se unió hipostáticamente?

—Fueron: primero, la posibilidad de sentir el dolor causado por lo que afecta penosamente al cuerpo, particularmente por las lesiones corporales tales, que debía sufrirlas en el curso de su pasión; luego los movimientos interiores de orden afectivo sensible, y además los movimientos de orden afectivo intelectual, que suponen un mal presente o una amenaza, tales como los movimientos de tristeza, de temor, y de cólera; con la precisión de que tales movimientos, en el alma humana del Hijo de Dios encarnado, jamás tenían nada que no estuviese en absoluto en armonía perfecta con la razón, a la que permanecían en todo completamente sometidos (q. 15, a. 1-9).

1473 —¿Se puede decir del Hijo de Dios encarnado, que estuvo, en razón de la

naturaleza humana que Él se había unido hipostáticamente, mientras que vivía en nuestro mundo, a un tiempo al término y en la vía de la beatitud?

—Sí; porque, para lo que es propio del alma en la beatitud, plenamente gozaba de esta beatitud por la visión de la esencia divina; y, en cuanto al reflejo de la beatitud del alma en la parte sensible y en el cuerpo, por un tipo de suspensión milagrosa, con vistas a nuestra redención, debía gozar de eso sólo después de su resurrección y su ascensión, esperándole, en el curso de su vida mortal, como una recompensa que debía merecer y conquistar¹⁵⁰ (q. 15, a. 10).

X. Consecuencias de la Encarnación del Hijo de Dios, según que lo consideremos en sí mismo, bajo su razón de Verbo encarnado; cómo podemos y debemos expresar a su sujeto

1474 —¿Que se sigue del Hijo de Dios encarnado, considerado en sí mismo y según que podemos y debemos hablar de él, en razón de su encarnación?

—Se sigue que podemos y debemos decir con toda verdad, que Dios es hombre, porque una persona que es Dios es hombre también; que el hombre es Dios, porque una persona que verdaderamente es hombre es una persona que es Dios; que todo lo que es propio de la naturaleza humana y le conviene puede ser dicho de Dios, porque todo esto conviene a una persona que es Dios y todo lo que es propio de la naturaleza divina puede ser dicho del hombre que es el Hijo de Dios encarnado, porque este hombre es una persona que es Dios; pero no podemos decir de la divinidad lo que se dice de la humanidad, o a la inversa, en la persona del Hijo de Dios encarnado, porque ambas naturalezas permanecen distintas y guardan a cada una sus propiedades (q. 16, a. 1, 2). 1475 — ¿Podemos decir que Dios se hizo hombre?

—Sí, podemos decir que Dios se hizo hombre; porque una persona que es Dios comenzó a ser verdaderamente hombre en el tiempo, mientras que antes no lo era ella (q. 16, a. 6).

1476 —¿También podemos decir que el hombre ha sido divinizado?

—No, no podemos decir que el hombre ha sido divinizado; porque esto supondría que una persona que era hombre primero sin ser Dios, luego se había convertido en Dios (q. 16, a. 7).

1477 —¿Podemos decir del Hijo de Dios encarnado que es una criatura?

—No podemos decirlo de modo puro y simple; pero para decirlo hay que añadir: debido a la naturaleza humana que se unió hipostáticamente, porque es verdad que en efecto esta naturaleza humana es algo creado (q. 16, a. 8).

1488 —¿Como podemos decir: este hombre, mostrando a Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado, comenzó a ser?

—No, no debemos decir: este hombre, mostrando a Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado, comenzó a ser; porque esto se entendería de la persona del Hijo de Dios, que no comenzó a ser. Podríamos decirlo sólo añadiendo: según que es hombre, o debido a su naturaleza humana (q. 16, a. 9).

XI. De la unidad o de la multiplicidad que está en Él: en cuanto a su ser; en cuanto a su voluntad; y en cuanto a su operación

1479—¿Jesucristo, o el Hijo de Dios encarnado, constituye un único ser, o hay varios?

—Constituye sólo un único ser, Dios y hombre a la vez, en razón de la unidad de la persona que subsiste en las dos naturalezas divina y humana¹⁵¹ (q. 17, a. 1, 2).

1480 —¿Podemos hablar de multiplicidad de voluntades en Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado?

—Sí; porque hay en él una voluntad divina, como Dios; y la voluntad humana, como hombre (q. 18, a. 1).

1481 —¿Hay también, en Él, multiplicidad de voluntades, como hombre?

—Sí; entendiendo la palabra voluntad en un sentido amplio y según que designa la facultad afectiva sensible al mismo tiempo que la facultad afectiva intelectual; o también según que designa actos a veces diversos de estas mismas facultades (q. 18, a. 2, 3).

1482 —¿Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado tuvo y tiene en su naturaleza humana libre albedrío?

—Ciertamente y manera maximamente excelente; aunque, por otra parte, estaba en imposibilidad absoluta de pecar, estando su voluntad deliberada siempre y totalmente conforme con la voluntad divina, hasta cuando la parte afectiva sensible o el movimiento natural de su voluntad, en lo que era de su dominio propio, podían llevarle a otra parte de lo que quería su voluntad deliberada en conformidad con el querer positivo divino (q. 18, a. 4).

1483 —¿Podemos también y debemos hablar de multiplicidad de operaciones en Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado?

—Sí, debemos hablar de multiplicidad de operaciones en Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado; porque si, del lado de la persona o del principio al que son atribuidas las operaciones, había en Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, unidad perfecta y absoluta,

del lado de los principios propios de las operaciones, había tantas operaciones diversas como diversidad de principios o de facultades para actuar en su naturaleza humana; y, además, la gran diversidad de las operaciones propias de la naturaleza divina distintas de las operaciones propias de la naturaleza humana (q. 19, a. 1, 2).

1484 —¿Pero entonces en que sentido hablamos de operación téandrica en Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado y qué significa esta expresión?

—Esta expresión significa que Jesucristo sieno Dios y hombre a la vez, existía en Él un tipo de subordinación entre todos sus principios de operaciones, especialmente entre los principios de operación propios de la naturaleza humana, y la naturaleza divina, principio de operación formalmente divino; si bien la operación humana, en Él, se encontraba divinamente perfeccionada y sobrealzada por la vecindad y la influencia de la naturaleza divina; y que la operación propia de la naturaleza divina se humanizaba en cierto modo comunicándose fuera por la intervención o con el concurso de la operación humana¹⁵² (q. 19, a. 1, ad 1).

1485 —¿Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado, por su operación humana, pudo merecer algo?

—Sí, pudo merecer y convenía que mereciera para él mismo, todo cuya ausencia temporal no era contraria a su excelencia y a su dignidad; así como la gloria del cuerpo y todo lo que debía tocar a su exaltación exterior al cielo o en la tierra (q. 19, a. 3).

1486 —¿Pudo también merecer para otros? —Sí; y con un mérito perfecto o de condigno, en razón de la unidad mística que forman con Él todos los miembros de su Iglesia, de la que es su cabeza; si bien que todas sus acciones valían no sólo para Él personalmente, sino también para todos los que, entre los hombres, forman parte de su Iglesia, en el sentido de la universalidad indicada más arriba, cuando se trató de la gracia capital del Hijo de Dios encarnado, en la naturaleza humana que se unió hipostáticamente (q. 19, a. 4).

1487 —¿Qué hace falta para que el mérito de las acciones del Hijo de Dios encarnado alcancen a otros hombres?

—Hace falta que estén unidos con Él por la

gracia del bautismo, que es la gracia de incorporación a Jesucristo; como se dirá más abajo (q. 19, 4, ad 3).

XII. Consecuencias de la encarnación del Hijo de Dios en sus relaciones con el Padre: su sujeción con respecto al Padre; su oración; su sacerdocio

1488 —¿Que se siguió de la encarnación del Hijo de Dios, en sus relaciones con el Padre o en las relaciones del Padre con Él?

—Se siguió que el Hijo de Dios encarnado ha estado sometido al Padre; que le rogó; que le sirvió por su sacerdocio; y que permaneciendo Hijo por naturaleza, no por la adopción, pudo, sin embargo, y debió ser predestinado por el Padre (q. 20-24).

1489 —¿Qué se entiende cuando se dice que Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado ha estado sometido al Padre?

—Se entiende que en razón de su naturaleza humana, el Hijo de Dios encarnado tenía sólo una bondad participada, mientras que el Padre es la bondad por esencia; que todo lo que miraba su vida humana estuvo ajustado, dispuesto, ordenado por su Padre; en fin, que en su naturaleza humana, se ha mostrado en todas las cosas, de una obediencia perfecta y absoluta con respecto al Padre (q. 20, a. 1). 1490 —¿Estos mismos títulos no hacían que el Hijo de Dios encarnado estuviera sometido a sí mismo como Dios o en razón de su naturaleza divina?

—Ciertamente; porque la naturaleza divina, en razón a la cual el Padre era superior al Hijo en su encarnación, es común al Padre y al Hijo (q. 20, a. 2).

1491 —¿En que sentido podemos decir que Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado podía y todavía puede rogar?

—En el sentido que su voluntad humana, que no tiene en absoluto, por sí misma e independientemente de la voluntad divina, el poder de realizar lo que desea; en razón a esta voluntad, el Hijo de Dios encarnado puede dirigirse al Padre, con el fin de que cumpla, por su voluntad todopoderosa, que es así la suya, como Dios, lo que su misma voluntad humana no podría realizar (q. 21, a. 1).

1492 —¿Acaso Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado podía rezar para sí mismo?

—Sí; hasta en el sentido que podía pedirle al Padre los bienes del cuerpo o su glorificación exterior, que no tenía todavía en tanto que vivía en nuestro mundo; pero, por lo menos, para agradecer al Padre y darle gracias de todos los dones y los privilegios concedidos a El en su naturaleza humana; y, bajo esta forma, su oración durará durante toda la eternidad (q. 21, a. 3).

1493 —¿Se puede decir que la oración de Jesucristo o del Hijo de Dios encarnado siempre ha sido atendida, cuando estaba en nuestro mundo?

—Sí; al tomar la oración en su sentido perfecto, que es la demanda firme de una cosa que se quiere con voluntad deliberada; porque el Hijo de Dios encarnado, que conocía excelentemente la voluntad del Padre, jamás quiso, con una voluntad deliberada, lo que

sabía que era menos conforme con la voluntad del Padre, que era también la suya como Dios (q. 21, a. 4).

1494 —¿Cuándo se habla del sacerdocio de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, que se quiere decir?

—Se quiere decir que es a Él a quien perteneció y a quien incumbe, por excelencia, aportarles a los hombres los dones de Dios; y de presentarse delante de Dios, en nombre de los hombres, para ofrecerle sus oraciones, y para apaciguar a Dios en su lugar, reconciliándoles a todos ellos con Él (q. 22, a. 1).

1495 —¿Se puede decir que Jesucristo fue a la vez sacerdote y víctima?

—Sí; porque al aceptar morir por nosotros nosotros, realizó en su propia persona, en razón su naturaleza humana así inmolada, la triple razón del sacrificio impuesta en la antigua ley, a saber: víctima para el pecado; víctima pacífica; y holocausto. Satisfizo, en efecto, por nuestros pecados y los borró; nos mereció la gracia de Dios, que es nuestra paz y nuestra salvación; y nos abrió la puerta de la gloria, donde debemos estar unidos con Dios total y definitivamente en la eternidad (q. 22, a. 2).

1496 —¿Fue también para sí mismo, en su naturaleza humana, que Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado fue sacerdote?

—No; para sí mismo no fue en absoluto; porque Él mismo podía inmediatamente acercarse a Dios, sin que tuviera necesidad de un mediador; y, además, no habiendo en él más que la similitud del pecado, no el pecado mismo, no tenía que ofrecerse de víctima expiativa, sino solamente para nosotros (q. 22, a. 4).

1497 —¿Se debe decir que el sacerdocio de Jesucristo queda eternamente?

—Sí; en el sentido que el efecto de su sacerdocio, es decir la consumación, en la gloria, de los santos, purificados por la virtud de su sacrificio, será eternamente su obra, en el cielo (q. 22, a. 5).

1498 —¿Por qué se dice que Jesucristo es sacerdote según la orden de Melchisédech?

—Para señalar la superioridad del sacerdocio de Jesucristo sobre el sacerdocio levítico de la antigua ley, que era sólo su figura (q. 22, a. 6)

XIII. Su filiación divina: su predestinación

1499 —¿Cuándo se habla de la adopción por parte de Dios, que queremos decir?

—Se quiere decir que Dios, en la Trinidad de sus personas, se dignó, por un movimiento de bondad infinita, admitir sus criaturas racionales a participar en su herencia o en sus propias riquezas, que no son otra cosa que la gloria de su propia beatitud; de tal modo

que, no pudiendo ser sus hijos por naturaleza, –porque esto no pertenece más que a su hijo único–, los ángeles y los hombres admitidos en esta gloria se hacen sus hijos o sus hijos de adopción (q. 23, a. 1).

1500 —¿Al Hijo de Dios encarnado puede, en razón de su naturaleza humana, puede decirse Hijo de Dios por adopción?

—No, no se puede de ninguna manera; porque siendo la filiación una propiedad personal, donde se encuentra la filiación natural no hay lugar para la filiación de adopción, que no es más que una similitud (q. 23, a. 4).

1501 —¿Se puede hablar de predestinación, respecto a Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado?

—Sí; porque la predestinación no es otra cosa que la préordenación fijada por Dios desde toda eternidad de lo que se debe cumplir en el tiempo en el orden de la gracia.¹⁵³ Ahora bien, del hecho de que un ser humano que es Dios en persona y de Dios que es hombre, ha sido realizado en el tiempo por Dios y pertenece al más alto punto en el orden de la gracia, y constituye su cumbre, se sigue que en sumo grado se puede y se debe hablar de predestinación, respecto al Hijo de Dios encarnado (q. 24, a. 1).

1502 —¿Esta predestinación, apoyándose en el hecho que en razón de una naturaleza humana que sería unida, en el tiempo, en una unión hipostática, al Hijo único de Dios, un día existiría un ser humano que sería el Hijo de Dios mismo y que Dios sería hombre, es el modelo o el ejemplar y la causa de nuestra propia predestinación?

—Sí; porque la predestinación que se refería a nosotros debía ordenar que fuéramos por adopción lo que el Hijo de Dios encarnado es por naturaleza; y debía ordenar también que nuestra salvación se cumpliría por Jesucristo mismo que sería su autor (q. 24, a. 3, 4).

XIV. Consecuencias de la Encarnación del Hijo de Dios en relación con nosotros: que debemos adorarlo; y que es el mediador de Dios y de los hombres

1503 —¿Que se siguió de la Encarnación del Hijo de Dios, en su relación con nosotros?
—Se siguió que debemos adorarlo, y que es nuestro mediador (q. 25, 26).

1504 —¿Que quiere decir, que debemos adorar a Jesucristo o el Hijo de Dios encarnado?

—Quiere decir que debemos rendir a la persona del Hijo de Dios, dondequiera que se encuentre y bajo cualquiera forma que aparezca en nosotros, sea como siendo Dios, o como siendo hombre, el culto de latria que es el culto propio de Dios; aunque si considerásemos la naturaleza humana de Jesucristo, como razón o motivo del culto que le rendimos, no motivaría más que el culto de dulia¹⁵⁴ (q. 25, a. 1, 2).

1505 —¿Es por la misma razón que rendimos al Sagrado Corazón de Jesús o del Verbo encarnado el culto de latria?

—Sí; porque el Corazón de Jesús forma parte de su persona adorable; y, de todo lo que pertenece a la persona adorable de Jesucristo en su naturaleza humana, el Corazón es de tal naturaleza que recibe más especialmente este culto de latria, porque es el símbolo por excelencia de la obra de amor infinito cumplida, para nuestra salvación, por el Verbo hecho carne, en los misterios de la encarnación y de la redención: por tanto el culto del Sagrado Corazón no es nada menos que el mismo culto de Jesucristo en su amor.¹⁵⁵

1506 —¿Hay que adorar u honrar con culto de latria la imagen de Jesucristo?

—Sí; porque el movimiento que lleva hacia la imagen de una cosa, como imagen de esta cosa, es el mismo que el que lleva hacia la cosa misma (q. 25, a. 3).

1507 —¿Y la cruz de Jesucristo, debe ser adorada u honrada con culto de latria?

—Sí; porque nos representa a Jesucristo extendido sobre ella y que muere por nosotros; y, si se trata de la misma cruz donde Jesucristo fue sujetado, todavía le adoramos por esta otra razón: que tocó a los miembros de Jesucristo y que ha sido impregnada de su sangre (q. 25, a. 4).

1508 —¿Debemos también la adoración y el culto de latria a la Santísima Virgen Maria, Madre de Jesucristo?

—No; porque no es sólo en razón de Jesucristo que hacemos un culto a su Madre, sino también en razón a ella misma: y, porque es sólo una pura criatura, no la honramos con culto de latria, que es exclusivamente propio de Dios. Le rendimos, sin embargo, un culto supereminente, en el orden del culto de dulia, que pertenece a las criaturas unidas con Dios; porque nadie más ha sido unida con Él como ella: y es por eso que lo honramos con culto de hiperdulia (q. 25, a. 5).

1509 —¿Debemos también, debido a Jesucristo, rendir un culto a las reliquias de los santos, particularmente a sus cuerpos?

—Sí; porque los santos fueron y permanecen miembros de Jesucristo, los amigos de Dios y nuestros intercesores cerca de Él; y qué, como consecuencia, todo lo que estuvo en contacto con ellos merece que lo honremos en razón a ellos mismos; pero sobre todo sus cuerpos que fueron los templos del Espíritu Santo, y que deben ser configurados al cuerpo de Jesucristo por la resurrección gloriosa (q. 25, a. 6).

1510 —¿Cuándo se dice que el Hijo de Dios encarnado es el mediador de Dios y de los hombres, que se quiere decir?

—Se quiere decir que en razón de la naturaleza humana, que se unió hipostáticamente, el Hijo de Dios encarnado se encuentra en medio, entre Dios, del que es distante por su naturaleza humana, y los hombres, del que es distante por la excelencia de su dignidad o de los dones de gracia y de gloria que posee en la misma naturaleza humana; y que estando así en medio entre Dios y los hombres, es a Él a quien pertenece en propiedad, comunicarles a los hombres los preceptos y los dones de Dios, y presentarse delante de Dios, en nombre de los hombres, satisfaciendo para ellos e intercediendo por ellos (q. 26, a. 1, 2).

XV. Cómo se desarrolló entre nosotros el misterio del Verbo encarnado

1511 —¿Este hecho, tan misterioso y tan maravilloso, del Hijo único de Dios que se reviste de nuestra naturaleza humana y se hace hombre como nosotros, en el sentido y con todas las consecuencias que han sido indicadas, cómo se realizó o desarrolló en nuestro mundo y en el dominio de la historia?

—Se responderá a esta cuestión considerando cuatro cosas: en primer lugar, la venida o la entrada del Hijo de Dios encarnado en este mundo; en segundo lugar, la continuación de su vida en este mundo; en tercer lugar, su salida de este mundo; en cuarto lugar, su exaltación después de esta vida durante la cual había vivido entre nosotros (III, q. 27, pról.).

XVI. De la entrada del Hijo de Dios a este mundo en el momento de su encarnación. Su nacimiento de la bienaventurada Virgen María

1512 —¿Cómo el Hijo de Dios en su encarnación vino e hizo su entrada en este mundo?

—El Hijo de Dios, en su encarnación, vino e hizo su entrada en este mundo, naciendo de la gloriosa Virgen María, su Madre, de la cual había sido concebido por la acción totalmente sobrenatural del Espíritu Santo.

1513 —¿La gloriosa Virgen María, que el Hijo de Dios, con vistas a su encarnación, se había elegido como Madre, había sido gratificada con privilegios especiales debido a esta maternidad?

—Sí; y el más maravilloso de todos estos privilegios fue el de Inmaculada Concepción¹⁵⁶ (q. 27).

1514 —¿Qué se entiende por este privilegio de la Inmaculada Concepción?

—Se entiende el hecho, que en atención a su dignidad de criatura única escogida para ser la Madre del Hijo de Dios encarnado, a la Santísima Virgen María, por una gracia única se le aplicaron de antemano los méritos de la redención, fue preservada de la mancha del pecado original, que ella habría debido contraer en razón de su descendencia de Adán

pecador por vía de la concepción natural; y que, desde el primer instante de su creación, su alma ha sido revestida y adornada de toda la plenitud de los dones sobrenaturales de la gracia¹⁵⁷ (Pío IX, Definición del dogma de Inmaculada Concepción).

1515 —¿Qué se entiende cuando se dice que el Hijo de Dios encarnado nació de la Virgen María?

—Se entiende que la Madre del Hijo de Dios, muy lejos de perder su virginidad debido a su maternidad, vió, al contrario, consagrada por Dios esta virginidad por su maternidad, de tal modo que, virgen antes de la concepción del Hijo de Dios, ella permaneció virgen en esta concepción, virgen cuando tuvo lugar el nacimiento, y virgen para siempre después de este nacimiento (q. 28, a. 1, 2, 3).

1516 —¿Fue pues de manera totalmente sobrenatural y milagrosa que la gloriosa Virgen Maria concibió en ella bajo el efecto del Espíritu Santo al Hijo de Dios revistiéndose de nuestra naturaleza humana en su seno virginal?

—Sí, fue de manera totalmente sobrenatural y milagrosa que la gloriosa Virgen Marie concibiera en ella, bajo el efecto del Espíritu Santo, al Hijo de Dios, revistiéndose de nuestra naturaleza en su seno virginal; hay que tener en cuenta, sin embargo, que en esta concepción la Santísima Virgen tuvo toda la parte que tienen las otras madres en la concepción natural de su hijo¹⁵⁸ (q. 31, a. 5; q. 32).

1517 —¿Fue enseguida e instantáneamente que el Hijo de Dios se encontró así revestido de nuestra naturaleza humana en el seno virginal de María, con todas las prerrogativas de gracia, que hemos visto que poseyó en esta naturaleza humana a Él unida hipostáticamente?

—Sí, fue instantáneamente y enseguida, tan pronto como la Virgen Maria hubo pronunciado el *fi a t* de su consentimiento, en el día de la Anunciación, que se encontraron cumplidas por la acción todopoderosa del Espíritu Santo, en su seno virginal, todas las maravillas que constituyen el misterio de la encarnación (q. 33, 34).

1518 —¿Se debe decir que desde este primer momento, el Hijo de Dios encarnado tuvo, en su naturaleza humana, el uso del libre albedrío y qué pudo comenzar a merecer?

—Sí; desde este primer momento, el Hijo de Dios encarnado tuvo, en su naturaleza humana, todos los esplendores de la ciencia beatífica e infusa, de la cual se ha hablado más arriba, gozó plenamente del uso del libre albedrío, y comenzó a merecer un mérito perfecto (q. 34, a. 1-3).

1519 —¿Cuando decimos que el Hijo de Dios nació de la Virgen María, se trata de un verdadero nacimiento, que afecta a la persona del Hijo de Dios, de la que hablamos, y cómo se distingue del nacimiento por el cual decimos que el Hijo es nacido del Padre?

—Cuando decimos que el Hijo de Dios nació de la Virgen María, es un verdadero nacimiento que afecta a la persona del Hijo de Dios, de la cual se ha hablado más arriba; pero este nacimiento se dice en razón a la naturaleza humana; mientras que cuando hablamos del nacimiento del Hijo de Dios con relación al Padre, hablamos de nacimiento en razón a la naturaleza divina que el Hijo recibe del Padre desde toda eternidad (q. 35, a. 1, 2).

1520 —¿Debido a su nacimiento de la Virgen María, del Hijo de Dios puede decirse Hijo de la Virgen María y de la Virgen María puede decirse su madre?

—Absolutamente; porque todo lo que le da una madre al niño que es su hijo, todo esto la Virgen María le dio al Hijo de Dios (q. 35, a. 3).

1521 —¿Se sigue de ello que la Virgen María es Madre de Dios?

—Sin duda alguna, ya que verdaderamente es la madre, según la naturaleza humana tomada por él, del Hijo de Dios, que es Dios¹⁵⁹ (q. 35, a. 4).

XVII. Del nombre de Jesucristo dado al Verbo encarnado

1522 —¿Cuándo el nombre de Jesús le fue dado al Hijo de Dios encarnado, después de su nacimiento de la gloriosa Virgen María?

—Es el octavo día después de su nacimiento, en la ceremonia de la circuncisión, el nombre de Jesús fue dado al Hijo de Dios encarnado, conforme a la orden bajada del cielo a María y a José por el ángel del Señor (q. 37, a. 2).

1523 —¿Que significa el nombre de Jesús, dado por elección y orden del cielo al Hijo de Dios encarnado?

—Este nombre designa la calidad fundamental que debía tener el Hijo de Dios encarnado, en el orden de la gracia, a saber, que sería el Salvador de todos los hombres.

1524 —¿Por qué añadimos, al nombre de Jesús, la palabra Cristo, para designar al Hijo de Dios encarnado? —Porque la palabra Cristo significa Ungido, y designa excelentemente la unción divina que le hace, a título excepcional, santo, sacerdote y rey, que domina todo en el orden de la salvación (q. 22, a. 1, ad 3).

1525 —¿Es pues todo esto lo que se designa cuando se dice «Jesucristo»?

—Sí; cuando se dice «Jesucristo», designamos al Hijo único de Dios, que, siendo desde toda la eternidad, con el Padre y el Espíritu Santo, el mismo solo y único verdadero Dios, por el que toda cosa ha sido creada y que las conserva y gobierna como supremo señor, se revistió, en el tiempo, de nuestra naturaleza humana, en razón de lo cual

verdaderamente es hombre como nosotros, continuando siendo Él con el Padre y el Espíritu Santo el mismo Dios, que es desde toda eternidad, lo que provoca, en su naturaleza humana, y le asegura, en tanto que es hombre como nosotros, privilegios de gracia en cierto modo infinitos, en el primera rango de los cuales brilla su calidad de Salvador de los hombres, y que lo constituyen, como hombre, mediador único de Dios y de los hombres, sacerdote supremo, rey supremo, profeta incomparable, y jefe o cabeza de toda la asamblea de los elegidos, los ángeles y los hombres, formando totalmente su cuerpo verdadero y místico.

XVIII. Del bautismo de Jesucristo

1526 —¿De dónde viene que Jesucristo, que es lo que se acaba de precisar, hubiera querido, al principio de su vida pública, ser bautizado por el bautismo de Juan?

—Precisamente para comenzar su misión, que era realizar la obra de nuestra salvación, que debía consistir en la remisión de los pecados que se haría por el bautismo que iba a promulgar y a inaugurar. Por lo tanto, este bautismo, que sería el suyo, debía darse en el agua, en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; y todos los hombres sin excepción deberían recibirlo, siendo totalmente pecadores. Es por eso que, queriendo mostrar esta necesidad para todos ellos, Él mismo pidió, aunque sólo tenía la similitud de nuestra carne de pecado, recibir el bautismo de Juan, figura simple del otro bautismo.

Y recibió este bautismo en el agua, con el fin de santificar el agua por su contacto y de prepararla así para ser la materia del sacramento. Y, en su bautismo, toda la Trinidad se manifestó, Él en su naturaleza humana, el Espíritu Santo bajo la forma de una paloma, y el Padre en la voz que oyó hablar, con el fin de declarar lo que sería la misma forma del sacramento. Muestra así el efecto, en lo que los cielos se abrieron por encima de su cabeza; porque esto debía ser por su bautismo que el cielo nos sería reabierto a nosotros mismos, en virtud del bautismo de sangre donde lavaría en su propia persona el pecado del mundo (q. 39, a. 1-8).

XIX. Continuación de la vida de Jesucristo entre nosotros: su tentación; su predicación; sus milagros; la transfiguración

1527 —¿Esta entrada de Jesucristo en el mundo por su nacimiento, y, en su vida pública, por su bautismo, fue seguida por el curso que convenía a su dignidad y a su misión?

—Sí, porque vivió en medio de los hombres una vida toda de sencillez, pero de pobreza perfecta, y terminando la antigua ley en su propia persona para preparar las vías de la ley nueva que debía ser la suya (q. 40, a. 1-4).

1528 —¿Por qué quiso Jesucristo ser tentado después de su bautismo y al principio de su vida pública?

—Para nuestra instrucción, con el fin de mostrarnos cómo debíamos nosotros mismos resistir a nuestros enemigos; y también para responder, por su victoria sobre el demonio, a la derrota que había sido la de nuestros primeros padres, en el momento de la tentación en el paraíso terrenal (q. 41, a. 1).

1529 —¿Su enseñanza y su predicación fueron lo que debían ser en el curso de su vida pública?

—Sí, porque Él mismo recorrió personalmente todo el territorio del pueblo de Dios al cual había sido enviado por su Padre; y no dejó, durante tres años de su vida pública, de hacer entender su palabra para comunicar a los hombres, según que ellos podían alcanzar, los misterios del reino de los cielos (q. 42, a. 1-4).

1530 —¿Los milagros realizados por él fueron lo que debían ser?

—Sí, porque por la manera de la que los hacía y mostrando su omnipotencia con respecto a las criaturas espirituales, con respecto a los cuerpos celestes, con respecto a las miserias de los hombres, con respecto a las criaturas inanimadas, probaba excelentemente lo que Él era y les daba a los hombres el medio infalible de reconocerle (q. 43, 44).

1531 —¿Entre estos milagros, hay uno que tenga una importancia totalmente especial en razón de su carácter y circunstancias en las cuales se produjo?

—Sí; es la de la transfiguración (q. 45).

1532 —¿En qué consiste lo que el milagro de la transfiguración tuvo de particularmente notable?

—En esto, que después de haberles anunciado a sus discípulos los misterios de su pasión y de su muerte ignominiosa en la cruz, diciéndoles que haría falta que todos los suyos lo siguieran en este camino de dolor, Jesucristo quiso mostrar a los tres privilegiados, en su propia persona, el término glorioso donde este camino debe conducir totalmente a los que tendrán el coraje de marchar por el mismo. Y así como esta enseñanza es el punto culminante de la enseñanza de Jesucristo, su autoridad excepcional y única entre todos los maestros debía ser proclamada en esta circunstancia particularmente solemne, de una parte, en la ley, personificada en Moisés, y los profetas, personificados en Elías, que venían a rendirle homenaje y eclipsarse delante de él, y de otra parte, en lo que la voz del Padre mismo le declaraba su Hijo muy amado, que hacía falta que se escuchará (q. 45, a. 1-4).

1533 —¿Por qué la voz del Padre, proclamando la filiación divina de Jesucristo, se hizo oír en el bautismo y la transfiguración de Jesús?

—Porque esta filiación divina de Jesucristo es el modelo a que debe conformarnos nuestra filiación adoptiva, comenzando con la gracia del bautismo y terminándose en la gloria de la patria (q. 45, a. 4, ad 2).

1534 —¿No es precisamente del gran misterio de la pasión y de la muerte de Jesucristo, que Moisés y Elías, apareciendo en la gloria, que hablabam con Jesús sobre Tabor?
—Sí; y es lo que san Lucas llama con una palabra muy bien escogida, la salida de Jesús, que debía cumplir en Jerusalén¹⁶⁰ (q. 45, a. 3).

XX. La salida de Jesucristo de este mundo: su pasión y su muerte; su sepultura

1535 —¿Qué comprende esta «salida de Jesús» de este mundo, que debía cumplir en Jerusalén? —Comprende cuatro cosas: la pasión, la muerte, la sepultura y la bajada a los infiernos (q. 46-52).

1536 —¿Por qué quiso Jesucristo sufrir todo lo que sufrió en el curso de su pasión antes de acabar hasta la muerte en la cruz?

—Jesucristo quiso sufrir todo esto, primero para obedecer a su Padre que lo había determinado así en sus decretos eternos; y porque, plenamente instruido de estos divinos decretos, sabía que esta pasión debía ser la obra maestra de la sabiduría y del amor de Dios, realizando por este medio la salvación del mundo para confundir a su mortal enemigo, el demonio, y a darles a los hombres el testimonio supremo de su amor (q. 46, a. 1).

1537 —¿Lo que Jesucristo sufrió así en el curso de su pasión sobrepasa todo lo que será jamás posible encontrar como suma de sufrimiento?

—Sí; porque, de una parte, la sensibilidad de

Jesucristo, que era la más perfecta que haya sido jamás, fue sometida a un conjunto de causas de sufrimiento que jamás se encontrará semejante, sin que de la cima de su alma, que gozaba de la perfecta visión béatífica, descendiera ningún rayo de consuelo para venir a aliviar los sufrimientos de su parte sensible; y que, por otra parte, Jesucristo, llevando en él la responsabilidad de todos los pecados del mundo, que venía para borrar por su pasión, quiso tomar una cantidad de sufrimiento que fuera proporcionada a tal fin (q. 46, a. 5, 6).

1538 —¿En qué modo la pasión de Jesucristo realizó la obra de nuestra salvación?

—La pasión de Jesucristo, considerada en su relación de acción con la divinidad y según que ella era su instrumento, ha operado nuestra salvación por modo de causa eficiente, cumpliendo la obra de nuestra salvación; considerada como aceptada por su voluntad humana, realizó nuestra salvación por modo de mérito; considerada bajo su razón propia

de pasión y de sufrimiento en la carne de Jesucristo o en su parte sensible, realizó la obra de nuestra salvación, por modo de satisfacción, en tanto que nos libró de la obligación a la pena que habían merecido nuestros pecados; por modo de redención, o de rescate, en tanto que nos libró de la esclavitud del pecado y del demonio; y por modo de sacrificio, en tanto que por ella recuperamos el favor ante Dios, reconciliados con Él (q. 48, a. 1-4).

1539 —¿Hay que decir que ser redentor del género humano es lo propio de Jesucristo?

—Sí; porque el precio de esta redención o de este rescate no es otro que la sangre y la vida de Jesucristo, que él mismo ofreció a Dios su Padre y a toda la Santísima Trinidad, para que fuera rota la cadena que nos ataba al pecado y al demonio. No obstante, como es por la Santísima Trinidad que la humanidad del Salvador tenía su sangre y su vida, y que el movimiento por el cual el Hijo de Dios encarnado le llevaba, en su humanidad, a ofrecer así el precio de nuestra redención, venía, en esta humanidad, en primer origen, de la divinidad, causa primera de todo bien, resulta que la obra de la redención principalmente se atribuye a la Santísima Trinidad toda entera como a la primera causa, aunque sea propia del Hijo de Dios como hombre, como causa inmediata (q. 48, a. 5).

1540 —¿Es en un título especial que la pasión de Jesucristo nos libró de la esclavitud del demonio arrancándonos de su poder?

—Sí; porque destruyó el pecado, por el cual el hombre cediendo a la sugerencia del demonio, había merecido caer bajo su poder; nos reconcilió con Dios al que habíamos ofendido y cuya justicia había abandonado al hombre al poder del demonio; por último, usó el poder tiránico del demonio, permitiéndole ensañarse sobre el Hijo de Dios con el abuso de poder, que cometió, haciéndolo matar, mientras que era inocente (q. 49, a. 1-4).

1541 —¿Se debe decir que el efecto muy especial de la pasión de Jesucristo fue el de abrirnos la puerta del cielo?

—Sí; porque lo que cerraba para todo el género humano la puerta del cielo era el doble obstáculo de los pecados personales de cada hombre y el pecado de la naturaleza común de todos los hombres, en virtud de su nacimiento de Adán pecador. Ahora bien, este doble obstáculo ha sido quitado totalmente por la pasión de Jesucristo (q. 49, a. 5).

1542 —¿Hacía falta que en su pasión Jesucristo continuase hasta morir como lo hizo?

—Sí; nada estaba más en armonía con la sabiduría de los decretos divinos y su amor. Porque, de este modo, nosotros fuimos liberados de la muerte espiritual del pecado y por la muerte que nos es infligida como pena del pecado. Justo, en efecto, muriendo por nosotros Jesucristo venció a la muerte en su persona y que él nos mereció de poder triunfar nosotros mismos, ya sea no temiéndola más, sabiendo que no morimos para siempre, ya asegurándonos nuestra victoria sobre ella por nuestra incorporación a su

propia muerte (q. 50, a. 1).

1543 —¿Por qué quiso ser enterrado Jesucristo después de su muerte?

—En primer lugar, para mostrar a los hombres que Él estaba realmente muerto, ya que no se deposita a alguien en el sepulcro sino cuando consta la verdad de su muerte; en segundo lugar, para darnos esperanza, al hacernos saber que por su resurrección del sepulcro también resucitaremos por Él un día; y en tercer lugar, para ejemplo, al enseñarnos que para morir para el pecado debemos ponernos aparte de la vida pecaminosa, quedando espiritualmente muertos al pecado, ocultos así a la turbación de los hombres y llevar una vida escondida en Él (q. 51, 1).

XXI. El descenso a los infiernos

1544 —¿Y por qué quiso Jesucristo descender a los infiernos?

—Para liberarnos a nosotros de la obligación de descender allá; para triunfar allí del demonio, liberando a los que se encontraban detenidos allí; para mostrar su poder hasta en los infiernos visitándolos y difundiendo allí su luz (q. 52, a. 1).

1545 —¿Pero cuáles son estos infiernos dónde Jesucristo descendió después de su muerte?

—Jesucristo, después de su muerte, descendió a la parte de los infiernos, que era la estancia de los justos que no tenían que sufrir ninguna pena por sus pecados, pero estaban retenidos solamente por la deuda común del pecado original. Es allí solamente dónde fue para mostrarse y darles a los patriarcas santos la alegría de su presencia. Pero desde ahí, hizo sentir los efectos de su descenso, hasta al infierno de los condenados, confundiéndonos por su incredulidad y su malicia; y, más especialmente, al purgatorio, consolando las almas que se encontraban allí detenidas, por la esperanza de ser admitidas en la gloria inmediatamente después su expiación (q. 52, a. 2). 1546 —¿Jesucristo permaneció algún tiempo en los infiernos dónde había descendido?

—Se quedó allí tanto tiempo como su cuerpo estuvo en el sepulcro (q. 52, a. 4).

1547 —¿Acaso al elevarse de los infiernos, Jesucristo se llevó las almas de los justos?

—Sí; porque desde su llegada a ellos, les comunicó en seguida la visión beatífica del cielo, que continuaron gozando con Él todo el tiempo que pasó en medio de ellos. Y cuando su alma salió de los infiernos para unirse de nuevo a su cuerpo en el momento de la resurrección, hizo salir con él de los infiernos a todas las almas de los justos, que no debían más separarse de Él (q. 52, a. 5).

XXII. La glorificación de Jesucristo: su resurrección

1548 —¿Era necesario que Jesucristo resuscitara después de su muerte, con una

resurrección gloriosa?

—Sí; era algo necesario. Porque Dios mismo debía manifestar su justicia exaltando al que se había humillado hasta la muerte de cruz. Hacía falta también este testimonio supremo de la divinidad de Jesucristo, para confirmar nuestra fe. Hacía falta para consolidar nuestra esperanza; para fijar nuestra nueva vida, transformada después de nuestra resurrección espiritual, sobre la imagen de Jesús resucitado; finalmente, para hacer brillar en su propia persona las maravillas de vida gloriosa que nos destina y que su resurrección ya comienza (q. 53, a. 1).

1549 —¿Cuáles fueron las condiciones del cuerpo de Jesucristo resucitado?

—El cuerpo de Jesucristo resucitado fue absolutamente el mismo que el que había sido dejado en la cruz y puesto en la tumba; pero en el estado de la gloria, con todas las cualidades de impassibilidad, de sutileza, de agilidad y de claridad, que derivaron en él del desbordamiento de la perfección del alma, libre en lo sucesivo de comunicar al cuerpo su perfección en toda su plenitud (q. 54, a. 1-3).

1550 —¿El cuerpo de Jesucristo resucitado guardó para siempre las cicatrices de su crucifixión, en cuanto a las heridas de los pies, las manos y del costado?

—Sí; porque hacía falta: para la gloria de Jesucristo y en signo de su victoria sobre la muerte; para convencer a los discípulos de la verdad de su resurrección; para ser continuamente delante del Padre una intercesión viva en nuestro favor; para confundir a sus enemigos el día del juicio (q. 54, a. 4).

XXIII. Su ascensión; y su poder de autoridad a la derecha del Padre

1551 —¿Dónde se encuentra ahora el cuerpo de Jesucristo resucitado?

—El cuerpo de Jesucristo resucitado se encuentra ahora en el cielo, donde Jesucristo hizo su ascensión, cuarenta días después de su resurrección, en presencia de sus discípulos, separándose de ellos en el monte de los Olivos (q. 57, a. 1).

1552 —¿Por qué y en que sentido decimos que Jesucristo resucitado subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre?

—En el sentido que queda para siempre y sin ningún trastorno posible en el eterno descanso de la beatitud del Padre en un grado excelente completamente aparte, y que tiene con el Padre el mismo poder real y judicial sobre todas las cosas; privilegio que pertenece a Jesucristo absolutamente en propiedad (q. 57, 58).

1553 —¿Por qué, y en que sentido, el poder judicial es especialmente atribuido a Jesucristo?

—Porque Jesucristo, como Dios, es la sabiduría del Padre, y porque el acto de juzgar es, por excelencia, un acto de sabiduría y de verdad; pero también, porque, como hombre, Jesucristo es una persona divina; que tiene, en su naturaleza humana, la dignidad de jefe de toda la Iglesia, por consiguiente, de todos los hombres que deben ser juzgados; que tiene, en toda su plenitud, la gracia habitual, que hace al hombre espiritual y capaz de juzgar; y finalmente, porque era justo que el mismo que ha sido juzgado de manera injusta y porque vengase los derechos de la justicia divina, sea constituido en juez según la misma justicia (q. 59, a. 1-4).

1554 —¿Este poder supremo de juzgar que pertenece a Jesucristo y que es la prerrogativa por excelencia de su realeza, la ejerce desde ahora, y siempre, desde su ascensión al cielo y su toma de posesión del trono que está a la derecha del Padre?

—Sí; y no hay nada que pase en el mundo, desde el día de su triunfo, que no sea el efecto del gobierno real de Nuestro Señor Jesucristo sentado a la derecha del Padre. Le es, no sólo como Dios y en razón de la Providencia y del gobierno divino, sino que también como hombre y en razón del poder real que le pertenece, porque es el Hijo de Dios en persona y porque lo conquistó por los méritos de su pasión y de su muerte, que dispone de todo, que ordena todo y al que todo está sometido en la marcha del universo, que se obré en las cosas humanas en su evolución total, que se obré en las criaturas inanimadas, o todavía en el papel que los ángeles buenos o malos pueden tener en esta marcha del universo (q. 49, a. 5).

1555 —¿Este juicio de todos los días que Jesucristo ejerce sobre todos y sobre todo desde el día de su Ascensión, es sin perjuicio del juicio final y supremo que se ejercitará en el último día?

—Sí; porque es sólo entonces que podrá ejercitarse en toda su plenitud y en toda su perfección, el poder supremo que pertenece a Jesucristo. Será entonces, en efecto, que podrán ser apreciadas, en todo su resultado, sometidas las acciones de las criaturas al poder real y judicial de Jesucristo; y que podrá plenamente ser pagado a cada uno, según sus méritos (q. 59, a. 5).

1556 —¿Es de la misma manera que Jesucristo ejerce su poder de autoridad sobre los hombres y sobre los ángeles?

—No, no es de la misma manera que Jesucristo ejerce su poder de autoridad sobre los ángeles y sobre los hombres. Porque, si los ángeles, buenos o malos, reciben del Hijo de Dios, según que es Dios, la recompensa esencial de la beatitud eterna o la pena esencial de la condenación eterna eterna, ni unos ni otras tienen esta recompensa o esta pena del Hijo de Dios según que es hombre. Todos los hombres, al contrario, reciben de Él, según que es hombre, de alcanzar la beatitud eterna del cielo; y es también por el Hijo de Dios, según que es hombre, que será pronunciada, al último juicio, la sentencia definitiva y completa que enviará a los condenados a los suplicios eternos.

Pero los ángeles, buenos o malos, recompensados o castigados desde el comienzo, permanecen sometidos a la autoridad soberana del Hijo de Dios encarnado, hasta según que es hombre, desde el día de su encarnación y más todavía desde el día de su ascensión y de su triunfo. Todo lo que hacen para ayudar a los hombres o tentarles, permanece subordinado al poder real y judicial de Jesucristo; y los ángeles buenos recibirán de él, hasta según que es hombre, el suplemento de recompensa que merecen sus buenos oficios, como los angeles malos, el suplemento de castigo debido a su maldad (q. 59, a. 6).

XXIV. Sacramentos de Jesucristo que les aseguran a los hombres, formando su cuerpo místico, la Iglesia, los frutos de los misterios de la salvación consumados en la persona del Salvador. Naturaleza de estos sacramentos; número y armonía; necesidad; y eficacia

1557 —¿Cómo Jesucristo o el Hijo de Dios hecho hombre para nuestra salvación, despues de los misterios consumados en su persona para la salvación de los hombres, les asegura el fruto de estos misterios con miras a su salvación?

—Es por los sacramentos que él mismo instituyó y que tienen de él su virtud (q. 60, pról.).

1558 —¿Que se entiende por estos sacramentos?

—Se entienden ciertas cosas o ciertos actos de orden sensible, acompañados por ciertas palabras que precisan su sentido, que propiamente es significar y producir en el alma gracias determinadas, ordenadas a rehacer su vida en Jesucristo (q. 60-63).

1559 —¿Cuántas clases hay de sacramentos? —Hay siete, que son: el bautismo; la confirmación; la eucaristía; la penitencia; la extremaunción; el orden; y el matrimonio (q. 65, a. 1).

1560 —¿Podemos asignar alguna razón que nos haga divisar por qué de estos siete sacramentos instituidos por Jesucristo?

—Sí. Esta razón sale de la analogía que existe

entre nuestra vida espiritual por la gracia de Jesucristo y nuestra vida natural corporal. Nuestra vida corporal, en efecto, comprende dos tipos de perfecciones, según que se trate de la vida de los individuos, o de la sociedad en la cual y por la cual viven.

En cuanto al individuo, su vida se perfecciona directamente e indirectamente.

Directamente se perfecciona, por el hecho de venir a ella, de crecer y de alimentarse en la misma. Indirectamente mejora, por el hecho de recobrar la salud, si la había perdido, y por el hecho de un restablecimiento completo, cuando estuvo enfermo. Paralelamente, en el orden espiritual de la vida y de la gracia, hay un sacramento que nos la da: es el

bautismo; otro sacramento, que nos hace aumentarla: es la confirmación; el tercer sacramento, que nos alimenta en esta vida: es la eucaristía. Y cuando se la perdió después del bautismo, el sacramento de penitencia es destinado a devolvérsela; así como el sacramento de la extremaunción es ordenado eliminar los últimos rastros del pecado. En cuanto a la sociedad donde se conserva esta vida, dos sacramentos aseguran el bien y la perpetuidad: es el sacramento del orden, para el lado espiritual de esta sociedad; y el sacramento de matrimonio, para su lado material o corporal (q. 65, a. 1).

1561 —¿De todos estos sacramentos, cuál es el más grande y en cierto sentido más importante o aquel a cuál todos los demás son ordenados y en el cual en cierto modo todos los demás se terminan?

—Es el sacramento de la eucaristía. En él, en

efecto, como se verá más adelante, se encuentra contenido sustancialmente Jesucristo mismo, mientras que en todos los demás se encuentra sólo una virtud derivada de él. Tanto más que todos los demás parecen estar ordenados, ya a realizar este sacramento, como el orden; ya a hacer digno o más digno de recibirlo, como el bautismo, la confirmación, la penitencia, y la extremaunción; ya, por lo menos, a significarlo, como el matrimonio. Por ello, casi siempre es, por la recepción de la eucaristía, que se acaban las ceremonias relativas a la recepción de otros sacramentos; hasta para el bautismo, cuando se trata de adultos (q. 65, a. 3).

1562 —¿Los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo, con vistas a asegurarnos el fruto de los misterios consumados en su persona para nuestra salvación, son de simple consejo y facultativos, o, al contrario, absolutamente necesarios, para cada uno para la obtención de la gracia que le corresponde?

—Estos sacramentos son absolutamente necesarios, en el sentido que si por culpa o descuido se dejan de recibirlos, no se tendrá la gracia que corresponde; y hay hasta tres cuyo cierto efecto producido por ellos jamás es producido si el sacramento no es recibido (q. 65, a. 4).

1563 —¿Cuáles son estos tres sacramentos y cual es el efecto que depende de eso en este punto?

—Esto son: el bautismo, la confirmación y la orden; y el efecto del que se trata es el carácter que estos sacramentos imprimen en el alma (q. 63, a. 6). 1564 —¿Qué se entiende por carácter?

—Se entiende una cierta cualidad de orden espiritual y constituyente, en el lado superior e intelectual del alma, de un tipo de poder o de facultad, que hace participante del sacerdocio de Jesucristo, al efecto de ejercer los actos jerárquicos que dependen de este sacerdocio, o de ser admitido a beneficiarse de los actos jerárquicos realizados en la

esfera del mismo sacerdocio (q. 63, a. 1-4).

1565 —¿Este carácter es imborrable en el alma? —Sí, este carácter es imborrable en el alma y permanecerá eternamente en todos los que una vez lo han recibido, para su gloria, al cielo, si usaron bien de él o se mostraron dignos del mismo, y para su confusión, en el infierno, si no respondieron a él como debían (q. 63, a. 5).

1566 —¿Cuál es de estos caracteres el que imprime propiamente a los hombres la imagen de Jesucristo y les hace aptos pura y simplemente para participar, en la Iglesia, en los efectos de su sacerdocio?

—Es el carácter del sacramento de bautismo (q. 63, a. 6).

XXV. Del sacramento de bautismo: naturaleza; ministro de este sacramento

1567 —¿Que se entiende por el sacramento del bautismo?

—Se entiende el rito instituido por Nuestro Señor Jesucristo, que consiste en una ablución, hecha con agua natural, mientras que son pronunciados sobre el sujeto que lo recibe, por la persona que lo administra, estas palabras: «N., Yo te bautizo en nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» (q. 66, a. 1-5).

1568 —¿Este rito puede ser renovado muchas veces sobre el mismo sujeto?

—No, el sacramento de bautismo puede ser recibido sólo una sola vez, debido al carácter indeleble que imprime en el alma (q. 66, a. 9).

1569 —¿El bautismo de agua puede ser suplido por el bautismo de sangre o el bautismo de deseo?

—El bautismo de agua puede ser suplido por el bautismo de sangre, que es el martirio, configurando a la pasión de Jesucristo; o por el bautismo de deseo, que consiste en el movimiento de la caridad debido a la acción del Espíritu Santo, en el sentido que la gracia del bautismo puede ser obtenida sin la recepción del sacramento mismo, cuando esta recepción es cosa imposible; pero no en el sentido que el carácter del sacramento pueda ser recibido aparte del sacramento mismo (q. 66, a. 11).

1570 —¿Cuáles son los que pueden administrar el sacramento de bautismo?

—El sacramento de bautismo puede ser administrado válidamente por todo ser humano que tenga el uso de la razón y exactamente cumpla el rito del sacramento con la intención de hacer lo que hace la Iglesia católica cuando lo administra (q. 67).

1571 —¿Para que el sacramento de bautismo sea administrado lícitamente, qué hace falta del lado de la persona que le administra?

—Hace falta que esta persona lo administre en las condiciones determinadas por la Iglesia católica (q. 67).

1572 —¿Cuáles son estas condiciones?

—Para que el bautismo pueda ser administrado lícitamente, aparte de las condiciones ordinarias, donde el sacerdote mismo lo administra conformándose a las prescripciones del derecho canónico y del

ritual, o el hecho de administrarlo extraordinariamente por un diácono,¹⁶¹ hace falta que exista urgente necesidad, es decir peligro de muerte; y, en este caso, la primera persona disponible puede lícitamente administrar el bautismo, ya se trate de un sacerdote, de un clérigo, de un laico, de un hombre, de una mujer o hasta de alguien que no está bautizado; no obstante debe seguirse el orden que acaba de ser indicado; y es sólo a falta del precedente, que el siguiente puede bautizar (q. 67, a. 1-5).

1573 —¿Hace falta que, en el bautismo que se administra en la iglesia, en las condiciones normales de un bautismo solemne, o cuando se hayan suplido las ceremonias del bautismo, hubiere siempre un padrino o una madrina para el nuevo bautizado?

—Sí, la Iglesia lo ordena así, en virtud de un uso muy antiguo, y porque es completamente a propósito para que el nuevo bautizado tuviera alguien que esté encargado especialmente y de oficio de velar por su instrucción en las cosas de la fe y por su fidelidad a los compromisos tomados por él y en su nombre en el bautismo (q. 67, a. 7).

1574 —¿El oficio de padrino o de madrina no es pues una mera formalidad, sino, al contrario, algo grave y de importancia?

—Sí, ciertamente, y hay obligación estricta para el padrino y la madrina, de velar cuidadosamente por que su ahijado o su ahijada se muestre durante toda su vida fiel a lo que ellos prometieron que él o ella serían en efecto (q. 67, a. 8).

XXVI. De los que pueden recibir este sacramento; de su necesidad para todos ellos

1575 —¿Acaso todos los hombres tienen que recibir el bautismo?

—Sí, todos los hombres tienen, del modo más absoluto, que recibir el bautismo; de tal manera que, cuando se trata de adultos, si, pudiendo recibirlo, no lo reciben es imposible que se salven. Y esto, porque es por el bautismo que somos incorporados a Jesucristo,

pues, desde el pecado de Adán, ninguno, entre los hombres, puede ser salvado si no es incorporado a Jesucristo (q. 68, a. 1, 2).

1576 —¿Pero no bastan la fe y la caridad para ser incorporado a Jesucristo por la gracia, y, como consecuencia, salvado?

—Sin duda; solamente que la fe no puede ser sincera y la caridad o la gracia no puede encontrarse en el alma, si se las separa, por su culpa, del bautismo, que es el sacramento de la fe, y que está destinado a producir en el alma la primera gracia que nos une a Jesucristo (q. 68, a. 2).

1577 —¿Se puede pues recibir el bautismo cuándo aún se está en el estado de pecado, sea que se trate del pecado original común a todos, o hasta de los pecados graves actuales de los adultos?

—Sí; y es por esto que el bautismo es llamado sacramento de los muertos, ya que no supone la gracia en el alma, como los sacramentos de vivos; pero teniendo por efecto propio aportársela a los que todavía no la tienen. No obstante, si se trata de adultos que habrían cometido pecados mortales, hace falta, para recibir el bautismo con fruto, que hubieran renunciado al afecto al pecado (q. 68, a. 4).

1578 —¿Hace falta también, cuando se trate de adultos, que tengan la intención de recibir el bautismo?

—Ciertamente; y, sin esto, el sacramento sería nulo (q. 68, a. 7).

1579 —¿Todavía hace falta que tengan la verdadera fe?

—Hace falta para recibir la gracia del sacramento, pero no para recibir el sacramento mismo y el carácter que imprime (q. 68, a. 8).

1580 —¿Y los niños, quiénes no pueden tener la intención, ni la fe, pueden ser bautizados?

—Sí, lo pueden, porque se benefician de la intención y de la fe de la Iglesia o de los que, en la Iglesia, los presentan al bautismo (q. 68, a. 9).

1581 —¿Podemos así presentar al bautismo, en la Iglesia, a los niños en la primera infancia, o antes de que tuvieran la edad del juicio, contra la voluntad de sus padres, cuando sus padres son judíos o infieles, y no pertenecen para nada a la Iglesia?

—No, no lo podemos; y si se hace, se peca; porque se va contra el derecho natural, en virtud del cual el niño, hasta que pueda disponer de mismo, es confiado, por la naturaleza misma, a sus padres.¹⁶² No obstante, si el niño es bautizado, el bautismo es válido; y la Iglesia tiene sobre este niño todos los derechos de orden sobrenatural que

son la consecuencia del bautismo (q. 68, a. 10).

1582 —¿Se puede, en peligro de muerte, bautizar a los niños que están en el seno de su madre?

—No, incluso en peligro de muerte, no se puede bautizar a los niños que están en el seno de su madre; porque hasta que hayan nacido, no pertenecen a la sociedad de los hombres, de tal modo que estén sometidos a su acción para la recepción de los sacramentos con vistas a la salvación; y se debe, en este caso, dirigirse a Dios y al privilegio de su acción, según que pueda y quiera ejercer¹⁶³ (q. 68, a. 11, ad 1).

1583 —¿Los niños recién nacidos y quiénes mueren sin recibir el sacramento de bautismo, pueden ser salvados?

—No, los niños recién nacidos quienes mueren sin recibir el sacramento de bautismo no pueden ser salvados: porque hay para ellos, según el orden establecida por Dios en la sociedad de los hombres, sólo este medio de ser incorporados a Jesucristo y de recibir su gracia, sin la cual no hay en absoluto salvación entre los hijos de Adán¹⁶⁴ (q. 68, a. 3).

1584 —¿Si se tratara de adultos que estén privados del uso de razón, como son los idiotas o los locos, podrían ser bautizados?

—Si jamás tuvieron el uso de la razón, deben ser asimilados a niños, y, como consecuencia, pueden ser bautizados como ellos. Pero si tuvieron el uso de razón, pueden ser bautizados en el estado de demencia, sólo a condición de que han manifestado en otro tiempo algún deseo o alguna voluntad de recibir el bautismo (q. 68, a. 12).

XXVII. Efectos de este sacramento

1585 —¿El bautismo, cuándo es recibido de tal modo que ningún obstáculo se opone a su virtud, tiene grandes efectos en el alma?

—Sí; porque, incorporando al hombre a la pasión de Jesucristo, hace que esta pasión lleve todo su fruto en el hombre. Y, desde entonces, no hay más rastro de pecado en el que es bautizado, ni alguna obligación de satisfacer por los pecados pasados. En derecho, también, todas las penalidades de la vida presente son quitadas por el bautismo; pero Dios las deja hasta la resurrección, con el fin de que los bautizados puedan parecerse a Jesucristo, adquirir numerosos méritos, y demostrar que vienen al bautismo, no para las comodidades de la vida presente, sino con vistas a la gloria futura (q. 69, a. 1-3).

1586 —¿El bautismo produce en el alma la gracia y las virtudes?

—Sí, porque une con Jesucristo como con la cabeza de la que todos los miembros

participan la plenitud de la gracia y de virtud; con esto, por otra parte, se recibe del mismo, de modo muy especial, una gracia de luz para el conocimiento de la verdad, y de divina fecundidad, para la producción de las buenas obras propias de la vida cristiana (q. 69, a. 4, 5).

1587 —¿Acaso estos últimos efectos son producidos por el bautismo, hasta en el alma de los niños?

—Sí; excepto que todo esto está en ellos sólo en el estado de germen, o en el estado habitual, esperando para manifestarse de modo actual que estén en condiciones de vivir de la vida de la gracia y de las virtudes (q. 69, a. 6).

1588 —¿Se debe decir que abrir la puerta del reino de los cielos es el efecto propio del bautismo?

—Sí; porque no deja nada del pecado, o de la pena debida al pecado, y es éste el único obstáculo que impide entrar en el cielo, desde que el cielo nos ha sido abierto por la pasión de Jesucristo (q. 69, a. 7).

1589 —¿Un adulto quién recibiría el bautismo en malas disposiciones recibiría todos los efectos del bautismo que han sido señalados?

—No; recibiría sólo el carácter del sacramento; pero debido a este carácter que queda, puede recibir todos los demás efectos del bautismo, cuando renuncie, en adelante, a sus malas disposiciones (q. 69, a. 9, 10).

1590 —¿Además de estos efectos que son propios del bautismo, hay algunos efectos agregados por las ceremonias del bautismo?

—Sí; pero son efectos de otro orden, y que se quedan por debajo de la gracia propiamente dicha; se refieren más bien al levantamiento de los obstáculos que impedirían recibir el bautismo con todos sus frutos o recoger estos frutos en toda su plenitud; y es debido a esto que estos tipos de ceremonias no tienen la razón de sacramento, sino solamente la razón que conviene al sacramento (q. 71, a. 3).

XXVIII. Dignidad y deberes de los que han recibido el bautismo

1591 —¿Aquellos quiénes han recibido la gracia del bautismo y que llevan para siempre el carácter indeleble, tienen, de por sí, una excelencia particular y también obligaciones o deberes en armonía con esta excelencia?

—Los que recibieron la gracia del bautismo y que llevan para siempre el carácter indeleble, en la medida en que son fieles a la gracia de su bautismo, sobrepasan en dignidad y excelencia a todo el conjunto de las criaturas consideradas en su naturaleza

propia. Son hijos de Dios, hermanos de Jesucristo; mucho más, como la continuación de Jesucristo mismo, que revive de nuevo en ellos así como en sus miembros, continuando por ellos la vida de infinitos méritos, que tenía cuando estaba personalmente en la tierra. Pero esta dignidad, de tan alta nobleza, obliga a llevar una vida que le corresponda, y quienquiera que tiene la dicha de haber sido bautizada, debería no tener nada en su vida, que no sea digno del mismo Jesucristo mismo a quien el bautismo incorporó.

XXIX. Necesidad, naturaleza, efectos del sacramento de la confirmación. Deberes que impone. Instrucción religiosa que requiere

1592 —¿Para llevar en toda su perfección esta vida digna de Jesucristo, la gracia del bautismo es suficiente?

—No; porque la gracia del bautismo es sólo una gracia de comienzo, si se puede decir así; tiene por resultado de darnos la vida de Jesucristo, pero no de hacernos crecer en ella, o de perfeccionarnos ahora (q. 65, a. 1; q. 70, a. 7, ad 1).

1593 —¿Cuáles serán las otras gracias que tendrán este efecto?

—Son: la gracia de la confirmación; y la gracia de la eucaristía (q. 65, a. 1).

1594 —¿Qué se entiende por la confirmación? —La confirmación de manera precisa es el sacramento de la ley nueva que está ordenado a conferirnos la gracia que hace crecer en la vida de Jesucristo recibida por la gracia del bautismo (q. 72, a. 1).

1595 —¿En qué consiste este sacramento?

—Consiste en una unción hecha en forma de cruz sobre la frente del que se confirma, con el santo crisma, mientras que son pronunciadas estas palabras por el ministro del sacramento: «Yo te señalo con la señal de la Cruz y te confirmo con el crisma de la salud en nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Así sea»¹⁶⁵ (q. 72, a. 2, 4, 9).

1596 —¿Qué significa el santo crisma que se usa como materia en este sacramento?

—Significa la plenitud de la gracia del Espíritu Santo que conduce al cristiano a la edad perfecta y le permite hacer irradiar alrededor de él, por la mayor práctica de las virtudes, el buen olor de Jesucristo: el santo crisma, en efecto, está compuesto por aceite de oliva, simbolizando la gracia, y de la planta odorífera por excelencia que es el bálsamo (q. 72, a. 2).

1597 —¿Qué comprenden las palabras pronunciadas por el ministro y qué son la forma de este sacramento? —Comprenden tres cosas: la fuente o la causa, de donde proviene la

fuerza espiritual que es el efecto de este sacramento; esta causa o esta fuente es la Santísima Trinidad. Comprenden luego la fuerza misma conferida por este sacramento, cuando se dice: «Te confirmo con el crisma de la salud». Finalmente, comprende la insignia que debe marcar al soldado de Jesucristo, armado para los grandes combates de la vida cristiana; y esta insignia o este signo y esta marca, es la señal de la Cruz, el instrumento del triunfo de nuestro jefe y de nuestro rey Jesucristo (q. 72, a. 4).

1598 —¿El sacramento de confirmación es pues propiamente el sacramento de la virilidad cristiana, haciendo al cristiano-niño un cristiano-hombre capaz de luchar contra todos los enemigos exteriores de su vida de cristiano?

—Sí, el sacramento de la confirmación exactamente es esto; y este el motivo porque tiene por ministro ordinario el obispo a quien pertenece de oficio todo lo que mira a la perfección en la Iglesia de Dios (q. 72, a. 11).

1599 —¿Ya que el sacramento de confirmación es lo que acaba de ser dicho, por qué se da a los confirmados un padrino o una madrina, como al bautismo?

—¿Porque en toda milicia es costumbre que los nuevos reclutas sean confiados a instructores para todo lo que mira las cosas de la milicia y de la guerra (q. 72, a. 10).

1600 —¿Habría pues, para el padrino o la madrina, en la confirmación, una obligación estricta de ocuparse del nuevo confirmado y de iniciarlo en las cosas de la perfección de la vida cristiana y del combate espiritual?

—Sí, muy ciertamente; y sería necesario desear que en la práctica se diera cuenta más exacta de esta obligación con el fin de que cumpliera mejor.

1601 —¿Acaso el sacramento de confirmación imprime carácter?

—Sí; y es por esto que se puede recibirlo sólo una sola vez

166

(q. 72, a. 5).

1602 —¿Si, cuando se lo recibió, no se estaba en las disposiciones requeridas para recibir los frutos, se puede, más adelante, reparar este daño?

—Sí; porque el carácter queda y el fruto del sacramento será percibido por su intervención tan pronto como se habrá eliminado el obstáculo que se oponía a eso. Por la misma razón, no podríamos renovarnos frecuentemente en la gracia propia de este sacramento, y que es la gracia de la fuerza espiritual, poniéndonos en condiciones de combatir contra todos los enemigos exteriores de nuestra fe cristiana.

1603 —¿Este sacramento es de una importancia especial cuando se vive en una sociedad o entre hombres que son hostiles muy especialmente hacia todo lo que es de la verdadera

vida cristiana católica?

—Sí; porque es entonces sobre todo que los verdaderos hijos de la Iglesia deben armarse con un coraje viril para permanecer fieles y defender como conviene alrededor de ellos lo que tantos otros desprecian o se esfuerzan en arruinar.

1604 —¿Que haría falta, en particular, para asegurar este gran bien, por parte de los cristianos confirmados?

—Haría falta que todos los que tuvieron el honor insigne de recibir este sacramento, y, por él, el Espíritu Santo con la plenitud de sus dones, se acuerden siempre o recuerden frecuentemente a su espíritu, que llevan en la frente, marcado en su alma de un signo indeleble, el carácter tan glorioso de soldado de Jesucristo; y que si no hay nada más noble que un soldado fiel a su jefe, no hay nada más vil ni más odioso que un hombre vestido de uniforme que lo deshonre por su cobardía.

1605 —¿Con vistas a estas obligaciones que incumben al cristiano confirmado, es requerido, para la buena recepción del sacramento de confirmación, que el sujeto que se presenta para ello, sea instruido muy especialmente en cosas de la fe y de la vida cristiana?

—Sí; porque hace falta que él mismo sea instruido no sólo para vivir de ello en su vida personal e individual, sino también para poder constituirse en defensor contra todos los que, exteriormente, se atrevieran a atentar contra eso (q. 72, a. 4, ad 3).

XXX. ¿Cuál de los dos sacramentos requiere una mayor instrucción: la confirmación o la eucaristía?

1606 —¿No hay otro sacramento, que para la buena recepción del mismo, requiera de modo especial que el sujeto sea instruido en los misterios cristianos?

—Sí; es el sacramento de la eucaristía. E igualmente, si bien los que reciben el sacramento del bautismo son adultos, la instrucción religiosa catequética deba comenzar con él, sin embargo, en la práctica, en los países cristianos dónde los niños son bautizados inmediatamente después su nacimiento, la instrucción religiosa catequética primera es posible y obligatoria sólo con vistas a la confirmación y a la eucaristía, comprendiendo en ésta también la penitencia.

1607 —¿Cuál es el de estos dos sacramentos, de la confirmación o de la eucaristía, pide la mayor instrucción?

—Será igual para los dos, si los sujetos están en condiciones de recibir la confirmación y la reciben, en efecto, cuando ya han debido de recibir la eucaristía. Como, sin embargo, puede ocurrir en la práctica, y a menudo pasa, que la eucaristía es recibida antes de la

confirmación, en este caso se debe decir que la eucaristía recibida antes de la confirmación no pide, de sí, una instrucción catequística religiosa muy grande; en la confirmación, en efecto, como ya se ha dicho, el sujeto debe ser instruido de las cosas religiosas no sólo para lo que basta para su vida individual, sino también para poderlas defender contra los que las atacan. Con todo, por otra parte, ya sea después de la primera recepción de la eucaristía, ya después de la recepción de la confirmación, debemos continuar instruyéndonos en los misterios cristianos con el mayor cuidado.

XXXI. Del sacramento de la eucaristía

1608 —¿Qué se entiende por el sacramento de la eucaristía?

—Se entiende la comida misteriosa, donde, bajo las especies o las apariencias y los accidentes del pan y del vino, el cuerpo de Jesucristo es dado a comer, y su sangre a beber, después de la consagración que hace a Jesucristo realmente presente, en el mismo estado, bajo forma sacramental, de víctima inmolada, que fue la suya sobre el calvario (q. 73-83).

1609 —¿Este sacramento es necesario para la salvación?

—Sí; porque significa y realiza la unidad de la Iglesia, cuerpo místico de Jesucristo, a la cual necesariamente debe pertenecer quienquiera que deba ser salvado. No obstante, el fruto del sacramento de la eucaristía puede ser recibido por el simple hecho de que el sujeto tenga la intención de recibir el sacramento, por el hecho de que él mismo tenga personalmente esta intención, o por el hecho de que la Iglesia se lo comunique por la recepción del sacramento de bautismo, tal como les llega a los niños ¹⁶⁷ (q. 73, a. 3).

1610 —¿Qué nombres recibe este sacramento? —En atención a la pasión de Jesucristo, reali

zada en otro tiempo sobre el calvario, que fue el sacrificio por excelencia, y del que este sacramento es el

memorial, lo llamamos con el nombre de sacrificio.

En atención a la unidad de la Iglesia, el cuerpo místico de Jesucristo, que lo realiza actualmente, lo llamamos con el nombre de comunión. En atención a la

gloria de la felicidad futura que prefigura, lo llamamos con el nombre de viático. Y lo llamamos puramente y simplemente con el nombre de eucaristía o

de buena gracia, porque contiene a Jesucristo mismo, que es el autor de toda gracia sobre la tierra y el cielo (q. 73, a. 4).

1611 —¿Cuándo este sacramento fué instituido? —Este sacramento fue instituido la tarde del

Jueves Santo, en vísperas de la pasión, para resarcir y consolar a los hombres de la salida de Jesucristo,

que no debía vivir más nuestra vida en la tierra después de la pasión; para señalar la relación de este sacramento a la pasión de Jesucristo, fuente única de nuestra salvación; para que en razón estas circunstancias tan conmovedoras, el culto de este sacramento siempre esté excepcionalmente vivo entre los hombres (q. 73, a. 5).

1612 —¿Este sacramento había sido figurado especialmente en la ley antigua?

—Sí; porque bajo su razón de puro signo exterior, había sido figurado por el pan y el vino que ofrecía Melquisedec. Bajo su razón de sacramento, que contiene el verdadero cuerpo de Jesucristo inmolado, había sido figurado por todos los sacrificios del antiguo Testamento, y sobre todo por el sacrificio de expiación, que era el más solemne. Y bajo su razón de alimento espiritual, que alimenta nuestras almas del pan más suave, había sido figurado por el maná, que contenía todo sabor y toda suavidad. Pero, bajo todas estas razones juntas, había sido figurado, con un título excepcional, por el cordero pascual, que se comía con pan ácimo, después de que hubiera sido inmolado, y cuya sangre desviaba al ángel exterminador (q. 73, a. 6).

XXXII. La materia y la forma del sacramento de la eucaristía. La transubstanciación. La presencia real. Los accidentes eucarísticos

1613 —¿Cuál es la materia del sacramento de la eucaristía?

—La materia del sacramento de la eucaristía es el pan de trigo y el vino de vid (q. 74, a. 1, 2).

1614 —¿Qué le pasa a la materia de este sacramento, cuándo el sacramento se produce?

—Sucede que el pan, en su sustancia de pan, deja de ser pan; y que el vino, en su sustancia de vino, deja de ser vino (q. 75, a. 2).

1615 —¿En que se convierten la sustancia de pan y la sustancia de vino, que, en el pan y en el vino, dejan de ser pan y vino, cuando el sacramento se produce?

—La sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Jesucristo; y la sustancia del vino se convierte en la sangre de Jesucristo (q. 75, a. 3, 4).

1616 —¿Con qué nombre se llama esta conversión? —Se llama con el nombre de transubstanciación (q. 75, a. 4).

1617 —¿Que significa la palabra de «transubstanciación»?

—De manera precisa significa el paso o el cambio de toda la sustancia del pan a la sustancia del cuerpo de Jesucristo, y de toda la sustancia del vino a la sustancia de la

sangre de Jesucristo.¹⁶⁸

1618 —¿Cómo puede hacerse este paso o esta transubstanciación?

—Por la sola omnipotencia de Dios (q. 75, a 4).

1619 —¿No son más que la sustancia de pan, y la sustancia del vino, que son así cambiadas en el cuerpo y en la sangre de Jesucristo, o todo lo que está en el pan y en el vino?

—Es sólo la sustancia del pan y la sustancia del vino; y sus accidentes quedan¹⁶⁹

(q. 75, a. 2, ad 3).

1620 —¿Que se entiende por estos accidentes que quedan?

—Se entiende todas las realidades de orden exterior, que permiten a nuestros sentidos alcanzar el pan y el vino que estaban allí anteriormente, a saber: la extensión o la cantidad con su forma o su figura, el color, el gusto, las propiedades de resistencia y el resto del mismo orden.

1621 —¿Por qué quedan los accidentes del pan y del vino?

—Los accidentes del pan y del vino quedan para asegurarnos la presencia sacramental del cuerpo y de la sangre de Jesucristo¹⁷⁰ (Suma contra los Gentiles, IV, c. 63).

1622 —¿Qué sucedería si los accidentes del pan y también del vino, cambiasen en el cuerpo y en la sangre de Jesucristo?

—Resultaría que no quedaría nada más allí, sino que lo que estaba en el pan y el vino habría sido cambiado en el cuerpo y en la sangre de Jesucristo (Suma contra los Gentiles, IV, c. 63).

1623 —¿Y qué se sigue, por el contrario, de que los accidentes del pan y del vino queden, mientras que su sustancia ha sido cambiada en el cuerpo y en la sangre de Jesucristo?

—Se sigue que la relación que sus sustancias tenían con estos accidentes, el cuerpo y la sangre de Jesucristo, mediante su sustancia, la tienen en lo sucesivo; de tal manera que, como antes de la transubstanciación, estaban estos accidentes, que tenían la sustancia del pan y la sustancia del vino, están ahora, según el modo de su sustancia, en todo lo que es del cuerpo y sangre de Jesucristo¹⁷¹ (Suma contra los Gentiles, IV, c. 63).

1624 —¿Es el cuerpo y la sangre de Jesucristo tales, como ellos mismos son y en su realidad idéntica, que está en el sacramento en virtud de la transubstanciación?

—Sí; es el cuerpo y la sangre de Jesucristo tales, como ellos mismos son y en su realidad idéntica, que está en el sacramento en virtud de la transubstanciación (q. 75, a. 1).

1625 —¿Jesucristo está entero en este sacramento? —Sí, Jesucristo está entero en este sacramento; con esta precisión, que bajo la especie del pan, en virtud de las palabras sacramentales, se encuentra sólo el cuerpo; y, bajo la especie del vino, se encuentra sólo la sangre; pero, por vía de concomitancia y porque ahora el cuerpo y la sangre de Jesucristo no están ni pueden estar más separados, como lo fueron sobre la cruz, donde se encuentra el cuerpo se encuentra también la sangre y el alma, y donde se encuentra la sangre se encuentra también el cuerpo unido al alma. En cuanto a la persona y en cuanto a la divinidad del Hijo de Dios, desde la encarnación, jamás han estado separadas de ninguna de las partes de la naturaleza humana de Jesucristo, incluso ni cuando el cuerpo y su alma fueron separados uno del otro por la muerte en la cruz (q. 76, a. 1, 2).

1626 —¿Jesucristo está todo entero bajo cada parte de la especie del pan y bajo cada parte de la especie del vino? —Sí, Jesucristo está todo entero, tal, como él mismo es, bajo cada parte de la especie del pan y bajo cada parte de la especie del vino; con esta precisión que la especie del pan o la especie del vino permanece indivisa, Jesucristo no está bajo cada una de ellas más que de una vez, y que está, por el contrario, bajo cada una de estas especies, tantas veces que se hacen partes, cuando se los separa o se los divide¹⁷² (q. 76, a. 3).

1627 —¿Se puede alcanzar o tocar el cuerpo de Jesucristo según que él mismo es cuando se alcanzan las especies o los accidentes eucarísticos del pan y del vino? —De ninguna manera; porque estos accidentes no son los accidentes del cuerpo de Jesucristo, solamente por los cuales podríamos alcanzar su sustancia¹⁷³ (q. 75, a. 4-8).

1628 —¿Que se sigue de esta verdad?

—Se sigue que los accidentes eucarísticos del pan y del vino son todo el conjunto que se expone del cuerpo de Jesucristo y lo que le pone al abrigo; de tal modo que si hay unos malvados que quieran profanar el cuerpo de Jesucristo en su sacramento, es el sacramento que profanan, pero no pueden alcanzar el cuerpo de Jesucristo en sí mismo.

1629 —¿Estos accidentes eucarísticos del pan y del vino quedan siempre en el estado de accidentes eucarísticos, después de la consagración del pan y del vino?

—No; porque inmediatamente después la comunión, o cuando han sido absorbidos para servir de alimento y de bebida, comienzan a alterarse y acaban pronto por pasar en otro estado. Pueden también alterarse y corromperse por el hecho simple de las condiciones atmosféricas, cuando quedan demasiado tiempo sin ser renovados (q. 77, a. 4).

1630 —¿Que ocurre cuando los accidentes eucarísticos del pan y del vino dejan de ser los accidentes del pan y vino que han sido consagrados?

—Ocurre que el cuerpo y la sangre de Jesucristo dejan inmediatamente de estar presentes en su presencia eucarística, por cesar, por la desaparición de los accidentes, la relación que tenían con y por estos accidentes, en el lugar donde estos accidentes estaban (q. 76, a. 6, ad 3).

1631 —¿Únicamente es pues debido a la consagración del pan y del vino y de la permanencia de los accidentes consagrados del pan y del vino, que Jesucristo está presente en su presencia eucarística?

—Sí, únicamente es debido a la consagración del pan y del vino y de la permanencia de los accidentes consagrados del pan y del vino, que Jesucristo está presente en su presencia eucarística, los cambios operados en el pan y en el vino es toda la razón de esta presencia, sin que el cuerpo mismo de Jesucristo se hubiera cambiado en nada¹⁷⁴ (q. 76, a. 6, ad 3).

1632 —¿Cómo se hace esta consagración del pan y del vino?

—Se hace por la pronunciación, en las condiciones deseadas, de las palabras que son la forma del sacramento de la eucaristía (q. 78).

1633 —¿Cuáles son estas palabras?

—Para la especie del pan: «Esto es mi Cuerpo». Para la especie del vino: «Éste es el cáliz de mi Sangre, Sangre de la alianza nueva y eterna, misterio de la fe, que será derramada por vosotros y por

todos los hombres para el perdón de los pecados».¹⁷⁵

XXXIII. Los efectos del sacramento de la eucaristía

1634 —¿El sacramento de la eucaristía tiene efectos particulares y cuáles le pertenecen propiamente?

—Sí, el sacramento de la eucaristía tiene por resultado propio producir en el alma tesoros de gracias ordenadas a la salvación del hombre, que ningún otro sacramento puede producir con el mismo título.

1635 —¿De donde le viene al sacramento de la eucaristía esta eficacia que es suya propiamente en el orden de la gracia?

—Le viene sobre todo y principalmente de lo que contiene verdadera y realmente, la presencia de Jesucristo mismo, autor de toda gracia en el orden de la salvación. Le viene

también de que es el sacramento de la pasión de Jesucristo, por el que ha sido operada nuestra salvación, y lo hace presente en medio de nosotros. Le viene del modo especial en el que se participa y que consiste en alimentarse del cuerpo de Jesucristo bajo la especie del pan y en beber de su sangre bajo la especie del vino. Finalmente, le viene del simbolismo especial que le pertenece y que es el de representar la unidad del cuerpo místico de Jesucristo (q. 79, a. 1).

1636 —¿Estas diversas causas hacen que la obtención de la gloria del cielo sea a título de especial efecto de este sacramento?

—Sí; porque es a Jesucristo muerto por nosotros que debemos la obtención de la gloria; y la comida eucarística es la figura por excelencia del festín del cielo (q. 79, a. 2).

1637 —¿El sacramento de la eucaristía tiene por resultado perdonar el pecado mortal?

—No hay duda que el sacramento de la eucaristía tiene la virtud de perdonar todos los pecados mortales, ya que contiene a Jesucristo mismo; pero porque Jesucristo está en este sacramento en forma de alimento espiritual y porque el alimento se les consagra sólo a los que viven, si es que están en estado de pecado mortal, no pueden recibir el efecto de este sacramento. No obstante, si alguien se acercara a este sacramento, creyendo de buena fe estar en estado de gracia, mientras que posiblemente sin embargo, todavía tenga algún pecado mortal no perdonado, la buena fe en la cual se encontraría, haría que el sacramento de la eucaristía borrara su pecado (q. 79, a. 3).

1638 —¿El sacramento de la eucaristía tiene por resultado perdonar los pecados veniales?

—Sí, el sacramento de la eucaristía tiene por resultado propio perdonar los pecados veniales: su gracia siendo propiamente una gracia de nutrición destinada a reparar las pérdidas que se producen tan fácilmente en el curso de nuestra vida de cada día; es también una gracia de fervor cuya función es compensar el defecto del acto de caridad, que implica todo pecado venial e incompatible con este acto (q. 79, a. 4).

1639 —¿El sacramento de la eucaristía tiene por resultado de perdonar toda la pena debida al pecado?

—Tomado como sacramento, o en tanto que comida, el sacramento de la eucaristía no tiene por efecto directo eximir la pena debida al pecado, sino de rehacer el alma espiritualmente por una renovación de fervor, que se une a Jesucristo y a otros miembros del cuerpo místico de Jesucristo. No obstante, por modo de concomitancia y debido a este fervor de la caridad que produce, contribuye indirectamente a perdonar la pena debida al pecado, no en su totalidad, sino según el grado de fervor o de devoción que es causado en el sujeto.

Tomado como sacrificio y en tanto se le ofrece a Dios la víctima del calvario, este sacramento tiene una virtud satisfactoria. Tan sólo que lo que cuenta, en la satisfacción, no es tanto el valor de lo que se ofrece sino la devoción con la cual se ofrece. Y es porque, hasta como sacrificio, aunque sea de un valor infinito, no tiene el efecto de devolver toda la pena debida al pecado, sino de devolverlo según el grado de fervor o de devoción de los que lo ofrecen, o de aquellos para los que se ofrece (q. 79, a. 5).

1640 —¿El sacramento de la eucaristía tiene por efecto de preservar al hombre de pecados por venir?

—Sí; y es este uno de los efectos más directos y más admirables de este sacramento. Porque, como sacramento de la nutrición espiritual, o como comida del alma, fortifica interiormente al hombre contra lo que tendería a alterar o a arruinar su vida de cristiano. Y, como sacramento de la pasión Jesucristo, es un signo que pone en fuga los demonios vencidos por la pasión de Jesucristo (q. 79, a. 6).

1641 —¿El sacramento de la eucaristía tiene algún efecto en otros de quienes lo reciben?

—Considerado como sacramento o como comida destinada a rehacer el alma espiritualmente, tiene efecto propio sólo en el que lo recibe; porque es a él a quien nutre. Pero como sacramento de pasión de Jesucristo y como sacrificio, puede también tener su efecto, y lo tiene en realidad, en aquellos por los que se ofrece, según que están en estado de recoger el fruto, unidos por la fe y por la caridad, a Jesucristo y a otros miembros de su cuerpo místico (q. 79, a. 7).

1642 —¿Acaso los pecados veniales impiden el efecto del sacramento de la eucaristía?

—Si los pecados veniales son cometidos en el mismo momento, cuando se participa en este sacramento, por ejemplo si se tiene el espíritu distraído y el corazón indebidamente ocupado en otra cosa, hay un efecto del sacramento de la eucaristía que necesariamente se encuentra impedido: el de la nutrición espiritual causada actualmente por una suavidad totalmente divina unida a la recepción de este sacramento. No obstante, también entonces, se produce un cierto efecto de aumento de gracia habitual en el alma. En cambio, si se trata de unos pecados veniales pasados, no impiden en nada el efecto del sacramento de la eucaristía, cuando, en el momento en el que se participa en el mismo, se va con un gran fervor (q. 79, a. 1).

XXXIV. La recepción del sacramento de la eucaristía

1643 —¿Hay varias maneras de recibir el sacramento de la eucaristía?

—Sí, podemos recibirlo espiritualmente o recibirlo sólo sacramentalmente (q. 80, a. 1).

1644 —¿Qué diferencia hay entre estas dos maneras de recibir el sacramento de la eucaristía?

—Hay esta diferencia, que los que reciben sólo sacramentalmente el sacramento de la eucaristía no perciben los efectos; mientras que los que lo reciben espiritualmente perciben los efectos, ya sea en razón del deseo que los dispone a ellos, y es lo que se llama propiamente comunión espiritual, ya en razón de la misma recepción del sacramento, la cual lleva siempre con ella una plenitud del efecto que no tiene el solo deseo¹⁷⁶ (q. 80, a. 1).

1645 —¿Sólo el hombre en este mundo puede recibir espiritualmente el sacramento de la eucaristía?

—Sí, sólo el hombre en esta tierra que pueda recibir espiritualmente el sacramento de la eucaristía; porque sólo los hombres que viven en este mundo pueden creer en Jesucristo con deseo de recibirle según que está en este sacramento¹⁷⁷ (q. 80, a. 2).

1646 —¿Este sacramento puede ser recibido sacramentalmente, hasta por los pecadores?

—Sí, los pecadores que tienen la fe o por lo menos el conocimiento de lo que es el sacramento de la eucaristía en la Iglesia católica, pueden recibir sacramentalmente este sacramento, si se acercan de manera consciente, cualquiera que sea la falta por otra parte que puedan tener sobre su conciencia¹⁷⁸ (q. 80, a. 3).

1647 —¿El pecador que recibe este sacramento con la conciencia de su indignidad comete una falta recibiendo sacramentalmente la eucaristía?

—Sí; comete un sacrilegio: porque recibiendo este sacramento que contiene a Jesucristo mismo y que significa la unidad del cuerpo místico de Jesucristo, que no existe más que por la fe y la caridad, mientras que él mismo no tiene la caridad que une con Jesucristo y con sus miembros, injuria al sacramento y le viola, estableciendo un desacuerdo entre él y el sacramento del que tuerce el significado (q. 80, a. 4).

1648 —¿Este pecado es particularmente grave? —Sí, este pecado es particularmente grave, porque injuria a la santa humanidad de Jesucristo en su sacramento de amor (q. 80, a. 5).

1649 —¿Es tan grave como lo sería la profanación exterior de este sacramento?

—No; porque este último pecado implica la intención formal de injuriar a Jesucristo en su sacramento, y esto constituye un pecado de mucha más gravedad (q. 80, a. 5, ad 3).

1650 —¿Qué hace falta para recibir, como conviene, sacramentalmente el sacramento de la eucaristía?

—Hace falta primero el uso de razón; y, luego, en estado de gracia, el deseo de recoger los frutos de vida unidos a la recepción sacramental de este sacramento (q. 80, a. 9, 10).

1651 —¿Totalmente podemos dispensarnos de recibir sacramentalmente el sacramento de la eucaristía?

—No, a menos por imposibilidad de recibirlo; y esto, porque ninguno puede ser salvado si no tiene la gracia de este sacramento; por tanto, puede tener la gracia de este sacramento sólo si tiene por lo menos el deseo de recibirlo sacramentalmente cuando pueda presentarse la ocasión (q. 80, a. 11).

1652 —¿Hay unas épocas o momentos determinados por la Iglesia donde se tenga que recibir sacramentalmente el sacramento de la eucaristía?

—Sí; y estas épocas o estos momentos son: para todo hombre, tan pronto como alcanza la edad del juicio y esté bastante instruido de la naturaleza de este sacramento; en el curso de la vida, cada año, una vez, durante tiempo pascual; y, finalmete, cuando se esté en peligro de muerte, dónde se debe recibir este sacramento en forma de viático¹⁷⁹ (Código, can. 854, 859, 864).

1653 —¿Se puede recibir frecuentemente y hasta cada día, sacramentalmente, el sacramento de la eucaristía? —Sí, se puede, y es algo soberanamente excelente, con tal que sea solamente en las condiciones señaladas para recibirlo como conviene (q. 80, a. 10).

1654 —¿Se puede recibir sacramentalmente el sacramento de la eucaristía bajo ambas especie del pan y del vino?

—Sólo los sacerdotes en el altar, en la celebración del sacramento de la eucaristía, pueden recibir sacramentalmente este sacramento bajo ambas especies del pan y del vino. En cuanto a los fieles, deben conformarse por su parte con lo que la Iglesia determine sobre ello; y, de hecho, en la Iglesia latina, se recibe la eucaristía sólo bajo la especie del pan¹⁸⁰ (q. 80, a. 12).

1655 —¿Cuál es el momento más oportuno, corrientemente y según que es posible, para recibir sacramentalmente el sacramento de la eucaristía?

—Este momento es el de la celebración del sacramento, cuando el sacerdote está en el altar y acaba de recibirlo él mismo; porque es el momento más en armonía con el estado de Jesucristo inmolado sacramentalmente en esta celebración del sacramento de la eucaristía, en el cual participamos recibéndolo sacramentalmente.

1656 —¿En qué disposición del cuerpo hay que estar para recibir sacramentalmente el sacramento de la eucaristía?

—Hay que estar en ayunas después de medianoche

¹⁸¹ (q. 80, a. 12).

1657 —¿Jamás se puede recibir sacramentalmente el sacramento de la eucaristía sin estar en ayunas?

—Se podría, hasta en el curso de la vida, si hubiera necesidad de impedir alguna irreverencia con respecto al sacramento. Fuera de este caso, se puede sólo en peligro de muerte y cuando se recibe en forma de viático. No obstante, la Iglesia determinó que para los enfermos que guardaban cama desde hacía ya un mes y para los que no había esperanza cierta que se restablecían pronto, bajo el consejo prudente del confesor, podía serles aportada la santa eucaristía una vez o dos a la semana, aun cuando hubiesen tomado antes algún remedio, o algún alimento, por modo de bebida¹⁸² (Código, can. 858).

XXXV. El ministro del sacramento de la eucaristía

1658 —¿A quién pertenece en propiedad, y exclusivamente, consagrar el sacramento de la eucaristía?

—Es al sacerdote válidamente ordenado según el rito de la Iglesia católica, que le pertenece en propiedad y exclusivamente consagrar el sacramento de la eucaristía (q. 82, a. 1).

1659 —¿Es también al sacerdote solo al que incumbe distribuir este sacramento?

—Sí; con una precisión, que el diácono tiene el poder ordinario de distribuir la sangre preciosa contenida en el cáliz, allí dónde la Iglesia permita comulgar bajo ambas especies; podría también, por delegación del sacerdote, en caso de necesidad, y como cosa extraordinaria, distribuir la comunión bajo la especie del pan¹⁸³ (q. 82, a. 3).

1660 —¿Todo sacerdote, hasta si está en estado de pecado mortal, puede consagrar y distribuir el sacramento de la eucaristía?

—Lo puede válidamente, en el sentido que esto no perjudica en nada a la verdad y a la eficacia del sacramento para los fieles; pero él mismo peca gravemente haciéndolo (q. 82, a. 5).

1661 —¿La misa de un mal sacerdote tiene menos valor que la de un buen sacerdote?

—El valor de la misa es absolutamente el mismo de una y otra parte, en lo que es del sacramento de la pasión de Jesucristo que realiza la consagración hecha por el sacerdote. Pero, en cuanto a las oraciones que se hacen durante la misa, las oraciones del buen sacerdote tienen una eficacia que no tienen las del mal sacerdote, en razón de la devoción del sujeto. No obstante, hasta para estas oraciones, la eficacia es la misma del lado de la devoción de la Iglesia, en nombre de la cual estas oraciones son dichas por

todos los sacerdotes (q. 82, a. 6).

1662 —¿Un sacerdote herético, cismático y excomulgado puede consagrar el sacramento de la eucaristía?

—No lo puede lícitamente; pero lo puede válidamente, si verdaderamente es sacerdote, y si tiene la intención de hacer lo que hace la Iglesia católica celebrando este sacramento (q. 82, a. 7).

1663 —¿Un sacerdote que fuera degradado sería verdaderamente sacerdote y podría consagrar válidamente? —Sí; porque la degradación no quita el carácter del sacramento del Orden, que de sí es indeleble (q. 82, a. 8).

1664 —¿Podemos, sin pecado, oír la misa de un sacerdote herético, cismático y excomulgado, o notoriamente pecador e indigno, y recibir de él la comunión?

—Está absolutamente prohibido, bajo pena de pecado grave, oír la misa de un sacerdote herético, cismático y excomulgado; o hasta de un sacerdote notoriamente pecador e indigno, si su estado es hecho público por una sentencia de la Iglesia que lo priva del derecho a celebrar: en caso contrario, podríamos sin pecar oír su misa y recibir de él la comunión (q. 82, a. 9).

XXXVI. La celebración del sacramento de la Eucaristía o el santo sacrificio de la misa
1665 —¿Qué se entiende por la celebración del sacramento de la eucaristía o el santo sacrificio de la misa?

—Significa que el acto, por el cual este sacramento es celebrado, constituye un sacrificio verdadero, que incluso es el sacrificio únicamente verdadero, en el sentido de inmolación cultural o ritual, que existe en la religión católica, la única verdadera religión cuyo culto puede ser agradable para Dios (q. 83, a. 1).

1666 —¿En qué este acto, por el cual el sacramento de la eucaristía es producido, constituye el sacrificio que se acaba de indicar?

—En que es la inmolación de la víctima única aceptada ahora por Dios, a saber Jesucristo mismo.

1667 —¿Y cómo este acto es la inmolación de Jesucristo? —Porque es el sacramento de la pasión donde Jesucristo fue inmolado sobre el calvario (q. 82, a. 1).

1668 —¿Qué se entiende, cuando se dice que este acto es el sacramento de la pasión donde Jesucristo fue inmolado en el calvario?

—Esto quiere decir que, como en el calvario, en el momento en el que Jesucristo dio su

vida por nosotros en expiación de nuestros pecados, su cuerpo y su sangre fueron separados; el acto por el cual es producido el sacramento de la eucaristía, hace que allí dónde se celebra este sacramento, el cuerpo de Jesucristo es sacramentalmente separado de su sangre, por la consagración separada de ambas especies del pan y del vino, y que esta separación sacramental se produce en una relación directa a la separación efectiva que se efectuó sobre el calvario.

1669 —¿Qué se sigue de este hecho y de esta relación? —Resulta que el sacrificio de la misa es lo mismo que el sacrificio de la cruz.

1670 —¿Se debe decir que es la reproducción? —Hablando con propiedad, no; porque el sacrificio de la cruz se efectuó una sola vez y no tiene que ser reproducido; por otra parte, el sacrificio de la misa no es una reproducción de este sacrificio, sino este mismo sacrificio.

1671 —¿Se puede decir que es la representación? —Sí, si se entiende por ello que lo hace presente para nosotros; pero esto sería inexacto si se quisiera decir que es sólo una imagen; porque es un sacrificio por sí mismo.

1672 —¿Pero cómo es el mismo sacrificio, puesto que el sacrificio ya no existe y que, por otra parte, en el sacrificio de la cruz, Jesucristo recibió la muerte, teniendo su cuerpo y su sangre separados uno del otro, mientras que ahora no muere más, y su cuerpo y su sangre no están separados?

—En este sacramento está el sacrificio de la cruz de Jesucristo en sí mismo. Y así como Jesucristo está presente aquí tal como es en sí mismo, pero bajo otra forma exterior, porque está aquí bajo la forma o las especies del sacramento; lo mismo la pasión y la inmolación de Jesucristo, que se realizó en otro tiempo en el calvario, está aquí, no bajo la forma sangrienta de entonces, sino bajo la forma del sacramento, en el sentido que, bajo esta forma del sacramento, tenemos aquí, en el estado separado que constituye la inmolación de la víctima, el mismo cuerpo y la misma sangre de Jesucristo, que fueron realmente separados sobre el calvario.¹⁸⁴

1673 —¿Es verdad, por tanto, que por el acto que produce este sacramento, la pasión o la inmolación de Jesucristo, que se efectuó en el calvario, se encuentra, realmente, aunque de modo sacramental, en todas partes dónde se celebra este sacramento?

—Es esto muy exactamente: por el acto que produce este sacramento, sucede que la

pasión o la inmolación de Jesucristo, que se realizó en el calvario, se hace sacramentalmente presenta en todas partes dónde se celebra este sacramento.

1674 —¿Cuándo se asiste a la celebración de este sacramento, es pues como si se asistiera a la pasión o a la inmolación de Jesucristo en el calvario?

—Sí, cuando se asiste a la celebración de este sacramento o al sacrificio de la misa, es como si se asistiese a la pasión o a la inmolación de Jesucristo, que se realizó en el calvario, por la que fue realizada nuestra salvación y que es la fuente de toda gracia para nosotros, al mismo tiempo que es, para Dios, el acto de religión por excelencia, que lo honra y lo glorifica por encima de todo.

1675 —¿Es por esto que la Iglesia tanto desea ver a todos sus fieles asistir lo más frecuentemente posible al santo sacrificio de la misa?

—Sí; y también es por ello que hace para todos un precepto su asistencia el domingo y días de fiesta¹⁸⁵ (Código, can. 1248).

1676 —¿Qué hace falta para que no se peque contra este precepto no asistiendo a la misa estos días? —Hace falta una razón de imposibilidad o de impedimento grave.

1677 —¿Y qué hace falta para que se cumpla el precepto de asistir a misa estos días?

—Hay que estar presente en el lugar donde se celebra, no haciendo nada que sea incompatible con la participación a este gran acto, y que no se falte a ninguna de sus partes principales.

1678 —¿Cuales son las partes principales de la misa a las que no se puede faltar, sin estar en defecto con relación al precepto?

—Es todo lo que va del ofertorio a la comunión inclusive.

1679 —¿Cuál es el mejor medio de oír bien la santa misa?

—Es unirse al sacerdote, siguiendo, punto por punto, todo lo que se dice y todo lo que se hace durante este gran acto.

1680 —¿Los libros litúrgicos puestos al alcance de los fieles, como son los misales o los devocionarios son de una gran ayuda para esto?

—Estos libros son la ayuda más grande para oír bien la santa misa y son tanto mejores cuanto más se acercan al mismo misal que utiliza el sacerdote.¹⁸⁶

XXXVII. El sacramento de la penitencia: su naturaleza; virtud que implica

1681 —¿Qué se entiende por el sacramento de la penitencia?

—Se entiende uno de los siete ritos sagrados, que Jesucristo instituyó para devolver a los

hombres la vida de su gracia, que se les había dado por el bautismo, comunicándoles de nuevo el fruto de su pasión, cuando tuvieran la desgracia de perderla por el pecado (q. 84, a. 1).

1682 —¿En qué consiste el sacramento de la penitencia?

—El sacramento de la penitencia consiste en actos y palabras que muestran, de una parte, que el pecador dejó el pecado, y, por otra parte, que Dios perdona este pecado por el ministerio del sacerdote (q. 84, a. 2, 3).

1683 —¿Este sacramento es algo particularmente valioso para el hombre y éste debe tener un reconocimiento especial a Jesucristo que lo instituyó?

—Sí, ciertamente, porque dada la fragilidad

de nuestra naturaleza caída, incluso después de haber recobrado, por la gracia del bautismo, la vida sobrenatural, aún era posible para el hombre perderla; y si Jesucristo no hubiese instituido el sacramento de la penitencia, el hombre caído no habría tenido ningún medio exterior y sacramental de levantarse. Por esto se llamó a este sacramento la segunda tabla de salvación después del naufragio¹⁸⁷ (q. 84, a. 6).

1684 —¿Y si el hombre todavía cae después de haber recibido este sacramento, puede recurrir al mismo de nuevo para levantarse?

—Sí; porque Jesucristo, en su misericordia infinita con respecto al pecador y con respecto a su miseria, no quiso poner ningún límite en la totalidad de veces que se pudiera recibir este sacramento, la que lleva siempre con él su fruto de remisión y de perdón, con la sola condición que el hombre mismo sea leal y que verdaderamente se arrepienta (q. 84, a. 10).

1685 —¿Acaso hay una virtud especial que corresponda a este sacramento y cuyo acto se impone cuando se recibe el sacramento mismo?

—Sí, es la virtud de la penitencia (q. 85).

1686 —¿En qué consiste la virtud de la penitencia? —La virtud de la penitencia es una cualidad de orden sobrenatural que lleva a la voluntad del hombre, cuando él mismo ha tenido la desgracia de ofender a Dios, a reparar esta ofensa, empleándose, espontáneamente y por su propia voluntad, a satisfacer a la justicia de Dios para conseguirle su perdón (q. 85, a. 1, 5).

1687 —¿Esta virtud de la penitencia está aislada en su acto, o supone, por el contrario,

cuando actúa, el concurso de otras virtudes?

—La virtud de la penitencia tiene algo muy especial, que implica, cuando actúa, el concurso de todas las demás virtudes. Implica, en efecto, la fe en la pasión de Jesucristo, que es la causa de la remisión de los pecados; implica también la esperanza del perdón y el odio a los vicios o a los pecados en tanto se oponen al amor de Dios, esto lo que supone la caridad. Siendo una virtud moral, ella misma supone la virtud de la prudencia, que tiene el papel de dirigir las virtudes morales en sus actos. Por otra parte, como especie de la virtud de la justicia, que tiene por objeto obtener el perdón de Dios ofendido compensando la ofensa por una satisfacción voluntaria; utiliza la templanza cuando se abstiene de aquello que le gusta; y la fortaleza, cuando se impone cosas duras y difíciles o cuando las soporta (q. 85, a. 3, ad 4).

1688 —¿A qué apunta la virtud de la la penitencia en su acto de compensación justa?

—Pretende apaciguar al Soberano y Sumo Señor justamente irritado; a recuperar la confianza ante el mejor de los Padres gravemente ofendido; y a reconquistar al mas excelente de los Esposos odiosamente engañado (q. 85, a. 3).

1689 —¿El acto de la virtud de la penitencia es pues algo muy grande y que nunca podríamos repetir demasiado, cuando se tiene la desgracia de ofender a Dios?

—El acto de la virtud de la penitencia debería en cierto modo ser ininterrumpido en lo que es sobre todo el dolor interior de haber ofendido a Dios; y, en cuanto a los actos exteriores satisfactorios, si es verdad que hay una medida más allá de la cual no se puede más satisfacer, como podemos siempre temer que nuestra satisfacción sea imperfecta, tenemos todo el interés en no tenernos jamás por estar totalmente en paz con Dios, con el fin de que estemos más seguros cuando tengamos que aparecer delante de Él; además practicando la virtud de la penitencia, practicamos excelentemente los actos de todas las virtudes cristianas (q. 84, a. 8, 9).

XXXVIII. Efectos del sacramento de la penitencia

1690 —¿El efecto propio del sacramento de penitencia es perdonar los pecados?

—Sí, el efecto propio del sacramento de la penitencia es perdonar los pecados de todos los que lo reciben con los sentimientos de una verdadera penitencia (q. 86, a. 1).

1691 —¿Cuáles son los pecados que perdona el sacramento de la penitencia?

—El sacramento de la penitencia perdona todos los pecados que un hombre puede tener sobre su conciencia y que son de naturaleza para caer bajo el poder de las llaves, que son los cometidos después del bautismo¹⁸⁸ (q. 86, a 1).

1692 —¿Estos pecados pueden ser perdonados sin el sacramento de la penitencia?

—Si se trata de pecados mortales, jamás pueden ser perdonados, sin que el pecador tenga la voluntad, al menos implícita, de someterlos al poder de las llaves por la recepción del sacramento de la penitencia, según que le sea posible recibirlo; pero, para los pecados veniales, cuando el sujeto está ya en estado de gracia, basta un acto ferviente de caridad, sin que sea necesario recurrir al sacramento (q. 86, a. 2).

1693 —¿Se sigue que nada más que los que tienen pecados mortales sobre la conciencia tienen que recibir este sacramento?

—No; porque, aunque el sacramento sea necesario sólo para ellos, es de un gran valor y de un gran socorro, hasta para las personas justas: primero, al efecto de purificarlos siempre más sus pecados pasados, si tuvieron mortales; y luego, para ayudarles mejor a purificarse de pecados veniales y a prevenirse contra ellos, aumentando con ello la gracia (q. 87, a. 2, ad 2, 3).

1694 —¿Si, después de haber recibido, por el sacramento de penitencia, el perdón de sus antiguas faltas, el hombre recae sobre las mismas faltas graves o en otras faltas graves que le hacen perder la gracia del sacramento, su pecado y su estado son cosa más grave debido a esta recaída?

—Sí, su pecado y su estado son algo más grave: no es que los pecados pasados que fueron perdonados sean imputados de nuevo por Dios, sino en razón de la ingratitud y debido al desprecio más grande de la bondad de Dios, que implica el pecado de recaída (q. 88, a. 1, 2).

1695 —¿Este desprecio de la bondad de Dios y esta ingratitud, son un nuevo pecado especial que se añade al pecado de recaída?

—Lo serían sólo si el pecador directamente se propusiera este desprecio de la bondad divina y del beneficio recibido; pero, en caso contrario, son sólo una circunstancia que agrava el nuevo pecado (q. 88, a. 4).

1696 —¿Es pues seguro que el mal destruido por el sacramento de la penitencia, lo es, de sí, para siempre, y que Dios no lo imputa más en sí mismo o según que ha sido perdonado?

—Sí; es cosa completamente cierta, porque los dones de Dios son dados sin que se arrepienta (q. 88, a. 1).

1697 —¿Y con relación al bien que preexistía primero en el justo, pero que el pecado destruyó, debemos atribuir al sacramento de penitencia alguna eficacia, de tal modo que por él este bien pueda revivir?

—Sí; muy ciertamente, el bien que había preexistido en el justo, pero que el pecado

destruyó, puede revivir por la virtud del sacramento de la penitencia: de tal modo que si se trata del bien esencial que era la gracia y el derecho a la visión de Dios, se encuentran en su estado primero en la medida en que recibe el sacramento con excelentes disposiciones. Si las disposiciones se quedan por debajo del primer fervor, el bien esencial estará en un grado menor; pero toda la suma de los antiguos méritos reviviría en el orden de la recompensa accidental (q. 89, a. 1-4, 5, ad 3).

1698 —¿Es pues importantísimo recibir el sacramento de la penitencia en las mejores disposiciones posibles? —Sí, es importantísimo; porque el efecto del sacramento es proporcionado a las disposiciones del que lo recibe.

XXXIX. De la parte del penitente en el sacramento de la penitencia: contrición, confesión y satisfacción

1699 —¿Es por un título especialísimo que el que recibe el sacramento de la penitencia tiene parte en el efecto de este sacramento?

—Sí; porque los actos que produce, forman parte del sacramento mismo (q. 90, a. 1).

1700 —¿A que título, forman parte los actos del penitente del sacramento de la penitencia?

Los actos del penitente forman parte del sacramento de la penitencia, porque, en este sacramento, donde los actos del ministro dan la forma, los del penitente constituyen la materia (q. 90, a. 1).

1701 —¿Cuáles son estos actos del penitente que constituyen la materia del sacramento?

—Son: la contrición, la confesión y la satisfacción (q. 90, a. 2).

1702 —¿Por qué estos tres actos son requeridos como materia en el sacramento de la penitencia?

—Porque el sacramento de la penitencia es el sacramento de la reconciliación entre el pecador, que ha ofendido a Dios, y Dios, al que ha ofendido. Por consiguiente, en una reconciliación de esta naturaleza, hace falta que el pecador le aporte a Dios una compensación que Dios tenga como agradable, de tal modo que la ofensa sea olvidada y su efecto destruido. Y, para esto, son requeridas tres cosas: 1 ° que el pecador tenga la voluntad de ofrecer la compensación que quiera Dios determinar; 2 ° que venga para recibir ante el sacerdote, que tiene el sitio de Dios, las condiciones de esta compensación; 3 ° que lo ofrezca en efecto y que lo cumpla escrupulosamente. Estas tres cosas se hacen por la contrición, la confesión y la satisfacción (q. 90, a. 2).

1703 —¿El sacramento de la penitencia podría existir sin alguna de estas partes?

—El sacramento de la penitencia no podría existir sin una cierta manifestación exterior

de estas diversas partes; pero puede existir en la realidad interior de la contrición o sin el cumplimiento de la satisfacción; no obstante, la virtud del sacramento es impedida o paralizada¹⁸⁹ (q. 90, a. 3).

1704 —¿Qué se entiende por la contrición? —Se entiende el dolor, de orden sobrenatural, por el que el pecador se aflige, a tal punto, que su antigua mala voluntad se encuentra deshecha, pensando en los pecados que cometió y para los que se resuelve presentarse al sacerdote, ministro de Dios, con el fin de confesárselos, y de recibir una pena satisfactoria que propone cumplir escrupulosamente (Supl., q. 1, a. 1).

1705 —¿Que hace falta para que este dolor sea de orden sobrenatural?

—Hace falta que sea causado por un motivo que tenga relación con el orden de la gracia, pudiendo comenzar por el temor de los castigos de Dios ofendido, sobre los que se sabe por la fe que amenaza al pecador, con la esperanza de obtener su perdón si se hace penitencia; de donde se viene a detestar el pecado y según que mata al alma o qué por lo menos contraría al bien sobrenatural y la vida perfecta, y, por encima de todo, debido a que ofende a Dios, objeto supremo y soberano de nuestro amor (q. 1, a. 1, 2).

1706 —¿Si no se detesta el pecado más que por el solo motivo de los castigos o de las penas del sentido que atrae hacia nosotros por parte de Dios irritado, ya sea en esta vida, ya en la otra, tendríamos contrición?

—No, porque para la contrición, hace falta que el pecado sea detestado en razón del mal que hace al alma, teniendo en cuenta el bien infinito que es Dios en sí mismo, pudiendo y debiendo ser poseído por nosotros, aquí abajo por la gracia, y en lo alto por la gloria¹⁹⁰ (q. 1, a. 2).

1707 —¿Cómo se llama el primer dolor, también sobrenatural, del pecado?

—Se llama de atrición (q. 1, a. 2, ad. 2).

1708 —¿Es pues por el lado de los motivos del dolor que tenemos por nuestros pecados que la atrición y la contrición se distinguen?

—Sí; porque, en la atrición, el dolor es causado sólo por un motivo de temor servil; mientras que en la contrición, hay, al término del movimiento, un motivo de temor filial o de pura caridad¹⁹¹ (q. 1, a. 2).

1709 —¿Basta la atrición para obtener el perdón de las faltas por el sacramento de

penitencia?

—La atrición puede bastar para acercarse al sacramento; pero, en el momento en el que se recibe la gracia del sacramento por la absolución del sacerdote, a la primera atrición sucede en el alma la contrición verdadera (q. 1, a. 3; q. 10, a. 1; q. 18, a. 1).

1710 —¿Hace falta que la contrición se refiera a todos los pecados cometidos?

—Sí, hace falta que la contrición se refiera a todos los pecados cometidos, particularmente al principio de su movimiento, y cuando el pecador en su interior siente por estos pecados el dolor que debe causarle la malicia propia de cada uno de ellos, y cuando se trata especialmente de los pecados mortales; pero, al fin de su movimiento, y cuando este dolor es ya informado por la gracia, basta que se refiera sobre todos en general, detestándolos a todos ellos, bajo su razón común de ofensa hecha a Dios (q. 2, a. 3, 6).

1711 —¿Podría darse una fórmula del acto de contrición?

—Sí; la siguiente, por modo de homenaje a Dios: «Dios mío, tengo el corazón deshecho por haber cometido tantos pecados, que me hacen digno de vuestros justos castigos, y que me hicieron perder vuestra gracia o que paralizaron la virtud, porque eran de naturaleza que causaron vuestro disgusto, y porque ofendían vuestra bondad infinita; tengáis lastima de mí, y os digneís a perdonármelos, y que me infundaís de nuevo vuestra gracia, en la cual quiero permanecer y crecer, hasta el día de mi muerte, que acepto, de antemano, de vuestra mano, con todas las penas o los sufrimientos que deben enviármese, en unión con los sufrimientos y la muerte de Jesucristo, mi Salvador, como expiación de mis faltas, y como feliz liberación de todo lo que podría separarme de Vos por el pecado».¹⁹²

1712 —¿Que debe hacer el pecador, después de haberse excitado el dolor de sus pecados, en el movimiento de atrición o contrición, con vistas de conseguir de Dios el perdón?

—Debe estar preparado para confesarle al sacerdote sus pecados, cuando esta confesión se le impone, ya sea debido al precepto de la Iglesia, ya porque las circunstancias en que se encuentra le llevan al deber de confesarse (q. 6, a. 1-5).

1713 —¿Cuándo el precepto de la Iglesia obliga a confesarse?

—Es, para todos los fieles, una vez al año; y, preferentemente, en tiempo pascual, debido al precepto de la comunión pascual, que ninguno tiene el derecho a recibir sin haberse confesado, cuando tiene algún pecado mortal sobre la conciencia¹⁹³ (q. 6, a. 5; Código, can. 906).

1714 —¿Por qué la confesión es necesaria, al efecto de recibir el sacramento de penitencia?

—Porque es por la sola confesión que el penitente puede hacerle saber al sacerdote sus pecados y ponerle en condiciones de pronunciarse, ya sea sobre la aptitud del sujeto que recibe la absolución, ya sobre la pena satisfactoria que debe ser impuesta para estos pecados, por parte de Dios, con el fin de que sea ofrecida por el pecador la compensación justa de su reapertura a la gracia (q. 6, a. 1).

1715 —¿Cómo debe ser la confesión para que el sacramento sea válido?

—Hace falta que, según sea posible, el pecador haga saber, con detalle del número y de sus especies, todos los pecados mortales que cometió, y que haga este acto con vistas a la absolución sacramental, que vino para pedirle al sacerdote (q. 9, a. 2).

1716 —¿Si, en el momento en el que los acusa, no tiene la contrición o la atricción de sus pecados, estos pecados puedan ser perdonados por la absolución que el sacerdote da?

—No, no se podrían; pero estarían confesados, si la confesión hubiera sido completa, y no habría que confesarlos de nuevo para que fueran perdonados por la virtud del sacramento; bastaría que el pecador supliere la falta de contrición, y que acusara en su nueva confesión esta falta de contrición, que había acompañado a la confesión precedente (q. 9, a. 1).

1717 —¿Si se olvida, sin que hubiera habido falta en ello, algún pecado grave en la confesión, y que luego se lo recuerda, se tiene que confesar este pecado en la próxima confesión?

—Sí; porque todo pecado grave debe directamente estar sometido al poder de las llaves (q. 9, a. 2).

1718 —¿A qué título el sacerdote recibe la confesión del pecador?

—Lo recibe en nombre y en el lugar de Dios en sí mismo; de tal modo que en su vida, como hombre, o aparte de su ministerio como confesor, no debe manifestar nada ni debe hacer absolutamente ningún uso de ello¹⁹⁴ (q. 11, a. 1-5).

1719 —¿Qué debe hacer el penitente después de su confesión?

—Debe cumplir con el máximo cuidado la pena satisfactoria que el sacerdote le impuso en nombre de Dios para su reapertura a la gracia (q. 12, a. 1, 3).

1720 —¿Se pueden designar los grandes géneros de obras a los cuales se reducen todas las pena satisfactorias?

—Sí; todas ellas se reducen a la limosna, al ayuno y a la oración. En efecto, en la satisfacción, debemos quitarnos algo para ofrecérselo a Dios en su honor. Entonces, tenemos sólo tres tipos de bienes que se puedan ofrecer de este modo: los bienes de la fortuna, los bienes del cuerpo y los bienes del alma. La ofrenda de los primeros es comprendida bajo el nombre general de limosna; la ofrenda del segundo, bajo el nombre general de ayuno; la ofrenda de los terceros, bajo el nombre general de oración (q. 15, a. 3).

1721 —¿Si no cumpliera la penitencia sacramental o la pena satisfactoria impuesta por el sacerdote en la recepción del sacramento, se perdería la gracia del sacramento mismo?

—No; a menos que se haga esto por desprecio al sacramento; pero si es por olvido, o hasta por negligencia, la gracia de la remisión recibida en el sacramento queda; no obstante, se es pasible, respecto de la justicia de Dios, de la pena debida al pecado y qué hay que pagar en esta vida o en la otra; y la gracia misma del sacramento no recibe el aumento unido al cumplimiento de la satisfacción sacramental (III, q. 90, a. 2, ad 2).

XL. Del ministro del sacramento de la penitencia y del poder de las llaves; absolución; indulgencias; comunión de los santos; y excomunión

1722 —¿Que hay que entender por el poder de las llaves?

—El poder de las llaves no es otra cosa que el poder de abrir la puerta del reino de los cielos apartando el obstáculo que cierra esta puerta, saber, el pecado mismo y la pena debida al pecado (q. 17, a. 1).

1723 —¿Dónde se encuentra este poder?

—Se encuentra en la Santísima Trinidad como en su primera fuente; luego, en la humanidad santa de Jesucristo, cuya pasión mereció que este doble obstáculo fuera quitado; y en quien lo quita por su virtud. Y porque la eficacia de la pasión de Jesucristo queda en los sacramentos, que son como los canales de su gracia, por los que se hace a los hombres participantes de todos sus méritos; se sigue de ahí que de los ministros de la Iglesia, que son los dispensadores de los sacramentos, pueda decirse que son también los depositarios del poder de las llaves, que reciben de Jesucristo mismo (q. 17, a. 1).

1724 —¿Cómo se ejercita el poder de las llaves en el sacramento de penitencia?

—El poder de las llaves, en el sacramento de penitencia, se ejercita por el acto del ministro que juzga el estado del pecador, y al que da la absolución, con la imposición de

la penitencia, o al que él niega esta absolución (q. 17, a 2).

1725 —¿Es en el momento de la absolución que da el sacerdote, y por la virtud de esta absolución, que el sacramento de la penitencia produce el efecto de liberación unido al poder de las llaves?

—Sí; y sin esta absolución el sacramento no podría existir, ni, como consecuencia, producir su efecto de liberación o de alivio (q. 10, a. 1, 2; q. 18, a. 1).

1726 —¿No son más que los sacerdotes los que tienen este poder de las llaves?

—Sólo, los sacerdotes ordenados válidamente, según el rito de la Iglesia católica, tienen el poder de las llaves que directamente abren la puerta del cielo por la remisión de los pecados mortales en el sacramento de la penitencia (q. 19, a. 3).

1727 —¿Basta que el sacerdote sea ordenado válidamente según el rito de la Iglesia católica para que tenga este poder de las llaves con respecto a tal o cual bautizado que quiera recibir el sacramento de la penitencia?

—No; todavía hace falta que sea aprobado por la Iglesia para oír las confesiones, y que el bautizado que debe absolver esté sometido a su jurisdicción¹⁹⁵ (q. 20, a. 1-3).

1728 —¿Prácticamente, todo sacerdote quién se encuentra en alguna parte con oficio o el poder de oír confesiones, tiene el poder de absolver totalmente a los que se le presentan con la intención de recibir el sacramento de penitencia?

—Sí, a menos que se acusen de faltas que estuvieran reservadas para un poder superior; cosa sobre la que él mismo juzgará oyendo la confesión del sujeto que se presenta.

1729 —¿Hay, en la Iglesia, relacionándose con poder de las llaves, un poder que libera al hombre de la pena debida al pecado, de otro modo que por la absolución sacramental y la imposición de una compensación que se hace por la penitencia sacramental?

—¿Sí; es el admirable poder de las indulgencias (q. 25, a. 1).

1730 —¿En qué consiste este poder?

—Consiste en lo que la Iglesia puede tomar del tesoro infinito, e inagotable que constituyen los méritos de Jesucristo, de la Virgen Santísima y de los santos, en el orden de la satisfacción por el pecado, lo que corresponde, en todo o en parte, a la satisfacción que debería dar el pecador a la justicia de Dios, después de la remisión de su pecado, ya sea en este mundo o ya en el otro; aplicarlo a unos sujetos determinados; y, por el efecto de esta aplicación, liberarlos

de su deuda hacia la justicia de Dios¹⁹⁶ (q. 25, a. 1).

1731 —¿Que hace falta para que esta aplicación se haga? —Hacen falta tres cosas: la autoridad en el que lo hace; el estado de gracia o de caridad, en aquel al que es hecha; y un motivo de piedad que sea la razón por la cual se hace, es decir algo que gire en torno al honor de Dios o a la utilidad de la Iglesia, como son las prácticas piadosas, las obras de celo o de apostolado, las limosnas, y otras de la misma naturaleza (q. 25, a. 2).

1732 —¿Estas obras, que son la razón o el motivo de la indulgencia, son su precio?

—De ninguna manera; porque la indulgencia no es una remisión de la pena que se compra o que se da el equivalente por otras penas satisfactorias. Esencialmente es la transferencia a unos determinados sujetos, por unas razones de piedad, que tienen que ser señaladas, de la pena o de la satisfacción que pertenece a otras, y que estas otras consientan en este traslado, en virtud de la comunión de los santos¹⁹⁷ (q. 25, a. 2).

1733 —¿Nada más que los que cumplen la condición indicada para la indulgencia, puedan beneficiarse de ella?

—Ellos mismos pueden ceder el beneficio para

otro sujeto, ganándolo para él, si se trata de almas del purgatorio, cuando el que concede la indulgencia da la facultad¹⁹⁸ (q. 17, a. 3, ad 2; Código, can. 930).

1734 —¿Y quién pues puede así conceder las indulgencias?

—Sólo al que ha sido confiado el tesoro de los méritos de Jesucristo y de los santos, debido al poder que recibió de atar o de desatar, con respecto a todos los que pertenecen al cuerpo místico de Jesucristo en esta tierra, es decir al único Sumo Pontífice. Pero, porque los obispos están admitidos a compartir su solicitud pastoral, y están encargados, como jueces, de las diversas partes de la Iglesia, pueden, ellos también, en los límites de las concesiones que tienen fijadas por el Sumo Pontífice, conceder indulgencias a los que les están sometidos¹⁹⁹ (q. 27, a. 1-3).

1735 —¿Que se sigue de un poder tan maravilloso existente en la Iglesia católica y sólo la Iglesia católica, debido a la autoridad suprema del Sumo Pontífice?

—De este poder maravilloso, añadido, además, a todo lo que se ha sido dicho sobre el poder de las llaves en el sacramento de penitencia, y de modo general a todo lo que se refiere a la comunicación, por la vía de la acción social y jerárquica, de los méritos de la pasión de Jesucristo, se sigue que no puede haber felicidad más grande para el hombre

en esta tierra que estar incorporado, por el bautismo, a la Iglesia Católica, y de poder participar de todos los derechos que este bautismo confiere, estando en una comunión perfecta con todos los miembros de la Iglesia católica y con su jefe, el Romano Pontífice, a quien sólo han sido confiados todos los bienes y todos los tesoros de la vida sobrenatural, que hay que distribuir entre los hombres.

1736 —¿Puede que alguien que sea incorporado a la Iglesia católica por el bautismo, no participe en los derechos que este bautismo confiere?

—Sí, es el caso de todos los quienes caen bajo el golpe de las censuras de la Iglesia, particularmente de la más terrible de todas ellas que es la excomunión (q. 21, a. 1, 2).

1737 —¿Los herejes y los cismáticos están excomulgados?

—Ciertamente; todos los herejes y todos cismáticos están excomulgados, por el mismo hecho del cisma o de la herejía, y no tienen ninguna parte en la comunión de los santos.

1738 —¿No son pues más que los católicos sometidos al Romano Pontífice y no sancionados por la censura, que plenamente pueden gozar de sus derechos en lo que es de la participación a los bienes de Jesucristo en la Iglesia?

—Sí, son sólo estos católicos; con una precisión además, que para participar de estos bienes por vía de indulgencia, plenamente hay que estar, por la gracia y la caridad, en la comunión de los santos 1739 —¿Que hace pues esta comunión de los santos, cuando es perfecta?

—Hace que unas veces por la línea de unión viviente y personal que es el Espíritu Santo, y otras por la acción jerárquica de la Iglesia visible, pues el Espíritu Santo es su alma, todos los miembros del cuerpo místico de Jesucristo, que todavía viven en esta tierra, o que se encuentran en el purgatorio, o que ya están en el cielo, pueden sin cesar comunicarse unidos, con vistas a la eterna felicidad que debe ser común un día en la patria.

XLI. Del sacramento de la extremaunción

1740 —¿Entre los sacramentos de la Iglesia hay alguno que tenga por objeto especial el de preparar al hombre para entrar en el cielo cuando está a punto de morir?

—Sí; es el sacramento de la extremaunción (q. 29, a. 1).

1741 —¿Qué se entiende por el sacramento de la extremaunción?

—Se entiende el rito sagrado, instituido por Jesucristo, que consiste en unguir, con los aceites santos, a un enfermo en peligro de muerte, pidiéndole a Dios para que todo lo que puede quedar de debilidad espiritual, en razón de sus pecados pasados, le sea remitido, al

efecto de recobrar la salud espiritual plena y perfecta, que le permita entrar, con vigor pleno del alma, en la vida de la gloria al cielo, para gozar allí de Dios eternamente (q. 29-32).

1742 —¿Acaso este sacramento tiene por efecto de perdonar los pecados?

—No; porque no está ordenado, ni contra el pecado original, como el bautismo, ni contra los pecados mortales, como la penitencia, ni, en cierto sentido, contra los pecados veniales, como la eucaristía; sino a restablecer las fuerzas cuando ha sido quitado el mal del pecado. No obstante, debido a la gracia especial que confiere, que como toda gracia es incompatible con pecado, puede perdonar, por vía de consecuencia, los pecados que se encontraran en el alma, con tal que no hubiera obstáculo del lado del sujeto, es decir que sea de buena fe, y que ya hubiera hecho lo que dependía de él para que sus pecados le fueran perdonados (q. 30, a. 1).

1743 —¿El sacramento de la extremaunción puede devolver también la salud del cuerpo?

—Sí; y hasta es uno de los efectos propios de este sacramento; de tal modo que siempre, si el sujeto que lo recibe no pone obstáculos a la virtud de este sacramento, por la virtud sacramental que es propia de él, este sacramento devuelve las fuerzas físicas y la salud corporal, en las circunstancias y en la medida en que esta vuelta a la salud corporal sea útil para la salud perfecta y espiritual que el sacramento tiene por efecto primero y principal de producir (q. 30, a. 2).

1744 —¿Cuándo se puede y se debe recibir este sacramento?

—Se puede recibir sólo en estado de dolencia o de debilidad corporal que pone en peligro de muerte; pero debemos hacer todo lo posible para que sea recibido con conocimiento pleno y con el mayor fervor (q. 32, a. 1, 2).

1745 —¿Se puede recibir muchas veces el sacramento de la extremaunción?

—No se puede recibir muchas veces en el mismo peligro de muerte. Pero sí, después de haberlo recibido, se recupera la salud, o por lo menos se deja de estar en el primer peligro de muerte, se puede de nuevo recibirlo y tantas veces como modos de peligros de muerte, debido a enfermedades diversas, o a que, como consecuencia de la misma enfermedad que se prolonga, se pueden repetir²⁰⁰ (q. 33, a. 1, 2).

1746 —¿El sacramento de la extremaunción es el último de los sacramentos que Jesucristo instituyó para asegurarles a los hombres el beneficio de la vida de su gracia?

—Sí, es el último de los sacramentos ordenados al bien de la vida de la gracia según que el individuo mismo vive de ella. Pero hay todavía dos otros sacramentos, de una máxima

importancia, que son ordenados asegurar el bien de esta vida de la gracia, según que los hombres forman la sociedad que puede y debe de extenderse hasta los confines del mundo y hasta el final de los tiempos.

1747 —¿Cuáles son estos dos otros sacramentos?

—Son: el Orden y el matrimonio.

XLII. Del sacramento del Orden: sacerdotes, obispos, sumo pontífice;
la Iglesia, madre de las almas

1748 —¿Qué se entiende por el sacramento del Orden? —Se entiende el rito sagrado, que Jesucristo

instituyó para conferirles a ciertos hombres un poder especial al efecto de dedicar su cuerpo real con

vistas a su cuerpo místico (q. 37, a. 2).

1749 —¿Este poder que es conferido en el sacramento del Orden, es uno o múltiple?

—Es múltiple; pero su multiplicidad no perjudica a la unidad del sacramento del Orden: porque las órdenes inferiores son sólo una participación de la orden superior (q. 37, a. 1))

1750 —¿Qué se entiende por el orden superior? —Se entiende la orden de los presbíteros²⁰¹

(sacerdotes), que reciben en su consagración el poder de consagrar la eucaristía (q. 37, a. 2).

1751 —¿Y las órdenes inferiores cuáles son? —Son todas las órdenes por debajo del pres

biterado; los cuales tienen por oficio de servir al

presbítero en el acto de la consagración. Vienen primero los ministros que sirven al sacerdote en el altar. Son los diáconos, los subdiáconos y los acólitos. Los primeros están para distribuir la eucaristía, y hasta bajo la especie del vino, cuando se la distribuye también bajo esta especie. Los segundos disponen de la materia del sacramento en los vasos sagrados. Los terceros presentan esta materia. Luego, vienen los ministros que tienen por oficio preparar a los que deben recibir el sacramento; no por la absolución sacramental que sólo el sacerdote está en condiciones de dar, sino apartando a los indignos, o instruyendo a los catecúmenos, o liberando a los posesos: oficios que tenían sobre todo su razón de ser en la primitiva Iglesia, cuando se reclutaba entre los infieles, pero que la Iglesia conserva siempre para la integridad de su jerarquía²⁰² (q. 37, a. 2).

1752 —¿De las siete órdenes indicadas, cuales son aquellas a los que se llama mayores y cuales son los que se llama menores?

—Las órdenes mayores son los del presbiterado, diaconado y subdiaconado. Las órdenes menores son las otras cuatro otras, saber: las órdenes del acolitado, exorcistado, lectorado y ostiariado²⁰³ (q. 37, a. 2, 3).

1753 —¿Dónde se encuentran ordinariamente los sujetos de las diversas órdenes, a excepción del sacerdocio? —Se encuentran ordinariamente en los establecimientos eclesiásticos donde se forman los miembros del clero, y donde se preparan para recibir la orden suprema del sacerdocio.

1754 —¿Es pues cuándo un sujeto es sacerdote, que a decir verdad, se pone en contacto con pueblo fiel para trabajar en su santificación?

—Sí; y es propiamente con los sacerdotes, que los fieles tienen que tratar.

1755 —¿El sacerdote está revestido de un carácter especial que lo distingue de otros hombres en la Iglesia de Dios?

—No sólo el sacerdote, sino que todo miembro de la jerarquía eclesiástica, desde la primera de las órdenes menores, es revestido de un cierto carácter especial que le es imprimido cuando recibe el sacramento del Orden. No obstante, este carácter es marcado más particularmente en los sujetos de las órdenes mayores, y, más todavía, en los que recibieron el sacerdocio, donde es concedido el poder de consagrar el cuerpo y la sangre de Jesucristo y de perdonar los pecados.²⁰⁴

1756 —¿A decir verdad, es pues al sacerdote que los fieles deben todo, en orden de los bienes de la gracia y de la salvación, unidos a los sacramentos de la Redención obrada por Jesucristo?

—Sí; porque, a excepción del solo sacramento de la confirmación, que ordinariamente es reservado al obispo, es al sacerdote al que incumbe el oficio administrarles a los fieles los sacramentos sobre los que ya se dijo que estaban ordenados al bien de su vida individual, a saber: el bautismo, la eucaristía, la penitencia, y la extremaunción. Es también el sacerdote quien tiene, como también se ha sido dicho, el poder supremo y divino entre todos, de hacer presente en medio de los hombres y ofrecer en sacrificio por la consagración sacramental el cuerpo y la sangre de Jesucristo.

1757 —¿No es más que al presbítero que los fieles deben estar agradecidos del beneficio inapreciable del conocimiento de los misterios cristianos y de las verdades de la salvación?

—Sí; porque es él quien, por su ministerio constantemente se esfuerza en instruirlos sobre estos misterios y estas verdades.²⁰⁵

1758 —¿Pero de quién tiene el presbítero todos sus poderes?

—Los tiene del obispo (q. 38, a. 1; q. 40, a. 4).

1759 —¿En qué y cómo el obispo le es superior al presbítero y puede dar a este último sus poderes?

—El obispo es superior al sacerdote, no en lo que se refiere a la consagración del cuerpo real de Jesucristo en la eucaristía, sino en lo que se refiere al cuerpo místico de Jesucristo, que son los fieles que constituyen la Iglesia. Es propiamente y directamente con vistas al cuerpo místico de Jesucristo que el poder episcopal ha estado constituido por Jesucristo mismo. Comprende, de sí, todo lo que es necesario para la creación y la organización del cuerpo místico, al efecto de comunicarle en su plenitud la vida de la gracia unida a los sacramentos de la Redención. Por consiguiente, el obispo tiene en él, a causa de su consagración episcopal, la plenitud del sacerdocio, pudiendo no sólo consagrar el cuerpo real de Jesucristo, como todo sacerdote, sino todavía administrar, sin reserva, todos los demás sacramentos, incluida la confirmación, y dar a los sacerdotes mismos o a los ministros inferiores, su poder de orden, consagrándolos u ordenándolos, y su poder de jurisdicción sobre los fieles, confiándoles, en la medida que quiera determinar, el cuidado de estos fieles²⁰⁶ (q. 40, a. 4, 5).

1760 —¿Es pues que de algún modo, en la persona del obispo, está concentrada toda la vida de la Iglesia? —Sí, muy exactamente, es en la persona del obispo que está concentrada toda la vida de la Iglesia y nada puede pertenecer a esta vida que no venga de él y no quede en su plena y perfecta dependencia.

1761 —¿Que hace falta para que el obispo sea el principio de vida para su Iglesia?

—Hace falta que esté en comunión plena y perfecta con el obispo de Roma, que es la cabeza o el jefe de todas las Iglesias del mundo, reunidas por él y bajo su autoridad suprema o su poder soberano, en un único todo, que forma, con sentido puro y simple, la Iglesia de Jesucristo (q. 40, a. 6).

1762 —¿El obispo de Roma o Sumo Pontífice tiene poderes que otros obispos no tengan?

—Si se trata de actos jerárquicos que tengan relación con la administración de los sacramentos en lo que son sacramentos mismos, los poderes del Sumo Pontífice, el obispo de Roma, son los mismos que otros obispos. Pero, si se trata del poder de jurisdicción, que comprende todo lo que tenga relación con gobierno de la sociedad que forma la Iglesia, y al derecho a administrar los sacramentos a todos sus miembros, este poder está del todo entero y como en su fuente en la persona del Sumo Pontífice, aplicándose de sí a toda la sociedad de la Iglesia católica en el mundo entero. Mientras que está en los otros obispos sólo con relación a una parte de la Iglesia universal, que forma la Iglesia de la que es el obispo o que forman las Iglesias que son más o menos

dependientes de la suya en la organización de la sociedad de la Iglesia universal; y, hasta con relación a esta parte determinada que les es confiada a gobernar, su poder releva, en su naturaleza y en su ejercicio, el poder supremo del Sumo Pontífice, del que lo tienen y en dependencia del que lo ejercen²⁰⁷ (q. 40, a. 6).

1763 —¿Por qué este poder supremo, en el orden de la jurisdicción o del gobierno de la Iglesia, le es asignado al Sumo Pontífice?

—Porque la unidad perfecta de la Iglesia pedía que fuese así. Y es para esto que Jesucristo encargó apacentar todo su rebaño, corderos y ovejas, sólo a Simón Pedro, del cual el Romano Pontífice queda como el solo sucesor legítimo hasta el fin de los tiempos (q. 40, a. 6).

1764 —¿Es pues que del solo Sumo Pontífice, obispo de Roma, depende, en todo el mundo, y que dependerá hasta el fin del mismo, para todo hombre que viva sobre la tierra, su unión a Jesucristo por los sacramentos, y, como consecuencia, su vida sobrenatural y su salvación eterna?

—Sí; porque si es verdad que la gracia de Jesucristo no se ha unido de manera absoluta a la recepción de los sacramentos mismos, cuando es imposible recibirlos, por lo menos para los adultos, y que la acción interior del Espíritu Santo puede suplirlos, con tal de que no hubiera mala fe en el sujeto; por otra parte, es absolutamente cierto, que ningún ser humano que se separe a sabiendas de la comunión del sumo pontífice, puede ser participante de la gracia de Jesucristo, y que si luego muere en este estado, en consecuencia, irremediabilmente está perdido.²⁰⁸

1765 —¿Este en el sentido que se dice que nadie puede ser salvado fuera de la Iglesia?

—Sí, es muy exactamente el sentido que se dice que nadie puede ser salvado fuera de la Iglesia, o todavía, que no puede tener a Dios por Padre, quien no tiene a la Iglesia por madre.²⁰⁹

XLIII. Del sacramento del matrimonio: naturaleza; impedimentos; deberes; divorcio; segundas nupcias; y esponsales

1766 —¿Al lado del sacramento del Orden, destinado a perfeccionar al hombre con vistas a la vida social sobrenatural, por el poder que le confiere al efecto de actuar sobre otros hombres para comunicarles los bienes de la gracia de Jesucristo, cuál es el otro sacramento instituido por Jesucristo para perfeccionar también el hombre con vistas a la vida social sobrenatural?

—Es el sacramento de matrimonio (q. 42).

1767 —¿Cómo el sacramento de matrimonio es ordenado al bien de la sociedad

sobrenatural?

—El sacramento de matrimonio está ordenado al bien de la sociedad sobrenatural por lo mismo que esencialmente está ordenado a la propagación de la especie humana de la que sus miembros son llamados a formar parte de la sociedad sobrenatural (q. 41, 42).

1768 —¿Qué se entiende por el sacramento de matrimonio?

—Se entiende la unión del hombre y de la mujer, indisoluble hasta la muerte de uno de ambos esposos, y que le excluye de sí toda participación de un tercero a esta unión, que es contratada entre sujetos bautizados por el consentimiento recíproco de ambos sujetos que se dan uno al otro, con vistas al derecho que tendrán los dos de reclamarse a dedicarse conjuntamente a los actos que tienen por resultado de dar a la patria de la tierra y a la patria del cielo dignos miembros que deben poblarlos (q. 41, 42).

1769 —¿Por qué esta unión, en el momento, cuando se contrae entre bautizados, tiene la razón de sacramento?

—Porque Jesucristo lo quiso así, y porque le

ascendió a la dignidad de significar su propia unión con la Iglesia, sacada en cierto modo de su costado en la cruz como la primera mujer había sido sacado por Dios, al principio del primer hombre misteriosamente adormecido (q. 42, a. 2).

1770 —¿Que hace falta para que dos personas bautizadas tengan el derecho a contratar esta unión?

—Hace falta que puedan ambos disponer de sí mismos y que no hubiere ningún obstáculo que se oponga a su unión.

1771 —¿Cuáles son los obstáculos que pueden oponerse a la unión matrimonial?

—Es lo que se llama los impedimentos del matrimonio.

1772—¿Todos los impedimentos del matrimonio son de la misma naturaleza?

—No, porque los hay que sólo hacen al matrimonio ilícito; mientras que hay otros los que lo hacen nulo.

1773 —¿Cómo se llaman los impedimentos que hacen al matrimonio ilícito; y cómo se llaman a los que lo hacen nulo?

—Los primeros se llaman impedimentos impedientes; los segundo, los impedimentos dirimentes²¹⁰ (Código, can. 1036).

1774 —¿Cuáles son los impedimentos impedientes?

—Son, primero, el voto simple de virginidad, o de castidad perfecta, o de no casarse, o

de recibir las órdenes sagradas, o de abrazar el estado religioso; segundo, el parentesco legal, que resulta de la adopción, en los países dónde la ley civil, lo hace un impedimento prohibente; tercero y último, lo que daría lugar a un matrimonio mixto cuando uno de ambos sujetos bautizados se encuentra enrolado en una secta herética o cismática²¹¹ (Código, can. 1058, 1059, 1060).

1775 —¿Que hace falta para que el matrimonio pueda hacerse, cuando existe uno de estos impedimentos? —Hace falta que la Iglesia dispense de este impedimento, cosa que hace sólo por razones graves, sobre todo en el caso del matrimonio mixto, y en este caso exige el compromiso que la parte no católica aparte todo peligro de perversión para la parte católica y que ambas partes velen por que todos sus hijos reciban sólo el bautismo y la educación católicas (Código, can. 1061).

1776 —¿Si una de ambas partes, sin pertenecer a una secta herética o cismática, es notoriamente impía, habiendo rechazado la fe católica o habiéndose enrolado en sociedades condenadas por la Iglesia, habría, en este caso, impedimento de matrimonio?

—No, de tal modo que haya que recurrir a una dispensa de la Iglesia; pero la Iglesia quiere que los fieles teman en sumo grado contratar tales uniones, debido a los peligros de toda clase que se encuentran unidos a ellas²¹² (Código, can. 1065).

1777 —¿Podría decirse cuáles son los impedimentos dirimentes del matrimonio?

—He aquí, tales, como se encuentran precisados en el Código del nuevo derecho canónico: 1º. La falta de edad deseada, es decir antes de dieciseis años cumplidos para el hombre, antes de catorce años cumplidos para la mujer; 2º. La impotencia anterior al matrimonio y perpetua, del lado del hombre o del lado de la mujer, conocida o no conocida, absoluta o relativa; 3º. El hecho de estar ya casado, aunque el matrimonio no haya sido consumado; 4º. La disparidad del culto, cuando una de ambas partes no es bautizada y cuando la otra ha sido bautizada en la Iglesia católica, o volvió a la Iglesia convirtiéndose del cisma o de la herejía; 5º. El hecho de estar en las órdenes sagradas; 6º. El hecho de haber emitido los votos solemnes de religión, o también los votos simples, a los que se había unido, por una prescripción especial de la Santa Sede, la virtud de hacer el matrimonio nulo; 7º. El raptó o la detención violenta con vistas al matrimonio, hasta que la parte afectada o detenida sea devuelta a su libertad plena; 8º. El crimen de adulterio con promesa o tentativa civil de matrimonio, o el adulterio seguido del crimen de asesinato, cometido por uno de los dos con respecto a una parte conjunta, o la cooperación, hasta sin adulterio, ya sea física, ya moral, en el asesinato de una de las partes conjuntas; 9º. La consanguinidad siempre en línea directa, y, en línea colateral, hasta el tercer grado; y este impedimento no se multiplica más que si cada vez se multiplica la línea común de las dos partes; 10º. La afinidad en línea directa siempre, y en línea colateral hasta el segundo grado inclusive; y este impedimento se multiplica según que se multiplica el impedimento de consanguinidad que lo causa, o por el

matrimonio subsiguiente con un consanguíneo del esposo difunto; 11°. La honestidad pública que proviene, de un matrimonio inválido y consumado o no, y de un concubinato público o notorio; dirime el matrimonio al primero y al segundo grado de la línea directa entre el hombre y los consanguíneos de la mujer, y vice-versa; 12°. El parentesco espiritual, contraído entre el sujeto bautizado y el que lo bautiza y su padrino o su madrina; 13° El parentesco legal que proviene de la adopción, si la ley civil lo tiene por un obstáculo a la validez del matrimonio, se hace por la virtud del derecho canónico un impedimento dirimente²¹³ (Código, can. 1067-1080; q. 50-62).

1778 —¿La Iglesia dispensa algunas veces de estos impedimientos dirimientes?

—Jamás ni dispensa puede ni dispensar impedimientos dirimientes que son de estricto derecho natural o de derecho divino, como son la impotencia, o el matrimonio consumado, o la consanguinidad de línea directa o de línea colateral muy próxima. Pero los otros impedimientos, que dependen más bien de ellos mismos, los puede dispensar; lo que hace, sin embargo, sólo por razones graves. 1779 —¿No hay todavía otro impedimento dirimente, que no afecta a la condición de las partes contratantes sino que es algo extrínseco?

—Sí; es el impedimento de clandestinidad.

214

1780 —¿Qué se entiende por el impedimento de clandestinidad?

—Se entiende la ley de la Iglesia que declara nulo todo matrimonio contratado entre bautizados católicos, o que hayan pertenecido a la Iglesia católica; entre estos bautizados y no católicos, bautizados o no; y entre latinos y orientales; si no es contratado delante del cura de la parroquia o delante del Ordinario del lugar donde se casa, o delante de un sacerdote delegado o sea por el uno, o sea por el otro, en los límites de su territorio, con, por lo menos, la presencia de dos testigos. Si el cura o el Ordinario no pudieran absolutamente o ser llamados sin graves dificultades y que haya peligro de muerte, o que las dificultades para llamarle se prevea que permanezcan imposibles durante un mes, el matrimonio podría ser contratado válidamente con la sola presencia de dos testigos²¹⁵ (Código, can. 1094-1099).

1781 —¿Cuando se encuentran reunidas, del lado de las partes contratantes, con vistas al sacramento del matrimonio que recibirán, todas las condiciones requeridas, que hace falta para que reciban efectivamente este sacramento; y cuál es el ministro?

—Hace falta y basta que ambas partes se consagren uno al otro, actualmente, por consentimiento libre o sin violencia y sin temor grave e injusto venido de a fuera, formal y recíproco, manifestado fuera por palabras o signos no equívocos; y ellos mismos son los ministros del sacramento²¹⁶ (Código, can. 1081-1087; q. 47, a. 1-6).

1782 —¿El consentimiento que hace el matrimonio podría ser invalidado y anulado, si hubiera habido error del lado de las personas contratantes?

—Si el error se refería en la persona misma, el matrimonio sería nulo; sería ilícito, si el error se refiera a las cualidades de la persona²¹⁷ (Código, can. 1083).

1783 —¿Es bueno que con ocasión de la celebración de este sacramento, las partes contratantes asistan a una misa especial, en donde su unión será bendecida por el sacerdote?

—Sí; y la Iglesia desea así, vivamente, que todos sus hijos, antes de recibir este gran sacramento, donde debe serles concedida una gracia especial con vistas a las cargas del matrimonio, se dispongan a recibir esta gracia en toda su plenitud por una buena confesión y una comunión ferviente²¹⁸ (Código, can. 1101).

1784 —¿Cuál es la gracia especial unida al sacramento de matrimonio?

—Es la gracia de una perfecta armonía conyugal que se inspira en un afecto verdadero, profundo y sobrenatural, que permite resistir a todo lo que podría comprometerlo hasta la muerte; y al mismo tiempo la gracia de una generosidad a toda prueba con vistas a los futuros pequeños seres de los que su unión podrá ser bendecida por Dios, al efecto de no trabar su llegada, de verlos multiplicarse con una alegría santa, y de velar con el cuidado más celoso por todo lo que podrá formar sus almas y sus cuerpos, ya sea como miembros de la patria de la tierra, ya como miembros de la patria del cielo (q. 49, a. 1-6).

1785 —¿Acaso el matrimonio, una vez válidamente contraído, puede ser disuelto por el divorcio civil?

—De ninguna manera; porque ninguna ley humana puede separar lo que Dios unió. Del mismo modo, hasta después del divorcio civil, ambas partes permanecen unidas por el lazo del matrimonio, y si la una o la otra pasa a contraer nuevas nupcias, la nueva unión es meramente un concubinato, a los ojos de Dios y de la Iglesia.

1786 —¿Después de la muerte de uno de los dos esposos, está permitido a la parte que sobrevive contraer un nuevo matrimonio?

—Sí; es algo permitido: aunque el estado de viudedad, tomado en sí mismo, sea más honorable; solamente, en el caso de estas nuevas bodas, la mujer que ya recibió una primera vez la bendición nupcial solemne, no puede recibirla de nuevo²¹⁹ (q. 43; Código, can. 1142, 1143).

1787 —¿Los esponsales que se celebra antes del matrimonio es algo bueno?

—Sí; esencialmente consisten en la promesa que se hacen los dos aspirantes al

matrimonio, con vistas al mismo, que contraerán entre ellos en un tiempo venidero tiempo. Para que sean (jurídicamente) válidos, ya sea en el fuero interior, ya en el fuero exterior, hace falta que la promesa sea hecha por escrito y que sea firmada por ambas partes, y además, por el cura o el Ordinario del lugar, o por lo menos dos testigos. Si una de las dos partes no sabe escribir, o no puedo hacerlo, habría que señalarlo en el acta y traer a un nuevo testigo para firmar²²⁰ (q. 43, a. 1; Código, can. 1017).

1788 —¿Los esponsales dan el derecho a usar del matrimonio antes de que el matrimonio sea celebrado?

—De ninguna manera; y los novios mismos que actuaran de este modo, además de que cometer una falta grave, se expondrían a la justicia de Dios que podría hacerles pagar muy caro, más tarde, en el matrimonio, el abuso que habrían hecho de la honestidad del esponsales.

XLIV. Estado intermedio de las almas después de la muerte, antes del día de la resurrección final: el purgatorio

1789 —¿Por esta economía maravillosa de los siete sacramentos que Él instituyó para comunicarles a los hombres el efecto de la redención, que no es posible para ellos ni de salvación ni de vida moral perfecta; y entre los que están los cinco primeros, que son el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia y la extremaunción, que perfeccionan al hombre en lo que es de su propia persona, mientras que los dos otros, que son el Orden y el matrimonio, lo perfeccionan con vistas al bien común de toda la sociedad en la cual vive y que debía tener en ella, en efecto, la virtud de multiplicarse y de continuarse la fuente de vida sobrenatural para todos los hombres hasta el fin de los tiempos; a qué fin, Jesucristo —que vive y que reina al cielo desde su ascensión, y, de ahí, vela por el bien de su Iglesia por el Espíritu Santo al que le envió y que es su alma— conduce el género humano que conquistó por su sangre?

—Lo conduce al fin de la vida inmortal, que debe abrirse en la gloria, o al cielo, durante toda la eternidad.²²¹

1790 —¿Es en seguida, y por así decirlo, sin dificultad, que Jesucristo conduce de este mundo, por la acción de su gobierno redentor, a los hombres a la gloria de la vida inmortal?

—No; porque aunque los misterios consumados su humanidad santa y los sacramentos que nos unen con estos misterios, tuvieran la virtud de hacerlo, convenía a la sabiduría divina que la naturaleza humana, condenada en su fondo, y como naturaleza pecadora o caída, que lleva la pena de este pecado de naturaleza, sea restaurada como naturaleza, en toda su plenitud, en la persona de sus diversos individuos, sólo al término del curso de su desarrollo entre los hombres. Y es porque, hasta los bautizados, o todos los que

participan en los sacramentos de Jesucristo, hasta después de su santificación personal, permanecen sometidos a las penalidades de la vida presente, y, particularmente, a la más temible de todas ellas, la muerte (q. 69, a. 1).

1791 —¿No será pues más que al fin de las generaciones humanas, que la muerte misma definitivamente será vencida, y que todos los rescatados por Jesucristo podrán resucitar con vistas a una vida inmortal que plenamente se abrirá en su alma y en su cuerpo, al cielo, para cada eternidad?

—Sí, no será más que entonces; y, de aquí que, cuando mueren, se quedan en un cierto estado intermedio, que es un estado de espera.

1792 —¿Que se entiende cuando se dice que se quedan en un cierto estado intermedio, que es un estado de espera?

—Se quiere decir, con ello, que, o bien no obtienen en seguida la recompensa de su vida meritoria, o bien, si se encuentran situados en el término de la recompensa para sus méritos o del castigo para sus deméritos, no tendrán, hasta el día de la resurrección, su recompensa o su castigo, con toda la plenitud que tendrán eternamente a partir de aquel día (q. 69, a. 2).

1793 —¿Cómo se llama el lugar intermedio donde se encuentran, después de su muerte, los que no obtienen en seguida la recompensa de su vida meritoria?

—Se llama purgatorio (q. 71, a. 6; apénd., I).

1794 —¿Cuáles son las almas que ocupan, después de la muerte, este lugar intermedio que es el purgatorio?

—Son las almas de las personas justas que mueren en la gracia de Jesucristo, pero que, en el momento de su muerte, se encuentran no haber satisfecho totalmente a la justicia de Dios, por la pena temporal debida al pecado (q. 71, a. 6; apénd., II).

1795 —¿El purgatorio es pues un lugar de expiación dónde se debe, por penas proporcionadas, satisfacer a la justicia de Dios, antes de poder ser admitido en la recompensa del cielo?

—Exactamente, el purgatorio es esto; y nada podía estar más en armonía, ya sea con la misericordia de Dios, ya con su justicia (q. 71, a. 6; apénd., I).

1796 —¿Cómo o en qué la misericordia de Dios se manifiesta en la expiación del purgatorio?

—Se manifiesta en esto que, hasta después de su muerte, Dios da a las almas de las personas justas, el medio de satisfacer su justicia y de prepararse así para entrar en el

cielo, libres de toda deuda hacia esta justicia. Pero se manifiesta también en que, por la comunión de los santos, Dios permite a los vivientes, que están en la tierra, ofrecer, en forma de sufragios, sus propias satisfacciones, o de aplicar, ganando las indulgencias a su intención, las satisfacciones de Jesucristo, de la Virgen Santísima y de los santos, en el lugar y estado de las satisfacciones que las queridas almas del purgatorio deberían dar a la justicia de Dios, y, por ello, apresurar su entrada al cielo (q. 71, a. 6).

1797 —¿Entre todos los actos que pueden hacer o proporcionar las personas justas que viven en la tierra al efecto de abreviar la expiación de las almas del purgatorio, hay alguno que sea más excelente especialmente?

—Sí; es el ofrecimiento del santo sacrificio de la misa.

1798 —¿Es importante, cuando se hace o se procura este ofrecimiento con vistas a las almas del purgatorio, que se tenga un gran fervor?

—Sí; porque, cuando se trata de satisfacer a la justicia de Dios en el orden de la remisión de los pecados, Dios mira sin duda el valor de lo que se le ofrece —y, en el ofrecimiento del santo sacrificio de la misa, este valor es infinito— pero mira, más todavía, el fervor del que ofrece: el qué ofrece por él mismo, como el sacerdote; o qué ofrece por la intervención o el ministerio de otro, como los fieles que le piden al sacerdote ofrecer en su nombre y a su intención el santo Sacrificio de la misa (q. 71, a. 9; III, q. 79, a. 5).

1799 —¿Es pues sobre el fervor de aquellos que le piden al sacerdote ofrecer a su intención el santo sacrificio de la misa, que Dios mide más especialmente la aplicación del fruto del sacrificio?

—Sí, es así; y esto muestra cuánto ellos mismos

deben estimularse al fervor al hacer esta petición.

1800 —¿Las obras satisfactorias que las personas justas hacen en esta tierra ofreciéndolas a Dios a modo de sufragios con la intención de aplicarles, ya sea a las almas del purgatorio en general, ya a tal grupo de almas, ya a tal alma en particular, son aplicadas conforme a su intención?

—Sí; y con el grado de valor que les da el fervor del sujeto que los cumple y los ofrece así en espíritu de caridad (q. 71, a. 6).

1801 —¿Se puede también aplicar, ya sea a las almas del purgatorio en general, ya a tal grupo de almas, ya a tal alma en particular, las indulgencias que ganamos y que son aplicables a las almas del purgatorio?

—Sí, también se puede; y todo depende aquí de la intención del que los gana, regulada ella misma por la intención de la Iglesia que manifiesta el contenido de los términos que

fijan la concesión²²² (q. 71, a. 6; Código, can. 930).

1802 —¿Cuándo se encuentra terminada o completa la satisfacción que debían ofrecerle a Dios para sus pecados pasados, las almas que están detenidas en el purgatorio, inmediatamente son introducidas en el cielo?

—Sí; es inmediatamente después que completaron su satisfacción, que las almas de las personas justas detenidas al purgatorio son retiradas del mismo para ser introducidas en el cielo (q. 69, a. 2; apénd., I, 6).

XLV. El cielo

1803 —¿Qué se entiende por el cielo?

—Se entiende el lugar donde se encuentran, desde el comienzo del mundo los ángeles bienaventurados, y donde son admitidas todos los justos, rescatados por la sangre de Jesucristo, después del día en que Jesucristo hizo allí su ascensión gloriosa.

1804 —¿Qué hace falta para que las personas justas, rescatadas por la sangre de Jesucristo, sean admitidas en el cielo?

—Hace falta que hayan llegado al término de su vida mortal, y que no tengan ninguna deuda que haya que pagar a la justicia de Dios (q. 69, a. 2).

1805 —¿Hay algunas almas justas que sean admitidas en el cielo, inmediatamente después la muerte?

—Sí; son las almas que recibieron, con pleno efecto, la aplicación de los méritos de Jesucristo; o que ofrecieron a Dios, en esta tierra, en unión con la satisfacción de Jesucristo, toda la plenitud de satisfacción que podían deber a Dios por sus pecados (q. 69, a. 2).

1806 —¿Los niños que mueren después de haber recibido el bautismo y antes de haber llegado a la edad de poder pecar, son admitidos en el cielo inmediatamente después su muerte?

—Sí; porque no tienen ya el pecado original, que es lo único que habría podido impedirles entrar en el cielo.

1807 —¿Sería lo mismo para los adultos que habiendo cometido ya pecados mortales, recibieran el bautismo con buenas disposiciones y murieran inmediatamente después o antes de haber cometido otro pecado?

—Sí; porque el sacramento de bautismo aplica en toda su plenitud o con pleno efecto los

méritos de la pasión de Jesucristo (III, q. 69, a. 1, 2, 7, 8).

1808 —¿Y aquellos que, después de haber cometido pecados, hasta mortales, desde su bautismo y de los que todavía no habían hecho bastante penitencia, por lo menos en cuanto a la satisfacción de la pena, pero que, en el momento de su muerte, le dieran su vida a Dios en un acto de caridad perfecta, podrían ser también recibidos en el cielo inmediatamente después su muerte?

—Sí; sobre todo cuando este acto de caridad perfecto es el martirio (II-II, q. 124, a. 3).

1809 —¿Que hacen las almas de las personas justas, tan pronto como hacen su entrada al cielo?

—Son admitidas en seguida a la visión de Dios, que los colma de una felicidad en cierto modo infinita (I, q. 12, a. 11).

1810 —¿Es por ellos mismos que pueden ver así a Dios o hace falta que reciban, para este fin, una perfección totalmente nueva, además de las perfecciones de orden sobrenatural, que ya podían tener por la gracia, las virtudes y los dones?

—Hace falta que reciban una perfección totalmente nueva y que sea el último coronamiento de todas las demás perfecciones sobrenaturales que ya tenían (I, q. 12, a. 5).

1811 —¿Cómo se llama esta perfección y este coronamiento?

—Se llama la luz de la gloria (I, q. 12, a. 5).

1812 —¿Qué se entiende por esta luz de la gloria? —Se entiende una cualidad que Dios produce en la inteligencia de los bienaventurados y que les da el poder de recibir con ella como principio propio de su acto de visión la esencia divina en todo el esplendor de su luz infinita (I, q. 12, a. 5).

1813 —¿Qué se sigue, para el bienaventurado, de esta unión de la esencia divina con su inteligencia perfeccionada por la luz de gloria?

—Se sigue de ello que ve a Dios como Dios se ve a sí mismo (I, q. 12, a. 5).

1814 —¿Es esto lo que se llama la visión cara a cara? —Sí; es la visión cara a cara, que nos es prometida en la Sagrada Escritura y que, haciéndonos semejantes a Dios tanto como una criatura pueda serlo, debía ser la última palabra de todo en la obra divina.

1815 —¿Es por esta visión de sí mismo, que comunica a los bienaventurados y por la infinita felicidad que se sigue de ella, que Dios creó todas las cosas y las gobernó en el

curso de todo el desarrollo del mundo desde el principio hasta el fin?

—Sí, exactamente es para esto; y cuando todos los lugares que destinó en el cielo sean ocupados, y por la acción de su gobierno divino, habrá terminado la preparación del último elegido al que resolvió, en el misterio de su predestinación libre y soberana, de introducir allí, entonces la marcha actual del mundo acabará, y Dios fijará el mundo en un estado nuevo que será el de la resurrección.²²³

1816 —¿Se puede saber cuando se efectuará el fin del mundo actual y cuando Dios fijará el mundo en el estado nuevo de la resurrección?

—No; porque esto únicamente depende del decreto de Dios en lo que tiene de más íntimo y que es del orden de su predestinación.

1817 —¿Los elegidos bienaventurados quiénes ya gozan de la visión de Dios en el cielo se interesan por las cosas de la tierra y del mundo humano en el cual no están más?

—Es en sumo grado los elegidos bienaventurados que ya gozan de la visión de Dios en el cielo se interesan por las cosas de la tierra y del mundo humano, aunque no estén más allí más; porque es en el mundo humano en que continúa celebrándose el gran misterio de la predestinación divina y porque el cumplimiento perfecto de este misterio debe coincidir con la última terminación de su propia felicidad el día de la resurrección gloriosa.²²⁴

1818 —¿Los elegidos que ya están en el cielo ven todo lo que pasa sobre la tierra?

—Ven, en la misma visión de Dios, todo lo que, de las cosas de la tierra, se relaciona más particularmente en el cumplimiento del misterio de la predestinación en el mundo.

1819 —¿Conocen las oraciones que se les envía; y también las necesidades espirituales o temporales de aquellos que tenían más cercanos?

—Sí, ciertamente; y siempre están dispuestos a responder a estas oraciones o a proveer a estas necesidades, interviniendo cerca de Dios por su intercesión todopoderosa (q. 72, a. 1).

1820 —¿De donde viene pues que no sentimos siempre el efecto de su intervención?

—Porque esta intervención se produce en la plena luz de Dios, donde lo que puede parecernos un bien a nosotros y para nosotros, posiblemente no lo es según la verdad o en el orden del plan divino (q. 72, a. 3).

1821 —¿En realidad, puede pues haber un trato continuo entre nosotros, que vivimos en la tierra y los santos que ya están en el cielo, gozando allí de la visión de Dios?

—Sí; este trato puede ser continuo; porque no depende más que de nosotros evocar la memoria de estas almas santas para regocijarnos con ellas de su felicidad y rogarles que nos ayuden por su intercesión a conquistarla nosotros.

XLVI. El infierno

1822 —¿Al extremo opuesto del lugar de eterna felicidad que es el cielo, hay otro lugar que sea el lugar de eterna condenación eterna; y cómo se llama?

—Sí; este lugar existe; y se llama infierno (q. 69, a. 2).

1823 —¿Qué es pues el infierno?

—El infierno es un lugar de tormentos al cual son condenados todos los que por sus crímenes se rebelaron contra la orden de la Providencia o de la predestinación y se han fijado en estos crímenes para no convertirse jamás.²²⁵

1824 —¿Cuáles son los que se encuentran en este caso? —Entre los ángeles, son todos los ángeles

quienes pecaron; y, entre los hombres, todos los que murieron en la impenitencia final (q. 69, a. 2).

1825 —¿De que los condenados sean fijados en el mal para no poder volver más de su obstinación, que se sigue?

—Se sigue que las penas y los tormentos que merecen en razón de sus crímenes durarán siempre y jamás acabarán.

1826 —¿Pero Dios no podría poner término a estas penas o a estos tormentos?

—Lo podría, por su poder absoluto, ya que nada es imposible a su poder total; pero, en el orden de su sabiduría, no sabría hacerlo: porque, según este orden, inmutable en lo sucesivo, las criaturas racionales llegadas al término de su vida moral, se encuentran fijadas para siempre en el bien o en el mal: y al durar el mal siempre, hace falta también que el castigo de este mal dure lo mismo²²⁶ (q. 99, a. 1, 2).

1827 —¿Es pues eternamente que los condenados deberán sufrir las penas del infierno?

—Sí; es eternamente que los condenados deberán sufrir las penas del infierno (q. 99, a. 1, 2).

1828 —¿Y cuáles son estas penas que los condenados deberán sufrir eternamente?

—Estas penas son de dos tipos; a saber: la pena del daño, y la pena del sentido (q. 97, a. 1, 2).

1829 —¿Que se entiende por la pena del daño? —La pena del daño está constituida por la privación del bien infinito que se posee en el cielo en la visión beatífica.

1830 —¿Esta pena es muy sensible en los réprobos en el infierno?

—Esta pena es y será eternamente el tormento indecible de los réprobos del infierno.

1831 —¿De que le viene que esta pena sea sentida tan cruelmente por los réprobos en el infierno?

—Viene primero de que habiendo llegado al término, habrán visto la nada de todos los demás bienes que habían buscado en perjuicio de aquello, del que tendrán entonces la noción exacta del tamaño del bien que perdieron; y luego de la conciencia muy neta que tendrán haberlo perdido únicamente por su culpa.

1832 —¿Esta visión de su conciencia y de su propia responsabilidad en la pérdida del bien infinito, es propiamente lo que designa el Evangelio bajo el nombre del gusano roedor que no muere?²²⁷

—Sí; porque este gusano roedor es lo que es más horrible para un ser consciente y no es más que el remordimiento, cuya mordedura debería matarlo mil veces si pudiera morir²²⁸ (q. 97, a. 2).

1833 —¿También hay que entender en un sentido metafórico o puramente espiritual la otra pena de la que habla el Evangelio, y el que llama el fuego que no se apaga?

—No; este fuego debe entenderse en el sentido de un fuego material; porque designa propiamente la pena del sentido (q. 97, a. 5).

1834 —¿Pero cómo un fuego material puede actuar sobre espíritus o almas separadas de su cuerpo?

—Por una orden especial de la justicia de Dios que comunica a este fuego material, en razón de su acción propia y a lo que esta acción significa, la virtud préternatural de servir de instrumento a esta justicia (q. 70, a. 3).

1835 —¿Es de la misma manera que todos los condenados serán atormentados por el fuego del infierno?

—No; porque siendo el instrumento de la justicia de Dios, la acción de este fuego será proporcionada a la naturaleza, al número y a la gravedad de los pecados que habrán sido cometidos por cada uno (q. 97, a. 5, ad 3).

1836 —¿El suplicio de los condenados será aumentado por la compañía horrible que constituirá esta sociedad horrible donde se encuentran todos los malhechores y todos los criminales del género humano, mezclados a los demonios que tendrán por oficio atormentarlos bajo el efecto del primero de ellos, jefe supremo del reino del mal?

—Sí; muy ciertamente, y es lo que aparece significar el Evangelio cuando habla de tinieblas exteriores donde están las lágrimas y el rechinar de dientes (q. 97, a. 3, 4).

XLVII. Del acto que se hace el destino al purgatorio, al cielo y al infierno; o del juicio
1837 —¿Por qué acto se da el destino a los que van inmediatamente al cielo o al purgatorio o al infierno? —Es el acto del juicio por el que se da este destino.

1838 —¿Que se entiende por el juicio?

—Se entiende el acto de la justicia de Dios que pronuncia definitivamente sobre el estado de un sujeto dado con vistas a la recompensa o con vistas al castigo que hay que recibir.

1839 —¿Cuándo se hace este acto supremo de la justicia de Dios?

—Se hace inmediatamente después de la muerte, en el momento en el que el alma se encuentra separada del cuerpo.

1840 —¿Y dónde se hace este acto del juicio? —Igualmente allí donde se efectuó esta separación del alma y del cuerpo que constituye la muerte.

1841 —¿Por quién se hace el acto del juicio? —El acto del juicio se hace por Dios mismo, cuyo poder pasa por la humanidad santa del Verbo hecho carne, desde la ascensión de Jesucristo al cielo.

1842 —¿Acaso el alma que es juzgada ve a Dios o la humanidad santa de Jesucristo?

—Sólo ven a Dios en su esencia y hasta la humanidad santa de Jesucristo que está en el cielo, las almas cuyo juicio lleva una sentencia de entrada inmediata al paraíso.

1843 —¿Y el juicio de las otras almas, cómo se hace? —Se da por un golpe de luz que pone ante sus ojos instantáneamente toda la sucesión de su vida y se le muestra que destino, que reciben inmediatamente, el infierno o el purgatorio, es lo más justo y más merecido que hay.

1844 —¿Casi es pues por el mismo acto y como en el mismo instante que las almas, en seguida separadas de su cuerpo, se encuentran juzgadas y colocadas, en razón a este juicio, en el infierno, o en el purgatorio, o en el cielo?

—Sí; es casi por el mismo acto, y como en el mismo instante todo esto, que se hace por la omnipotencia de Dios, que actúa instantáneamente.

1845 —¿Y a qué se refiere este gran acto del juicio o qué se muestra al alma que es juzgada así?

—Este acto se refiere a toda la sucesión de la vida moral y consciente, desde el primer momento, cuando se tuvo el uso de razón, hasta el último acto que precedió la misma separación del alma con el cuerpo.

1846 —¿El último acto que haya precedido la separación del alma con el cuerpo, puede haber decidido por sí mismo la suerte de una alma para la eternidad, y valerle la obtención del cielo?

—Sí, pero siempre lo hace sólo debido a una misericordia muy especial de Dios y porque, la mayoría de las veces, otros actos en la vida del sujeto habrán preparado en cierto modo esta gracia, o debido a oraciones de almas santas que habrán inclinado a Dios a este acto de misericordia suprema.

1847 —¿Y qué verá el alma que es juzgada así, en esta luz que pone bajo sus ojos instantáneamente toda la sucesión de su vida y le muestra que el destino que recibe ahora mismo, o el infierno, o el purgatorio, o el cielo, es todo lo que hay de más justo y de más merecido?

—Verá, hasta en su detalle más menudo, todos los actos realizados en ella y de que pudo ser responsable en el curso de toda su vida, por larga que ella hubiera podido ser, y para cada uno de los días que compusieron el curso de esta vida, y para cada uno de los instantes que se constituyeron estos días: sus pensamientos más íntimos y más cambiantes; sus afectos cualquiera que hubiera sido su objeto, o su carácter, o su movimiento interior y exterior; sus palabras graves o ligeras, maduradas o inconsideradas, y vanas u ociosas; sus actos y la parte que habrán tenido allí sus sentidos o los órganos y los miembros de su cuerpo. En el orden de cada virtud y de cada vicio, desde la virtud de la templanza con todo lo que se relaciona con ella, pasando por la virtud de la fortaleza y sus anexos, la virtud de la justicia y sus ramificaciones infinitas, la virtud de prudencia y sus aplicaciones a cada instante en la práctica de las virtudes morales, que se trata de la práctica de estas virtudes bajo su razón de virtudes naturales, o bajo su razón de virtudes sobrenaturales e infusas; pero más todavía y por encima de todo, en lo que son las grandes virtudes teologales de fe, de esperanza y de caridad, que debieron dominar todo en su vida.

Verá lo que habrá hecho la sangre de Jesucristo y de todos los misterios de la salvación unidos a esta sangre redentora por el uso de los sacramentos de la gracia dispensados en la Iglesia católica; cómo habrá descuidado o utilizado la gran virtud de penitencia con las satisfacciones, que le ofrecía por la intervención del poder supremo de las llaves.

Y será la visión instantánea que le hará decir, o con la alegría agradecida de los elegidos en el cielo, o con la resignación cariñosa de las personas justas en el purgatorio, o con la rabia desesperada en los condenados en el infierno: ¡Vuestro juicio, oh Dios, y vuestra sentencia, son la misma justicia!²²⁹

XLVIII. Del lugar de los que no son juzgados: el limbo de los niños

1848 —¿Hay seres humanos que, en el momento de su muerte, no estén sometidos al juicio?

—Sí, son todos los niños que mueren antes de la edad de la razón, o los que incluso adultos mueren sin haber tenido uso de razón²³⁰ (q. 69, a. 6). 1849 —¿No hay, sin embargo, una destinación que se haga entre estos niños o los que mueren así sin haber tenido uso de razón?

—Sí; pero esto no es debido a sus méritos y a sus deméritos; y no se hace por modo de juicio.

1850 —¿Cómo se hace esta destinación?

—Se hace sólo porque unos recibieron el sacramento de bautismo y otros no lo recibieron.

1851 —¿Dónde van los que recibieron el sacramento de bautismo?

—Van inmediatamente al cielo.

1852 —¿Y aquellos quiénes no recibieron el sacramento de bautismo, a dónde van?

—Van en un lugar especial que es reservado para ellos y que recibe el nombre de limbo.²³¹

1853 —¿El limbo de los niños muertos sin bautismo es un lugar que se distingue del infierno y del purgatorio?

—Sí; el limbo de los niños muertos sin bautismo es un lugar distinto, que el infierno y el purgatorio, porque, a diferencia del infierno y a diferencia del purgatorio, no es un lugar donde se sufra la pena del sentido por sus pecados personales²³² (q. 69, a. 6).

1854 —¿Acaso, en el limbo, los niños muertos sin bautismo sufren la pena del daño?

—Sí; porque se saben privados eternamente del bien infinito que es la visión de Dios; pero esta pena no tiene en absoluto para ellos el carácter de tortura suprema que tiene como los condenados que están en el infierno (Apénd, q. 1, a. 2).

1855 —¿De donde viene esta diferencia en el carácter de la pena del daño para los niños muertos sin bautismo? —Viene de que, si se saben privados de la visión de Dios, saben también que esta pena los alcanza, no debido a una falta personal cometida por ellos, sino solamente en razón a su nacimiento de Adán pecador, esto es, en razón de un pecado de naturaleza que personalmente contraído por el solo hecho de su nacimiento (Apénd, q. 1, a. 2).

1856 —¿No hay pues entre ellos el gusano horrible y roedor que atormenta a los condenados que están en el infierno?

—De ninguna manera; pero en una clase de estado que, sin implicar el sufrimiento o la tristeza, hace, sin embargo, que seán conscientes de la felicidad que habrían podido tener si los méritos de la redención hubieran sido aplicados sobre ellos y que jamás tendrán, sin que hubiera habido una falta suya, sino por un decreto justo de los insondables decretos de Dios²³³ (Apénd, q. 1, a. 2).

1857 —¿Acaso las almas de estos niños muertos sin bautismo, conocen los misterios de la redención?

—Ciertamente; pero los conocen con un conocimiento muy exterior, si se puede así decir (Apénd, q. 1, a. 2).

1858 —¿Se puede decir de estas almas que tienen la luz de la fe?

—No, no se puede decir de estas almas que tengan la luz de la fe, en el sentido de la luz interior sobrenatural, que perfecciona la inteligencia y le permite penetrar de una cierta manera en la intimidad de los misterios revelados con un cierto gusto de orden sobrenatural, que lleva a desearlos con un deseo eficaz; todos ellos los conocen sólo de fuera, un poco como los que no pueden no confesar la verdad de los misterios divinos afirmados por Dios, pero no son llevados, por un movimiento de la gracia, a adherirse sobrenaturalmente a estos misterios, y que están en la impotencia radical de penetrar en su sentido íntimo.

1859 —¿Es pues una clase de luz totalmente exterior y fría, que les hace saber los misterios de la fe?

—Sí; muy exactamente, es una luz que no es una luz de rebelión como en los condenados del infierno, ni una luz de adhesión ardiente, que engendra la esperanza y la caridad, como lo es la de las personas justas en la tierra, ni todavía menos una luz de visión embriagadora como para los elegidos que están en el cielo; sino una luz en cierto modo apagada al orden sobrenatural, que no es una luz de vida, ni una luz de muerte, en el sentido que lo es para los condenados, es una luz sin esperanza que no engendra el remordimiento, ni tampoco el pesar, y que solamente les hace tomar conciencia de una felicidad infinita que jamás tendrán, sin que, sin embargo, para ellos haya llantos ni

rechinamientos de dientes, como para los condenados en el infierno; mucho más, habrá para ellos una alegría muy grande al pensar en los bienes de orden natural que ya recibieron de Dios o que recibirán más tarde y para siempre en el momento de la resurrección²³⁴ (Apénd, q. 1, a. 2, ad 5).

1860 —¿Al lado del limbo dónde están las almas de los niños muertos sin bautismo, no hay también otro limbo del que se hace mención, en el lenguaje de la Iglesia?

—Sí; es el limbo donde estaban en otro tiempo las personas justas que no tenían ningún impedimento personal para recibir la recompensa del cielo, sino que debían esperar para recibirlo la llegada del redentor (q. 69, a. 7).

1861 —¿En este limbo de las antiguas personas justas, no hay nadie más ahora?

—Después del día en que Jesucristo, que descendió en este limbo en el momento de su muerte, volvió a subir el día de su resurrección, llevando con Él a todas las almas de las personas justas que estaban allí detenidas, este lugar no tiene ni puede tener más su primer destino; pero puede que sea destinado desde entonces a recibir las almas de los niños muertos sin bautismo, no siendo más que uno con el limbo de los niños.²³⁵

IXL. Del fin del mundo y de lo que debe seguirle

1862 —¿Se ha dicho que cuando el último elegido señalado por Dios en el misterio de la predestinación para ocupar un sitio en el cielo, habrá alcanzado el grado de preparación y de mérito que Dios quiere hacerle alcanzar, en seguida la marcha del mundo será parada y el mundo acabará; pero en qué consistirá este fin del mundo, y qué lo seguirá: todo se reducirá a la recepción del último elegido en el cielo y a la asignación simultánea del sitio que motivaron para los otros, sus méritos o su estado, ya sea al infierno, ya al limbo de los niños?

—De ninguna manera; porque este fin del mundo inmediatamente será seguido por los dos acontecimientos más grandes que fueron jamás, y que pondrán el sello en toda en la obra de Dios, a saber: la resurrección y el juicio.

1863 —¿Y el fin del mundo, en qué consistirá, y cómo se hará?

—El apóstol santo Pedro nos enseña que será por el fuego, en el mismo momento cuando Jesucristo deberá volver en su gloria para juzgar a los vivos y los a muertos²³⁶ (q. 74, a. 1, 2).

1864 —¿Será como preparación al juicio que tendrá lugar la conflagración universal que dará fin al mundo actual?

—Sí, será como preparación al juicio, con el fin de purificar todas las cosas y de hacerlas

dignas del estado nuevo que deberá ponerlas en armonía con la gloria de los elegidos (q. 74, a. 1).

1865 —¿Este fuego de la conflagración final actuará por su sola virtud, o como instrumento de la virtud divina?

—Actuará también como instrumento de la virtud divina, particularmente para la expiación de las almas, que posiblemente habrían debido permanecer un tiempo más o menos largo en las llamas del purgatorio (q. 74, a. 3-8).

1866 —¿Es pues casi instantáneamente que estas almas se encontrarán purificadas y hechas dignas de ser admitidas entre los elegidos?

—Sí, casi será instantáneamente, por la virtud de este fuego purificador que será graduado por Dios según el grado de la expiación que hay que sufrir.

1867 —¿Sabemos cuando se efectuará esta conflagración final?

—No, no lo sabemos; pero sin embargo será precedida por ciertos signos que advertirán de la llegada próxima del juez sumo.

1868 —¿Cuáles serán estos signos?

—Serán disturbios insólitos en toda la naturaleza, que harán, según la palabra del Evangelio, que los hombres se consuman de espanto.

1869 —¿Se pueden determinar de modo preciso? —No; pero serán tales, que cuando se produzcan, las almas santas o simplemente sinceras y no obstinadas en el mal por una voluntaria ceguera, podrán reconocer la llegada próxima del juez, para prepararse para su llegada.²³⁷

L. La resurrección

1870 —¿Inmediatamente después la conflagración final, o al mismo tiempo, qué sucederá?

—Inmediatamente después la conflagración final, o al mismo tiempo, y posiblemente como causa que la traerá, resonará la orden, la voz, el sonido de la trompeta del que habla santo Pablo en su primera epístola a los Tesalonicenses, que despertará a los muertos de sus tumbas y convocará a todos los hombres que comparecerán delante del juez de los vivientes y de los muertos, descendiendo del cielo en todo el esplendor de su majestad y de su gloria²³⁸ (q. 75, a. 1).

1871 —¿Cuáles son los que resucitarán en este momento?

—Lo serán primero los que habían muerto desde el comienzo; pero también los que habrán sido encontrados vivos cuando Jesucristo habrá aparecido en las nubes del cielo y cuando el sonido de la trompeta habrá sonado.

1872 —¿Estos últimos también resucitarán, como regresando de la muerte a la vida?

—Sí, porque, aunque todo casi pasa instantáneamente, como parece marcarlo san Pablo en su primera epístola a los Corintios, el poder de Dios que actuará sobre las criaturas en este momento será tal que los hombres encontrados vivos pasarán por una muerte instantánea y serán reconstituídos en seguida en el estado definitivo que deberá ser el suyo, según sus méritos, para toda la eternidad²³⁹ (q. 78, a. 1, 2).

1873 —¿Es pues en el estado y con todas las cualidades de los cuerpos gloriosos, que resucitarán o que serán instantáneamente transformados los cuerpos de todas las almas que vendrán del cielo, las que saldrán del purgatorio y de todos los justos encontrados vivos en este momento sobre la tierra?

—Sí; y todos juntos, se encontrarán en seguida puestos delante del cuerpo glorioso de Jesucristo, cuya llegada habrá sido la misma causa de su resurrección.

1874 —¿Pero estos cuerpos gloriosos resucitados que tendrán todos los elegidos, verdaderamente serán los mismos cuerpos que tenían en otro tiempo cuando vivían sobre la tierra?

—Ciertamente, serán sus mismos cuerpos, con esta sola diferencia, que no tendrán ninguna de las imperfecciones o las miserias que tenían entonces, y que tendrán, al contrario, las propiedades y perfecciones que los harán, en cierto modo, espirituales (q. 79-81).

1875 —¿Cómo podrá hacerse todo esto?

—Por la omnipotencia de Dios, que, habiendo creado una primera vez todas las cosas, puede moverlas y transformarlas como le plazca.²⁴⁰

1876 —¿Cuáles serán estas propiedades nuevas de los cuerpos resucitados que los harán en cierto modo espirituales?

—Serán: la impasibilidad; la sutileza; la agilidad; y la claridad.

1877 —¿Que será la impasibilidad de los cuerpos gloriosos?

—Será el dominio perfecto y el control absoluto del alma sobre el cuerpo, que no permitirá que el cuerpo pueda en nada ser sustraído de la acción del alma sobre él y encontrarse en rebeldía o suspenso (q. 82, a. 1).

1878 —¿Esta impasibilidad será la misma en todos ellos?

—Sí, en el sentido que ninguno de ellos jamás podrá estar en rebeldía o en suspenso escapando del dominio del alma; pero el poder de este dominio o su potencia será proporcionada a la gloria del alma, que será diversa según el mismo grado de la visión beatífica para cada elegido (q. 82, a. 2).

1879—¿Resultará de esta impasibilidad, que los cuerpos gloriosos serán insensibles?

—De ninguna manera; tendrán, por el contrario, una sensibilidad exquisita y llevada a su potencia más alta; pero sin ninguna mezcla de trastorno o de imperfección. Así es como el ojo del cuerpo glorioso verá con una vista infinitamente más penetrante; que su oído oirá de un modo sin comparación más fino; que todos sus otros sentidos percibirán, cada uno, su objeto propio, y, todos juntos, sus diversos objetos sensibles, con una intensidad de perfección que nos es imposible sospechar, sin que jamás el objeto que les actuará haga otra cosa que suministrarles material a las percepciones más exquisitas (q. 82, a. 3, 4).

1880 —¿Y la sutileza de los cuerpos gloriosos, que será? —La sutileza de los cuerpos gloriosos consistirá en un remate de perfección en su naturaleza, debido a la acción soberana de su forma sustancial, el alma glorificada, que, dejándoles su naturaleza propia de cuerpos verdaderos, no fantásticos o aéreos, les dará algo tan puro o tan etéreo, que no tendrán nada de lo que ahora los hace groseros o espesos (q. 83, a. 1).

1881 —¿Esta sutileza hará que naturalmente podrán encontrarse en el mismo lugar ocupado ya por un otro cuerpo, o independientes de todo lugar no ocuparán algún espacio?

—De ninguna manera; todos ellos guardarán y siempre sus dimensiones propias y jamás ocuparán más que un solo lugar, que será el suyo y no simultáneamente el de otros cuerpos (q. 83, a. 2).

1882 —¿No será pues en virtud o en razón a la cualidad de sutileza, que será la de los cuerpos gloriosos, que el cuerpo de Jesucristo resucitado penetraba en el cenáculo a través de las puertas cerradas?

—No; era por el poder divino que estaba en Jesucristo; lo mismo que esto había sido por poder divino, que el cuerpo del niño Jesús había nacido sin perjudicar en nada a la virginidad de María, su Madre (q. 83, a. 2, ad 1).

1883 —¿Que hay que entender por la agilidad que será la propiedad de los cuerpos gloriosos?

—La agilidad de los cuerpos gloriosos será una perfección cierta que emanará del alma glorificada sobre el cuerpo, plenamente sometiéndolo al alma según que es el principio motor, y, como consecuencia, haciéndolo apto y maravillosamente pronto para obedecer al espíritu en todos los movimientos y en todas acciones del alma (q. 84, a. 1).

1884 —¿Los santos usarán de esta dote de sus cuerpos gloriosos?

—Usarán de ello muy ciertamente para colocarse alrededor de Jesucristo en el momento del juicio; y para subir con él al cielo. Pero, hasta una vez al cielo, es probable que se moverán entonces a merced de su voluntad, para hacer resplandecer la sabiduría divina en el mismo uso de esta dote de la agilidad, que se les habrá concedido; y también para hartar su vista de la belleza de las criaturas diversas, en todo el universo, en las cuales relucirá de modo supereminente la sabiduría de Dios (q. 84, a. 2).

1885 —¿Será instantáneamente que los cuerpos de los santos se moverán en virtud de su agilidad?

—No; porque hará falta que este movimiento se haga en una duración de tiempo; únicamente que esta duración será imperceptible, y, por tanto, será breve y el movimiento rápido (q. 84, a. 3).

1886 —¿Que habrá que entender por la cuarta propiedad de los cuerpos gloriosos que se llama la claridad? —Debemos entender, por ella, que del esplendor del alma glorificada recaerá sobre el cuerpo un maravilloso resplandor, que hará que todo el conjunto de estos cuerpos gloriosos sean luminosos y transparentes; transparentes como el cristal más puro; luminosos y deslumbrantes, de un resplandor semejante al del sol; sin que no obstante este resplandor perjudique en nada su color natural o el de sus partes, sino la que al contrario, armonizará su variedad, para realzarla, y dar a los cuerpos gloriosos en su conjunto una belleza más divina que humana (q. 85, a. 1).

1887 —¿Esta claridad de los cuerpos gloriosos será la misma para todos ellos?

—No; porque será sólo el reflejo sobre el cuerpo de la claridad espiritual del alma glorificada; y, como consecuencia, será proporcionada al grado de gloria que tenga el alma. Y es por eso que santo Pablo, queriendo dejarnos entender algo de esta variedad de los cuerpos gloriosos, en el resplandor de la resurrección, nos dice que será en estos cuerpos gloriosos, como en los cuerpos celestes, donde uno es el resplandor del sol, otro el de la luna, y otro el de las estrellas, y hasta una estrella difiere en resplandor de otra estrella.²⁴¹

1888 —¿La diversidad de los cuerpos gloriosos formará pues un conjunto de belleza

incomparable?

—Ciertamente; y todos los esplendores del mundo material, en lo que tiene de más magnífico, sin exceptuar de eso a las cuerpos celestes, no sabrían darnos más que una idea muy imperfecta y muy lejana.

1889 —¿Acaso esta claridad de los cuerpos gloriosos, podrá ser vista por el ojo de los cuerpos no gloriosos? —Sí, y hasta los cuerpos de los condenados lo percibirán en todo su esplendor (q. 85, a. 2).

1890 —¿Estará sin embargo en el poder del alma dejar ver o no esta claridad de su cuerpo glorificado?

—Sí, estará en el poder del alma el dejar ver o no esta claridad de su cuerpo glorificado; porque esta claridad vendrá totalmente del alma, y totalmente permanecerá a ella sometida (q. 85, a. 3).

1891 —¿En cuál estado o a cual edad resucitarán los cuerpos de los bienaventurados?

—Todos ellos resucitarán a la edad que debe ser el de la naturaleza en su desarrollo más perfecto (q. 81, a. 1).

1892 —¿Será lo mismo para los cuerpos de los condenados?

—Sí, con esta diferencia, que los cuerpos de los condenados no tendrán ninguna de las cuatro cualidades de los cuerpos gloriosos (q. 86, a. 1).

1893 —¿Se sigue de ello que los cuerpos de los condenados serán corruptibles?

—De ninguna manera; porque el reinado de la corrupción y de la muerte estará acabado para siempre (q. 86, a. 2).

1894 —¿Serán pues a la vez pasibles e inmortales? —Sí, Dios dispuso así las cosas, en su justicia y su potencia, que ningún agente exterior pueda actuar sobre los cuerpos de los condenados para alterarlos y destruirlos, y que, sin embargo, todo sea para ellos, particularmente el fuego del infierno, causa de dolor y de tortura (q. 86, a. 2, 3).

1895 —¿Y muertos los niños sin bautismo, en cuál estado encontrarán su cuerpo, en el momento de la resurrección?

—Se encontrarán en un estado de entera perfección natural, pero sin ninguna de las cualidades de los cuerpos gloriosos, con esto no obstante que no tendrán ningún dolor, a diferencia de los cuerpos de los condenados²⁴² (Apénd., 1, 2).

LI. El juicio final

1896 —¿Acaso todos los hombres, inmediatamente después que sean resucitados, se encontrarán en presencia del Juez Supremo?

—Sí, todos los hombres, inmediatamente después que sean resucitados, se encontrarán en presencia del Juez Supremo (q. 89, a. 5).

1897 —¿Bajo cuál forma aparecerá el Juez Supremo en el momento del juicio?

—Aparecerá bajo la forma de su humanidad santa, en toda la gloria que le vuelve en virtud de su unión a la persona del Verbo y de su triunfo sobre todas las potencias del mal (q. 90, a. 1, 2).

1898 —¿Acaso todos los hombres verán esta gloria del Juez Supremo, que aparecerá en todo su esplendor?

—Sí; todos los hombres verán esta gloria del Juez Supremo que aparecerá en todo su esplendor (q. 90, a. 1, 2).

1899 —¿Todos ellos lo verán también en la gloria de su naturaleza divina?

—No; nada más podrán verle así, en la gloria de su naturaleza divina, los elegidos solamente, cuya alma gozará de la visión beatífica (q. 90, a. 3).

1900 —¿Acaso todos los hombres que aparecerán delante del Juez Supremo estarán comprendidos en el juicio?

—No; nada más van a ser comprendidos en el juicio, los que habrán tenido el uso de la razón, cuando vivían sobre la tierra.

1901 —¿Los otros no serán juzgados? —No; los otros no serán juzgados, pero estarán presentes, para que ante sus ojos resplandezca, como ante los ojos de todos, la soberana justicia de los juicios de Dios, y la gloria de Jesucristo en toda la continuación de los misterios de la redención²⁴³ (q. 89, a. 5, ad 3).

1902 —¿Acaso todos los hombres que habrán tenido el uso de la razón, cuando vivían en la tierra, serán juzgados al día del juicio?

—Serán totalmente juzgados, en cuanto al destino o en cuanto a la separación que se hará; unos, tomando el lugar a la derecha del juez, para oír la sentencia de bendición; y otros, a su izquierda, para oír la sentencia de maldición. Pero si se trata del proceso de sus actos y del hecho de estar convencidos de la maldad de estos actos, en presencia del cielo y de la tierra, entonces será juzgados solamente los réprobos (q. 89, a. 6, 7).

1903 —¿La convicción de la maldad de sus actos en presencia del cielo y de la tierra, será de una gran confusión para los réprobos?

—Será, para ellos, la confusión suprema y una tortura indecible; precisamente, porque en el fondo de todo pecado, sobre todo en el fondo de todo pecado grave, se esconde un orgullo insoportable, y porque en el día del juicio habrá que confesar, en la luz plena del Juez Supremo que no dejará nada de lo más escondido, las artimañas y las intrigas más ocultas de este orgullo secreto, padre de todos los vicios.²⁴⁴ 1904 —¿Todo el mal que se haya hecho en el curso de la vida, será puesto al descubierto, en presencia de todos ellos, en el día del juicio?

—Sí; todo el mal que se haya hecho en el curso de la vida sera así puesto al descubierto, en presencia de todos ellos, en el día del juicio, cualquiera que sea la naturaleza por otra parte que hubiera podido ser este mal, ya sea en el orden de la vida individual y privada, ya en el orden de la vida de familia o de la vida de sociedad humana: con todo lo que esta vida de sociedad habrá podido tener de particularmente nefasta, debido a la acción pública que se habrá podido ejercer allí; ya en el orden del poder; ya en el orden de la palabra; ya en la orden de los escritos. Habrá incluso esta particularidad, que lo que más habrán sido aplaudidos en la tierra, exaltados y alabados, por el favor del mundo o por la intriga de los enemigos de Dios, de Jesucristo y de su Iglesia, más, en este día del último juicio, se sentirán abatidos bajo la reprobación universal (q. 87, a. 1, 2, 3).

1905 —¿Cómo se hará esta manifestación de la vida entera de un cada uno en presencia del cielo y en presencia de la tierra, bajo los ojos del Juez Supremo?

—Esta manifestación se dará de golpe por la misma luz divina, que, en el momento del juicio particular, muestra a cada uno, instantáneamente, toda la sucesión de su vida moral; con algo muy especial, que todas las conciencias se encontrarán instantáneamente al descubierto a las miradas todos de ellos, en esta asamblea única donde estarán presentes todos los hombres que han existido desde el comienzo hasta el fin del mundo (q. 87, a. 1, 2, 3).

1906 —¿Acaso la conciencia de las personas justas, o toda la sucesión de su vida moral, será también manifestada a los ojos de ellos todos?

—Ciertamente; y es lo que constituirá el sublime y divino desquite de su humildad o de su insignificancia en esta tierra; es, en efecto, el día, que tendrá su realización perfecta la palabra de Jesucristo en el Evangelio: el que se eleva será bajado, y el que desciende sera elavado.²⁴⁵

1907 —¿Podemos decir que las personas justas no serán juzgadas en lo que es la discusión de sus actos?

—Se puede y debe decir para los justos cuya vida fue totalmente santa sin ninguna mezcla de mal notable, como el que llega, pisoteando todas las vanidades del mundo, a poner todo su afán en vivir las cosas de Dios; pero si se trata de aquellos que habrán querido las cosas del siglo y se han encontrado mezclados o implicados en los asuntos de la tierra, sin, no obstante, preferirlos a Jesucristo, hasta el punto de perderlo para siempre; que, por el contrario, se habrán esforzado en reparar por la limosna y la penitencia las culpas que habrán podido tener; éstos todos tendrán la doble parte de su vida expuesta a la vista, con el fin de que la preeminencia del bien sobre el mal sea plenamente manifestada, a la gloria de la justicia divina (q. 89, a. 6).

1908 —¿Todas las faltas que habremos cometido, en el curso de su vida, pero por las que habremos hecho penitencia, serán manifestadas el día del juicio?

—Sí; por la razón que acaba de ser dicha; pero esta manifestación se volverá a la gloria de los justos, debido a la penitencia que habrán hecho de sus faltas, y en la misma medida donde esta penitencia habrá estado más generosa y más ferviente (q. 87, a. 2, ad 3).

1909 —¿Habrá justos, que, lejos de ser juzgados, en el día del juicio, tendrán la cualidad de jueces, y prestarán asistencia, en el acto de su juicio, al Juez Supremo?

—Sí; todos estos serán los que, a ejemplo de los apóstoles de Jesucristo, habrán dejado todo para consagrarse a Dios y cuya vida habrá sido sólo un modo de proclamación del Evangelio en toda su perfección (q. 89, a. 1, 2).

1910 —¿Acaso los ángeles también tendrán la calidad de jueces, al día del juicio?

—No, los ángeles no tendrán la calidad de jueces al día del juicio; porque hace falta que los asesores del juez se le parezcan; por tanto, como es como hombre, que el Verbo de Dios desempeñará su función de Juez Supremo, habrá pues sólo unos hombres que le prestan asistencia en este juicio (q. 89, a. 7).

1911 —¿Los ángeles podrán ser juzgados en el día del juicio?

—No, hablando con propiedad, los ángeles no serán juzgados en el día del juicio; porque este juicio ya ha sido hecho para ellos al principio, cuando unos, permaneciendo fieles a Dios, fueron admitidos en el cielo, y cuando los otros, rebeldes, fueron precipitados al infierno. No obstante, en razón a la parte que los ángeles buenos habrán tenido en las acciones de las personas justas, y ángel tentador en las acciones de los malos, ellos mismos indirectamente se encontrarán mezclados en el juicio para recibir un aumento de felicidad accidental o un aumento de suplicio y de tortura (q. 89, a. 3).

1912 —¿Cómo se acabarán estas solemnidades del último juicio?

—Se acabarán con el pronunciamiento de la sentencia que formulará el Juez Supremo.

1913 —¿Sabemos cuál será esta sentencia?
—Sí; porque lo que será pronunciado, nos lo comunicó en su Evangelio.

1914 —¿Cuál será esta sentencia?
—He aquí el mismo contenido donde el Evangelio nos la revela: «Entonces, el rey dirá a los que estarán a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, poseed el reino que os ha sido preparado desde la constitución del mundo». Dirá también a los que estarán a su izquierda: «¡Iros de mi lado, malditos! Hacia el fuego eterno, el fuego que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles».

1915 —¿Qué será a continuación de esta doble sentencia?
—Será que «se irán: éstos, al suplicio eterno; y los justos, a la vida eterna».²⁴⁶

LII. El suplicio eterno

1916 —¿La sentencia del Juez Supremo con respecto a los condenados será ejecutada por la intervención de los demonios?

—Sí; apenas la sentencia del Juez Supremo seá pronunciada, que, por la misma virtud de esta sentencia, los condenados estarán abandonados a la acción de los demonios, que siendo superiores a ellos por naturaleza, y habiéndolo sido obedecidos, por ellos, para el mal, en la tierra, continuarán, durante toda la eternidad, ejerciendo sobre ellos, como castigo justo, el imperio horrible de su maldad (q. 89, a. 4).

1917 —¿El hecho de haber encontrado su cuerpo y de estar en lo sucesivo en el infierno, con su cuerpo y su alma, será para los condenados una nueva causa de tormentos?

—Sí; ciertamente, porque en lo sucesivo, sufrirán, no sólo en su alma, como antes, sino que también en su cuerpo (q. 97).

1918 —¿Esta tortura que ellos sufrirán en su cuerpo será general e intensa?

—Sí; porque en el lugar de tormento donde estarán, no habrá nada que no sea para ellos, en la misma percepción de sus sentidos, una causa de atroz tortura. No obstante, estas torturas no serán las mismas para todos ellos; porque serán proporcionadas al número y a la gravedad de las faltas cometidas por cada uno (q. 97, a. 1; a. 5, ad 3).

1919 —¿No habrá jamás una dulcificación a estas torturas de los condenados?

—No habrá jamás ninguna dulcificación a estas torturas de los condenados; porque estando su voluntad obstinada en el mal, se encontrarán siempre en el mismo estado de perversidad, que habrá fijado su suerte en el momento de su muerte y en el juicio²⁴⁷ (q. 98, a. 1, 2; q. 99, a. 1).

1920 —¿Esta voluntad de los condenados obstinada en el mal, implicará un odio universal a todos y a todo? —Sí, esta voluntad de los condenados, obstinados en el mal, implicará un odio universal a todos y a todo: de tal modo que no pensarán en nada, ni en persona, que se trate de criaturas o que se trate de Dios, sin experimentar en seguida un odio horrible que les hará desear el mal de todos y de todo, a punto que, si pudiera, querrían ver a Dios mismo y a todos sus bienaventurados, en el infierno donde se encuentran, y donde, en la rabia de su desesperación, no tendrán otro recurso que aspirar a verse aniquilados, sin que por otra parte jamás puedan esperar que nadie les responda, sabiendo, sin poderlo dudar, que están cargados para siempre con la maldición divina y condenados sin posibilidad de remisión, al suplicio eterno²⁴⁸ (q. 98, a. 3, 4, 5).

LIII. La vida eterna

1921 —¿Mientras que los condenados serán entregados por la sentencia del juez sumo a la acción de los demonios que se les llevarán con ellos al lugar de eterno suplicio, que será el efecto de la sentencia del Juez Supremo con respecto a los elegidos?

—Esta sentencia hará que en seguida se abrirán para todos ellos las grandes puertas del reino de los cielos, que les ha sido preparado por el Padre desde la constitución del mundo.

1922 —¿Es inmediatamente que todos los elegidos harán totalmente su entrada en el cielo?

—Sí, es inmediatamente y tan pronto sean levantados las solemnidades establecidas del último juicio, que los elegidos harán su entrada al cielo, detrás de su Señor y Rey, Cristo Jesús, que se los llevará con él para hacerles participes de su felicidad y de su gloria.

1923 —¿Esta felicidad y esta gloria de los elegidos se encontrarán aumentados por el hecho de que ahora encontraron su cuerpo?

—Es en proporciones que nos es imposible sospechar, que la felicidad y la gloria de los elegidos se encontrarán aumentadas por el hecho de que ahora encontraron su cuerpo; aunque, antes, los que ya estaban en el cielo, gozaban del solo hecho de la visión beatífica, una felicidad en cierto modo infinita (q. 93, a. 1).

1924 —¿Habrán, en el cielo, sitios distintos y los elegidos formarán allí una asamblea particularmente bella debido a su diversidad y su subordinación armoniosa?

—Sí; porque es el grado de la caridad o de la gracia que habrá fijado el grado de la gloria: pero, en razón de esta misma caridad, de la que el menor grado basta para introducir al cielo, resultará que todos los bienaventurados se comunicarán, en cierto modo, la alegría de su propia felicidad, y que todos ellos allí serán felices de la felicidad de todas, Dios, en su felicidad infinita, siendo todo en todos, aunque en grados diversos²⁴⁹ (q. 93, a. 2, 3).

1925 —¿En esta asamblea de los elegidos, los hombres tendrán algo que los ángeles no tengan, por lo menos con el mismo título?

—Sí; porque los hombres formarán, a título especial, la Iglesia triunfante, que, en el cielo y durante toda la eternidad, se comparará con Jesucristo como una esposa a su esposo, celebrando con él, en medio de inefables delicias, el eterno festín de bodas espirituales (q. 95, a. 1, 2).

1926 —¿Los ángeles, sin embargo, no serán excluidos de esta razón de festín de bodas espirituales?

—No, por cierto; pero, formando parte de la Iglesia triunfante, no tendrán con el rey de esta Iglesia, que será Jesucristo, la misma relación que tendrá la parte de la Iglesia triunfante constituida por los hombres (q. 95, a. 4).

1927 —¿En qué consistirá esta diferencia?

—Consistirá en lo que los elegidos o bienaventurados, perteneciendo a la raza humana, convendrán con Jesucristo en la misma naturaleza humana; lo que jamás será verdad de los ángeles: y es porque estos elegidos tendrán con Jesucristo, el rey de todos los bienaventurados, una cierta relación de intimidad y de amistad, que los ángeles no tendrán con el mismo título, aunque sus relaciones de intimidad y de amistad con el Verbo de Dios, en el mismo acto de la visión beatífica, deba ser, como en todos los elegidos y todos bienaventurados, con el mismo título (q. 95, a. 1-4).

1928 —¿Que se sigue de esta relación particular que la Iglesia triunfante, constituida por los elegidos de raza humana, tendrá con Jesucristo?

—Se sigue que a imagen y semejanza de lo que pasa entre nosotros en la tierra, cuando la esposa es introducida en la casa del esposo, al día de la celebración de sus bodas, la Santísima Trinidad dotará a la Iglesia, esposa de Jesucristo, el día de su entrada al cielo, colmándola de dones y ornamentos de suprema magnificencia, con el fin de que ella sea digna de celebrar con tal esposo, en medio de los más inefables delicias, el festín eterno

de sus bodas espirituales (q. 95, a. 1).

1929 —¿Esta dotación y estos dones o ornamentos constituye lo que se llama las dotes de los bienaventurados?

—Sí; exactamente es lo que se llama las dotes de los bienaventurados.

1930 —¿Cuáles serán estas dotes de los bienaventurados?

—Serán en total de tres en el alma glorificada, que brotarán en el cuerpo de los bienaventurados en la forma de las cuatro cualidades gloriosas de las que ya se ha hablado (q. 95, a. 5).

1931 —¿Qué serán las tres dotes del alma bienaventurada?

—Serán como un traje de luz y de divina sensibilidad espiritual que les dispondrá para a gozar del bien infinito poseído por el alma en la visión intuitiva del Verbo de Dios, de tal manera como ninguna felicidad de la tierra ni ninguna embriaguez de aquí abajo sabría darnos la más lejana idea de lo que será la felicidad de los elegidos unidos con Jesucristo por el acto de esta visión, de esta posesión, y de esta fruición.²⁵⁰ Tanto que sólo se puede repetir aquí las profundas palabra del apóstol san Pablo, que había sido arrebatado hasta el tercer cielo, es decir hasta cielo de los bienaventurados: El ojo del hombre no vió en absoluto; su oreja no oyó; su corazón jamás gozo lo que Dios tiene reservado y lo que ha preparado para aquellos que ama²⁵¹ (q. 95, a. 5).

1932 —¿Esta asamblea de los elegidos y la felicidad de la vida eterna, que son comparados, sobre todo para los elegidos de raza humana, como se ha dicho, al eterno festín de las bodas espirituales, no es llamados también con el nombre de reino de los cielos?

—Sí; y es para indicar que todos los elegidos constituirán una asamblea real, no sólo por estar allí bajo la dependencia inmediata de Dios, el rey de reyes; sino también, porque cada uno de ellos participará en la calidad de rey, siendo revestido de la dignidad real, en el sentido más alto y más magnífico de esta palabra (q. 96, a. 1).

1933 —¿Pero cómo o en que sentido se puede decir que todos los elegidos, al cielo, habrán revestido de la dignidad real?

—Porque la visión beatífica que los une a Dios y constituye en el sentido más formal la vida eterna, vuelve a todos los bienaventurados participantes de la divinidad; y, como consecuencia, Dios que es, en sumo grado, el rey inmortal de los siglos, a quien es debida toda gloria, los bienaventurados participan en todo de su realeza suprema y de su gloria (q. 96, a. 1).

1934 —¿Es esto lo que debe entenderse por la corona que será privativa de todos los bienaventurados en el cielo?

—Sí, más exactamente la corona de gloria que

les será dada consagrará y que les hará semejantes a Dios será su corona real (q. 96, 1).

1935 —¿No se habla también de aureolas para los elegidos en el cielo?

—Sí, pero mientras la corona es para todos, las aureolas no pertenecen más que a algunos

252

(q. 96, a. 1).

1936 —¿De donde viene esta diferencia?

—Viene de que la corona no es más que el resplandor de la felicidad esencial que consiste la visión de Dios y que se encuentra en todos en calidad de recompensa gloriosa; mientras que las aureolas son un resplandor de orden accidental causado por el gozo que experimentan algunos elegidos por ciertas obras meritorias especiales que habrán realizado sobre la tierra (q. 96, a. 1).

1937 —¿No habrá pues más que unos elegidos de orden humano que tendrán aureolas?

—Sí, porque los ángeles no han tenido que cumplir estas obras meritorias (q. 96, a. 9).

1938 —¿Y cuáles serán las obras meritorias especiales que recibirán la aureola entre los hombres?

—Serán el martirio; la virginidad; y el apostolado de la doctrina (q. 96, a. 5, 6, 7).

1939 —¿Por qué estas tres clases de obras meritorias recibirán la aureola?

—Porque hacen parecerse a un título especial a Jesucristo, en su victoria absoluta y perfecta sobre el triple enemigo de la carne, del mundo y del demonio²⁵³ (q. 96, a. 5, 6, 7).

1940 —¿Las aureolas serán pues un signo especial de victoria en la asamblea de los elegidos y en el seno del reino de los cielos?

—Sí; y es en este sentido que se puede aplicarseles, de manera especial, a los mártires, a las vírgenes y a los apóstoles de la doctrina, esta palabra dicha por Dios, de modo general para todos los elegidos: El que vencerá poseerá estas cosas; seré su Dios y será mi hijo.²⁵⁴

1941 —¿Hay, en la Sagrada Escritura, una última palabra, que sea como el resumen de todo, en cuanto a la felicidad de los elegidos, en el cielo, en la vida eterna?

—Sí; lo encontramos en el Apocalipsis de san Juan, en el capítulo 22, v. 5; y dice así:

«El Señor Dios será la luz que caerá sobre ellos para alumbrarlos; y reinarán por los siglos de los siglos».²⁵⁵

Epílogo

1942 —¿Se podría, al término de esta exposición catequística de las tres partes de la “Suma Teológica” de santo Tomás de Aquino, darse una fórmula de oración que estaría como una utilización práctica de su luminosa doctrina, destinada a asegurarnos el futuro? —Sí; he aquí la fórmula, a modo de oración destinada a Nuestro Señor Jesucristo:²⁵⁶

Oración a Nuestro Señor Jesucristo

¡Oh Jesús!, hijo muy afable de la gloriosa Virgen María, e Hijo único de Dios viviente, unido a su Padre, que le engendra, en el seno de su naturaleza infinita, por toda la eternidad, y le comunica su misma naturaleza infinita, y con Espíritu Santo, que procede del Padre por Ti y que es el Espíritu de los dos, su amor subsistente, recibiendo de Ti la naturaleza hasta infinita, te adoro y te reconozco por mi Dios, el Dios únicamente verdadero, único e infinitamente perfecto, que creó de nada todo lo que está fuera de él, y que lo conserva y gobierna con una sabiduría infinita, una bondad suma, un poder supremo.

Y te pido, en nombre de los misterios cumplidos de su humanidad santa, purificarme en tu sangre de todos mis pecados pasados; de difundir por mí la abundancia de su Espíritu Santo, con su gracia, sus virtudes, y sus dones; de hacer que crea en Ti, que te espere, que te quiera, que trabaje, con cada uno de mis actos, a merecerte; y que me des un día, en el esplendor de tu gloria, estar en medio de la asamblea de tus santos. Así sea.²⁵⁷

NOTAS

1. Se refiere el autor al Código de Derecho Canónico, promulgado por el papa Benedicto XV, en 1917.
2. En el canon 589, en el párrafo 1, se lee: «Los religiosos debidamente instruidos en las disciplinas inferiores, han de aplicarse con solicitud a los estudios de Filosofía durante un bienio al menos y un cuatrienio, siguiendo la doctrina de Santo Tomás a tenor del canon 1366, punto 2, según las instrucciones de la Sede Apostólica». En el 1366, en el apartado 2, se dice: «Los profesores han de exponer la filosofía racional y la teología e informar a los alumnos en estas disciplinas ateniéndose por completo al método, al sistema y a los principios del Angélico Doctor y siguiéndoles con toda fidelidad».
3. En el actual Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983, por Juan Pablo II, se dice: «La formación filosófica debe fundamentarse en el patrimonio de la filosofía perenne» (Can. 251); y también que: «Ha de haber clases de teología dogmática (...) con las que los alumnos conozcan de modo más profundo los misterios de la salvación, teniendo principalmente como maestro a Santo Tomás» (Can. 252, 3).
4. Thomas Pègues en 1907 había iniciado la publicación de esta monumental obra, que finalizó en 1931. Cuando escribió el Catecismo había preparado ya doce volúmenes. Véase: Thomas Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin*, Toulouse-Paris, Privat-Tequi, 1907-1932, 21 vv., (v. 1: *Traité de Dieu*, 1907; v. 2: *Traité de la Trinité*, 1908; v. 3: *Traité des Anges*, 1908; v. 4: *Traité de l’homme*, 1909; v. 5: *Traité du gouvernement divin*, 1910; v. 6.: *La béatitude et les actes humains*, 1910; v. 7: *Les passions et les habitus*, 1912; v. 8: *Les vertus et les vices*, 1913; v. 9: *La loi et la grâce*, 1914; v. 10: *La foi, l’espérance et la charité*, 1915; v. 11: *La*

prudence et la justice, 1916; v. 12: La religion et autres vertus annexes de la justice, 1918; v. 13: La force et la tempérance, 1931; v. 14: Les états, 1932; v. 15: Le Rédempteur, 1924; v. 16: La rédemption, 1926; v. 17: Les sacrements : baptême, confirmation, 1927; v. 18: Les sacrements : l'eucharistie, 1928; v. 19: Les sacrements : pénitence, extrême-onction, 1930; v. 20: Les sacrements : ordre, mariage, 1931; v. 21: La résurrection, 1931).

5. Véase también Lc 1, 21.

6. Una carta de una monja carmelita, que el P. Pègues cita en el volumen XIV de su *Commentaire français littéral* de la “*Somme théologique*” de Saint Thomas d’Aquin, confirma el éxito de la obra. Al principio de la misma se lee: «Mi muy Reverendo Padre: Bajo la protección de nuestra buena Madre del cielo, en la octava de la Inmaculada Concepción, he recibido un ejemplar de su última publicación, y vengo inmediatamente a expresarle los sentimientos muy vivos y emocionados por mi gratitud para este nuevo testimonio de su caridad. Este volumen precioso que Usted presenta al lado de la Suma, me parece que está como el ramo delicado, recogido entre flores escogidas, y graciosamente ofrecido, por el poseedor de ricos invernaderos y jardines, a visitantes maravillados por su belleza y totalmente envueltos con sus perfumes deliciosos. Cuanto bien no hará este catecismo a las almas que lo leerán para conocer la verdad y sobre todo a las que lo meditarán para vivir de ella. Va a hacerse mi vademécum preferido, mi libro de cabecera, devolviendo, en sus grandes líneas, a mi memoria las claridades proyectadas por su comentario sobre el texto del santo Doctor, al cual debo tanta luz y gracias, y preparándome también a las que seguirán.» (Thomas Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin*, v. 14: Les états, Toulouse-Paris, Privat-Tequi, 1932, Avant-Propos, pp. X-XI).

7. Pègues no da en estos textos ningún nombre de los personajes que cita, pero en este caso queda claro que se trata del conocido tomista Jacques Maritain (1882-1973) y de su esposa Raissa (1883-1960).

8. Tomás Pègues, junto con la carta de la religiosa citada, reproduce la siguiente oración a santo Tomás, que había compuesto la carmelita y que acompañaba a la misma:

«¡Santo Tomás, Angélico Doctor, y Sol de la Iglesia! Obténedme el favor, para la mayor gloria de Dios, que durante la lectura de tu maravillosa obra, la participación de las gracias del silencio, de la pureza, de la luz y del estímulo, que tan poderosamente te santificaron durante su composición, con el fin de que pueda experimentar cada vez más que la verdad sobre Dios y sobre sus obras, pasando sobre nuestra alma, la purifica, la alumbra, la separa, y la hacer vivir más alto y más cerca de Él, para que el sentimiento de adoración sea más libre en ella; y guarde en mí los frutos de esta gracia hasta la eternidad. Así sea» (Thomas Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin*, v. 14: Les états, op. cit., pp. XII).

9. Santo Tomás fue sepultado en la abadía cisterciense de Fossanova, lugar donde murió, pero Urbano V, el papa francés de Avignon, ordenó que su cuerpo fuese entregado a los dominicos de Toulouse. El sábado, 28 de enero de 1369, después de casi cien años de estar en la abadía gótica italiana, llegaba al convento dominicano de los «Jacobins», donde reposa actualmente. A partir de las últimas reformas postconciliares del santoral o calendario litúrgico, su festividad se celebra en esta fecha.

10. El día 7 de marzo era la festividad de Santo Tomás, porque era la fecha de su muerte y que se celebró, desde su canonización, el 18 de julio de 1323. En el actual *Novo ordo* de las festividades de los santos, se ha trasladado al 28 de enero.

11. Es muy útil tener en cuenta, al empezar el resumen en forma de catecismo del P. Pègues de la Suma Teológica, este comentario de la misma, del papa Benedicto XVI: «La primera parte de la *Summa Theologiae* indaga sobre Dios mismo, sobre el misterio de la Trinidad y sobre la actividad creadora de Dios. En esta parte, encontramos también una profunda reflexión sobre la realidad auténtica del ser humano en cuanto salido de las manos creadoras de Dios, fruto de su amor. Por una parte, somos un ser creado, dependiente; no venimos de nosotros mismos; pero, por otra, tenemos verdadera autonomía, de modo que no somos sólo algo aparente —como dicen algunos filósofos platónicos—, sino una realidad querida por Dios como tal, y con valor en sí misma» (Aud., 23-6-2010).

12. Tomás Pègues sintetiza las cinco pruebas o argumentos, «vías», que da Santo Tomás de la existencia de Dios —primera vía del movimiento; segunda, de la causa eficiente; tercera, de la contingencia; cuarta, de los grados de perfección, y, quinta, de la finalidad— en una sola.

13. Es cierto lo que afirma el P. Pègues, en cuanto la existencia de Dios es evidente en sí mismo, pero no es evidente en relación a nosotros, que tenemos que conocerle de una manera mediata y limitada, a través de las cosas creadas como su causa. De ahí la necesidad de una prueba o demostración, como la que da el autor, que proporciona sólo una evidencia no absoluta y mediata por otras verdades, algunas de las cuales tampoco son evidentes por sí mismas.

14. El autor en tan poco espacio resume perfectamente la doctrina de la predestinación de Santo Tomás. Más adelante vuelve a tratarla ampliando lo aquí expuesto.

15. El conocimiento y el reconocimiento de la gloria de Dios, que se manifiesta en la alabanza, no lo necesita ni lo

demanda Dios para sí mismo, sino para la felicidad de las criaturas espirituales. Es un hecho de experiencia que al hombre le gusta alabar todo aquello que le gusta, que le hace feliz. Se disfruta plenamente de las cosas al alabarlas. Cuando se glorifica a Dios se le acaba de apreciar y disfrutar. La gloria de Dios es lo mismo que la felicidad de la criatura. En la manifestación de la gloria de Dios es Él quien da y los hombres y ángeles quienes reciben.

16. El autor, siguiendo a Santo Tomás en este lugar, utiliza la expresión «coeurs» (corazones) para referirse a la interioridad personal, al propio yo o conciencia, donde se hacen presentes para sí mismo los pensamientos y voluntades.

17. El autor, en toda la obra, utiliza el término ser como el constitutivo intrínseco de los entes, o de las cosas en general, en cuanto causa su existencia, el hecho de estar presente en la realidad. Santo Tomás lo concibe de un modo más complejo, como acto primero y fundamental del ente, perfección suprema, origen de todas las perfecciones esenciales, además del existir, y, por tanto, raíz de la actualidad o perfección de la esencia o naturaleza, el otro constitutivo intrínseco del ente, sujeto del ser.

18. La expresión «sentido común» no tiene el significado actual de la inteligencia en su actividad natural o espontánea, lo que sería el «buen sentido», que permite distinguir lo verdadero de lo falso. Significa un sentido interno, que tiene como función conocer, distinguir y coordinar las operaciones de los distintos sentidos externos. Aunque no realiza una función de reflexión, propia de la intelectualidad, del sentido común, por tener por objeto las sensaciones de los demás sentidos, puede decirse que es una conciencia sensible.

19. También, enseña Santo Tomás, que el alma se conoce a sí misma por su razón. Este conocimiento directo e inmediato es sólo una percepción intelectual de la propia existencia, que no proporciona como las otras intelecciones un conocimiento esencial u objetivo. Además de singular, es únicamente habitual. «El entendimiento antes de que abstraiga de las imágenes tiene conocimiento habitual de sí mismo, por el que puede percibir que existe» (De veritate, q. 10, a. 8, ad 1). Sin embargo, se actualiza en el acto de pensar, de manera que el hombre: «en el acto de pensar algo, percibe que existe» (De veritate, q. 10, a. 12, ad 7).

20. Además de la voluntad, Dios también mueve al entendimiento humano y angélico no solo proporcionándoles el poder de entender, sino también moviéndole eficientemente a la acción.

21. Ejemplos del primero serían la resurrección de un muerto; del segundo, el recobrar la vista un ciego; y del tercero, la curación repentina de la fiebre.

22. Ha notado Benedicto XVI, que, en esta segunda parte: «Santo Tomás considera al hombre, impulsado por la gracia, en su aspiración a conocer y amar a Dios para ser feliz en el tiempo y en la eternidad. Primeramente, el autor presenta los principios teológicos de la acción moral, estudiando cómo, en la libre elección del hombre de realizar actos buenos, se integran la razón, la voluntad y las pasiones, a las que se añade la fuerza que da la gracia de Dios mediante las virtudes y los dones del Espíritu Santo, al igual que la ayuda que ofrece también la ley moral. Por consiguiente, el ser humano es un ser dinámico, que busca su propia identidad, que busca llegar a ser él mismo y, en este sentido, busca realizar actos que lo construyen, que lo hacen verdaderamente hombre; y aquí entra la ley moral, entra la gracia y también la razón, la voluntad y las pasiones» (Aud., 23-6-2010).

23. Un ejemplo de esta respuesta de Pègues sería el caso de alguien que cazando mata a una persona pensando que estaba realizando su acción contra el animal que quería cazar.

24. Como se verá más adelante, el autor utiliza aquí el término «coeur» (corazón) para significar el apetito sensitivo, cuyas acciones llevan consigo modificaciones corporales, que son su elemento esencial y básico, y que están acompañadas del apetito, o deseo, en sí mismo y del conocimiento, que es el elemento desencadenador de todo el proceso. Se podrían también, con términos modernos, traducir por sentimientos o estado afectivos.

25. Los términos, «placer o alegría», «repugnancia» y «cólera», que emplea Pègues para designar a tres de las once pasiones, nos son exactamente las que aparecen en este lugar citado de la Suma. Santo Tomás utiliza en su lugar estos tres: «deleite», «aversión» e «ira».

26. Este cultivo, cuidado o educación, del corazón es distinto del abandonarse a los impulsos afectivos del corazón, sin ninguna guía y dejándose arrastrar por las expansiones emocionales, ideal propio del romanticismo y el neoromanticismo más reciente.

27. Continuando la explicación del P. Pègues puede decirse que, aunque las bienaventuranzas sean frutos de las virtudes y dones, no todos los frutos son bienaventuranzas. Ambos son frutos, que se distinguen de la rama, que los causa, pero las bienaventuranzas son frutos más acabados y perfectos. Ellas representan el coronamiento definitivo, en la tierra, de la vida cristiana. Son actos, y no hábitos como las virtudes y dones, que ya en esta vida anticipan la bienaventuranza eterna.

28. Santo Tomás sigue la enumeración de la Vulgata. En el texto paulino original sólo se citan nueve (caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre y continencia). Pègues tampoco indica que Santo Tomás explica que San Pablo no tuvo intención de especificarlos todos, se limitó a nombrar algunos por vía de

ejemplo, porque en realidad pueden ser muchos más.

29. Pègues no utiliza aquí el término «concupiscencia» en el sentido general originario de deseo para mí, de querer mi bien, que según su relación con la recta razón será bueno o malo. Lo emplea en el sentido específico negativo, que es el más corriente, de deseo excesivo de placeres, y bienes materiales, por ello es sinónimo de «codicia», o deseo exagerado de tener o poseer. Todavía de una manera más particular, en la actualidad, se relaciona con la lujuria.

30. Para comprender mejor estas y las siguientes respuestas de Pègues, puede ser útil indicar más detalles de la explicación de Santo Tomás. El hombre fue creado en un estado de «justicia original», es decir, con una «naturaleza pura», o sin pecado, con la gracia sobrenatural, y con los llamados dones preternaturales, que estaban por encima de lo debido a la naturaleza humana, pero no eran sobrenaturales, y hacían a la naturaleza un soporte más digno a la gracia. Eran la integridad, la impassibilidad, la inmortalidad y el dominio perfecto sobre todas las cosas del mundo. Por estos dones sobrenaturales y naturales, el hombre se encontraba en una armonía completa y perfecta, aunque no absolutamente perfecta, porque tenía la posibilidad de pecar, y, por tanto, de perderla. Esta armonía consistía que la razón estaba sujeta a Dios y, como consecuencia todas las facultades inferiores se sometían a la razón, o lo que es lo mismo el cuerpo al alma. Con el pecado se perdieron los dones sobrenaturales y preternaturales y el hombre quedó sin ninguna armonía, en un estado de «naturaleza caída», o de lucha de sus facultades.

31. El origen de estas heridas, enumeradas por Pègues, según Santo Tomás, está en que el pecado supuso la disminución de la inclinación natural al bien y afectó a los dos facultades espirituales de la naturaleza humana, la inteligencia y la voluntad, y a una facultad sensible, la apetición sensible o deseo sensible, en sus dos tipos, el irascible o el deseo del bien que se presenta como arduo y difícil, y el concupiscible, o el mero deseo del bien. La razón, sujeto de la virtud de la prudencia, quedó herida por la ignorancia. La voluntad, que lo es de la virtud de la justicia, por la malicia. El apetito irascible, en donde está la fortaleza, quedó afectada por la flaqueza. El apetito concupiscible, regulado por la templanza, por la concupiscencia, en el sentido de deseo de goce desordenado.

32. A diferencia de otros autores, Santo Tomás no considera la soberbia un pecado capital. La soberbia, que en otras listas de pecados capitales aparece en el lugar de la vanagloria, tiene una capitalidad más general que los pecados capitales, porque no da origen a varios vicios sino a todos. La soberbia es el principio de todos los pecados. En la lista del Aquinate tampoco aparece el pecado de la «pereza», tal como lo pone Pègues, sino el de la acidia o la tristeza por el bien espiritual, que es visto así como un mal. Es, por tanto, como una pereza del corazón, que lleva a la falta de ánimo y de voluntad.

33. En esta cuestión, citada por Pègues, Santo Tomás indica que el término «ley» etimológicamente proviene de un verbo latino que significa obligar a obrar. La obligación, que se encuentra en la historia de su palabra, queda expresada en su definición: «La ley es una ordenación de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad» (q. 90, a. 1).

34. El primer principio de la razón especulativa, a que se refiere Pègues, es el llamado principio de no contradicción, sin el cual el propio pensamiento se destruye, porque todo juicio o pensamiento lo supone y afirma de modo implícito. Se puede formular así: no se puede afirmar y negar lo mismo, a la vez, al mismo tiempo y con un mismo sentido

35. Además de esta explicación de Pègues de la glosa de Santo Tomás en la Suma Teológica, también se encuentran otros comentarios en el Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo (In III, d. 37-409 y en Consideraciones sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la ley, de sus Obras Catequéticas, que tienen especial importancia, porque son el texto de predicaciones de la primavera de 1273, del mismo año en que dejó de escribir y, por tanto, expresan su pensamiento más maduro. De esta obra, ha dicho recientemente Benedicto XVI: «Explica el Símbolo de los Apóstoles, interpreta el Padre Nuestro, ilustra los Mandamientos y comenta el Ave María. El contenido de la predicación del Doctor Angélico» coincide casi en todo con la actual estructura del Catecismo de la Iglesia Católica.» (Aud. , 23-06-210).

36. De una manera más precisa, se puede completar esta definición que presenta Pègues diciendo que es una cualidad sobrenatural inherente a la sustancia del alma, que le hace participar real, pero accidentalmente, de la naturaleza y vida de Dios. Como toda cualidad, es un accidente que determina a la sustancia en sí misma. Es de la especie de las cualidades denominada hábitos porque dispone permanentemente a la sustancia en su ser, y, entonces, es un hábito entitativo, o, en su obrar, hábito operativo. La llamada gracia santificante es una cualidad habitual entitativa. Exige, para obrar según el orden sobrenatural con el que ha elevado a la esencia o naturaleza del alma humana, otras gracias, cualidades habituales operativas, que residan en las facultades, y que las capaciten para realizar sin esfuerzo los actos sobrenaturales. Estas gracias son las virtudes y los dones. Ellas actúan como facultades o poderes de la gracia santificante para realizar actos sobrenaturales. Estos hábitos infusos operativos —que residen como facultades en el hábito entitativo, pero no operativo, de la gracia santificante presente en el

alma para divinizarla—perfeccionan y divinizan a las facultades naturales. De manera que éstas adquieren el poder de producir actos sobrenaturales, aunque con el concurso de la gracia actual, mociones que envía Dios para poner en movimiento la virtud o el don.

37. Siguiendo esta exposición de Pègues puede decirse que los que puede realizar el hombre por sí mismo son actos imperfectos. Se llaman así aquellos actos que no requieren todas las fuerzas de la naturaleza humana. Resultan, por ello, actos fáciles. Un acto imperfecto o fácil, en este sentido, es, por ejemplo, el cumplir un precepto de la ley natural. Las gracias actuales correspondientes para ellos se denominan «gracias suficientes», porque son eficaces para hacer realizar estos actos. Sin embargo, son faliblemente eficaces porque se pueden impedir. En cambio, los actos perfectos, por necesitar todo el vigor de la naturaleza, son imposibles de hecho para el hombre, en su estado actual, en el que no puede hacer todo el bien proporcionado a su naturaleza, y que se explica como efecto de la culpa originaria. Son así actos difíciles. Por ejemplo, es un acto perfecto o difícil el cumplir todos los preceptos por completo de la ley natural, o cumplir por mucho tiempo alguno de ellos, porque el tiempo convierte lo fácil en difícil. Los actos perfectos o difíciles necesitan siempre una moción eficaz de Dios, que es siempre irresistible, aunque no destruye la naturaleza defectible de la libertad humana. Nota santo Tomás que si el hombre no pone impedimento a la moción suficiente, que Dios no niega a nadie, y que con ella hace lo que puede hacer —ya que es imperfectamente eficaz—, y ora por lo que no puede, Dios le irá concediendo ulteriores gracias suficientes e incluso eficaces hasta la perseverancia final.

38. Podría añadirse a esta afirmación del autor que según Santo Tomás en este mismo lugar, los efectos de la gracia son cinco: sanar el alma; hacer que quiera el bien; hacer que obre eficazmente el bien que quiere; que persevere en este bien; y finalmente, que alcance la gloria (I-II, q. 111, a. 3, in c.)

39. El P. Pègues no indica aquí que también enseña Santo Tomás que Dios puede dar directamente gracias eficaces extraordinarias, que son irresistibles o infuistrables por el hombre, de manera que eliminan la posibilidad de rechazarlas y no necesitan así su aceptación y todo ello sin afectar a la libertad humana.

40. Para comprender el papel del libre albedrío humano, que, como dice Pègues, siguiendo al Aquinate, debe cooperar con la gracia, conviene tener en cuenta estas cinco tesis, también afirmadas por este último. Primera: cualesquiera de las buenas obras, que realiza el hombre, pero sin la gracia de Dios, conseguida por Cristo, no le justifican, no le salvan. Segunda: al hombre le justifica la fe, que la da Dios. Es ya la primera gracia de Cristo, que el hombre puede aceptar o rechazar. Tercera: esta fe no es un mero acto intelectual, sino la fe cualificada por la caridad, la fe que lleva al amor, que le acompaña. Cuarta: la fe produce obras meritorias de vida eterna. Quinta: en todas ellas interviene la libre cooperación del hombre, pero la iniciativa es siempre de la gracia, que renueva o vivifica al hombre y le hace activo.

La fe mueve a la libertad humana a obrar meritoriamente. Es la gracia la que causa la buena voluntad y la buena obra. La cooperación entre la libertad y la gracia no es la que se da entre causas que concurren a producir un único efecto, que sería la buena obra. La cooperación activa del libre albedrío a la gracia de Dios, que mueve a obrar meritoriamente, es fruto de la misma gracia, que regenera a la libertad. La libertad humana coopera o no pone impedimento a la gracia para ser sujeto o para recibirla, porque ello ya es un fruto de la misma gracia, porque ésta regenera la libertad. De manera que puede decirse que el consentimiento no se da sin nosotros.

41. El mérito de conveniencia se denomina de congruo. A diferencia del mérito de condigno, basado en la justicia, y, por tanto en la igualdad o proporcionalidad, el mérito de congruo lo está en razones de conveniencia, por parte del que obra y de gratuidad por el que recompensa. Así, por ejemplo, el trabajador adquiere el mérito de condigno para recibir su salario, y el que hace un favor a otro tiene el mérito de congruo para hacerse acreedor de una recompensa agradecida.

42. Según esta doctrina de la gracia de Santo Tomás, podría completarse esta respuestas de Pègues indicando que los méritos del hombre son, en realidad, méritos de Dios. En esto se manifiesta la bondad de Dios, que premia en nosotros sus propios dones. Así lo afirmaba san Juan Evangelista: «El hombre no puede recibir algo si no le es dado del cielo» (Jn 3,27), y san Pablo: «¿Qué tienes tú que no hayas recibido?» (1 Cor 4,7).

43. Para completar esta exposición resumida de la doctrina de la gracia de Santo Tomás, que ofrece Pègues en este capítulo, conviene tener en cuenta los tres principios que le sirven a santo Tomás para establecer siempre las relaciones entre lo sobrenatural y lo natural. El primer principio capital y directivo lo enuncia así: «La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona» (I, q.1 a.8, ad 2). La gracia se armoniza, sin violentarla, con la naturaleza. Completa su bondad y la sana en sus imperfecciones. En el segundo principio, se establece, por ello, que: «La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presuponen lo que es perfectible» (I, q.2, a.2 ,ad 1). Todo, menos el mal en sí mismo, es sanado y elevado por la gracia e incluso es apto para constituirse en instrumento de la salvación. La gracia no anula la naturaleza y la presupone. Se sigue de ello el tercer principio: la gracia restaura a la naturaleza en su misma orden. La gracia perfecciona no sólo sobrenaturalmente, elevándola en un plano inmensamente superior, sino también en su misma línea natural. El hombre, en su situación de naturaleza

afectada por el pecado original: «Necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza» (I-II, q.109, a.3, in c.).

44. Sobre lo establecido en la sección anterior, indica Benedicto XVI que: «Santo Tomás traza la fisonomía del hombre que vive según el Espíritu y que se convierte así en un icono de Dios. Aquí el Aquinate se detiene a estudiar las tres virtudes teologales —fe, esperanza y caridad—, seguidas de un examen agudo de más de cincuenta virtudes morales, organizadas en torno a las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, templanza y fortaleza. Y termina con la reflexión sobre las distintas vocaciones en la Iglesia» (Aud. 23-6-2010).

45. Comenta Benedicto XVI al respecto: «A quien objeta que la fe es una necesidad, porque hace creer en algo que no entra en la experiencia de los sentidos, santo Tomás da una respuesta muy articulada, y recuerda que se trata de una duda inconsistente, porque la inteligencia humana es limitada y no puede conocerlo todo. Sólo en el caso de que pudiéramos conocer perfectamente todas las cosas visibles e invisibles, entonces sería una auténtica necesidad aceptar verdades por pura fe. Por lo demás, es imposible vivir —observa santo Tomás— sin fiarse de la experiencia de los demás, donde el conocimiento personal no llega. Por tanto, es razonable tener fe en Dios que se revela y en el testimonio de los Apóstoles: eran pocos, sencillos y pobres, afligidos a causa de la crucifixión de su Maestro; y aun así, muchas personas sabias, nobles y ricas se convirtieron en poco tiempo al escuchar su predicación. Se trata, en efecto, de un fenómeno históricamente prodigioso, al cual difícilmente se puede dar otra respuesta razonable que no sea la del encuentro de los Apóstoles con el Señor resucitado» (Aud., 23-6-2010).

46. Pègues reproduce el llamado Símbolo de los Apóstoles, utilizado desde siempre en la liturgia bautismal. Santo Tomás también cita otros dos símbolos, que sobre el anterior lo completan. El primero, el Símbolo Niceno-Constantinopolitano, que denomina «símbolo de los Padres» o «símbolo niceno», —redactado por los santos padres en el concilio Ecuménico Constantinopolitano I (381), sobre la base de la profesión de fe del de Nicea I (325)—, y que es el que desde el siglo VI se usa en la liturgia de la Misa (el Credo de la Misa). El segundo, es el símbolo atanasiano, llamado también Quicumque, y que es atribuido a San Atanasio de Alejandría (296-373).

47. Esta oración la ha compuesto Pègues, basándose en lo que dice Santo Tomás en los artículos de la cuestión primera, dedicados al objeto y al acto de la fe. Es un acto de fe, no es un símbolo de la fe, porque, como dice el Aquinate, una nueva redacción del Símbolo corresponde al Papa. Una oración parecida es el primer párrafo de esta, que rezaba el Aquinate para obtener las virtudes teologales: «Dios omnipotente, que todo lo sabes, que careces de principio y de fin, que das, conservas y premias las virtudes: dignate establecerme en el sólido cimiento de la fe, protegerme con el inexpugnable escudo de la esperanza, y adornarme con el traje nupcial de la caridad».

48. Se advierte que Pègues aplica la advertencia de la Suma a la prensa de su época, que para el recto uso de su libertad tenía que llevar a la práctica las normas morales. Se podría ampliar esta consideración del autor a los modernos medios de comunicación social, que, por gozar de mayor poder y eficacia, pueden ser más perniciosos para el hombre y, por tanto, convertirse en su propio daño.

49. También esta pregunta y su correspondiente respuesta, y las tres siguientes, expresan las reflexiones de Thomas Pègues, a la luz de la doctrina de la Suma, sobre la modernidad.

50. Puede precisarse a esta respuesta del autor que la ceguera de la mente, o privación total del conocimiento de lo espiritual, nace del vicio de la lujuria; y el llamado embotamiento de los sentidos intelectuales, o la debilidad mental de la consideración de los bienes espirituales, de la gula. De ahí la necesidad de las virtudes de la castidad y de la abstinencia.

51. Existen los catecismos en toda la historia de la Iglesia, porque nacieron cuando se empezó a dar enseñanza elemental y básica a los catecúmenos, niños, jóvenes y adultos convertidos, que debían recibir el bautismo. A partir de la Edad Media existieron los catecismos en forma de diálogo. Se puede considerar el primero al que se atribuía a Alcuino de York (735-804). Pègues se refiere en estos apartados al Catecismo Romano del concilio de Trento, de 1566. En 1992, con el papa Juan Pablo II, se publicó el Catecismo de la Iglesia Católica, siguiendo las directrices del concilio Vaticano II. En 2005, bajo el pontificado de Benedicto XVI, apareció el Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica, que es una síntesis del Catecismo de la Iglesia Católica.

52. Así se ha dicho siempre, especialmente desde el Papa León XIII (1878-1903) hasta en nuestros días. En 1974, escribió, por ejemplo, Pablo VI: «la Iglesia ha querido reconocer en la doctrina de Santo Tomás la expresión particularmente elevada, completa y fiel de su Magisterio y del *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios, como se habían manifestado en un hombre provisto de todas las dotes necesarias y en un momento histórico especialmente favorable. La Iglesia, para decirlo brevemente, convalida con su autoridad la doctrina del Doctor Angélico y la utiliza como instrumento magnífico, extendiendo de esta manera los rayos de su Magisterio al Aquinate, tanto y más que a otros insignes Doctores suyos» (Carta apostólica *Lumen Ecclesiae*, 22)

53. En el siglo XXI, continúa siendo vigente, por ley, lo indicado por Pègues (Código de Derecho canónico, 1983, can. 252). Hablando de Santo Tomás, decía recientemente Benedicto XVI: «Incluso más de setecientos años después de su muerte, podemos aprender mucho de él. Lo recordaba también mi predecesor, el Papa Pablo VI,

quien, en un discurso pronunciado en Fossanova el 14 de septiembre de 1974, con ocasión del VII centenario de la muerte de santo Tomás, se preguntaba: “Maestro Tomás, ¿qué lección nos puedes dar?”. Y respondía así: “La confianza en la verdad del pensamiento religioso católico, tal como él lo defendió, expuso y abrió a la capacidad cognoscitiva de la mente humana”. Y el mismo día, en Aquino, refiriéndose de nuevo a santo Tomás, afirmaba: “Todos, todos los que somos hijos fieles de la Iglesia podemos y debemos, por lo menos en alguna medida, ser discípulos suyos”. Aprendamos, pues, también nosotros de santo Tomás y de su obra maestra, la *Summa Theologiae*» (Aud. 23-06-2010).

54. La Suma teológica como es lógico no ha sido usada como catecismo. La obra de Pègues, que la resume, es, de este modo, el primer intento. Sí, en cambio, se ha utilizado como catecismo lo que se conoce como su obra catequística, que incluye cincuenta y nueve sermones, que Santo Tomás pronunció en Nápoles, del 12 de febrero de 1273 a la Pascua de Resurrección, el 9 de abril de de 1273, y que están recogidos en los opúsculos: Consideraciones sobre el Credo, Consideraciones sobre el Padrenuestro, Consideraciones sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la caridad, y los diez preceptos de la Ley, y Consideraciones sobre el Ave María

55. Teniendo en cuenta la explicación del Aquinate de la virtud de la esperanza y de su doctrina de la gracia Pègues presenta esta oración. En una oración de acción de gracias, que se conserva del Aquinate, se termina con esta acto de esperanza: «Doy gracias a tu Majestad por la abundancia de tu inmensa bondad, para que siempre multipliques la gracia en mí, y multiplicada, la conserves y conservada, la premies. Amen».

56. Las virtudes son superiores a los dones en cuanto que estos las perfeccionan, para que puedan llegar a su plena perfección. Sin los dones, las virtudes no podrían alcanzar su plena expansión y desarrollo. Además, aunque las virtudes infusas por sí mismas tengan la fuerza para vencer las dificultades y tentaciones que se les opongan, como están en una naturaleza herida por el pecado, y, por tanto, con una inclinación al mismo, necesitan de hecho a los dones para vencer a las más fuertes tentaciones que puedan presentarse de súbito en un determinado momento. Para Santo Tomás, sin los dones es imposible llegar a la perfección cristiana.

57. Podría precisarse a esta respuesta de Pègues, también siguiendo la Suma, que este temor inicialmente servil, ya en esta fase es bueno y honesto, porque es un amor filial, pero no totalmente perfecto.

58. Según esta definición que presenta Pègues, la caridad es la virtud teologal infundida por Dios en la voluntad por la se ama a Dios en sí mismo, en cuanto esencial y absolutamente bueno y en cuanto bienaventuranza común de Dios y nuestra, es decir, a querer a Dios como amigo.

59. Sobre la definición de caridad de Santo Tomás, que expresa esta respuesta de Pègues, ha escrito Benedicto XVI: «Para la composición de sus escritos, cooperaban con él algunos secretarios, entre los cuales el hermano Reginaldo de Piperno, quien lo siguió fielmente y al cual lo unía una fraterna y sincera amistad, caracterizada por una gran familiaridad y confianza. Esta es una característica de los santos: cultivan la amistad, porque es una de las manifestaciones más nobles del corazón humano y tiene en sí algo de divino, como el propio santo Tomás explicó en algunas quaestiones de la *Summa Theologiae*, donde escribe: “La caridad es la amistad del hombre principalmente con Dios, y con los seres que pertenecen a Dios” (II, q. 23, a.1)».

60. Según esta explicación de Pegués, que es totalmente fiel a Santo Tomás, el hombre, puede tener amor de amistad con Dios, porque, por un lado, Él la comienza, tomando la iniciativa en el amor y, de un modo absolutamente gratuito, infundiendo la correspondencia a su amor, aunque respetando la libertad humana para hacer posible este mismo amor. Por otro lado, Dios es objeto de la amistad humana no por ser únicamente el bien infinito, sino porque siéndolo hace feliz al hombre, al hacer que su propio Bien sea el del hombre.

61. Los órdenes de la caridad, que sintetiza Pègues, se mantendrán también en la vida eterna. Santo Tomás lo justifica en esta cuestión desde el siguiente principio: «la gloria no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona» (a. 13).

62. Guillermo de Tocco, alumno del Aquinate y que escribió su primera biografía, cuenta que Fray Domingo Caserta, sacristán del convento de Nápoles, le contó un suceso, que refleja muy bien la caridad de Santo Tomás y su doctrina sobre la misma, expresada por Pègues en la oración de este punto de su Catecismo: «Advirtiendo fray Domingo que el maestro Tomás bajaba desde su celda a la iglesia antes de los maitines, y que cuando sonaba la campana para anunciarlos volvía rápidamente a su celda para no ser visto por los otros frailes, una vez lo observó. Fue a la capilla de san Nicolás, y acercándose por detrás de donde permanecía muy quieto en la oración, lo vio como un metro elevado en el aire. Mientras admiraba esto, escuchó allí mismo, en donde estaba orando con lagrimas, una voz que procedía del crucifijo: “Tomás has escrito bien de mí; ¿Qué recompensa quieres?”. A lo que replicó fray Tomás: “Señor, no otra sino a ti”. En este tiempo, estaba escribiendo la tercera parte de la Suma, sobre la pasión y la resurrección de Cristo. Después de escribir eso, ya escribió muy poco, por las cosas maravillosas que el Señor le reveló» (Cf. E. Forment, Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época, Madrid, BAC, 2010, p. 578).

63. El término «gozo», que se corresponde la francés «joie», expresa un sentimiento de alegría y de placer. A veces se traduce por «alegría», pero, por significar generalmente ésta un sentimiento temporal o menos intenso que el expresado por el gozo, parece que se adapta mejor a «gaudium», palabra latina usada, en este lugar por el Aquinate.

64. Pègues no cita una séptima obra de misericordia espiritual, que también indica Santo Tomás, «sufrir con paciencia los defectos del prójimo», porque debe entender que está incluida en la sexta de perdonar las ofensas. El Aquinate, siguiendo una antigua tradición, las cita del siguiente modo: «En la limosna se distinguen siete clases de limosna corporal: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, visitar a los enfermos, redimir al cautivo y enterrar a los muertos, recogidas en el verso: “visito, doy de beber, doy de comer, redimo, cubro, recojo, entierro”. Igualmente se distinguen otras siete espirituales: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo ha menester, consolar al triste, corregir al que yerra, perdonar las injurias, sufrir las flaquezas del prójimo y rogar por todos, recogidas asimismo en este verso: “aconseja, enseña, corrige, consueta perdona, sufre, ora”, comprendiendo bajo el mismo término el consejo y la doctrina» (q. 32, a. 2, ob. 1).

65. El autor no utiliza el nombre simple de «acidia» o acedia, que le da Santo Tomás en la Suma Teológica, para referirse a la tristeza por un bien espiritual. Es una tristeza que causa pena y disgusta no por un mal sino por el bien. Acidia proviene de «acido», de aquello que produce un sabor amargo, como el vinagre y que es corrosivo o destructivo, porque roe o consume de una manera más o menos gradual.

66. Pègues traduce el término latino «contentio» por «contention», palabra francesa que se puede traducir por contienda. En las traducciones recientes de la Suma se traduce por «porfía», que significa una discusión mantenida con insistencia.

67. Estas palabras que pone aquí Pègues son las de Jesucristo al resumir los deberes del hombre para con Dios, (Mt 22, 37; Lc 10, 27), citando el Deuteronomio (Dt, 6, 4). Son las que siguen al primer versículo de la llamada «Shema» (escucha), la oración que los fieles judíos recitan por la mañana y por la noche: «Escucha, Israel: el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno» (Dt 6, 4).

68. Se podría completar la explicación sintética de Pègues notando también que, según Santo Tomás, las virtudes infusas, teologales o morales, perfeccionan y divinizan a las facultades naturales. De manera que éstas adquieren el poder de producir actos sobrenaturales. Las virtudes sobrenaturales son así mucho más perfectas que las virtudes naturales, adquiridas por el hombre, por la repetición de actos. En estas últimas, el hombre es su única causa. En cambio, en las virtudes sobrenaturales, Dios es su causa primera y la criatura actúa como causa segunda subordinada. Sin embargo, por ser recibidas en las facultades humanas sus actos se producen al modo humano y se acomodan así a su imperfección. El hombre, con ellas, se siente activo. Es consciente de que obra cuando y como quiere. A su vez, los dones del Espíritu Santo, perfeccionan el ejercicio de las virtudes. Los dones posibilitan a actuar a las virtudes infusas al modo divino, de un modo proporcionado a su misma naturaleza sobrenatural, porque las virtudes al ejercerse con la intervención de la voluntad humana no pueden desarrollar toda su perfección. Los dones, por el contrario, tienen una causa principal única, el Espíritu Santo y la criatura es sólo causa instrumental. No exigen, como las virtudes, actividad, sino docilidad. El hombre se siente con ellos movido por una especie de instinto divino, por el que es llevado y gobernado. El hombre, con los dones del Espíritu Santo, es pasivo, pero no absolutamente, porque reacciona consintiendo de una manera voluntaria y libre.

69. Con el don de la ciencia se juzga rectamente de las cosas creadas desde el punto de vista de la relación que tienen con el fin último del hombre, es decir, si nos acercan o nos apartan del mismo. También se extiende su objeto a las cosas divinas, en cuanto que se manifiestan en las criaturas. Con el don de la sabiduría se juzga rectamente de Dios y de todo lo divino por sus últimas causas, o sea por sus razones divinas. Se extiende también su objeto a las cosas, descubriendo en ellas sus últimas causas y entroncándolas y relacionándolas con Dios. Se tiene así una visión de todo lo creado desde la eternidad. Todo se ve desde el punto de vista de Dios. El sabio no se detiene en las causas segundas sino que siempre juzga desde la causa primera, que la rige y gobierna. Es en este efecto, o segundo objeto, del don de la sabiduría en el que se fija Pègues en esta respuesta y en las siguientes.

70. A estos ocho elementos constitutivos de la virtud de la prudencia, explicados por Pègues, se les llaman partes integrales de la prudencia, porque integran o ayudan a la virtud para su perfecto funcionamiento.

71. Pègues se refiere a las virtudes que se llaman partes potenciales, o derivadas o anejas, que no tienen la misma fuerza que la principal, únicamente se le parecen o recaen sobre actos secundarios, preparatorios o menos difíciles.

72. Como indica Pègues, la prudencia no versa sobre los fines, como los preceptos, sino sobre los medios, y prepara con ello el camino de su realización.

73. Para precisar esta exposición sintética de Pègues, debe notarse que Santo Tomás no considera que, a diferencia de la defensa del bien común, que es un derecho y un deber, la última pena sea también un deber. Por derecho natural, fundado en la necesidad del bien común, la autoridad civil tiene el derecho a utilizar los medios necesarios para conservarlo y, con ello, castigar con la muerte cuando sea el único medio posible. En nuestra época, la

autoridad no parece que tenga que recurrir a este medio cruento porque cuenta con más poder y medios para mantener el bien común. La Iglesia siempre ha admitido la sanción penal suprema como lícita, pero no como necesaria. El derecho natural da este derecho, pero no el deber. Es al derecho positivo al que le corresponde determinar concretamente las penas.

74. Con el término «verbération» el autor significa, como hace Santo Tomás en este lugar de la Suma, la verberación o el infligir azotes o castigos corporales.

75. En esta exposición resumida de Pègues, conviene advertir que la regla del abogado que no debe defender una causa ciertamente injusta, se refiere a las causas civiles. Por tratarse de relaciones de justicia conmutativa entre dos partes, ayudar a una injusta inflige un daño a la parte contraria. En cambio, en las causas criminales, el abogado puede encargarse de la defensa de un reo estando cierto de su culpabilidad. Es de derecho natural que el acusado tenga su defensa.

76. Pègues traduce el término latino «contumelia», empleado por Santo Tomás, por «injurie». En español podría usarse «contumelia», que significa ofensa.

77. Pègues traduce el término latino «susurratio» por «zizanie», el sentido de «sembrar cizaña». No obstante, parece más fiel, en español, el de «murmuración».

78. Santo Tomás habla del pecado de «derisione», que Pègues traduce por el término francés de «dérision», que en español correspondería a «irrisión». Parece mejor traducir la palabra latina por «burla».

79. Para Santo Tomás la ironía es una especie de falsa humildad, por la que uno en lugar de omitir o ocultar sus cualidades dice lo contrario y, por tanto, es una mentira. Pègues utiliza la expresión en el sentido actual de decir algo de tal manera que se entienda de forma distinta. No puede considerarse como una mentira, porque es un recurso retórico, del cambio de una significación por otra.

80. En los artículos que sintetiza el autor, Santo Tomás sostiene la ilicitud de percibir cualquier ganancia por el préstamo de dinero. A partir del siglo xiv las operaciones de crédito empezaron a fundamentar la economía y a aparecer el mercado de dinero. No se puede ya mantener estrictamente la solución concreta del Aquinate a estos cambios. Pegués, con muy buen criterio, aplica los principios de Santo Tomás no a la situación histórica del siglo xiii, sino a los abusos e inmoderación en la percepción del interés en la época moderna.

81. Pègues siempre habla de virtudes anexas o anejas, como partes de una virtud. Santo Tomás distingue tres clases de partes. Las partes integrales, que son los elementos necesarios para que exista la virtud. En el caso de la justicia es apartarse del mal nocivo al prójimo o a la sociedad y practicar el bien que se les debe. Las partes subjetivas, en el sentido de clases o especies de la virtud principal, son las que añaden una diferencia específica. También hay virtudes derivadas o partes potenciales, que no añaden ninguna diferencia a la virtud principal, sino que carecen de alguna de las notas de la virtud en sentido estricto. Por ello, se parecen a la virtud principal en algunos aspectos parciales. Son virtudes esencialmente distintas a la principal correspondiente, pero guardan relación con ella. A éstas son a las que se refiere aquí el autor con la denominación de anexas.

82. Las nueve indicadas por Pègues serían las partes potenciales de la justicia, porque les falta la igualdad estricta, como en las cinco primeras, o bien les falta el deber estricto, como las cuatro restantes. Las partes subjetivas de la justicia serían las ya indicadas de justicia conmutativa, justicia distributiva y justicia legal.

83. A estas palabras de Pègues, que expresan el pensamiento de Santo Tomás, se puede añadir la siguiente cita de este lugar de la Suma: «Con esta consideración alejamos la presunción, que por confiar en las propias fuerzas, impide la sumisión a Dios» (q. 82, a. 3)

84. Podría añadirse a esta respuesta de Pègues, que, para Santo Tomás, no se pueden dirigir oraciones a las almas del purgatorio para que intercedan por nosotros ante Dios. Las almas del purgatorio están en una situación para que se ruege por ellas, no para ser rogadas. Además no tienen el conocimiento infuso, como los santos, que les permita conocer las oraciones que se les dirigen. Esta doctrina del Aquinate, que expone en la Suma, tiene la confirmación de la práctica de la Iglesia, que ruega siempre por las almas del purgatorio, pero no ruega a ellas.

85. Al finalizar sus tres exposiciones sobre el pensamiento de Santo Tomás, el papa Benedicto XVI, ha recordado también este título de la Virgen María «Santo Tomás fue, como todos los santos, un gran devoto de la Virgen. La definió con un apelativo estupendo: Triclinium totius Trinitatis, “triclinio”, es decir, lugar donde la Trinidad encuentra su descanso, porque, con motivo de la Encarnación, en ninguna criatura, como en ella, las tres Personas divinas habitan y sienten delicia y alegría por vivir en su alma llena de gracia. Por su intercesión podemos obtener cualquier ayuda» (Aud. 23-6-2010).

86. Podría justificarse esta eficacia de María con el título que le da Santo Tomás, que ha recordado Benedicto XVI, de «Totius Trinitatis nobile triclinium» (Super Ave Maria, a. 1). Dice el Aquinate en ese lugar: «De tal manera es más íntima de Dios la Virgen Santísima que cualquier ángel, que con ella está Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, es decir, la Trinidad completa. Por eso se le canta: De toda Trinidad, noble triclinio».

87. Para completar la explicación de Pègues conviene tener en cuenta que se atribuye la fundación del Rosario a

santo Domingo de Guzmán (1170-1221). Para convertir a los herejes cátaros, explicaba brevemente los grandes misterios de la salvación, intercalando el rezo de las Avemarías. Santo Domingo combatió la herejía, como indicó el papa León XIII: «No con la fuerza de las armas, sino con la más acendrada fe en la devoción del santo Rosario, que fue el primero en propagar, y que personalmente y por sus hijos llevó a los cuatro ángulos del mundo» (Enc. Supremi apostolatus). Desde entonces, el Rosario se convirtió en la oración más popular. Los casi ocho siglos de práctica general entre los seglares, y también entre los eclesiásticos, del rezo del Rosario, confirman su eficacia para adaptarse a todas las circunstancias y al modo de vida de cualquier cristiano. En la teología tomista, el rezo del Rosario se ha entendido como señal de predestinación o de perseverancia final en la gracia de Dios.

88. El Papa Juan Pablo II, en la carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae*, publicada el 16 de octubre de 2002, añadió cinco «misterios», los denominados luminosos, para que se pueda contemplar el conjunto de la vida de Cristo y no sólo en sus fases inicial y final.

89. Podría completarse esta exposición sintética de Pègues sobre el conjuro o advocación, es decir, la invocación a Dios como motivo o estímulo del acto o su omisión que queremos que realice alguien, notando que puede ser imperativo –como el que empleo Caifas ante Jesús, «Te conjuro por el Dios vivo que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios» (Mt 26,63)– y deprecativo –como la súplica que se hace al terminar las oraciones, «Por Jesucristo, nuestro Señor», o la que hacen los santos cuando hacen milagros en nombre de Dios. También existe un conjuro de compulsión o de mandato contra el demonio para que no nos haga daño espiritual o corporal. Nunca se puede hacer un conjuro de súplica a nuestro enemigo.

90. En la época de Santo Tomás «laicismo» significaba lo propio o característico del seglar, el fiel que tiene una condición distinta del monje o religioso, e incluso del sacerdote, por vivir en el siglo o en el mundo. En los tiempos modernos, adquirió el sentido que le da Pègues de anticristiano, antirreligioso y antisobrenatural. Esta laicidad negativa, en la actualidad se entiende como la ignorancia completa de la religión en los ámbitos sociales y la reclusión en la conciencia individual. Frente a esa laicidad negativa la Iglesia propone un nuevo concepto de laicidad positiva, que implica la afirmación de la justa autonomía de la realidad social, tal como enseñó el concilio Vaticano II, pero esta independencia no es absoluta, porque las realidades terrenas dependen de Dios y el hombre debe vivirlas refiriéndolas a su Creador. De estas dos tesis se deriva que las realidades terrenas gozan de una autonomía respecto a la esfera eclesiástica, pero no a la del orden moral.

91. Toda la pregunta y la respuesta, según lo dicho, están referidas a la laicidad en sentido negativo. Para distinguir de la significación positiva, en nuestros días, se utiliza el término «laicidad». Se habla así de una «sana laicidad», y el de «laicismo» para el sentido negativo, la acepción que toma toda la gama de lo irreligioso y antirreligioso.

92. Esta obligación, que se fundamenta en la doctrina de Santo Tomás, que presenta Pègues, continua siendo válida frente a la laicidad negativa, ya que niega el derecho de la Iglesia, que tiene al igual que otra institución social, para valorar moralmente la vida civil, y también pretende la supresión de los símbolos religiosos en la sociedad. No reconoce así la libertad religiosa, cuando el deber de todo estado no es sólo respetar este derecho, sino también protegerlo.

93. Ampliando este resumen de la concepción de Santo Tomás sobre la tentación de Dios, puede decirse que esta segunda clase que no se intenta, como en la primera, una manifestación expresa de algún atributo divino, sino algo tan imprudente y temerario que sólo por un milagro podría realizarse, como, por ejemplo, el que rechaza una medicina, que es un medio natural para curarse, confiando en que Dios le curara sin ella. Muchas veces más que expresión de irreligiosidad lo es de presunción o de vanidad.

94. Nota Pègues que se dejan aparte Dios, los padres y las autoridades que gobiernan en nombre de la patria, porque, por una parte, las relaciones con ellos pertenecen a las virtudes de la religión y de la piedad, y, por otra, porque lo que nos une a estas nuevas autoridades no es intrínseco, como en las tres anteriores, sino que es meramente extrínseco.

95. También siguiendo a Santo Tomás, conviene añadir a esta respuesta de Pègues, que, aunque nunca es lícito mentir, a veces es lícito no expresar la verdad, como, por ejemplo, una verdad que pertenezca a cualquier vida privada y cuyo desconocimiento no afecta al bien de los demás; incluso otras veces, es obligatorio callar, como debe hacerse con los secretos profesionales o con los secretos recibidos en confianza amistosa y que no afectan al bien común.

96. A esta especie de falsa humildad, a que se refiere Pègues, le llama Santo Tomás «ironía».

97. Pègues sólo utiliza el término «amitié». Santo Tomás indica que la «amicitia» (amistad) es sinónima de la «affabilitas» (afabilidad). No es, por tanto, idéntica a la amistad, en sentido estricto, que implica un mayor amor de benevolencia, que el general, que debe reinar entre todos los hombres, y una mayor unión. La afabilidad, virtud adquirida y también infusa, hace que con las palabras y los hechos exteriores se haga más amable y placentero el trato con los demás. Es una virtud social y un signo del espíritu caritativo cristiano.

98. Pègues se refier a lo dicho más arriba en el n. 1117.

99. Se desprende de esta explicación de Pègues, que el don de piedad se distingue de la virtud del mismo nombre, porque, aunque ambas tienden a Dios como Padre, la virtud de la piedad lo hace con una modalidad humana, de la razón iluminada por la fe, en cambio, con el don de piedad se hace con una modalidad divina, mucho más perfecta.

100. En el actual Código de Derecho Canónico de 1983, en el canon 1246, que se corresponde al citado por Pègues, del Código de 1917, en el apartado 1, se dice «El domingo, en el que se celebra el misterio pascual, por tradición apostólica ha de observarse en toda la Iglesia como fiesta primordial de precepto. Igualmente deben observarse los días de Navidad, Epifanía, Ascensión, Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo, Santa María Madre de Dios, Inmaculada Concepción y Asunción, San José, Santos Apóstoles Pedro y Pablo, y, finalmente, Todos los Santos». Se indica en el apartado 2: «Sin embargo, la Conferencia Episcopal, previa aprobación de la Sede Apostólica, puede suprimir o trasladar a domingo algunas de las fiestas de precepto».

101. En el actual Código de 1983, en el apartado 2, del canon 1248, se hacen, por ello, sin sustituir la asistencia a la misa por otra, estas recomendaciones: «Cuando falta el ministro sagrado u otra causa grave hace imposible la participación en la celebración eucarística, se recomienda vivamente que los fieles participen en la liturgia de la Palabra, si ésta se celebra en la iglesia parroquial o en otro lugar sagrado conforme a lo prescrito por el Obispo diocesano, o permanezcan en oración durante el tiempo debido personalmente, en familia, o, si es oportuno, en grupos familiares».

102. Para completar esta la respuesta de Pègues, hay que precisar que Santo Tomás, en esta cuestión de la Suma, indica que después de los tres primeros mandamientos que contienen los preceptos de la religión, sigue el cuarto dedicado a la piedad, principalmente a los padres. Fijada esta obligación a nuestros acreedores más especiales, siguen los otros seis mandamientos que los hacen con el prójimo en general, prohibiendo por este orden el homicidio, el adulterio y el hurto, con ello se prohíbe el daño por obra a su persona y a todo lo que es suyo. Luego se vedan las injurias de palabra y los malos deseos.

103. Según esta exposición tomista de Pègues la fortaleza está constituida por dos actos: atacar y resistir. El principal es este último, porque es más difícil y penoso.

104. El autor traduce el término latino «audacia» por «témérité», temeridad. Puede hacerse también en español con «audacia», siempre que se entienda como vicio, como un exceso de la pasión de audacia, sobre la que versa la fortaleza, que la regula con la medida justa

105. Para precisar esta división que, siguiendo el Aquinate, establece Pègues de las partes potenciales o derivadas, hay que tener en cuenta que estas mismas virtudes son sus partes integrales, aunque con la diferencia de que son integrales cuando se refieren a los peligros de muerte, y potenciales, cuando se refieren a otros peligros menores. La fortaleza no tiene partes subjetivas o especies.

106. En este lugar, citado por Pègues, Santo Tomás incluye también como hija de la vanagloria el «afán de novedades», sobre la que dice que «los hombres suelen admirar particularmente».

107. El término francés «petitesse», con el que el autor traduce el latino de Santo Tomás «parvificentiae», podría también traducirse por ruindad o tacañería.

108. Santo Tomás habla del vicio de la «mollitie», que Pègues traduce por «mollese», que en español se corresponde a molicie, blandura o flojedad.

109. En el actual Código de Derecho Canónico, de 1983, en el canon 1253, se dice que: «La Conferencia Episcopal puede determinar con más detalle el modo de observar el ayuno y la abstinencia, así como sustituirlos en todo o en parte por otras formas de penitencia, sobre todo por obras de caridad y prácticas de piedad». La norma dada por la Conferencia Episcopal española al respecto es la siguiente: «En cuanto al ayuno, que ha de guardarse el miércoles de ceniza y el Viernes Santo, consiste en no hacer sino una sola comida al día; pero no se prohíbe tomar algo de alimento a la mañana y a la noche, guardando las legítimas costumbres respecto a la cantidad y calidad de los alimentos».

110. Según el canon 1252 del actual Código, la ley del ayuno obliga: «A todos los mayores de edad, hasta que hayan cumplido cincuenta y nueve años».

111. No obstante, la dispensa de los días de ayuno y abstinencia no lo son de la penitencia. La noción de tiempos y días de penitencia es más amplia que los que concreta la Iglesia en los de abstinencia y ayuno. «En la Iglesia universal, son días y tiempos penitenciales todos los viernes del año y el tiempo de cuaresma» (can. 1250). En el anterior canon establece la obligación, en estos días, de hacer obras de penitencia. « Todos los fieles, cada uno a su modo, están obligados por ley divina a hacer penitencia; sin embargo, para que todos se unan en alguna práctica común de penitencia, se han fijado unos días penitenciales, en los que se dediquen los fieles de manera especial a la oración, realicen obras de piedad y de caridad y se nieguen a sí mismos, cumpliendo con mayor fidelidad sus propias obligaciones y, sobre todo, observando el ayuno y la abstinencia, a tenor de los cánones que siguen»

(can.1249).

112. El autor indica la disciplina del Código de 1917. En el actualmente vigente, según el canon 1251: el ayuno se guardará: «el miércoles de Ceniza y el Viernes Santo».

113. Las Témperas son breves ciclos litúrgicos, correspondientes al final e inicio de las cuatro estaciones del año, dedicados a dar gracias a Dios y pedir su bendición para la nueva estación. Implican actos de plegaria y de penitencia. Según la NUALC (Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario), para que las «Cuatro Témperas se adapten a las necesidades de los lugares y de los fieles, es conveniente que las Conferencias Episcopales determinen el tiempo y la manera como se han de celebrar. En cuanto a la extensión de la celebración, durante un día o varios, sobre su repetición a lo largo del curso del año, la competente autoridad determinará las normas correspondientes, teniendo en cuenta las necesidades locales» (n. 46). Según la Conferencia Episcopal Española: «En España, las Témperas de petición y acción de gracias se celebran, al menos, el día 5 de octubre (o el 6, cuando el día 5 sea domingo), y se extenderán laudablemente a otros dos días de la misma semana, siempre que sea posible» (Calendario Litúrgico Pastoral, 18 de enero de 2010).

114. En el Código de Derecho Canónico de Juan Pablo II, en el canon 1251 se indica que: «Todos los viernes, a no ser que coincidan con una solemnidad, debe guardarse la abstinencia de carne, o de otro alimento que haya determinado la Conferencia Episcopal; ayuno y abstinencia se guardarán el miércoles de Ceniza y el Viernes Santo». La conferencia Episcopal española en el decreto del 21 de noviembre de 1986, estableció estas normas: «El Miércoles de Ceniza, comienzo de la Cuaresma, y el Viernes Santo, memoria de la Pasión y Muerte de nuestro Señor Jesucristo, son días de ayuno y abstinencia. Los otros viernes de Cuaresma son también días de abstinencia, que consiste en no tomar carne, según antigua práctica del pueblo cristiano. Es además aconsejable y merecedor de alabanza que, para manifestar el espíritu de penitencia propio de la Cuaresma, se priven los fieles de gastos superfluos tales como manjares o bebidas costosos, espectáculos y diversiones». (n. 2). También se precisó que: «En los restantes viernes del año, la abstinencia puede ser sustituida, según la libre voluntad de los fieles, por cualquiera de las siguientes prácticas recomendadas por la Iglesia: lectura de la Sagrada Escritura, limosna (en la cuantía que cada uno estime en conciencia), otras obras de caridad (visita de enfermos o atribulados), obras de piedad (participación en la santa misa, rezo de rosario, etc.) y mortificaciones corporales» (n. 3).

115. En el vigente Código de 1983, se dice, en el canon 1252: «La ley de la abstinencia obliga a los que han cumplido catorce años (...) Cuiden sin embargo los pastores de almas y los padres de que también se formen en un auténtico espíritu de penitencia quienes, por no haber alcanzado la edad, no están obligados al ayuno o a la abstinencia».

116. Con la «intemperancia del lenguaje» el autor se refiere a la charlatanería; con la «bufonada», a la que es grosera; y con la «impureza» a la inmundicia o a la pérdida de la conveniencia social.

117. Podría aplicarse también esta respuesta de Pègues a la toxicomania.

118. El autor pregunta por las virtudes anexas derivadas, o partes potenciales de la templanza, que se relacionan con ella sólo en algunos aspectos. Ya se han visto otras virtudes, pero que son sus diversas especies o partes subjetivas (abstinencia, sobriedad, castidad y virginidad). Las partes integrales de la templanza son la vergüenza, o el temor a la confusión y al oprobio, que sigue a un pecado, y la honestidad, o el amor a lo honesto y decoroso. Estas dos pasiones o sentimientos son, por ello, como los guardianes de la templanza y la castidad. Sin ellos, se cae en muchos desórdenes.

119. En esta respuesta, Pegués quiere decir que con esta virtud hay un enfrentamiento a los actos vehementes de la pasión, pero no se corrige su defecto radical y no se impone el dictamen de la razón dándole una nueva inclinación hacia el bien. En lugar de dominarla, simplemente se la modera o contiene.

120. Santo Tomás utiliza, en esta cuestión, la expresiones latinas «iracundia» e «ira». Pegués no las traduce por la palabra francesa «ire», en español, ira, sino «colère», cólera, que quizá no tiene tan acusado el sentido justiciero como «ira».

121. Aunque Pègues opta por traducir los términos latinos de la Suma «feritate» y «saevitia» por ferocidad («férocité»), podría también hacerse por fiereza o sevicia, en el sentido de crueldad excesiva.

122. Las tres virtudes, que enumera el autor, y que la última a su vez se divide en modestia corporal, eutrapelia y modestia en el ornato, son todas ellas virtudes derivadas de la modestia, a su vez, parte derivada o potencial de la templanza.

123. Según esta exposición sintética del autor, la humildad es el reconocimiento del carácter de criatura del hombre, y, por tanto, de la dependencia de Dios en el ser y en el obrar. Por ello, para Santo Tomás, la adquisición de la virtud de la humildad no es difícil. Es más fácil que las virtudes contenida en la templanza, sus especies o partes subjetivas (abstinencia, sobriedad, castidad y virginidad). La considera una parte o especie de la modestia, una virtud derivada, u ordenada a actos secundario, de la templanza. Podrá decirse que la humildad es una virtud «humilde» y, sin embargo, tiene un valor fundamental en la vida cristiana. Si se compara a ésta a un edificio, la

función de la humildad es comparable a dejar un hueco, en cuanto remueve todos los obstáculos a la virtud. En él se podrán cimentar y construir las otras virtudes. La caridad es la primera de ellas.

124. Quiere decir el autor que la humildad permite vivir en la verdad, porque lleva a la aceptación de la situación de la criatura en la realidad. La humildad no implica no reconocer los propios dones o negarlos, sería vivir en la falsedad o mentira, sino en considerarlos como que son recibidos de Dios y sin ningún derecho y gratuitamente. En los dones de los demás hay que reconocer también la donación de Dios y honrarles como tales, al igual que ellos deben honrar en nosotros a Dios. No obstante, también por humildad, puede pensarse que nosotros tenemos más defectos y pecados que los demás.

125. En este lugar Santo Tomás trata del vicio de la «superbia» (soberbia). Pègues prefiere hablar de orgullo. No obstante, para el Aquinate el orgullo no sería sinónimo de soberbia, sino una de sus especies. Expresaría el vicio por el que el hombre se siente superior a los demás y les muestra desprecio, alejándose de su trato. La soberbia tiene por objeto propio el deseo inmoderado de la propia excelencia.

126. Siguiendo también a Santo Tomás, podría precisarse a la explicación de Pègues, afirmando que la soberbia, al igual que los pecados capitales, pero con una máxima generalidad o capitalidad, es causa final de todos los pecados. La soberbia no es el constitutivo de los otros pecados, pero es lo que resulta de todos ellos, porque se ordenan al desprecio de la ley de Dios y a la propia excelencia. La soberbia da dirección o la finalidad a todos los pecados, que pueden considerarse como medios para conseguir el fin que se propone este pecado. En este sentido, nota Santo Tomás que «la soberbia es el principio de todo pecado» (Eclo 10, 15). Se accede a ella desde otros pecados y es el fin de todos ellos. El fin de todos los vicios es el de la soberbia, de ahí que cuando se cae en ella se consuma la intención profunda de todos los vicios. A diferencia de la virtud de la humildad, a la que se opone, la soberbia es difícil, porque se llega por los caminos de los deseos de la avaricia y de la vanagloria. Además implica una actitud muy consciente y, por lo mismo, una mayor responsabilidad y culpabilidad que los otros, originados por el desorden de deseos de bienes temporales. No obstante, desde el mal, se presenta erróneamente como asequible con facilidad y que conduce a la felicidad.

127. Esta argumentación de Pègues se basa en la afirmación de Santo Tomás de que toda clase de pecados pueden nacer de la soberbia, una vez se está instalado en la misma, pero no todo pecado en particular procede de ella, sino también de la ignorancia y de la flaqueza, y, en definitiva, del egoísmo, causa universal de todo pecado, en cuanto su origen, aunque, todos los pecados conducen a la soberbia.

128. En esta respuesta Pègues da por sabido que el naturalismo es la tendencia filosófica y teológica que sostiene que la naturaleza es el principio único y absoluto de toda realidad. Se niega, por tanto, todo lo trascendente y sobrenatural. En la época moderna, el naturalismo comenzó con la disminución de la gracia. Los protestantes partiendo de una visión negativa de la naturaleza humana, por considerarla corrompida por el pecado natural, y no dañada, como enseña la fe, sostuvieron que la gracia no la podía sanar por su condición de corrupción y no de enfermedad. Paradojicamente, de la negación de la eficacia de la gracia y de dejar a la naturaleza encerrada en sí misma, se pasó a negar a todo lo sobrenatural, porque en realidad no se creía que actuará. Sobre el laicismo véanse las notas 84, 85 y 86.

129. Debe advertirse que Pègues, siguiendo los criterios que se encuentra en la Suma, no prohíbe ni la lectura ni la asistencia a espectáculos, sino la afición desmedida, fruto de la curiosidad, o al apetito desordenado de saber, tanto del conocimiento sensitivo como el intelectual, y que puede además estar ordenado a algo desordenado o malo.

130. Para evitar confusiones, aunque Pègues lo determina muy bien, podría llamarse a esta parte de la modestia general, modestia corporal.

131. Al describir Santo Tomás esta virtud especial que regula según la razón el recto orden en las diversiones, que sintetiza Pègues, presenta lo que podría denominarse una «filosofía y teología de las diversiones».

132. Para la aplicación de esta respuesta de Pègues hay que tener en cuenta que se pueden encontrar cuatro finalidades en el uso de los vestidos: corporal, para defenderse del frío; moral, para cubrir la propia desnudez; social, para expresar el propio estado y estética, para aumentar la belleza corporal. En todas ellas pueden producirse desórdenes.

133. Ni Santo Tomás ni Pègues están contra la «moda», sino en los excesos que puede incurrirse con ella. Indica en este lugar que a las mujeres que procuran tener marido les está permitido el adorno con vestidos, joyas, cosméticos, etc. Igualmente las mujeres casadas para agrandar a su esposo.

Siempre, sin embargo, regulado su uso por esta virtud, que lo modera racionalmente.

134. Este versículo citado por Pègues, «Tiembla, por temor a Ti, mi carne», Santo Tomás lo cita tres veces en la Suma (I-II, q. 68 a. 4 in c.; II-II, q. 19 a. 12 ob. 2; II-II, q. 141 a. 1 ad 3), para indicar que el don de temor refrena los deseos desordenados de la carne o de los deseos orientados a la conservación del individuo y de la especie.

135. Pègues expresa siempre muy bien la doctrina de Santo Tomás de los dones del Espíritu Santo, necesarios para la perfección cristiana o santidad. Las virtudes, como se ha dicho más arriba, necesitan la ayuda de los dones del

Espíritu Santo. La intensidad y frecuencia en la actuación de estos dones depende del consentimiento del alma que los recibe, que viene facilitada por el ejercicio continuado de las virtudes infusas. Éstas, que exigen también docilidad a las gracias actuales que las ponen en ejercicio, preparan a la docilidad perfecta que requiere el pleno ejercicio de los dones y sus gracias actuales. Con ellos se practican todas las virtudes, teologales y morales, en su grado más perfecto. Cada uno de los siete dones perfecciona una de las tres virtudes teologales y de las cuatro cardinales A la fe, el entendimiento y la ciencia; a la esperanza, el temor; a la caridad, la sabiduría; a la prudencia, el consejo; a la justicia, la piedad; a la fortaleza, la fortaleza; y a la templanza, el temor.

136. Según la doctrina de santo Tomás, la perfección cristiana no es algo anormal o extraordinario, porque todo cristiano recibe de algún modo los dones del Espíritu Santo. Comienzan su actuación con el bautismo y permanecen en todas las almas en gracia. Su desarrollo corresponde al de la gracia. El pleno crecimiento de la gracia santificante se verifica por el incremento de las virtudes infusas, principalmente de la caridad. Estas virtudes sólo pueden alcanzar su perfección con la actuación de los dones del Espíritu Santo, y, por tanto, en la vida de perfección o santidad, cuya esencia se constituye en su actuación predominante. El deber de aspirar a la perfección cristiana o la santidad es, por tanto, de todos los fieles cristianos y no sólo exclusivo del estado religioso o sacerdotal. Después del concilio Vaticano no se puede ya poner en duda la obligación de aspirar a la santidad que responde a la vocación universal a la santidad recibida en el bautismo (Lumen Gentium, c. IV-VI). Ciertamente el estado o género de vida más perfecto es el de los consejos evangélicos, que son la esencia del estado religioso, pero el Concilio enseñó también que pueden y deben ser practicados, en cierto sentido, por los cristianos que viven el mundo. Como afirma Santo Tomás, en definitiva, todo dependerá de que no se pongan obstáculos a las gracias de Dios.

137. Para Santo Tomás, como indica Pègues, las órdenes religiosas dedicadas a la predicación y la enseñanza, tal como tiene por fin propio la Orden de Predicadores, fundada por Santo Domingo de Guzmán, a la que pertenecía el Aquinate, ocuparían el primer lugar entre todas, porque es más perfecto iluminar o comunicar a los demás lo que se ha visto o contemplado que sólo el ver la luz. Además, en este sentido, añade, esta perfección estaría próxima al estado episcopal.

138. También comentando el contenido de la Suma Teológica, Benedicto XVI sintetiza el contenido de esta última parte diciendo que: « En la tercera parte de la Summa, santo Tomás estudia el Misterio de Cristo —el camino y la verdad— por medio del cual podemos reunirnos con Dios Padre. En esta sección escribe páginas casi no superadas sobre el misterio de la Encarnación y de la Pasión de Jesús, añadiendo también una amplia disertación sobre los siete sacramentos, porque en ellos el Verbo divino encarnado extiende los beneficios de la Encarnación para nuestra salvación, para nuestro camino de fe hacia Dios y la vida eterna, permanece materialmente casi presente con las realidades de la creación, y así nos toca en lo más íntimo» (Aud. 23-6-2010).

139. Para evitar malentendidos a esta respuesta de Pègues, parece conveniente indicar que Santo Tomás, en este lugar, dice que por parte del hombre no podría Dios hacer que el hombre se redimiera a sí mismo por algo propio. Por parte de Dios tenía muchos medios posibles para salvar al hombre, aunque en ninguno de ellos se realizaría el concepto de redención perfecta como en la encarnación. Cualquiera de ellos habría sido conveniente, porque Dios habría hecho que lo fuese. Sin embargo, mirándolo por parte de Dios y el hombre al mismo tiempo, no hay otro modo más conveniente que la encarnación. Por una parte, resplandecen de modo eminentísimo las perfecciones de Dios y especialmente el amor al hombre. Por otra, porque para el hombre le sirve para acercarse al bien y alejarse del mal.

140. Aunque no la expone, en esta obra, Pègues tiene muy en cuenta la original doctrina de la persona de Santo Tomás. Tanto en Dios como en las criaturas espirituales la persona expresa algo individual en absoluto, único e irrepetible. La persona se refiere a toda la singularidad de cada uno de los seres espirituales, cuya individualidad es mayor que los demás seres, porque la que poseen sus facultades incorpóreas, el entendimiento y la voluntad, es muy superior a la mera individualidad de los cuerpos. Persona significa lo más individual, lo más propio de cada ser espiritual, lo más incommunicable, o lo menos común y lo más singular. Esta individualidad única o personal, en el caso del hombre, no se transmite por generación porque no pertenece a la naturaleza humana ni a ciertos accidentes suyos, a los que está predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de los padres a los hijos. En el hombre, lo estrictamente personal no se transmite. Además, por expresar esta individualidad, el término persona no tiene el mismo significado que el de hombre. En el lenguaje corriente, el término persona se emplea como equivalente al de hombre. Es una utilización correcta, porque todo hombre es persona. Sin embargo, el nombre «persona» significa a cada uno de los hombres en su individualidad propia, que no está incluida en acto en la esencia humana universal, que es la que denomina la palabra «hombre». Significa la individualidad del ser propio.

141. Santo Tomás prueba que el hombre tiene una única alma o «forma» del cuerpo, que es espiritual, como revelan sus facultades espirituales, el entendimiento y la voluntad amorosa y libre. Thomas Pègues al utilizar el

término «espíritu», también siguiendo al Aquinate, en este lugar, se refiere al alma humana en cuanto causa de estas facultades superiores inmatriciales e inorgánicas, que son las propias de todo espíritu. En cambio por «alma» se refiere a la misma alma espiritual en cuanto realiza también, por estar unida substancialmente a su cuerpo, otras operaciones, que son las propias de las almas sentivas o animales y las de las almas vegetativas o de las plantas.

142. A esta respuesta de Pègues, puede añadirse que la gracia que nos hace gratos a Dios, es la gracia santificante —la cualidad que da una participación física y formal, aunque análoga y accidental, de la naturaleza divina y que tiene como efecto el hacer hijos adoptivos de Dios y herederos de la gloria—, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Estas dos últimas gracias se dan junto con la gracia santificante y son inseparables de ella, porque actúan como sus facultades o potencias. La gracia santificante por pertenecer al orden del ser es estática, necesita de las virtudes y los dones, que pertenecen al orden del obrar, de la operación. Aunque sea un accidente hace en el orden sobrenatural el papel de sustancia. Para obrar requiere otras gracias infundidas por Dios, las virtudes y los dones, que pertenecen al orden dinámico. En cambio, la gracia «gratis dada» no constituye un hábito, ni, por tanto, forma parte del organismo sobrenatural, constituido por los tres hábitos de la gracia santificante en general. Las gracias «gratis dadas» o carismáticas requieren una intervención extraordinaria y especial de Dios. Son también un don sobrenatural y gratuito como toda gracia, y exceden toda exigencia de la naturaleza humana. Incluso no son objeto de mérito de congruo o de conveniencia, ni por la mayor posesión de la gracia santificante. Son absolutamente gratuitas, por ello se llaman «gratis dadas».

143. Para concretar estas respuestas de Pègues sobre la profecía, debe decirse que según Santo Tomás el conocimiento profético comprende: todo lo que está fuera del alcance de la inteligencia humana, como las cosas ausentes, los pensamientos internos; verdades, que están al alcance de la razón natural, pero que de hecho no se conocen; las verdades sobrenaturales y los futuros contingentes, o que no dependen de una causa necesaria, y que son imposibles de conocer por el hombre.

144. Como indica Pègues, la gracia «gratis data», o carisma, no tiene como función inmediata la santificación de su sujeto, como la gracia «gratum faciens», la gracia que nos hace gratos a Dios, sino que su finalidad propia e inmediata es la santificación de los demás. Nota el Aquinate que además de no constituir un hábito —como la gracia santificante, las virtudes y los dones—, son mociones transitorias que acompañan a la vida de la gracia, pero como algo colindante y, por ello, no se exigen mutuamente.

145. Se puede añadir a estas explicaciones de Pègues que con la unión de la Persona del Verbo con la naturaleza individual humana de Cristo, —que recibió así la llamada gracia de unión o la misma unión substancial enteramente gratuita—, aunque las dos naturalezas divina y humana permanecieron íntegra e inconfusas después de la unión, en virtud de ella, le fue comunicada a la naturaleza humana de Jesucristo la santidad misma del Verbo, que es así infinita.

146. Los que, como indica Pègues, pertenecen de manera imperfecta al cuerpo místico, que es la Iglesia, por la sola fe, son los que están en pecado mortal; los que pertenecen de una manera perfecta por la caridad son los que están en gracia de Dios.

147. Con estas respuestas Thomas Pègues pone de relieve el carácter cristocéntrico y humanístico de la síntesis de la Suma Teológica. Santo Tomás, en el prólogo a la Primera Sección de la Segunda parte, había afirmado que la Humanidad de Cristo es la vía por la que se va a Dios: «Cristo, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios».

148. Por la ciencia beatífica gozó del conocimiento de la esencia divina y también en virtud de esta ciencia, como indica Pègues, su inteligencia humana conoció perfectamente a todas las criaturas y a lo que pueden realizar en todos los tiempos.

149. Habría que ampliar la explicación de Pègues, señalando que ello fue posible porque la potencia de su entendimiento humano era extraordinaria e incomparablemente superior al de todos los hombres.

150. No utiliza Pègues en esta pregunta ni en su respuesta, con la finalidad de ser muy claro, las expresiones de Santo Tomás de viador, o lo que está en camino de la eterna bienaventuranza y de comprehensor, a los que gozan ya en el cielo de la misma. Cristo, como indica, mientras vivió en el mundo fue, a la vez, viador y comprehensor.

151. En este artículo, que resume Pègues, Santo Tomás explica que el que Cristo tenga dos naturalezas no implica que su ser sea doble. Tiene un único ser porque es una única persona, la divina. En su metafísica, afirma que el ser propio es el constitutivo intrínseco y formal de la persona, y, por tanto, de la unidad de la persona en Cristo se sigue la unidad de su ser, que le hace subsistir o existir por sí y en sí. El ser personal del Verbo es el que comunica la actualidad y existencia a esta naturaleza individual humana de Cristo, pero porque no es el propio de esta naturaleza, sino de la divina, no la convierte en persona. Cristo es infinitamente más que persona humana es persona divina.

152. Estas respuestas que presenta Pègues, siguiendo el texto de Santo Tomás, implican que la unidad personal de Jesucristo, en la que concurrían las dos naturalezas, poseía un solo «yo», el yo o autoconciencia divina. Como

verdadero Dios y verdadero hombre tenía conciencia divina y conciencia humana en esta unidad del ser personal, metafísica y psicológicamente. De manera que, en cuanto Dios, tenía conciencia de que era verdadero hombre, y también en cuanto hombre, tenía también conciencia de su divinidad, por la visión beatífica de que gozaba su alma.

153. El concepto que da el autor de la predestinación se basa en la definición de Santo Tomás de que es un acto preexistente en la mente divina realizado por Dios desde toda la eternidad, que ordena a un determinado fin, la vida eterna, y prepara los medios para ello. Dios prepara este plan en virtud de su voluntad salvífica universal, y en atención a los méritos de Cristo confiere a todos los hombre las gracias suficientes para salvarse y que si no resisten voluntariamente seguirán su curso y se recibirán las gracias eficaces que llevarán infaliblemente a la salvación.

154. Podría añadirse a esta última parte de la respuesta de Pègues que esta consideración de la humanidad de Jesucristo en sí misma es una separación mental y no real. A la humanidad de Jesucristo se le debe una adoración de latría por su unión en la persona del Verbo. El término de la adoración es siempre la persona.

155. La forma, relativamente moderna, que reviste actualmente, la devoción al Sagrado Corazón, a partir de las revelaciones de Santa Margarita María de Alacoque (1647-1690) tiene muchos antecedentes y, en último término, está en germen en el depósito de la fe. Se pueden encontrar también raíces suyas en la cristología de Santo Tomás. De ahí que Pègues se ocupe aquí del culto al Sacratísimo Corazón de Jesús. En el mismo, se honra al corazón de carne de Jesús, el corazón del hombre-Dios; pero no se hace separado de la naturaleza humana de Jesús ni de la persona del Verbo a quien está unida y se hace además como símbolo del amor de Jesús respecto al hombre. La devoción tiene, por tanto, un objeto propio, pero como toda devoción, como enseñaba el Aquinate, termina en la persona.

156. Tomás Pègues no indica que, en esta cuestión de la Suma, se afirma que «bienaventurada Virgen contrajo de cierto el pecado original», aunque fue purificada de él «antes de nacer del seno materno». Santo Tomás no encontraba la manera de armonizarlo con el dogma de la Redención universal de Cristo. Sin embargo, este relativo desacuerdo del Aquinate —que no lo era entonces porque el dogma no estaba definido— es más aparente que real. Lo que no admitió el Aquinate, en realidad, era una Virgen Inmaculada no redimida y, por cierto, ésta no fue la Inmaculada definida después por la Iglesia. En la declaración dogmática de Pío IX, se definió una Inmaculada redimida, con una redención preservativa. Por consiguiente, a la Inmaculada no redimida, que el Aquinate rechazó, hay que continuar rechazándola después de la definición dogmática, y todavía con más motivo, porque a sus argumentos se une el definitivo del pronunciamiento de la Iglesia. Por otro lado, su relativa equivocación fue muy positiva porque clausuró el camino falso de una Inmaculada no redimida. Cerrado este camino, que la Iglesia con la declaración lo ha hecho ya para siempre, se pudo hallar el verdadero.

157. Tal como indica el autor, la Iglesia definió el dogma de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre de 1854, por la bula *Ineffabilis Deus*, de Pío IX. Lo hizo con los siguientes términos: «Declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María, en el primer instante de su concepción, por gracia y privilegio singular de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús, Salvador del género humano, fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original, ha sido revelada por Dios y, por tanto, debe ser creído firme y constantemente por todos los fieles». Con estas palabras quedaba solucionado el modo de concordar la afirmación de la Inmaculada concepción con el dogma de la Redención universal de Cristo, que afecta a todos los hijos de Adán, sin excepción alguna. Dios, previendo desde toda la eternidad los méritos infinitos de Cristo, aceptó anticipadamente el precio de este rescate y lo aplicó a la Virgen en forma de redención preventiva. La Virgen María recibió así de lleno la redención de Cristo sin menor sombra de pecado. El ejemplo de redimir a un cautivo clarifica este argumento. Se puede pagar su rescate de dos maneras. Una, hacerlo después de caer en cautiverio, y es entonces una redención liberativa que le saca del mismo. Otra, pagarlo anticipadamente para no ser cautivo. Entonces es una redención preventiva, una auténtica redención. El concepto actual de medicina preventiva ayuda también a entender la redención preservante.

158. Quiere decir el autor que, no obstante, su concepción virginal y milagrosa, la Virgen María presto la misma cooperación que prestan todas las madres. Sin embargo, como todo en la concepción de Cristo y su nacimiento fue sobrenatural y milagroso, en el parto virginal, su madre no tuvo dolores ni molestias de ningún tipo.

159. En este lugar, citado por Pègues, Santo Tomás argumenta sobre el dogma de la Maternidad divina de María, expresamente definido por la Iglesia, contra la herejía de Nestorio, en el Concilio de Efeso del año 431, que toda madre lo es de la persona de sus hijo, compuesta de cuerpo y alma, aunque sólo haya proporcionado el cuerpo, al cual Dios ha infundido el alma espiritual, convirtiéndolo entonces en persona humana. Cristo es persona divina, la única persona que hay en Él y que suple a la persona humana. Por consiguiente, la Santísima Virgen María concibió y dio a la luz a la persona divina de Cristo y, por ello, es propia, real y verdaderamente Madre de Dios.

160. Se refiere Pègues al relato de la transfiguración en el Evangelio de San Lucas, donde se dice en uno de los

versículos: «En esto, dos hombres comenzaron a hablar con él: eran Moisés y Elías, que apareciéndose en forma gloriosa, hablaban de la salida de Jesús que iba a cumplirse en Jerusalén» (Lc 9, 30).

161. En la actualidad, según el nuevo Código de Derecho Canónico: «Es ministro ordinario del bautismo, el presbítero y el diácono» (c. 861).

162. Para completar esta posición de Santo Tomás, que resume muy bien el autor, puede recordarse que el Aquinate explica que, antes del uso de razón, el hombre, al igual que ha estado en el seno de su madre y depende de ella, se encuentra bajo el cuidado de sus padres, de manera que está como en «un útero espiritual», y, por tanto, sujeto a la razón y a la voluntad de los mismos, que son así quienes deciden sobre su bautismo.

163. Una vez nacidos los niños se deben bautizar. Como siempre se ha hecho en la Iglesia, y tal como lo que indica el actual Código de Derecho Canónico: «en la medida de lo posible se deben bautizar los fetos abortivos, si viven» (can. 871). En caso de duda, se pueden bautizar bajo condición de si viven. El que si el feto vive no se indique el bautismo bajo condición confirma la doctrina de que el feto humano está informado por el alma racional desde el primer momento de su concepción.

164. Debe advertirse que el Concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et spes*, ha afirmado que en todo hombre de buena voluntad, aunque desconozca el evangelio, «actúa la gracia de modo invisible», y que el «Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios» (c. 1, 22), se puedan salvar. Este camino misterioso en sí mismo, sin embargo, no es fuera de Cristo y de la Iglesia. Además, la iglesia nunca ha enseñado que no existan otros medios de regeneración que no sean el bautismo y ha afirmado que los otros socorros para regenerar, están conexiónados con la salvación conseguida por Cristo, según sus méritos redentores, que actúan mediante su cuerpo místico, que es la Iglesia. No obstante, como quiere indicar Pègues, es temerario confiar en medios distintos al bautismo, aún reconcionando su posibilidad teórica y práctica.

165. En el rito actual, el Obispo, después de imponer las mnos sobre todos los confirmandos, dice: «Dios Todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que regeneraste, por el agua y el Espíritu Santo, a estos siervos tuyos y los libraste del pecado, escucha nuestra oración y envía sobre ellos el Espíritu Santo defensor; llénalos de espíritu de sabiduría y de inteligencia, de espíritu de consejo y de fortaleza, de espíritu de ciencia y de piedad, y cólmalos del espíritu de tu santo temor. Por Jesucristo, nuestro señor. Amén» A continuación el Obispo moja el dedo pulgar de su mano derecha en el santo Crisma y hace con él la señal de la cruz sobre la frente del confirmando diciendo: «Recibe por esta señal el Don del Espíritu Santo. Amén».

166. Se entiende con esta respuesta de Pègues que el sacramento de la confirmación imprime carácter indeleble en el alma del que lo recibe, aunque estuviera en pecado mortal, ya que el carácter es separable de la gracia. Además se infiere que este carácter presupone necesariamente el del bautismo. Por esto, dice Santo Tomás en este lugar que si alguien fuera confirmado antes de recibir el bautismo no recibiría nada y habría que confirmarlo otra vez después ser bautizado.

167. Para que queden más claras estas palabras de Pègues, que presentan la explicación de Santo Tomás, debe recordarse que antiguamente algunos habían impuesto la práctica de hacer comulgar incluso a los niños recién bautizados, por creer que la comunión sacramental era necesaria para la salvación. Es cierto, que, como se dice en el Evangelio de San Juan (Jn 6, 53, es necesaria para salvarse. Sin embargo, esta práctica no es necesaria, porque con la gracia del bautismo se incluye la gracia eucarística. Por tanto, los niños que han recibido el bautismo se pueden salvar. No pueden tener ningún deseo personal del sacramento, pero les basta el que ya hay en el sacramento recibido. Santo Tomás indica que la Iglesia, con el rito sacramental del bautismo, ordena a los niños bautizados a la eucaristia

168. Para explicar la conversión total de la substancia del pan y del vino en la también total substancia del cuerpo y de la sangre de Cristo, indicada por Pègues en esta respuesta, la iglesia asumió el término «transubstanciación», fijado con precisión por Santo Tomás. En el Concilio de Trento se declaró que: «Por virtud de la consagración del pan y del vino se verifica la conversión de toda la sustancia de pan en la sustancia del cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre, cuya conversión ha llamado oportuna y propiamente “transubstanciación” la santa Iglesia católica» (Decreto de la Eucaristia, IV).

169. De una manera más precisa habría que añadir a esta explicación resumida de Pègues que la presencia real eucarística no implica un cambio, en sentido estricto, ni una sustitución, sino una conversión total o transustanciación, que significa que todo lo que constituía las sustancias del pan y del vino se han convertido en todo cuanto constituye la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo.

170. Podría añadirse también al texto del autor que, en esta conversión sustancial, las nuevas sustancias están «contenidas» en los accidentes, que fueron del pan y del vino, que es lo único anterior, que se toma en la Eucaristia, pues, en ellos, antes había pan, y después no lo hay. Por consiguiente, esta especial conversión no tiene propiamente sujeto. De manera que, en la transustanciación se da una conversión peculiar o singular, pues en cualquier conversión natural permanece el sujeto, en el cual se suceden los diversos accidentes, No puede

entenderse cómo se realiza esta conversión sustancial, una conversión de toda la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, por la cual el mismo Cristo, que está resucitado y glorioso en el cielo, existe bajo los accidentes o especies sacramentales. Sólo se sabe que el cambio de las sustancias de pan y vino en el cuerpo y la sangre de Cristo —ya preexistentes en el cielo, antes de esta conversión—se realiza por la acción divina.

171. Hay que concretar a este párrafo del Catecismo de Pègues que la relación de la actual sustancia con los accidentes no es ni sustentadora ni causal, simplemente está debajo. Los accidentes eucarísticos se sostienen milagrosamente, pero sin implicar contradicción alguna. No poseen un sujeto de inherencia, como, en cambio, tenían cuando la sustancia era el pan o el vino. Dios, que es causa primera de todo, puede hacer por sí mismo lo que hacen bajo su influjo las causas segundas, sin que intervengan éstas. Puede sostener los accidentes en lugar de que lo haga su sustancia. Lo hace entonces, no desde abajo, como causa material, sino como causa eficiente, incluso podría decirse como desde arriba.

172. Tal como, siguiendo a Santo Tomás, explica Pègues, la Iglesia siempre ha enseñado que bajo cada una de las dos especies eucarísticas y también bajo cada una de sus partes, cuando se separan, con tal de que continúen siendo especies de la sustancia de pan o de vino, está contenido Jesucristo íntegramente en su cuerpo, sangre, alma y divinidad o, con la expresión del Concilio de Trento, «todo Cristo». El cuerpo vivo de Cristo no puede estar separado de su sangre ni ésta, del cuerpo; ni las dos, del alma humana; ni el cuerpo y el alma de Cristo, que constituyen su naturaleza humana individual, por «natural conexión y concomitancia». Tampoco puede separarse esta naturaleza humana de la divinidad, de la naturaleza divina y segunda persona de la Trinidad, en virtud de la unión hipostática.

173. Todavía se puede agregar a la exposición del autor que además del cuerpo, alma y divinidad en la eucaristía, se incluyen también los propios accidentes de Cristo y, por tanto su cantidad. En el sacramento, Cristo no pierde nada de su totalidad y los accidentes son inherentes a los cuerpos. También están, por tanto, por concomitancia los accidentes de Jesucristo.

174. Además de la totalidad de Cristo, en la Eucaristía, también están realmente presentes el Padre y el Espíritu Santo, pero no por consagración, ni por natural concomitancia, ni por unión hipostática, sino por la circuminsesión o mutua inhesión de las tres divinas personas. A pesar de su distinción personal, las tres son iguales en su modo de existir. Las tres existen en la existencia única de la esencia divina. Tienen una mutua existencia de unas en otras.

175. En los textos correspondientes al Texto litúrgico oficial del Misal Romano, de la Conferencia Episcopal Española, en las actuales cuatro «Plegarias eucarísticas», en el «Relato de la consagración», se dice: «Tomad y comed todos de él, porque esto es mi Cuerpo, que será entregado por vosotros»; y «Tomad y bebed todos de él, porque éste es el cáliz de mi Sangre, Sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados. Haced esto en conmemoración mía». Los textos latinos correspondientes, que traduce Pègues, son: «Hoc est enim corpus meum» y «Hic este enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum».

176. Los modos de comulgar, que indica Pègues, son, por tanto los siguientes: comunión solamente sacramental, en la que se reciben las especies, con el cuerpo, alma y divinidad de Jesucristo, pero no las gracias, porque no está dispuesto el comulgante, por ejemplo, porque está en pecado mortal; comunión solamente espiritual, en la que no se recibe el sacramento, pero si algunos de los efectos de sus gracias, y se recibe no por causa del mismo sacramento objetivamente considerado («ex opere operato», por la obra realizada) sino por la impetración o por el valor de la obra meritoria del sujeto («ex opere operantis», por la obra del que obra), es la que se conoce con el nombre de la práctica piadosa de la comunión espiritual; comunión sacramental y espiritual a la vez, que es aquella en que se toman las especies sacramentales, con el cuerpo, alma y divinidad de Jesucristo, y se reciben los efectos de la gracia del sacramento. Debe notarse que puede ocurrir que una comunión sólo espiritual por su fervor sea más provechosa que una comunión sacramental y espiritual, pero recibida con poca devoción.

177. Con Santo Tomás, Pègues se refiere a la comunión sacramental y espiritual a la la vez y también a la comunión solamente espiritual, que, en esta vida, lo es con respecto al sacramento, y podrá decirse que es una comunión espiritual intencional. En la otra vida, los hombres, al igual que los ángeles, poseen el efecto del sacramento, que es la gracia, pero no se comulga ni sacramental ni espiritualmente el sacramento, ya que la gracia no les llega por este camino, que implica la fe, sino por el de la unión de la caridad perfecta.

178. Debe aclararse esta respuesta, que está en el artículo citado por Pègues, porque puede dar lugar a confusiones. Quiere decirse que Cristo aunque sea recibido de una manera indigna por un pecador consciente de sus faltas, crea o no en la eucaristía, o hasta por un infiel, o incluso un irracional, recibe a Cristo, pero su comunión no es propiamente sacramental, porque para recibir un sacramento se debe ser apto para recibirlo. Puede decirse que es una comunión sacramental en sentido amplio o material. El Aquinate trata esta cuestión no para señalar que es un sacrilegio muy grave, lo que hará en el siguiente artículo, que también resume Pègues, sino para enfrentarse a ciertas doctrinas que sostenían que al ser recibido indignamente el cuerpo de Cristo dejaba de estar

en las especies de pan y vino.

179. En el Código de Derecho actual estos canones se corresponden con los tres siguientes: «1. Para que pueda administrarse la santísima Eucaristía a los niños, se requiere que tengan suficiente conocimiento y hayan recibido una preparación cuidadosa, de manera que entiendan el misterio de Cristo en la medida de su capacidad, y puedan recibir el Cuerpo del Señor con fe y devoción. 2. Puede, sin embargo, administrarse la santísima Eucaristía a los niños que se hallen en peligro de muerte, si son capaces de distinguir el Cuerpo de Cristo del alimento común y de recibir la comunión con reverencia» (can. 913, 1, 2). «1. Todo fiel, después de la primera comunión, esta obligado a comulgar por lo menos una vez al año. 2. Este precepto debe cumplirse durante el tiempo pascual, a no ser que por causa justa se cumpla en otro tiempo dentro del año» (can. 920, 1, 2). «1. Se debe administrar el Viático a los fieles que, por cualquier motivo, se hallen en peligro de muerte. 2. Aunque hubieran recibido la sagrada comunión el mismo día, es muy aconsejable que vuelvan a comulgar quienes lleguen a encontrarse en peligro de muerte» (can. 921, 1, 2).

180. El actual Código de Derecho Canónico se dice al respecto: «Adminístrese la sagrada comunión bajo la sola especie del pan o, de acuerdo con las leyes litúrgicas, bajo las dos especies; en caso de necesidad, también bajo la sola especie del vino» (can. 925). De manera que el modo ordinario de la administración eucarística sigue siendo bajo la especie de pan. La comunión bajo las dos especies no puede hacerse indiscriminadamente. El ordinario del lugar es quien puede autorizarla en aquellos casos señalados por la Instrucción General del Misal Romano y la Conferencia Episcopal.

181. En la actualidad el ayuno eucarístico es distinto. Según el Código de Derecho Canónico. «Quien vaya a recibir la santísima Eucaristía, ha de abstenerse de tomar cualquier alimento y bebida al menos desde una hora antes de la sagrada comunión, a excepción sólo del agua y de las medicinas (can. 919, 1).

182. Lo prescrito por el canon 858, del Código de 1917, se ha sustituido por lo siguiente del actual Código de 1983: «Quien vaya a recibir la santísima Eucaristía, ha de abstenerse de tomar cualquier alimento y bebida al menos desde una hora antes de la sagrada comunión, a excepción sólo de agua y de las medicinas» (c. 1919, 19)

183. En la actualidad los laicos pueden distribuir la comunión. En el Código de 1983, se dice: «Donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros, pueden también los laicos, aunque no sean lectores ni acólitos, suplirles en algunas de sus funciones, es decir, ejercitar el ministerio de la palabra, presidir las oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la sagrada Comunión, según las prescripciones del derecho» (can. 230, 3). Incluso se nombran, por un período de tiempo ministros extraordinarios de la distribución de la Eucaristía dentro y fuera de la misa.

184. En su última exposición sobre la doctrina de Santo Tomás, ha advertido Benedicto XVI que: «Hablando de los sacramentos, santo Tomás se detiene de modo particular en el misterio de la Eucaristía, por el cual tuvo una grandísima devoción, hasta tal punto que, según los antiguos biógrafos, solía acercar su cabeza al Sagrario, como para sentir palpitar el Corazón divino y humano de Jesús. En una obra suya de comentario de la Escritura, santo Tomás nos ayuda a comprender la excelencia del sacramento de la Eucaristía, cuando escribe: “Al ser la Eucaristía el sacramento de la Pasión de nuestro Señor, contiene en sí a Jesucristo, que sufrió por nosotros. Por tanto, todo lo que es efecto de la Pasión de nuestro Señor, es también efecto de este sacramento, puesto que no es otra cosa que la aplicación en nosotros de la Pasión del Señor” (In Ioannem, c. 6, lect. 6, n. 963). Comprendemos bien por qué santo Tomás y los demás santos celebraban la santa misa derramando lágrimas de compasión por el Señor, que se ofrece en sacrificio por nosotros, lágrimas de alegría y de gratitud. Queridos hermanos y hermanas, siguiendo la escuela de los santos, enamorémonos de este sacramento. Participemos en la santa misa con recogimiento, para obtener sus frutos espirituales; alimentémonos del Cuerpo y la Sangre del Señor, para ser incesantemente alimentados por la gracia divina. De buen grado, hablemos con frecuencia, de tú a tú, con Cristo en el Santísimo Sacramento» (Aud. 23-6-2010).

185. En el Código actual se señala igualmente en lo que consiste el precepto de santificar las fiestas: «El domingo y las demás fiestas de precepto los fieles tienen obligación de participar en la Misa; y se abstendrán además de aquellos trabajos y actividades que impidan dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del día del Señor, o disfrutar del debido descanso de la mente y del cuerpo» (can. 1247).

186. Después de la reforma litúrgica, a raíz del Concilio Vaticano II, cuando en toda la misa se utilizó la lengua vernácula, estos libros litúrgicos dejaron de tener la utilidad indicada por Pègues

187. De una forma más precisa pero más compleja, puede añadirse a esta explicación de Pègues, que para recuperar la armonía perdida con el pecado original, el hombre en su estado de naturaleza caída necesita de la gracia de Jesucristo, que le restablece el orden de su razón con Dios. Sin embargo, con ella todavía, en la parte inferior del hombre, sigue reinando la lucha de sus facultades. Posee ahora una armonía, pero incompleta e imperfecta. Conserva del pecado el desorden de los apetitos sensibles, que se denomina «fomes» o yesca, porque es como el material combustible que fomenta el pecado. Es, por tanto, un hábito, fruto del pecado original, que

puede conducir al pecado actual. El «fomes» sólo desaparecerá cuando, después de la reurrección final, el espíritu someta completamente al cuerpo y a sus apetitos. El hombre se encontrará en un cuarto estado, superior al de la naturaleza caída y al de la naturaleza caída y reparada, pero también del estado de justicia original, porque recuperará la primitiva armonía completa y perfecta, pero entonces será absoluta, porque habrá desaparecido la posibilidad de pecar.

188. Con el «poder de las llaves», el autor se refiere a la potestad Jesucristo que confirió a la Iglesia de perdonar los pecados con estas palabras dirigidas a San Pedro: «Te daré las llaves del Reino de los Cielos; y todo lo que ates sobre la tierra quedará atado en los cielos, y todo lo que desates sobre la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16, 19); y a los apóstoles: «Os aseguro que todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que destéis en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 18, 18).

189. Por extraños y hasta misteriosos motivos naturales y sobrenaturales, Santo Tomás solamente pudo redactar hasta esta cuestión 90 de la tercera parte de la Suma Teológica, que tiene cuatro artículos y están dedicados a las partes de la penitencia en general, redactados tres meses antes de su muerte (Véase: E. Forment, Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época, Madrid, BAC, 2010). Tomás Pègues podría terminar aquí su Catecismo de la Suma Teológica, pero, con muy buen criterio, lo continua resumiendo lo que completó el fiel amigo del Aquinate, secretario y discípulo suyo, Fray Reginaldo de Piperno, utilizando otros textos de su maestro de época anteriores y siguiendo el programa indicado por el Aquinate en el Prólogo de esta Tercera parte de la Suma.

190. Las pena de sentido a que se refiere el autor son las que provocan el sufrimiento provocado por las cosas materiales o sensibles. La pena de daño es la privación de Dios como objeto de nuestra felicidad suprema.

191. Siguiendo esta explicación de Pegués podría precisarse que cuando la contricción comienza con motivos inferiores al amor a Dios —a la perfecta caridad, que tiene en cuenta la bondad infinita de Dios que le hace infinitamente amable—, como el temor al castigo del infierno o la pérdida del cielo, es una contricción imperfecta. En cambio, la contricción perfecta es cuando el motivo es únicamente la caridad o el puro amor a Dios.

192. Un acto de contricción muy conocido es el del Catecismo Breve de San Pío X, que apareció pocos años antes que el Catecismo de Pègues, y, por tanto, de que compusiera esta oración inspirada en los textos de Santo Tomás. Su texto completo es el siguiente: «Señor mío Jesucristo, Dios y hombre verdadero, Creador Padre y Redentor mío, por ser Vos quien sois y porque os amo sobre todas las cosas, me pesa de todo corazón haberos ofendido; propongo firmememnte no pecar más, confesarme y cumplir la penitencia que fuere impuesta; te ofrezco mi vida, obras y trabajos en satisfacción de mis pecados; confío en tu bondad y misericordia infinitas que me perdonarás y me darás gracia para enmendarme y perseverar en tu santo servicio hasta el fin de mi vida. Amen».

193. El actual Código también se expresa esta obligación de confesarse una vez al año a los que tienen pecados mortales: «Todo fiel que haya llegado al uso de razón, está obligado a confesar fielmente sus pecados graves al menos una vez al año» (Can. 989).

194. Sobre esta sagrada obligación del confesor, que indica Pègues, Santo Tomás, que utiliza la expresión de «sigilo» (sello), indica que no puerde quebrantarse nunca bajo ningún pretexto, cualquiera que sea el daño privado o incluso afecte al bien común. El confesor que cometiera en este delito incurriría en la excomunión (Codigo, can. 1388).

195. El autor basa esta respuesta en la disciplina antigua sobre la jurisdicción y ámbitos para oír confesiones. En el Código actual queda modificada haciéndola más práctica (Véase can. 966-969)

196. En el actual Código de 1983 se da esta definición: «La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones, consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los Santos» (can. 992). El pecado implica una culpa y una pena aneja a ella; el mal de culpa, un acto humano desordenado o privado voluntariamente de su rectitud, y el mal de pena o castigo impuesto directamente por Dios o indirectamente por la naturaleza caída. Con el sacramento de la confesión se perdona la culpa, que desaparece, también la pena de daño o de privación de la visión de Dios, y en parte, la pena de sentido, correctora del orden universal, que implica también el pecado, además de la ofensa a Dios. La indulgencia sirve para la remisión del reato o resto de pena que queda por satisfacer en este mundo o en el purgatorio, —que es, por tanto una pena temporal—, después de perdonada la culpa del pecado. Jamás, por tanto, afectan la indulgencias a la culpa en cuanto tal, sino a las penas temporales, a los vivos a manera de absolución extrasacramental y a los difuntos a manera de sufragio.

197. Quizá pueda quedar más clara la explicación de Pègues teniendo en cuenta estas palabras de Santo Tomás en este lugar: con «las indulgencias (...) ni se deroga en nada la justicia divina, porque nada se perdona de la pena, lo que sucede es que la pena de uno queda compensada por los méritos de otro» (q. 25, a. 2).

198. También el actual Código se dice: «La indulgencia es parcial o plenaria, según libere de la pena temporal debida por los pecados en parte o totalmente» (can. 993).

199. La reorganización actual de la disciplina indulgencial se encuentra en el decreto *Enchiridion indulgentiarum*, promulgado por la Sagrada Penitenciaría Apstólica. La primera edición fue en 1968 y la última, la cuarta, es de 1999.

200. En el nuevo Código del año 1983 se da una mayor flexividad a esta medida disciplinar. Por una parte se dice: «Se puede administrar la unción de los enfermos al fiel que, habiendo llegado al uso de razón, comienza a estar en peligro por enfermedad o vejez» (can. 1004, 1). La expresión de «comenzar» es más amplia, que «estar» en peligro de muerte. Por otra parte, en el párrafo siguiente del mismo canon se lee: «Puede reiterarse este sacramento si el enfermo, una vez recobrada la salud, contrae de nuevo una enfermedad grave, o si, durante la misma enfermedad, el peligro se hace más grave» (can. 1004, 2). Es más amplia la autorización, porque se permite reiterar el sacramento no solamente cuando, durante la misma enfermedad, se vuelva recaer en el peligro de muerte, sino también en el mismo peligro cuando sea «más grave».

201. La palabra «presbítero», de origen griego, significa anciano y se empleó para designar al sacerdote. Pègues utiliza la palabra francesa «prêtre».

202. Esta concepción septenaria de los grados del sacramento del orden de Santo Tomás, por entender las órdenes en relación con la eucaristía, ha cambiado. En 1972, el motu proprio de Pablo VI *Ministeria quaedam*, se revisaron las Órdenes menores y del Subdiaconado. Y estableció entre otras normas que: «I. (...) La incorporación al estado clerical queda vinculada al Diaconado. II. Las que hasta ahora se conocían con el nombre de «Órdenes menores» se llamarán en adelante «Ministerios». III. Los ministerios pueden ser confiados a seculares, de modo que no se consideren como algo reservado a los candidatos al sacramento del Orden. IV. (...) Las funciones desempeñadas hasta ahora por el Subdiácono quedan confiadas al Lector y al Acólito; deja de existir por tanto, en la Iglesia Latina el Orden mayor del Subdiaconado». En la actualidad estas funciones, que pueden ser desempeñadas por un laico, las ejercitan también las mujeres.

203. En la actualidad habría que contestar que sólo hay dos órdenes, el presbítero y el diácono, porque han quedado suprimidas las órdenes del subdiacono, acólito, exorcista, lector y ostiario. No obstante, han quedado el lectorado y acolitado, pero no ya como grados del sacramento del orden sino como ministerios, por ello se pueden confiar a los laicos. Cuando se confieren no se habla ya de «ordenación» sino de «institución». Respecto a la potestad de expulsar demonios de los exorcistas lo ejercita un sacerdote «piadoso, docto, prudente y con integridad de vida», expresamente designado por el obispo diocesano y que le da la licencia para practicar este rito sacramental, que se hace así en nombre de la Iglesia (Código, can. 1172).

204. Toda la argumentación de Santo Tomás, que resume Pègues, estaba basada en lo prescrito entonces por la Iglesia. La revisión y acomodación actual de estas antiguas normas se justifican con estas palabras del Concilio Vaticano II. «La Santa Madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la liturgia misma, y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, “linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido” (1 Pet. 2, 9; cf. 2, 4-5). Al reformar y fomentar la sagrada liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación de todo el pueblo, porque es la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano y, por lo mismo, los pastores de almas deben aspirar a ella con diligencia en toda su actuación pastoral por medio de una educación adecuada».(Const. sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 14)

205. El Concilio Vaticano II enseñó el sacerdocio común de todos los bautizados, pero advirtió que: «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordena el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial no solo gradual. Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad que posee, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo: los fieles, en cambio, en virtud del sacerdocio real, participan en la oblación de la eucaristía, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante» (Const. Dogm. *Lumen gentium*, 10).

206. Pègues, como la mayoría de tomistas, después del Concilio de Trento —aunque el Concilio no parece que estableciera, entre el episcopado y el presbiterado, una distinción de derecho divino de manera inmediata en el orden de ambos, o si era sólo de derecho eclesiástico, aunque mediatamente divino—mantenía la tesis de que el episcopado es una verdadera orden sacramental, distinta y superior a la del presbítero, e imprime, por tanto, un carácter distinto al del simple sacerdocio. Santo Tomás, porque no pudo conocer muchos datos históricos, ignorados en su época y por mirar el orden sólo en función de la eucaristía, no admitió que fuese una orden en el sentido de sacramental, argumentando que el obispo no tiene una potestad de consagrar superior a la del presbítero. Sólo sería un orden en cuanto sus atribuciones jerárquicas en el cuerpo místico (Supl. q. 40, a. 4). Otros autores, hasta nuestros días, tampoco se atrevían a afirmar abiertamente que Jesucristo había instituido el episcopado una plenitud en el orden o en el sacerdocio. En la actualidad parece zanjada toda discusión. En el

Concilio Vaticano II se dijo que: «Este santo Sínodo enseña que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden que por esto se llama en la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los Santos Padres “supremo sacerdocio” o “cumbre del ministerio sagrado”» (Const. Dogm. Lumen Gentium, 21); y que «El obispo (...) está revestido de la plenitud del sacramento del orden» (Ibíd., 26). Por tanto, hay que considerarlo como otro grado del sacramento del orden, como el grado supremo. Por ello, en el actual Código de Derecho Canónico, se establece que: «Las órdenes son el episcopado, el presbiterado y el diaconado» (can. 1009). Puede decirse, por consiguiente, que Jesucristo no sólo instituyó el sacerdocio en general, sino el simple sacerdocio o presbiterado y el sumo sacerdocio o episcopado.

207. En el Código de Derecho de 1983, expresa esta doctrina de esta forma: «El Obispo de la Iglesia Romana, en quien permanece la función que el Señor encomendó singularmente a Pedro, primero entre los Apóstoles, y que había de transmitirse a sus sucesores, es cabeza del Colegio de los Obispos, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal en la tierra; el cual, por tanto, tiene, en virtud de su función, potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede siempre ejercer libremente» (can. 331). Más adelante se precisa que: «El Colegio Episcopal, cuya cabeza es el Sumo Pontífice y del cual son miembros los Obispos en virtud de la consagración sacramental y de la comunión jerárquica con la cabeza y miembros del Colegio, y en el que continuamente persevera el cuerpo apostólico, es también, en unión con su cabeza y nunca sin esa cabeza, sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia» Esta potestad colegial normalmente se ejerce en los concilios ecuménicos.

208. El sentido de esta respuesta queda todavía más claro en la reciente Declaración Dominus Iesus, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, (2000), en la que se dice: «Con la venida de Jesucristo Salvador, Dios ha establecido la Iglesia para la salvación de todos los hombres (...) Si bien es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia divina, también es cierto que objetivamente se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos». Sin embargo es necesario recordar a «los hijos de la Iglesia que su excelsa condición no deben atribuirlos a sus propios méritos, sino a una gracia especial de Cristo; y si no responden a ella con el pensamiento, las palabras y las obras, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad ». (Const. dogm. Lumen gentium, 14). Se entiende, por lo tanto, que, siguiendo el mandamiento de Señor (cf. Mt 28,19-20) y como exigencia del amor a todos los hombres, la Iglesia «anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas». (Decl. Nostra aetate, 2)

209. Sobre el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación» (extra Ecclesiam nulla salus), que enunció san Cipriano de Cartago (s. III) (Epist. 73, 21:) —y que pertenece a la tradición cristiana y aparece luego en el IV concilio de Letrán (1215)—, y la expresión paralela: «Nadie puede tener a Dios por Padre si no tiene a la Iglesia por Madre», que también es de San Cipriano (De Ecclesiae catholicae unitate, 6), dijo Juan Pablo II: «Este axioma significa que quienes saben que la Iglesia fue fundada por Dios a través de Jesucristo como necesaria tienen la obligación de entrar y perseverar en ella para obtener la salvación (cf. Lumen gentium, 14). Por el contrario, quienes no han recibido el anuncio del Evangelio, como escribí en la encíclica Redemptoris missio, tienen acceso a la salvación a través de caminos misteriosos, dado que se les confiere la gracia divina en virtud del sacrificio redentor de Cristo, sin adhesión externa a la Iglesia, pero siempre en relación con ella» (cf. n. 10). «Se trata de una relación misteriosa: misteriosa para quienes la reciben, porque no conocen a la Iglesia y, más aún, porque a veces la rechazan externamente, y misteriosa también en sí misma, porque está vinculada al misterio salvífico de la gracia, que implica una referencia esencial a la Iglesia fundada por el Salvador» (Aud., 31-5- 1995). Podría decirse que las dos expresiones son equivalentes al decir que, como explica Santo Tomás, Cristo es el único camino de salvación para todos.

210. En el Código de 1917, los impedimentos impeditivos afectaban sólo a la licitud, no a la validez del matrimonio, en cambio, los dirimentes afectaban a la validez. En el actual, los primeros no aparecen y, por tanto, no son considerados impedimentos. Anteriormente se consideran en sentido estricto impedimentos, porque sólo tenían un efecto de tipo moral. Aunque eran ilegales, sólo tenían un efecto de tipo jurídico, la no asistencia del párroco. En el actual Código, se habla únicamente de impedimentos dirimentes, aunque se podría utilizar la mera expresión de impedimentos. Sobre ellos se dice: «El impedimento dirimente inhabilita a la persona para contraer matrimonio válidamente» (can. 1073). El impedimento lo que hace, por tanto, es inhábil a la persona o incapaz para contraer el matrimonio.

211. El voto simple, según el canon 1308 del Código, al que se refiere el autor, es el que, a diferencia del solemne, no está reconocido como tal por la Iglesia. Eran votos solemnes los que se hacían en una orden religiosa y simples los que se hacían en una Congregación y también los votos privados. En el Código de 1983, se conserva esta distinción tradicional. (can. 1192, 2).

212. Los cánones 1058, 1059, 1060, 1061 y 1065, según lo explicado en la nota anterior, no tienen estricta correspondencia en el actual Código. Si en cambio, es prácticamente idéntico al antiguo canon 1038 al del actual código de 1983, con el número 1075, que dice: «1. Compete de modo exclusivo a la autoridad suprema de la Iglesia declarar auténticamente cuándo el derecho divino prohíbe o dirime el matrimonio. 2. Igualmente, sólo la autoridad suprema tiene el derecho a establecer otros impedimentos respecto a los bautizados. (can. 1075).

213. Estos canones del capítulo IV (De los impedimento dirimentes) del antiguo Código, que cita Pègues, se corresponden con pequeñas variaciones con los del actual capítulo titulado «De los impedimentos dirimentes en particular» (can. 1083-1094), con pequeñas variaciones, como, por ejemplo, de que no se habla de parentesco espiritual.

214. Este impedimento, citado por Pègues, se estableció en el Concilio de Trento (1545-1563), en el Decreto de Reforma del matrimonio. En la capítulo I, titulado Tametsi, que comienza así: «Aunque no se puede dudar que los matrimonios clandestinos, efectuados con libre consentimiento de los contrayentes, fueron matrimonios legales y verdaderos, mientras la Iglesia católica no los hizo nulos; bajo cuyo fundamento se deben justamente condenar, como los condena con excomunión el santo Concilio, los que niegan que fueron verdaderos y legítimos». Sin embargo, estos matrimonios llamados clandestinos se prestaban a muchos abusos. «Considerando los graves pecados que se originan de los matrimonios clandestinos, y principalmente los de aquellos que se mantienen en estado de condenación, mientras abandonada la primera mujer, con quien de secreto contrajeron matrimonio, contraen con otra en público, y viven con ella en perpetuo adulterio», estableció las denominadas amonestaciones públicas y además que se contraiga matrimonio «en presencia del Párroco o de otro sacerdote, con licencia del mismo Parroco, o del Ordinario y de dos o tres testigos».

215. El contenido de los canones 1094-1099 del Código de 1917 se encuentra en el Código Código 1117. Respecto al último caso explicado por Pègues en el actual Código se dice: «1. Si no hay alguien que sea competente conforme al derecho para asistir al matrimonio, o no se puede acudir a él sin grave dificultad, quienes pretenden contraer verdadero matrimonio pueden hacerlo válida y lícitamente estando presentes sólo los testigos: 1º. En peligro de muerte; 2º. Fuera de peligro de muerte, con tal de que se prevea prudentemente, que esa situación va a prolongarse durante un mes. 2. En ambos casos, si hay otro sacerdote o diácono que pueda estar presente, ha de ser llamado y debe presenciar el matrimonio juntamente con los testigos, sin perjuicio de la validez del matrimonio sólo ante testigos» (can. 1116).

216. Los canones 1081-187, del Código de 1917, se corresponden a los canones 1096-1103 y 1116, del Código de 1983. Para ampliar esta explicación de Pègues, podría añadirse que Santo Tomás distingue entre la esencia, la causa y los fines del matrimonio. Su esencia es la unión o vínculo, que lleva a compartir la misma suerte común entre un hombre y una mujer, que, por ello, se les denomina consortes. Su finalidad, ordenada por la misma naturaleza, es el propio bien de los cónyuges y la generación y educación de los hijos. Ambos fines, pueden considerarse primario o secundario según se atiende a su origen. El primero proviene de la voluntad de los individuos, es decir, de su libertad personal. El segundo, es independiente de la voluntad por estar en el orden de la naturaleza. La causa eficiente del matrimonio es el consentimiento, que se establece en el pacto conyugal, que expresa el consentimiento personal e irrevocable de los esposos de darse y recibirse uno al otro. Este pacto o alianza conyugal erige un vínculo que se hace público y por el que se aceptan públicamente sus responsabilidades, que son así exigibles en el ámbito jurídico. Aunque los ministros del sacramento del matrimonio sean los mismos contrayentes – y el párroco o sacerdote delegado sea el testigo cualificado de la Iglesia y su bendición, como indica el Aquinate, no es un sacramento, sino un sacramental–, tiene no sólo una dimensión privada, sino también pública.

217. El canon 1097 se corresponde al citado por Pègues del anterior Código de 1917. El texto actual dice así: «1. El error acerca de la persona hace inválido el matrimonio. 2. El error acerca de una cualidad de la persona, aunque sea causa del contrato, no dirime el matrimonio, a no ser que se pretenda esta cualidad directa y principalmente». Se trata, por tanto, de lo que se llaman errores de hecho, sobre la otra persona y sus cualidades. Estos errores son defectos en el acto del entendimiento, que se requiere para el acto de la voluntad por la que se consiente el matrimonio.

218. También en el Código actual se dice: «Para que reciban fructuosamente el sacramento del matrimonio, se recomienda encarecidamente que los contrayentes acudan a los sacramentos de la penitencia y de la santísima Eucaristía» (can. 1065, 2).

219. Pègues expone lo que dice el canon 1143, del Código de Derecho Canónico vigente en su época. Por bendición solemne de las nupcias se refiere a la que se da durante la celebración de la Misa, en la que suele tener lugar el sacramento.

220. En el Código de Derecho actual lo dispuesto sobre la promesa de matrimonio ha quedado de la siguiente forma: «1. La promesa de matrimonio, tanto unilateral como bilateral, a la que se llama esponsales, se rige por el

derecho particular que haya establecido la Conferencia Episcopal, teniendo en cuenta las costumbres y las leyes civiles, si las hay. 2. La promesa de matrimonio no da origen a una acción para pedir la celebración del mismo; pero si para el resarcimiento de daños, si en algún modo es debido» (can. 1062).

221. Toda la doctrina contenida en la Suma teológica que finaliza con el último tratado de los novísimos, que comienza a resumir Pègues, como ha señalado Benedicto XVI: «Es un círculo: Dios en sí mismo, que sale de sí mismo y nos toma de la mano, de modo que con Cristo volvemos a Dios, estamos unidos a Dios, y Dios será todo en todos» (Aud. 23-6-2010).

222. El canon citado se corresponde al siguiente del Código de Derecho Canónico de 1983: «Todo fiel puede lucrar para sí mismo o aplicar por los difuntos, a manera de sufragio, las indulgencias tanto parciales como plenarias» (can. 994).

223. Dios, desde toda su eternidad, conoce y decreta todo lo referente al futuro y, por tanto, a este final, porque la eternidad en cuanto tal contiene infaliblemente todo lo existente o causado, en el pasado, presente o futuro, ya sea causado por Dios o por la criatura. Todos los decretos de la voluntad divina son decretos y son eternos. En tanto decretos, causan sólo aquello que Dios es causa primera. En cuanto eternos lo reflejan, por coexistir y contener también aquello causado por la criatura. En la eternidad, se contiene y está presente no solamente todo lo que Dios causa, sino también todo lo que, en lo causado por Dios, causa o deja de causar la criatura libre.

224. La salvación y felicidad de los elegidos bienaventurados depende, como indica Pègues, del «gran misterio de la predestinación divina». La explicación tomista de la predestinación, como decía Bossuet, nos muestra, en primer lugar, que Dios no quiere: «En manera alguna que nos turbemos, inquiriendo el secreto de la predestinación, sino que roguemos. Y afin de que lo hagamos como es preciso, hay una segunda cosa que nos quiere enseñar también, y ésta es que nos abandonemos a su don; pero no que no sea preciso trabajar, o que sea permitido abandonarnos, contra la voluntad de Dios, a la presunción o a pensamientos temerarios; pero sí es preciso que, obrando con toda la fuerza de nuestro corazón, sobre todo nos abandonemos a Dios sólo, por el tiempo y para la eternidad». Ante este misterio, que puede a primera vista parecer pavoroso, comenta un poco más adelante: «El hombre soberbio teme no hacer su salvación incierta si no la tiene en su mano; pero se engaña miserablemente ¿Puedo yo apoyarme sobre mí mismo? ¡Oh Dios mío! Yo sé muy bien que mi voluntad se me escapa con frecuencia, y si vos quisierais hacerme responsable a mí solo de mi suerte, yo rehusaría un poder tan temible para mi flaqueza. Que no se diga, pues, que esta doctrina de gracia y de preferencia ponga las almas buenas en trance de desesperación. Pues qué, ¿será posible estar más seguros si nos apoyamos en nosotros mismos y nos entregamos a nuestra propia inconstancia?». Esta actitud lejos de llevar a la desesperación es totalmente tranquilizadora. Escribe el celebre intelectual y orador francés: «Yo no puedo tener otra seguridad sino abandonándome a vos. Y yo la encuentro más perfecta todavía, pues que aquellos a quienes vos daís esta confianza de abandonarse de hecho totalmente a vos, reciben en este dulce instinto de acudir a vos, la mejor señal que pueda haber sobre la tierra de vuestra bondad. Aumentad, pues, en mí este deseo; y haced entrar por este medio, en mi corazón, esta bienaventurada esperanza, de hallarse al fin en el número de los escogidos» (Meditaciones sobre el evangelio, II, LXXII).

225. Pègues utiliza la expresión «crimen» en el sentido hiperbólico de faltas o delitos muy graves, es decir, los pecados mortales.

226. Además de este argumento que aporta Pègues, Santo Tomás, en el lugar citado aporta otros. Es importante advertir que el pecado mortal es en sí mismo rectificable. Lleva, con la pérdida de la caridad, a la fijación o obstinación en el mal. Si hay rectificación es porque se recibe una ayuda de fuera. Dios con su gracia hace que haya arrepentimiento del pecado cometido. Sin embargo, la gracia se recibe mientras se vive en este mundo. Dios quiso que se extinguiera con el último soplo de vida. El condenado tuvo opciones para no llegar a su situación irremediable, así querida por misteriosa decisión de Dios.

227. Cf. Mc 9,48. Hay otros tres pasajes de la Sagrada Escritura que hablan del gusano que no muere: Is 66,24; Jdt 16,21; Qo 7,19. Además de esta explicación de Pègues, también puede recordarse que en el Evangelio se habla de un lugar de «tinieblas» (Mt 8,12 y 13,40) y catorce veces que los condenados padecen el tormento del fuego.

228. Se puede ampliar esta explicación de Pègues sindicando que en este lugar el Aquinate justifica el nombre de gusano para significar el remordimiento de los condenados, porque procede de la podredumbre del pecado y corroe al alma, al igual que el gusano corporal lo hace con el cadáver.

229. Estas últimas palabras de esta respuesta de Pègues expresan la verdad, enseñada por Santo Tomás, de que Dios es infinitamente justo y la justicia misma. Son también innumerables los textos de la Sagrada Escritura que la expresan. Por ejemplo, se dice: «Tu eres justo, Señor, tus juicios son rectos» (Sal 119, 137); y «El Señor es justo y ama la justicia; los rectos verán su rostro» (Sal 11, 7).

230. Sobre estos últimos, a que se refiere Pègues, debe decirse que quienes son exactamente así es muy difícil precisarlos, porque no se puede determinar exactamente que se carezca de suficiente uso de razón para pecar

mortalmente. Algunos tomistas, además, incluyen a los hombres que, por el ambiente pagano en que viven, están privados de las luces racionales que requiere la vida misma y que les proporcionarían los presupuestos de la vida moral, Por su ignorancia invencible se podrían equiparar a los niños antes del uso de razón. En cambio, los denominados «buenos paganos», que conocen estos presupuestos, como la noción de Dios legislador, y que practican las virtudes puramente naturales, pueden salvarse por los «camino misteriosos» de la gracia, de los que ya se ha hablado más arriba.

231. La palabra «limbo» no aparece nunca en la Sagrada Escritura ni en las obras de los Santos Padres. Parece ser que uno de los primeros que utilizó esta palabra fue San Alberto Magno, maestro de Santo Tomás. En el Antiguo testamento se utiliza el nombre genérico de «infierno», para así significar el infierno de los condenados, el purgatorio y el «seno de Abrahán», lugar donde residían las almas de los justos. En este sentido se emplea en el Símbolo de los Apóstoles, cuando se dice que Jesucristo «descendió a los infiernos». La doctrina del limbo no aparece en el Catecismo Romano de Trento, ni tampoco en el actual Catecismo de la Iglesia Católica. Además, el 19 de abril de 2007, la Comisión Teológica Internacional publicó el documento: «La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo», que no forma parte del magisterio de la Iglesia, pero se publica con la autorización de la misma. Su conclusión fue la siguiente: «Por consiguiente, además de la teoría del limbo (que continúa siendo una opinión teológica posible), puede haber otros caminos que integren y salvaguarden los principios de fe fundados en la Escritura: la creación del ser humano en Cristo y su vocación a la comunión con Dios; la voluntad salvífica universal de Dios; la transmisión y las consecuencias del pecado original; la necesidad de la gracia para entrar en el Reino de Dios y alcanzar la visión de Dios; la unicidad y la universalidad de la mediación salvífica de Jesucristo; la necesidad del Bautismo para la salvación». (n.41).

232. Los teólogos, que como Santo Tomás, dieron una doctrina sobre la existencia y naturaleza del limbo, como un estado y un lugar distinto del infierno de los condenados, sabían que no pertenece a la fe católica, ni que en ninguna definición dogmática o simple declaración doctrinal de algún concilio se habla expresamente del limbo.

233. Igual que al hablar de la pena de sentido de los condenados al infierno por el gusano roedor que no muere, entiende, con Santo Tomás y todos los Santos Padres, el remordimiento que les tortura.

234. En el documento citado de la Comisión Teológica internacional, instituida por el Papa Pablo VI, «La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo», se dice que: «La conclusión del estudio es que hay razones teológicas y litúrgicas para motivar la esperanza de que los niños muertos sin Bautismo puedan ser salvados e introducidos en la felicidad eterna, aunque no haya una enseñanza explícita de la Revelación sobre este problema. Ninguna de las consideraciones que el texto propone para motivar una nueva aproximación a la cuestión puede ser utilizada para negar la necesidad del bautismo ni para retrasar su administración. Más bien hay razones para esperar que Dios salvará a estos niños ya que no se ha podido hacer por ellos lo que se hubiera deseado hacer, es decir, bautizarlos en la fe de la Iglesia e insertarlos visiblemente en el Cuerpo de Cristo».

En el documento de esta Comisión, presidida por el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, actualmente el cardenal William Joseph Levada, se indica que «respeto la jerarquía de las verdades» y reafirma, por tanto: «1. La voluntad de Dios de salvar a todos mediante la victoria de Jesucristo sobre el pecado y la muerte. 2 La pecaminosidad universal de los seres humanos y el hecho de que desde Adán han nacido en el pecado, y que por tanto están destinados a la muerte 3. La necesidad para la salvación, por una parte, de la fe del creyente y, por otra, del Bautismo y de la Eucaristía, administrados por la Iglesia. 4. La esperanza cristiana supera completamente la esperanza humana; la esperanza cristiana es que el Dios vivo, el Salvador de toda la humanidad hará a todos partícipes de su gloria y que todos vivirán con Cristo; los cristianos deben estar siempre dispuestos a dar razón de la esperanza que hay en ellos. 5. La Iglesia tiene que hacer “plegarias, oraciones y súplicas... por todos”, fundada en la fe en que para la potencia creadora de Dios “nada es imposible”, y en la esperanza de que la creación entera participará finalmente en la gloria de Dios».

235. Además de los motivos teológicos que llevaron a Santo Tomás y a otros teólogos a dar esta doctrina del limbo —con el conocimiento de la Iglesia y al mismo tiempo su silencio— movidos por el examen a fondo de la verdad de fe de la existencia del pecado original y su transmisión, había un motivo moral, porque la doctrina enseña a apreciar el valor del sacramento del bautismo y el gravísimo crimen de los que provocaban la muerte de los niños antes de venir a este mundo o de haber recibido las aguas bautismales. De ahí que en el aborto involuntario y por lo mismo no culpable, la Iglesia ordena el bautismo bajo condición con la fórmula: «Si vives o eres capaz de ser bautizado, yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

236. El texto de San Pedro, a que se refiere Pègues, dice: «Cuando los cielos se disuelvan ardiendo y los elementos con el ardor del fuego se derretirán» (2 P 3,12).

237. El autor al igual que Santo Tomás no examina los signos o señales por los que pueden conjeturarse la proximidad del fin del incendio o conflagración final. El Aquinate advierte que no son fáciles saberlas, porque tales señales están mezcladas con la destrucción de Jerusalén y el advenimiento de Cristo. Se podría decir que las

principales señales son las siguientes: la predicación del evangelio en todo el mundo, sin entender este signo como la conversión de todas las gentes, sino que llegará su noticia a todos; la apostasía universal, aunque no implica que no queden hombres que conserven las normas de la fe; la conversión de los judíos; el advenimiento del anticristo, cuya naturaleza es muy misteriosa, y puede entenderse como una persona individual o como una manifestación cualquiera del espíritu anticristiano: la persecución, la herejía, el pecado, etc.; la aparición de Elías y Henoc; y grandes calamidades públicas.

238. El autor se refiere a este texto de San Pablo: «Cuando la voz del arcángel y la trompeta de Dios den la señal, el Señor mismo descenderá del cielo, y resucitarán en primer lugar los que murieron en Cristo; después, nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados a las nubes junto con ellos al encuentro del Señor en los aires, de modo que, en adelante estemos siempre con el Señor» (1 Ts, 4, 17-18).

239. Este otro texto de San Pablo, que cita Pègues, es el siguiente: «Mirad, os declaro un misterio, no todos moriremos, pero todos seremos transformados, en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al son de la trompeta final, porque sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transformados» (1 Co 15, 51-52).

240. Por la resurrección, dogma de la fe católica, podría añadirse a Pègues, igualmente siguiendo a Santo Tomás, las almas separadas volverán al mismo cuerpo que habían tenido anteriormente. El Aquinate indica que se mantendrá la identidad corpórea, sin necesidad que el alma asuma toda la materialidad de su cuerpo, que, no fue siempre completamente la misma. Para que permanezca la identidad material basta que permanezca algo del antiguo cuerpo. Lo que queda del cuerpo, después de todas las múltiples transformaciones por las que haya pasado, es suficiente para que Dios resucite el mismo cuerpo numéricamente, supliendo lo que falte del modo que sea hasta su integridad total. Podría decirse que el cuerpo resucitado incluirá las «reliquias» del antiguo cuerpo. De ahí que el culto a las reliquias de los santos no es solo una veneración de unos restos corpóreos que fueron templo del Espíritu Santo, sino también porque volverán a ser animadas por el alma santa a la que pertenecieron.

241. El pasaje citado es el siguiente: «Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas; y una estrella se diferencia de otra en el resplandor. Así será en la resurrección de los muertos» (1 Co 15, 41-42).

242. Esta respuesta es coherente con la doctrina del limbo, que el autor ha expuesto más arriba. En el documento citado de la Comisión Teológica internacional, «La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo», no se trata esta cuestión, pero se desprende que podría también modificarse, esta respuesta porque, como se declara al final del mismo: «Nuestra conclusión es que los muchos factores que hemos considerado ofrecen serias razones teológicas y litúrgicas para esperar que los niños que mueren sin bautismo serán salvados y podrán gozar de la visión beatífica. Subrayamos que se trata de motivos de esperanza en la oración, más que de conocimiento cierto. Hay muchas cosas que simplemente no nos han sido reveladas (cf. Jn 16,12)» (n. 102).

243. Se podría añadir a esta breve respuesta de Pègues que los que vivieron inocentes en la tierra, por no haber cometido ningún pecado, como es el caso de los niños bautizados muertos antes del uso de razón o los que por no estar bautizados están en el limbo o bien, como se indica en el documento del 19 de abril de 2007, de la Comisión Teológica internacional, en otra situación de salvación,—porque aún reconociendo que la del limbo «continúa siendo una opinión teológica posible», señala la posibilidad de «otros caminos» (n. 41)—, o el caso de la Santísima Virgen María entre los adultos —y también según algunos San José—no serán juzgados con juicio de discusión de sus obras, sino que estarán ante el juez para recibir su retribución o el premio que merecen.

244. Como se ha dicho al tratar de la virtud de la humanidad, Tomás Pègues utiliza el término orgullo en el sentido de soberbia, como la entiende Santo Tomás, el deseo desordenado de la propia excelencia, por el que el hombre se «convierte» a las criaturas. Más radicalmente, con ello, realiza la «conversión» a sí mismo, poniéndose él mismo como objeto y fin plenario de su vida y, así, el hombre se aparta de Dios, que es en lo que consiste el pecado en cuanto tal.

245. Tomás Pègues se refiere al siguiente pasaje del Evangelio: «Porque todo el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado» (Lc 14,11).

246. El texto de la sentencia que cita Pègues es el siguiente: «Cuando venga el hijo del hombre en su gloria y acompañado de todos los ángeles, se sentará, entonces en el trono de su gloria, y serán reunidos ante él todas las gentes; y separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha, los cabritos en cambio a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los que estén a su derecha: “Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo (...). “Entonces dirá a los que estén a la izquierda: “Apartaos de mí, malditos al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles (...).” Y estos irán al suplicio eterno; los justos, en cambio, a la vida eterna» (Mt 25, 31-46).

247. Puede pensarse que toda la teología del infierno del Aquinate ya no sea necesaria en nuestra época, porque el hombre no parece que necesite conmovirse con ella para hacer el bien y que le basta para atraerle al mismo los motivos del amor de Dios. Independientemente de la utilidad que tenga, es innegable que hoy como siempre no

puede dejar de preocupar constantemente el fin último, ya que la vida cristiana inevitablemente debe desembocar en el cielo o en el infierno.

248. Explica también Santo Tomás, además de lo indicado por el autor, que ni Dios, ni los bienaventurados tienen misericordia o sienten compasión por los condenados, porque ellos tampoco la quieren ya. Su mal ya no tiene remedio (q. 94). Los condenados que han despreciado el amor divino están incapacitados para ser amados por Él y de cuantos le aman. El desamor al bien infinito tiene como castigo el desamor infinito.

249. El autor, al final de su respuesta, se refiere a este pasaje de San Pablo que dice que en el cielo será: «Dios todo en todos» (1 Cor 15,28), citado por Santo Tomás (II-II, q. 26 a. 13).

250. Las dotes, o hábitos que disponen al alma para la perfecta bienaventuranza, que como nombra Pègues, son las de visión –que es la ya explicada luz de la gloria–, comprensión o posesión y fruición, se corresponden, como nota Santo Tomás en este lugar, con las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad.

251. Los dos textos de San Pablo, a que se refiere el autor, son los siguientes. El primero: «Conozco un hombre en Cristo, que hace catorce años –si en el cuerpo, no lo sé, si fuera del cuerpo, tampoco lo sé: Dios lo sabe– fue arrebatado hasta el tercer cielo» (2 Cor 12, 2). Explica Santo Tomás que: «San Pablo dice haber sido raptado al tercer cielo, porque de tal manera fue desprendido de los sentidos (primer cielo) y elevado por encima de todas las cosas corporales (segundo cielo), que vio las cosas inteligibles limpias y puras, de la manera como las ven los ángeles y el alma separada, y, lo que es más, al mismo Dios por esencia» (Comentario a la Segunda Epístola a los Corintios, XII, lec. I). El segundo: «Según está escrito: “Ni ojo vio, ni oído oyó” (Is 64,4), ni paso por el corazón del hombre, las cosas que preparó Dios para los que le aman» (1 Cor 2,9).

252. A esta breve explicación de Pègues, puede añadirse que Santo Tomás, siguiendo a los Santos Padres, interpreta algunos textos de la Sagrada Escritura que hablan de pequeñas aureolas o coronas de oro sobreañadidas a una áurea, otra corona de oro mayor (Ex 25, 11-12, 30, 3,4; y 37, 17), y, aunque se refieren al arca de la alianza, los toma en el llamado sentido anagógico o en cuanto significa lo que hay en la gloria. La corona áurea significa, por tanto, las tres dotes esenciales comunes; las aureolas significan cualidades especiales accidentales, que se tienen por victorias alcanzadas en el mundo con obras heroicas.

253. Ampliando esta respuesta del autor hay que indicar que Santo Tomás nota que los doctores han vencido al demonio no sólo resistiendo sus ataques personalmente, sino también, porque, por su enseñanza, expulsan su efecto de la mentira, ya que el demonio es «mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44), con el arma de la verdad. Por consiguiente: «a todo aquel que lícitamente ejerce el acto de enseñar» (q. 96, a. 7, in c.) le corresponde la aureola de los doctores, tal como se dice en la Sagrada Escritura: «Los sabios brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas por toda la eternidad» (Dn 12,3).

254. Estas palabras finales de Pègues reproducen este texto del Apocalipsis: «El que venza heredará estas cosas: y yo seré para él Dios, y el será para mí hijo» (Ap 12,7).

255. El versículo completo dice lo siguiente: «Ya no habrá noche: no tienen necesidad de luz de lámparas ni de luz del sol, porque el Señor alumbrará sobre ellos y reinarán por los siglos de los siglos» (Ap. 22, 5).

256. Tomás Pègues pone en una nota: «Por un decreto del santo oficio para la fecha del 22 de enero de 1914, su santidad el papa Pío X, se dignó conceder in perpetuum 100 días de indulgencias aplicables a las almas del purgatorio, y que pueden ser ganadas una vez al día por todos los fieles, que, con un corazón contrito y con devoción, recitarán esta oración». Respecto a esta indulgencia parcial debe tenerse en cuenta lo prescrito por la constitución apostólica *Indulgentiarum* doctrina, de su Santidad Pablo VI sobre la revisión de las indulgencias, de 1 de enero de 1967, especialmente las siguientes normas: «4. La indulgencia parcial, de ahora en adelante, será indicada exclusivamente por las palabras “indulgencia parcial”, sin añadir ninguna determinación de días ni de años. 5. Al fiel que, al menos con corazón contrito, lleva a cabo una obra enriquecida con indulgencia parcial, se le concede por obra de la Iglesia una remisión tal de la pena temporal cual la que ya recibe por su acción». También debe tenerse en cuenta lo que se indica en la norma siguiente: «6. La indulgencia plenaria solamente se puede ganar una vez al día, salvo lo prescrito en la norma 18 para los que se encuentran in articulo mortis. En cambio, la indulgencia parcial se puede ganar muchas veces en un mismo día, a no ser que se advierta expresamente otra cosa».

257. Quizás podría sintetizarse más esta profunda oración del P. Pègues con estas palabras, que se encuentran en una oración del mismo Santo Tomás («Oración que recitaba cada día ante la imagen de Cristo») y que ha citado Benedito XVI: «Concédeme, te ruego, una voluntad que te busque, una sabiduría que te encuentre, una vida que te agrade, una perseverancia que te aguarde con confianza y una confianza que al final logre poseerte». Nota el Papa actual que: «La profundidad del pensamiento de Tomás de Aquino brota de su fe viva y de su piedad ferviente, que expresó en plegarias elocuentes», como esta que reproduce seguidamente (Aud., 16-6-2010). Probablemente el Aquinate rezaba esta oración, cuando ocurrió el milagro, que Benedito XVI narra de esta forma: «La vida y las enseñanzas de santo Tomás de Aquino se podrían resumir en un episodio transmitido por los

antiguos biógrafos. Mientras el Santo, como acostumbraba, oraba ante el crucifijo por la mañana temprano en la capilla de San Nicolás, en Nápoles, Domenico da Caserta, el sacristán de la iglesia, oyó un diálogo. Tomás preguntaba, preocupado, si cuanto había escrito sobre los misterios de la fe cristiana era correcto. Y el Crucifijo respondió: «Tú has hablado bien de mí, Tomás. ¿Cuál será tu recompensa?». Y la respuesta que dio Tomás es la que también nosotros, amigos y discípulos de Jesús, quisiéramos también nosotros, amigos y discípulos de Jesús, quisiéramos (2010).

Índice

Breve del Papa Benedicto XV	17
Primera Parte (I) Dios, Ser supremo, causa y señor de todas las cosas	22
Segunda Parte (II) El hombre, que ha venido de Dios y que debe volver a Dios	67
Primera Sección (I-II) Visión general de esta vuelta del hombre a Dios	67
Segunda sección (II-II) Visión detallada de la vuelta del hombre a Dios	102
XLVIII. Preceptos relativos a la fortaleza	189
LI. La castidad y la virginidad. Vicio opuesto: la lujuria 1315 —¿ Al lado de la virtud de la abstinencia y de la sobriedad, cuál es la otra gran virtud que también constituye una especie de templanza? —Es la virtud de castidad (q. 151). 1316 —¿ Que se entiende por la virtud de castidad? —La perfección de la facultad afectiva sensible, que devuelve al hombre el ser dueño de todos los movimientos que llevan las cosas del matrimonio (q. 151, a. 1). 1317 —¿ Hay, en este orden de la castidad, una virtud especial, que sea el coronamiento y su perfección más alta? —Sí; es la virginidad (q. 152). 1318 —¿ Que se entiende por la virginidad? —Se entiende el firme y absoluto proposito, santificado por un voto, de renunciar para siempre a los placeres del matrimonio (q. 152, a. 1-3). 1319 —¿Cuál es el vicio opuesto a la virtud de castidad? —Es la lujuria (q. 153). 1320 —¿ En qué consiste el vicio de la lujuria? —El vicio de la lujuria consiste en hacer uso de hecho, o por deseo, o en el pensamiento querido y complaciente, de las cosas que la naturaleza ha ordenado para la conservación de la especie humana, en vistas al goce que se encuentra añadida a ellas, contrariamente al orden natural u honesto que regula el uso de aquellas cosas (q. 153, a 1-3). 1321 —¿ El vicio de la lujuria tiene varias especies? —Sí, este vicio tiene tantas especies como distintos desórdenes puede haber en las cosas de la lujuria (q. 154). 1322 —¿ Cuáles son estas	

especies de desorden en las cosas de la lujuria? —Son: la fornicación simple, que es directamente opuesta al buen orden de las cosas del matrimonio en lo que es su fin, a saber, el bien, la formación y la educación de los niños por venir; el vicio contra la naturaleza, que se opone directa y totalmente al fin primero y esencial del matrimonio, a saber la venida de un niño; el incesto, el adulterio, el estupro, y el rapto, que se refieren al abuso de personas próximas allegadas, o casadas, o bajo la tutela de su padre, que se engañan o que se fuerzan; finalmente, el sacrilegio, que es el abuso de personas dedicadas a Dios (q. 154, a. 1-2). 1323 —¿ El vicio de la lujuria, en lo que constituye su fondo esencial, lo que se encuentra en cada una de sus especies, y lo que no es otra cosa que el goce indebido de los placeres añadidos a las cosas del matrimonio, es un vicio capital? —Sí, la lujuria es un vicio capital, en razón precisamente de lo que hay de particularmente vehemente en su objeto, que hace que los hombres se encuentran extremadamente llevados a él (q. 153, a 4). 1324 —¿ Cuáles son las hijas de la lujuria? —Son ocho: la ceguera de la mente; la precipitación; el inconsideracion; la inconstancia; el egoísmo; el odio de Dios; el afecto a la vida presente; y el horror del siglo venidero (q. 153, a. 5). 1325 —¿ Estas hijas de la lujuria no tienen totalmente un carácter común y particularmente grave? —Sí, todas ellas tienen, aunque en grados diversos, esto en común, que implican la absorción del espíritu por la carne; y hasta es esto lo que hace la gravedad especial de cada una de ellas, y de la lujuria que es la madre, a saber, que el hombre pierde su realeza para caer debajo del bruto o del animal sin razón (q. 153, a. 5, 6). LII. Virtudes anexas de la templanza: la continencia. Vicio opuesto: la incontinencia 1326 —¿ Además de las virtudes que tienen la razón de especie con respecto a la templanza, no hay otras virtudes que tienen relación a ella en razón de virtudes anexas? 118 —Sí, son las virtudes que imitan su acto o su modo de actuar, a saber, la moderación de aquello, que por naturaleza arrastra, pero en materias menos difíciles de controlar; o que no alcanzan la perfección de su acto (q. 155). 1327 —¿ Cuáles son estas otras virtudes? —Son: la

continencia, la clemencia, la mansedumbre, y la modestia (q. 155-170). 1328 —¿ Que se entiende por continencia? —Se entiende la virtud, por otra parte imperfecta en la razón de virtud, que consiste en elegir no seguir los movimientos violentos de la pasión que arrastra, más que no seguir por un motivo de razón (q. 155, a. 1). 119 1329 —¿ Por qué dice que hay algo imperfecto en el orden de la virtud? —Porque la virtud perfecta supone o tiene los movimientos de la pasión sumisos, mientras que la continencia sólo los resiste (q. 155, a. 1). 1330 —¿ Esta virtud imperfecta tiene un vicio que le sea opuesto? —Sí, es la incontinencia (q. 156). 1331 —¿ En qué consiste la incontinencia? —Consiste en que el hombre cede a la violencia de la pasión y se pone en cierto modo a su remolque (q. 156, a. 1). 1332 —¿Cuál es el que peca más gravemente el intemperante o el incontinente? —Es el intemperante; porque, lo mismo que la continencia es menos perfecta que la templanza en el orden de la virtud; lo mismo, en el orden del vicio, la incontinencia es menos perfecta o menos mala que la intemperancia (q. 156, a. 3). LIII. La clemencia y la mansedumbre. Vicios opuestos: la cólera, la crueldad y la ferocidad 1333 —¿ Qué se entiende por la clemencia y por la mansedumbre? —La clemencia y la mansedumbre son dos virtudes, de las cuales una modera o regula el castigo exterior, con el fin de que no sobrepase en absoluto los límites de la razón; y la otra, el movimiento interior de una pasión, que es la cólera (q. 157, a. 1). 1334 —¿ La clemencia y la severidad son opuestas entre ellas, e igualmente la mansedumbre y el cuidado de la venganza? —De ninguna manera, porque no tienen los mismos motivos y, en casos o por motivos diferentes, tienden todas a lo que es según la razón (q. 157, a. 2, ad 1). 1335 —¿ Cuáles son los vicios que son opuestos a la clemencia y a la mansedumbre? —Son la cólera, en el sentido pecaminoso de esta palabra; y la crueldad o la ferocidad (q. 158, 159). 1336 —¿ Que se entiende por la cólera, en el sentido pecaminoso de esta palabra? —Se entiende un movimiento del apetito irascible, que se presenta como una venganza injusta, o como una venganza justa pero con demasiada irritación (q. 158, a.

2). 120 1337 —¿ Hay varias clases de cóleras? —Sí, hay tres especies de cóleras: la cólera de los irritables, que se encolerizan por una pequeñez; la cólera de los rencorosos, que guardan mucho tiempo la memoria de la injuria; y la cólera de los implacables que persiguen sin tregua la ejecución de la venganza (q. 158, a. 5). 1338 —¿ La cólera es un pecado capital? —Sí, la cólera es un pecado capital; porque su objeto es algo a lo que los hombres se inclinan muy especialmente, a saber: la venganza, o el mal bajo la razón de bien justo y honrado (q. 158, a. 6). 1339 —¿ Cuáles son las hijas de la cólera? —Son seis: la indignación; el hinchazon del espíritu; el clamor; la blasfemia; la injuria; y las riñas (q. 158, a. 7). 1340 —¿ Puede haber un vicio opuesto al de la cólera? —Sí; es el que consiste en faltar al movimiento de la cólera, cuando la razón lo manda y tiene que ser el efecto de la voluntad justa de castigar (q. 158, a. 8). 1341 —¿ Que se entiende por la crueldad, que se opone a la clemencia? —Se entiende una clase de crudeza de alma, que hace que sea llevada a aumentar la pena más allá de los límites justos fijados por la razón (q. 161, a. 1). 1342 —¿ Y la ferocidad, que es? —La ferocidad es algo salvaje, absolutamente inhumano, que hace que alguien se deleite en la pena o que se complazca en ella bajo la sola razón de dolor. Es complacerse con el sufrimiento de otro, no bajo la razón de justo castigo, sino bajo la sola razón de pena y de sufrimiento. La ferocidad directamente se opone al don de piedad (q. 159, a. 2). 121 1343 —¿ Pero es algo posible? —Debería ser imposible, pero la naturaleza humana depravada puede llegar hasta este exceso; y se ha visto a naciones enteras en otros tiempo, hasta las más civilizadas en apariencia, sentir un placer supremo en lo que había de más fiero, los espectáculos del anfiteatro. LIV. La modestia. La humildad. Vicio opuesto: el orgullo. El pecado de Adán y de Eva. El naturalismo y el laicismo 1344 —¿Cuál es la última de las virtudes anexas a la templanza? —Es la modestia (q. 160-170). 1345 —¿ Qué se entiende por la modestia? —Se entiende una virtud que consiste en re frenar o en moderar y en regular la parte afectiva en cosas menos difíciles que las que son el objeto de la templanza, y hasta de la continencia, de la clemencia y de la

mansedumbre (q. 160, a. 1, 2). 1346 —¿ Cuáles son las otras cosas menos difíciles de controlar o de moderar y de regular, en cuanto a los movimientos de la parte afectiva que llevan en ellas? —Son, por orden decreciente: el deseo de la propia excelencia; el deseo de conocer; las acciones o los movimientos exteriores del cuerpo; y finalmente el cuidado exterior, en cuanto a la manera de vestirse (q. 160, a. 2). 1347 —¿ Cómo se llaman las virtudes que regulan la parte afectiva con relación a estas cosas diversas? —Se llaman: la humildad; el estudiosidad o la virtud de los estudiosos; la modestia, en sentido estricto¹²² (q. 160, a. 2). 1348 —¿ Qué se entiende por la humildad? —Se entiende la virtud que hace que el hombre, en atención al sumo dominio de Dios, reprima en sí mismo o regule la esperanza de que llegará a la excelencia, de tal modo que no tendrá más que de lo que le pertenezca o le convenga, según el grado o el sitio que Dios le ha señalado (q. 161, a. 1, 2). 1349 —¿ Que se sigue de ahí en las relaciones humanas? —Se sigue que el hombre no considere que algo le sea debido, considerado en él mismo o como sustraído de la acción y del dominio de Dios; porque por él mismo no tiene nada, si no el pecado; y qué estima por el contrario que todo es debido a los demás, en el mismo grado del bien que reciben de Dios y que los hace depender de su dominio. Qué si se trata de lo que él mismo tiene de Dios, por donde también pone de relieve su dominio, no querrá otra cosa que lo que le conviene en su sitio y en su orden, entre todos los demás seres que dependen como él de este dominio de Dios¹²³ (q. 161, a. 3). 1350 —¿ La humildad es pues una cuestión de verdad estricta, y es en todo verdad que por la humildad el hombre puede y debe tenerse por debajo de todos los otros? —Sí, la humildad es una cuestión de la verdad estricta; y es en todo verdad que por la humildad el hombre puede y debe tenerse por debajo de todos los demás, en el sentido que acaba de ser precisado¹²⁴ (q. 161, a. 3). 1351 —¿ Cómo se llama el vicio opuesto a la humildad? —Se llama el orgullo (q. 162). 125 1352 —¿ Qué se entiende por el orgullo? —Se entiende este vicio especial, y en cierto modo también general, que, con desprecio de Dios y con desprecio de la regla de subordinación establecida por Él en su obra

o en su propiedad, se piensa dominar sobre todo y preferirse a todo, considerándose, en excelencia, superior a todo (q. 162, a. 1, 2).

1353 —¿ Por qué se dice que este vicio es especial y en cierto modo también general? —Porque tiene un objeto propio y distinto, que es la propia excelencia; y qué el amor o la búsqueda de esta propia excelencia, con desprecio de Dios y con desprecio de la regla establecida por Él, impulsa al hombre a cometer todos los otros pecados (q. 162, a. 1, 2).

1354 —¿ Este pecado es un gran pecado? —Es el más grande de todos los pecados, debido al desprecio de Dios, que directamente implica; y da, de esta capitalidad, su más grande gravedad a todos los demás pecados, por graves que ya sean por sí mismos (q. 162, a. 6).

1355 —¿ El orgullo es el primero de todos los pecados? —Sí, el orgullo es el primero de todos los pecados; porque es, siempre debido al desprecio de Dios que implica, el que termina y completa la razón de pecado en todos los otros, por eso hacen que el hombre se aparte de Dios, de tal modo que no puede existir ningún pecado grave, que no implique o presuponga el orgullo, aunque él mismo no sea siempre, o en cuanto al motivo que lo especifica, un pecado de orgullo (q. 162, a. 7).

1356 —¿ El orgullo es un pecado capital? —El orgullo es más que un pecado capital; porque es la cabeza o el rey de todos los pecados y de todos los vicios (q. 162, a. 8).

126 1357 —¿ Es del pecado de orgullo que pecaron nuestros primeros padres en su primer pecado? —Sí, es del pecado de orgullo que pecaron nuestros primeros padres en su primer pecado, como era así del pecado de orgullo que había pecado ángel tentador en el cielo (q. 163, a. 1).

1358 —¿ Pero no es más bien, de gula o de desobediencia, o de vana curiosidad con respecto a la ciencia, o con respecto a la falta de fe a la palabra de Dios, que pecaron Adán y Eva en su primer pecado? —Todos estos pecados, que pueden encontrarse, en efecto, en el pecado de nuestros primeros padres, fueron sólo una consecuencia del pecado de orgullo, sin el cual ningún otro podía ser cometido (q. 163, a. 1).

127 1359 —¿ Por qué dice que, sin el pecado de orgullo, ningún otro pecado podía ser cometido por nuestros primeros padres? —Porque su estado de integridad hacía

que todo en ellos estuviera perfectamente sometido y subordinado, mientras su mismo espíritu quedaba sumiso a Dios; y que su espíritu pudo sustraerse de Dios sólo por un motivo de orgullo, queriendo darse una excelencia que no les era debida en absoluto (q. 163, a. 1, 2). 1360 —¿ El pecado de naturalismo y de laicismo, que hoy reina por todas partes, sobre todo desde la Reforma protestante, el Renacimiento pagano, y la Revolución impía del siglo XVIII, no es, del mismo modo, muy especialmente, un pecado de orgullo? —Sí; y es lo que lo hace excepcionalmente grave; porque es una imitación del desprecio y de la rebelión que fueron primero el pecado de Satanás o del ángel tentador, y luego el pecado de nuestros primeros padres. 128 LV. La estudiosidad. Vicio opuesto: la curiosidad 1361. —¿ Que se entiende por la estudiosidad, que es la segundo de las virtudes anexas a la templanza, bajo el nombre o la influencia de la modestia? —Se entiende la virtud que modera, en el hombre, conforme a la recta razón, el deseo de conocer o de aprender (q. 166, a. 1). 1362 —¿ Y cómo se llama el vicio que le es opuesto? —Se llama curiosidad (q. 167). 1363 —¿ Que es la curiosidad? —La curiosidad es el deseo desordenado de conocer o saber lo que no es de la propia incumbencia, o de lo que puede haber peligro de saber y conocer, en razón de la propia debilidad (q. 167, a. 1, 2). 1364 —¿ Podemos fácilmente pecar por curiosidad? —Sí; el pecado de curiosidad puede producirse y se produce muy frecuentemente, ya sea en el orden de todo conocimiento en general, ya en el orden más especial del conocimiento que puede interesar a los sentidos o las pasiones (q. 167, a. 1, 2). 1365 —¿ Es a este pecado al que pertenece el deseo inmoderado de leer, sobre todo de leer seriales y novelas, y también de asistir a fiestas profanas, a espectáculos, tales como el teatro, el cine, y otras cosas de este género? —Sí; es al pecado de curiosidad al que todo esto puede pertenecer, al mismo tiempo por otra parte que al pecado de sensualidad o de lujuria; y nunca será demasiado el esfuerzo para remediarlo. 129 LVI. La modestia exterior 1366 —¿Cuál es la última de las virtudes anexas que se relacionan con la templanza, bajo el nombre general de modestia?

—Es la virtud especial de modestia, que se llama con este nombre, en su sentido estricto¹³⁰ (q. 167-170). 1367 —¿ Qué se entiende por esta virtud? —Se entiende el remate de la perfección en las disposiciones afectivas del sujeto, que hace que todo, en su exterior, se trate de sus movimientos o de sus gestos, de sus palabras, el tono de su voz, de su postura, de su actitud o de su compostura, deba ser todo según que le conviene a la persona, a su medio, a su estado, al trabajo que hace, de tal modo que nada desentone o choque; y sobre todo, en el exterior del sujeto, aparezca en una armonía suma y perfecta. Con este sentido la virtud de modestia se relaciona con la afabilidad, con la amistad y con la verdad (q. 168, a. 1). 1368 —¿ Hay que atribuir a la virtud de modestia lo que puede tener relación con el juego o con la diversión y con el recreo en la economía de la vida humana? —Sí; y esta virtud hasta toma, entonces, un nombre especial, que es el de eutrapelia, o de virtud que hace que uno juegue, o se divierta, o se recree, como conviene, evitando, de una parte, el exceso, y, de otra, el defecto contrario¹³¹ (q. 168, a. 2-4). 1369 —¿ La modestia comprende también lo que guarda relación con la manera de ir vestido o con la ropa? —Sí; la modestia se extiende también a lo que se relaciona con la ropa o la manera de ir vestido; y es entonces cuando toma, su sentido todavía más estricto, el nombre de modestia (q. 169). 1370 —¿ Y qué hace la virtud de la modestia para su sujeto? —Hace que el movimiento afectivo interior sea como debe ser con respecto a la manera de ir vestido o con la ropa; y qué guarde la medida perfecta, que excluye aun tiempo la búsqueda exagerada y la negligencia descuidada¹³² (q. 169, a. 1). 1371 —¿ Es contra la virtud de la modestia que pecan muy especialmente las personas del mundo que no guardan ninguna medida en los excesos de lo que se llama la moda, y que puede así convertirse en una ocasión de pecado en torno a ella? —Sí; es muy especialmente contra la virtud de modestia, al mismo tiempo, por otra parte que contra la castidad, que pecan estos tipos de personas; y no se podría censurar demasiado los excesos que se cometen en este sentido¹³³ (q. 169, a. 2). LVII. Del don que corresponde a la virtud de templanza 1372 —¿ Entre los dones del Espíritu Santo,

193

hay algo que corresponda a la virtud de templanza? —Sí, es el don de temor (q. 166, a. 1, ad 3). 1373 —¿ Pero se no ha sido dicho más arriba que el don de temor corresponde a la virtud teologal de esperanza? —El don de temor, en efecto, corresponde completamente a la virtud teologal de la esperanza y a la virtud cardinal de la templanza; pero no bajo el mismo aspecto o con el mismo título (q. 166, a. 1, ad 3). 1374 —¿ En qué consiste esta diferencia? —Consiste en que el don de temor corresponde a la virtud teologal de la esperanza, según que el hombre reverencia a Dios directamente debido a su grandeza infinita y evita ofenderlo; y corresponde a la virtud cardinal de la templanza, en que la reverencia o el respeto que inspira la grandeza de Dios, hace que se eviten aquellas cosas que llevan más a ofender a Dios y que son los placeres de los sentidos (q. 166, a. 1, ad 3). 1375 —¿ Pero la virtud de templanza no lleva ya a evitar esto? —Sí, pero en una medida sin comparación menos perfecta: porque lleva a dejarlo en una medida o según un modo que es el fruto del hombre que actúa a la luz de la razón o a la luz de la fe, mientras que el don de temor le hace evitar en la medida o según el modo que es el fruto del mismo Espíritu Santo personalmente, moviendo al hombre por su acción todopoderosa, y que lo impulsa, en razón del respeto o de la reverencia que le inspira la majestad divina, a tener por estércol los placeres de los sentidos y todo lo que se relaciona con ellos. LVIII. Preceptos relativos a la templanza y a sus partes 1376 —¿ Hay, en la ley divina, algún precepto que tenga relación con la templanza? —Sí, encontramos en el Decálogo mismo dos preceptos que tienen relación con la virtud de templanza (q. 170). 1377 —¿ Cuáles son estos dos preceptos? —Son el sexto y noveno: «no cometerás adulterio» y «no desearás a la mujer de tu prójimo». 1378 —¿ Por qué se habla sólo del adulterio y por qué, respecto al adulterio, hay dos preceptos distintos en el Decálogo? —Porque de todo lo que tiene relación con la templanza, el adulterio es lo que interesa más de las relaciones del hombre con el prójimo, particularmente desde el punto de vista de la justicia, que es el de los preceptos del Decálogo; y si son dados dos preceptos distintos sobre este tema, es

en razón de la importancia que tiene el detener hasta su primera fuente el gran mal del adulterio (q. 170, a. 1). 1379 —¿ Hay, entre los preceptos del Decálogo, algún precepto que tenga relación con las partes de la templanza? —No, no hay precepto que directamente tenga relación con estas partes; porque ellas mismas no interesan para las relaciones del hombre con respecto a Dios o con respecto al prójimo. No obstante, estas diversas partes son alcanzadas indirectamente en razón de sus efectos, ya sea por los preceptos de la primera tabla, ya por los de la segunda. Es, en efecto, en razón del orgullo, que el hombre no hace a Dios o al prójimo los homenajes o el honor que les debe; y es en razón de la cólera, opuesta a la mansedumbre, que el hombre ataca a la persona del prójimo hasta atentar a su vida, con el homicidio (q. 170, a. 2).

1380 —¿ En cuanto al lado positivo de los preceptos relativos ya sea a la templanza, ya a sus partes, tenían que estar manifestados en lo que se encuentra señalado en el Decálogo? —No; porque el Decálogo debía contener solamente los primeros preceptos de la ley divina aplicables a todos los hombres de todos los tiempos; y lo que guarda relación con lado positivo de estas virtudes, como la abstinencia o el modo exterior de hablar, de actuar, de dirigirse, etc., puede variar mucho según los diversos hombres, en los diferentes tiempos y en los diferentes lugares (q. 170, a. 1, ad 3).

1381 —¿ A quién incumbe determinar estas cosas, con una autoridad especial, en la ley nueva? —Es sobre todo a la Iglesia a la que incumbe fijar sobre esto, por preceptos adaptados, la conducta de los fieles. 1382 —¿ No hay, en las explicaciones de la ley divina que contiene la Sagrada Escritura una invitación especial, bajo forma de oración, para apoyarse en el don de temor según que corresponde a la templanza? —Sí, es el bello texto del salmo 118, versículo 120: «Confige timore tuo carnes meas», que su temor termine de exterminar en mí las rebeliones de mi carne. 134 LIX. Suficiencia de las virtudes y su papel. Doble vida: activa y contemplativa; el estado de perfección. La vida religiosa. Las familias religiosas en la Iglesia 1383 —¿ Tenemos ahora el conocimiento suficiente de todas las virtudes que el hombre es

llamado a practicar con vistas al cielo que hay que conquistar; y vicios que debe evitar para no exponerse a perder el cielo y a caer en el infierno? —Sí, tenemos ahora un conocimiento suficiente, porque conocemos las tres grandes virtudes, fe, esperanza y caridad, que le permiten al hombre alcanzar su último fin sobrenatural, como debe conseguirlo en este mundo, para que dirija y mande su vida moral. Conocemos también las cuatro grandes virtudes morales o cardinales, que son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza con todos sus anexos, considerados no sólo en el orden natural o bajo su razón de virtudes adquiridas, pero más todavía en la orden sobrenatural o bajo su razón de virtudes infusas proporcionadas a las virtudes teologales, que le permiten al hombre ordenar todo en su vida moral, ya sea con respecto a otros, ya con respecto a él mismo, como debe, para estar en armonía con su fin sobrenatural en todas las cosas. Si bien le basta al hombre con practicar todas estas virtudes, en unión con los dones que les corresponden, para estar seguro de obtener la visión de Dios, que sabemos deber ser su felicidad en el cielo durante toda la eternidad, queda solamente esto que, si viene a pecar contra una cualquiera de estas virtudes, hará falta que una nueva virtud de la que se hablará en la Tercera Parte, y que es la penitencia, que satisfaga por su pecado, en unión con la satisfacción de Jesucristo. 1384 —¿ La puesta en ejecución de este conjunto de virtudes y de dones, que constituye, a decir verdad, la vida del hombre en este mundo, no puede presentarse bajo dos formas que serán distintas y separadas hasta en un cierto modo? —Sí, y estas dos formas son lo que se llama la vida contemplativa y la vida activa (q. 179-182). 1385 —¿ Qué se entiende por vida contemplativa? —Se entiende la forma de vida, donde el hombre, teniendo el alma sosegada, por un lado de las pasiones viciosas y por otro del tumulto de las acciones exteriores, bajo el impulso del amor que se tiene por Dios, pasa su tiempo, en la medida de lo posible en este mundo, contemplándolo en sí mismo o en sus obras, gozando de la visión del Dios que ama, y encontrando en esta fruición de Dios, en sumo grado, su perfección, que lo hace vivir separado de toda cosa que exista, fuera

de Dios únicamente (q. 180, a. 1-8). 1386 —¿ Esta vida contemplativa supone todas las virtudes? —Sí, esta vida contemplativa supone todas las virtudes y concurre a perfeccionarlas; pero ella misma consiste en una cierta acción propia, donde intervienen todas las virtudes, intelectuales y teologales, quedando siempre, en sumo grado, a la merced de la acción personal del Espíritu Santo por la intervención de su dones¹³⁵ (q. 180, a. 29. 1387 —¿ Y la vida activa, que comprende? —La vida activa comprende propiamente to dos los actos de las virtudes morales y muy especialmente los actos de la virtud de la prudencia; porque su objeto propio es la disposición en los mismas y según que conviene el orden de la vida presente, en las necesidades de esta vida terrestre, de todas las cosas que tengan relación con esta vida (q. 181, a. 1-4). 1388 —¿ De estas dos vidas, cuál es la más perfecta? —¿ Más perfecta es indiscutiblemente la vida contemplativa, porque es ella la que da, en este mundo, como un sabor anticipado del cielo (q. 182, a. 1). 1389 —¿ Cada una de estas dos vidas, o la puesta en práctica de las virtudes y de los dones que implican, no pueden encontrarse como en un doble estado entre los hombres? —Sí; pueden encontrarse según el estado común o colocadas en un estado de perfección. 1390 —¿ Que se entiende por el estado de perfección? —Se entiende una cierta condición de vida, que hace que el hombre se encuentre situado, de manera fija y permanente o inmutable, fuera de los lazos que le hacen esclavo de las necesidades de la vida presente, y lo constituye libre para dedicarse exclusivamente, y completamente, a las cosas de Dios o de la caridad divina (q. 183, a. 1, 4). 1391 —¿ El estado de perfección es lo mismo que la perfección? —No; porque la perfección consiste en algo interior; mientras que este estado de perfección consiste en una condición de vida que se considera más bien debido a un conjunto de actos exteriores (q. 184, a. 1). 1392 —¿ Como podemos tener la perfección de las virtudes y de los dones o de la vida de caridad divina, sin estar en el estado de perfección; y, a la inversa, podemos estar en el estado de perfección, sin tener la perfección de la caridad? —Sí, estas dos cosas son posibles¹³⁶

(q. 184, a. 4). 1393 —¿ Por qué pues recurrir al estado de perfección? —Porque, de sí, el estado de perfección facilita excelentemente la adquisición de la perfección misma; y qué, generalmente, es en el estado de perfección que se encuentra la perfección. 1394 —¿ Que constituye pues el estado de perfección? —Es el hecho de obligarse a perpetuidad, bajo una cierta forma solemne, a las cosas que son de la perfección en tanto que tocan a la organización exterior de su vida (q. 184, a. 4). 1395 —¿ Y quién pues se encuentra en este estado de perfección? —Son los obispos y los religiosos (q. 184, a. 5). 1396 —¿ Por qué se dice que los obispos están en el estado de perfección? —Porque los obispos, en el momento en el que asumen el oficio o el deber pastoral, se obligan a dar su vida por sus ovejas, y que se hace con la solemnidad de la consagración (q. 184, a. 6). 1397 —¿ Y para los religiosos, qué es lo que hace que estén en el estado de perfección? —Es que se obligan, en forma de voto perpetuo, a dejar a un lado las cosas del siglo, de las que podrían usar lícitamente, con el fin de dedicarse más libremente a las cosas de Dios; y que ello lo hacen con una cierta solemnidad de profesión o de bendición (q. 184, a. 5). 1398 —¿ De estos dos estados de perfección, cuál es el más perfecto? —Es el de los obispos (q. 184, a. 7). 1399 —¿ Por qué se dice que el estado de perfección de los obispos es más perfecto que el de los religiosos? —Porque el obispo está ordenado a la perfección como el que da está ordenado al que recibe. Los obispos, en efecto, deben, por estado, poseer la perfección que los religiosos tienden, por estado, a adquirir (q. 184, a. 7). 1400 —¿ Cómo los religiosos tienden, por estado, a adquirir la perfección? —Los religiosos tienden, por estado, a adquirir la perfección, según que se encuentran, en razón de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, como en la feliz imposibilidad de pecar y en la feliz necesidad de actuar bien en todas las cosas (q. 186, a. 1-10). 1401 —¿ Estos tres votos son esenciales en el estado de perfección de los religiosos? —Sí; estos tres votos son esenciales en el estado de perfección de los religiosos; de tal modo que sin ellos el estado religioso no podría existir (q. 186, a. 2-7). 1402 —¿ Puede haber

diversidad de familias religiosas que tengan todas las condiciones esenciales del estado religioso? —Sí, puede haber diversidad de familias religiosas que tengan todas las condiciones esenciales del estado religioso (q. 188). 1403 —¿ En qué consistirá la diversidad de las familias religiosas, mientras que todas convengan en las condiciones esenciales del estado religioso? —Consistirá en que hay diversas cosas en las cuales el hombre puede consagrarse totalmente al servicio de Dios; y que el hombre puede disponerse a ello de diversas maneras o según ejercicios diversos (q. 188, a. 1). 1404 —¿ Cuáles son los dos grandes géneros de familias religiosas? —Los dos grandes géneros de familias religiosas son los que salen de los grandes estados de vida de las que se habló más arriba y que son la vida contemplativa y la vida activa (q. 188, a. 2-6). 1405 —¿ Hay pues unas familias religiosas quiénes son de vida activa y otras que son de vida contemplativa? —Sí; hay unas familias religiosas que son de vida activa y otras que son de vida contemplativa. 1406 —¿ Que se entiende por las familias religiosas de vida activa? —Se entiende las familias religiosas donde la parte más grande de las acciones de los sujetos que las componen está ordenada servir al prójimo con vistas a Dios (q. 188, a. 2). 1407 —¿ Y qué se entiende por las familias religiosas de vida contemplativa? —Se entiende las familias religiosas donde la totalidad de las acciones de los sujetos que las componen está ordenada al servicio de Dios en sí mismo (q. 188, a. 2, ad 2). 1408 —¿ De estos dos tipos de familias religiosas, cuáles son las más perfectas? —Son los de vida contemplativa. Con todo, sin embargo, las más perfectas son aquellas en que la parte principal es consagrada a la contemplación de las cosas divinas o al culto y al servicio de Dios, pero para verter luego sobre el prójimo la plenitud de su contemplación y atraerlo hacia el culto y también al servicio de Dios¹³⁷ (q. 188, a. 6). 1409 —¿ La existencia de las diversas familias religiosas en la Iglesia y en medio del mundo es un gran bien? —No hay nada más excelente que la existencia de las diversas familias religiosas en la Iglesia y en medio del mundo; porque, además de que constituyen los hogares escogidos donde se practican, en su perfección más grande, todas las virtudes, tienen

por efecto contribuir al más grande bien de la humanidad por sus obras de caridad o de apostolado y por su vida de inmolación a Dios. 1410 —¿ De donde les viene a las familias religiosas de la Iglesia, la excelencia, que en lo referente a la práctica de todas las virtudes lleva hasta su más alta perfección? —Esta excelencia les viene de que se aplican ostensiblemente y por vocación o de oficio a marchar por la via donde todo hombre, cualquiera que sea, debe marchar para practicar estas mismas virtudes y alcanzar la felicidad del cielo. 1411 —¿Cuál es esta via fuera de la cual ningún camino hacia Dios por la verdadera práctica de las virtudes jamás será posible? —Esta vía no es otra que Jesucristo o el mismo misterio del Verbo hecho carne. Es de Él que queda ocuparse seguidamente; y su estudio va a ser objeto de la Tercera Parte. Tercera

Tercera parte (III) Jesucristo. El camino de vuelta del hombre a Dios 208

1558 —¿ Que se entiende por estos sacramentos? 239