

# Los estados del hombre según Domingo Soto en *De natura et gratia*

*The states of man according to Domingo Soto in De natura et gratia*

LUCAS PABLO PRIETO  
Instituto Santo Tomás de Balmesiana  
lucaspablo.prieto@gmail.com

**Resumen:** La conjunción armónica entre naturaleza y gracia constituye uno de los puntos más delicados de la teología católica. La obra de Domingo Soto, destacado teólogo dominico del siglo XVI constituye un esfuerzo admirable por mostrar, siguiendo el magisterio tridentino, las posibles configuraciones de ambos elementos, teniendo presente la creación primera, el pecado de nuestros primeros padres y la redención. En este trabajo analizaremos estos diversos estados o modos estables de ser con relación al fin último, apoyándonos en su obra *De natura et gratia*.

**Palabras clave:** pecado original, concupiscencia (sensualitas), naturaleza pura, justicia original, gracia.

**Abstract:** *The harmonious conjunction between nature and grace constitutes one of the most delicate points of Catholic theology. The work of Domingo Soto, an important Dominican theologian of the 16th century, is an admirable effort to show, following the Tridentine magisterium, the possible configurations of both elements, bearing in mind the first creation, the sin of our first parents and redemption. In this paper we will analyze these diverse states or stable modes of being in relation to the ultimate end, relying on his work De natura et gratia.*

**Keywords:** *original sin, concupiscence (sensualitas), pure nature, original justice, grace.*

Artículo recibido el día 24 de julio y aceptado para su publicación el 13 de diciembre de 2021.

Espíritu LXXI (2022) · n.º 163 · 99-117

A mediados de los 80', publicó Ratzinger el libro *Informe sobre la fe*, donde analizaba la situación de la Iglesia en el mundo contemporáneo y el panorama teológico postconciliar. En un capítulo dedicado a las *señales de peligro* notaba que “la incapacidad de comprender y de presentar el ‘pecado original’ es ciertamente *uno de los problemas más graves de la teología y de la pastoral actuales*”<sup>1</sup>. Es claro que la doctrina del pecado original no es el objeto primario de la predicación evangélica, pero si no se reconoce que el hombre se encuentra apartado de Dios y, de algún modo, enfrentado con él, la necesidad de la redención pierde sentido. Pero no solo la economía salvífica se ve oscurecida, sino también la misma comprensión del hombre y su naturaleza. En efecto, ¿cómo se integra la inclinación al bien y la experiencia del propio mal? ¿En qué sentido la muerte ha sido introducida por el pecado? O aún más radicalmente, ¿qué relación guarda el hombre con Dios? El olvido del pecado original necesariamente condicionará la respuesta a estas preguntas y por eso no es extraño que la teología haya integrado esta verdad de fe al momento de explicar qué es el hombre y cómo se ha visto afectado por la culpa de Adán.

“*Gratuitis expoliatus et vulneratus in naturalibus*”. Este adagio resume, de algún modo, la visión tradicional sobre los efectos del pecado original. El hombre perdió, por la caída de nuestros primeros padres, los dones sobrenaturales en los que había sido constituido; este pecado, sin embargo, no solo afectó la referencia del hombre a lo sobrenatural, sino que afectó también su naturaleza. En relación con este punto la doctrina católica ha tenido que responder a dos errores contrapuestos: por una parte, al pelagianismo y, por otra, al protestantismo. El estado postlapsario no es un estado de perfecta armonía, pero tampoco se puede hablar de una corrupción de la naturaleza. Como dice el *Catecismo*: “como consecuencia del pecado original, la naturaleza humana quedó debilitada en sus fuerzas, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al dominio de la muerte, e inclinada al pecado” (CEC 418). Ahora bien, ¿en qué sentido afectó el pecado *a la naturaleza*?, es decir, ¿sufrió una modificación o disminución la naturaleza por la culpa de Adán?

Para responder de modo general a esta problemática, Domingo Soto publicó en 1547 una obra titulada *De natura et gratia*, que constituye una síntesis admirable sobre el tema del pecado y la justificación. Dividida en tres libros, el primero de ellos está dedicado al problema del pecado original

---

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, 87.

y cómo ha afectado a la naturaleza humana, mientras que los dos últimos refieren más directamente al problema de la santificación. La exposición de Soto resulta interesante y teológicamente muy sugerente no solo por su proximidad temporal y doctrinal con el Concilio de Trento (del cual fue un reconocido teólogo de su primera etapa, aunque no pudo participar directamente en las sesiones dedicadas a este tema por motivos relacionados con su orden<sup>2</sup>), sino porque constituye una visión equilibrada de un problema extremadamente complejo. El cardenal Ratzinger señalaba que la incapacidad para comprender este misterio era un grave problema de la teología actual. La lectura de un autor clásico puede quizás ser una ayuda para recuperar su sentido, al menos en aquello que afecta más directamente a la antropología.

Por eso procuraremos en este artículo presentar las principales características de los “estados del hombre” tal como Soto los concibió. En este sentido dividiremos este trabajo en cuatro partes: en la primera estudiaremos la hipótesis de la naturaleza pura (i), luego trataremos sobre el estado de justicia original de nuestros primeros padres (ii) para desarrollar luego, con más amplitud, el problema del pecado original o la condición del hombre caído (iii). A modo de conclusión haremos referencia al valor de los actos moralmente buenos para la disposición a la gracia (iv). Aunque Domingo Soto trata extensamente de la gracia en los libros II y III de su obra, dejamos su estudio abierto para centrarnos en el problema de la naturaleza humana y su relación con el pecado original (libro I).

Antes de pasar a describir los diversos estados del hombre tal como se encuentran expuestos en el primer libro de esta obra, conviene precisar tres ideas para comprender la división que ahí establece: en primer lugar, Domingo Soto es muy claro al distinguir entre aquello que pertenece a la naturaleza y aquello que forma parte del ámbito sobrenatural, porque esto último no solo es algo que sobrepasa la naturaleza, sino que es algo intrínsecamente no debido ni a ella ni a criatura alguna<sup>3</sup>. Esta primera distinción es muy importante para identificar lo propio de cada estado, porque de otro modo se pierde el punto clave de toda la argumentación: cómo armonizar una configuración particular del hombre y su referencia a un fin que supera

<sup>2</sup> Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, 155–68.

<sup>3</sup> DOMINGO SOTO, *Natura et gratia* (París, 1549) [*NaGr*] I, 8 (Seguimos la numeración conforme a la primera edición la cual numera el prefacio como el primero de los capítulos).

sus capacidades. En segundo lugar (aunque Soto no da propiamente una definición) por “estado” podemos entender en términos generales un modo de ser más o menos estable del hombre con relación a su fin último<sup>4</sup>. Por último, Domingo Soto reconoce cuatro “estados del hombre” (aunque *de facto* establece una división al interior de uno de ellos), distinguiéndose en este punto de la posición de otros tomistas<sup>5</sup>.

### I. Naturaleza pura: una hipótesis metodológica necesaria

Mucho se ha hablado en el último siglo de la naturaleza pura y muchos son los cargos que contra ella se han presentado. Domingo Soto, ajeno a esta polémica, recurre a ella como una hipótesis para clarificar los puntos discutidos. Reconoce claramente que es algo ficticio (nunca ha tenido realidad histórica), pero le sirve como contrapunto para pensar en la naturaleza humana y su relación con el orden sobrenatural. La razón implícita es muy sencilla: puesto que un estado se caracteriza por una ordenación a un fin, conviene precisar claramente qué propiedades derivan de los principios esenciales y cuáles solo pueden ser justificadas por la intervención gratuita de un agente que supera la naturaleza. Por eso, hablar de naturaleza pura le permite luego hablar de la gracia salvando la absoluta gratuidad de tal estado.

Soto caracteriza la naturaleza pura como carente de culpa, gracia y sin recibir dones sobrenaturales (*absque culpa et gratia et quovis supernaturali dono*), es decir, la naturaleza solo con aquellas propiedades que la siguen necesariamente (i.e., que pueden deducirse con una argumentación *propter*

<sup>4</sup> Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, 18–24; J.-P. TORRELL, “Nature et grâce chez Thomas d’Aquin”, 167–202; E. VADILLO, *Antropología teológica*, 494–96.

<sup>5</sup> Así, por ejemplo, Cayetano habla de cinco estados, aunque estos no coinciden exactamente con los de la tradición tomista posterior. Cf. TOMÁS DE VIO [CAYETANO], *In I-II* q. 109, a. 2, n. III [Leonina 7, 292]: “natura nostra, quantum ad propositum spectat, in quinque statibus, seu modis, considerari potest: *primo*, in puris naturalibus; *secundo*, in statu consono naturae rationali, ut scilicet servetur rectitudo rationalis in omnibus partibus animae; *tertio*, in statu doni iustitiae originis, seclusa gratia gratum faciente secundum rem vel rationem; *quarto*, in statu gratiae gratum facientis; *quinto*, in statu naturae lapsae”; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, 22: “Status in genere est conditio homini conveniens cum quadam firmitate et immobilitate. Sumitur hic pro conditione et modo stabili quo se habet natura humana in ordine ad suum ultimum finem. Quintuplex distinguitur: 1° status naturae purae; 2° status naturae integrae; 3° status iustitiae originales; 4° status naturae lapsae; 5° status naturae reparatae”.

*quid*). En otras palabras, el compuesto de alma racional y cuerpo. Ahora bien, ¿qué propiedades pueden deducirse de la esencia? En el tomismo se habla frecuentemente de la risibilidad como accidente que sigue necesariamente la esencia. Este ejemplo no supone mayor problema. Algo más compleja resulta la cuestión si nos preguntamos por la relación que existía entre la parte intelectual y la parte animal. En efecto, el alma como principio inmaterial tiene fines que difieren de la parte animal que hace referencia propiamente a la materia, lo cual supone un conflicto “natural” entre ambos. Aquí aparece un primer punto que quizás pueda sorprendernos. Soto defiende que la concupiscencia o sensualidad entendida en términos generales es algo natural al hombre porque procede de su potencia (o mejor, impotencia) y en ese sentido es *nobis natus morbus*. Dado que existe una diversidad de fines que responde a la diversidad de partes, existe también por natural resultancia un conflicto entre ellas. En otras palabras, el desorden no tiene como causa el pecado original, a no ser *per accidens*, en la medida en que remueve aquello por lo que se le había concedido al hombre un orden entre ellas. Si el hombre hubiera sido creado *in puris naturalibus*, la concupiscencia sería *mera natura* (cf. *NaGr* I, 11; 37r).

La presencia de este desorden, sin embargo, supone una situación extraña. Aunque forma parte del hombre, no es algo absolutamente natural, porque contradice la finalidad del todo que es obrar conforme a la razón (*NaGr* I, 3; 9v). En este sentido podría decirse que solo es natural relativamente, en cuanto nacemos con ella por la impotencia de la forma. En sentido análogo a como decimos que la corrupción de un ente material es natural, no porque la forma esté inclinada a ella, sino porque la materia por la composición contraria de sus elementos puede corromperse, así también es natural la concupiscencia no porque el hombre tienda positivamente a un mal, sino porque sus partes no están perfectamente integradas al bien del todo. En esta línea, Soto también sostiene que por esta concupiscencia nativa el hombre podría obrar conforme al conocimiento naturalmente adquirido de lo bueno (lo veremos con más detalle cuando analicemos el estado de naturaleza caída), pero no podría hacer siempre el bien y a menudo caería frente al enemigo por la continua lucha de la sensualidad contra la razón<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Cf. *NaGr* I, 4; 11v: “Non quiverat homo ex puris naturalibus, totum naturae bonum perficere, id est, ubicumque opus esset, bene moraliter agere. Atqui huius se ratio protinus proferet. Nam cum homo (ut dictum est) etiam in puris naturalibus in continuo esset duello

Soto añade una consideración sorprendente: ¡el hombre en estado de naturaleza pura estaría ordenado al fin sobrenatural! Nuestro dominico es consciente de la dificultad que supone esta afirmación y, sin embargo, sostiene que tal fin es *simpliciter* natural a nosotros, siempre y cuando dicha connaturalidad no se entienda como posibilidad de alcanzarlo por las solas fuerzas, sino únicamente con respecto al apetito. En otras palabras, en el hombre habría una inclinación natural a la bienaventuranza<sup>7</sup>. Y si se objeta que una naturaleza incapaz de alcanzar su fin parecería una naturaleza incompleta, al modo de un manco que no puede realizar su obra proporcionada, Soto responde con una cita de Aristóteles: “lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el principio de la acción está en nosotros” (EN III, 3: 1112 b 26–27).

## II. Justicia original: el estado de nuestros primeros padres

El estado adámico prelapsario era un tema controvertido en la época y por eso no es extraño que el concilio de Trento no quisiera entrar en disputas de escuela, dejando así libertad a las distintas explicaciones teológicas. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en la redacción final del primer canon que dice “sanctitatem et iustitiam, *in qua constitutus fuerat*, amisisse” (DH 1511), en lugar de poner *in qua creatus fuerat*, como se había propuesto al inicio, para no definir dogmáticamente el momento de la infusión de la gracia<sup>8</sup>. Era doctrina cierta que Adán perdió pecando la gracia que había

---

sensualitatis adversus rationem, necesse esset rationem, non quidem semper, sed tamen saepe succumbere hosti, nisi divinitus suppetias habere. Nec solum propter sensualitatis pugnam, verum et propter imbecillitatem corporis, quod licet obediat obsequio despotico, tamen fatigatur et lassum non potest ad nutum parere rationi”.

<sup>7</sup> Esta posición probablemente sea el producto de su primera formación. No olvidemos que su opción por Tomás de Aquino fue debida en parte a su encuentro con Francisco de Vitoria, pero que hasta ese momento había recibido una fuerte influencia de la filosofía nominalista. Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, 15–24. Respecto al problema del deseo natural de ver a Dios en la tradición tomista, cf. L. FEINGOLD, *The natural desire to see God according to St. Thomas Aquinas and his interpreters*, 167–96. 211–59.

<sup>8</sup> Cf. L. PENAGOS, “La doctrina del pecado original en el concilio de Trento”, 162–65. Es interesante notar, sin embargo, que Soto al reproducir al final de su obra el decreto conciliar, lo copia *equivocadamente*, de modo que en el canon aparece *creatus fuerat* en lugar de *constitutus fuerat*. Como indica, sin embargo, V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, 167–8 este error no es intencional, sino producto de una mala documentación.

recibido, pero subyacía una pregunta: ¿qué relación guardaba la perfecta armonía de las partes con la destinación a un fin sobrenatural? En otras palabras, la condición de Adán antes del pecado original suponía preguntarse por la esencia de la justicia original y su relación con la gracia.

Más arriba dijimos que Soto postulaba cuatro estados del hombre; en realidad, el estado de justicia original lo divide en dos, porque acepta (también como hipótesis) una integridad meramente natural como distinta de la rectitud que es efecto de la gracia santificante. Sin embargo, no considera que esta posibilidad “constituya” un estado distinto, porque la integridad depende formalmente de la gracia, es decir, la ordenación, aunque no sea sobrenatural, responde a un principio sobrenatural. En este punto sigue a Tomás de Aquino, quien sostiene en su doctrina madura que la gracia santificante es el elemento formal de la justicia original y la raíz de la rectitud o integridad (elemento material)<sup>9</sup>. Pero ¿por qué es importante esta distinción entre lo formal y lo material de la justicia original? Para Soto es un elemento clave para discernir no solo la sobrenaturalidad de ese estado, sino también el sentido de la redención. En efecto, con el bautismo se restituye lo que en Adán perdieron todos los hombres, pero no según todo lo que dicho estado suponía, es decir, el hombre redimido posee de la justicia original su elemento formal, aunque no se le concedan los dones preternaturales que a nuestros primeros padres se le habían dado gratuitamente (*NaGr* I, 5; 16v).

Para mayor claridad sobre la sobrenaturalidad de la justicia original, Soto añade una consideración en cinco puntos sobre el dinamismo de una posible naturaleza íntegra sin gracia, es decir, una naturaleza sana en orden al fin prescrito para las facultades naturales. El hombre, aunque preterna-

---

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 95, a. 1: “Sed quod etiam fuerit conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. VII, Deus fecit hominem rectum. Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae, quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in Daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. IV de Div. Nom. Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae, non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa”. Santo Tomás es consciente de que esta posición no es doctrina común entre los doctores católicos e incluso es posible ver una cierta evolución en su pensamiento, cf. Id. *In II Sent*, d. 20, q. 2, a. 3; *De malo* q. 4, a. 2, ad 17.

turalmente ordenado en sus partes, no podría de ningún modo realizar una obra proporcionada al fin sobrenatural (i). Suponiendo, por eso, que el hombre careciera de conflicto entre lo superior y lo inferior, seguiría estando dispuesto tan solo a realizar un fin conforme a la naturaleza, pero nada relativo a la gracia. En este sentido, (ii) podría obrar todo el bien proporcionado a sí mismo con el solo auxilio general (lo cual no era posible *in puris naturalibus*) y cumplir íntegramente la ley natural en cuanto a su substancia, pero no según el modo (iii), es decir, no por amor sobrenatural a Dios. Para mostrar con más claridad la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, Soto acepta que el hombre en tal estado amaría naturalmente a Dios sobre todas las cosas (iv), pero que este amor no sería meritorio para la vida eterna, porque pertenece a un orden distinto al amor de caridad. Por último (v), el hombre podría perseverar en tal estado si lo hubiera querido, aunque nuestros primeros padres no recibieron el don de la perseverancia final como los apóstoles o la Virgen María.

### III. El hombre caído

La mayor parte del libro I está dedicada al problema del pecado original y la situación del hombre caído, lo cual se explica por el contexto polémico en el cual nace la obra: no solo la reforma protestante, sino también el naturalismo renacentista que terminaba diluyendo la doctrina del pecado original. Soto pretende responder a cinco cuestiones: (i) si se da efectivamente el pecado original (lo cual resuelve fácilmente como perteneciente a la fe); (ii) qué sea el pecado original; (iii) cómo se propaga; (iv) qué efectos ha producido en el hombre y (v) cuál es su pena. El problema de la remisión del pecado original y la restauración de la naturaleza en Cristo es, como dijimos, objeto de los libros II-III. Puesto que no nos interesa primeramente un estudio completo del pecado, sino solo del estado del hombre caído, nos detendremos en aquellos puntos que ayuden a comprender la situación actual de la naturaleza humana (ii, iv y v).

#### III.1. Naturaleza del pecado original

El concilio de Trento definió que el pecado original (es decir, el pecado original originado) “está como propio en cada uno (*unicuique proprium*)”

(DH 790), lo cual supone aceptar que está en el hombre no como pena (que es efecto del pecado), sino como culpa. Aunque Soto no lo desarrolla por pertenecer a la doctrina común, conviene clarificar primero la distinción entre culpa y pena para comprender su explicación. Supongamos la siguiente situación. En Astérix y el Caldero se le encarga al héroe custodiar durante la noche los sesteracios del jefe de otra aldea amiga. Dicho jefe (el verdadero villano de la historia) se le acerca durante su guardia y le ofrece algo de comida para distraerlo y permitir que sus secuaces roben el dinero. A la mañana siguiente se descubre el robo y Astérix es desterrado de la aldea hasta que recupere lo robado. Al margen de las simpatías por el galo, el castigo que padece es la consecuencia de su mala acción (o inacción, pues no cuidó cuando debía y podía hacerlo). Por una parte, está la falta de Astérix y, por otra, el castigo que resulta de ella. Tenemos aquí la distinción fundamental para comprender el mal moral. Cuando hablamos de la culpa o falta, hacemos referencia al desorden de la operación, es decir, un obrar de orden moral que no se dirige al fin (en el ejemplo anterior, el comer cuando debía vigilar). La pena, por el contrario, refiere al mal que el sujeto padece como consecuencia de su acción (el destierro). Como señala Tomás de Aquino, la culpa es el mal que se da en la perfección segunda (operación) y por eso es la razón formal del pecado, mientras que la pena es el mal que afecta a la perfección primera (forma o naturaleza) y es como una consecuencia suya<sup>10</sup>. Ahora bien, siendo la culpa la razón formal del pecado, ¿cómo puede darse incluso en un recién nacido? Se trata, ciertamente, de una cuestión difícilísima (cf. *NaGr* I, 8; 26v).

Soto enseña que el pecado original no puede darse en nosotros primeramente bajo razón de pena, porque si así fuera, padeceríamos injustamente un mal y por eso sostiene que *vere et proprie est peccatum*, es decir, se da en el no bautizado como culpa original y no solo como reato: “no solo nacemos reos de la pena, sino también en culpa”<sup>11</sup>. Ahora bien, nuestro dominico también enseña que no es pecado propio *ex parte culpae*, porque no está en nosotros por modo de acto (esto es, porque no es causado de modo voluntario), sino que es pecado nuestro *ex parte subiecti*, porque está en nosotros por modo de privación. Pero ¿cuál es la naturaleza de este pecado? Soto

<sup>10</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 48, aa. 5–6.

<sup>11</sup> *NaGr* I, 8; 27v: “Nunc interim admonemus non solum nos reos nasci poenae, sed vere in culpa et propterea in reatu poenae [...]. Ecce non solum mors, poenaeque, sed culpa prius in nos transiit et idcirco poena”.

reconoce que hay diversidad de opiniones en esta materia y el Concilio pareció haber dejado a la libre disputa su determinación, pero después de presentar diversas teorías expone la suya propia:

Así como debe concederse que el pecado original es en nosotros, así no debe negarse [que es en nosotros] según lo formal, que es la carencia de la justicia original, si de modo análogo se toma esta justicia por lo formal [...], pues, como dijimos, lo significado formalmente en la justicia original es la rectitud del alma a Dios, lo material, sin embargo, las otras rectitudes, a saber, la de las potencias inferiores a la razón y la del cuerpo al alma. En Adán, si consideras el asunto con atención, la privación de la justicia según el primer orden no fue efecto del pecado, sino su razón formal, pero la privación de su justicia según los otros dos órdenes no es la razón del pecado, sino efecto suyo. Así, del mismo modo la privación en nosotros de la primera rectitud es el pecado original y la privación de las otras, el efecto del pecado<sup>12</sup>.

Como se aprecia de modo inmediato, su solución pasa por el modo en que entiende la justicia original: lo formal es la sujeción a Dios (ordenación trascendente) y lo material la ordenación inmanente entre las partes del compuesto. Esta misma distinción le permite explicar no solo cómo puede darse el pecado de Adán en nosotros como verdadero pecado, sino también justificar el presente estado de la naturaleza. En efecto, puesto que el pecado de nuestros primeros padres no consistió formalmente en comer del árbol prohibido, sino en la aversión a Dios, así también en nosotros se da ese desorden respecto de Dios, pero no porque nosotros pongamos un acto desordenado, sino porque lo heredamos por modo de hábito, o más precisamente, como una privación de la naturaleza. Así, lo que era formal en Adán es también formal en nosotros, y de modo análogo, lo que en él era

<sup>12</sup> *NaGr* I, 9; 30r–31v: “Quocirca uti concedendum est, peccatum originale esse in nobis, ita neque est negandum, quo minus sit, pro formali, carentia iustitiae originales: si modo iustitia etiam ipsa similiter accipiatur prop formali. Iam enim supra retulimus [...] formale significatum iustitiae originales esse rectitudinem animae ad Deum, materialia vero, rectitudines alias, scilicet inferiorum virium animae ad rationem atque corporis ad animam. In Adam, si rem aestimate consyderes, privatio iustitiae, quo ad primum ordinem, non fuit effectus peccati, sed formalis ipsa eius ratio: privatio vero contra eiusdem iustitiae, quo ad alios duos ordines, non ratio peccati, sed effectus fuit. Ad hunc ipsum eundem modum privatio in nobis rectitudinis prioris, est peccatum originale: privatio vero aliarum, est eiusdem peccati effectus”.

material, también lo es en nosotros. En otras palabras, el desorden actual de la concupiscencia no entra formalmente dentro de la esencia del pecado original, sino que es consecuencia o pena suya. Por eso, el pecado original no es ni el amor a lo terreno, ni la privación de la integridad ni tampoco la enemistad con Dios (en cuanto ruptura de la relación, que es consecuencia), sino la privación de la justicia, es decir, el desorden respecto de Dios.

En esta línea, Soto dedica algunos capítulos de este libro primero a tratar de la concupiscencia, sobre todo por el modo como se entendía en el protestantismo. Su solución pasa también por la distinción ya señalada: el desorden de las partes no es pecado, sino consecuencia del pecado (suponiendo una justicia original previa) y por eso permanece incluso en el bautizado. Nuestro dominico (como dijimos más arriba, pero desarrollaremos con más detalle en el siguiente apartado) señala que la sensualidad es innata al hombre por sus principios naturales, es decir, no es más pecado que otros efectos del pecado, como, por ejemplo, la muerte. Así como nadie piensa que sea pecado morir, así tampoco deberíamos suponer que el conflicto entre las partes tiene un carácter pecaminoso, aun cuando tal conflicto nos pueda inducir a pecar actualmente (cf. *NaGr* I, 8; 29r; 12, 45r). Aunque Soto no lo desarrolle en estos términos, es preciso notar que propiamente hablando la concupiscencia no es una *tendencia* o *inclinación* al mal, sino la tendencia no ordenada de cada una de las partes a su bien propio. Por eso no podemos pensar la sensualidad como si el hombre tuviese impulso a lo malo (pues en ese caso, ¡lo malo, por definición, sería bueno!), sino como la imperfecta integración de sus partes por la impotencia de su forma. Apetecer la comida es ciertamente un bien, el problema aparece cuando el apetito del cuerpo busca un bien que es proporcionado al cuerpo y este bien entra en conflicto con el bien de la razón que se ordena a un bien más alto. Es en este conflicto de bienes donde se dice que la concupiscencia inclina.

### III.2. Efectos del pecado original

A continuación, Soto trata más prolijamente sobre los efectos del pecado original o del estado de naturaleza caída. No hay que olvidar que el libro está escrito a modo de comentario (en sentido amplio) del decreto del concilio y, por lo mismo, como una refutación del protestantismo. Y uno de los principales puntos en los que había insistido Lutero era el carácter pecaminoso de la concupiscencia: la naturaleza ha quedado corrompida por

el pecado, de modo que todas las obras del hombre están manchadas por la culpa. Esto supone responder a dos preguntas: ¿el pecado ha corrompido la naturaleza? ¿puede el hombre postlapsario obrar moralmente bien? Para responder a ambas cuestiones, nuestro dominico precisará cuáles fueron los efectos del pecado original y la situación del hombre caído, manteniendo como máxima que aquello que pertenece a la naturaleza no ha sufrido modificación, ya que, “los bienes naturales incluso en los demonios permanecieron íntegros después del pecado”.

A modo de resumen general, señala tres bienes de los que se vio privado el hombre por el pecado de Adán: *primo*, perdió la gracia divina y la herencia de la vida eterna (es decir, los dones sobrenaturales); *secundo*, perdió “aquel excelentísimo conocimiento de Dios” y fue despojado también de la justicia original, entendida como la armonía o rectitud de las partes (es decir, los dones preternaturales, cuya pérdida con respecto al cuerpo supone la muerte y la enfermedad –que es como un anticipo de la muerte–) y de esto se sigue, *tertio*, el desenfreno de la concupiscencia (*effrenatio concupiscentiae*) por el que el hombre está como impulsado a lo sensible (*NaGr* I, 13; 47v).

Esta enumeración quiere presentar de modo sintético el sentido de un popular adagio medieval que citábamos al inicio: por el pecado original el hombre fue *gratuitis expoliatus et vulneratus in naturalibus*. La pérdida de los dones sobrenaturales es clara, pero ¿en qué sentido fue herido en los dones naturales? Soto reconoce que la concupiscencia es una herida del pecado original, porque al perder los dones sobrenaturales ya no goza de la perfecta ordenación inmanente, es decir, sin la ordenación a Dios ya no puede obrar siempre conforme a la razón. Pero esta debilidad no supone una pérdida *de* la naturaleza, sino la pérdida de algo más allá de esta que le permitía obrar el bien. Como hemos repetido antes, la concupiscencia es natural, aunque es efecto del pecado porque el pecado removió aquello que la impedía. Soto lo formula claramente: respecto a la concupiscencia no hay diferencia formal entre el hombre *in puris naturalibus* y el hombre *lapso*. Uno y otro se distinguen como un hombre desnudo que jamás se vistió y un hombre desnudado que estaba previamente vestido: *ambo enim sunt aequae nudi*. Es verdad que en el primero la desnudez se da como mera negación de un vestido, mientras que, en el segundo, como una privación culpable, pero lo que resulta en ambos casos es lo mismo: la no sujeción perfecta de la parte sensible al mandato de la razón. En otras palabras, el

pecado original dejó al hombre en un estado análogo al de la naturaleza pura (pero añadiendo la culpa), sin corrupción alguna de los principios naturales (*NaGr* I, 20; 77v).

Pero podemos ir algo más lejos y preguntarnos, ¿no disminuyó acaso el pecado original nuestra inclinación al bien? Es decir, ¿no está de tal modo el hombre herido que su obrar moral padece una dificultad mayor que la dificultad proporcionada a su pura naturaleza? En contra de lo que cierta tradición teológica posterior interpretó<sup>13</sup>, Soto, con algunos otros tomistas<sup>14</sup>, supone que el estado *post peccatum* corresponde de algún modo al estado de naturaleza pura y en este sentido, el desorden de las partes que experimenta la naturaleza no es *mayor* que el desorden que hubiera tenido una naturaleza creada *in puris naturalibus*. Esto significa que el pecado original no ha debilitado o introducido una *infirmetas* ajena a lo que ya somos, como si la herencia de Adán añadiera una dificultad suplementaria en la prosecución del bien. Dicho de otro modo, también una naturaleza pura estaría sometida al pecado (sin entrar ahora en la cualificación del pecado), porque la concupiscencia o sensualidad forma parte de nuestra naturaleza. La disminución de la inclinación al bien sería así el producto de los pecados

<sup>13</sup> Cf. por ejemplo, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia*, 24–26; M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, 93–95. El argumento presentado por estos dominicos a favor de una disminución de la inclinación se puede resumir del siguiente modo: la privación de la gracia en el hombre caído tiene razón de culpa, por lo que su referencia a ella no será igual que en un hombre *in puris naturalibus*; en este sentido, la inclinación está disminuida no en su raíz (que es una pura potencia pasiva de del sujeto), sino en su orientación. El principio de su vida moral que es la ordenación al fin último está viciado por un pecado heredado.

<sup>14</sup> Así, por ejemplo, TOMÁS DE VIO [CAYETANO], *In I-II* q. 109, a. 2, n. III [Leonina 7, 292]: “Quae [differentia inter naturam in puris naturalibus et naturam lapsam], ut unico verbo dicatur, tanta est quanta est inter personam nudam ab initio, et personam exspoliatam [...]. Sicut enim persona nuda, et persona exspoliata, non distinguuntur in hoc quod una sit magis aut minus nuda; ita natura in puris naturalibus, et natura exspoliata gratia et iustitia originali, non differunt per hoc quod altera earum sit magis aut minus in naturalibus destituta. Et ratio est quia destitutio sequens exspoliationem gratiae et iustitiae originalis, non est effectus illius nisi per accidens, ut remouentis prohibens: exspoliati enim abstulit gratiam et iustitiam, quae prohibebat vires animae secundum seipsas disponi. Ex remouente namque prohibens non sequitur maior aut minor effectus naturalis quam ex natura sequatur: non enim magis aut minus movetur lapis, remoto prohibente, quam a gravitate propria absolute fuisset motus. Propter quod, cum natura ex peccato originali sit sibi ipsi derelicta tam in anima quam in corpore, non maior destitutio est in natura lapsa quam in natura in puris naturalibus. Sicut non est magis redditum corruptibile corpus nostrum ex peccato originali sibi derelictum, quam ex natura fuisset simpliciter.”

actuales, pero no del pecado original, porque como mera privación no engendra ninguna disposición o inclinación positiva a lo malo.

Si el estado postlapsario es análogo al de naturaleza pura, podemos entonces preguntarnos ¿qué puede hacer el hombre caído? La respuesta, de algún modo, ya está dada si hemos aceptado la hipótesis de una naturaleza pura, pero a Soto le sirve para polemizar con la posición luterana. Su empeño, en este sentido, consistirá en mostrar que el hombre con el solo auxilio general divino es capaz de obrar libremente el bien moral (aunque dicha obra honesta no sea sobrenaturalmente meritoria). Nuestro dominico se “escandaliza” de la posición luterana, según la cual *quidquid non est ex fide, peccatum est*, es decir, todo aquello que procede del pecador es pecado. Soto responde, conforme al pensamiento de Tomás de Aquino, que cualquier obra buena en su propio orden y, por tanto, honesta, es una obra referida a Dios, aunque no refiera a él según toda la virtud posible. En otras palabras, que un bien material no sea oro no quita que sea algo bueno en su género, de modo que entre lo que merece la vida eterna y el pecado se encuentra la obra moralmente buena.

Sin un auxilio especial [es decir, sin la gracia como principio de operación sobrenatural] el pecador puede hacer muchas obras que no son pecado ni tampoco meritorias de la gracia, sino que son un término medio en cuanto moralmente buenas. Aunque no por eso son una disposición próxima a la gracia, sino remotísima<sup>15</sup>.

La posibilidad de obrar bien moralmente, sin embargo, no supone que el hombre pueda obrar siempre el bien. En este punto Soto muestra también con realismo el dinamismo del hombre caído: “el hombre no puede permanecer largo tiempo sin caer a menos que Dios le otorgue un auxilio especial [...]. Por eso, el que un hombre pueda resistir una u otra vez la incursión de la sensualidad no implica que pueda resistir muchas”<sup>16</sup>. Como ya dijimos antes, esta defectibilidad no supone formalmente una inclinación

<sup>15</sup> *NáGr* I, 21; 80r: “sine auxilio speciali potest peccator multa opera facere, que non sint peccata neque merita gratiae, sed medio modo moraliter bona. Neque vero sint proxima dispositio ad gratiam, sed remotissima”. Soto procura responder también en este capítulo a un cierto semipelagianismo que se había introducido en la escolástica tardía.

<sup>16</sup> *NáGr* I, 22; 87v: “[homo] non potest diu durare quin decidat, nisi Deus peculiare ferat auxilium [...]. Unde non consequitur, si possit homo unam vel alteram sensualitatis incursio-nem sustinere, quod possit plures. Aut si possit aliqua officia, possit omnia”.

al mal, sino tan solo la debilidad de una forma incapaz de organizar perfectamente las distintas partes que componen el todo. Nuestro teólogo dominico quiere contrarrestar en este punto el pesimismo luterano: el hombre, a pesar de esta desarmonía natural, conserva la posibilidad de hacer el bien y, por lo mismo, no está necesitado a pecar, aunque no pueda realizar todo el bien que le es connatural. Conserva la libertad para hacer el bien, aunque por el conflicto de sus partes no pueda evitar por largo tiempo pecar mortalmente.

### III.3. La pena del pecado

Queda, por último, tratar sobre la pena [eterna] del pecado original. En este tema se refleja, de algún modo, la visión equilibrada de Soto y las consecuencias de su posición teológica. Comienza su exposición en el c. 14 presentando la opinión *agustiniana*, según la cual los niños muertos sin bautizar estarían condenados al fuego eterno, añadiendo que “aquellos que suscriben esta sentencia, que son extremadamente pocos, reciben el título de torturadores de infantes”<sup>17</sup>. Soto defiende una posición contraria: la pena del pecado original es la privación de la visión de Dios, de modo que ninguna pena del sentido se inflige a los recién nacidos sin bautizar, pues el sufrimiento de la gehena eterna es la pena del pecado actual. Esto no significa que no padezcan condena, pero la condena que reciben es, por decirlo de algún modo, meramente privativa: no es la imposición de un castigo, sino la exclusión de un bien gratuito.

Esta explicación, que se corresponde con la hipótesis teológica del *limbo* y que Soto acepta como doctrina común, genera, sin embargo, ciertos problemas. El limbo se postuló como estado *post mortem* para los niños muertos sin bautizar, es decir, que no habían sido incorporados al Cuerpo de Cristo ni habían tenido la posibilidad de realizar un acto consciente a favor o en contra de la gracia. Por la universalidad del pecado original, no podía afirmarse que gozarían de la visión beatífica, pero tampoco parecía justo que sufrieran los tormentos de los condenados si no habían rechazado explícitamente a Dios. Por eso se postuló un estado “intermedio” de condena (privación del premio) en el que no había pena de sentido (no había

<sup>17</sup> *NaGr* I, 14; 49r: “Unde qui eius sententiae subscribunt, perpauci sunt et tortores parvulorum nuncupantur”.

tormento corpóreo: *mitissima poena*). Esto, sin embargo, genera una dificultad: ¿cómo podrían ser felices sabiendo eternamente que están privados de la visión de la divina esencia y estando ordenados a ella? Es decir, ¿no sienten alguna por la exclusión eterna? Soto responde: “aunque los infantes conozcan aquel fin sobrenatural, al menos en general, sin embargo, porque entienden que nunca tuvieron una proporción y aptitud próxima para su consecución, no se afligen por ello. Al modo como un hombre sabio no se entristece por no ser monarca supremo del mundo”<sup>18</sup>.

#### IV. La preparación a la gracia

Los últimos capítulos del primer libro están dedicados a refutar el error luterano y mostrar la realidad del libre albedrío y la posibilidad de obrar el bien moral. Frente al pesimismo protestante, como vimos, Soto defiende un obrar medio que no se ordena al fin sobrenatural, pero que tampoco ofende a Dios. Es un obrar conforme a la naturaleza. Ahora bien, al inicio del libro segundo se pregunta por la relación de dichos actos con la gracia sobrenatural. Es decir, ¿puede el hombre haciendo lo que está en su naturaleza disponerse a la justificación? O, como se formuló en la escolástica tardía, *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*<sup>19</sup>. Con esta pregunta cerramos esta presentación del pensamiento de Soto, en cuanto supone el último paso antes de la introducción en el orden de la justificación.

Soto distingue entre una disposición propia y otra impropia. Esta última es una disposición remotísima insuficiente y no necesaria que refiere

<sup>18</sup> *NaGr* I, 14; 52v: “licet pueri cognoscant illum supernaturalen finem, saltem in genere; tamen quia intelligent se nunquam habuisse proximam proportionem et aptitudinem ad illum consequendum, nihil inde constrictantur. Sicut vir sapiens non agre fert quod non sit summus orbis monarcha”. Santo Tomás tiene en este tema una posición ligeramente distinta a la presentada por Soto. A pesar de que en su juventud defendiera otra cosa, en *Quaestiones Disputatae de Malo* q. 5, a. 3, ad 1, enseña con claridad que las almas de aquellos que están en el limbo gozan de una felicidad natural porque conocen tanto cuanto puede conocer su entendimiento, pero ignoran absoluta-mente todo aquello referido a su destino sobrenatural. O más precisamente, saben que están llamadas a la beatitud, pero ignoran cuál es su contenido. Este pequeño detalle nos muestra cómo para santo Tomás existe una fundamental desproporción entre lo que aparece a nivel natural y lo que se nos revela desde la fe. Cf. S.-T. BONINO, “La théorie des limbes et le mystère du surnaturel”, 131–66. La Comisión teológica internacional realizó un estudio sobre la materia en 2007 que se publicó bajo el título “La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo”.

<sup>19</sup> Cf. H. OBERMAN, “*Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*”, 317-342.

simplemente a los actos moralmente buenos realizados conforme a la naturaleza. Estas obras pueden abrirnos a la amistad con Dios, pero de ningún modo *exigen* la gracia. Pero otra es la disposición propia “necesaria para la justificación; y de esto se trata, si acaso de tal manera se puede disponer un hombre por sus [obras] naturales de modo que siempre cierta e infaliblemente se siga la gracia”<sup>20</sup>. En campo católico se han dado dos respuestas, aunque la solución que propone le parece que “difícilmente puede ser refutada por un hombre ortodoxo”. Aunque no podamos desarrollarlo extensamente, Soto atribuye la primera respuesta, de corte semipelagiano, a Duns Scoto según el cual el hombre al ejecutar un acto, aunque informe, referido al precepto de amar a Dios sobre todas las cosas *dispone de congruo a la gracia*. Siguiendo a santo Tomás, el dominico segoviense defiende una posición radicalmente distinta. “Nadie puede por facultad humana disponerse suficientemente a la gracia si no asistido por un auxilio especial en dicha disposición por la que infaliblemente y por una ley cierta se sigue la gracia”<sup>21</sup>. Este principio sirve también para resolver a la pregunta formulada más arriba: es verdadero si asumimos previamente que aquello está en la potestad del hombre en cuanto movido por la gracia. En otras palabras, la salvación tiene siempre a Dios como causa primera y principal.

Como hemos visto, el análisis de los estados del hombre sirve a Soto para defender la consistencia de la naturaleza humana, incluso después del pecado, y la posibilidad de un obrar moral bueno meramente natural. De este modo quiere responder al pesimismo luterano. Afirmar dicha consistencia, sin embargo, no supone postular un optimismo pelagiano, porque en la base está el reconocimiento de la desproporción entre la naturaleza y la gracia: aquello que ordena a Dios en sí mismo es un don absolutamente gratuito de Dios. El estudio del pecado original, por tanto, y de los distintos estados del hombre ayudan a comprender la radicalidad de algo frecuentemente afirmado en la tradición católica: *gratia non tollit naturam, sed perficit*.

<sup>20</sup> *NaGr* II, 3; 101r: “Et alia est dispositio propria et ad iustificationem necessaria, Et de hace est quaestio, utrum taliter se homo possit disponere ad gratiam ex suis naturalibus, ut semper certo et infallibiliter subsequatur gratia”.

<sup>21</sup> *NaGr* II, 3; 102v: “Nempe quod nemo facultate humana potest sufficienter se ad gratiam disponere, nisi speciale auxilio subnixus ea dispositione, quam infallibiliter et certa lege subsequatur gratia”.

## Referencias bibliográficas

BELDA PLANS, J. (2000). *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC.

BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1961). *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

BONINO, S.-Th. (2018). La théorie des limbes et le mystère du surnature. En S.-Th. BONINO, *Études thomasiennes*. Paris: Parole et Silence, 307–44. Originalmente publicado en *Revue Thomiste* 101 (2001), 131–66.

CUESTA DOMINGO, M<sup>a</sup>. (1996). *Domingo de Soto y su obra*. Segovia: Caja de Ahorros.

CUESTA DOMINGO, M<sup>a</sup>. (ed.). (2008). *Domingo de Soto en su mundo*. Segovia: Colegio Universitario “Domingo de Soto”.

DOMINGO SOTO. (1549[1547]). *De natura et gratia*. París: Apud Ioannem Foucher [reproducción facsímil (1965). Ridgewood: Gregg Press Incorporated].

FEINGOLD, L. (2001). *The natural desire to see God according to St. Thomas Aquinas and his interpreters*. Naples, Fl.: Sapientia Press of Ave Maria University.

FLORES, C. (2016). Naturaleza caída, pecado y posibilidad de realizar una ética natural. En C. CASANOVA– I. SERRANO DEL POZO (eds.), *Gratia non tollit naturam, sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*. Santiago: RIL editores – CET, 553–60.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1947). *De Gratia*. Torino: Berruti.

GONZÁLEZ RIVAS, S. (1948). Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al problema de la libertad humana. *Estudios eclesiológicos* 22, 231–54.

HOUCK, D. (2020). *Aquinas, Original Sin, and the Challenge of Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

JIMÉNEZ CASTAÑO, D. (2016). Domingo de Soto: una breve bibliografía para iniciarse en el estudio de su obra y de su pensamiento. *Azafea* 18, 113–28.

JIMÉNEZ PATÓN, L. (1994). “De Natura et Gratia” de Domingo Soto en la controversia luterana. *Communio* 27, 187–270.

LABOURDETTE, M. (1953). *Le péché originel et les origines de l’homme*. Paris: Alsatia.

MALDAMÉ, J.-M. (2008). *Le péché originel*. Paris: Cerf.

OBERMAN, H. (1962). *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*. Robert Holcot and the beginnings of Luther’s theology. *The Harvard Theological Review* 55/4, 317–42.

PENAGOS, L. (1945). La doctrina del pecado original en el concilio de Trento. *Miscelánea Comillas* 4, 127–273.

RATZINGER, J. (1985). *Informe sobre la fe*. Madrid: BAC.

SERRANO MUÑOZ, V. (1947). El hombre ante el hecho del pecado original según

Domingo de Soto. *Revista española de teología* 7, 535–98.

TORRELL, J.-P. (2001). Nature et grâce chez Thomas d'Aquin. *Revue Thomiste* 101, 167–202

VADILLO, E. (2012). *Antropología teológica I. Introducción teológica a la creación, vocación sobrenatural y pecado original*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.

VIEL, A. (1904/5). Dominique Soto. Étude historique-doctrinale. *Revue Thomiste* 12, 151–66; 13, 174–93.