

Antropología Teológica II

Introducción teológica a la gracia,
virtudes teologales y
dones del Espíritu Santo

Eduardo Vadillo Romero

ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA II

EDUARDO VADILLO ROMERO

ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA II

**Introducción teológica a la gracia,
virtudes teologales y dones del Espíritu Santo**

TOLEDO 2023

1ª edición: septiembre de 2023
(revisión tipográfica enero de 2024)

© Eduardo Vadillo Romero
e-mail: profesoreduardovadillo@gmail.com
www.vadilloeduardo.academia.edu

NIHIL OBSTAT
Luis Gahona Fraga
(*ensor*)

IMPRIMATUR:
Francisco Cerro Chaves
Arzobispo de Toledo, Primado de España
Toledo, 23 de septiembre de 2023

ISBN: 9798862373196

Todos los derechos reservados.

Índice general

Índice general	4
Siglas y abreviaturas	12
Prefacio	13
1. Marco Moral	17
1.1. Una ontología dual	19
1.1.1. La noción de forma	19
1.1.2. La noción de información	22
1.1.3. La noción de potencia del alma	25
1.1.4. La noción de apetito	25
1.2. La cuestión de la finalidad	26
1.2.1. Actuar por un fin	27
1.2.2. ¿En qué consiste el fin último?	29
1.2.3. La consecución de la bienaventuranza	31
1.3. La cuestión de la libertad	32
1.3.1. ¿Qué quiere decir libre albedrío?	33
1.3.2. Lo voluntario y la voluntad	34
1.3.3. El motivo de la voluntad	36
1.3.4. Los diversos actos que intervienen	39
1.4. ¿En qué consiste la bondad moral?	42
1.4.1. Moralidad de los actos en general	43
1.4.2. Moralidad del acto interno	45
1.4.3. Moralidad del acto externo	47
1.4.4. Consecuencias morales de los actos humanos	48
1.5. Pasiones y emociones	50
1.5.1. Noción de pasión y su moralidad	50
1.5.2. División de las pasiones	51

1.5.3.	Pérdida y recuperación de la noción aristotélica	51
1.6.	El marco de las virtudes	55
1.6.1.	Las virtudes como <i>habitus</i>	55
1.6.2.	¿Qué es una virtud?	57
1.6.3.	Las divisiones básicas de las virtudes	59
1.6.4.	Características principales de las virtudes	63
1.7.	La alternativa nominalista	66
2.	La necesidad de la gracia	69
2.1.	Gracia y conocimiento de la verdad	71
2.1.1.	Dependencia de Dios para conocer la verdad	71
2.1.2.	Las verdades de orden sobrenatural	73
2.1.3.	Las verdades de orden natural	74
2.2.	Gracia y realización del bien	77
2.2.1.	Dependencia de Dios en el querer y actuar	78
2.2.2.	Deseo y realización de bienes sobrenaturales	79
2.2.3.	Los bienes de orden natural	79
2.2.4.	El problema del fin	81
2.3.	Cumplimiento de los mandamientos	83
2.3.1.	El amor a Dios sobre todo	84
2.3.2.	Los mandamientos en general	87
2.3.3.	Precisiones sobre <i>sustancia y modo</i>	89
2.3.4.	La gracia y el mérito de la vida eterna	92
2.4.	La preparación a la gracia	93
2.4.1.	El denominado “semipelagianismo”	93
2.4.2.	Preparación para la gracia habitual	95
2.5.	Necesidad de la gracia ante el pecado	98
2.5.1.	Salida del estado de pecado	98
2.5.2.	Evitar el pecado	101
2.6.	Gracia y perseverancia	104
2.6.1.	La conservación de la gracia	104
2.6.2.	La perseverancia final	105
3.	La esencia de la gracia	109
3.1.	La gracia en cuanto ente	111
3.1.1.	Realidad creada de la gracia	111
3.1.2.	La gracia como accidente	114
3.1.3.	Especificación por algo exterior	116
3.1.4.	Gracia y virtudes	118
3.2.	La gracia en cuanto divina	120

3.2.1.	Datos positivos	121
3.2.2.	La deificación	124
3.2.3.	La filiación adoptiva	128
3.2.4.	La imagen de Dios	130
3.2.5.	La distinción entre gracia y caridad	133
3.3.	Gracia increada e inhabitación	134
3.3.1.	Realidad de la inhabitación	135
3.3.2.	Consideraciones previas	136
3.3.3.	Papel de la gracia	139
3.3.4.	Conocimiento amoroso	140
3.3.5.	Posibles objeciones	142
3.4.	¿Causalidad cuasi-formal?	144
3.5.	La gracia sobre la naturaleza	146
4.	Las divisiones de la gracia	151
4.1.	Panorama de la gracia	153
4.1.1.	¿Gracia natural?	153
4.1.2.	Gracia increada	154
4.1.3.	La gracia creada	155
4.2.	Según las causas intrínsecas	158
4.2.1.	Gracia habitual y actual	158
4.2.2.	Gracia suficiente y eficaz	160
4.2.3.	Según la causa material o sujeto	165
4.3.	Según la causa final	165
4.3.1.	Noción de gracia <i>gratis data</i>	166
4.3.2.	Los diversos carismas	168
4.3.3.	Carismas y gracia santificante	170
4.4.	Según la causa eficiente	172
4.4.1.	Gracia de Dios y gracia de Cristo	173
4.4.2.	Gracia sanante y elevante	173
4.4.3.	Gracias sacramentales	175
4.5.	Según los efectos	177
4.5.1.	Gracia operante y cooperante	177
4.5.2.	Orden de sucesión	181
4.5.3.	Gracia excitante y adyuvante	184
5.	La causa de la gracia	187
5.1.	Dios, causa de la gracia	189
5.1.1.	Panorama de las causas de la gracia	189
5.1.2.	La causalidad eficiente	190

5.2.	Cristo en su humanidad	193
5.2.1.	Causalidad instrumental	193
5.2.2.	Causalidad meritoria	194
5.2.3.	Otras mediaciones	195
5.3.	¿Cómo es causada la gracia?	195
5.3.1.	Una discusión teológica	196
5.3.2.	El planteamiento de santo Tomás	198
5.4.	Las disposiciones a la gracia	200
5.4.1.	Necesidad de las disposiciones	200
5.4.2.	Causa de las disposiciones	201
5.4.3.	Preparación personal y gracia	203
5.4.4.	La interpretación molinista	204
5.5.	Diferencias en la gracia	208
5.5.1.	Desigualdad en la gracia	208
5.5.2.	Causa de la desigualdad	209
5.6.	El conocimiento de la gracia	210
5.6.1.	Enseñanza de la fe	211
5.6.2.	Reflexión teológica	213
6.	La justificación	217
6.1.	Noción de justificación	219
6.1.1.	Planteamiento de la cuestión	219
6.1.2.	Análisis teológico de la justificación	221
6.2.	Elementos de la justificación	223
6.2.1.	Intervención divina de la gracia	223
6.2.2.	Intervención del libre albedrío	225
6.2.3.	Acercamiento a Dios por la fe	226
6.2.4.	Alejamiento del pecado	229
6.2.5.	La remisión de los pecados	231
6.3.	Relación de las partes entre sí	232
6.3.1.	Orden temporal en la justificación	232
6.3.2.	Orden de naturaleza en la justificación	234
6.4.	La justificación y otras obras de Dios	234
6.4.1.	Justificación y creación	235
6.4.2.	Justificación y otras obras divinas	236
6.4.3.	Justificación y milagros	237
6.5.	La justificación sacramental	238
6.6.	Tipología de la justificación	240

7. El mérito	243
7.1. La noción teológica de merito	245
7.1.1. Origen del término	245
7.1.2. Enseñanza de la Escritura y los Padres	246
7.1.3. La enseñanza de la Iglesia	248
7.1.4. Reflexión teológica	250
7.1.5. Condiciones para una obra meritoria	253
7.1.6. Tipos de mérito	254
7.2. Merecer la vida eterna	256
7.2.1. Vida eterna por mérito	256
7.2.2. Tipo de mérito	257
7.2.3. Papel principal de la caridad	259
7.3. Merecer la gracia	260
7.3.1. La gracia primera para sí	260
7.3.2. La gracia primera para otro	262
7.3.3. La reparación tras el pecado	264
7.3.4. El aumento de gracia y caridad	265
7.3.5. La gracia de la perseverancia final	266
7.4. ¿Merecer bienes temporales?	268
8. La virtud de la fe	271
8.1. El objeto de la fe	273
8.1.1. El objeto formal de la fe	273
8.1.2. ¿Cómo conocemos el objeto formal de la fe?	276
8.1.3. El objeto material de la fe	279
8.1.4. Complejidad y verdad de la fe	280
8.1.5. La fe y otros conocimientos	284
8.1.6. Los artículos de la fe	286
8.2. El acto interior y exterior de la fe	289
8.2.1. ¿En qué consiste el acto de creer?	289
8.2.2. La obligación de creer	291
8.2.3. Contenidos necesarios de la fe	293
8.2.4. La cuestión de la fe implícita	294
8.2.5. El mérito de la fe	296
8.2.6. El acto exterior de la fe	297
8.3. La virtud de la fe	298
8.3.1. La fe según Hb 11,1	299
8.3.2. La fe en relación con la caridad	300
8.3.3. Unidad de la fe	302
8.3.4. La fe comparada con otras virtudes	304

8.4.	Sujetos en los que está la fe	306
8.4.1.	La fe en los primeros hombres y en los ángeles	306
8.4.2.	La fe de los demonios	307
8.4.3.	La fe de los herejes	308
8.4.4.	Diferencias en la fe de los fieles	309
8.5.	La causa de la fe	310
8.6.	Efectos de la fe	311
9.	La virtud de la esperanza	313
9.1.	El objeto de la esperanza	315
9.1.1.	El objeto material principal de la esperanza	315
9.1.2.	El objeto material secundario de la esperanza	318
9.1.3.	El objeto formal primario de la esperanza	320
9.1.4.	El objeto formal secundario de la esperanza	321
9.2.	Acto de la esperanza	322
9.3.	El <i>habitus</i> de la esperanza	324
9.3.1.	La esperanza como virtud teológica	324
9.3.2.	La relación con la fe y la caridad	326
9.3.3.	Esperanza ante desesperación y presunción	327
9.4.	Sujeto de la esperanza	330
9.4.1.	¿En quiénes no hay esperanza?	330
9.4.2.	¿Esperanza en favor de otro?	331
10.	La virtud de la caridad	335
10.1.	La caridad es amistad: el objeto formal	337
10.1.1.	La caridad como amistad con Dios	337
10.1.2.	La mera bondad de Dios motivo de la caridad	338
10.1.3.	La tentación del amor puro	341
10.1.4.	Las propuestas del amor interesado	343
10.1.5.	El objeto formal de la caridad	344
10.2.	La caridad como virtud	346
10.2.1.	Aspecto creado de la caridad	347
10.2.2.	Virtud específica	348
10.2.3.	La caridad como la mayor virtud	349
10.2.4.	La caridad y el resto de las virtudes	350
10.3.	La caridad en la voluntad	352
10.3.1.	Nacimiento de la caridad	353
10.3.2.	Aumento de la caridad	354
10.3.3.	Perfección y grados de la caridad	356
10.3.4.	Pérdida de la caridad	357

10.4.	El objeto material de la caridad	360
10.4.1.	El amor de caridad a Dios y al prójimo	361
10.4.2.	¿Amor de caridad a cosas?	361
10.4.3.	Amor de caridad a uno mismo	362
10.4.4.	Amor de caridad a los enemigos	363
10.4.5.	Amor de caridad a los ángeles	366
10.4.6.	El orden en la caridad	366
10.5.	Los actos de la caridad	369
10.5.1.	El acto principal	369
10.5.2.	Otros actos de la caridad	373
11.	Los dones del Espíritu Santo	375
11.1.	¿Qué son los dones del Espíritu Santo?	377
11.1.1.	Una cuestión muy discutida	377
11.1.2.	El planteamiento de santo Tomás	379
11.1.3.	Necesidad de los dones	380
11.1.4.	La diversidad de dones	382
11.1.5.	La cuestión de los objetos formales	384
11.2.	Dones en relación con el conocimiento	386
11.2.1.	Don de entendimiento	387
11.2.2.	Don de ciencia	389
11.2.3.	Don de sabiduría	391
11.2.4.	Don de consejo	394
11.3.	Dones en relación con la voluntad	395
11.3.1.	Don de temor de Dios	395
11.3.2.	Don de piedad	398
11.3.3.	Don de fortaleza	398
11.4.	Los dones y la oración mística	399

Siglas y abreviaturas

a.	<i>articulus</i>
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> . Ciudad del Vaticano 1909ss.
Ant I	EDUARDO VADILLO ROMERO, <i>Antropología Teológica I</i> , Toledo 2023.
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> . Ciudad del Vaticano 1865-1908.
Bk	<i>Aristoteles graece</i> , 2 v, Berlin 1831.
can.	canon
cap.	capítulo
Cf.	<i>confer</i>
CCL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i> . Turnhout.
COeD	G. ALBERIGO (ed.), <i>Conciliorum Oecumenicorum decreta</i> , Bologna 2002.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CTr	<i>Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum Nova Collectio</i> edidit Societas Görresiana, Freiburg Brisgoviae 1901ss.
d.	<i>distinctio</i>
DH	H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, <i>El Magisterio de la Iglesia</i> , Herder, Barcelona 2000.
dub.	<i>dubium</i>
FP	<i>Fuentes Patrísticas</i> . Editorial Ciudad Nueva. Madrid.
lec.	<i>lectio</i>
n.	número
PG	<i>Patrología Griega</i> , Migne.
PL	<i>Patrología Latina</i> , Migne.
PTS	<i>Patristische Texte und Studien</i> . Berlin-New York.
q.	<i>quaestio</i>
qla.	<i>quaestiuncula</i>
SCh	<i>Sources Chretiennes</i> . Paris.
ses.	sesión
I	SANTO TOMÁS DE AQUINO, <i>Suma de Teología</i> , Prima pars.
I-II	SANTO TOMÁS DE AQUINO, <i>Suma de Teología</i> , Prima secundae.
II-II	SANTO TOMÁS DE AQUINO, <i>Suma de Teología</i> , Secunda secundae.
III	SANTO TOMÁS DE AQUINO, <i>Suma de Teología</i> , Tertia pars.

Prefacio

El presente texto es una continuación, o mejor, un complemento de la *Antropología Teológica I*, con los temas correspondientes a la materia clásica de gracia y las virtudes de fe, esperanza y caridad, junto con un breve apunte sobre los dones del Espíritu Santo. La metodología y distribución del libro no es exactamente la misma del volumen anterior, es decir, no hay una división entre parte positiva y parte sistemática. En realidad, gran parte del estudio de las fuentes teológicas ya se vio en el anterior volumen, al que se hará referencia, y al mismo tiempo ha parecido más práctico señalar las diversas fuentes, tanto bíblicas como patrísticas y magisteriales, según se desarrollan los diversos temas. Estas referencias se indican en el cuerpo del texto entre corchetes, al igual que las múltiples referencias a santo Tomás, de manera particular a la *Summa Theologiae*. Las indicaciones bibliográficas que se han considerado oportunas están a pie de página, a diferencia de lo que se hizo en el volumen primero.

También hay que aclarar desde el primer momento que esta obra no tiene ninguna pretensión de originalidad. De hecho, ante no pocas peticiones para que preparara algún texto acerca de estas materias pensé que sería muy útil haber traducido el *De gratia* del p. Santiago Ramírez OP, pero la extensión de dicha obra hacía que el resultado no hubiera sido muy práctico para un primer acercamiento a estos temas. Sin embargo, sí he mantenido la idea de seguirlo muy de cerca y de conservar el orden fundamental con que santo Tomás aborda estas materias. En realidad, estas páginas pueden verse como un intento de síntesis de las enseñanzas de la *Summa Theologiae* con la ayuda inestimable del comentario de Ramírez: la mayoría de las referencias a diversas fuentes están tomadas del ilustre dominico.

Como indiqué en el prefacio del primer volumen, el motivo de seguir a santo Tomás es simplemente porque considero que su fundamentación filosófica, al emplear la razón en teología, es mejor que la de cualquier otro. Obviamente me refiero a aquellas cuestiones que son verdadera-

mente nucleares y que giran en torno a su ontología dual, la cuestión de la participación, etc, de las que ya tratamos en el primer volumen. La recomendación magisterial nos invita a seguir a santo Tomás, pero no es que su enseñanza sea verdadera porque lo recomienda la Iglesia, sino exactamente al revés. En cualquier caso, esta ayuda es siempre auxiliar respecto a las fuentes de la Revelación, que el mismo Aquinate conoció bien, y las grandes declaraciones de la Iglesia. Juegan un papel central en estas materias lo referente a las diversas fases de la controversia pelagiana y posteriormente el concilio de Trento.

Lo que sí es importante subrayar es cuál es la perspectiva de santo Tomás al abordar el tema de la gracia y las virtudes teologales. Estas enseñanzas se sitúan en la *secunda pars* de la *Summa Theologiae*, es decir, dentro del marco de la vuelta de la criatura a Dios y de lo que podríamos denominar “moral”. Para que el hombre alcance el fin que Dios ha establecido para él requiere una ayuda especial, que es la de la gracia. Así se pueden superar las dicotomías entre una perspectiva meramente dogmática del tratado de gracia y las cuestiones sobre moral; al mismo tiempo se advertirá que la moral cristiana es impensable sin la gracia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo. Precisamente por todos estos motivos, en un primer capítulo se habla del *marco moral*, para poder comprender la perspectiva y toda una serie de conceptos que emplea santo Tomás al desarrollar las cuestiones sobre la gracia. Quien conozca las grandes líneas de la moral en santo Tomás puede pasar directamente a los siguientes capítulos.

La distribución de este libro, tras ese primer capítulo introductorio, sigue básicamente el orden de la *Summa Theologiae* al tratar las cuestiones sobre la gracia. En primer lugar la *finalidad* de la gracia, el *para qué* nos hace falta [cap.2], en segundo lugar, *en qué consiste* [cap. 3], después *cómo se divide* [cap. 4] para concluir con la *causa eficiente* de la gracia [cap. 5]. Como efectos de la gracia tenemos la justificación [cap. 6] y el mérito [cap. 7]. Después de este primer grupo de temas sobre la gracia abordamos lo referente a las virtudes teologales. En el capítulo introductorio ya se apuntaron los elementos básicos de la noción de virtud, y también las virtudes teologales, pero en esta segunda parte aparece lo referente a la fe [cap. 8], la esperanza [cap. 9] y la caridad [cap. 10]. Cierra este bloque una breve explicación sobre los dones del Espíritu Santo, sin la cual el tratado quedaría incompleto de acuerdo con la perspectiva de santo Tomás [cap. 11].

Por último debo precisar que, así como detrás del anterior volumen había más de quince años de impartir esas materias, en el caso presente

sólo las tuve que explicar en una ocasión, en un curso en el seminario de Moyobamaba (Perú), aunque son temas que nunca he dejado de estudiar. También quiero reconocer que de no ser por el gran interés y atención de los alumnos del Instituto Teológico de san Ildefonso en el primer volumen de la Antropología, no creo que me hubiera decidido a redactar este. Soy consciente de que se podrían pulir y profundizar en bastantes cosas, pero creo que podrá aportar alguna utilidad para quien se acerque al estudio de estas materias en el primer ciclo de estudios eclesiásticos.

1. Marco Moral

En este primer capítulo queremos ofrecer el marco teológico en el que se sitúa el tratado sobre gracia y virtudes. Ante todo recordamos la ontología dual, es decir, la explicación de la realidad en términos de forma y materia, que se puede reformular en la línea de la física de la información. Posteriormente se profundiza en las nociones de finalidad y libertad, que son las que determinan la noción de moral, pues el campo de la moral es el de los actos humanos (por tanto deliberados) que se orientan hacia un fin, que es la felicidad. El objeto de esta felicidad es algo completamente sobrenatural, la visión de Dios. La noción de bondad y maldad moral sólo se entienden en ese campo, y dado que se hablará de la necesidad de la gracia para hacer el bien, antes hay que precisar en qué consiste la bondad. Por otra parte, la cuestión de las virtudes teologales sólo se entiende si presentamos antes lo que quiere decir virtud, para lo cual hay que introducir la noción de pasión o emoción. Cerramos nuestra presentación con una indicación sobre el planteamiento nominalista, opuesto al de santo Tomás, que se difundió mucho.

- 1.1 Una ontología dual
- 1.2 La cuestión de la finalidad
- 1.3 La cuestión de la libertad
- 1.4 ¿En qué consiste la bondad moral?
- 1.5 Pasiones y emociones
- 1.6 El marco de las virtudes
- 1.7 La alternativa nominalista

1.1 Una ontología dual

En el presente volumen, al igual que en el anterior, empleamos como instrumento racional para la profundización en el dato revelado las nociones fundamentales de la participación del ser tal como lo formuló santo Tomás [Ant I §8.5 pp. 305ss]. Ya explicamos en qué medida esas nociones se armonizan bien con las enseñanzas acerca de la creación. Al mismo tiempo, también señalamos que resultaban compatibles, en un nivel ontológico, con no pocos planteamientos científicos de nuestros días.

Tales nociones también son muy útiles al explicar la vuelta de la criatura racional a Dios, que es el marco en el que desarrolla santo Tomás lo referente a la gracia y las virtudes teologales. Se trata de un camino para alcanzar un fin que desborda la naturaleza humana, pero dado que la gracia no elimina la naturaleza, ese camino, para el que hace falta la gracia, se sitúa dentro de la tendencia hacia el fin. La cuestión del fin y de la finalidad es otro de los aspectos de una ontología dual o hilemórfica, como también explicamos en el volumen anterior [Ant I §8.5.7 pp.317-319.].

Por todos estos motivos recordaremos algunos elementos básicos acerca de la noción de forma y materia, así como su relación con la noción de información. Igualmente indicaremos alguna cosa sobre la noción de *potencia* del alma y sobre la noción de apetito o tendencia, para que se pueda comprender mejor lo que explicaremos en secciones posteriores.

1.1.1 La noción de forma

En el planteamiento aristotélico, que desarrolla santo Tomás, la materia y la forma son aquello mediante lo cual existen los entes físicos, son un *id quo*, mientras que la sustancia o *synolon*, el compuesto, es el *id quod*¹.

La **materia** se caracteriza por su *potencialidad*, pero no es una potencialidad como podría ser la extensión geométrica de la ciencia moderna desde Descartes. En ese caso tendríamos una infinidad “compacta” de puntos respecto a los cuales una línea, figura o un sólido sería sólo cierta combinación de los mismos. En ese planteamiento *actualizar una forma* sería simplemente hacer explícito lo que ya está implícito. Aristóteles, en cambio, la entiende como “un ser delimitado, pero siempre diverso”;

¹Para toda esta subsección cf. G. BASTI, *Filosofía della Natura e della Scienza I*, Vaticano 2002, 437-446.

podríamos poner el ejemplo de una secuencia casual de números sin repetición ni periodicidad. De ahí que ponga los ejemplos de “un día”, o “una competición”, que siempre se van convirtiendo en algo diverso e impredecible. Por sí misma es algo no definido, pero que se define por la forma.

Cuando se afirma que una **forma** es *educida de la potencia de la materia* lo que se está diciendo es que por acción de una causa agente se determina esa materia. Por poner un ejemplo, como si en una secuencia casual de símbolos estabilizamos un grupo que se va repitiendo: ALJFDSHAÑDKFJMHAÑKMFDKESUNSMFDGSDFGJSDLRKJHG DFA claramente es una secuencia casual. En los términos de Aristóteles sería una sucesión siempre diversa. Sin embargo, si fuéramos capaces de que la sub-secuencia ALJFDS se estabilizara en la secuencia anterior, para hacerla periódica de la siguiente manera: ALJFDSALJFDSALJFDSALJFDSALJFDSALJFDS, se habría educido una nueva forma de la potencialidad de una materia “dispuesta” a dicha forma (se trataba de una materia que ya contenía esas letras). Las diversas disposiciones de la materia cuando están más o menos estabilizadas se convierten en *habitus*, a los que nos referiremos más adelante, pero siempre hace falta una causa agente.

Aristóteles afirmaba que: «La forma es un término (τέλος) y algo a-*causa-de-lo-cual* (τὸ οὐ ἔνεκα)» [*Physica* II, 2, 194a, 27-29]. Dado que el movimiento (de los elementos) es incesante, hace falta un término, es decir, algo a causa de lo cual se alcance dicho término. Obviamente la forma es acto porque:

- Es siempre relativa a una potencia;
- Deriva de una causa agente extrínseca;
- Es intrínsecamente el límite (πέρας) que confiere a la materia un ordenamiento que antes no tenía y hace que se establezca como un todo ordenado. El término ἐντελέχεια hace referencia a que tiene en sí el límite, el τέλος.

A lo anterior se debe añadir que en este modo de ver las cosas las diversas sustancias dependen de toda una serie de niveles de acción causal. Las causas más estables son las que proceden de las esferas celestes, y las más inestables son las situadas por debajo de la esfera de la luna. Esto estaba tan asumido por santo Tomás que en *De potentia* 5, 9 entiende el fin del mundo como el detenerse de las esferas celestes, movidas por las inteligencias o ángeles, y como consecuencia todas las sustancias materiales se resuelven en los cuerpos elementales, salvo el hombre, cuya

alma ha sido creada inmediatamente por Dios. Aunque esa idea de las esferas celestes sabemos que es falsa, sin embargo, lo importante es que la noción de forma, y las tendencias que derivan, dependen de toda una serie de causas, unas más estables que otras. La *forma* se debe entender como una estabilidad dinámica, no como una idea platónica.

Los **atomistas**, en cambio, habían sostenido que todas las cosas o son átomos, o conglomerados de átomos que se mueven, chocan, se agrupan, etc. La generación y la destrucción de los cuerpos complejos se explica por la mera agregación o disgregación de los átomos. Hay tres grandes diferencias entre los atomistas y Aristóteles:

- Según los atomistas existe (o es posible) un análisis definitivo y absoluto de los cuerpos complejos en cuerpos últimos, simples y permanentes. Según Aristóteles no existe (y no es posible) tal análisis, sino sólo un análisis provisional y relativo.
- Según los atomistas los cuerpos más simples (los átomos) son eternos e inalterables, no estando sometidos a más cambios que el mero cambio local, mientras que para Aristóteles hasta los cuerpos más simples (los elementos) son alterables y destructibles, pues están sometidos también a cambio sustancial, y se pueden transformar unos en otros.
- Para los atomistas todas las direcciones de movimiento son equivalentes, mientras que para Aristóteles en el mundo sublunar, marcado por los intercambio de calor, hay direcciones preferenciales de movimiento que originan los lugares naturales a los que tendían los cuerpos según su naturaleza.

Sin embargo, a raíz de los diversos éxitos predictivos de la nueva física de Galileo y Newton se produjo una reducción de la realidad a su aspecto matematizable y geométrico². En el fondo parecía que las limitaciones que había encontrado Aristóteles en los atomistas simplemente dependían de una falta de desarrollo de instrumentos matemáticos. La novedad del cálculo infinitesimal y las ecuaciones de Newton sobre la gravitación y el movimiento permitían explicar multitud de fenómenos y desplegar toda una serie de aplicaciones prácticas. La lectura mecanicista fue explícitamente planteada por Newton: todo se podía explicar mediante el movimiento y choque de partículas indestructibles [*Optica* III, 1]. Es cierto que conforme avanzó el siglo XIX aparecieron nuevos campos, como

²Cf. G. BASTI, *De la física de la información al conocimiento y libertad de la persona*, Toledo 2019, 316-320.

el de la termodinámica, y en el siglo XX el de la física cuántica y relativista, que eran diferentes a los inicios de la revolución científica, pero en cualquier caso se entendía que el todo no era más que la suma de las partes. Esto hacía que la noción de *forma* careciera de sentido.

Uno de los instrumentos que permitieron mantener esta idea fue el *método de perturbaciones*, cuando se presentaba la cuestión de muchos cuerpos físicos *aislados* en el vacío mecánico. Se empleaba la *condición asintótica*, en el sentido de considerar los cuerpos en interacción unos de otros y al final ir sumando sus interacciones: el presupuesto era que las propiedades físicas del sistema no cambiaban tanto cuando el cuerpo interactúa con otros como cuando no interactúa. El desarrollo de la mecánica estadística, e incluso su aplicación al campo de la mecánica cuántica, fueron algo fundamental para la construcción del *modelo estándar* en la física fundamental. Con todo esto la *dinámica* dependía de la geometría, es decir, de una serie de leyes geométricas *a priori* a partir de las cuales se establecían los movimientos en cualquier ámbito físico. Esto es lo contrario a lo que vimos en Aristóteles, para quien las formas dependían de una acción causal: aquí las causas han quedado reducidas a *formas* al modo geométrico y platónico.

1.1.2 La noción de información

Parecía que los avances científicos habían dejado sin sentido la noción de forma, pero conviene recordar que lo referente al calor, con la tendencia a una dirección preferencial de movimiento, no permitía tan fácilmente la reducción de la dinámica a la geometría³. Uno de los intentos más logrados de esa reducción fue el de la mecánica estadística, en la que se consideraban las magnitudes termodinámicas como resultado de choque de partículas, estudiadas por la estadística. Sin embargo, esto no fue capaz de explicar todo. La aparición de una estabilidad termodinámica fuera del equilibrio, característica de los cuerpos vivos, que consumían energía para mantener su orden llevó a algunos, como Prigogine, a dirigir su mirada al esquema Aristotélico.

Asimismo, el descubrimiento de fenómenos de tipo caótico⁴, que no podían predecirse de modo alguno, puso en dificultades algunas de las ideas de fondo bien asentadas desde la revolución científica. La cuestión, por ejemplo, de los atractores caóticos, que tendían a estabilizarse en un

³Cf. G. BASTI, *Filosofia della Natura e della Scienza I*, Vaticano 2002, 103-110.

⁴Cf. G. BASTI, *Filosofia della Natura e della Scienza I*, Vaticano 2002, 142-160.

punto con independencia de las condiciones iniciales, reintroducía la idea de tendencia y de forma en el estudio de la naturaleza.

Sin embargo la mayor novedad vino del mundo cuántico en relación con la termodinámica. Desde inicios del siglo XX se sabía que el cero absoluto era imposible de alcanzar, pues es como si hubiera una energía de fondo en el vacío que hacía que en realidad no existiera ningún cuerpo perfectamente aislado, frente a la suposición contraria. La posibilidad de convertir no sólo unos elementos químicos en otros, sino unas partículas elementales en otras, ponía de manifiesto que el mecanicismo clásico no era cierto. También se fue desarrollando cada vez más todo lo referente a la noción de información, como una magnitud física real, distinta a la masa/energía.

Lo más sorprendente fue el descubrimiento de los bosones de Nambu-Goldstone y la ruptura espontánea de la simetría. Prescindiendo de una explicación más técnica, para la que remitimos a los textos de Basti y Panizzoli⁵, con lo que nos encontramos es que determinados sistemas en los que se da una simetría (por no haber una dirección preferencial), de una manera dinámica se reordenan en otra simetría *menor*. Con un ejemplo resultará claro: en el imán, se pasa de una simetría esférica respecto a la rotación en los tres ejes, debido a que todos los campos magnéticos de sus átomos están desordenados, a una simetría cilíndrica por la rotación en torno a un eje privilegiado, que es al que apunta la magnetización. El metal se *convierte* en un imán por la *forma* de colocación de sus *imancitos* particulares. Esta forma ha sido inducida por la acción de una causa exterior ciertamente asimétrica (por ejemplo, acercando un imán al metal, o bajando la temperatura). Esto produce (en terminología aristotélica *educe*) un bosón (uno de los “modos”) compatible con ese campo, que modifica la orientación del spin de los electrones *según un cierto modo*. Y esto lo hace sin transmitir energía, es decir, no se trata de una acción física entendida de manera clásica o cuántica, sino que media una *información*, en el sentido etimológico del término.

Obviamente esos bosones no se pueden “extraer” del sistema, como sí podría extraerse un átomo. Por ejemplo, en un cristal, cuando se produce

⁵Cf. G. BASTI, *De la física de la información al conocimiento y libertad de la persona*, Toledo 2019, 235-254; F. PANIZZOLI, «Forma e materia. Tra metafisica classica e fisica contemporanea: la ssb», en S. GEIGER (ED.), *Tra materia e fine*, Roma (*Studia Anselmiana*) 2022, 33-55; F. PANIZZOLI, «Quale ontologia per la TQQ?» en G. PREPARATA (ed. F. Panizzoli - G. Vitiello), *Una introduzione a una fisica quantistica realistica* Roma 2023, 99-117; F. PANIZZOLI, «Materia prima \equiv Vuoto quantistico: una correlazione a lungo raggio» en *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 17 (2023) 43-55.

la fusión, desaparecen tales bosones sin dejar rastro, pues no son materia o energía. Pero a la vez el sistema sin ellos sería *otro sistema*, es decir, con unas propiedades físicas completamente diferentes.

Este mismo esquema explicativo no se limita al mundo subatómico y a las diversas maneras de ordenación del vacío cuántico, del que resultan *educidos* los componentes fundamentales, sino que se puede extender a otros campos. Más en concreto, para explicar multitud de fenómenos que caracterizan las reacciones químicas auto-reguladas en las que consiste la vida, nos encontramos con un *mecanismo* parecido. Dada la estructura de la molécula del agua tenemos una continua oscilación, cuya simetría puede romperse de diversas maneras, para dar lugar a los *Dipole wave quanta*, que son el equivalente de los bosones de Goldstone en este campo. En este caso comienzan a propagarse algunas frecuencias/amplitudes de oscilación entre el resto de las posibles, lo cual da lugar a determinadas estructuras, siempre en relación con el ambiente/causa externa. Además, y ahora en otro nivel, este mismo esquema se puede aplicar a multitud de dinámicas cerebrales, en las que se da una estabilización dentro de las múltiples conexiones y oscilaciones electro-químicas entre las neuronas de un sistema nervioso.

Simplemente hemos apuntado en el párrafo anterior los diversos campos en los que el esquema de santo Tomás sobre la forma educida causalmente muestra un cierto parecido con explicaciones científicas actuales: hemos citado el campo de la vida y el del conocimiento sensible. Es muy claro que hay diferencias, pero el esquema de fondo nos parece bastante compatible.

Pero es que, además, si la *información* es una realidad distinta de la *masa/energía* se abre la posibilidad de considerar el alma, al menos en algún aspecto, como una especie de *singularidad informacional*, algo en lo que la información, por así decir *se curve sobre sí misma*, de manera análoga a lo que sucede con un agujero negro: nos encontraríamos con un *agujero negro informacional*, aunque esta expresión no vaya más allá de una analogía. El alma humana es ciertamente forma del cuerpo, pero también tiene un aspecto que supera la materia. En realidad el planteamiento clásico de un ente espiritual enseñaba que por ser espiritual carece de partes que estén fuera de otras (pues lo propio de la cantidad es tener *partes extra partes*), con lo que puede volver sobre sí mismo en su actuación, y realizar las operaciones superiores características del hombre [Ant I §11.2 pp. 407ss].

1.1.3 La noción de potencia del alma

Otra noción fundamental en toda la antropología de santo Tomás es la de *potencia del alma* [I, 77, 1]. El punto de partida es que la potencia y el acto dividen al ente en cualquier género de ente, y por eso la potencia y el acto tienen que estar en el mismo género de ente. Si el acto no está en el género de la sustancia, la potencia referida a ese acto tampoco podrá estar en el género de la sustancia. Ahora bien, la operación del alma no es su sustancia: tal cosa sólo se da en Dios, luego la potencia del alma no puede estar en el género de lo sustancial. Además, como el alma en su esencia es acto, si el alma fuera el principio inmediato de sus operaciones, siempre estarían en acto todas las operaciones vitales, cosa que no es así. Por ello tiene que haber toda una serie de potencias del alma de las que proceden los actos. El alma es el *acto primero*, pero hay toda una serie de *actos segundos* que dependen de las potencias.

Las potencias se distinguen por los actos y los objetos [I, 77, 3]: este principio lo veremos con más detalle más adelante al hablar de cómo los objetos especifican los actos. En todo caso las potencias dependen de la esencia del alma: en algunos casos requieren un órgano corporal para actuar (su sujeto entonces es la unidad de cuerpo y alma), mientras que hay otros casos en los que no requieren ese órgano y su sujeto es el alma sin más [I, 77, 5].

Al teólogo le interesan sobre todo las potencias superiores, es decir, aquellas potencias de nivel intelectual y apetitivo en las que están las virtudes, y de un modo especial las virtudes sobrenaturales. Lo que sucede es que previamente hay otras potencias de nivel vegetativo, que se refieren a las operaciones vitales más básicas, o sensitivas, que constituyen un preámbulo a las operaciones más superiores. Remitimos al volumen primero en que comentamos algunas cosas acerca de los procesos de conocimiento en el hombre.

1.1.4 La noción de apetito

La noción de apetito es incluso previa a la noción de potencia, aunque haya potencias apetitivas [I, 80, 1]. Cuando hablamos de apetito nos estamos refiriendo a una tendencia, a una inclinación, que corresponde a una forma y es algo básico en la ontología dual. Ya dijimos que la forma y la tendencia dependen siempre de una serie de causas, pero no se pueden reducir a algo de tipo mecánico donde toda la información está ya dada de antemano. De esta manera en los procesos del universo hay una ten-

dencia, que lleva a estabilizarse en una determinada forma, que a su vez, en un determinado contexto causal tenderá hacia otra estabilidad, etc.

En el universo de santo Tomás, por ejemplo, el fuego tiende hacia arriba, o a generar algo semejante a sí mismo. En la naturaleza observamos cómo los seres vivos tienden a perpetuar la especie y a transmitirla cuando se dan una serie de condiciones. Ahora bien, cuando se trata de un ente que no tiene conocimiento, sólo nos encontramos con la forma que determina ese ente, y de la que se sigue una tendencia. En ese caso tenemos un *apetito natural*. Cuando además se recibe, en cierto modo, la forma de otra cosa, y se la *estima* conveniente respecto al sujeto, nos encontramos con una nueva tendencia o apetito que dependerá de lo que se ha recibido, y nos encontramos ante el *apetito sensitivo* o *apetito animal* [I, 80, 2]. Cuando se trate de algo recibido por el entendimiento, y de una manera universal (es decir, con la *intentio universalitatis*) estaremos ante el *apetito racional* o *voluntad*. Dentro de esta voluntad, como veremos, se podrá dar la libertad.

Esta misma idea de la tendencia la trata santo Tomás cuando habla del amor, que es la pasión básica del apetito sensitivo [I-II, 26, 1]. Hay un amor natural, en el que no interviene el conocimiento, mientras que en el amor pasión interviene el conocimiento sensible. Pero lo más importante, y esto está en el centro del planteamiento hilemórfico, es la cuestión de la *causa del amor*. El objeto del amor es el bien, lo que quiere decir que hay cierta connaturalidad o complacencia del que ama respecto al amado, pues busca lo que le es connatural y proporcionado [I-II, 27, 1]. En otros lugares describe el amor como tendencia casi en términos *ondulatorios*, pues habla de una *consonantia naturalis* (y *dissonantia* en el caso del odio o rechazo), que es lo mismo que una *aptitudo* a lo que le conviene [I-II, 29, 1]. Esta misma idea se aplica cuando ya no entra en juego simplemente la forma natural, sino la adquirida por los sentidos o por el entendimiento. También al hablar de la semejanza como causa del amor [I-II, 27, 3] explica que la semejanza en la forma hace que se tienda hacia la unión, o si no se ha alcanzado la forma, pues se está en potencia, que se tienda a alcanzar la forma. Como podemos ver es un sentido completamente dinámico de la naturaleza con una serie de tendencias que surcan todo.

1.2 La cuestión de la finalidad

Santo Tomás comienza toda su *secunda pars* hablando del fin y de la bienaventuranza [I-II, 1-5]. De hecho toda la moral sólo se entiende en el

marco de esa tendencia al fin⁶. La cuestión de las tendencias es algo previo e independiente de que haya una naturaleza racional o no, pero en el caso del hombre hay que precisar una serie de cosas sobre *cómo* tiende hacia su fin. Veremos lo que quiere decir actuar por un fin, a continuación trataremos de determinar dónde se sitúa ese fin último, y finalmente cómo se consigue la bienaventuranza.

1.2.1 Actuar por un fin

La diferencia del hombre respecto a los animales irracionales es que es dueño de sus actos por la razón y la voluntad, y las acciones propiamente humanas son las que proceden de una voluntad deliberada. Como todas las acciones que proceden de una potencia son causadas según la razón de su objeto, y el objeto de la voluntad es el fin y el bien, todas las acciones humanas son por un fin [I-II, 1, 1]. El fin tiene razón de causa, pero no como causa eficiente, sino en cuanto que está en la intención del agente [*ad 1*].

La tendencia al fin, que depende de la propia forma, se da en todos los entes, lo que pasa es que en los animales ese *apetito* o tendencia depende no ya simplemente de la forma natural, sino de la forma recibida por el conocimiento y que se *estima* como conveniente a la propia naturaleza. En el caso humano el apetito depende ulteriormente de formas recibidas de manera intelectual.

Otro principio muy importante es que los actos humanos se especifican por su fin [I-II, 1, 3]: la especie viene de lo que determina y por tanto de lo más actual. Cuando se trata de sustancias compuestas de materia y forma, lo que determina es la forma, y por tanto es lo que *especifica* a dicha sustancia. Los actos humanos pueden considerarse como acción (pues el hombre se mueve a sí mismo) o como pasión (pues el hombre es movido por sí mismo). Si los entendemos como *acción*, entonces proceden de una voluntad deliberada, y el objeto de la voluntad es el fin y el bien. Si los entendemos como *pasión*, entonces nos fijamos en su término; pero entonces el término de los actos humanos es aquello a lo que tiende la voluntad como fin. Sucede algo parecido a la generación, en la que lo generado es conforme a la forma del generante. Más en concreto, la forma de lo generado es el fin de la generación en cuanto la forma de lo generado es una semejanza de la forma del que genera [I, 44, 4 ad 2]: por ejemplo, un árbol genera otros árboles, conforme a la propia forma, de la cual queda una semejanza en los nuevos árboles. Si se toma la gene-

⁶Sobre estas cuestiones cf. S. RAMÍREZ OP, *De hominis beatitudine*, I-V, Madrid 1972.

ración como acción, la generación depende de la forma del generante, y si se toma como pasión, entonces es lo que recibe el generado al *termino* del proceso, y es esa misma forma. Cuando aplicamos esto a los actos llegamos a la conclusión de que los actos humanos se especifican por su fin.

Hay que añadir que el fin especifica porque no es completamente extrínseco al acto, pues se compara con el acto como su principio o su término: es propio de la *ratio* del acto el venir de algo o dirigirse hacia algo [I-II, 1, 3 ad 1]. También el fin, en cuanto que es lo primero en la intención corresponde a la voluntad, y así da especie al acto humano, que precisamente por ser acto humano, es decir, deliberado, es moral.

En los fines no es posible hablar de una multitud infinita [I-II, 1, 4], porque cuando una cosa depende esencialmente de otra debe existir un primero: si se eliminara ese primero se eliminaría todo lo que está en relación con él. Se trata de un argumento parecido al empleado en alguna de las *viae* para llegar al Primer Principio [I, 2, 3]. En el caso de los fines tenemos el orden de la intención y el de la ejecución, y en ambos casos debe haber un *primero*. En la *intención*, si se quita aquello primero que mueve el apetito, sencillamente no se movería, y lo mismo respecto a la ejecución. El principio de la intención es el fin último, del cual pueden depender otros fines secundarios, mientras que el principio de la ejecución es el principio de las cosas que *son para el fin*, o *medios*. Si no hubiera un fin último no se apetecería nada ni descansaría en él la intención del que actúa; y si no hubiera algo primero en los medios nadie comenzaría a actuar o no se determinaría a lo que hay que hacer.

Por supuesto que la voluntad humana puede dirigirse a muchas cosas como a fines diversos, pero no puede dirigirse a varias cosas a la vez como hacia su fin último [I-II, 1, 5]. Cuando se apetece la perfección como fin último, se apetece como el fin perfecto y pleno, de modo que no quede más que apetecer, pero eso no podría suceder si hubiera algo extraño a su perfección, luego el apetito no puede tender a dos cosas como su fin último. Es verdad que muchos ponen su fin en el placer, en el descanso, en la comida, etc [*ad 1*], pero esas cosas se toman para buscar un único bien perfecto, que es realmente en el que ponían el fin último. Obviamente en este mundo se puede ir cambiando el objeto de ese fin último [*ad 3*], pues puede ponerse primero en las riquezas, luego en los placeres, etc.

Así pues, hay que decir que todo lo que apetece el hombre es en razón del fin último [I-II, 1, 6]: todo lo que se apetece se apetece bajo la razón de bien, y si no se apetece como bien perfecto, que es el fin último, se apetece como algo que lleva a ese bien perfecto. Incluso acciones de en-

tretenimiento se ordenan al bien del que juega, y el bien consumado del hombre es el fin último; incluso las ciencias especulativas, que se pueden buscar por sí mismas, se apetecen como bien del que especula, y ese bien se contiene bajo el bien completo que es el fin último [*ad 2*]. Eso no quiere decir que siempre tengamos que estar pensando en el fin último, sino que la fuerza de esa intención está en el apetito de cualquier cosa: como al caminar, no hace falta que en cada paso se esté pensando en el final del camino [*ad 3*].

La conclusión es que la felicidad o bienaventuranza es el fin último que todos apetecen, algo que ya explicaba san Agustín en *De Trinitate* XIII, cap. 3 (CCL 50A, 389). Como todos desean alcanzar la propia perfección, y eso es lo esencial del fin último, todos tienen el mismo fin último. Otra cosa es aquello en lo que se encuentra esa felicidad o perfección, y aquí ya no coinciden todos, pues unos la sitúan en la riqueza, otros en el placer, etc [I-II, 1, 7]. Santo Tomás lo compara con la dulzura: lo dulce es agradable a todos, pero unos prefieren el dulce de la miel, otros el del vino, etc. Se debe considerar que la dulzura más agradable sería la que satisface el gusto mejor, y lo mismo, el bien deseado como fin último es más perfecto cuando es deseado por quien tiene el afecto mejor dispuesto. Incluso cuando alguien peca, y por ello se aleja de Aquel en quien se encuentra la verdadera *ratio* de fin último, sigue buscando el fin último, y actúa por el fin último, solo que lo busca de manera falsa en las cosas [*ad 1*]. Por otra parte, aunque hay multitud de acciones de individuos singulares, el principio primero de actuación es la naturaleza, que tiende a algo único, en este caso buscar el bien [*ad 3*].

De hecho, y tomando aquello en lo que verdaderamente está el fin último, que es Dios, en cierto sentido todas las criaturas tienen el mismo fin último. Lo que sucede es que el hombre y los ángeles consiguen ese fin conociendo y amando a Dios, mientras que otras criaturas lo alcanzan sólo en cuanto que participan de alguna semejanza de Dios [I-II, 1, 8].

1.2.2 ¿En qué consiste el fin último?

Santo Tomás va excluyendo toda una serie de cosas en las que pueda estar el fin último [I-II, 2]. Las riquezas, como el dinero, se ordenan a conseguir otras cosas, luego ahí no puede estar. De manera parecida, tampoco en los honores, que no ponen nada en el que los recibe, ni tampoco la fama, pues si es verdadera es debida a algo bueno previo en el que la tiene. El tener poder tampoco puede ser el fin último o bienaventuranza, pues es más bien un principio para realizar otras cosas. Los bienes

corporales, en los que coincidimos con los animales, se ordenan a la conservación del hombre, luego tampoco pueden ser ese fin, y en todo caso se limitan sólo a la parte corpórea del hombre. Los placeres corporales tampoco, ya que se limitan a una parte del hombre, y no siempre dejan un buen recuerdo. Incluso se podría pensar en un bien del alma: en ese caso la voluntad humana busca el bien universal; ciertamente el poseer la bienaventuranza será algo del alma, pero su *objeto* sólo puede ser un bien no creado. La razón es que la bienaventuranza debe ser un bien perfecto que aquiete totalmente el apetito, pues de lo contrario no sería fin último.

Ahora bien, supuesto que el objeto de la bienaventuranza tiene que estar en Dios, la *consecución* de la bienaventuranza tiene que ser algo creado [I-II, 3, 1-2]. Dentro de lo creado el candidato es la operación según la virtud perfecta, por eso la bienaventuranza en este sentido *subjetivo* deberá consistir en una operación, que debe superar a los sentidos (pues no tenemos la bienaventuranza en común con los animales) [I-II, 3, 3]. Para santo Tomás se tiene que tratar de un acto del entendimiento, aunque se vea acompañado por el disfrute de la voluntad en dicho acto [I-II, 3, 4]. Ahora bien, como debe tratarse del entendimiento especulativo, no del práctico, pues ya hemos visto que objeto de la bienaventuranza es Dios [I-II, 3, 5]: nos encontramos ante una especie de contemplación que debe ser del mismo Dios. No es la contemplación que se puede alcanzar mediante las ciencias, ni una hipotética contemplación de los ángeles. La conclusión es que la bienaventuranza perfecta debe estar en la visión de Dios [I-II, 3, 8].

Esta bienaventuranza requiere, por así decir, una serie de condiciones. Debe darse el deleite, pues el deleite se produce cuando se alcanza el bien que se deseaba: no es que el deleite sea más importante que la visión de Dios [I-II, 4, 2], pero la acompaña. También se puede hablar de una cierta *comprehensión*, no porque se conozca a Dios tanto como puede ser conocido, sino porque se ha conseguido el fin último [I-II, 4, 3]. También resulta muy importante la rectitud de la voluntad para que haya bienaventuranza [I-II, 4, 4], pues sin esa rectitud nunca nos orientaríamos hacia el fin último, y una vez que se contempla la bondad divina, la voluntad ya amará todo en orden a Dios. Este aspecto de la rectitud de la voluntad para la bienaventuranza es muy importante, pues va a marcar la necesidad de realizar toda una serie de actos, como veremos inmediatamente.

Respecto a la necesidad del cuerpo, es cierto que en la bienaventuranza imperfecta que podemos tener en este mundo hace falta el cuerpo, pero no para la contemplación de Dios. Sin embargo, en razón de la profunda unidad del hombre es muy coherente que después de la resurrección de

los cuerpos, y aunque la visión de Dios dependa del alma, esa felicidad redunde también en el cuerpo [I-II, 4, 5-6]. Respecto a los bienes materiales se puede hacer un razonamiento parecido [I-II, 4, 7]: son necesarios para la bienaventuranza en este mundo, en un determinado grado, pero no para la bienaventuranza celeste, y tampoco después de la resurrección de los cuerpos. Igualmente en este mundo necesitamos de los amigos para compartir el bien, y aunque no son lo esencial de la bienaventuranza eterna, sí que suponen un complemento para alegrarse de la mutua compañía en Dios [I-II, 4, 8].

1.2.3 La consecución de la bienaventuranza

Santo Tomás parte de que el hombre es *capaz* [*capax*] de la bienaventuranza en cuanto que su entendimiento está abierto a aprehender el bien universal, y su voluntad por tanto es capaz de apetecerlo: por ello es capaz de la visión de la esencia divina [I-II, 5, 1]. Aunque el objeto de la bienaventuranza es común a todos, hay diferencias entre la visión de unos y otros según su disposición [I-II, 5, 2]: como veremos esto está relacionado con los diversos grados de caridad. Sin embargo, la bienaventuranza perfecta no se puede alcanzar en esta vida [I-II, 5, 3]: ni se pueden evitar todos los males, ni se puede saciar todo deseo de bien, ni se puede asegurar una permanencia en el bien. Lo que sí cabe es una felicidad o bienaventuranza imperfecta. Dicha bienaventuranza imperfecta sí se puede perder en este mundo, pero la eterna no se puede perder, pues si es la verdadera bienaventuranza se aquietará todo deseo, y se tenderá a retener esa posesión [I-II, 5, 4]. Como la visión de Dios no puede no quererse, y no supone incomodidad alguna, no hay motivo para que se perdiera. En este sentido santo Tomás se opone a la errónea opinión de Orígenes.

Sin embargo, lo que más nos interesa es que esta bienaventuranza no se puede conseguir mediante las fuerzas naturales. Aquí entrará de nuevo todo lo referente a la gracia. Como ver a Dios por esencia supone tener la esencia de Dios como lo conocido, y como el modo de conocimiento se da según el modo de la sustancia de cada criatura, es imposible que a ninguna criatura le sea connatural el ver la esencia divina [I-II, 5, 5]. No obstante, aunque resultaba imposible que el hombre contara con algún principio natural para adquirir la bienaventuranza, Dios sí le concedió el libre albedrío, que le permitiría volverse a Dios para conseguir esa bienaventuranza [*ad 1*]. Al tratarse de algo tan propio de Dios, los ángeles no pueden proporcionar esta visión de Dios [I-II, 5, 6], sino que requieren

igualmente que Dios les infunda el *lumen gloriae*, si bien pueden ayudar a la salvación de los hombres con algún tipo de iluminaciones.

También es muy importante la afirmación de que hacen falta obras para alcanzar la bienaventuranza [I-II, 5, 7]. El motivo es que para conseguir la bienaventuranza ya dijimos que se requiere la rectitud de voluntad [I-II, 4, 4], o sea, el orden debido de la voluntad hacia el fin último. En el caso de la naturaleza humana (que no es la angélica) hacen falta una multitud de actos. Ciertamente Dios podría hacer que la voluntad humana tendiera rectamente al fin y lo alcanzara con una misma y única acción. Sin embargo, tal cosa no parece coherente con la sabiduría divina, que tiene en cuenta la naturaleza de los diversos entes. En el caso humano su naturaleza racional va alcanzando el fin mediante una serie de actos sucesivos. Estas operaciones, que obviamente deben responder también a un principio sobrenatural, se denominan *méritos*, de manera que la bienaventuranza resultará no sólo algo gratuito, sino premio de operaciones virtuosas.

Por último, hay que añadir que si hablamos de la bienaventuranza en general, todo hombre la desea [I-II, 5, 8], pues es el bien perfecto, y es lo mismo que apetecer que la voluntad sea saciada. Sin embargo, respecto a la bienaventuranza en especial, es decir, en aquello en lo que consiste la bienaventuranza, no todos la desean, pues no todos saben que consiste en Dios, sino que muchos la ponen en riquezas, placeres, etc.

1.3 La cuestión de la libertad

Para santo Tomás la consideración ética está relacionada con la libertad y con el fin: «Así como el sujeto de la filosofía moral es el movimiento, o la cosa móvil, así también el sujeto de la filosofía moral es la operación humana ordenada hacia el fin, o también el hombre en cuanto que voluntariamente actúa por el fin» [*Sententiae libri Ethicorum* I, 1, n. 3]. Por eso, tras hablar del fin debemos precisar la noción de libertad. Este punto también es importante porque se hablará de la actuación de la gracia sobre la libertad, aunque ya en el volumen primero dijimos algo sobre la intervención de Dios sobre la voluntad [Ant I §9.2.3 pp. 336ss]. Veremos la noción de libre albedrío, qué quiere decir voluntario, los motivos de la voluntad y los diversos actos que intervienen en la libertad⁷.

⁷Cf. S. RAMÍREZ OP, *De actibus humanis*, I Madrid 1972, 3-465.

1.3.1 ¿Qué quiere decir libre albedrío?

El término mismo “libre albedrío” nos indica la manera de plantear la libertad [I, 83, 1]. La palabra “albedrío” traduce el latín *arbitrium*: este término latino significa *juicio* o determinación, que es un uso antiguo del término “albedrío”. Por tanto, libre albedrío quiere decir que un comportamiento depende de un *juicio*, pero este juicio es libre. La explicación de la libertad en santo Tomás se sitúa en ese marco de tendencias e inclinaciones al que nos hemos referido ya, pero lo peculiar del ser humano es que puede controlar y decidir algunos aspectos de esa tendencia que procede de la naturaleza.

El Angélico nos explica que en los entes carentes de conocimiento su movimiento depende de la tendencia natural, tal como dijimos antes. Cuando hay conocimiento sensible, la forma que determina el movimiento ya no es solamente la forma natural, sino la recibida por los sentidos, valorada conforme a los instintos. En los animales, como explica santo Tomás se da un *iudicium*, un juicio, que procede de la estimativa, y que juzga que tal cosa es conveniente para que se realice y la pone en práctica. Hay un *iudicium* o *arbitrium*, pero no es libre. El ejemplo que suele poner santo Tomás es que la oveja, al ver venir al lobo, juzga que debe huir por un instinto natural.

En cambio, en el caso del hombre, el juicio no procede sin más de un instinto, aunque no deje de estar presente, sino de la comparación de la razón, que puede dirigirse a cosas diversas. Cuando se trata de bienes en los que se cumple la razón de bien en general, la razón puede estimar que se debe hacer uno u otro. Eso es posible porque la razón puede comparar: al poder considerar algo en sí mismo puede compararlo con otro, mientras que para un animal toda valoración de algo depende sin más de su instinto. En el caso humano, al poder considerar las cosas en sí mismas, separadas del contexto (eso es abstraer), se pueden comparar, y así se abre el camino a elegir cosas distintas [I, 83, 1]. No hace falta que el hombre sea la Causa Primera, y de hecho siempre estará presente la moción divina sobre la voluntad, como veremos más adelante, pero se puede seguir dando esa elección a la que nos referimos [*ad 3*].

Por ello, para santo Tomás el libre albedrío es la misma voluntad en cuanto que elige. Así como en el conocimiento tenemos el entendimiento de los primeros principios, y luego el razonar, o paso de unas conclusiones a otras, en la voluntad hay un querer del fin y del bien, y luego la elección de la voluntad de cosas que tienen que ver con ese fin. No somos libres para no elegir la felicidad, pero sí podemos elegir entre una cosa y otra

de las que pensamos que nos llevan a la felicidad [I, 83, 4]. La elección y el simple querer son actos diversos, pero de la misma potencia, es decir, de la voluntad [*ad 2*].

Como vemos, es fundamental para que exista la libertad el hecho de que la razón pueda comparar unas cosas con otras. Esta capacidad procede de que el alma puede alcanzar un conocimiento universal, porque es capaz de volver sobre sí misma, como ya explicamos [Ant I §11.2.3 pp. 411ss]. La voluntad seguirá siempre el *último juicio práctico* del entendimiento, pero es que es la voluntad misma la que pone fin a la deliberación, de manera que establece que este juicio es el *último*. De esta manera se evitan tanto los racionalismos como los voluntarismos, pues intervienen entendimiento y voluntad para la libertad. Ya santo Tomás explicaba que «la razón y la voluntad son ciertas potencias operativas, pero ordenadas entre sí; y considerando de manera absoluta, la razón es previa, aunque mediante la reflexión la voluntad se hace previa y superior, en cuanto que mueve la razón» [*De veritate* 22, 13].

1.3.2 Lo voluntario y la voluntad

Santo Tomás caracteriza el **acto voluntario como un acto que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin**. Todo movimiento depende de un fin y de una tendencia, como ya hemos visto, pero lo que hace que sea voluntario es que se conozca el fin en cuanto fin. De esta manera el movimiento resultara mucho más intrínseco, porque se dirigirá a su objetivo en razón del fin conocido como tal [I-II, 6, 1]. Obviamente, como aclara santo Tomás, no es que el agente voluntario sea principio absolutamente último de su movimiento, pues se entiende dentro de su género y su especie: el principio intrínseco del acto voluntario, que es la fuerza cognoscitiva y apetitiva, es el primer principio en el género del movimiento apetitivo, pero en otras especies de movimiento es movido por otros principios, y en última instancia todo movimiento procede de Dios como último motor [*ad 3*].

Los animales conocen el fin, pues por la estimativa conocen aquello a lo que debe dirigirse cada acto particular, pero no conocen el fin en cuanto fin, y así no pueden deliberar sobre lo que es el fin, sobre los medios para alcanzar el fin, y sobre si realizar o no realizar ese acto. Dado que la razón se encuentra ante cosas opuestas, la voluntad puede hacer diversas cosas, pero los animales en cuanto aprehenden el fin (por los sentidos) no deliberan, sino que tienden hacia el mismo (por la facultad estimativa o instinto) [I-II, 6, 2].

La **coacción o violencia**, al proceder de un principio exterior, se opone a la noción de voluntario, igual que se opone a una inclinación natural [I-II, 6, 3]. Sin embargo, cuando se trata de actos *imperados* por la voluntad y realizados por otra potencia, ciertamente se puede dar esa violencia (como si alguien me arrastra a caminar a un sitio que yo no quiero), pero respecto al acto interno mismo de querer, ahí no se puede padecer violencia [I-II, 6, 4]. Es cierto que en el pecado la voluntad va en realidad contra la naturaleza racional más profunda, pero es que entonces se elige algo malo que se ha aprehendido como un bien conveniente a la naturaleza, ya sea por pasión, o por un *habitus* que se haya corrompido, con lo cual esa elección no deja de ser voluntaria.

Cuando se actúa por **miedo** hay una mezcla de voluntario e involuntario: en ese caso se realiza algo que, considerado en sí mismo, no se haría, pero se hace voluntario para evitar un mal (por ejemplo, el que arroja las mercancías de un barco al mar en medio de la tempestad para evitar que se hunda el barco). El principio de esa decisión es interior (el marino decide tirar las mercancías), pero en otra situación no lo habría hecho y en ese sentido repugna a la voluntad; lo que pasa es que eso es según la consideración, de ahí que lo realizado por miedo sea solo involuntario *secundum quid* [I-II, 6, 6]. La **concupiscencia**, de por sí, tampoco causa lo involuntario, pues inclina la voluntad. Si fuera una concupiscencia tal que eliminara el juicio, ya no estaríamos ante un acto humano. Lo que sí puede suceder es que la concupiscencia disminuya la libertad en cuanto que ofusca el conocimiento correcto de los medios hacia el fin [I-II, 77, 6], pero no lo elimina del todo.

Respecto a la ignorancia hay que decir que causa lo involuntario en cuanto que priva del conocimiento requerido para que algo sea voluntario [I-II, 6, 8]. Si se trata de una ignorancia concomitante, es decir, que acompaña el acto, pero no tiene influjo en él, no produce lo involuntario (por ejemplo, si alguien dispara a un bulto en el campo, sin saber que es una persona, pero aunque supiera que era esa persona, le habría disparado igual). Cuando positivamente se quiere ignorar, tampoco eso causa lo involuntario. Si se da una ignorancia culpable puede causar lo involuntario *secundum quid*, pues precede al movimiento de la voluntad, que no se realizaría si se hubiera dado el conocimiento; en este caso la culpa vendría de la misma ignorancia. Si se trata de una ignorancia antecedente al acto realizado, y de algo que la persona no tenía por qué saber, esa ignorancia causa sin más *simpliciter* lo involuntario.

Sobre lo querido por la voluntad, hay que decir que la voluntad se refiere al bien para apetecerlo, y al mal para rechazarlo. Por tanto, **la voluntad**

apetece el bien, pues el apetito es una inclinación hacia lo conveniente. Pero hay que recordar que la inclinación sigue a la forma, que en este caso es el bien aprehendido: por ello, para que la voluntad tienda a algo basta que lo aprehenda bajo el aspecto de bien [*in ratione boni*], aunque no sea un bien en la realidad [I-II, 8, 1]. Por otra parte, la potencia de la voluntad quiere tanto el fin como los medios, es decir, aquellas cosas que llevan al fin; lo que sucede es que el acto más sencillo de la voluntad, el simple querer, se dirige al fin y el bien [como el entendimiento percibe los primeros principios], mientras que en otros actos se dirige a los medios. Por eso, el simple querer de la voluntad se dirige a los medios sólo en cuanto que llevan al fin [I-II, 8, 2]. De hecho, el simple querer se puede dirigir al fin sin dirigirse a los medios. Un ejemplo es que primero uno desea la salud, luego delibera sobre los medios para conseguirla y entonces ya quiere traer al médico para que le cure. De nuevo, si ponemos la comparación con el conocimiento: se pueden considerar los principios en sí mismos por el entendimiento (eso equivaldría al simple querer el fin), o entenderlos en las mismas conclusiones (eso equivaldría a que la voluntad quiere los medios), pues se asiente a las conclusiones en razón de los principios [I-II, 8, 3]. Más adelante veremos los diversos tipos de actos: si se trata del movimiento hacia el fin de manera absoluta, tenemos el *simple querer*; el movimiento hacia el fin en cuanto presente y poseído es *frucción*, y el movimiento hacia el fin relacionado con los medios se denomina *intención*.

1.3.3 El motivo de la voluntad

Pero **¿cuál es el motivo de la voluntad?** Debemos distinguir desde el principio entre el aspecto de *ejercicio* (actuar o no actuar) y el aspecto de la *especificación* (elegir esto o aquello). Respecto a la *especificación* su objeto es el bien en general, el *bonum in communi*, que tiene razón de fin; tal cosa se la debe presentar el entendimiento, pues el bien se aprehende bajo una cierta razón especial que se contiene bajo la razón universal de lo verdadero. Hay que precisar que para mover la voluntad debe intervenir el entendimiento práctico, que presenta lo verdadero con la razón de bueno o apetecible [I-II, 9, 1].

¿Interviene aquí el apetito sensitivo? Hemos dicho que lo bueno y lo conveniente mueve la voluntad a modo de objeto, pero para que algo se presente como *bueno o conveniente* intervienen dos factores: a) lo que se propone como bueno; b) la situación de aquel a quien se propone, pues según está alguien dispuesto le parecerán las cosas más o menos con-

venientes: es el famoso *qualis unusquisque talis ei finis videtur* (según es cada uno así le parece el fin). Según la pasión o emoción del apetito sensitivo, el hombre es inmutado para tener una cierta disposición: así a alguien que está bajo una pasión le puede parecer conveniente algo que en otras circunstancias no valoraría [I-II, 9, 2]. Dado que las elecciones son de cosas singulares, y el apetito sensitivo es una fuerza particular, influye mucho en la disposición de la persona [ad 2]. Al mismo tiempo, también es verdad que la voluntad posee un cierto dominio sobre los apetitos, pero se trata de un dominio *político* y no *despótico*. La voluntad puede moverlos, por ejemplo, procurando que se formen determinadas imágenes que lleven tales apetitos en una dirección o en otra.

Sin embargo, la cuestión más importante es que **la voluntad es dueña de sus actos y se mueve a sí misma en el orden del ejercicio**; obviamente puede también mover a otras potencias. Hay que entender bien lo que significa que la voluntad se mueve a sí misma. Es algo parecido a que el entendimiento pasa de la potencia al acto al conocer las conclusiones a partir de los principios. A partir de que la voluntad quiere el fin, se mueve a sí misma para querer aquello que es para el fin, es decir, para querer los medios [I-II, 9, 3]. No es que mueva y sea movida respecto a lo mismo, sino que al querer en acto el fin, ella misma pasa de la potencia al acto respecto a los medios. Ya hemos dicho que queremos el fin de la felicidad de manera natural.

La pregunta, entonces, es si algo exterior mueve la voluntad [I-II, 9, 4]. Respecto a la *especificación* la voluntad es movida por el objeto, pero es que respecto al ejercicio también hace falta un agente exterior, pues lo que está a veces en acto y a veces en potencia requiere de algo para que empiece a estar en acto, en este caso para empezar a querer: a partir de querer el fin se determina a querer los medios. Tal cosa requiere un *consilium* o juicio práctico, por ejemplo, cuando alguien quiere curarse (fin), empieza a deliberar cómo, y acaba queriendo llamar al médico (medio). Pero antes debe comenzar a querer curarse, lo cual requeriría otro *consilium*, y así sucesivamente. Como no se puede proceder al infinito hay que poner un primer motor de la voluntad, que santo Tomás considera que es un *instinctum* exterior.

¿Cuál es ese principio exterior? Santo Tomás descarta que sea un cuerpo celeste, que influía en el desarrollo de los procesos de la naturaleza (hoy hablaríamos de algún tipo de determinismo biológico o físico químico). Tal cosa podía influir en los órganos de los sentidos, y por tanto en la especificación de la voluntad. Debemos recordar que la voluntad es una potencia inmaterial e incorpórea, pura información, como presentamos

antes, y por ello de manera directa no puede influir en ella nada material. De manera indirecta sí, por lo que dijimos acerca de las pasiones. La conclusión es que es Dios quien mueve la voluntad como un principio exterior. Dado que el movimiento voluntario, al igual que el natural, viene *ab intrinseco*, su causa sólo puede ser la misma causa de la naturaleza de la que proviene ese movimiento. Como la causa de la voluntad humana, al igual que la causa del alma racional, es Dios, debe ser movida por Dios [I-II, 9, 6]. Por lo tanto Dios mueve la voluntad como motor universal, hacia el objeto universal de la voluntad que es el bien; el hombre se determina por la razón a querer esto o aquello (ya sea un bien verdadero o aparente). Además hay que añadir que Dios a veces mueve a algunos a querer algún bien determinado, como a los que mueve por la gracia [*ad* 3].

Respecto a la **manera en que es movida la voluntad**, hay que decir que es movida *naturalmente* respecto al bien en general, al que la voluntad tiende de manera natural. Precisamente bajo ese bien en general se contienen muchos bienes particulares a ninguno de los cuales está determinada la voluntad [I-II, 10, 1]. De esta manera, *respecto al ejercicio* del acto la voluntad no es movida necesariamente por ningún objeto, pues puede dejar de pensar en ese objeto, y por ello no quererlo en acto. *Respecto a la especificación*, la voluntad es movida de manera necesaria respecto a algunos objetos, pero no respecto a otros. Si se propone un objeto que es bueno en toda consideración posible, lo quiere necesariamente, y no puede querer nada opuesto: este sería el caso de la felicidad, del bien perfecto, etc. Si se propone un objeto que no es bueno según cualquier consideración, entonces no tendería hacia él con necesidad [I-II, 10, 2]. Por eso el fin último por necesidad mueve la voluntad, pues es un bien perfecto, y con él lo que es necesario para dicho fin, como ser, vivir, etc. No sucede lo mismo con otros bienes.

La pasión no puede mover de manera necesaria la voluntad. Recordamos que la pasión puede mover en la medida en que el hombre bajo una pasión juzga que es conveniente lo que no consideraría conveniente en otra situación. Si la pasión es tan fuerte, incluso con perturbación corporal, que impide el uso de la razón, el hombre quedaría como el resto de los animales, que seguiría el ímpetu de la pasión, pero en ese caso sencillamente es que no habría voluntad. Si queda algo del juicio libre de la razón, entonces queda algo del movimiento de la voluntad, y no tendería de manera necesaria a lo que mueve la pasión. Con lo cual la pasión no mueve necesariamente a la voluntad [I-II, 10, 3]. Por otra parte, también

podemos querer bienes sensibles sin necesidad de una pasión, sino por elección, cuando la razón nos lleva a elegir un bien sensible concreto.

Finalmente hay que tener en cuenta que la intervención de Dios en la voluntad no impone necesidad, pues la intervención divina conserva la naturaleza de las cosas. Como la voluntad no es algo determinado *ad unum*, Dios la mueve sin determinarla con necesidad [I-II, 10, 4]. Esto no elimina la certeza de la voluntad divina, pues si Dios mueve la voluntad hacia algo, es imposible con esa moción que la voluntad no resulte movida a eso, pero no es imposible *sin más* o *simpliciter*, luego la intervención divina no mueve de manera necesaria [*ad 3*] [Ant I §9.1.3 pp.330ss].

1.3.4 Los diversos actos que intervienen

Para cerrar este apartado sobre la libertad es preciso recordar a grandes rasgos los actos que se dan en torno a la voluntad. Ya hablamos del *simple querer* en general, pero cuando la voluntad alcanza el fin tenemos la **frucción** o disfrute del fin poseído [I-II, 11]. Es el deleite que alguien tiene de haber obtenido el fin. La frucción en sentido propio sólo se da en la voluntad de una naturaleza racional, pues los animales ciertamente conocen el fin por un instinto natural, pero no en cuanto fin, por eso en ellos la frucción es imperfecta. También hay que recordar que la frucción en su sentido más propio se da al poseer el fin último, pero cabe un anticipo cuando el fin sólo se posee en la intención, antes de poseerlo realmente.

El otro acto importante de la voluntad respecto al fin es la **intención**. Lo propio de la intención como acto de la voluntad es que tiende al fin en cuanto que es término de otras cosas que se ordenan al fin, es decir, de los medios. En otras palabras, es el acto de la voluntad que se refiere al fin en cuanto que se puede conseguir por una serie de medios [I-II, 12, 1]. La intención puede ser tanto del fin último, que es la principal, como de fines intermedios, pero siempre en relación a medios para alcanzar ese fin [I-II, 12, 2]. No hay que confundirla con la *elección*, que veremos a continuación: si el movimiento de la voluntad se dirige a los medios en cuanto que se ordenan al fin estamos ante la elección; si el movimiento de la voluntad se dirige al fin en cuanto que se adquiere por los medios estamos ante la intención [I-II, 12, 4 ad 3].

La **elección** es, por tanto, otro acto de voluntad que se dirige a los medios en cuanto ordenados al fin. Obviamente presupone un acto de conocimiento, como es la comparación de los diversos medios que se pueden emplear para el fin [I-II, 13, 1]. Esta comparación es lo que hace que la

elección sólo se pueda dar en una voluntad o apetito racional, que está determinada únicamente respecto al bien en general, pero no lo está respecto a bienes particulares. En los animales ciertamente hay procesos muy ordenados y complejos, pero siempre actúan de manera muy semejante los que son de la misma naturaleza [I-II, 13, 2]. La elección propiamente es de los medios, no del fin, pues a partir del fin se eligen los medios [I-II, 13, 3]. Al mismo tiempo, la elección se da entre cosas posibles de realizar, pues si al deliberar se advierte que algo es imposible, no se elige, sino que se trataría más bien de una *velleitas* o deseo vano [I-II, 13, 4-5]. Es muy importante advertir que la elección no se produce por necesidad, de hecho, el acto de la libertad propiamente se da en la elección. El hombre puede querer o no querer, querer esto o aquello, pues la voluntad puede tender a lo que la razón aprehende como bien, y en los bienes particulares se puede considerar siempre algún aspecto de bien y algún aspecto de defecto. Sólo la bienaventuranza se quiere necesariamente, pero la elección es de los medios, no del fin, como dijimos [I-II, 13, 6].

Respecto a la cuestión de la elección y el fin santo Tomás explica que el fin no se elige, entendido esto formalmente (sobre todo si nos referimos al fin último, ya que nadie puede querer no ser feliz). Ahora bien, podemos entenderlo no en sentido formal, sino en sentido material objetivo o en concreto, por ejemplo, si ponemos el fin último en Dios o en las riquezas, los placeres, etc. En ese sentido material sí caería bajo elección, como la materia cae bajo elección en orden a la forma. La idea de fondo es que para el hombre no está determinado de manera natural en dónde se encuentra la bienaventuranza objetiva, pues de lo contrario no mereceríamos al poner nuestro fin último en Dios. Santo Tomás resumía así la cuestión:

 Pero para el hombre está inscrito (*inditus*) el apetito de su fin último en general, esto es, que apetezca naturalmente estar completo en la bondad. Pero en qué consista esta *completio*: si en las virtudes, las ciencias, los deleites, u otras cosas semejantes, no le está determinado por naturaleza. Así pues, cuando por la propia razón, ayudado por la gracia divina, aprehende un especial bien como su bienaventuranza, en el cual consiste verdaderamente su bienaventuranza, entonces merece; pero no porque apetezca la bienaventuranza (que apetece naturalmente), sino porque apetece esto especial que no apetece naturalmente, como la visión de Dios, en la cual consiste, según la verdad de las cosas, su bienaventuranza. Si alguien por una razón errónea es llevado a apetecer algo especial como su bienaventuranza, como los deleites corporales, en los cuales no consiste su bienaventuranza según la verdad de las cosas,

apeteciendo esa bienaventuranza desmerecería, no porque apeteciera la bienaventuranza, sino porque apetecería esto como bienaventuranza, en lo que no está la bienaventuranza. Es claro, pues, que al querer lo que alguien quiere de manera natural, en sí mismo no hay ni mérito ni demérito, sino en cuanto que se especifica a esto o aquello, puede ser meritorio o demeritorio. *De veritate* 22, 7.

A estos actos santo Tomás añade otros, fruto de un análisis más sutil, aunque también resultan importantes.

- El **consejo** o **consilium** [I-II, 14] es el juicio de la razón práctica acerca de los medios para alcanzar un fin, y es fruto de una búsqueda que parte del fin para ver cómo se puede conseguir. La elección presupone este consejo, en cuanto que llega a un juicio o sentencia sobre lo que hay que hacer.
- El **consentimiento** [I-II, 15] es un acto de la facultad apetitiva, que supone una inclinación hacia la cosa misma, en este caso, hacia los medios para conseguir el fin. Ya hemos dicho que los medios para alcanzar el fin caen bajo el consejo, y hacia ellos se dirige el consentimiento. Pero entonces *¿cómo se distingue el consentimiento de la elección?* En realidad la elección es posterior al consentimiento, pues puede suceder que por el consejo lleguemos a que varias cosas conducen al fin; en la medida que placen se *consiente* en ellas, y de entre ellas *elegimos* una que es la que realizamos. Si el consejo sólo nos hubiera llevado a una, o si de entre varias sólo se ha encontrado una que agrada, la elección y el consentimiento serían lo mismo, con una mera distinción de razón.
- El **uso** [I-II, 16] es la aplicación de algo a su operación y se refiere a que la voluntad mueve para que se realice una acción, se entiende respecto a los medios. El uso es como la culminación de la elección. Debemos tener presente que lo querido a) está en el que quiere por cierta proporción y orden hacia lo querido, ya sea el fin, ya sean los medios; b) pero también lo querido está en el que lo quiere cuando ya lo consigue y posee. En el sentido a) la *elección* es lo último que corresponde a la voluntad, pues se completa la proporción de la voluntad para que quiera los medios, mientras que en el sentido b) es el *uso*, porque ya tiende a conseguir la cosa querida. La secuencia sería elección, uso y ejecución de la obra.

Por último, hacemos referencia al **imperio**, que se refiere a actos que no proceden de la misma voluntad, sino a actos de otras potencias que

están sujetas a la voluntad. Imperar es un acto de la razón, aunque presupone un acto de la voluntad. Ya hemos visto que los actos de la voluntad y de la razón intervienen unos sobre otros, y la fuerza de un acto permanece en el siguiente. Por ejemplo, en la elección o en el uso, que son de la voluntad permanece la información previa de un acto de la razón; en este caso es al revés. En el acto de imperar, que es de la razón, permanece la fuerza de un acto de la voluntad. Para santo Tomás el imperar es propio de la razón pues el imperar supone *ordenar* a aquello a lo que se impera a realizar algo, y el poner orden es propio de la razón. De esta manera la razón mueve imperando en fuerza de un motor previo que es la voluntad [I-II, 17, 1]. En los animales, al no haber razón no hay imperio, sino más bien un *ímpetu* debido al instinto.

¿Qué actos pueden ser imperados? Un acto de la voluntad puede ser imperado [I-II, 17, 5]: al igual que un acto de la razón puede juzgar que es bueno querer algo, también puede ordenar imperando que el hombre quiera; obviamente el primer acto de la voluntad no puede ser imperado, pues ya hemos visto que depende de un *instinto de la naturaleza* (no como los instintos de los animales, sino en cuanto hay esa determinación al bien en general). También se puede imperar otro acto de la razón, pues la razón puede volver sobre sí misma [I-II, 12, 6]. Respecto al ejercicio del acto es bastante claro, como cuando se indica a alguien que atienda o use la razón. Respecto al objeto, el aprehender la verdad no puede imperarse, pues depende de algún tipo de luz natural o sobrenatural que actualice el conocimiento. Tampoco se puede imperar el asentir a cosas a las que el entendimiento asiente de manera natural, pero sí puede darse respecto a cosas que no convencen al entendimiento, de las que puede asentir o disentir, o suspender el asentimiento. Las pasiones sólo en un sentido muy amplio se pueden imperar, en cuanto que cabe sobre ellas cierto *dominio político* y no *despótico* del que hablamos antes [I-II, 12, 7].

1.4 ¿En qué consiste la bondad moral?

Como se tratará en el próximo capítulo de que hace falta la gracia para realizar el bien, es preciso entender la noción de bondad moral. Según el orden de santo Tomás, hablaremos de la moralidad en general, la moralidad del acto interno, del acto externo y las consecuencias morales, entre las que se introduce, aunque de manera preliminar la noción de *mérito*⁸.

⁸Cf. S. RAMÍREZ OP, *De actibus humanis*, Madrid 1972, 469-592.

1.4.1 Moralidad de los actos en general

El punto de partida para hablar de la bondad o malicia de un acto moral es que de la bondad de las cosas hay que hablar como del ser de las cosas [I-II, 18, 1]. Cuando se da la plenitud de lo que le corresponde a algo, entonces ese algo es bueno. Por ejemplo, en el hombre, compuesto de cuerpo y alma, si faltara una potencia, como la vista, deberíamos hablar de un mal. Cuando a una acción le falta algo de la plenitud de su ser decimos que es mala. Ahora bien, supuesto ese principio genérico ¿de dónde tomamos ya específicamente esa bondad o malicia? Santo Tomás nos habla de tres aspectos de importancia desigual:

- El principio de la plenitud de ser viene de lo que da especie a las cosas. En las sustancias es la *forma sustancial*; en las acciones es el **objeto**, luego la primera bondad viene por el objeto, ya que debe tratarse de un objeto conveniente [I-II, 18, 2]. Las cosas de la naturaleza son buenas en sí mismas, pero no siempre tienen la proporción debida con esa acción.
- Sin embargo, en las cosas de la naturaleza no toda la plenitud de perfección depende de la forma sustancial, sino también de los accidentes (como la figura, o el color). En la acción no toda la plenitud depende del objeto que da la especie, sino que hacen falta una serie de **circunstancias** [I-II, 18, 3].
- También en las cosas que dependen de otro hay que tener en cuenta la *causa* que las ha producido, por ejemplo, qué causa ha dado lugar a este árbol o a esta mesa. Como el ser de una cosa depende del agente y de la forma (a la que da lugar el agente), así la bondad depende también del **fin**, pues el agente para realizar una acción depende del fin. Hay un aspecto de la bondad, una *ratio bonitatis* según el fin, además de la bondad absoluta que hay en ellas [I-II, 18, 4]. Ya vimos que al actuar el hombre siempre busca el bien como fin, pero a veces es un bien *aparente* y por ese fin la acción puede ser mala. El fin es exterior, pero la proporción debida al fin es inherente a la acción [*ad 2*].

Para que una acción sea buena lo debe ser por todos sus aspectos, pues el bien requiere una causa íntegra [*ad 3*].

Supuestos los aspectos por los que una acción es buena o mala, hay que decir que *el objeto distingue específicamente las acciones en buenas o malas* (hay acciones que por su misma especie son buenas o malas). Hay diferencias que son irrelevantes para decir si un tipo de acción es buena

o mala (por ejemplo, robar manzanas con una escalera o con un dron es irrelevante respecto a la bondad o maldad específica de esa acción). Santo Tomás explica que lo bueno y lo malo de los actos humanos se dice en comparación con la razón, pues es bueno para el hombre actuar de acuerdo con la razón: en la medida que el objeto es conveniente o inconveniente con lo que establece la razón [I-II, 18, 5]. Se entiende que la razón se apoya en la realidad, y conoce la ley eterna: más adelante veremos la situación en la que hay discordancia entre ambas.

Sin embargo, también hay diferencia específica entre actos buenos y malos por el fin. Para aclarar esto santo Tomás distingue entre el *acto interior* y *acto exterior*, aunque el sentido es más bien el de *aspecto interior* y *exterior* del acto, ya que forman una unidad como la forma y la materia. El fin propiamente es el objeto del acto interior voluntario, mientras que aquello sobre lo que trata el acto exterior es lo que antes hemos denominado objeto, la materia *circa quam*, acerca de la cual, trata el acto. El acto exterior recibe su especie de esa *materia circa quam* mientras que el acto interior recibe su especie del fin. Lo más formal y determinante es el acto interior, pues es lo que se da más por parte de la voluntad. Por ello, la especie del acto humano se considera formalmente según el fin, y materialmente según el objeto del acto exterior. Con el ejemplo que ya proponía Aristóteles queda todo más claro: quien roba para adúlterar es más adúltero que ladrón [I-II, 18, 6].

¿Cómo se complementan la bondad o malicia por el objeto y el fin? [I-II, 18, 7] Si el acto exterior se ordena accidentalmente al fin (como robar para dar limosna, o robar para fornicar), el acto se encontraría en dos especies. En el ejemplo de robar para fornicar habría dos malicias, en el de robar para dar limosna habría malicia en el robo y bondad en el dar limosna, con lo cual el acto en conjunto sería malo. Cuando el acto exterior se ordena *per se* al fin, como luchar bien con el fin de ganar la guerra, la diferencia entre bueno y malo que viene del fin es más amplia que la que viene del objeto; en este caso el objeto contraería como una especie contrae al género, y estaríamos en la misma bondad o malicia. Si es bueno ganar una guerra, será bueno tanto batallar para ganar esa guerra, como organizar bien la intendencia para ganarla: ambas cosas son especies de actos contenidas bajo ese ganar la guerra.

No obstante, pueden darse **actos** que sean **indiferentes en su especie**: su objeto ni incluye algo conveniente a la razón (entonces sería bueno por su especie) ni algo que repugne al orden de la razón (entonces sería malo por su especie). Algunos actos como pasear, o levantar un ramita del suelo no incluyen algo referido al orden de la razón, luego son indi-

ferentes según su especie [I-II, 18, 8]. El motivo es que cuando pasamos ya al examen de actos concretos hay que tener en cuenta las circunstancias. La más importante, como vimos, es el fin, y si el acto, aunque sea indiferente en sí mismo, no está ordenado al fin debido, eso repugnaría a la razón y sería malo, mientras que ese mismo acto, indiferente en sí, ordenado a un fin debido sería bueno [I-II, 18, 9] (debe tratarse, claro está, de actos deliberados, no de algo inconsciente como mesarse la barba, etc). Incluso algunas circunstancias que son meramente exteriores, como el lugar, si es ordenado por la razón (en el sentido de decidido), puede tener una especial repugnancia al orden de la razón, como robar en un lugar sagrado, lo cual hace que esa circunstancia entre en la condición principal del objeto que, en este caso, repugna a la razón [I-II, 18, 10]: el robo se convertiría en un sacrilegio.

1.4.2 Moralidad del acto interno

En este caso el punto de partida es que la bondad de la voluntad, y por tanto la bondad del acto interior, depende del objeto. Un querer bueno y un querer malo de distinguen específicamente, y esa especificación viene por el objeto [I-II, 19, 1]. Obviamente, es la razón la que presenta a la voluntad el bien, y precisamente en cuanto cae bajo ese orden entra en el campo moral, y causa la bondad moral en el acto de la voluntad [*ad* 3]. Además, la bondad y malicia de la voluntad *solo dependen del objeto* [I-II, 19, 2]. La razón que ofrece santo Tomás es que en cualquier género lo primero es siempre lo más simple, y el principio de la bondad y malicia de los actos humanos viene de la voluntad; cuando ya entramos en actos exteriores hay más aspectos, y de ahí el peso del fin y las circunstancias, pero en el acto de la voluntad la bondad o malicia depende sólo del objeto, que no se distingue del fin [*ad* 1], porque el fin es el objeto de la voluntad.

Como la bondad o malicia del acto interior depende únicamente de la voluntad, santo Tomás examina los elementos que intervienen para esa bondad y malicia, y el primero es **la razón**. La bondad de la voluntad depende de su objeto, como dijimos, y ese objeto es propuesto por la razón (se entiende la razón práctica): el bien entendido es el objeto de la voluntad que resulta proporcionado a la misma. Por eso la bondad de la voluntad depende de la razón, ya que depende del objeto; sucede algo análogo al apetito sensitivo, en el que el bien sensible o imaginario debe ser algo proporcionado al apetito para ser buscado [I-II, 19, 3]. Sin embargo, no basta simplemente tener en cuenta la razón práctica, sino que la bondad o malicia de la voluntad depende de que sea coherente con la

ley eterna [I-II, 19, 4]. La *regla* última es la ley eterna, y la razón humana es regla en cuanto deriva de la razón divina. Por eso la bondad de la voluntad humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana. Es cierto que la ley eterna nos resulta desconocida tal como está en la mente divina, pero se nos muestra de alguna manera gracias a la razón natural o por la revelación [*ad 3*]⁹.

Consiguientemente podría darse el caso de que la voluntad humana siguiera a la razón, pero esta razón se equivocara al apartarse de la ley divina: en otras palabras ¿obliga la conciencia errónea? El objeto de la voluntad es lo propuesto por la razón, por eso incluso algo bueno puede recibir la condición de malo, o viceversa, debido a la aprehensión de la razón. Por ejemplo, es un bien abstenerse de fornicar, pero si una razón errónea propusiera esa abstinencia como un mal, y la voluntad se dirigiera a ello como hacia un mal (aunque, obviamente, bajo algún aspecto de bien aparente), entonces la voluntad sería mala. Por eso, toda voluntad que se separa de la razón o conciencia, correcta o equivocada, siempre será mala [I-II, 19, 5]. Sin embargo, tampoco la voluntad concorde con la razón equivocada es buena [I-II, 19, 6]. Esta es la misma pregunta de si la conciencia errónea excusa del pecado. Con esto se vuelve a la cuestión de si la ignorancia causa lo involuntario; si hay una ignorancia que dé lugar a lo involuntario, entonces dicha acción ya no es ni buena ni mala, porque no es voluntaria. Si esa ignorancia es de algún modo querida, ya sea porque se quiere deliberadamente ignorar, o por negligencia de instruirse, esa voluntad que sigue la conciencia errónea sería mala. Sólo habría excusa si el error que causa lo involuntario se ha dado sin negligencia, y aunque entonces se excusaría del pecado, tampoco es que tal acción sería buena, pues cualquier defecto produce el mal. La solución es salir de ese error; es algo semejante a cuando hay una intención de vanagloria: si se hace lo que se debe por vanagloria se peca, y si no hace lo que debe también pecaría, luego debe cambiar su intención.

El otro capítulo para hablar de la bondad o malicia del acto interior es la **voluntad**. Aquí se debe subrayar ante todo la intención del fin, que debe ser buena, para que se puedan elegir los medios [I-II, 19, 7]. El orden al fin es la razón de bondad de lo querido, por ejemplo, al ayunar por Dios, la razón del bien del ayuno es que se hace por Dios, luego la bondad de ese querer depende de la intención del fin. A partir de esa bondad del fin la voluntad puede querer toda una serie de cosas. Ahora bien, esta

⁹Sobre el conocimiento de los preceptos de la ley natural a partir del conocimiento de las inclinaciones humanas es muy interesante S. J. JENSEN, *Knowing the Natural Law. From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts*, Washington D. C. 2015.

bondad del acto interior de la voluntad, y de manera paralela a lo que vimos antes, depende de la conformidad con la voluntad divina, al igual que la razón debe conformarse o adaptarse a la razón divina [I-II, 19, 9]. Como la bondad de la voluntad depende de la intención del fin, y el fin último de la voluntad es el Bien Sumo, que es Dios, para la bondad de la voluntad humana hace falta que se ordene a Dios. Esta conformación se da por una cierta imitación, como lo que decíamos sobre el conformarse el conocimiento del hombre con el de Dios [*ad 1*].

Por último está la cuestión de si el conformarse con la voluntad divina quiere decir querer siempre lo mismo que Dios quiere, esto es, conformarse con Dios *in voluto* (en lo querido) o *in voluto materiali* [I-II, 19, 10]. La cuestión es que la voluntad se dirige a su objeto tal como se lo propone la razón, pero puede darse el caso de que algo sea considerado bueno en un aspecto y malo en otro (como castigar a un ladrón es bueno para la sociedad, pero malo para el ladrón y su familia). Lo que sucede en este caso es que Dios es el que conoce todo el bien del universo, mientras que la criatura conoce sólo bienes particulares; puede darse que el bien según la razón particular no lo sea según la razón universal, y viceversa (un hijo quiere que su padre viva, pero en la providencia divina tal persona va a morir por una enfermedad). La solución es que el hombre refiera al bien divino cualquier bien que quiera, con lo cual la voluntad humana estará queriendo formalmente el bien divino. De hecho, cuando el hombre quiere las cosas por caridad, es decir, por amor a Dios, se está conformando al bien divino. Igualmente, cuando se sigue la inclinación de la naturaleza, o sigue el recto conocimiento, se conforma con la voluntad divina, pues el hombre está queriendo lo que Dios quiere que el hombre quiera, pues le ha dado esa naturaleza con esas inclinaciones (obviamente se excluye lo que procede de las inclinaciones del pecado).

1.4.3 Moralidad del acto externo

La argumentación de la subsección anterior no debe hacer que olvidemos la importancia del acto exterior, como si lo único importante fuera la intención de la voluntad hacia un fin. La bondad o maldad del acto exterior, en su género y circunstancias, se deriva de que la razón ha aprehendido que se trata de un bien, y esto es previo al acto de la voluntad que busca el fin. Ahora bien, si consideramos la *ejecución* de ese acto, que es efecto de la voluntad, esa bondad por su género y circunstancias sigue a la bondad de la voluntad [I-II, 20, 1]. Por ello, no toda la bondad o malicia dependen del acto interno de la voluntad; para que el acto fuera

malo bastaría un defecto ya sea por ese aspecto interno o por el externo. En realidad la voluntad se haría mala no sólo por un fin malo, sino por querer algo que es malo por no tener la materia debida [I-II, 20, 2].

Santo Tomás nos recuerda que la bondad del acto interior o acto de voluntad es como lo formal respecto al acto exterior, que sería lo material: de lo formal y lo material resulta algo *uno* [I-II, 20, 3]. Por ello en realidad el acto exterior y el acto interior son moralmente un solo acto; no obstante, podemos buscar diversas *rationes* de bondad y malicia, un poco como en el hombre, que es uno, podemos buscar las *rationes* de la racionalidad, de la animalidad, etc. Es cierto que si se trata de actos que por su materia son indiferentes, la bondad o malicia vendrá únicamente del fin, pero si se trata de actos que por su materia ya tienen cierta bondad y malicia, habrá que considerarla junto con la que procede del fin, y para que sea bueno lo deberá ser en ambos aspectos.

Por otra parte, si el acto exterior no añadiera nada de bondad, no merecería la pena hacerlo. Cuando se trata de una situación en la que toda la bondad del acto se deriva del acto interior, la voluntad se hace mejor por el hecho de repetir los actos buenos, o llevarlos a cabo aunque haya impedimentos, o simplemente a fortalecerse en el bien buscando una mayor intensidad y fuerza de esos actos buenos. Pero también si la bondad viene ya del acto exterior mismo, por su materia y circunstancias, la voluntad se perfecciona al realizarlo, pues ha conseguido su fin [I-II, 20, 4]. Por ejemplo, alguien quiere realizar un trabajo para poder dar una limosna: el realizar un trabajo ya es algo bueno, y además al llevarlo a cabo consigue su objetivo o fin que es dar limosna, de manera que no queda esa voluntad como un mero deseo o veleidad, sino como algo que se ha llevado a término.

1.4.4 Consecuencias morales de los actos humanos

Por último recordamos en este apartado de la moralidad algunos conceptos que nos serán útiles al hablar de la gracia. La primera consecuencia es que **un acto bueno es recto y uno malo es pecado**. Santo Tomás precisa que en sentido amplio el pecado es actuar por cierto fin cuando no se tiene el orden debido a ese fin. Ese orden se mide por alguna regla, que en el caso de los que actúan según la naturaleza es la misma inclinación y tendencia de la naturaleza. Cuando no se mantiene esa inclinación se habla de pecado, en el sentido de que la naturaleza no ha conseguido generar algo con la perfección debida, por ejemplo, si se produce un animal defectuoso. En el caso de los que actúan por la voluntad, la regla próxima

es la razón humana, y la remota es la ley eterna: si el acto procede hacia el fin según el orden de la razón y el de la ley eterna, se tratará de un acto recto; de lo contrario será un pecado [I-II, 21, 1]. En el *pecado de naturaleza* no se consigue el fin último, que es la perfección de lo generado, pero sí se alcanza algún fin próximo, pues la naturaleza ha generado algo, aunque sea un animal defectuoso. Cuando tenemos un *pecado de voluntad* siempre hay un defecto respecto al fin último, pues ningún acto malo es ordenable a la bienaventuranza (aunque siempre se hagan buscando la felicidad); no obstante pueden conseguir algún fin próximo, que es de lo que tiene intención la voluntad [*ad 2*].

En segundo lugar, **todo acto humano o es laudable o culpable**, lo cual quiere decir que se imputa al que realiza ese acto su bondad o malicia. Para que se impute debe tener dominio sobre ese acto, y eso se da en todos los actos voluntarios. De hecho, sólo en ese tipo de actos el bien o el mal tienen razón de alabanza o de culpa [I-II, 21, 2].

Finalmente la noción de **mérito o demérito** aparece al **comparar el acto bueno o malo con la retribución de la justicia**. Dado que el hombre es parte de la sociedad, el bien o mal que haga también redunda en la sociedad; incluso acciones respecto a individuos particulares tiene consecuencias para otros, por ejemplo, el que alguien sea honesto en sus intercambios comerciales favorece que haya confianza entre todos y se realicen más intercambios. Este principio se aplica cuando consideramos que Dios es el que gobierna el universo con justicia. Cuando se hace un acto respecto a otra persona que no es ordenable a Dios, pues se trata de un acto malo, no mantiene el honor que se le debe a Dios como al fin último; obviamente tampoco lo mantendría si no reconociera a Dios ni ordenara sus actos a Él. Por otra parte, al igual que quien gobierna una comunidad retribuye los actos buenos hechos en favor de la comunidad, igualmente Dios retribuye esas buenas acciones: de lo contrario no se ocuparía de las acciones humanas [I-II, 21,4]. Es muy importante notar que el hombre no se ordena a la comunidad política *secundum se totum*, por eso no todo acto suyo es meritorio o demeritorio respecto a la comunidad política; sin embargo todo lo que el hombre es y tiene sí se debe ordenar a Dios, por ello todo acto del hombre, bueno o malo, tiene razón de mérito o demérito ante Dios [*ad 3*]. Cuando estudiemos lo referente al mérito profundizaremos en esta cuestión.

1.5 Pasiones y emociones

El hablar de pasiones, o con la terminología actual *emociones*, es algo necesario para poder entender algunos aspectos de la noción de virtud, ya que la virtud pone orden en las pasiones¹⁰. En cierto modo ha salido ya al hablar de las tendencias que proceden de la sensibilidad, pero se afronta con más detalle aquí. También se ofrece una rápida división de las pasiones conforme a santo Tomás, para cerrar con unas indicaciones sobre la pérdida y recuperación de esta noción en la reflexión más reciente.

1.5.1 Noción de pasión y su moralidad

Se podría definir una pasión en sentido tomista como un movimiento del apetito sensitivo que sigue a la aprehensión sensitiva del bien o del mal sensible con la transmutación o alteración orgánica correspondiente¹¹. Las pasiones, aunque propiamente son del compuesto humano, se dan en razón del aspecto más corporal; lo más importante es precisamente ese sentido de *tendencia* y *apetito* que va a depender de una cierta valoración del bien o del mal en un nivel sensible [I-II, 22, 1-2]. Siempre se dará una *inmutatio corporalis* en orden a una *inmutatio spiritualis*, en una terminología más actual diríamos que hay una serie de cambio en el nivel de la masa y la energía (fundamentalmente químicos) que dan lugar a un cambio de información, a una reconfiguración que marca una tendencia. De esta manera santo Tomás subraya que la pasión se da más en el apetito sensitivo, pues no se excluye que acabe teniendo su peso en el apetito intelectual o superior, debido a la mutua relación entre ambos [I-II, 22, 3].

Precisamente debido a que cabe un cierto control de las pasiones por parte del imperio de la razón y de la voluntad tiene sentido hablar de una moralidad de las pasiones [I-II, 24, 1]. Los estoicos, al no distinguir entre apetito sensitivo e intelectual, llamaban “voluntad” a los movimientos de la parte racional del alma, y “pasión” a lo que se salía de los límites de la razón; con esas premisas las pasiones eran consideradas negativas. Sin embargo, en el planteamiento aristotélico las pasiones son movimientos del apetito sensitivo y son buenas cuando están moderadas por la razón (sólo serán malas si carecen de esa moderación). Es más, incluso es mejor que el hombre sea movido al bien no sólo según la voluntad, sino también

¹⁰Sobre todo el tema de las pasiones en santo Tomás cf. S. RAMIREZ OP, *De passionibus animae* Madrid 1973.

¹¹S. RAMIREZ OP, *De passionibus animae* Madrid 1973, 33.

según el apetito sensible, lo cual requiere la regulación de la pasión mediante la virtud. Si consideramos las pasiones de esta manera, en cuanto que participan de la voluntariedad y el juicio de la razón, el objeto de una pasión puede ser conveniente respecto a la razón, como la vergüenza es el temor a lo torpe (y es bueno, pues nos aleja de lo torpe), o la envidia es la tristeza por el bien ajeno (y es algo malo).

1.5.2 División de las pasiones

Santo Tomás nos habla de once pasiones básicas [I-II, 23], seis en el apetito concupiscible, es decir, el que tiene que ver con lo placentero y lo doloroso, y cinco en el irascible, es decir, el que tiene que ver con lo bueno y lo malo según la dificultad.

Respecto al apetito sensible, en ese nivel, lo bueno, sin otra consideración, suscita el amor, mientras que lo malo e inconveniente suscita el odio. Si nos referimos a bienes ausentes, la pasión que se suscita es el *deseo*, mientras que ante males ausentes lo que se suscita es la *huida*; en el caso de bienes presentes, la pasión que se da es el *placer* mientras que ante males presentes la pasión correspondiente es la *tristeza*.

Respecto al apetito irascible, y teniendo en cuenta la cuestión de la dificultad, se da la *esperanza* ante un bien difícil, pero que se espera poder alcanzar, y la *desesperación* cuando se estima que tal bien no se podrá conseguir. El *temor* se da ante un mal todavía no presente, y la *audacia* se refiere a un peligro inminente para conseguir la victoria frente a él. La *ira* se da ante un mal difícil presente y del que se busca la venganza, y no tiene pasión contraria (lo contrario sería que cesara el mal).

1.5.3 Pérdida y recuperación de la noción aristotélica

Como hemos visto en santo Tomás las pasiones son movimientos de potencias apetitivas (concupiscible e irascible), activadas por un juicio de la facultad cogitativa que valora sensiblemente algo conveniente o inconveniente: a esa estimación le sigue un movimiento tendencial. Por ello en la pasión hay dos elementos: el formal, como tendencia o inclinación hacia un bien (a partir de ese juicio citado) y material, el movimiento corporal (las modificaciones de la sangre en el corazón). También para santo Tomás se daba un influjo mutuo entre el orden de las pasiones y el de la voluntad.

Sin embargo planteamientos posteriores de Descartes (1596-1650) fueron completamente distintos¹². Su concepción del cuerpo es mecanicista, y el alma no es su forma, sino otra sustancia, que se relaciona mediante la glándula pineal. La pasión ya no puede ser una realidad hilemórfica, sino que cambios fisiológicos y pasiones o emociones se relacionarán como algo extrínseco. Por otra parte, y un poco al modo estoico, todos los actos del alma son *pensamientos*; de estos las *acciones* son todos los actos que tiene su inicio en el alma, pero entonces parece que también los juicios se podrían considerar dentro de ese grupo. En este contexto las *pasiones* del alma serían los pensamientos que son reacción a algo externo, como las cosas exteriores captadas por la sensación o las modificaciones fisiológicas internas, que producirían las emociones. Desaparece la distinción entre cognición y apetito, o como mucho las pasiones serían un conocimiento que prepara a la acción. Esta concepción, algo modificada, pasará al **empirismo**, pues en D. Hume (1711-1776) las emociones son un tipo particular de *impresiones*, en concreto las de reflexión, y son sólo una variedad del conocimiento sensorial, con lo cual desaparece el aspecto de tendencia. Desde el empirismo pasará a multitud de autores del siglo XIX.

Esta misma idea continuó en el siglo XIX en la teoría de W. James (1842-1910) y C. G. Lange (1834-1900). Estos autores reconocían, como ya había hecho Aristóteles, que en las emociones se daba una modificación corporal; de hecho esto se conoció mejor y se describió el sistema nervioso vegetativo, que daba lugar a modificaciones orgánico-vegetativas (como las palpitaciones, sudoración, etc). Sin embargo, su conclusión reducía la emoción a una variedad de sensación: la experiencia de una modificación corporal que sigue a su vez a una percepción o a una idea. Esto lo sintetizó en su frase: “No lloro porque estoy triste, sino que estoy triste porque lloro”. La secuencia para una emoción sería la siguiente:

1. Percepción de un estímulo (veo venir un oso);
2. Reacción orgánica, ya sea visceral o vasomotora (me dispongo a huir);
3. Sensación de la disposición corporal (el miedo es el sentirme dispuesto a la huida);

Con este planteamiento no sólo desapareció el aspecto tendencial de la emoción, sino que además está de fondo la teoría *ideo-motora* de Ja-

¹²Cf. M. ECHAVARRÍA, «Las teorías psicológicas de las emociones frente a Tomás de Aquino» en S. TH. BONINO - G. MAZZOTTA (edd.), *Le emozioni secondo san Tommaso*, Vaticano 2018, 47-81.

mes, según la cual toda idea empuja a la acción. Pero supone perder la diferencia entre la simple captación de algo, ya sea de tipo imaginario o intelectual, y el juicio valorativo, que la juzga como buena y como mala, y es capaz de activar la acción. La crítica de M. Arnold, como veremos, replicará que no basta una mera percepción o idea para desencadenar la emoción, sino que hace falta algún tipo de juicio valorativo.

Por otra parte, al final de los años veinte algunos autores atacaron los fundamentos fisiológicos de la teoría de James-Lange, pues explicaron que las vías fisiológicas para la excitación de las modificaciones fisiológicas del sistema autónomo y para el sentimiento de las emociones son distintas. Más en concreto los estímulos sensoriales irían hacia el tálamo, y desde allí tenemos dos vías separadas: una dirigida a la corteza (donde se produciría la experiencia de las emociones), y otra hacia el hipotálamo (que activaría las reacciones somáticas características de las emociones).

Autores conductistas como Watson (1878-1958) definen las emociones como «un patrón hereditario que implica cambios importantes en los mecanismos corporales como un todo, pero especialmente en los sistema glandular y visceral». Las emociones se reducen, pues, a parte de las reacciones fisiológicas ante un estímulo, y desaparecen los aspectos de conocimiento y tendencia de las mismas. Además, las reduce a tres (temor, ira y amor), entendidas de una manera muy sencilla y resulta muy difícil distinguirlas de otras conductas.

En el caso de **S. Freud (1856-1939)** los afectos tienen una gran importancia, pero no empleó el término *emoción* ni hizo una clasificación de emociones básicas. Aceptaba que el *aparato anímico* era algo distinto de lo meramente orgánico, aunque al servicio de las necesidades del organismo. Ese aparato se componía de representaciones (aspecto cognitivo) y afecto (aspecto apetitivo). Entendía el afecto como una cierta energía que cargaría las representaciones. Dicha energía tenía una naturaleza fundamentalmente sexual: *libido*.

La idea de fondo, y que condiciona todo, es que el alma es un sistema energético que tiende al reposo, mientras que las necesidades orgánicas producirían un exceso de excitación que llevaría a un desequilibrio energético. Ese desequilibrio, a su vez, daría lugar a actos psíquicos internos o conductas externas para deshacerse de ese exceso y recuperar el equilibrio. Una representación es más importante cuanto más energía psíquica haya en ella. Los movimientos del aparato psíquico dependen de esos *desplazamientos de energía*, y estos de las alteraciones del organismo, lo cual da lugar a necesidades o pulsiones. En este planteamiento Freud depende del mecanicismo psíquico de J. F. Herbart (1776-1841).

Cuando un afecto queda estrangulado por la represión, que depende de las actitudes éticas del sujeto, aparece la neurosis. Por ejemplo, la moral sexual cultural daría lugar a las neurosis, pues una notable cantidad de energía afectiva no encontraría la salida normal en los actos de la sexualidad y quedaría en el inconsciente produciendo síntomas neuróticos. Todo eso se desarrolla más con la cuestión del complejo de Edipo, y los síntomas sociales de esos deseos reprimidos serían la moral y la religión. En línea con Nietzsche pretende la superación de la moral y la religión.

Como es fácil ver, para que todo el sistema mantenga alguna coherencia, sería preciso suponer una especie de estabilidad en el equilibrio de tipo newtoniano, sólo que aplicado al mundo psíquico. Sin embargo, sabemos que los procesos que se dan en el sistema nervioso son más bien de tipo caótico, y con estabilidad lejos del equilibrio termodinámico. Para Freud las tendencias parecen más bien obedecer a algo de tipo inercial. En ese contexto no se podía ver la moral como una búsqueda de fines para alcanzar una tranquilidad del ánimo, sino que la moral se veía como mera represión.

Una **alternativa** a los diversos planteamientos anteriores fue propuesta por la psicóloga **M. Arnold** (1903-2002) con su *appraisal theory* (teoría de la apreciación), que tiene raíces tomistas. Esta autora propone que las emociones son fundamentalmente *tendencias*, de naturaleza psicósomática: con aspecto psíquico y fisiológico. A cada emoción le seguiría un patrón de reacciones corporales que estudió con detenimiento. Para que fueran activadas hacía falta un conocimiento, pero no de cualquier tipo, sino con agrado o desagrado, es decir, con una cierta valoración. Incluso propone el nombre de *sistema estimativo*, de clara raigambre aristotélica y tomista. Su definición de emoción es la siguiente:

Tendencia sentida hacia cualquier cosa apreciada intuitivamente como buena (beneficiosa), o alejándose de cualquier cosa apreciada intuitivamente como mala (perjudicial). Esta atracción o aversión es acompañada por un modelo de cambios fisiológicos organizados hacia el acercamiento o el alejamiento. Los modelos difieren para las diferentes emociones. *Emoción y personalidad. Primera parte.*

La clasificación que propone es prácticamente la de santo Tomás, solo que cambiando algunos nombres. Ya de entrada las divide en emociones impulsivas (*concupiscible*) y de lucha (*irascible*). Veamos ambos cuadros:

EMOCIONES IMPULSIVAS

	General	Ausente	Presente	Clase
Benef.	AMOR	DESEO	ALEGRÍA	positiva
Perjud.	ODIO	AVERSIÓN	TRISTEZA	negativa

EMOCIONES DE LUCHA

	Dificultad	Ausente	Presente	Clase
Benef.	Obtenible	ESPERANZA		positiva
Benef.	No-obten.	DESESPERANZA		negativa
Perjud.	Vencib.	AUDACIA	IRA	positiva
Perjud.	Evitable	MIEDO		

En la línea de Arnold, **Richard Lazarus** (1922-2002) continuó desarrollando la teoría de las emociones para afrontar el estrés. Distinguió ulteriormente entre una evaluación primaria a la que seguirían las emociones (de tipo intuitivo y automático), y otra secundaria (posterior y fruto de la reflexión), a la que seguiría el afrontar ese objeto estresante. No es difícil ver aquí un reflejo de las nociones de juicio sensorial y de juicio intelectual.

1.6 El marco de las virtudes

La fe, la esperanza y la caridad se han denominado “virtudes”, debido a la semejanza con lo que se entiende con virtudes. Por ello es necesario primero presentar la virtud como *habitus*, para poder explicar qué se entiende por virtud. También se presentan las divisiones básicas respecto a la virtud y las características básicas de la misma.

1.6.1 Las virtudes como *habitus*

Para santo Tomás las virtudes son un determinado tipo de *habitus*. El término castellano “hábito” no nos dice mucho, pues lo asociamos a la costumbre de repetir una determinada serie de comportamientos. Eso es correcto, pero cuando se habla de la virtud como *habitus* nos referimos a otra cosa, que es la *causa* de ese comportamiento habitual. En la metafísica de santo Tomás el “*habitus*” es un determinado tipo de cualidad especialmente estable [I-II, 49, 1-2]; recordarnos que la cualidad es un accidente que está relacionado con la *forma* de un determinado ente. Para evitar confusiones emplearemos de manera sistemática el término latino

“*habitus*” para que quede claro que se trata de esa cualidad, que es una manera de haberse, de disponerse. Cuando esa cualidad se encuentre en una potencia, y estará de un modo más bien estable, le va a permitir realizar con facilidad actos que de otro modo serían mucho más difíciles de hacer [I-II, 49, 3]. En este sentido se pueden asociar ciertos *habitus* a determinados patrones de conexiones neuronales. De nuevo aparece la cuestión de la *información*, pues es el patrón o el orden de esas conexiones, su *información*, lo que va a facilitar toda una serie de actos. El principio para que se puedan dar los *habitus* es que el sujeto en que se encuentren esté en potencia respecto a muchas formas y operaciones. En un sistema determinista es obvio que no puede haber *habitus*, y lo mismo en potencias cuya operación esté determinada por la naturaleza.

Si consideramos la naturaleza del alma, en sí misma en cuanto distinta de las potencias, en el campo natural no admite *habitus*, pues ya la naturaleza humana tiene su propia determinación esencial [I-II, 49, 2]; en cambio, sí admite *habitus* si la comparamos con lo sobrenatural, con la gracia santificante, que resultará una perfección estable del alma, como veremos, para participar de la vida divina. En las potencias más vinculadas al cuerpo, como las vegetativas, no se dan los *habitus* (por ejemplo, no podemos aprender a digerir papel), pero en las potencias sensitivas, en cuanto que pueden ser controladas por la razón, se pueden inducir dichos *habitus* [I-II, 50, 3], y mucho más en las potencias superiores o intelectivas [I-II, 50, 4]. Los mismos conceptos, que modifican el entendimiento, se encuentran en él en forma de *habitus*. Precisamente para santo Tomás hay un *habitus* de los primeros principios, que surge espontáneamente en las personas al comenzar a conocer, y que contiene los principios básicos del conocimiento, como el de no contradicción. En el entendimiento agente, al estar determinada su operación, no se puede hablar de *habitus*. Nos interesarán más los *habitus* de la voluntad [I-II, 50, 5].

La experiencia muestra que a partir de la repetición de actos se genera en nosotros un *habitus*, que facilita su posterior realización [I-II, 51, 2], aunque en el caso de los *habitus* intelectuales, a veces basta un sólo acto, como la formulación de una proposición conocida por sí misma facilita que se acepten las conclusiones que se derivan de ella [I-II, 51, 3]. Sin embargo, también cabe que sea Dios quien infunda en nosotros estos *habitus* [I-II, 51, 4]. Puede tratarse de una actuación de tipo milagroso, simplemente para adquirir algo que se podría conseguir con el propio esfuerzo (por ejemplo, el hablar una lengua que desconocemos), o bien de *habitus* que sean intrínsecamente sobrenaturales, es decir, cualidades propiamente divinas y que van a permitir realizar algunas operaciones de

nivel divino. Supuesto que Dios llama al hombre a un fin sobrenatural, deben darse algunos *habitus* de ese tipo.

El *aumento* de los *habitus* se puede dar de varias maneras [I-II, 52]. Una es el que se extienda a más objetos, por ejemplo, el *habitus* de una forma de razonamiento científico que se extiende a más contenidos. Pero también puede aumentar por arraigar más en el sujeto, es decir, arrastra con más fuerza todas las potencialidades del sujeto para poder realizar su operación con más facilidad. En cambio, el abandono de los actos acaba debilitando los *habitus*, y la realización de actos contrarios da lugar a que se pierdan del todo [I-II, 53]. En el caso de los *habitus* sobrenaturales, dado que el motivo de su producción y conservación es el mismo Dios, veremos que se debe matizar un poco la explicación.

Respecto a la *distinción* de los *habitus*, por una parte se diferencian en que algunos están en unas potencias y otros en otras [I-II, 54, 1], y dentro de cada potencia, por ejemplo en la voluntad, puede haber diversos *habitus* que se diferenciarán según los objetos formales de los actos a los que inclinen [I-II, 54, 2]. Como el *habitus* es una cualidad que afecta a la potencia, y la potencia se ordena a causar actos, lo que definirá ese *habitus* es lo mismo que define los actos; ahora bien, los actos se definen y especifican por los objetos formales, luego igualmente los *habitus*. Una distinción fundamental es entre *habitus* buenos y malos [I-II, 54, 3], según que haya una conformidad o disconformidad con la naturaleza, tal como explicamos antes al tratar de la bondad y maldad. Por otra parte, cada *habitus* tiene una unidad en sí mismo, pero eso no impide que unos puedan influir sobre otros [I-II, 54, 4]; al fin y al cabo la noción de formas habla de sistemas de control e información en una serie de niveles.

1.6.2 ¿Qué es una virtud?

La virtud es un *habitus* operativo bueno, esto es, una perfección de las potencias para realizar actos buenos, pues precisamente la perfección de la potencia consiste en realizar esos actos [I-II, 55]. Santo Tomás insiste mucho en que se trate de algo que lleve al bien, pues de lo contrario, por muchos actos que se realicen, no se podrá dar la perfección de la potencia.

Respecto al *sujeto de la virtud*, debe tratarse de las potencias del alma [I-II, 56, 1], que son las que realizan los actos, que a su vez permiten alcanzar el fin, que es lo óptimo: dicho fin, o bien es la operación de algo, o bien se consigue mediante una operación. Ya veíamos que el fin del hombre es Dios, al que se le alcanza mediante una especial operación. Cada virtud está en una potencia, y a la vez en una potencia pueden darse varias

virtudes [I-II, 56, 2], según que la perfeccionen hacia diferentes actos. Si se habla de que una virtud está en dos potencias eso quiere decir que está en una de manera principal y en otra de modo secundario.

Si consideramos las potencias del hombre, en la potencia intelectual se pueden dar virtudes en dos sentidos [I-II, 56, 3]:

- *secundum quid*, es decir, de una manera no plena, pues el conocimiento especulativo, aunque sea verdadero, no siempre se emplea para hacer el bien, con lo cual puede haber un conocimiento o técnica *bueno* en el sentido de que realiza bien su operación, o conoce la realidad, pero no necesariamente se emplea para *ser bueno*, no se ordena de por sí al fin último.
- *propriamente*, es decir, de manera plena, cuando se trata del conocimiento práctico inmediatamente ordenado al bien por la voluntad, y aquí tenemos la prudencia, o recta razón de las cosas que han de hacerse («*recta ratio agibilium*»). Para que se dé la prudencia hace falta la rectitud de voluntad, mientras que podría darse ciencia o entendimiento sin rectitud de voluntad.

En los *apetitos concupiscible e irascible* también pueden darse virtudes, en la medida en que participan de la razón y pueden obedecerla [I-II, 56, 4]. De hecho, para que el acto de una potencia sea perfecto, cuando una potencia mueve a otra, exige que ambas estén bien dispuestas. Por ello deben darse en las potencias movidas algunos *habitus* que las dispongan correctamente para seguir la razón; ahí tenemos la templanza y la fortaleza. En las fuerzas aprehensivas sensibles [I-II, 56, 5], aunque se pueden desarrollar *habitus* (por ejemplo, ejercitar la agudeza visual o de oído, o en la memoria), como mucho entrarían en la preparación del conocimiento de la verdad, que como hemos visto sólo lleva a virtudes *secundum quid*. Respecto a la voluntad en sí misma (no en cuanto controla en cierto modo los apetitos)[I-II, 56, 6], de por sí busca el bien, luego en ese sentido no haría falta una virtud. Sin embargo, respecto a algún bien que excede la proporción de la naturaleza humana, sí haría falta, y en ese caso tenemos la virtud de la caridad. En otro nivel inferior, cuando se trata de buscar no el bien propio, sino el bien de otro, entonces estamos superando la proporción del individuo, y aquí haría falta la virtud de la justicia.

Respecto a la *causa de las virtudes*, en primer lugar hay que recordar que en la naturaleza misma tenemos ya unos principios que van a permitir desarrollar esos *habitus* [I-II, 63, 1]. Se dan una serie de principios conocidos naturalmente, que permitirán desarrollar las virtudes intelectuales, y un apetito natural del bien. Ahora bien, la situación varía de

individuo a individuo, pues la diferente constitución psico-somática ayudará o dificultará el desarrollo de ciertas virtudes. En todo caso, esto es simplemente un punto de partida, que además se ve dificultado por las consecuencias del pecado original. Es precisa una repetición de actos y una correcta educación para adquirirlas [I-II, 63, 2]. Cuando se trata de virtudes que nos ordenan a un bien que supera la naturaleza humana, entonces su causa debe ser el mismo Dios. Como diremos más adelante, entre las virtudes infusas no están simplemente las tres virtudes teológicas de fe, esperanza y caridad, sino que santo Tomás entiende que hay otras virtudes morales infusas, sólo que ordenadas al bien sobrenatural [I-II, 63, 4].

1.6.3 Las divisiones básicas de las virtudes

El primer grupo de virtudes son las **intelectuales**. Sólo son virtud en el sentido de que hacen que la facultad cognoscitiva actúe bien, pero no garantizan un uso bueno de ese conocimiento; eso requeriría perfeccionar la parte apetitiva, y las virtudes intelectuales (salvo la prudencia) no lo hacen [I-II, 57, 1]. Santo Tomás nos habla de cinco virtudes intelectuales [I-II, 57, 2-3], aunque propiamente serían *grupos* de virtudes intelectuales en algunos casos:

- *Entendimiento: habitus* de los primeros principios, y que debe estar presente para todo conocimiento.
- *Sabiduría*: conocimiento de las cosas a partir de las causas últimas, que son lo último que llegamos a conocer, aunque sean lo más importante y cognoscible en sí mismo.
- *Ciencias*: conocimiento de lo *último*, pero dentro de un determinado campo, con lo que supone esto de perfección del entendimiento.
- *Técnicas*: recta razón para hacer y fabricar algunas cosas, que son *buenas* en el sentido de que consiguen cierto fin (una buena mesa, por ejemplo, no se cae), pero como no tiene que ver con el apetito recto (pues puede usarse para un fin malo), no se consideran tampoco virtudes en sentido estricto.
- La *prudencia* sí es una virtud en sentido propio, y por tanto una virtud moral, y a la vez una virtud intelectual [I-II, 57, 4-5]. El motivo es que la prudencia es una «recta ratio agibilium», es decir, la recta razón del *agere* o acción que permanece en el agente, como querer, desear, conocer, etc. Así como la técnica establece la *ratio* para hacer cosas exteriores que tienen un determinado fin (una silla para

sentarse, una pistola para disparar, etc), la prudencia establece la *ratio* respecto al uso de los *habitus* y las potencias para realizar actos que lleven al fin. Así como la perfección de la razón depende de que los principios sean correctos, en los actos humanos el punto de partida son los fines. Así, para que haya prudencia hace falta que el hombre esté bien dispuesto respecto a los fines, cosa que viene por el apetito recto. De esta manera la prudencia es importantísima, pues dirige una elección recta; para dicha elección hace falta no sólo el fin debido, sino también los medios correctos para dicho fin, y tales medios los establece la prudencia.

El otro gran grupo de virtudes, que sí lo son en sentido pleno, es el de las **virtudes morales**. El término “moral” viene del latín “*mos*”, que quiere decir *costumbre*. Dado que la costumbre se convierte como en una naturaleza, y la naturaleza conlleva una inclinación, santo Tomás explica que se debe reservar el término “virtud moral” a aquellas que están en las potencias apetitivas, pues es donde más propiamente se da la inclinación hacia algo [I-II, 58, 1]. Más allá de esta primera aproximación, santo Tomás explica que el principio de los actos humanos es la razón, y si todo lo que hay en el hombre obedeciera sin más a la razón, bastaría con que la razón estuviera perfeccionada por algunos *habitus* para hacer el bien, y el único mal sería la ignorancia, como pensaba Sócrates. Sin embargo, la razón no posee ese *dominio despótico* de las pasiones, sino más bien un *dominio político*, y a veces las mismas pasiones impiden o dificultan el uso de la razón. Por ese motivo hacen falta *habitus* en la parte apetitiva; obviamente se entiende en cuanto que la parte apetitiva participa de la razón y puede ser controlada por ella. De este modo esos *habitus* son virtudes humanas, y virtudes en sentido propio, porque gracias a ellos se podrá actuar bien. Ya indicamos que la prudencia, aunque esté en la razón práctica, también es virtud moral, pues es necesaria para que se elija bien.

Puede darse la virtud moral sin sabiduría, ciencia o arte, pero no puede darse sin prudencia [I-II, 58, 4]; a su vez la prudencia no puede darse sin que haya un conocimiento de los primeros principios prácticos, que dependen del entendimiento, o *habitus* de los primeros principios [I-II, 58, 5]. En sentido contrario puede darse, aunque haya dificultades, la sabiduría y la ciencia como virtudes intelectuales sin las virtudes morales, pero no puede darse la prudencia sin virtudes morales. El motivo es que para razonar acerca de lo particular no bastan los principios universales, pues una pasión puede corromper su aplicación a un caso particular: cuan-

do vence la concupiscencia parece que es bueno lo que se desea, aunque vaya contra el juicio universal de la razón. Por eso hace falta estar bien dispuesto respecto a los fines particulares, y eso requiere que el apetito esté perfeccionado por algunos *habitus* y de esa manera en cierto modo resulta connatural al hombre el juzgar acerca del fin. Esto es lo que sucede mediante la virtud moral, porque según es cada uno, así le parece que es el fin [*Ethica* III, cap. 5 Bk 1114a32]. Para esta mutua relación entre las virtudes morales y la prudencia hay que tener en cuenta que la razón, en cuanto que aprehende el fin, precede al apetito del fin (pues el apetito apetece lo que le presenta la razón), pero el apetito del fin es previo a la razón cuando razona para elegir los medios para ese fin, cosa que hace la prudencia¹³.

La virtud moral, por tanto, ordena y pone *modo* en las pasiones [I-II, 59, 1]; obviamente si entendemos “pasión” como apetito desordenado, no puede haber a la vez virtud y pasión, pero si entendemos “pasión” como movimiento del apetito sensitivo, ciertas virtudes se ocupan de las pasiones [I-II, 59, 2]. Sin embargo, la razón no sólo ordena las pasiones del apetito sensitivo, sino también las operaciones del apetito intelectual, es decir, de la voluntad, que no es sujeto de pasiones [I-II, 59, 4]. Por eso hay virtudes morales que tienen que ver con las operaciones. De esta manera llegamos a la división de la virtud moral: santo Tomás recuerda la división en once virtudes morales que expone Aristóteles, al hablar de cómo se moderan las pasiones, y además las virtudes vinculadas a la justicia, que moderan las operaciones respecto a otro [I-II, 60].

Dentro de las múltiples virtudes morales, santo Tomás destaca cuatro: las **virtudes cardinales** [I-II, 61, 1]. La *prudencia*, que ciertamente está en el entendimiento, pero se ocupa de una materia moral; la justicia, que está en la voluntad, el apetito racional por excelencia, y regula las operaciones; la *templanza*, en lo racional por participación del concupiscible y que reprime la pasión cuando va contra la razón; y la *fortaleza*, en lo racional por participación del irascible, para que no se retraiga ante los peligros, sino que siga el dictamen de la razón [I-II, 61, 2-4].

Hay que notar que para santo Tomás también son muy importantes las **virtudes morales infusas**. En este caso no son producidas por la repetición de actos, sino infundidas por Dios. Sin embargo, la diferencia fundamental les viene de que la razón formal del objeto es diferente respecto a su virtud paralela adquirida. Por ejemplo, en la templanza que se ocupa de los deleites del tacto, la razón formal pone un *modo*: que no da-

¹³S. RAMÍREZ OP (ed. V. Rodríguez op), *La prudencia*, Madrid 1981², 154-198.

ñe la salud ni impida el uso de la razón en el comer, pero en la templanza infusa el modo es según la ley divina: que mortifique el cuerpo mediante la abstinencia. Esto quiere decir que las virtudes adquiridas llevan a comportarse bien en las cosas humanas, mientras que las infusas están en orden a ser ciudadanos del cielo [I-II, 63, 4].

Por último, y como la más importante, tenemos las **virtudes teológicas**. Tales virtudes en realidad no son ni *morales* ni *intelectuales*, ya que como explica santo Tomás, más que virtudes humanas son *virtudes del hombre*, pues superan la naturaleza humana [I-II, 58, 3 ad 3]. En la Escritura no se designan la fe, la esperanza y la caridad como “virtudes”, sin embargo es algo bastante claro que nos ordenan hacia Dios. Dado que las virtudes son perfecciones del hombre para realizar actos que conducen a la bienaventuranza, es perfectamente lógico considerarlas virtudes. Ahora bien, hay que tener en cuenta que son algo que superan nuestra naturaleza y constituyen una especial participación de la naturaleza divina. Dado que el fin al que Dios ha destinado al hombre supera la proporción de su naturaleza, hacen falta otros principios infundidos por Dios para ordenarle hacia esa bienaventuranza [I-II, 62, 1]. Por supuesto que ya la razón y la voluntad se ordenan naturalmente a Dios en cuanto principio y fin de la naturaleza, pero sólo según la proporción de la naturaleza, en la medida en que puede ser conocido naturalmente, no en cuanto que es objeto de la bienaventuranza sobrenatural [*ad 3*].

De esta manera se entiende muy bien la diferencia de objeto entre las virtudes teológicas por una parte, y las intelectuales y morales por otra. El objeto de las virtudes teológicas es el mismo Dios, fin último de las cosas, en cuanto que excede el conocimiento de la razón, mientras que en las otras virtudes su objeto es algo que se puede comprender mediante la razón humana [I-II, 62, 2]. Respecto a su distinción [I-II, 62, 3], y supuesto que inclinan a la bienaventuranza sobrenatural de modo semejante a la inclinación natural del hombre hacia un fin connatural, esa inclinación sobrenatural se da de dos maneras:

- *Según la razón*: el punto de partida natural es el entendimiento de los primeros principios, a partir de los que procede la razón para conocer. Si pasamos esto al campo de las virtudes teológicas tenemos la **fe**, por la que el hombre conoce algunos principios sobrenaturales que cree.
- *Según la voluntad*: el hombre por la rectitud de la voluntad tiende al bien que le presenta la razón. En el campo de las virtudes teológicas la voluntad se ordena a ese fin mediante un movimiento de la

intención, que tiende a conseguirlo, y para esto está la **esperanza**. Al mismo tiempo se da una cierta unión espiritual, por la que en cierto modo se transforma en ese fin, de lo que se ocupa la **caridad**. Recordamos que el apetito natural de una cosa se mueve y tiende connaturalmente hacia el fin connatural, y ese movimiento procede de una cierta conformidad de la cosa respecto al fin.

En la segunda parte de este texto nos detendremos con más detalle en cada una de las virtudes teologales, de manera que bastan estas ideas generales para caracterizarlas en un primer acercamiento.

1.6.4 Características principales de las virtudes

Queremos referirnos a continuación a dos propiedades que tienen las virtudes y que se deben entender correctamente: la cuestión de que la virtud establece un *medio* y la *conexión* entre las virtudes.

El hablar de un **medio**, “*medium*” o “*medietas*” se emplea sobre todo en las virtudes morales que regulan las pasiones [I-II, 64, 1]. La virtud ordena al hombre al bien, y en este caso debe perfeccionar la parte apetitiva del alma en alguna materia. Esa perfección quiere decir poner alguna *regla* o *medida* en los movimientos apetitivos: no apetecer ni más ni menos que lo debido. Dicha regla la establece la razón, de manera que el bien de lo regulado es actuar conforme a esa regla, como, por ejemplo en otros campos, el bien de la técnica es conformarse a las reglas que rigen esa técnica. Este *medio* se debe considerar según la virtud en cada caso, por ejemplo, respecto a quien profesa la virginidad, la regla es abstenerse por el Reino de los Cielos, mientras que si se diera esa abstinencia por superstición o vanagloria sería un vicio por exceso, y si no se cumpliera esa abstinencia un vicio por defecto.

Este *medio* a veces se denomina *medium rationis* para indicar que es un *medio* respecto a nosotros, no una cantidad absoluta o fija [I-II, 64, 2]. No es que la virtud moral perfeccione la razón (pues está en el apetito), sino que la razón (práctica) establece esa medida en una materia determinada. De esa manera el *medio* de la virtud moral consiste en conformarse con la recta razón. En algunos casos, como en la virtud de la justicia, este *medium rationis* o *medio* que establece la razón coincide con un *medium rei* es decir, con algo *medio* o *equivalente* en la cosa misma. Como la justicia trata de operaciones que versan sobre cosas exteriores, lo recto se establece según las cosas mismas: hay que devolver lo que se debe, ni más ni menos. En cambio, cuando intervienen otras virtudes morales en relación con las pasiones, no se puede establecer el *medio* de esa mane-

ra, pues las diversas personas están en diversa relación con las pasiones, y la recta razón lo debe establecer en cada caso. Para quien tenga una pasión muy fuerte el *medium rationis* pedirá una moderación más fuerte que para otra persona con esa pasión más débil.

Si hablamos de las *virtudes intelectuales* su *medio* es acomodarse, ser medido por la cosa conocida, pues la verdad es la adecuación del entendimiento a la cosa [I-II, 64, 3]. El *exceso* será una afirmación falsa, cuando se dice que es algo que no es, y el *defecto* cuando niega o se dice que no es aquello que es. En la virtud intelectual práctica igualmente lo verdadero se compara con la cosa, como en la virtud intelectual en general, pero si lo comparamos con el apetito, entonces es el apetito el que tiene que regularse conforme a esa razón práctica. De esta manera el *medio* de la virtud moral es también el *medio* o medida recta que establece la razón práctica, es decir, de la prudencia en cuanto que regula y de la virtud moral en cuanto que regulada.

En el caso de las *virtudes teologales* hay una doble medida [I-II, 64, 4]:

- Según la razón de virtud, y como aquí la medida es el mismo Dios (la fe se regula por la Verdad Divina, la caridad por su Bondad y la esperanza por su Omnipotencia y Piedad), nunca se puede creer, amar o esperar tanto como se debe, y no puede haber exceso. Aquí el bien de la virtud es mejor cuanto más nos acerquemos al máximo.
- Según el sujeto, pues debemos creer, amar y esperar según nuestra condición, de modo que *per accidens* sí puede darse un *medio* y extremos. Pueden darse determinadas circunstancias en las que no convenga realizar un acto de fe, por ejemplo, porque necesitamos dormir. O por poner otro ejemplo, la presunción no es esperar *demasiado* de Dios, sino esperar aquello que según su condición no puede esperar, como salvarse sin recurrir a los sacramentos pudiendo recibirlos.

La otra gran cuestión es la **conexión** de las virtudes entre sí. Si se entiende virtud en sentido imperfecto, es decir, cierta inclinación para hacer algo del género de los bienes, ya sea que venga de la naturaleza o de la costumbre, sí puede darse sin conexión con el resto. Pero si tomamos las virtudes morales en sentido perfecto, es decir, *habitus* que inclinan a hacer bien una obra buena, tienen que estar conexas [I-II, 65, 1]. En el planteamiento aristotélico no puede haber virtud moral sin prudencia, pues lo propio de la virtud moral es la elección recta, y para esa elección no basta la *inclinación al fin debido* (que la da el *habitus*) de la virtud, sino

que hay que elegir *los medios* para el fin, de lo que se ocupa la prudencia. A su vez, la prudencia no puede darse sin las virtudes morales, pues la prudencia procede a partir de los fines, a los cuales se dispone la persona rectamente por las virtudes morales. Por ello, igual que no puede haber ciencia sin los principios (que vienen del entendimiento), tampoco puede haber prudencia sin virtudes morales.

No obstante, nos interesa mucho más otra cuestión: si pueden darse las virtudes morales sin la caridad [I-II, 65, 2]. Más adelante veremos el papel de la caridad como *forma* de las virtudes, pero ya ahora se debe tratar la cuestión. Si nos referimos a las virtudes en orden a un bien que no excede las fuerzas naturales, se pueden adquirir sin caridad, como se dieron en los paganos. Si nos referimos a las virtudes en cuanto que realizan el bien en orden al fin último sobrenatural, entonces es cuando tienen la verdadera razón de virtud, y tienen que ser infundidas por Dios, y no pueden darse sin la caridad.

Sucede algo análogo a la relación entre las virtudes morales y la prudencia: ésta no puede darse sin aquellas, pues son las que establecen los fines, a partir de los cuales actúa la prudencia. En el caso de la caridad, es que la buena disposición al fin último depende de la caridad (igual que la recta razón requiere un primer principio indemostrable en el campo de lo especulativo). Entonces no puede darse la prudencia infusa sin la caridad, pues la prudencia para actuar requiere los fines, y estos requieren el fin último, que en el caso del fin sobrenatural no es algo a lo que tendamos naturalmente; y si no se da la prudencia, tampoco se podrían dar el resto de las virtudes morales.

También hay que decir que la caridad no se da sin las otras virtudes [I-II, 65, 3]. Cuando en la naturaleza se da un principio en orden a cierta obra, se dan también los medios para realizarla. La caridad ordena al hombre al fin último, luego es lógico que se le infundan también los medios, como son las virtudes morales infusas. De esta manera las virtudes morales infusas están conexas entre sí no sólo por la prudencia, sino mucho más por la caridad. Esta explicación, sin embargo, parece que se encuentra con una objeción de tipo práctico: una persona que recibe la vida sobrenatural de la caridad, por ejemplo al ser bautizada o tras confesarse, sigue experimentando dificultades en las obras de las virtudes, por ejemplo, en la templanza o en la fortaleza, y si tuviera las virtudes debería poder realizar esas obras fácilmente y con gusto. En ese caso, aun teniendo el *habitus* de la virtud infusa en cuestión, puede haber algún impedimento exterior a ese *habitus*. Un ejemplo muy sencillo en otro orden lo encontramos en el caso de alguien que posee un *habitus* intelectual, o de tocar un ins-

trumento, pero por un impedimento, por ejemplo la ebriedad o el sueño, no lo puede ejercitar correctamente [*ad 2*]. Tal cosa no sucede con las virtudes adquiridas, pues al haber tenido que multiplicarse los actos para adquirirlas, han acabado con las disposiciones contrarias, cosa que no pasa cuando son infundidas, salvo por vía de milagro. De ahí la importancia del ejercicio de las virtudes infusas para que los actos vayan eliminando los obstáculos contrarios.

La fe y la esperanza pueden darse en cierto modo sin la caridad, pero no es posible lo contrario [I-II, 65, 4-5]. En cualquier caso, esas cuestiones las abordaremos al tratar cada una de las virtudes teologales.

1.7 La alternativa nominalista

En las secciones anteriores hemos presentado el marco moral de santo Tomás, para comprender mejor sus afirmaciones acerca de la gracia. Sin embargo, ya desde el siglo XIV se difundió mucho otra manera de ver las cosas que dependía del nominalismo. Su autor más conocido fue Guillermo de Ockham OFM, y marcó grandemente las elaboraciones teológicas y morales de muchos autores desde el siglo XVI, de una manera especial en la entonces naciente de la Compañía de Jesús [Ant I §9.3 pp. 338ss]. Para este breve apunte nos remitimos al estudio de S. Pinkaers OP, en el que explica cómo se pasó desde una moral basada en la búsqueda de la felicidad y las virtudes, a una moral basada en la obligación y en los diversos sistemas para explicar la conciencia moral ante la ley¹⁴.

El nominalismo entendido como una ontología formal sostiene que los universales predicables no existen y no denotan nada, sino que simplemente hacen referencia exclusiva al lenguaje en el que aparecen. De esta manera serían meramente las reglas de ese lenguaje las que determinan las condiciones de verdad del uso y del significado de esas expresiones lingüísticas¹⁵. De esta manera, lo único que existe es la realidad individual y las esencias o naturalezas no son más que una forma de hablar. No es que para santo Tomás hubiera universales subsistentes, pero sí se podía y debía hablar de naturalezas en las cosas, que dependían de un cierto concurso causal.

Cuando pasamos al dominio de la moral, la realidad simplemente está en la decisión singular de cada voluntad libre: esta libertad se entiende

¹⁴S. PINKAERS OP, *Las fuentes de la moral cristiana*, Barañáin 2007³, en especial pp. 294-336

¹⁵Cf. G. BASTI – F. PANIZZOLI, *Instituciones de Filosofía formal*, Toledo 2020, 380ss.

como una indiferencia original en la propia voluntad, que le permite determinarse sólo y únicamente a partir de ella misma. La libertad ya no procede de la razón y de la voluntad, sino que las precede. Al no depender de una tendencia hacia el bien necesaria, la noción de finalidad pierde su importancia y los actos voluntarios quedan completamente aislados.

Las inclinaciones naturales quedan apartadas del acto libre, pues la voluntad tiene que poder dominar esas inclinaciones, de las que no puede depender. En todo caso quedarían en el campo de lo meramente biológico, pero no en el campo de lo moral que se ocupa de cada acto libre. Algo parecido sucede con las virtudes entendidas como *habitus*. Un acto en el que interviniera un *habitus* sería menos libre que si procede de una mera decisión voluntaria. De este modo, pierden su valor moral y quedan como meras costumbres. Dado que no podía prescindir del todo de esta tradición moral tan arraigada, más o menos la mantiene, pero reduciéndola únicamente a la voluntad. Ni siquiera la prudencia se puede considerar virtud en sentido propio.

Esta exaltación de la libertad humana se traslada a la libertad divina, para subrayar la omnipotencia de Dios. La libertad divina domina a la ley moral y a todas las leyes de la creación: una cosa es buena simplemente porque Dios la quiere, y eso lo puede modificar la misma voluntad divina cuando quiera. Incluso Dios podría mandar a un hombre que lo odiara, de manera que puede cambiar hasta el primer mandamiento. Dado que la voluntad de Dios es completamente libre tiene poco sentido apoyarse en la naturaleza o el fin para hablar de la moral. Hay un orden habitual de las cosas, pero podría cambiar si Dios quisiera.

La consecuencia es que sólo queda la ley y la obligación como el núcleo de la moral de Ockham. La moralidad sólo consiste en la obligación para llevar a la práctica una determinada acción. Dado que Dios podría mandar hasta el odio a Dios o al prójimo, la caridad debe someterse a la obediencia respecto a las obligaciones. La ley es simplemente la manifestación de las obligaciones que nacen de la voluntad divina. Aunque se mantenga el término “ley natural”, no estará basada en una naturaleza humana con sus inclinaciones que va descubriendo la razón, sino en un dictamen de la recta razón que expresa cuáles son las órdenes que emanan de la voluntad divina.

No es que la razón práctica justifique las leyes conforme a la naturaleza de los entes y del hombre en relación con Dios: simplemente manifiesta los mandamientos que están en la Revelación y los aplica a la acción particular. Cualquier otro motivo para actuar que no sea el haber sido mandado resultaría inválido. El acercamiento al *deber por el deber* es bastante

claro. La dialéctica que se instaurará entre la ley y la libertad humana dará lugar a los diversos sistemas morales, pues empezará a pensarse si se conoce adecuadamente una obligación o no, y si verdaderamente es la voluntad de Dios. La posibilidad del laxismo fue sólo cuestión de tiempo. También se abría la posibilidad de conocer una especial voluntad de Dios mediante alguna especie de *discernimiento*, que constituyera como una revelación particular. De esta manera el nominalismo y el alumbradismo podían ir de la mano.

Hemos simplificado y resumido mucho la cuestión, para que quede más nítida la diferencia con santo Tomás. Sin embargo, es bastante claro que esta eliminación de las tendencias naturales y la absolutización de la libertad no podían dejar de tener consecuencias a la hora de tratar la gracia.

2. La necesidad de la gracia

En este capítulo nos acercamos a la realidad de la gracia desde el punto de vista de su finalidad ¿Para qué hace falta la gracia de Dios? En un primer momento trataremos lo referente a la necesidad de la gracia para conocer la verdad, donde se precisa para qué verdades, y de qué modo hace falta la gracia. Posteriormente se hace la misma pregunta respecto a la realización del bien en general, que se concreta luego en el cumplimiento de los mandamientos. Otro bloque del capítulo se dedica a la necesidad de la gracia para prepararse a la misma gracia, frente a los errores de los llamados “semipelagianos” y finalmente las cuestiones de la necesidad de la gracia para salir del pecado y para perseverar hasta el final de modo que se alcance la vida eterna.

- 2.1 Gracia y conocimiento de la verdad
- 2.2 Gracia y realización del bien
- 2.3 Cumplimiento de los mandamientos
- 2.4 La preparación a la gracia
- 2.5 Necesidad de la gracia ante el pecado
- 2.6 Gracia y perseverancia

2.1 Gracia y conocimiento de la verdad

Santo Tomás comienza sus cuestiones acerca de la gracia, y de la necesidad de la gracia con un artículo en que se pregunta si nos hace falta la gracia para conocer la verdad [I-II, 109, 1]. Este tema nos obliga a plantearnos la cuestión más general de en qué medida dependemos de Dios para conocer, y qué ayuda nos hace falta para conocer las verdades de orden natural y las verdades sobrenaturales¹⁶.

2.1.1 Dependencia de Dios para conocer la verdad

El primer paso para poder hablar sobre la necesidad de la gracia respecto al conocimiento de la verdad es reflexionar sobre la dependencia que tenemos respecto a Dios a la hora de conocer la verdad. Esa reflexión nos obliga también a precisar qué significa conocer la verdad.

La verdad es formalmente una adecuación entre el que conoce y la cosa conocida: conocer la verdad es conocer tal adecuación [I, 16, 2]. Nos adecuamos a la cosa conocida cuando, de algún modo y al menos en cierta medida, poseemos la forma de la cosa conocida. Cuando una hormiga, por ejemplo, conoce la piedra que tiene delante y la rodea, ha adquirido un aspecto de la *forma* de esa piedra, en este caso su figura, de tal modo que puede ajustar su movimiento a lo que conoce y rodear la piedra. En el caso del conocimiento intelectual es capaz de conocer algo en sí mismo (aunque no se conozca completamente la esencia).

Por otra parte, como conocer es un cierto tipo de movimiento, pues se pasa de conocer en potencia a conocer en acto, al final todo movimiento depende de Dios como Causa Primera. Ya sea en el conocimiento sensible, ya sea en el conocimiento inteligible, ese movimiento depende de una cierta forma: la del ente que conoce, que es capaz de adquirir en cierto modo la forma de lo conocido. Nos referimos a que en la *forma* del ente que conoce debe estar la capacidad para poder adquirir cierto conocimiento, que, a su vez, será también forma o información de algo exterior. La forma de la hormiga, o sea, la información que determina que esta materia sea una hormiga, le permite realizar diversas operaciones, entre ellas la de conocer. En nuestro caso poseemos tanto un *entendimiento agente*, que

¹⁶Para esta sección y para las siguientes del presente capítulo hemos seguido el comentario de S. RAMÍREZ OP, *De gratia Dei*, I, Salamanca 1992.

permite abstraer o conocer algo en sí mismo, y un entendimiento posible, que debe ser actualizado. Por supuesto siempre dependemos de las representaciones sensibles.

Supuesto lo anterior, es bastante claro que nuestro conocimiento dependerá de poseer esa potencia capaz de conocer, o sea, de poseer ese entendimiento, en su doble vertiente de agente y de posible. Pero también, en última instancia, se requerirá de la moción divina, que en un nivel que va más allá de las causas segundas, nos mantenga en el ser y nos lleva a realizar la operación en concreto de conocer. Por ello para conocer dependemos de Dios en cuanto que nos ha dado el entendimiento por creación y en cuanto Causa Primera.

Toda la explicación de santo Tomás supone que nosotros somos los que formamos los conceptos, es decir, que no hay un entendimiento agente universal que sea el proveedor de conceptos. Sin llegar a tales extremos, en la época de santo Tomás, algunos autores, como san Buenaventura, eran partidarios de considerar una iluminación de Dios en todo nuestro conocimiento intelectual, y acudían a la autoridad de san Agustín. En realidad el Hiponense no había llegado a afirmar explícitamente que nuestros conceptos provenían de Dios, pero al no poseer una teoría clara acerca de la abstracción era fácil pasar de la dependencia de Dios en el conocer a la *iluminación* de Dios para conocer [Ant I §5.5.5 pp. 154s].

Por todo lo anterior resulta claro que en el conocimiento dependemos de Dios, como en toda nuestra realidad, pero eso no quiere decir que todos nuestros conocimiento se deban a una infusión de ideas o algún tipo de *iluminación divina*. Las fuerzas cognoscitivas humanas, que ciertamente proceden de Dios Creador, y su moción a todas las cosas, nos permiten conocer toda una serie de verdades sin necesidad de una iluminación divina. Dicha iluminación es necesaria, en cambio, para alcanzar otras verdades; en los siguientes apartados precisaremos ambos aspectos.

Se entiende así que santo Tomás pueda aceptar sin problemas la frase del Ambrosiaster al comentar 1 Cor 12,3 «Cualquier verdad, independientemente de quien la diga, proviene del Espíritu Santo» [CSEL 81, 2, 132]: basta con entender que se refiere al Espíritu Santo como Creador [*ad 1*]. Toda verdad del orden natural depende la acción creadora de Dios, mientras que para determinadas verdades se requiere una especial intervención del Espíritu Santo.

2.1.2 Las verdades de orden sobrenatural

Que existen determinadas verdades que podemos conocer sólo gracias a una especial revelación de Dios es algo que subyace a toda la Escritura y lo podemos ver resumido en el texto de 1 Cor 2, 9-10 «Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el hombre puede pensar lo que Dios ha preparado para los que lo aman. Y Dios nos lo ha revelado por el Espíritu; pues el Espíritu lo sondea todo, incluso lo profundo de Dios».

En el siglo XIX frente al racionalismo, el magisterio de la Iglesia recordó en el Vaticano I esta verdad, cuando definió que:

Si alguien dijera que en la revelación divina no se contienen verdaderos misterios propiamente dichos, sino que todos los dogmas de la fe se pueden entender y demostrar mediante la razón adecuadamente cultivada a partir de los principios naturales, sea anatema. CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius* (24-4-1870), cap. 4, can. 1 [DH 3041].

Esa condena excluía también el denominado “semirracionalismo”, según el cual hacía falta una revelación para darnos a conocer tales misterios, pero una vez revelados la razón humana ya podía comprenderlos. En ese caso la necesidad de la *gracia de la revelación* sería simplemente *para facilitar* un conocimiento que, de por sí, resultaría accesible al hombre.

Es bastante razonable pensar que existen este tipo de misterios, en la medida que la Causa Primera apenas la conocemos por la razón natural. Sabemos, con dificultad, que hay una Causa trascendente de todo, pero su naturaleza se nos escapa, más allá de algunas características que nuestra razón, con dificultad, le puede atribuir de una manera análoga [I, 13, 1]. Nuestro conocimiento parte siempre de los sentidos, y se centra en la *quiddidad* de las cosas materiales; por analogía nos podemos remontar a la Causa última pero en modo algunos conocemos su esencia. De hecho, si se nos escapa incluso la comprensión de las esencias de las cosas materiales, cuánto más lo referente a Dios. Ya explicamos en el primer volumen [Ant I §7.1.3 pp. 241-242] que la pretensión de un sistema racional que sea absoluto carecía de sentido, en la medida que ni siquiera se puede explicar perfectamente a sí mismo debido a los teoremas de limitación.

Es preciso distinguir, además, diversos modos de conocimiento de este tipo de misterios para señalar la gracia a que nos referimos en cada caso. Se puede distinguir básicamente entre *cuatro tipos de conocimiento* de estas verdades sobrenaturales:

- Si se trata de un conocimiento *meramente especulativo* de dichos misterios, bastaría la gracia de una revelación externa, es decir, al-

gunas palabras exteriores a las que acompañara algún tipo de signo milagroso, para aceptar que tal revelación vendría de Dios. Por supuesto siempre cabe preguntarse qué tipo de signos son necesario para que se diera ese conocimiento, pero el Magisterio en el siglo XIX recordó que la razón natural, incluso tras el pecado, conserva fuerzas para poder aceptar el hecho de la revelación divina [DH 2751ss]. Obviamente tal conocimiento será mucho menos firme que en el siguiente caso que veremos, pues cabría dudar acerca de tales signos o milagros.

- Si se trata de un conocimiento *afectivo*, es decir, en el que interviene la piedad y se orienta hacia la salvación, se requiere una gracia interior que ilumine, a la que se denomina como *luz de la fe*. No es que el movimiento de la fe sea algo irracional o ciego, pero para consentir a la revelación hace falta esa iluminación interna. Para aceptar que «Jesús es el Señor» se requiere que intervenga el Espíritu Santo [1 Cor 12,3], que da lugar a un modo bastante distinto de reconocerlo del que tenían los demonios (más adelante se tratará de la fe de los demonios [§8.4.2 en p 307]). El conocimiento de la fe puede cultivarse con la ayuda de la razón en lo que se denomina *teología*.
- Si se trata de un conocimiento más conveniente y fácil, y que a la vez profundiza más en los misterios, se requieren los *dones del Espíritu Santo*, en especial los de entendimiento y sabiduría, de los que hablaremos más adelante [§11.2.1 en p 387ss y §11.2.3 en p 391ss]. Este tipo de conocimiento se mantiene siempre en el ámbito de la fe, pero requiere además la caridad, necesaria para tales dones. La oración mística y las experiencias místicas básicamente consisten en el ejercicio de tales dones.
- Si se trata de un conocimiento de Dios *tal cual es* se requiere la gracia del *lumen gloriae*, de modo que la misma esencia divina haga de concepto de tal conocimiento. Es propio de la bienaventuranza eterna [Ant I §12.2.1 pp. 450ss].

2.1.3 Las verdades de orden natural

Por verdades de orden natural entendemos aquellas cosas a las que podemos llegar a partir de lo sensible, que es el modo propio del conocer humano. La pregunta es si para alcanzarlas es preciso una ayuda especial de la gracia; ya indicamos que por supuesto es precisa la intervención de

Dios en cuanto creador y providente, pero ahora no nos referimos a ese aspecto. Entre estas verdades algunas son de tipo *especulativo* mientras que otras son de tipo *práctico*, es decir, referidas al orden moral. Obviamente también entendemos que se trata de un conocimiento firme y cierto, a pesar de las limitaciones que siempre tiene nuestro conocimiento.

Los problemas en este campo están muy relacionados con errores acerca de la teoría del conocimiento. Algunos autores, como Avicena y sus seguidores latinos, sostenían que cualquier conocimiento se debía a una iluminación de Dios, como si Dios debiera infundir en nosotros los conceptos para conocer. No pocos autores, además, atribuían este modo de pensar a san Agustín, lo cual no era correcto: el santo de Hipona no acabó de perfilar su teoría del conocimiento al faltarle lo referente a la abstracción, pero excluyó que Dios tuviera que infundirnos todos los conocimientos. Recordaba nuestra necesidad respecto a Dios también en el entender, pero no la llegó a formular con precisión. Aunque cada vez se difundió más la idea de que el entendimiento agente es propio de cada hombre, algunos autores, como san Buenaventura, admitían su papel para formar los conceptos, pero el *alcanzar la verdad* requería una iluminación de la Verdad Primera. Estos autores querían salvaguardar la dependencia respecto a Dios en el conocer, pero su formulación no era muy precisa. Se entiende que santo Tomás se preguntara «si el hombre puede conocer algo verdadero sin la gracia».

Sin salir de la Edad Media, las corrientes de tipo *nominalista*, al negar las posibilidades del conocimiento humano, como Nicolás de Autrecourt (1299-1369), concluían que para conseguir el conocimiento de muchas proposiciones filosóficas hacía falta la revelación. Como se puede ver autores de tipo avicenista – (pseudo) agustiniano y autores nominalistas, coincidían en esa necesidad de la gracia para conocer la verdad.

De nuevo en el siglo XIX algunos autores denominados *fideístas* o *tradicionalistas*, como Lammenais (1782-1854), de Bonald (1754-1840) o Bautain (1796-1867) sostenían que ninguna verdad de orden espiritual, es decir, suprasensible podía conocerse sin la fe divina, o al menos sin la tradición respecto a una revelación original: en ambos casos se remitía a cierta intervención gratuita de Dios. Dentro de esta corriente autores como Bonnetty (1798-1879) acentuaban que dicha necesidad de la gracia al menos se daba respecto a las verdades de tipo práctico, en especial las que trataban de los deberes religiosos del hombre

También se puede hablar de las corrientes *modernistas*, que profesaban un profundo escepticismo respecto al conocimiento humano, heredado del fenomenismo kantiano. En ese caso el conocimiento de Dios se

daría por una especie de intuición o captación del absoluto al modo de los ontologistas. Este modo de plantear las cosas recuerda en parte a los partidarios de la iluminación divina, pero hay algunas diferencias. En el caso del ontologismo se acentúa que tal iluminación sería algo constitutivo del hombre, a la vez que se rechazaba o minusvaloraba el conocimiento conceptual, cosa que no se daba en san Buenaventura. En realidad en los planteamientos ontologistas el conocimiento de la verdad se limitaría a esa misteriosa captación, que relativizaba cualquier tipo de conocimiento conceptual [Ant I §7.3.2 pp. 258ss]. Los autores trascendentalistas del siglo XX se pueden situar bastante bien en ese esquema [Ant I §11.2.4 pp. 413ss]. Lo que sucede es que entonces resulta difícil decir si ese conocimiento es natural o sobrenatural, pues se puede entender que para ellos todo conocimiento viene de la gracia (pensada como iluminación), o que todo conocimiento es natural, pues la estructura cognoscitiva del hombre requiere esa captación previa.

En cualquier caso, no es necesaria la gracia para conocer algunas verdades de orden natural, ya sean especulativas, ya sean prácticas. La razón humana, antes de la revelación, puede llegar a conocer, aun con dificultad, incluso la existencia de una Causa trascendente, por señalar la cuestión más compleja. De lo contrario sería absurdo decir que el hombre tiene *potencias cognoscitivas* o que puede conocer. Sería volver a caer en el *occasionalismo*, es decir, que la criatura o la causa segunda realmente no actúa porque sólo actúa Dios o la Causa Primera. Ya explicamos en el primer volumen [Ant I §8.5.5 pp. 314-316] que la causa segunda requiere la intervención de la Causa Primera, pero eso no quiere decir que no actúe.

Sin embargo, el conocimiento de la verdad, más en el campo práctico que en el especulativo, se encuentra bastante dificultado por las consecuencias del pecado original. Aunque las potencias naturales permanecieron íntegras tras el pecado, su ejercicio ha quedado bastante dificultado. Este es el motivo por el cual se habla de una necesidad *moral* de la revelación, es decir, en palabras del Vaticano I:

Ciertamente hay que atribuir a esta revelación divina que aquellas cosas, que de por sí, respecto a la divinidad, no son inaccesibles a la razón humana, en la presente condición del género humano puedan ser conocidas por todos sin obstáculos, con certeza y sin mezcla de error. CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius* (24-4-1870), cap. 2 [DH 3005].

Hay que tener en cuenta que el entendimiento práctico es el que está más afectado por las consecuencias del pecado original, y consiguientemente también el entendimiento especulativo respecto a aquellas cosas

que tiene que ver más con la moral. En el capítulo anterior señalamos la mutua relación entre el conocimiento prudencial y las virtudes morales. Sin embargo las dificultades para conocer la verdad y la facilidad para caer en el error se dan también en lo meramente especulativo. No podemos olvidar que resulta bastante trabajoso el dedicar tiempo y esfuerzo al conocimiento de la verdad, y sin esa dedicación y las virtudes correspondientes no se adquiere. Obviamente hay casos en que el propio temperamento facilite esa búsqueda de la verdad, pero las heridas del pecado siempre están presentes.

2.2 Gracia y realización del bien

Santo Tomás se pregunta si el hombre puede, sin el auxilio de la gracia, querer y hacer algún bien [I-II, 109, 2]. Es una pregunta paralela a la anterior, y nos ayuda a entender la necesidad de la gracia en el ámbito de la voluntad. La expresión “querer y hacer” tiene una profunda raíz bíblica, pues el mismo san Pablo distingue ambos aspectos en algunas ocasiones [Rom 7,18-19; 9,16; Flp 2,13]; de una manera más técnica con el *querer* nos referimos al acto interior de la voluntad y con el *hacer* al acto exterior imperado por la voluntad.

Respecto al *poder* nos encontramos con algo semejante a lo que decíamos sobre el entendimiento. Cabe hablar de un poder con *potencia física* o real, y eso es lo que se denomina poder hacer algo *físicamente*. Sin embargo no siempre esa potencia está perfectamente lista para su operación: cuando se dan las circunstancias para que de hecho actúe, entonces podemos hablar de *potencia moral*, ya que se superan los impedimentos extrínsecos.

La noción de *bien* también es compleja, pues podríamos pensar en bienes *puramente físicos*, como edificar casas o plantar viñas, en palabras de santo Tomás, o a bienes de *orden moral*. Estos últimos se pueden distinguir en bienes *meramente honestos o éticos*, como devolver una deuda, y bienes *sobrenaturales*, propios de la virtud infusa y las obras que llevan a la salvación. Dentro de este campo incluso se podría distinguir entre bienes *imperfectos o informes*, que son sobrenaturales pero sin la caridad (como la fe informe) y los *perfectos*, que son ya propiamente meritorios, por depender de la caridad.

Por otra parte, también hay que tener en cuenta la diversa situación del hombre. Es diferente el bien que puede querer y hacer en una situación de integridad, como en la que se encontraba en el paraíso, que en la situa-

ción actual, marcada por las consecuencias del pecado. En este campo de la voluntad las consecuencias del pecado original aparecen de una manera más directa, pues al desordenarse el nivel sensible debido al *fomes peccati*, eso afecta más al campo de la voluntad que al entendimiento. En todo caso, se debe evitar la idea de que todas las obras que realicen los pecadores, o que se realicen sin fe, o sin gracia son pecado.

2.2.1 Dependencia de Dios en el querer y actuar

La dependencia de la criatura respecto a Dios en lo referente al querer y al actuar es paralela a la que explicamos antes respecto al conocer. El hombre es dueño de sus actos, en concreto de querer o de no querer, gracias a la deliberación de la razón; sin embargo, toda deliberación depende de otra precedente, y al final se debe recurrir a un principio exterior que supera la mente humana, es decir, la moción de Dios. Ahora bien, eso no elimina que el hombre se mueva a sí mismo, al ser dueño de sus actos. Su peculiar naturaleza le permite ese auto-control, pero nunca deja de ser una causa segunda que requiere de la Causa Primera. Sobre esto ya profundizamos en el capítulo anterior [§1.3.3 en p. 37ss].

Por otra parte, las operaciones de la voluntad están más afectadas por las consecuencias del pecado que las del entendimiento. Explicábamos antes que para conocer el hombre requiere una cierta forma, que realiza su operación del conocimiento (nunca sin la moción divina). En el caso de la voluntad, al estar los elementos sensitivos menos sometidos a la razón, es mucho más fácil que la voluntad acabe siguiendo lo que le proporciona un bien sensible inmediato en lugar de lo que le conduce al verdadero fin. Por eso, aunque tanto las potencias intelectivas como las volitivas estén íntegras, las segundas se ven más afectadas, o en palabras de santo Tomás «la naturaleza humana está más corrompida por el pecado respecto al apetito del bien que respecto al conocimiento de lo verdadero» [I-II 109, 2 ad 3].

Consiguientemente, en la pregunta sobre las fuerzas de la voluntad es muy importante distinguir entre lo que sería la naturaleza humana en estado de integridad, es decir, sin sufrir las consecuencias del pecado original, y la situación posterior al pecado. También será preciso diferenciar, como veremos inmediatamente, entre los bienes propiamente sobrenaturales y divinos y los bienes proporcionados a la naturaleza humana.

2.2.2 Deseo y realización de bienes sobrenaturales

Para querer y realizar los bienes sobrenaturales y divinos es bastante claro que cualquier voluntad creada requiere la gracia de Dios interior. No se trata de una mera *necesidad moral*, es decir, para querer o realizar ese bien de manera más fácil y expedita, sino de una *necesidad física*. Las condenas de los concilios de Cartago y Orange II eran bastante claras en este sentido. Citamos simplemente uno de los cánones de Orange II más claros:

Si alguno afirma que por la fuerza de la naturaleza se puede pensar, como conviene, o elegir algún bien que se refiere a la salvación de la vida eterna, o consentir a la predicación evangélica de salvación, sin la iluminación o inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en el consentir y creer a la verdad, es engañado por un espíritu herético, al no entender la voz de Dios que dice en el Evangelio: «Sin mí no podéis hacer nada» [Jn 15,5]. CONCILIO II DE ORANGE (3-7-529), can. 7 [DH 377].

La razón de esta enseñanza es bastante clara. Para apetecer algo debe existir cierta proporción entre el que apetece y lo apetecido. El buscar el bien supone que hay una tendencia hacia el mismo, y esa tendencia tiene su origen en una proporción hacia lo que se apetece. La vida divina, la participación sobrenatural, es algo que excede completamente la proporción de la criatura; ciertamente le resulta muy conveniente, pero es completamente desproporcionado, de ahí que le haga falta algo que le pueda mover en ese sentido. Santo Tomás explicaba que «si algo está sobre la naturaleza, la voluntad no puede dirigirse hacia ello [*in id ferri*] si no es ayudada por algún principio sobrenatural ... y a esto llamamos auxilio de la gracia» [I, 62, 2].

Respecto a este tipo de bienes es irrelevante que la situación del hombre sea la de naturaleza íntegra, naturaleza caída o naturaleza pura. Siempre se tratará de algo desproporcionado. Para este tipo de movimiento no hace falta simplemente la moción divina, que aplique una potencia a la acción, sino una transformación (ya sea momentánea, para un acto, ya sea permanente o habitual) de la forma de la que depende este movimiento.

2.2.3 Los bienes de orden natural

Dado que la naturaleza humana no ha quedado destruida por el pecado original, aunque ciertamente tiene muchas más dificultades para realizar el bien que le resulta proporcionado, incluso sin la gracia se pueden realizar algunos bienes de orden natural. No simplemente bienes de orden

natural físico, sino también de orden moral. Se puede comparar la situación del hombre en el estado actual sin la gracia a la de un enfermo, que no puede realizar todo lo que hace un individuo sano, pero algunos bienes sí puede realizar.

Esta cuestión no aparece de manera directa en la Sagrada Escritura, aunque es cierto que no faltan textos en que se alaba la actuación de personas de fuera del pueblo de Israel y que no reconocían a Dios [Jos 2; 2 Cron 36,22-23; Ez 29,18-20]. Incluso el mismo san Pablo explicaba que «cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos, aun sin tener ley, son para sí mismos ley» [Rom 2,14]. A raíz de las controversias pelagianas, sin embargo, debió quedar clara la realidad del pecado original, por cuyas consecuencias no se podían cumplir todos los mandamientos sin la ayuda de la gracia. Pero eso no le impidió a san Agustín valorar muchas obras de los paganos:

Si aquellos que naturalmente hacen lo que es propio de la ley, sin embargo no se deben contar en el número de los que justifica la gracia de Cristo, sino más bien en el número de aquellos que son impíos y que no dan culto de manera justa y verdadera al verdadero Dios. Sin embargo, algunos hechos que hemos leído o hemos conocido o escuchado, que son según la regla de la justicia, no solo no podemos vituperarlos, sino que también con razón debemos alabarlos. Si se discute con que fin los hacían, difícilmente se encontrará el que merezcan una defensa y alabanza por la justicia, sin embargo como en el alma humana la imagen de Dios no está destruida por la enfermedad de los afectos terrenos de manera que no queden en ella como las características fundamentales, por eso se puede decir que también en la misma impiedad de su vida hacían algunas cosas de la ley. S. AGUSTÍN, *De Spiritu et littera* 27, 48 (CSEL 60, 202).

A la vez la Iglesia debió evitar los excesos de Lutero, que había sido anticipado en parte antes por Wicliff y Huss, quienes consideraban prácticamente destruida a la naturaleza humana. De hecho tuvo que ser condenada la siguiente proposición atribuida a Huss:

La división inmediata de las obras humanas es la que se da entre obras virtuosas y obras viciosas, Porque si el hombre es vicioso y realiza algo, entonces actúa viciosamente, y si es virtuoso y realiza algo, entonces actúa virtuosamente. Porque así como el vicio, que se denomina crimen o pecado mortal, infecta de manera universal los actos del hombre vicioso, así la virtud vivifica todos los actos del hombre virtuoso. CONCILIO DE CONSTANZA ses. 15 (6-1415) DH 1216.

Más adelante León X tuvo que condenar la afirmación de Lutero de que el libre albedrío cuando hace aquello que está en él peca mortalmente [DH 1486]. Más adelante podemos recordar algunas condenas de san Pío V a Bayo, cuando se rechazó decir que «el libre albedrío sin la ayuda de Dios sólo vale para pecar» o «piensa como Pelagio quien reconoce algo de bien natural, esto es, el que se dice que nace de las solas fuerzas de la naturaleza» [DH 1927-1928]. Entre las condenas a los jansenistas podemos citar el siguiente texto condenado en Quesnell: «La gracia de Cristo, principio eficaz del bien de cualquier género, era necesaria para toda obra buena; sin ella no sólo nada se hace, sino que ni siquiera se puede hacer» [DH 2402].

Cuando santo Tomás comentaba el texto de Ti 1, 15: «para los manchados e infieles nada está limpio» explicaba que «el mal nunca corrompe todo el bien. Es imposible que en el pecador no haya algo bueno, esto es [lo que viene de la] naturaleza, incluso en los demonios. Cuando el pecador hace algo bueno en cuanto que es pecador e infiel, todo resulta pecado debido a esa raíz. Pero si hace algo por el principio de algún bien que tiene, como la fe informe, o la naturaleza, entonces no es algo inmundo» [*Super I ad Titum* 1, lec. 4].

Encontramos una enseñanza parecida cuando comenta el texto paulino «todo lo que no procede de la fe es pecado» [Rom 14, 23]. Sin entrar en el sentido que tiene ahí el término “fe” en san Pablo, la enseñanza de santo Tomás acerca de la posibilidad de hacer algún bien por parte de los infieles o pecadores es bastante clara:

Hay que decir que el fiel se refiere a lo bueno y el infiel a lo malo de maneras diversas. En el hombre que tiene la fe formada no hay nada de condenación, como se ha dicho más arriba en Rom 8,1. Pero en el hombre infiel junto con la infidelidad está el bien de la naturaleza. Y por ello cuando alguien infiel por el dictamen de la razón hace algún bien, sin referirlo al fin malo, no peca. Sin embargo, su obra no es meritoria, porque no está informada por la gracia [...] En cambio, cuando el infiel hace algo precisamente en cuanto que es infiel, es manifiesto que peca. *In Romanos* 14, lec. 3.

2.2.4 El problema del fin

Se puede plantear la objeción de que un pecador, o un infiel, no tendrá la intención adecuada, y por ello cualquier obra que realice será mala. Gregorio de Rímini (1300-1358) afirmó algo de ese estilo [*In II Sententiarum* d. 38 hasta 41]; más en concreto llegaba a decir que los infieles idólatras pecaban en todas sus obras, incluso cuando veneraban y aten-

dían a sus padres. Dicho autor explicaba que esas obras estaban referidas en fuerza de la primera intención hacia su falso dios; consiguientemente, sin una ayuda sobrenatural nadie en pecado mortal, ya se tratara de un infiel, o de un fiel, podía realizar algo bueno moralmente. No obstante, también reconocía que el pecador podría contar con dicho auxilio antes de ser justificado.

El planteamiento de santo Tomás es bastante distinto y mucho más acorde con los textos magisteriales que hemos visto. De hecho santo Tomás afrontó en varias ocasiones la objeción de Gregorio de Rimini. Al preguntarse en II-II 10, 4 si un infiel peca en cualquier obra se plantea la objeción de la finalidad y la intención, a lo que responde que «la fe dirige la intención respecto al fin último sobrenatural, pero también la luz natural de la razón puede dirigir la intención respecto a algún bien connatural» [*ad 2*].

En realidad es bastante claro que no toda obra de un pecador es mala por el defecto de la intención. Cuando se trata de una obra que en sí es proporcionada y coherente con la naturaleza humana, como cuidar a los padres, o ayudar a un necesitado, si no ha intervenido la caridad y la gracia no será meritoria, pero tampoco es un pecado. Mientras esa obra no se refiera de manera explícita a una intención mala (por ejemplo, ayudar a alguien como parte del culto a un ídolo), esa obra de por sí es ordenable al fin del hombre.

A lo primero hay que decir que el acto de alguien que carece de caridad puede ser doble. Uno, en cuanto que carece de caridad, esto es, cuando hace algo en orden a otra cosa porque carece de caridad. Ese acto siempre es malo, como dice san Agustín en el IV contra Juliano, porque se trata de un acto del infiel en cuanto que es infiel: siempre es pecado, aunque vista al desnudo o cualquier otra cosa de este estilo, ordenándolo al fin de su infidelidad. Sin embargo, puede haber otro acto del que carece de caridad, no en cuanto que carece de caridad, sino en cuanto que posee algún otro don de Dios, como la fe, la esperanza, o incluso el bien de la naturaleza, que no se elimina totalmente por el pecado, como ya se ha dicho. Y según esto, sin caridad puede darse algún acto bueno por su género, aunque no perfectamente bueno, pues le falta el orden debido al fin último. II-II 23, 7 ad 1

En realidad este problema es muy parecido al que se plantea santo Tomás en otro lugar sobre si es obligatorio que los mandamientos se cumplan por amor a Dios (esto es, por caridad), mientras que cualquier otra forma de cumplirlos sería un pecado. Ante la objeción de que gracias a la

caridad podemos hacer todo por Dios, y san Pablo nos manda en 1 Cor 10,31 hacer todo para gloria de Dios, parecería que sin caridad (y sin fe) no se podría hacer nada bien. Sin embargo santo Tomás responde:

Bajo el mandamiento de la caridad se contiene el que se ame a Dios con todo el corazón, a lo cual corresponde que se refieran todas las cosas a Dios. Y por eso el hombre no puede cumplir el mandato de la caridad si no refiere todas las cosas a Dios. Por ello, el que honra a sus padres está obligado por caridad a honrarlos, pero no en razón del mandamiento «honra a tus padres», sino en razón del mandamiento «amarás al Señor tu Dios de todo corazón». Como se trata de dos preceptos afirmativos que no obligan *ad semper*, pueden obligar en diversos momentos. Y así puede suceder que alguien cumpliendo el precepto de honrar a los padres no esté transgrediendo el precepto de la omisión del modo de caridad. I-II 100, 10 ad 2.

Algo parecido había dicho al comentar a Pedro Lombardo:

No estamos obligados a que cualquier acto esté dirigido en acto hacia ese fin al cual sólo puede dirigir la fe, porque los preceptos afirmativos no obligan *ad semper*, aunque siempre obliguen. Y por eso no es preciso que todo acto de los infieles que no está ordenado hacia ese fin, siempre sea pecado, sino sólo en el tiempo en el que está obligado a referir su acto hacia el fin último. *Scriptum super Sententiis*, II, d. 41, q. 1, a. 2 ad 4.

2.3 Cumplimiento de los mandamientos

Después de los dos apartados anteriores, en los que hemos visto de manera general la necesidad de gracia para el conocimiento y la voluntad, pasamos a cuestiones más específicas. La primera es la observancia de los mandamientos. Este tema fue bastante debatido en la controversia pelagiana primero, y después en las discusiones con protestantes y jansenistas. Los pelagianos tendían a decir que no había ningún inconveniente para el cumplimiento de los mandamientos sin la gracia, mientras que los protestantes y jansenistas tendían a negar cualquier posibilidad de cumplir los mandamientos sin la gracia.

En este punto tan importante santo Tomás tiene presente las enseñanzas generales que han aparecido en apartados anteriores, a la vez que procede con un gran orden. En primer lugar estudia lo referente al mandamiento más importante de todos: el amor a Dios sobre todas las cosas y posteriormente habla del cumplimiento de los mandamientos en general.

Incluso podríamos recordar que en el mandamiento de amar a Dios unido al de amar al prójimo (que se deriva del primero) se contiene «toda la ley y los profetas» [Mt 22,40]. Al mismo tiempo, los actos de fe, de esperanza y de caridad (donde está el amor a Dios sobre todas las cosas) son prácticamente preámbulos para el cumplimiento de los mandamientos. Los preceptos morales son obligatorios precisamente porque se trata de actos que nos conducen hacia el fin de la vida eterna, pero para orientarnos de manera adecuada hacia el fin nos hace falta la caridad, que necesariamente debe ir unida a la fe y a la esperanza. Se entiende ahora mejor porqué santo Tomás comienza preguntando por el amor a Dios sobre todas las cosas, antes de hablar de los mandamientos en general.

2.3.1 El amor a Dios sobre todo

Un estudio teológico del amor a Dios sobre todas las cosas requiere que distingamos entre un amor natural, y un amor sobrenatural, distinción que la Iglesia recordó frente a los bayanos [DH 1934]. Aquí se verificó aquello de que los extremos se tocan, pues para los pelagianos todo amor a Dios resultaba natural, y las meras fuerzas del hombre permitían alcanzarlo; en cambio para los seguidores de Bayo y Jansenio todo amor a Dios era sobrenatural, y solamente podría darse con la gracia. Santo Tomás explica la necesidad de distinguir uno y otro amor, aunque, como veremos más adelante, de hecho no pueda darse en nuestra naturaleza caída ese acto de amor a Dios como autor de la naturaleza:

La caridad ama a Dios sobre todas las cosas de manera más eminente que la naturaleza. La naturaleza ama a Dios sobre todo en cuanto que es principio y fin del bien natural, mientras que la caridad en cuanto que es objeto de la bienaventuranza, y en cuanto que el hombre tiene cierta sociedad espiritual con Dios. También la caridad añade sobre la dilección natural de Dios cierta prontitud y deleite, como cualquier *habitus* de virtud añade sobre el acto bueno que se realiza a partir de la mera razón natural del hombre que no tiene el *habitus* de una virtud. I-II, 109, 3 ad 1.

Si hablamos del amor de caridad es bastante claro que requiere la intervención de la gracia. En el capítulo décimo trataremos con más detalle acerca de la caridad, pero esa *societas spiritualis* con Dios supone que hay una participación de la naturaleza divina, lo cual desborda la naturaleza racional. Sin embargo, esa amistad con Dios que ofrece la gracia no se debe entender como una contraposición al amor natural del hombre. De hecho santo Tomás explica en este artículo I-II 109, 3, que el amor a

Dios es algo que corresponde no sólo al hombre, sino también al ángel y a cualquier criatura, incluso irracional e inanimada.

Para santo Tomás es natural para cada cosa que apetezca y ame algo en cuanto que le resulta adecuado. En este sentido el bien de la parte es por el bien de la totalidad, de ahí que con un apetito natural cada cosa particular ama su bien propio por el bien común del universo, que es Dios. Por ello se puede decir que todas las criaturas aman a Dios, al realizar su operación propia. Sin embargo, para aplicar esto al hombre debemos precisar una serie de nociones.

Amar a Dios sobre todas las cosas es algo que se emplea cuando hablamos del amor a Dios por caridad, y aparece con frecuencia en la Sagrada Escritura. Cabe cierta aplicación de amar sobre todas las cosas cuando hablamos de ese amor natural a Dios. Al hablar de amar nos referimos al acto de la *dilección*, es decir, no se trata de un mero amor sensible, ni al mero amor natural a la bienaventuranza (que está naturalmente determinado hacia ella), sino a un amor *electivo*. También al hablar de *Dios* nos referimos a Dios conocido de manera explícita, aunque sea análoga y muy lejana, no de manera implícita en cuanto que amemos el bien en general, que encuentra su realización en Dios. El *sobre todas las cosas* quiere decir que es más amado que cualquier otra realidad de orden natural: supone algo negativo (que nada se prefiera o iguale a Dios) y algo positivo (todo se subordina a Él como al fin último).

Al hablar de la dilección a Dios también se puede distinguir entre un amor de amistad o benevolencia, en el que se busca sobre todo el bien del amigo, y un amor de concupiscencia, en el que se ama el bien divino para mí; no obstante de ese aspecto trataremos con más detalle al hablar de la caridad. Nos interesa ahora distinguir entre un amor imperfecto, condicionado e ineficaz, que sería más bien una *veleidad* o cierta complacencia en Dios, pero sin poner un esfuerzo para cumplir los mandamientos, y un amor *perfecto y eficaz*, mediante el cual el hombre se referiría a Dios como a su fin natural y lo amaría con mayor aprecio que cualquier otra cosa. Incluso ese amor eficaz a su vez puede distinguirse entre algo actual y *afectivo*, que dure poco tiempo, y un amor habitual y *efectivo* de tipo permanente. Obviamente ese amor eficaz se prueba en las acciones y en el cumplimiento de la ley moral.

Santo Tomás explicaba que el hombre en un estado de naturaleza íntegra podría con potencia física y moral amar a Dios sobre todas las cosas por las solas fuerzas de la naturaleza, sin la gracia, y eso con un amor eficaz realmente efectivo. En realidad esto es simplemente la aplicación al hombre de ese principio que establecía santo Tomás de que toda cria-

tura ama a Dios. En el hombre en estado de integridad, es decir, con sus fuerzas íntegras, sin gracia aunque con la moción general de Dios, le corresponde realizar ese acto de amor a Dios. Lo que en otras criaturas es algo *implícito*, en la naturaleza racional se trataría del algo *explícito*, pues cabe un conocimiento natural de Dios que en dicho estado no resultaría difícil. No obstante, como ya explicamos, este amor sería bastante distinto de la caridad sobrenatural y se parecería más al acto de virtud de la religión por la que se reconoce a Dios como autor y fin de la naturaleza [II-II, 81, 1].

Aunque santo Tomás no lo trata, los teólogos postridentinos solían extender estos razonamientos al estado de naturaleza pura. También en ese caso se daría la potencia tanto física como moral para poder amar a Dios sobre todas las cosas por las propias fuerzas sin la gracia, pero se trataría de un amor eficaz *afectivo* más que *efectivo*, pues resultaría más difícil que durara mucho en el tiempo, debido a que las fuerzas del hombre no estarían con todo su vigor.

Sin embargo, es bastante claro que en el estado de naturaleza caída, sin la gracia, ciertamente está la potencia física para amar a Dios sobre todas las cosas con un amor eficaz, pero no está la potencia moral sin el auxilio de la gracia que sane al hombre. En realidad ya vimos en el apartado anterior que sin la gracia ni siquiera puede el hombre hacer todo el bien moral que le es connatural, y por la misma naturaleza del amor a Dios sobre todas las cosas, se requeriría poder hacer ese bien: difícilmente se amará a Dios sobre todas las cosas si no se observa toda la ley moral, lo cual supone poder hacer de hecho todo el bien moral sin la gracia. Ciertamente está en el hombre la *potencia física* para realizarlo, pues conserva intactas sus potencias, pero a la hora de la realización práctica, como consecuencia del pecado, no podrá hacer todo el bien que le resulta connatural.

La situación del hombre tras el pecado era comparada por Padres y teólogos con la situación de la mujer encorvada (Lc 13,10-13) a la que cura el Señor. El hombre se encuentra como encorvado sobre sí mismo, su amor se vuelve sobre sí mismo y no llega a amar a Dios sobre todas las cosas. Desde luego no consta que en los filósofos de la Antigüedad se llegara a un conocimiento claro de Dios y a ese amor correspondiente. Por otra parte, si el hombre pudiera amar con sus propias fuerzas a Dios después del pecado, tendríamos la situación absurda de que estaría enfrentado y apartado de Dios por haber pecado, pero a la vez le estaría amando sobre todas las cosas como autor de la naturaleza. Parecería que entonces tendría dos fines últimos totales y contrapuestos a la vez: al estar en pecado

habría puesto el fin último en sí mismo, pero al amar a Dios sobre todas las cosas lo habría puesto en Dios.

2.3.2 Los mandamientos en general

La pregunta por el cumplimiento de los mandamientos sin la gracia nos sitúa en el centro de la controversia pelagiana. En el *sed contra* santo Tomás cita directa el *de haeresibus*, 88, 2 [CCL 46, 340] de san Agustín donde el Hiponense explica que es propio de la herejía pelagiana pensar que el hombre puede cumplir todos los mandamientos divinos. La terminología “cumplir los mandamientos” (*implere, servare, observare mandata*) es típicamente bíblica en la versión de la Vulgata (Mt 5,17; 19,17; 1 Mac 1,60; 1 Cor 7,19; 1 Jn 2,3-4). Además la expresión tiene un sentido de *totalidad* y de un cumplimiento *habitual*, no de actos realizados de vez en cuando.

Por otra parte, al hablar de mandamientos de la *ley* obviamente se está refiriendo a la ley divina, y de una manera especial a la *ley moral* (en cuanto que se distinguían de los mandamientos meramente ceremoniales o judiciales que encontramos en el Antiguo Testamento [I-II, 99, 2-5]). También hay que tener presente que para la realización de esos actos que prescribe la ley, si hablamos de una realización más o menos estable, entran en juego las *virtudes*. Por ello, para un cumplimiento correcto hacen falta las virtudes, tanto morales como teologales (cuando entren en juego mandamientos acerca de la fe o del amor de Dios). Más adelante abordaremos la cuestión de si pueden darse las virtudes morales naturales sin alguna ayuda de la gracia y la caridad [10.2.4 en p. 350ss], pero de momento nos centramos en una noción genérica de cumplimiento de esos mandamientos.

Es bastante claro que si tenemos en cuenta toda la ley divina, en su amplitud, y un cumplimiento perfecto y completo durante toda la vida, no puede darse sin la gracia. El concilio de Cartago explicó de manera muy clara:

Quien dijera que se nos da la gracia de la justificación para que, aquello que se nos manda realizar por el libre albedrío, lo podamos hacer más fácilmente mediante la gracia, como si en el caso de que no se diera la gracia, podríamos sin ella, aunque no fácilmente, cumplir los mandamientos divinos, sea anatema. CONCILIO XV DE CARTAGO (1-5-418) can. 5 [DH 227].

La razón de esto es bastante sencilla de entender: el cumplir perfectamente todos los preceptos de la ley divina sería lo mismo que poder

hacer todo el bien natural y sobrenatural sin la gracia interior, y tal cosa es imposible para el hombre caído. Sin embargo, dado que algún bien sí se puede hacer, como explicamos antes, cabe un cierto cumplimiento parcial. El texto de santo Tomás nos lo explica con claridad.

Cumplir los mandamientos de la ley sucede de dos maneras: En un sentido, en cuanto a la sustancia de las obras, esto es, en cuanto que el hombre realiza cosas justas y fuertes, y otras obras de virtud. Y de este modo el hombre en el estado de naturaleza íntegra pudo cumplir todos los mandamientos de la ley, pues de otro modo no hubiera podido en aquel estado no pecar, pues pecar no es otra cosa que transgredir los mandamientos divinos. Pero en el estado de naturaleza corrompida el hombre no puede cumplir todos los mandamientos sin la gracia sanante. En otro sentido se pueden cumplir los mandamientos de la ley no sólo en cuanto a la sustancia de la obra, sino en cuanto al modo de actuar, es decir, que se realicen por caridad. Y así ni en el estado de naturaleza íntegra ni en el de naturaleza corrompida puede el hombre cumplir sin la gracia los mandamientos de la ley. [...] Además requieren [los hombres] en cualquier estado el auxilio de Dios que mueve para cumplir los mandamientos. I-II, 109, 4.

Esta distinción sustancia/modo que nos presenta santo Tomás había sido elaborada a lo largo de una profunda reflexión en la escolástica medieval, y prueba de su importancia es que cuando fue atacada por Bayo, el mismo magisterio la defendió. Con esa distinción se expresaba la profunda verdad de que sin la gracia no se pueden cumplir los mandamientos de manera que se merezca la vida eterna, pero eso no equivale a decir que todas las obras de infieles o pecadores sean pecado; por ese motivo fue condenada la siguiente afirmación de Bayo:

La célebre distinción de los doctores, según la cual se pueden cumplir de dos maneras los mandamientos: en un sentido sólo respecto a la sustancia de las obras de los mandamientos, en otro en cuanto a cierto modo, es decir, en cuanto que puedan conducir al que actúa al reino eterno, esto es, el modo meritorio, es artificiosa [*commentitia*] y debe ser rechazada. SAN PÍO V, *Ex omnibus afflictionibus* (1-10-1567) [DH 1962].

Es importante también decir que mediante la gracia el hombre caído puede observar toda la ley divina. Este punto es importante, porque recordemos que para Lutero, y después para los jansenistas, incluso al hombre justificado le resultaban imposibles de cumplir algunos mandamientos, de ahí que pudiera ser a la vez justo (por considerarse justificado ante

Dios) y pecador (porque no cumplía los mandamientos). En los textos siguientes aparecen estas enseñanzas magisteriales:

Nadie, aunque esté justificado, debe considerarse libre del cumplimiento de los mandamientos; nadie debe seguir aquella sentencia temeraria, prohibida por los Padres bajo anatema, de que los mandamientos de Dios son imposibles de cumplir para el hombre justificado; pues Dios no manda lo imposible, sino que mandando aconseja que hagas lo que puedas, pidas lo que no puedas y ayuda para que puedas. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 11 [DH 1536].

Si alguien dijera que los mandamientos de Dios para el hombre justificado y constituido bajo la gracia son imposibles de guardar, sea anatema. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), can. 18 [DH 1568].

Algunos mandamientos de Dios son imposibles para los hombres justos, que quieren y se esfuerzan [en cumplirlos], pues les falta la gracia mediante la que les resulten posibles. INOCENCIO X, *Cum occasione* (31-5-1653) 1 [DH 2001].

Obviamente tales textos no quieren decir que para el hombre en gracia desaparezcan las tentaciones, pues el mismo Concilio de Trento aludió a la presencia de la concupiscencia que permanece en el justificado *ad agonem*, es decir, para ser combatida [DH 1515]. Tampoco quiere decir que siempre resulte fácil vencer al pecado, o que consiga una especie de impecabilidad. Si no se evitan las ocasiones de pecado y se da un cultivo serio de la ascética cristiana es evidente que se recaerá en el pecado. Esto es especialmente claro cuando existan vicios o disposiciones más o menos arraigadas que no siempre ni necesariamente van a desaparecer como por un modo milagroso. En todo caso los textos que hemos señalado nos aseguran sobre la posibilidad de cumplir toda la ley de Dios con la ayuda de la gracia.

2.3.3 Precisiones sobre *sustancia* y *modo*

En el apartado anterior hemos hablado de la distinción entre *sustancia* y *modo* al cumplir los mandamientos, de acuerdo con la terminología de santo Tomás, que vinculaba este *modo* a la caridad. Sin embargo es necesario entender correctamente esta distinción. Muchos autores de la Compañía de Jesús tendían a ver lo sobrenatural como un *modo* que se añadía a realidades naturales; de esta manera querían defender la libertad, pues pensaban que si Dios intervenía sobre ella se perdería [Ant I

§9.3.1 y §9.3.2 pp. 339-342]. También explicamos que ese no era la manera en que santo Tomás entendía la relación entre naturaleza y gracia. Por ello es importante profundizar en esta terminología.

Ya dijimos que las virtudes morales infusas son distintas de las adquiridas [1.6.3 en p. 61ss]; por ejemplo, la prudencia infusa no es meramente la prudencia adquirida a la que se añade un *modo*, de manera que *sustancialmente* serían lo mismo, pero en cuanto a su *modo* se distinguirían. La virtud infusa se distingue por su objeto de la adquirida, de ahí que sea *esencialmente* distinta; si no fuera así, la diferencia entre la naturaleza y la gracia sería meramente la de un *modo* añadido, no algo esencialmente distinto. La cuestión se hace todavía más seria si pensamos en las virtudes teologales: no faltaron autores para quienes la *sustancia* de esos actos venía de las fuerzas de la naturaleza, y lo que hacía la virtud era otorgarles un *modo* especial.

Tal manera de presentar la cuestión venía de entender las virtudes infusas (tanto teologales como morales) de la misma manera que las virtudes adquiridas si se comparan con su potencia. La potencia puede realizar una serie de actos, pero gracias a la virtud adquieren un modo virtuoso, si bien la sustancia de ese acto procede de la potencia. Sin embargo en el caso de lo sobrenatural, los *habitus* infusos en realidad son como nuevas potencias, que abren a una vida radicalmente nueva.

El mismo santo Tomás, en sus primeras obras, reflejaba las ideas de teólogos de su época según las cuales a) el hombre caído podría observar por las solas fuerzas del libre albedrío sin la gracia todos los preceptos de la ley divina en cuanto a la sustancia de la obra buena; b) incluso los mandatos correspondientes a las virtudes teologales en cuanto a la sustancia de sus actos [*Scriptum super Sententiis*, II, d. 28, *expositio textus*; *De veritate* 24, 1 ad 2]. Sin embargo, el mayor conocimiento de san Agustín le llevó a darse cuenta de que el hombre sin la gracia no podía evitar todos los pecados mortales, luego no podía cumplir toda la ley divina; ya en *De veritate* 24, 14 ad 7 lo explica, y todavía con más claridad en el texto que citamos de la I-II, 109, 4. De esa manera se corregía la afirmación a), pero la afirmación b) aparece corregida con claridad más tarde. En realidad cuando santo Tomás habla de virtudes morales infusas, distintas de las adquiridas por su objeto, queda claro que son *sustancialmente distintas*, luego no es que se mantenga la *sustancia* del acto entre unas y otras.

En el caso de los mandamiento referidos a las virtudes teologales la rectificación fue especialmente clara, pues santo Tomás afirma que «Hay algunos pecados mortales que el hombre sin la gracia de ningún modo puede evitar, porque se oponen directamente a las virtudes teologales,

que están en nosotros por don de Dios» [I-II, 63, 2 ad 2]. Es claro que referir todas las cosas a Dios y amarlo como a un amigo no se puede sin caridad, y tampoco se puede evitar el pecado de infidelidad sin la fe. De este modo «la fe, en cuanto al asentimiento, que es lo principal del acto de fe, viene de Dios que mueve interiormente por la gracia» [II-II, 6, 1]. Obviamente esto no implica que no existan motivos externos de credibilidad, pero no se puede decir que creamos por nuestras fuerzas y luego se añada ese *modo meritorio*.

Respecto al cumplimiento de los mandamientos esto es muy importante, porque la ley moral no la guarda igual un cristiano que alguien que no lo sea. En el segundo caso ya vimos que ni mucho menos todos sus actos son pecado, pero, por ejemplo, el amor a sus padres es esencialmente distinto en un caso y en otro. En el cristiano ese amor a los padres está en el contexto de actos para alcanzar el fin que es Dios, y bajo la amistad de caridad con Dios, cosa que no sucede en el infiel.

Por cerrar esta cuestión terminológica añadimos como complemento que a veces santo Tomás entiende las nociones de sustancia y modo de una manera distinta a los textos que hemos visto [II-II, 171, 2 ad 3 al hablar de la profecía]. Se puede entender la noción *sustancia del acto* en *sentido propio y formal*, es decir, la que procede de su objeto formal (este es el caso de los textos vistos). En ese sentido el amor que procede de las fuerzas de la naturaleza es distinto del que procede de la caridad, o lo mismo podemos decir de cualquier acto que proceda de una virtud infusa respecto a la virtud adquirida.

Sin embargo, se puede entender *sustancia del acto* en sentido *meramente material*. Esto puede darse *por parte del sujeto*, por ejemplo, el mismo acto de meditación, cuando lo realizo en el tiempo oportuno para ello es algo meritorio, pero si lo extiende a un tiempo en el que estaba obligado a hacer otra cosa, y no se trata de un olvido involuntario, en realidad se ha convertido en algo distinto, por más que *materialmente* lo pueda ver como el mismo rato de oración. También puede darse por parte del objeto, como cuando se cree algo por fe adquirida gracias a algún milagro, frente al que cree por fe infusa. En ese sentido se podría decir que conocer a Dios por fe o conocerle por el espejo de las criaturas puede ser *sustancialmente* lo mismo, entendido de esta manera *material*, pues se refieren al mismo Dios.

Además, cuando nos referimos a actos exteriores, claramente se puede hablar de una identidad de la sustancia entre los que se realizan por las fuerzas de la naturaleza y los que están imperados por la caridad. Por ejemplo, el dar una limosna a un pobre, o el ayudar materialmente a los

padres, en cuanto a la sustancia de la obra (se trata de actos imperados) son los mismos que cuando los imperan las potencias y *habitus* naturales. No se trata entonces de actos ilícitos o directamente producidos por las virtudes, sino de actos imperados.

2.3.4 La gracia y el mérito de la vida eterna

Aunque la cuestión del mérito se estudiará con detalle más adelante en el capítulo séptimo, según el orden de santo Tomás en estos artículos contra la herejía de Pelagio, recuerda que sin la gracia no se puede merecer la vida eterna. La enseñanza de la Sagrada Escritura es bastante clara, y aunque la detallaremos más adelante, bastaría citar 2 Tim 1,9 o Ti 3,3-7. En la controversia pelagiana otro de los puntos que se discutía era si a partir de las meras fuerzas de la naturaleza se podía conseguir la vida eterna; la Iglesia enseñó lo contrario. Fueron muy claras las expresiones del concilio II de Orange: «por ningún mérito que anteceda a la gracia se debe el premio a las buenas obras, si se dan, sino que la gracia, que no se debe, precede para que sucedan [las buenas obras]» [DH 388]. Todavía más claro fue el concilio de Trento:

Si alguien dijera que la gracia divina se da por Cristo sólo para que el hombre pueda vivir justamente y merecer la vida eterna, como si por el libre albedrío sin la gracia se pudieran alcanzar ambas cosas, aunque duramente y con dificultad [*aegre et difficulter*], sea anatema. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), can. 2 [DH 1552]

Es interesante notar que Bayo había dicho cosas bastante parecidas a los pelagianos, sólo que referidas antes de la caída del pecado. Por ello consideraba que los méritos del ángel y del hombre antes del pecado en modo alguno se podían llamar gracia, o que la obra buena por su propia naturaleza era meritoria de la vida eterna [DH 1901-1902]. Obviamente, después de la caída ya el hombre no podía colaborar en nada, y en ese sentido se acercó a las afirmaciones de Lutero, para quien el hombre en gracia no podía merecer la vida eterna. Más adelante veremos cómo se produce el mérito una vez que se ha recibido la gracia.

En realidad, a partir de lo que hemos visto en los apartados anteriores es bastante claro que para alcanzar la vida eterna hace falta la gracia. Ya dijimos que sin la gracia el hombre no puede querer ni hacer el bien que corresponde a la salvación, ni amar a Dios sobre todas las cosas al modo propio de la caridad, ni cumplir toda la ley perfectamente y al modo sobrenatural.

Santo Tomás presenta su argumentación de una manera muy sencilla y recapitula lo que hemos visto hasta ahora:

Los actos que conducen al fin es preciso que sean proporcionados al fin. Sin embargo, ningún acto supera la proporción del principio activo. Por eso vemos que en las cosas naturales que nada puede realizar un efecto mediante su operación que supere su fuerza activa, sino sólo puede producir por su operación un efecto proporcionado a su fuerza. La vida eterna es un fin que supera la proporción de la naturaleza humana, como queda claro por lo que hemos dicho antes. Y por ello el hombre no puede producir por sus fuerzas naturales [*per sua naturalia*] obras meritorias proporcionadas a la vida eterna, sino que para esto se requiere una fuerza superior, que es la fuerza de la gracia. Y por eso sin la gracia el hombre no puede merecer la vida eterna. Sin embargo puede realizar obras que conduzcan a algún bien connatural al hombre. I-II, 109, 4.

2.4 La preparación a la gracia

Tras hablar de la necesidad de la gracia para cumplir los mandamientos, tanto en orden sistemático como histórico, hace falta pasar a la cuestión de la preparación a la gracia. De hecho, hubo personas que aceptaban la necesidad de la gracia para hacer el bien, pero mantenían la enseñanza de Pelagio de que la gracia se daba según los méritos (se entiende, méritos previos a cualquier gracia).

Respecto a la cuestión más sistemática se puede hablar de una preparación *positiva* a la gracia, es decir, algo que realice la persona para recibir la gracia divina, o de una preparación *negativa*, es decir, el evitar el pecado. En esta sección nos centramos en la preparación positiva, y posteriormente abordaremos lo referente a la necesidad de la gracia para evitar el pecado. Explicaremos que para prepararnos o disponernos a la gracia es precisa la misma gracia, pero más adelante volveremos sobre el tema al estudiar la *causa de la gracia* y lo referente a las disposiciones internas necesarias [5.4 en p. 200ss]. En este apartado simplemente debe quedar claro que la preparación a la misma gracia es fruto de la gracia, y no de una naturaleza o libertad independiente de la gracia.

2.4.1 El denominado “semipelagianismo”

Desde el punto de vista histórico después de los problemas que plantearon Pelagio y sus seguidores encontramos a una serie de autores a los

que se conoció desde el siglo XVI como “semipelagianos”. Ese término indica que compartían algunas posiciones de Pelagio (básicamente que el inicio de la gracia se debía a obras humanas dadas conforme a méritos en los que intervenía la gracia), a la vez que rechazaban abiertamente ciertas tesis pelagianas (confesaban lo referente al pecado original, así como la necesidad de la gracia para hacer el bien).

Aunque se puede buscar en Pelagio el origen de estas teorías, sin embargo parece más oportuno considerar ambientes monásticos origenistas. Para Orígenes, gran defensor de la libertad frente al determinismo de las “naturalezas gnósticas” la providencia divina dependía de una especie de previsión de los méritos para actuar. Obviamente, en el conjunto del sistema de Orígenes este aspecto no tenía demasiado peso, pues al final se produciría la apocatástasis, pero cuando se rechazaron esos aspectos de Orígenes algunos autores conservaron sus afirmaciones acerca de la libertad y la providencia. En occidente no faltaron autores partidarios de Orígenes que compartieron en algunos textos ese modo de ver las cosas. Es importante señalar que el mismo san Agustín, al principio de su formación, y como fruto de sus lecturas de los *tractatores divinatorum eloquiorum* [*Retractationes* I, 23, n. 1 (CCL 57, 67)] o comentaristas bíblicos, pensó que el hacer el bien dependía de la gracia, pero el motivo por el que Dios concedía la gracia era porque preveía la fe de una persona, de tal modo que el comienzo de la fe, al menos, sólo dependía del libre albedrío, y no de la misma gracia [Ant I §5.7 pp. 161ss].

A pesar de que tales afirmaciones no parecían muy compatibles con san Pablo, especialmente en ambientes monásticos se difundieron bastante. El mismo san Agustín tuvo que escribir a los monjes de Adrumeto y Marsella sobre estos problemas. Uno de los autores que más se difundió, y que compartía tales planteamientos, era Juan Casiano (365-435), pues su obra ascética *Collationes* era leída y muy apreciada en ambientes monásticos. Las discusiones sobre el inicio de la fe se mezclaron con los temas acerca de la predestinación, y dieron lugar a complejos debates a lo largo del siglo V. En cierto modo se puede considerar que el concilio II de Orange, y su posterior aprobación por el papa puso fin a estas discusiones, al renovar la enseñanza agustiniana. Sin embargo, dada la dificultad para el conocimiento de los textos en la Edad Media, este concilio permaneció en el olvido, si bien su enseñanza estaba en las obras de la madurez de san Agustín.

No es extraño que aparecieran en diversos autores medievales, a veces, algunos rasgos semipelagianos. El mismo santo Tomás, en parte por influjo de sus maestros, y en parte por influjo de las *Collationes* de Casiano,

en su época más joven presenta algunas afirmaciones cercanas al semi-pelagianismo, al hablar de una especie de preparación natural a la gracia, aunque bastante pronto rectificó esas tesis.

2.4.2 Preparación para la gracia habitual

La insistencia de la Escritura en nuestra dependencia respecto a Dios en todo es continua. La situación de privación de la gracia de todos [Rom 3,22-24] y consiguientemente el que nadie pueda venir a Cristo sin la atracción del Padre [Jn 6,44], o la necesidad del Espíritu Santo para la fe [1 Cor 12,3] son bastante claras. También lo que se refiere a la salvación depende de Dios, pues sin Cristo no podemos hacer nada [Jn 6,44], todo lo hemos recibido [1 Cor 4,7]; igualmente todo don perfecto desciende el Padre [Sant 1,17] y ni siquiera somos capaces de pensar algo por nosotros mismos [2 Cor 3,5]. Consiguientemente es Dios quien realiza en nosotros el querer y el obrar [Flp 2,12-13], es Él quien inicia y consuma la obra buena [Flp 1,6]. La fe misma es ya un don de Dios [Ef 2,8; Flp 1,29; Jn 6,65-66], pero lo mismo hay que decir de la oración [Rom 8,26-27]. Se entiende así que en lo referente a la vida divina debamos ser regenerados y resucitados de la muerte [Ef 2,10; Jn 3,7; Ef 2,5-6].

Uno de los textos magisteriales más claro y en el que se traslucen textos bíblicos fundamentales es el siguiente, del concilio II de Orange:

Si alguien dice que, sin la gracia de Dios, a los que creen, quieren, desean, intentan, trabajan, vigilan, se esfuerzan, piden, buscan, llaman, se otorga por parte de Dios la misericordia, pero no para que creamos, queramos, y no confiesan que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo en nosotros sucede que podamos realizar todas estas cosas, como es preciso, y somete la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia humanas, y no acepta que el ser obedientes y humildes viene del mismo don de la gracia, resiste al Apóstol que dice «¿Qué tienes que no hayas recibido?» [1 Cor 4,7] y «por la gracia de Dios soy lo que soy» [1 Cor 15,10]. CONCILIO II DE ORANGE (3-7-529) can. 6 [DH 376]

De manera más detallada podríamos señalar tres aspectos en los que se podría dar una hipotética preparación a la gracia sin la gracia: el deseo o petición, el mérito, o una positiva preparación o disposición directa a la gracia; en todos estos casos la misma Iglesia advirtió que todo eso dependía de la misma gracia:

- respecto al *deseo y la petición*, la condena de Pío VI al sínodo de Pistoya excluyó ese deseo de ayuda superior sin la gracia, como al-

go que favorecía el semipelagianismo [DH 2619-2621]; ya bastante antes el concilio II de Orange había explicado que el mismo invocar a Dios dependía de la gracia [DH 373];

- respecto al *mérito*, la gracia es previa a cualquier posibilidad de merecer, como explicó el mismo concilio II de Orange [DH 382; 388; 397] y recordó después el concilio de Trento [DH 1532];
- respecto a *cualquier preparación o disposición positiva*, como que nuestra voluntad directamente quiera o se prepare por sí misma, igualmente fue excluida por el II de Orange [DH 374; 375; 393], y todavía con más claridad en Trento:

Si alguien dijera que, sin la inspiración preveniente del Espíritu Santo y su ayuda, puede el hombre creer, esperar, amar o arrepentirse como es preciso para que se confiera la gracia de la justificación, sea anatema. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), can. 3 [DH 1553].

Desde el punto de vista especulativo, santo Tomás nos comienza explicando que se puede hablar de una preparación de la voluntad humana tanto para realizar el bien como para llegar a disfrutar de Dios. Para esta preparación hace falta la gracia, como hemos visto en los apartados anteriores, pues para hacer el bien sobrenatural y para merecer la vida eterna se requiere la gracia. Sin embargo ahora nos preguntamos por la *preparación de la voluntad para conseguir ese don habitual de la gracia*. Santo Tomás distingue siempre entre un don habitual de la gracia y la gracia como auxilio actual. Explica que claramente para recibir el don habitual de la gracia no podemos presuponer otro don habitual, porque eso sería proceder al infinito.

La argumentación de santo Tomás [I-II, 109, 6] es que todo agente actúa por un fin, y como consecuencia toda causa dirige o *convierte* sus efectos hacia ese fin, del que procede todo el movimiento. El hombre, al igual que cualquier criatura se vuelve hacia Dios en la medida en que tiende a asimilarse a Dios a su modo. Pone el ejemplo de que el ánimo del soldado se dirige a buscar la victoria por la moción del jefe del ejército, y a seguir una bandera según la moción del tribuno, etc. Santo Tomás entiende que esto se ve confirmado por la enseñanza del Areopagita cuando decía que Dios convierte todo hacia sí. Sin embargo, más allá de esa asimilación común a Dios, el mismo Dios *convierte* a los hombres justos hacia sí como hacia un fin especial, por el cual desean adherirse a Él como a su bien propio. Por consiguiente para que el hombre se convierta hacia Dios

es preciso que sea Dios quien le convierta. Prepararse a la gracia como convertirse a Dios, así como el que tiene su mirada apartada de la luz del sol, se prepara para recibir la luz del sol cuando *convierte* sus ojos hacia el sol.

Para profundizar en este argumento hay que recordar que lo sobrenatural es algo de un género propiamente divino, por decirlo de alguna manera; por ello se requiere una intervención del todo especial de Dios, mucho más allá de lo que puede nuestra naturaleza. En el siguiente capítulo, cuando profundicemos sobre la esencia de la gracia, esta cuestión resultará más clara. Al mismo tiempo, la preparación a la gracia sería algo así como el primer acto de querer, sólo que en el orden sobrenatural, y esto requiere una intervención peculiar de Dios, diferente de la que es común como Causa última del querer humano.

Es cierto que la situación de pecado de la humanidad dificulta todavía más esta preparación a la gracia, pero aunque se encontrara en un estado de naturaleza íntegra, tal preparación depende de Dios con una intervención especial. Santo Tomás lo explicaba con gran claridad al hablar de la necesidad de gracia en los ángeles para que se convirtieran a Dios:

Difícil es lo que trasciende la potencia. Pero sucede de dos maneras. En un sentido porque trasciende la potencia según su orden natural. Y entonces, si se puede llegar a esto con alguna ayuda, se denomina “difícil”; si no se puede llegar en modo alguno, se denomina “imposible”, como es imposible al hombre volar. En otro sentido algo trasciende la potencia, no según el orden natural de la potencia, sino por algún impedimento unido a la potencia. Como elevarse no va contra el orden natural de la potencia motora, pues el alma, por sí misma, por naturaleza [*nata est*] se mueve a cualquier parte, sino que se ve impedida por la gravedad del cuerpo; por eso es difícil para el hombre elevarse. En cambio, respecto a la última bienaventuranza, ciertamente para el hombre es difícil porque está sobre su naturaleza y porque tiene un impedimento por la corrupción del cuerpo y la infección del pecado. Para el ángel sólo es difícil porque es sobrenatural. I, 62, 2 ad 2.

Si hablamos de evitar el pecado como cierto tipo de preparación remota (pues el pecado se opone a la gracia), en el siguiente apartado trataremos la cuestión de hasta qué punto se puede evitar el pecado sin la ayuda de la gracia. También más adelante se abordará cuál es la colaboración de la voluntad humana en el proceso de justificación.

Por último simplemente recordamos, a modo de recapitulación, que para alcanzar el estado de gracia se requiere una especial ayuda de Dios,

a la que denominamos *gracia actual*. Obviamente esta gracia actual es completamente gratuita; si la consideramos como la primera gracia actual, no cabe ninguna preparación positiva a la misma. Es distinto si nos situamos en la perspectiva de la persona en gracia, que sí puede merecer ulteriores gracias actuales, pero eso ya se daría en razón del estado de gracia de la persona y de su colaboración, de lo que trataremos al hablar del mérito.

2.5 Necesidad de la gracia ante el pecado

La pregunta por la necesidad de la gracia para salir de una situación de pecado o para evitar en general el pecado es una continuación de la sección anterior. Si antes se hablaba de una preparación *positiva* para alcanzar la gracia, el superar el pecado es una cierta preparación *negativa* para la misma. Según el orden que sigue santo Tomás primero estudiaremos si es posible una disposición negativa perfecta, es decir, vencer completamente todo pecado y las disposiciones habituales al pecado (vicios). En un segundo momento se abordará la posibilidad de una disposición negativa *imperfecta*, que consiste simplemente en cesar el acto de pecado. Como en otras ocasiones santo Tomás nos explica primero lo que es principal y *per se*, y en un segundo momento lo que se da secundariamente en orden a eso primero.

2.5.1 Salida del estado de pecado

Con la expresión *salida del estado de pecado* queremos referirnos a lo que en la versión latina de la Escritura se denomina *resurgere a peccato*, resucitar del pecado. La idea de estar *muertos* por el pecado y *resucitar* por la intervención de Cristo aparece en varias ocasiones, como Col 2,12-13; 3,1-2; Ef 2,5-6; 5,14. También la encontramos en Trento, cuando se habla de la justificación [DH 1579]. Las fórmulas de *vivificación* o *justificación* [Col 2,13; Ef 2,5] vienen a decir lo mismo: el paso de un estado de pecado al estado de la justicia. Más adelante profundizaremos en esta cuestión al hablar de la *justificación*, pero lo que debe quedar claro ya es que se trata del paso de una situación de pecado a una situación de justicia ante Dios, un pasar «de la muerte a la vida» [Jn 5,24], ya que el pecado es la muerte del alma, como observó el padre del hijo pródigo: «estaba muerto y ha revivido, estaba perdido y lo hemos encontrado» [Lc 15,31].

Se podría pensar en una salida del estado de pecado cuando se trata de pecados contra la ley natural, aunque ya vimos en su momento que no

es aceptable el mero pecado filosófico que no sea a la vez ofensa de Dios [Ant I §6.5.4 pp. 223-224 y §12.5 p. 476]. Sin embargo, podemos plantear si cabría una mera salida de esa situación de pecado respecto al incumplimiento de preceptos de la ley natural. Obviamente nos interesa mucho más la cuestión de la salida del pecado en cuanto que se ha dado una oposición a la gracia comunicada por Dios, y por tanto contra la ley sobrenatural. También es importante señalar que cabe pensar en una salida *imperfecta* de ese estado, es decir, no se ha vuelto a la situación de la gracia santificante, sino a cierta disposición sobrenatural para la gracia, como indicando el proceso para recuperar esa gracia. La importancia de esta distinción la mantuvo la Iglesia cuando condenó la siguiente proposición de Bayo:

La distinción de una doble justicia, una que se da por el Espíritu de la caridad que inhabita, y otra que se da por la inspiración ciertamente del Espíritu Santo que despierta el corazón a la penitencia, pero que todavía no inhabita el corazón ni difunde en él la caridad, por la cual se realiza plenamente la justificación de la ley divina, se rechaza. S. Pío V, *Ex omnibus afflictionibus* (1-10-1967) DH 1963.

En este campo los montanistas y novacianos del siglo III pensaron que tal salida de la situación del pecado era imposible, aun con la gracia, ante determinados pecados cometidos después del bautismo; sostenían que el homicidio o la idolatría, entre otros, eran pecados que no se podían perdonar. En cambio, los pelagianos afirmaban que por las solas fuerzas de la naturaleza, sin la gracia, era posible salir de la situación de pecado y recuperar la justicia ante Dios. Es bastante claro que tales posiciones se oponían a la enseñanza de toda la Escritura, en la que aparece la posibilidad del perdón de los pecados por la intervención divina, en particular gracias a la muerte de Cristo. Por recordar una cita paulina especialmente clara: «No anulo la gracia de Dios; pero si la justificación es por medio de la ley, Cristo habría muerto en vano» [Gál 2,21]. Tanto el concilio II de Orange [DH 391] como Trento [DH 1542-1543] recordaron esta necesidad de la gracia para salir del estado de pecado. Estas cuestiones se tratan también al hablar del sacramento de la penitencia.

La argumentación de santo Tomás para hablar de la necesidad de la gracia en orden a salir de esa situación de pecado se articula en torno a tres aspectos [I-II, 109, 7]: la noción de mancha, la corrupción del bien natural y el reato de la pena. Para superar estas consecuencias a las que ha llevado el pecado, y por tanto para salir del estado de pecado es precisa la gracia de Dios:

- La *mancha* es una manera de referirse a la pérdida de la hermosura de la gracia, que se ve sustituida por la deformidad del pecado. Para recuperarlo claramente se requiera que Dios vuelva a infundir el don habitual de la gracia, que en esta terminología de la mancha es la *luz de la gracia*.
- La *corrupción* del bien de la naturaleza se da porque la voluntad se ha desordenado, al no someterse a Dios, y como consecuencia toda la naturaleza del hombre que peca se encuentra en desorden. Para reparar esto es preciso que la voluntad del hombre de nuevo se someta a Dios, pero eso no puede darse si no es Dios mismo el que atrae.
- El *reato de la pena* es aquello por lo cual el hombre merece la condenación eterna. Obviamente ese reato sólo puede ser perdonado por Dios, contra quien se ha cometido la ofensa y que es el juez de los hombres.

Los argumentos de santo Tomás se refieren a esa *resurrección perfecta* del estado de pecado, pero cabe preguntarse por la *resurrección imperfecta*, es decir, por el *proceso* mediante el que salimos de tal situación. En este punto volvemos a encontrar posiciones extremas:

- por una parte los protestantes y los jansenistas pensaban que ni siquiera con la gracia el hombre podía comenzar o iniciar su vuelta a Dios;
- por otra parte los semipelagianos sostenía que el inicio de la vuelta a Dios dependía de las solas fuerzas sin la gracia.

De nuevo en este punto es preciso recordar los textos que vimos respecto a la preparación para la gracia: el ser limpiados viene del Espíritu Santo [DH 374], y el concilio de Trento rechazó a la vez tanto las argumentaciones luteranas y semipelagianas:

Aquella contrición imperfecta, que se denomina “atrición”, porque procede generalmente de la consideración de la fealdad del pecado o del miedo al infierno y a las penas, si excluye la voluntad de pecar, con la esperanza del perdón, declara [el concilio] que no sólo no hace al hombre hipócrita y más pecador, sino que es un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo, que todavía no inhabita, sino que mueve, con cuya ayuda el penitente prepara para sí el camino a la justicia. CONCILIO DE TRENTO, ses. 14 (25-11-1551) [DH 1678]

Es bastante claro que este movimiento hacia la salvación, aunque todavía sea imperfecto y no haya conseguido su objetivo, está en el mismo orden divino que la salvación, de ahí que deba ser sobrenatural. No hay que olvidar que la persona en pecado mortal, como señalábamos al principio, ante Dios está muerta en ese orden de la vida divina, y debe resucitar. Por emplear esa analogía, así como un cuerpo muerto no puede tener funciones vitales, sino simplemente corpóreas, así respecto a la vida eterna no puede tener ninguna función, sino meramente sus funciones naturales.

Por último, podríamos preguntarnos si cabe algún tipo de resurrección del pecado, no hacia la vida eterna, sino simplemente a recuperar cierto bien moral natural. Es interesante notar que en este punto santo Tomás cambió de opinión, pues al principio sostenía que «según la bondad civil, el hombre mediante la potestad natural que recibió de Dios, puede cambiar su voluntad para mejor» [*Scriptum super Sententiis*, II, d. 28, *expositio litterae*]; sin embargo ya en la *Summa* explicaba que la naturaleza no podía repararse a sí misma «ni siquiera respecto al bien connatural» [I-II, 109, 7 ad 3]. Parece que en sus primeras obras tuvo especialmente en cuenta el optimismo aristotélico, compartido por Boecio y por san Alberto. San Buenaventura, en cambio, se dio cuenta de que la situación de pecado suponía un debilitamiento de esas potencias naturales para mejorar.

La conclusión es que el hombre caído no tiene la potencia moral, por sus propias fuerzas naturales sin la gracia sanante, para volver perfectamente a la bondad moral natural; lo que sí puede es volver de una manera parcial e imperfecta a cierta bondad natural, por sus propias fuerzas sin la gracia. En realidad esto se sigue inmediatamente de lo que se dijo antes, ya que el hombre caído no puede hacer todo el bien moral que le resultaría connatural, sino sólo parcialmente, ni amar a Dios sobre todas las cosas, ni cumplir toda la ley moral natural. dado que sólo puede realizar alguna obra buena de orden natural, y con limitaciones, a eso se reduciría volver a cierta bondad natural.

2.5.2 Evitar el pecado

El evitar el pecado se puede entender como la *disposición mínima* para la gracia, pues es la remoción del acto de pecado. Ni siquiera es el salir del estado de pecado, del que hablamos en el apartado anterior, sino simplemente el no añadir nuevos actos que se opongan a la gracia. Es claro que este tema es complementario a la posibilidad de guardar los manda-

mientos con o sin la gracia, pues el pecado supone la transgresión de los mandamientos.

La conclusión más importante es que el hombre caído no puede, por sus propias fuerzas y sin la gracia, evitar todos los pecados y vencer todas las tentaciones con una victoria perfecta y que le lleve a la salvación [I-II, 109, 8]. Al mismo tiempo, cuando el hombre caído cuenta con la gracia interior, puede evitar cualquier pecado y resistir a cualquier tentación. Es obvio que para que esa resistencia al pecado suponga un mérito, el hombre debe estar ya constituido en gracia santificante, porque también podría darse la situación de una resistencia al pecado con ayuda de la gracia en el proceso de justificación, es decir, antes de haber quedado establecido en la gracia habitual.

También en sencillo entender que para evitar los pecados contra las virtudes infusas, o en general, contra los mandamientos sobrenaturales de la ley divina, es precisa la ayuda de la gracia. En ese sentido es indiferente que la persona estuviera en una situación de naturaleza íntegra, pura, o caída, porque se trata de actos que requieren siempre la intervención de la gracia.

En cambio, si consideramos la resistencia frente a la tentación en el campo de la mera ley natural, la respuesta debe ser más matizada. En un estado de naturaleza íntegra, por las propias fuerzas naturales, se podrían evitar durante toda la vida los pecados contra la ley natural. Por supuesto siempre haría falta la moción general de Dios; en palabras de santo Tomás: «el auxilio de Dios que conserva en el bien, sin el cual la naturaleza misma caería en la nada» [I-II, 109, 8]. En el hipotético estado de naturaleza pura también se podrían evitar ese tipo de pecados, pero con mucha más dificultad, al faltar el vigor de la naturaleza del estado anterior.

Sin embargo, en el estado de naturaleza caída ciertamente existe la potencia física para vencer todos y cada uno de los pecados contra la ley natural sin la gracia, pero de hecho no se pueden vencer todos de manera colectiva y durante mucho tiempo con potencia moral, a menos que la persona sea sanada por la gracia habitual. De hecho por las fuerzas naturales se pueden evitar, sin la gracia, algunos pecados mortales, y resistir a algunas tentaciones, pero no se podrán evitar todos o hacer frente a las tentaciones más graves.

Hay que recordar que el hombre caído, una vez contraído el pecado original, no podrá mantenerse mucho tiempo sin algún pecado mortal, aunque evite otros, si no es sanado por la gracia. También el fiel bautizado puede volver a caer en el pecado; en ese caso la dificultad que experimentará para vencer las tentaciones dependerá de que en él ten-

gan menos fuerza los diversos elementos de la vida sobrenatural, de los que hablaremos más adelante. Como explica santo Tomás, en este punto pueden influir las diversas constituciones corporales al predisponer más a ciertos pecados o a ciertas virtudes [§1.6.2 en p. 58ss].

En cualquier caso, santo Tomás explica que respecto al pecado venial no se pueden evitar completamente, debido a las consecuencias de la concupiscencia y el desorden que dejó el pecado original:

En el estado de naturaleza corrompida, requiere el hombre de la gracia habitual que sana la naturaleza, para que abstenga completamente de pecar. Esta curación se da en la presente vida según la mente, sin que el apetito carnal esté completamente reparado, por eso el Apóstol, dice en Rom 7,25, en nombre del hombre reparado: «Así pues, yo mismo sirvo con la razón [*in mente*] a la ley de Dios y con la carne a la ley del pecado». En este estado el hombre se puede abstener del pecado mortal, que consiste en la razón, como se dijo antes [I-II, 74, 4]. Sin embargo, no puede el hombre abstenerse de todo pecado venial, debido a la corrupción del apetito inferior de la sensualidad, cuyos movimientos de manera singular ciertamente la razón puede reprimir (y de ahí que tengan razón de pecado y de voluntario), pero no todos, porque mientras es esfuerzo en resistir a uno, quizá surge otro; y también porque la razón no siempre puede estar vigilante para evitar este tipo de movimientos, como se dijo antes [I-II, 74, 3 ad 2].

El mismo concilio de Trento, en el decreto sobre la justificación enseñó algo parecido, pues el hecho de estar justificado, ni garantizaba la impecabilidad futura, ni aseguraba el poder evitar todos los pecados veniales, salvo que se diera algún privilegio especial como fue el caso de la Virgen María:

Si alguien dijera que el hombre una vez justificado ya no puede pecar más, ni perder la gracia, y que por ello, el que cae y peca realmente nunca ha estado justificado; o por el contrario, que puede en toda su vida evitar todos los pecados también los veniales, si no es por un especial privilegio de Dios, como sostiene la Iglesia acerca de la Virgen Santa, sea anatema. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), can. 23 [DH 1573].

De esta manera se evitaban las ingenuidades de los pelagianos, que pensaban que se podía alcanzar en esta vida un estado de impecabilidad, pero tampoco se caía en el error de Lutero, quien llegaba a afirmar que el justo peca, al menos venialmente, en toda obra buena [DH 1481-1482].

2.6 Gracia y perseverancia

Por último estudiamos la necesidad de la gracia para la conservación del estado mismo de gracia, tanto de una manera general [I-II, 109, 9] como en particular en el último momento de la vida, que es lo que permite la salvación eterna [I-II, 109, 10]. Con estas cuestiones en cierto modo se continúa lo que explicamos en el apartado anterior acerca de la facilidad del hombre para caer en pecado y también se precisa la enseñanza de la Iglesia contra los semipelagianos primero, y después contra otros, que afirmaban muy alegremente que el hombre podía conservarse en la amistad y gracia de Dios como de manera automática y por sus solas fuerzas.

2.6.1 La conservación de la gracia

En esta sección nos referimos a la conservación de la gracia en el caso de los adultos, pues los niños bautizados, hasta la edad de uso de la razón no realizan actos humanos para conservar la gracia. En los adultos esta conservación equivale a realizar actos buenos y evitar los malos; obviamente siempre pensamos en la conservación de la *gracia habitual*, que es la que se posee de modo permanente.

Quienes negaban la necesidad de la gracia para realizar el bien sobrenatural tampoco pensaban que fuera estrictamente necesaria para su conservación. Además, debemos hacer referencia aquí a quienes pensaban erróneamente que, alcanzado determinado nivel de caridad, ya no se podía perder, o incluso que no estaban obligados a ciertos mandamientos, como fue el caso de los diversos quietismos; la Iglesia recordó que todos están igualmente obligados a los mandamientos y que siempre se puede perder la caridad. Al mismo tiempo, como la conservación de la gracia supone la realización de buenas obras en el orden de la amistad con Dios, resulta claro que para ello es preciso la ayuda de la gracia.

Desde el punto de vista de las fuentes de la teología, los textos antes vistos sobre la necesidad de la gracia para hacer el bien sobrenatural y evitar los pecados contra la ley sobrenatural tiene como consecuencia la necesidad de la gracia para mantenerse en ese mismo estado. El mismo concilio II de Orange explicaba: «La ayuda de Dios, también para los renacidos y los santos, siempre se debe implorar para que puedan llegar al final o permanecer [*perdurare*] en las buenas obras» [DH 380]. Dicho texto simplemente reflejaba la idea de 1 Cor 10,12-13, donde se atribuye a la ayuda de Dios el poder soportar la tentación.

La argumentación teológica de santo Tomás es muy clara. La pregunta de si el hombre ya justificado necesita el auxilio de Dios tiene dos sentidos:

- Respecto al don habitual, por el cual se sana la naturaleza y se la eleva a la vida eterna. Una vez que el hombre está en gracia (se entiende, con toda la riqueza de la vida sobrenatural de la que hablaremos más adelante), no le hace falta otra ayuda de la gracia en forma de otro *habitus* infuso.
- Respecto a la ayuda de Dios para ser movido por Dios a actuar. En este sentido necesita de tal auxilio por dos motivos:
 - por una razón general, pues nada creado puede pasar al acto si no es en virtud de una moción divina;
 - por una razón particular, pues debido a la condición de la naturaleza humana, aunque la gracia la sane en la mente, permanece la corrupción de la carne, la ignorancia, etc, que requieren la ayuda de Dios: «Por ello es necesario que seamos dirigidos y protegidos por Dios, que conoce todo y puede todo. Y por eso también a los renacidos como hijos de Dios por la gracia conviene decir: “no nos dejes caer en la tentación”» [I-II, 109, 9].

2.6.2 La perseverancia final

La cuestión de la perseverancia final apareció también en las discusiones sobre el semipelagianismo, y su correcta respuesta concluye el tema de la necesidad de la gracia. Al mismo tiempo se relaciona con el subapartado anterior, ya que la perseverancia final no es más que el mantener la gracia en el momento final de la vida. La misma Escritura atribuye a la actuación de Dios el «mantenerse sin reproche hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo» [1 Ts 5,23; cf. 1 Cor 1,7-8].

Desde el punto de vista magisterial, fue el decreto de Trento sobre la justificación el que habló más del «gran don de la perseverancia» [DH 1566]:

De manera semejante sobre el don de la perseverancia, del que está escrito: «el que persevere hasta el final se salvará» [Mt 10,22; 24,13], lo cual ciertamente no se puede obtener si no es de aquel que es poderoso para que quien está en pie se mantenga, de manera que permanezca en pie con perseverancia, y restablezca al que cae. [De ese don] nadie se lo prometa con absoluta certeza, aunque todos

deben poner y colocar su esperanza en el auxilio de Dios. CONCILIO DE TRENTO, *Decreto sobre la justificación*, ses. 6 (13-1-1547), cap. 13 [DH 1541].

En la argumentación teológica de santo Tomás [I-II, 109, 10] aparecen tres sentidos del término: “perseverancia”

- Sentido *impropio*: a) virtud para que el ánimo no se deprima ante las tristezas, análoga a la continencia, que permite refrenar los deleites. En realidad esta virtud es más bien la *firmeza* o la *tolerancia*, que Aristóteles denominaba *καρτερία* y que la traducción que empleaba santo Tomás llamaba *perseverantia*.
- Sentido *propio*: Virtud que afirma el ánimo en el bien frente a la dificultad que proviene de la duración y continuidad de tener que ocuparse de las buenas obras; en ese sentido modera el temor de la fatiga. Es parte de la fortaleza.
 - *Potencial*: b) La virtud misma o *habitus* de la perseverancia y conlleva el propósito firme o elección de persistir en el bien.
 - *Actual*: c) Ejecución de la obra buena hasta su consumación.

Este último sentido, el de la *perseverancia actual*, se puede distinguir entre:

- perseverancia *imperfecta o temporal*, que no llega al final de la vida;
- perseverancia *perfecta o final*, que llega al final de la vida. En este último caso podríamos hablar de:
 - perseverancia *pasiva*, cuando no hay colaboración del sujeto, como en el caso del niño bautizado que muere antes del uso de razón;
 - perseverancia *activa*, cuando hay colaboración del sujeto.

Es importante no confundir el don de la perseverancia con otros dones parecidos:

- La *confirmación en gracia* quiere decir que se conserva el estado de gracia durante toda la vida (como en el caso de la Virgen María), o bien durante un determinado tiempo; la *perseverancia*, en cambio, lo que asegura es que se conserva la gracia en el momento de la muerte.

- La *impecancia* conlleva la carencia de hecho de pecados personales, tanto mortales como veniales: en esto se distingue de la *confirmación en gracia*, pues en ese caso podrían darse pecados veniales, mientras que en la impecancia no. La Virgen Santísima disfrutó también de la impecancia durante toda su vida.
- La *impecabilidad* conlleva la imposibilidad de pecar en ningún tipo de pecado, ni original, ni venial, ni mortal, como fue siempre el caso de Cristo (por su unión hipostática y su visión beatífica) y es ahora el caso de los bienaventurados.

Se puede preguntar si la perseverancia requiere alguna intervención de la gracia distinta de la gracia habitual. Santo Tomás nos explica que la perseverancia en los sentidos a) y b) se infunde con la gracia, al igual que se infunden la continencia y las demás virtudes que nos llevan a mantenernos en el bien y a resistir las tentaciones. Sin embargo, para la perseverancia en el sentido c), aunque el hombre se encuentre en estado de gracia, no es que le haga falta una nueva gracia habitual, sino el auxilio divino que le dirija y proteja contra las tentaciones: es la aplicación de lo que vimos en el apartado anterior. Santo Tomás alude al argumento de que pedimos a Dios el don de la perseverancia, para que nos guarde del mal hasta el final de la vida.

Es interesante su observación de que a muchos se les da la gracia, incluso la habitual, pero de hecho no reciben el don de la perseverancia. Como en otras ocasiones nos encontramos ante el misterio del mal que permite Dios, aunque obviamente quien no persevera es por su propio pecado.

Ciertamente el hombre podría perseverar más fácilmente en el estado de inocencia, cuando no había ninguna rebelión de la carne frente al Espíritu. Ahora contamos con la reparación de la gracia de Cristo, que ha comenzado por la mente, pero no está todavía consumada respecto a la carne. En la vida eterna, en cambio, el hombre no sólo podrá perseverar, sino que incluso podrá no pecar [*ad 3*].

3 . La esencia de la gracia

El presente capítulo se ocupa de la pregunta acerca de qué es la gracia, como si dijéramos, en el orden de la causa formal. Para ello presentamos dos apartados principales: la gracia en cuanto ente, y la gracia en cuanto divina. Posteriormente examinamos el aspecto increado de la gracia al relacionarla con la inhabitación. Frente a esta propuesta diremos también alguna cosa de otro planteamiento que ha querido ser una alternativa: la causalidad cuasi-formal en línea rahneriana. Finalmente apuntamos a grandes rasgos algunas cuestiones de la actuación de la gracia sobre la naturaleza.

- 3.1 La gracia en cuanto ente
- 3.2 La gracia en cuanto divina
- 3.3 Gracia increada e inhabitación
- 3.4 ¿Causalidad cuasi-formal?
- 3.5 La gracia sobre la naturaleza

3.1 La gracia en cuanto ente

Dado que la gracia se puede presentar como un *ente divino* en esta primera sección hablaremos de la gracia *en cuanto ente*, mientras que en la siguiente trataremos de la gracia *en cuanto divina*. En primer lugar abordaremos el aspecto creado de la gracia y en segundo lugar su aspecto accidental, en concreto como cualidad. En un tercer momento explicaremos que se define por un orden hacia algo exterior, lo cual la convierte en un *accidente* del todo peculiar y nos abre a su consideración más divina¹⁷.

3.1.1 Realidad creada de la gracia

Supuesto que la gracia es algo real, la primera pregunta que nos podemos hacer es si se trata de algo creado o de Dios mismo. Ciertamente es algo creado, aunque del todo especial, como iremos viendo. En la época de santo Tomás algunos autores, y de la importancia de Pedro Lombardo, habían identificado la gracia con la caridad, y la caridad con el mismo Espíritu Santo que nos mueve a actuar sin *habitus* alguno o cualidad recibida en el alma [*Sententiae* I, d. 17]. Antes, aunque con un planteamiento muy distinto, los pelagianos más radicales reducían la gracia a algo completamente externo, como el buen ejemplo de Cristo, o su revelación. En otro sentido, los protestantes sólo admitían una justificación exterior o meramente imputativa.

Si se leen con atención los textos bíblicos se puede advertir que nos hablan de esta gracia como *vida* [Jn 10,10; Rom 6,23], y la vida es algo *inmanente* al que vive. La terminología de *semilla* [1 Jn 3,9] o *sello impreso* [2 Cor 1,22] igualmente nos remiten a algo interno a nosotros. Algo parecido podríamos decir sobre los términos acerca de la *regeneración* o la *renovación* [Ti 3,4-6; Rom 6,11]. El caminar en una vida nueva o novedad de vida [Rom 6,4] supone que se ha vencido el pecado (que es algo real) y se posee una nueva situación real. Las expresiones acerca de convertirse en *nueva criatura*, también nos hablan de algo creado, pero distinto, al tratarse de una renovación radical [2 Cor 5,17; Gál 6,15].

Más adelante profundizaremos en el carácter propiamente *divino* de la gracia, pero esto no debe hacernos olvidar su aspecto creado. El concilio de Trento recordó la terminología de la renovación interior «por la

¹⁷En esta sección y en las restantes del presente capítulo hemos seguido de cerca S. RAMIREZ OP, *De gratia Dei* II, Salamanca 1992, 577-671.

voluntaria recepción de la gracia y los dones» [DH 1528] y sobre todo enseñó que «la única causa formal de nuestra justificación es la justicia de Dios, no con la que Él es justo, sino con la que nos hace a nosotros justos [...] recibiendo cada uno su justicia, según la propia disposición y cooperación» [DH 1529]. El canon 10 de la sesión sexta sobre la justificación excluía que el hombre se justificara formalmente por la justicia de Cristo [DH 1560], lo cual quiere decir que cada persona debe recibir para justificarse la gracia creada (que obviamente depende y participa de la de Cristo pero no es idéntica). El siguiente canon nos habla de la gracia y caridad que inhieren, al excluir una mera imputación exterior:

Si alguien dijera que los hombres se justifican o por la mera imputación de la justicia de Cristo, o por la mera remisión de los pecados, sin la gracia y la caridad, que se difunde en sus corazones por el Espíritu Santo, e *inhier*e en ellos, o que la gracia por la que nos justificamos es el mero favor de Dios, sea anatema. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), can. 11 [DH 1561].

Desde el punto de vista de la argumentación teológica, santo Tomás responde muy eficazmente al argumento de Pedro Lombardo, aun sin citarlo de manera explícita [I-II, 110, 1]. El autor de las *Sententiae* sostenía que la gracia no es más que el amor especial o sobrenatural de Dios hacia nosotros, y por ello no hacía falta que causara o produjera nada creado en nosotros (obviamente, si produjera algo, lo producido necesariamente es creado). El Angélico distingue tres sentidos de “gracia”:

- el amor a otra persona, como cuando decimos que alguien «cae en gracia a otro»;
- un don otorgado gratuitamente, como cuando «se concede una gracia» a otra persona;
- la recompensa o el agradecimiento por ese don gratuitamente recibido.

Santo Tomás observa que el segundo y el tercer sentido dependen del primero. La gracia en el sentido segundo y tercero claramente pone algo en quien la recibe (ya sea el don, ya el acto de agradecer). Entonces, es fundamental estudiar el primer sentido. En este punto es necesario distinguir entre el amor de una criatura a otra y el amor de Dios. El amor de una criatura a otra se mueve por un bien preexistente en la criatura, pues el amor del hombre no causa totalmente la bondad de la cosa amada, sino que la presupone, al menos en parte (obviamente el amor a otra persona también puede mejorarla, pero al menos debe haber una bondad previa).

En cambio, en el caso del amor de Dios, el bien de la criatura proviene de la voluntad divina, pues por el amor por el que Dios quiere a la criatura viene algo bueno a la criatura.

Supuesto lo anterior, debemos distinguir entre un amor común de Dios a las criaturas, según el cual ama a todas las cosas, y en este sentido les da el ser natural; santo Tomás se inspira en Sab 11,25-26. Pero existe otro amor especial de Dios «según el cual lleva a la criatura racional por encima de la condición de su naturaleza, para participar del bien divino. Y según este amor se dice que ama a alguien *simpliciter* porque según este amor Dios quiere *simpliciter* para la criatura el bien eterno, que es Él mismo» [I-II, 110, 1]. La consecuencia es que tener la gracia de Dios quiere decir tener algo sobrenatural en el hombre que proviene de Dios.

El problema de la argumentación de Pedro Lombardo es que pecaba de antropomorfismo, pues entendía el amor de Dios como el amor entre las personas creadas: el amor del hombre *supone* la bondad en lo amable, mientras que el amor de Dios *pone* la bondad por el hecho mismo de amar. Como explicaba santo Tomás en el *Contra Gentiles* al tratar de este mismo problema: «se confundieron por no tener en cuenta la *diferencia* entre el amor divino y el humano, pues el amor divino [*dilectio Dei*] causa [*est causativa*] del bien que ama en alguno, pero no siempre lo es el amor humano» [*Contra Gentiles* III, 150, n. 9].

En la respuesta a la segunda objeción santo Tomás sale al paso de algunas expresiones en las que se dice que Dios es la vida del alma: como el alma vivifica el cuerpo de manera inmediata, parecería que igualmente Dios vivifica el alma de modo inmediato, y por ello no resultaría necesaria la gracia creada. Sin embargo, santo Tomás explica que «Dios es vida del alma a modo de causa eficiente, mientras que el alma es vida del cuerpo a modo de causa formal. Entre la forma y la materia no hay ningún medio, porque la forma informa por sí misma la materia o sujeto. Pero el agente informa el sujeto no por su sustancia, sino por la forma que causa en la materia» [*ad 2*]. Si Dios hiciera las veces de causa formal de una sustancia, entonces sería parte intrínseca de esa criatura, lo cual nos llevaría al panteísmo o a cualquier forma de no distinción entre el Creador y la criatura. Por ello, el alma es vida del cuerpo con vida natural y sustancial, de manera inmediata y como causa formal, mientras que Dios es vida del alma con vida sobrenatural y accidental, y de manera mediata como causa eficiente. Más adelante profundizaremos en esta cuestión.

Por último hay que recordar que santo Tomás apunta en la respuesta a la tercera objeción un tema que sería candente en la reforma protestante: el perdón de los pecados y la gracia. Podría parecer que la gracia es

el mero perdón de los pecados, y por tanto no pone nada en el alma. Sin embargo, santo Tomás cita a san Agustín que retractó esa misma opinión, pues a la remisión de los pecados se unen otros muchos dones [*Retractationes* I, 25 (CCL 57, 73-74)]. El concilio de Trento enseñó esto mismo y al estudiar la justificación veremos que el perdón de los pecados debe ir unido a la infusión de la gracia [§6.2.1 en p. 223ss].

3.1.2 La gracia como accidente

Una vez establecido que la gracia es algo creado, cabe preguntarse por la *categoría* con la que podemos describirla. En principio se excluye que sea una sustancia, pues dado que la persona es ya una sustancia, y la gracia es algo que le enriquece y transforma, no se entiende que pueda tratarse de una sustancia. Resultaría como si se añadiera exteriormente otra cosa, pero eso requeriría algo que uniera ambas sustancias. Al mismo tiempo la terminología que vimos en el apartado anterior, con el término “inherir” más bien nos hacen pensar en algo accidental. Aclaremos ya que *accidental* no significa *menos importante*, como diremos inmediatamente, sino algo que *acaece* a una realidad ya previamente constituida.

Debe tratarse de algo de orden espiritual, pues también hablamos de gracia de los ángeles, que no podrían tener un accidente de orden material. Al mismo tiempo, si es de orden divino, como mostraremos después con más detalle, dado que Dios es espíritu, tiene que ser algo que afecte al hombre en lo más profundo de su naturaleza, y por tanto en el nivel espiritual. La misma terminología bíblica nos orienta en esa dirección, pues se habla de «prenda del espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1,22), novedad de espíritu [Rom 7,6], «circuncisión del corazón en el espíritu» [Rom 2,29], o de la ley de gracia, que está escrita «no con tinta, sino con el espíritu del Dios vivo» [2 Cor 3,3].

Si queremos profundizar un poco más en el tipo de accidente que es la gracia (aunque se trate de una realidad sobrenatural), debemos recurrir a la terminología de *cualidad*. La Sagrada Escritura no entra en esta cuestión terminológica, pero expresiones como que la gracia se difunde [Tit 3,6-7] o que es “prenda del Espíritu” [Ef 1,14; 2 Cor 1,22; 5,5] nos llevan en esa dirección. Hay que recordar que en la filosofía aristotélica, que siguió y mejoró santo Tomás, lo característico de una cualidad es que funda la semejanza y la desemejanza. Dado que continuamente se habla de que la gracia nos da la semejanza con Dios o con Jesucristo, como veremos también más adelante al hablar del carácter divino de la gracia, parece muy oportuno hablar de *la gracia como una cualidad*.

Las afirmaciones de algunos Padres de la Iglesia, que presentan la gracia como algo divino y estable hacen que resulte adecuado el designarla como “cualidad”. San Basilio compara la gracia con un *arte* presente, aunque no siempre actúe [*De Spiritu Sancto*, 26, 61 (SCh 17bis, 468)], san Ambrosio la compara con una pintura divina en nosotros [*Hexameron*, 6, cap. 8, n.42 (CSEL 32, 1, 233-234)] y san Jerónimo con un *sello impreso* por Dios en nuestra alma [*In epistulam ad Ephesios* 4,30 lib. III (PL 26, 546)]. Incluso san Cirilo de Alejandría emplea el mismo término “cualidad” [ποιότης] en la santificación [*Homilia 10 paschalis* n. 2 (PG 77, 617); *In Ioannem* lib. 9, cap. 1 (PG 74, 260)].

Esta terminología se desarrolló bastante en la Edad Media, en la línea de considerar a la gracia un *habitus*. En este caso el sentido del término era el de *cualidad estable*, a diferencia de una mera disposición. Como ya dijimos, *habitus* no significa *costumbre*. Por supuesto que una costumbre se puede hacer algo habitual en nosotros, y eso supone una modificación en la información de nuestro conocimiento (tanto en el nivel sensible como espiritual), pero *habitus* en este caso nos habla de una cualidad estable que da lugar a la semejanza divina.

En el Magisterio de la Edad Media Inocencio III al hablar del bautismo de los niños emplea la terminología de «infundir las virtudes en cuanto al *habitus*» [DH 780] y posteriormente el Concilio de Vienne afirmó que en el bautismo de los niños «la gracia informante y las virtudes se infunden en cuanto al *habitus*, aunque no en cuanto al uso para ese tiempo [hasta que no alcancen el uso de razón]» [DH 904].

En el Concilio de Trento se empleó una terminología semejante, ya que se distinguió entre la gracia adyuvante y excitante, por la que el pecador se dispone a la justificación, y la justificación misma que “inhiera” en los justificados [DH 1530; 1561]. Igualmente se habla de “estado de gracia” [DH 1524], lo cual nos remite de nuevo a la *estabilidad* que caracteriza un *habitus*. Hay que decir, también, que el Concilio de Trento no quiso emplear una terminología muy escolástica, dado que sus oponentes la rechazaban completamente. En la época de Trento, en un concilio particular, el de Maguncia de 1549 se habla de los «dones permanentes» [Mansi 32, 1406] por los que somos justificados y en el *Catecismo Romano* ya se emplea la terminología de *cualidad*:

Es la gracia, como enseña que debe ser creído por todos el concilio Tridentino bajo pena de anatema, no sólo aquello por lo que se da la remisión de los pecados, sino una cualidad divina inherente en el alma, y como cierto esplendor y luz, que limpia las manchas de

nuestra alma, y las hace más hermosas y espléndidas. *Catechismus Romanus* II, *De sacramento baptismi*, n. 50.

En la argumentación teológica básica, después de distinguir entre la gracia como movimiento o auxilio transitorio y la gracia como cualidad, santo Tomás añade:

No es conveniente que Dios provea menos a aquellos a los que ama para que tengan un bien sobrenatural que a las criaturas que ama para que consigan un bien natural. A las criaturas naturales las provee de tal modo que no solamente las mueve a actos naturales, sino que también les comunica ciertas formas y fuerzas [*formas et virtutes*] que son principios de los actos, para que según esas se inclinen a este tipo de movimientos. Y así los movimientos por los que son movidos por Dios resultan connaturales y fáciles a las criaturas, según aquello de Sab 8,1 «dispone todo suavemente». Mucho más en aquellos a los que mueve para conseguir el bien sobrenatural eterno, infunde algunas formas o cualidades sobrenaturales, según las cuales sean movidos por Él de manera suave y pronta para conseguir el bien eterno. I-II, 110, 2.

Es muy importante la advertencia que encontramos el *ad 2*: «porque el alma participa de manera imperfecta de la bondad divina, la misma participación de la bondad divina que es la gracia tiene ser [*esse*] más imperfecto en el alma que [el *esse* por el que] el alma subsiste en sí misma». Pero eso no quiere decir que sea menos importante: «[la gracia] sin embargo, es más noble que la naturaleza del alma, en cuanto que es expresión o participación [*expressio vel participatio*] de la bondad divina, no en cuanto al modo de ser».

Este mismo aspecto accidental de la gracia hace que actúe en el alma «no a modo de causa eficiente, sino a modo de causa formal, como la blancura hace blanco, o la justicia justo» [*ad 1*]. Por otra parte, en la medida que es un accidente, es más *del ente* [*entis*] que *ente* [*ens*]. Se dice por ello que comienza a ser o deja de ser en cuanto que el sujeto comienza o dejar de estar en acto según ese accidente. Santo Tomás aplica esto a la terminología de que los hombres son creados o recreados según la gracia, en cuanto que son constituidos en un nuevo ser sin que haya méritos previos. Obviamente ese nuevo estado también se puede perder por el pecado, como veremos más adelante [§10.3.4 en p. 358ss].

3.1.3 Especificación por algo exterior

Para concluir estas reflexiones sobre la gracia en cuanto que es algo creado, y a la vez introducir su carácter divino es importante recurrir a

un principio muy importante en santo Tomás: los actos, los *habitus* y las potencias se especifican por sus objetos formales. En el primer capítulo ya tratamos esta idea [§1.2.1 en p. 27ss], pero es especialmente útil para profundizar en la noción de gracia creada. Claramente, como veremos más adelante, dentro de la vida sobrenatural de la persona se encuentran las virtudes infusas. Su aspecto divino les viene precisamente de que están especificadas por el mismo Dios. De este modo lo que hemos dicho de la gracia como accidente no es un obstáculo para subrayar la importancia y grandeza de la gracia, sino que más bien es lo que hace posible ese carácter divino.

Santo Tomás, en el *ad 2*, había afirmado que «lo que está sustancialmente en Dios, se hace [*fit*] accidentalmente en el alma que participa de la bondad divina, como es claro en el conocimiento [*scientia*]». En el conocimiento entendido como *scientia* tenemos un acto que se especifica por su objeto formal, y así puede dar lugar a un conocimiento divino, como la fe, en este mundo, o la visión de Dios, en la patria definitiva. De este modo, la cuestión de la gracia como accidente se podría formular en el sentido de que es algo tan desbordante, que si fuera una sustancia se trataría del mismo Dios. Estas reflexiones ya las planteamos en la primera parte de la antropología al tratar de lo sobrenatural, y remitimos a las mismas [Ant I §12.2.4 pp. 456-457]. En todo caso no podemos olvidar que cualquier sustancia se debe definir por un orden a sí misma, pues de lo contrario no sería sustancia. Un accidente, en cambio, se define siempre teniendo en cuenta el sujeto en el que inhiere. Eso hace que sea una categoría *más flexible*, por decirlo de alguna manera.

Es cierto que todas las criaturas tienen un cierto orden a Dios (pues es el Creador), pero en el caso de la gracia se trata de *un orden que es lo que las define, se trata de un orden constitutivo*. La gracia sigue siendo una cualidad, no una relación, pero es una cualidad del todo especial que se entiende por estar proporcionada a algo exterior, en este caso, el mismo Dios. La terminología de santo Tomás «*expressio vel participatio divinae bonitatis*» nos conducen en esa misma dirección. La expresión o la participación de algo supone que ese algo se encuentra como delineado o trazado, representado, allí donde se da esa expresión. Cuando un espejo refleja un armario que tiene delante, en el espejo se encuentra la *expresión* del armario; incluso se podría hablar de que el espejo se hace armario accidentalmente, en cuanto que lo refleja.

Profundizar en la noción de accidente desde esta perspectiva es lo que nos va a permitir hablar de aspecto divino de la gracia, o de la renovación de la imagen sobrenatural de la gracia en el alma. Al mismo tiempo, y

como ya dijimos en el volumen anterior, esto permite entender mucho mejor porqué la gracia no puede ser debida a ninguna criatura [§12.2.4 pp. 458-459]. Dado que no puede haber una sustancia sobrenatural, pues no puede haber una sustancia que se especifique por Dios (ni por nada externo), es claro que la gracia siempre resultará gratuita por tratarse de algo desproporcionado.

3.1.4 Gracia y virtudes

Una vez establecido que la gracia es una cualidad, y más en concreto un *habitus*, se puede plantear la pregunta de si las virtudes son lo mismo que la gracia. Es bastante claro que la gracia se tiene que distinguir de las virtudes adquiridas, pues dependen de la fuerza de la naturaleza, pero la cuestión es si la gracia se distingue de las virtudes teologales. Para santo Tomás la respuesta es claramente un *sí*, aunque nos encontramos con un tema más bien propio de la especulación teológica. Según la perspectiva tomista, como ya vimos [§1.6.3 en p. 61ss], dentro de los *habitus* sobrenaturales se deben contar las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), pero también unas *virtudes morales infusas* y los *dones del Espíritu Santo*. Otros autores sólo admiten la cuestión de las virtudes teologales.

Desde el punto de vista magisterial siempre se podrá argumentar que la fe informe puede existir sin la gracia y la caridad, con lo cual claramente la fe y la esperanza deben ser distintas de la gracia. Sin embargo, respecto a la caridad, no pocos sostuvieron que la gracia y la caridad se identificaban. Desde el punto de vista magisterial el Concilio de Trento no quiso entrar en la cuestión, aunque es cierto que empleó la fórmula «*gratia et caritate*» [DH 1561], «*gratiae et donorum*» [DH 1528], aunque al hablar de la justificación se dice simplemente que la caridad se difunde en el corazón por el Espíritu Santo y que se recibe a la vez la fe, la esperanza y la caridad [DH 1530]. Antes, en el *Concilio de Vienne* ya se había empleado la fórmula «*virtutes ac informans gratia*» [DH 903-904]. Después de Trento el *Catecismo Romano* explicaba «A esta [gracia] se añade la noble compañía de todas las virtudes, que se infunden por Dios en el alma con la gracia» [*Catechismus Romanus*, II P., de bautismo, n. 51].

En la Edad Media, que es cuando se plantea la cuestión de manera explícita, muchos autores tendían a identificar gracia y caridad. Quizá en algún caso pesó la supuesta y falsa etimología de “caridad”, como si viniera del griego *χάρις*, que quiere decir gracia; en realidad *caritas* en latín viene de *carum*, es decir algo raro y precioso. Algunos autores, como Pedro Lombardo o Duns Escoto sostenían una distinción más bien de tipo

conceptual: se hablaría de *gracia* en cuanto que hace al hombre agradable o *grato* a Dios, y de *caridad* en cuanto que le perfecciona para obrar bien, pero en realidad vendría a ser lo mismo. Estos autores se podían apoyar en multitud de textos de san Agustín, que tendía a dar un gran valor a la caridad y no se planteaba la cuestión como en la época medieval.

San Buenaventura sostenía una distinción real, pero no esencial [*In II Sententiarum* d. 27, a. 1, q. 2, n.2], pues situaba la gracia y la caridad en el libre albedrío como en su sujeto. Este autor pensaba que de la gracia y de la virtud, en especial de la caridad, resultaba algo uno. El ejemplo era el de la luz que manifiesta el color, por una parte, y el color mismo, por otra: así como la luz se hace en cierto modo uno con el color que existe con ella el mismo sujeto, así la gracia se une a la virtud en el mismo sujeto, como informándola. Esto suponía que, hablando con propiedad, el sujeto de la gracia es la potencia del alma, no su esencia.

Santo Tomás explica, en cambio, que la gracia se distingue de las virtudes infusas, incluso de la caridad. El argumento es que la virtud siempre se da en orden a alguna naturaleza preexistente. Como las virtudes infusas dicen un orden a Dios y a lo divino, también debe darse una renovación de la naturaleza, que no es la misma virtud, sino algo previo:

Como dice el Filósofo, en el *VII Physic.*, la virtud es cierta disposición de lo perfecto, digo perfecto a lo que está dispuesto según la naturaleza. Por ello es claro que la virtud de cada cosa se dice en orden a alguna naturaleza preexistente, esto es, cuando cada uno está dispuesto según lo que corresponde a su naturaleza. Es manifiesto que las virtudes adquiridas mediante actos humanos, de las que antes se habló, son disposiciones mediante las que el hombre se dispone convenientemente en orden a la naturaleza según la cual es hombre.

Las virtudes infusas, en cambio, disponen al hombre de una manera más elevada, y para un fin más elevado [*altiozem*], por lo cual es preciso que [sea] en orden a una naturaleza más alta. Esto se da en orden a la naturaleza divina participada, según se dice en 2 Pe 1,4: «nos dio las mayores y más preciosas promesas, de modo que por ellas nos convirtamos en partícipes de la naturaleza divina». Según la recepción de esta naturaleza decimos que somos regenerados como hijos de Dios.

Así como la luz de la razón es algo además de las virtudes adquiridas, que se dicen en orden a la misma luz natural; así la misma luz de la gracia, que es participación de la naturaleza divina, es algo además de las virtudes infusas, que derivan de esa luz, y se ordenan a ella. Por lo cual dice el Apóstol en Ef 5,8-9: «erais tinieblas, pero ahora sois luz por el Señor. Vivid como hijos de la luz». Como las

virtudes adquiridas perfeccionan al hombre para caminar de manera congruente a la luz natural de la razón, así las virtudes infusas perfeccionan al hombre para caminar de manera congruente a la luz de la gracia. I-II, 110, 3.

Como se ve, en el planteamiento de santo Tomás también encontramos una profunda relación entre la gracia y las virtudes: en ambos casos se trata de *habitus* sobrenaturales, pero hay distinción entre ellos. Como explica santo Tomás en el siguiente artículo, la gracia perfecciona la esencia del alma, y las virtudes perfeccionan las potencias. Obviamente, si no se admitiera una distinción real entre la esencia del alma y sus potencias [§1.1.3 en p. 25ss], toda esta argumentación carecería de sentido:

Si la gracia se distingue de la virtud, no se puede decir que la potencia del alma sea sujeto de la gracia, porque toda perfección de la potencia del alma tiene razón de virtud, como se dijo antes. Por ello la gracia, como es previa a la virtud, también tiene como sujeto algo previo a las potencias del alma, esto es, la misma esencia del alma. Así como por la potencia intelectual el hombre participa del conocimiento divino mediante la virtud de la fe, y según la potencia de la voluntad [participa del] amor divino mediante la virtud de la caridad, así también por la naturaleza del alma participa, según cierta semejanza, de la naturaleza divina mediante cierta regeneración o recreación. I-II, 110, 4.

Una consecuencia inmediata, y que veremos al tratar del mérito, es que ciertamente la gracia es principio de las obras meritorias, pero mediante las virtudes, de modo especialísimo por la caridad, como la esencia del alma es principio de las obras de la vida mediante las potencias. No obstante también hay que decir que en la opinión que identificaba la gracia con la caridad subyacía un elemento muy verdadero: la importancia de la caridad en la vida cristiana, que se expresará, como veremos más adelante, con la noción de la caridad como *forma de las virtudes* [§10.2.4 en p. 351].

3.2 La gracia en cuanto divina

Una vez estudiada la gracia *en cuanto ente*, tratamos lo más importante: su carácter *divino*. En esta sección nos detendremos en los datos de las fuentes de la teología, para pasar después a las nociones de deificación y de filiación adoptiva, con algunas explicaciones en torno a la noción de imagen.

3.2.1 Datos positivos

La enseñanza de la Sagrada Escritura acerca de la gracia como una realidad divina que nos hace verdaderamente ser hijos de Dios [1 Jn 3,1-2] son muy abundantes. En san Juan se habla de que nacemos de Dios y que su semilla permanece en nosotros [1 Jn 3,9; Jn 1,12-13]. La idea de la filiación divina además se relaciona con nuestra incorporación a Jesucristo, que el es Hijo Natural, como los sarmientos en la vid, o con el revestirnos de Cristo, con el llevar su imagen y así heredar su gloria [1 Jn 4,9; Rom 11,17-23; Jn 15,5; Gál 3,26-27; Rom 8,29; 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18; Tit 3,5.7; Rom 8,17; Ef 3,6; 1 Pe 3,7]. También se habla de tener las arras de la herencia, que es la vida eterna [Ef 1,14; 2 Cor 1,22]. Como consecuencia realmente nos convertimos en “partícipes de la naturaleza divina” [*consortes divinae naturae*] [2 Pe 1,4] y dioses por participación, según la expresión «aunque seais dioses, e hijos del altísimo todos» [Sal 81,6] tal como la explicó Jesucristo en Jn 10,34-35.

Esta divinización es algo fecundo que da lugar a múltiples obras buenas: por ella somos hijos de la luz, que debemos andar como tales, y ser transformados por el Espíritu del Señor, que nos hace exclamar «Abbá, Padre» [Jn 12,36; 12,46; Ef 5,8; 2 Cor 3,18; Rom 8,15; Gál 4,6]. Por ello san Pablo podía decir «vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí» [Gál 2,20], «para mí la vida es Cristo y el morir una ganancia» [Flp 1,21] y «si vivimos por el Espíritu, marchemos tras el Espíritu» [Gál 5,25].

En los Padres de la Iglesia, tanto de oriente como de occidente, estos temas se desarrollaron bastante, incluso con el **término de “divinización” o “deificación”**. Uno de los primeros, san Ignacio de Antioquía explica: «Así pues, sois todos compañeros de camino, portadores de Dios y de un templo, portadores de Cristo y de lo santo, adornados en todo con las enseñanzas de Jesucristo» [*Ad Ephesios*, 9, 2 (FP 1, 113-115)]. San Ireneo explica acerca de Cristo que «por su inmenso amor se hizo lo que nosotros somos, para que nos perfeccionara para ser lo que Él mismo es [*perficeret esse quod est ipse*]» [*Adversus haereses* V, praef. (SCh 153, 14)]; «quien limpia al hombre y lo eleva [*sublevat*] a la vida de Dios» [*Adversus haereses*, V, 9, 2 (SCh 153, 110)].

Entre los alejandrinos podemos citar las palabras de Orígenes: «algunas cosas están por encima de la naturaleza, que a veces realiza Dios, elevando al hombre sobre la naturaleza humana y haciéndole partícipe de una naturaleza mejor y más divina» [*Contra Celsum* V, 23 (SCh 147, 72)]. San Atanasio explica con más claridad «El mismo se ha hecho hombre

para que nosotros seamos hechos hijos de Dios [θεοποιηθῶμεν]» [*Oratio de incarnatione Verbi* 54, 3 (SCh 199, 458)]. Por otra parte, al explicar la divinidad del Espíritu Santo recurre al hecho de que nos diviniza, y por eso es Dios:

Si por la comunicación del Espíritu somos hechos partícipes de la naturaleza divina, ciertamente nadie, si no un loco, dirá que no es el Espíritu de Dios, sino de una naturaleza creada; por ninguna otra causa son hechos dioses aquellos en los que está, pues si los hace dioses no hay duda de que Él es de la naturaleza de Dios. SAN ATANASIO, *Ad Serapionem* I, 24 (SCh 15, 126).

Igualmente entre los Capadocios san Basilio nos habla de alcanzar la semejanza con Dios como lo más sublime, pues no se puede pedir más que convertirse en Dios [*De Spiritu Sancto* 9, 23 (SCh 17bis, 326-328)]. De manera semejante el Niseno explica que «Excede su naturaleza el hombre hecho inmortal de mortal, incorruptible de corruptible, eterno de caduco, y, en suma, dios de hombre» [*De beatitudinibus* 7 (PG 44, 1280)]. Asimismo san Cirilo de Alejandría, entre otros textos «Somos hechos partícipes de la naturaleza divina y se dice que hemos nacido de Dios y por ello somos llamados dioses» [*In Ioannem* I, 13 (PG 73, 157)]. Por añadir otro autor de oriente que tuvo un amplio influjo posterior, el pseudo Dionisio habló de la noción de deificación como una unión y asimilación íntima con Dios [*De ecclesiastica hierarchia* I, 3 (PTS 36, 66)].

Obviamente en los autores anteriores hay diversos matices y en algunos casos hay un influjo platónico notable, que tendía a considerar divina al alma, pero en autores de ámbito latino, como san Cipriano, encontramos enseñanzas muy parecidas en lo fundamental: «lo que es el hombre, Cristo quiso serlo, para que el hombre pudiera ser lo que Cristo es» [*Quod idola non sunt dii* 11 (CSEL 3, 1, 28)]. Más tarde san Pedro Crisólogo: «no se sabe qué deba admirar más la criatura, si el que Dios se haya rebajado para nuestro servicio, o que nos haya arrebatado a la dignidad de su divinidad» [*Sermones* 72, 3 (CCL 24A, 430)].

En san Agustín tampoco faltan los textos sobre este tema: «No se te dice que no seas hombre para que seas niño, sino que estés entre aquellos a los que dio el poder de convertirse en hijos de Dios. Dios te quiere hacer dios, no por naturaleza, como es aquel que engendró, sino por su don y por la adopción» [*Sermones* 166, cap. 4, n. 4 (PL 38, 909)]; «los llama dioses por participación, no por naturaleza; por la gracia por la que quiso hacerlos dioses» [*Enarrationes in Psalmos* 94, 6 (CCL 39, 1335)].

También fueron frecuentes los textos que aludían a la **renovación o recreación de la imagen de Dios en el hombre**. A partir de los textos

sobre la imagen de Dios [Gén 1,26-27] y la renovación a su imagen [Col 1,15; 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18] no pocos autores desarrollaron este tema de la imagen. Ireneo explicaba que «Cuando el Verbo de Dios se hizo carne, mostró la verdadera imagen de Dios y la restituyó en el hombre, haciendo al hombre visible semejante al Padre invisible mediante el Verbo visible» [*Adversus haereses* V, 16, 2 (SCh 153, 216)]. En esa misma época san Metodio de Olimpo hablaba de que el bautizado recibe la imagen y las trazas de Cristo [*Convivium* 8, 8 (SCh 95, 220)].

En este aspecto algunos textos de los padres latinos son muy claros:

El alma que es pintada por Dios, tiene en sí la gracia que brilla de las virtudes y el esplendor de la piedad; aquella alma está bien pintada, en la que reluce la efigie de la operación divina; aquella alma está bien pintada, en la que está el esplendor de la gloria y la imagen de la sustancia del Padre. Según esta imagen, que reluce, la pintura es preciosa; según esta imagen [era] Adán antes del pecado; pero cuando cayó, dejó la imagen del celeste y tomó la efigie del terreno. SAN AMBROSIO, *Exameron* VI, 7, 42 (CSEL 32, 1, 233-234).

Nos renovamos en el espíritu de nuestra mente, según la imagen de aquel que nos creó, la cual perdió Adán pecando; seremos renovados también en la carne cuando este corruptible se vestirá de incorrupción, de manera que sea cuerpo espiritual. SAN AGUSTÍN, *De genesi ad litteram*, 6, 24 (CSEL 28/1, 196).

Respecto al **Magisterio de la Iglesia** debemos recordar algunas condenas en las que se advertía frente a las falsas interpretaciones de estos términos. En la Edad Media fueron condenados los seguidores de Amaury [*Almaricus*] de Bene (quien parece que no dejó su enseñanza escrita), por sostener tesis de tipo panteísta, como si Dios fuera el principio formal de todo, y a la vez explicar que el Padre se había encarnado en Abraham, el Hijo en Cristo, pero después el Espíritu Santo se encarna en los fieles. El concilio IV de Letrán condenó el *perversissimum dogma impii Almarici* [DH 808], aunque no detalló en qué consistía; por los datos de la universidad de París sabemos que los errores a los que hemos aludido antes tenían cierta relación con el neoplatonismo de Escoto Eriúgena, sólo que llevado al extremo y aplicado al campo espiritual.

Los errores del maestro Eckhart, que describimos en el volumen anterior [Ant I §6.2.6 pp. 19ss], tenían un origen neoplatónico semejante. Recordamos algunas de las proposiciones condenadas, en las que Eckhart no tenía en cuenta el aspecto accidental de nuestra divinización:

Nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en él, de manera semejante a como en el Sacramento el pan se convierte en el cuerpo de Cristo. DH 960

Todo lo que dice la Sagrada Escritura de Cristo, todo esto se verifica también de todo hombre bueno y divino. DH 962

Todo lo que es propio de la naturaleza divina, todo esto es propio del hombre justo y divino. Por eso este hombre realiza todo lo que Dios realiza y creó junto con Dios el cielo y la tierra, y es el que engendra al Verbo Eterno y Dios sin ese hombre no sabría qué hacer. DH 963

El hombre bueno es el Hijo de Dios Unigénito. DH 970

El hombre noble es aquel Hijo Unigénito de Dios, a quien el Padre engendró eternamente. DH 971.

En la época de las controversias quietistas, Inocencio XI condenó la proposición de Molinos acerca de que el alma santa se transforma en el mismo Dios respecto a su voluntad [DH 1281]. Más recientemente Pío XII debió advertir frente a cierto panteísmo de corte eclesiológico, en que no quedaban claras las diferencias entre Dios y la criatura [DH 3816-3820].

Como muestra de múltiples intervenciones de los papas sobre el tema, en un nivel más bien catequético y divulgativo, ofrecemos el siguiente texto:

¿Qué es la gracia? [...] Es un don de Dios; es una intervención de su amor, del Espíritu en el movimiento libre de nuestro ánimo, es más, misteriosamente lo previene y lo suscita, sin hacer que pierda su responsabilidad (Cf. DH 1541). Es una cualidad del alma, la gracia creada, infundida por Dios-Amor, el Espíritu Santo, Gracia increada; es la causa formal, inmanente de nuestra justificación (cfr. I-II 113, 8); es nuestra elevación a la dignidad y a la existencia, aun siendo hombres de este mundo, de hijos adoptivos de Dios, de hermanos de Cristo, de templos del Espíritu Santo; es Dios que vive en nosotros; es el contacto vivo con la Vida divina; es, pues, nuestro vínculo con la salvación en esta vida y en la otra. S. PABLO VI, *Audiencia* (28-2-1973).

3.2.2 La deificación

La *deificación* o *divinización* se puede entender en sentido activo (acción por la cual alguien hace dios a otro), o en sentido pasivo (movimiento por el cual alguien es hecho dios). En este subapartado la entenderemos como el *término* de esa acción o pasión, es decir, la divinidad comunicada formalmente, causada o participada. Por tanto, entendemos *deificación* como cierta comunicación de la misma divinidad por esencia, según la

que Dios es considerado según su propia naturaleza y vida íntima. Consiguientemente se excluye otra participación de Dios que no sea la misma Divinidad; se excluye la participación según la razón de *ente* o de *causa*, que no son el constitutivo metafísico de la naturaleza divina tal como es en sí misma. Esa participación, por la creación, es la que da lugar al orden natural, mientras que ésta es de un orden estrictamente divino (orden sobrenatural o de la gracia).

Esta deificación no es algo por una *denominación extrínseca*, como si se tratara de algo meramente jurídico o lógico (como sería la consideración divina de un ídolo, o como se denomina “César” a una pintura del César). Se trata de una deificación *real*. Ahora bien, esta deificación real se puede pensar de dos maneras:

- *total o sustancial*: *todo* Dios según *todo* lo que le es propio se comunica;
- *parcial o accidental*: algo que es propio de Dios y de género divino verdadera y realmente se participa o comunica.

Es claro que no puede tratarse de una deificación total o sustancial, pues esto no puede darse por una transformación de la criatura en la divinidad, como pensaron los monofisitas. Tal comunicación podría darse solo mediante la unión hipostática o personal, pero es propio de Cristo. Tampoco tendría sentido pensar que la naturaleza de los hombres se *transustanciara* en la humanidad de Cristo, como sucede en la Eucaristía, porque entonces dejaría de ser tal naturaleza humana, como en la Eucaristía deja de estar la sustancia del pan y del vino. Debe tratarse de una deificación a modo de participación parcial y accidental, aunque verdadera y de tipo distinto a la participación del ser. Lo que sí podemos establecer es una cierta analogía, propia y formal, entre la deificación que fue comunicada a Cristo en cuanto hombre (por la unión hipostática) y nuestra divinización: se relaciona con la misma como la sustancia al accidente.

Para precisar algo más, hay que decir que en esta deificación de los justos entra, de manera directa, sólo la divinidad participada, que es la gracia santificante accidental. No entra ni la gracia de unión en Cristo, ni la divinidad en cuanto que subsiste en el Espíritu Santo o en el Hijo, ni siquiera la misma divinidad en cuanto que abstrae de las personas y subsiste en ellas. Esas consideraciones resultan secundarias.

No faltaron autores tomistas que se refirieron a esta participación como *una imitación o un orden a la esencia divina, en cuanto que es acto puro, o el mismo ser subsistente*. Sin que tal cosa sea falsa, la *terminología*

resulta quizá demasiado filosófica. Tampoco es cuestión de hablar de una participación de los atributos divinos, o de las mismas Personas, pues la razón propia de persona es que sea comunicable. Por ello, quizá resulte más preciso hablar aquí de participar la divinidad bajo la noción de *naturaleza*. El motivo es que el término “naturaleza” no se refiere a la esencia en cuanto que es un principio de ser, sino que conlleva la noción de *fecundidad*, pues al hablar de la naturaleza nos referimos al principio de las propias operaciones [*De ente et essentia* 1].

Esta terminología tiene la ventaja de que las operaciones más propias de la naturaleza divina son las operaciones inmanentes, y es como si de dichas operaciones resultaran las Personas divinas, según nuestro modo limitado de entender. Obviamente en Dios todo es uno, salvo la distinción relativa, pero para acercarnos a este misterio hablamos de las operaciones de conocimiento y amor que distinguen al Padre del Hijo, y al Padre y al Hijo del Espíritu Santo. De este modo, decimos que la gracia santificante formalmente participa de la naturaleza divina en cuanto que es fecunda en las personas divinas. Así también se entiende mejor la fecundidad de la gracia en las virtudes infusas, especialmente en las virtudes teologales, que es como si representaran la Trinidad de personas. Es interesante notar que la terminología de 2 Pe nos habla del «consortium divinae naturae» y la terminología paulina de la *regeneración* nos habla de una “génesis” que obviamente remite a la naturaleza. Los siguientes textos de santo Tomás son muy claros en este sentido:

Por la naturaleza del alma participa según cierta semejanza de la naturaleza divina, mediante cierta regeneración o recreación. I-II, 110, 4.

Según la participación [*acceptionem*] de esta naturaleza, se dice que somos regenerados como hijos de Dios. I-II, 110, 3.

Participación de la naturaleza divina, que supera cualquier otra naturaleza. I-II, 112, 1.

La gracia no es otra cosa que cierta semejanza participada de la divina naturaleza. III, 62, 1.

Precisamente este carácter tan especial de participar de la *naturaleza* divina explica bien toda la terminología bíblica de nacer de Dios. Hay un párrafo muy interesante del cardenal Cayetano que resume estas ideas:

«Han nacido de Dios» [ἐκ Θεοῦ γεννήθησαν]. No dice: *son hechos*, sino *son nacidos*; y de manera semejante no dice: *por* Dios [a Deo] como de algo extrínseco, sino *de* Dios [*ex Deo*] como algo *homogéneo*, para significar que los hijos de Dios se refieren al *género divino*, esto es, al orden comunicable en cuanto tal a cualesquiera

otras sustancias que no son Dios, por muy excelentes que sean, ya sea de las hechas como de las que pudieran ser hechas. Es aquel un orden de cosas de la felicidad eterna, sobrenaturales no respecto de esto o de aquello, sino *simpliciter* y de manera absoluta, porque está constituido en aquello que es propio de Dios, como ver a Dios tal como es, trino y uno, disfrutar del mismo Dios de manera inmediata e inamisible. Esto es ser hijos de Dios de manera consumada, y por ello es preciso nacer *del* mismo Dios, de manera que se quede elevado inamisiblemente al género divino. Esta es la utilidad de la fe cristiana. TH. DE VIO, *In Ioannem* I, 13 [*In Sacram Scripturam commentarii*, Lyon 1639, t. IV, 286b].

La diferencia entre la deificación de Cristo en su humanidad y nuestra deificación fue claramente resumida por el cardenal Cayetano con las siguientes palabras:

Esta es la diferencia entre la santificación de los otros hombres y de Cristo hombre: que la santificación de los otros se refiere en primer lugar al alma, y mediante el alma a la persona que se santifica; en cambio, la santificación de Cristo hombre termina en primer lugar en la Persona, pues la humanidad de Cristo fue santa en primer lugar porque fue hecha en la hipóstasis del Verbo, y por eso de Cristo hombre se dice de una manera singularísima: «a quien el Padre santificó» [Jn 10,36], esto es, *personalmente* [en la persona] lo hizo santo. Y aunque la santidad de esa persona no sea hecha en sí, sin embargo fue hecha la santidad de aquella naturaleza asumida, como la persona del Hijo de Dios es hecha persona de esa naturaleza.

Así pues, se dice que Cristo hombre fue santificado de manera singularísima por cuanto fue hecho santo según la naturaleza humana desde la personalidad divina. Así queda claro hasta qué punto es más excelente esta gracia de santificación que la gracia de la voz [*sermonis*] de Dios, por la cual está escrito: «Yo he dicho: sois dioses». Esa gracia es de hablar [*allocutionis*] a hombres que ya existían, mientras que esta es para constituir sustancialmente al hombre santo, es decir, al hombre Dios, porque por antonomasia la santidad sólo se atribuye a Dios, según el himno celestial: «Santo, santo, santo el Señor Dios». TH. DE VIO, *Jentaculum* XI, q. 1 [*In Sacram Scripturam commentarii*, Lyon 1639, t. V, 462b].

Toda esta argumentación de la participación de la naturaleza nos lleva a la noción de filiación, que desarrollamos en el siguiente apartado.

3.2.3 La filiación adoptiva

La filiación es simplemente la relación que aparece en el engendrado respecto al que lo engendra. En ese sentido podemos decir que hay filiación si hay comunicación de la naturaleza; en la gracia, como vimos en el apartado anterior, se debe hablar de esa comunicación de la naturaleza divina, aunque sea de manera accidental, luego se deberá hablar de una *filiación*. La denominamos “adoptiva” en el sentido de que no es una filiación sustancial, pero el término puede despistar algo, ya que la adopción parece que nos remite a una naturaleza ajena. Ciertamente la persona en gracia mantiene su naturaleza humana, pero recibe a la vez una nueva naturaleza, aunque de modo accidental.

Para explicar algo más esta filiación divina que recibimos, de nuevo recurrimos al cardenal Cayetano, quien profundizaba todavía más en esa expresión «nacidos de Dios» [cf. *Jentaculum* II, 2 en *In Sacram Scripturam commentarii*, Lyon 1639, t. V, 420b-421a]. El hablar de *nacidos de Dios* supone que hay una doble connaturalidad: tanto en la realidad *producida* como en el *modo de producción*.

- Respecto a lo **producido** es muy clara la diferencia entre las realidades naturales, que corresponden al orden de las sustancias creadas y lo que naturalmente les conviene, y las realidades de orden divino o sobrenatural. En el primer caso esos bienes creados están en relación con Dios como *lo fabricado respecto al que fabrica*, es decir, son *ajenas a la naturaleza del que las fabrica*. Una casa o un coche no son de la misma naturaleza de los que las fabrican. En cambio, la caridad o el *lumen gloriae*, que están en la cúspide de lo sobrenatural, están en relación con Dios como lo connatural respecto a aquello a lo que es connatural, como es connatural al fuego calentar, o a lo pesado caer (en los ejemplos de Cayetano). En cambio, a ninguna criatura creada o creable le resulta connatural la bienaventuranza divina, el amor de caridad, o el poder no pecar. Como explica 1 Jn 3,9 por el nacimiento de Dios, es decir, por la gracia, se consigue el no pecar (obviamente cuando pecamos es por la debilidad de nuestra naturaleza, no en fuerza de la gracia). Así pues, mediante estos dones somos constituidos como *hijos de Dios*: de manera incoativa por la gracia, de manera consumada la gloria. Esto es lo que quiere decir *ser de género divino*. A partir de esos dones resulta *natural* el amor de caridad, aunque, precisamente por ser accidentes, permanece, mientras estamos en este mundo, la dificultad para realizar esas operaciones sobrenaturales.

- Respecto al **modo de ser producido** hay que tener en cuenta que algo es realizado por la voluntad de dos maneras: en un sentido *absoluto*, cuando elegimos imperar algo exterior; en otro sentido *por afección*, como cuando por odio o amor nos movemos a algo. Lo que se produce *exteriormente* de manera voluntaria, se dice que *sucede* por la voluntad (*a voluntate*), mientras que lo que procede *en nosotros mismos* por la voluntad *afectada* se dice que *nace* de la voluntad. En este último sentido se dice que *nace* de la voluntad, como si procediera *naturalmente* de ella, porque la voluntad afectada actúa a modo de naturaleza. De hecho, el *habitus* inclina a modo de naturaleza, y la voluntad afectada tiene la razón como de principio intrínseco cuando por esa voluntad nos hacemos mansos, o justos, o avaros.

La diferencia con la filiación eterna del Hijo es bastante clara. El Hijo recibe desde toda la eternidad la naturaleza divina del Padre, y esto es algo sustancial en su naturaleza divina. De ahí que su Persona se defina precisamente por esa relación subsistente al Padre. En nuestro caso la filiación quiere decir una transformación accidental, pues seguimos teniendo nuestra propia persona y naturaleza, que dependen, sí, de un acto especial de Dios por el que somos creados, pero sustancialmente no somos divinos. Cuando no se tiene clara la trascendencia de Dios se llega a afirmaciones como las Eckhart, para quien la generación del Hijo eterno no se distinguía ni de la creación ni de nuestra divinización [Ant I §6.2.6 pp. 190-194].

Esta filiación adoptiva es una **semejanza de la filiación natural de Hijo**, pues «como por el acto de creación divina se comunica la bondad divina a todas las criaturas según cierta semejanza, así por el acto de adopción se comunica la semejanza de la filiación natural a los hombres, según Rom 8, 30: “A los que conoció de antemano y predestinó para que fueran conformes a la imagen de su hijo”» [III, 23, 1 ad 2]. Esta semejanza con el Hijo natural hace que se pueda hablar con rigor de que por la gracia somos hijos en el Hijo, y esto sin entrar en toda la cuestión de la redención por la que Cristo nos mereció la gracia. Al mismo tiempo, santo Tomás enseña que el acto de adoptar, la *adopción* es algo que corresponde a toda la Trinidad, aunque se apropie al Padre, pues la adopción tiene que ver con la producción de la gracia [III, 23, 2]. Sin embargo, no encontramos oposición entre ambos aspectos, pues ya hemos dicho que se trata de una participación divina del todo especial, y el referirnos a ella como *naturaleza* precisamente nos habla de la comunicación del Padre al Hijo.

Como veremos más adelante al tratar la inhabitación, también la gracia, aunque proceda de Dios en su unidad, dada su especial naturaleza, nos permite relacionarnos de manera distinta con cada persona divina.

3.2.4 La imagen de Dios

La noción de *imagen de Dios* también nos puede ayudar a profundizar en esta participación sobrenatural. De hecho, se puede presentar la divinización como la restauración de la imagen de Dios en los primeros padres, imagen que ya suponía una elevación o recreación.

Ante todo conviene precisar una serie de nociones: *ejemplado* (conforme a un ejemplar), *vestigio*, *semejanza* e *imagen*:

- *semejanza*: conveniencia o comunicación en una forma accidental, aunque de por sí no dice si hay dependencia con aquello respecto a lo que es semejante (un huevo es semejante a otro, pero no viene de otro; un perro es semejante a otro, y en algún caso puede proceder de ese otro).
- *ejemplado*: simplemente indica cierta relación de origen respecto a un ejemplar según la razón común de causalidad. En ese sentido es el género de los dos siguientes.
- *vestigio*: conlleva la procesión de uno respecto a otro, pero sólo representa la existencia del que causa, no la forma del que causa.
- *imagen*: indica formalmente la procesión de uno respecto a otro, con la representación de la esencia, es decir, de la especie de causa, o de su signo específico.

Para aclararlo con algunos ejemplos, en el orden natural todas las criaturas son *ejempladas* respecto a Dios, porque Dios es la causa ejemplar de todo. Sin embargo, no todas las criaturas son *vestigios* o *imágenes* de Dios, pues las criaturas irracionales lo son a modo de vestigio, mientras que las criaturas intelectuales lo son a modo de *imagen*, ya que por su mente representan que su origen, Dios, es una mente.

Para hablar en sentido estricto de *imagen* hacen falta tres elementos:

- que *proceda* de aquello de lo que es imagen;
- que se *asemeje* a aquello de lo que procede;
- que esa semejanza se dé en algo propio o específico, es decir, en la propia forma específica, o algún accidente propio de esa especie, no en algo meramente común.

Por aclarar el último punto: como Dios en la jerarquía de las sustancias está en la cúspide, es la Suma Sustancia que vive con una vida intelectual. La criatura intelectual se le asemeja en lo que es propio de Dios de manera máxima, esto es, en la vida intelectual. De esta manera tanto el hombre como el ángel son criaturas hechas *a imagen* de Dios.

La imagen de Dios puede ser *de una perfecta y consustancial igualdad*, y así es la Persona del Hijo en la divinidad, que procede del Padre con una generación natural, en la misma naturaleza. Por eso dice que el Hijo es «imagen de Dios invisible» [Col 1,15] y «figura de su sustancia» [Hn 1,3]. Pero también puede darse una imagen *participada, accidental y en desigualdad*, como impresa en una naturaleza ajena, y esta es la imagen creada de Dios en los ángeles y en los hombres. Se entiende que santo Tomás nos recuerde, con algunos Padres, que el hombre es más *a imagen de Dios* que *imagen de Dios* [I, 35, 2 ad 3].

Una realización de esta imagen de Dios es la propia de la naturaleza o creación, pues procede de Dios por vía de creación. Se asemeja a la forma propia de Dios en la que aparece *ad extra*, es decir, a Dios en cuanto suprema inteligencia. Esto es así porque el hombre naturalmente es una sustancia que vive con una vida racional o intelectual, que es la propia vida de Dios. Tal vida procede de la misma esencia del alma, pues no es que el alma reciba el ser una naturaleza intelectual de la facultad de entender, sino al revés. Por ello esta imagen permanece siempre en cada uno de los hombres y no se les puede arrebatar mientras sean hombres. Incluso cuando de hecho no ejercite los actos de entendimiento, no pierde su imagen de Dios.

La *otra realización* de la imagen de Dios es la sobrenatural, que viene de la regeneración, de la recreación o renovación, y se produce por una cierta generación o filiación. Por ello se asemeja a la misma divinidad o forma de Dios en sí mismo, *ad intra*, y según aquello que sólo mediante la Revelación podemos conocer. Esta imagen sobrenatural posee dos grados básicos (sin entrar en los diversos niveles de gracia o de virtudes de los que hablaremos después):

- *en estado de vía*, en este mundo, donde está como *habitus*, pero no siempre en acto; se trata de una imagen de *recreación*. En el caso de los primeros hombres, de los ángeles, y de Cristo y la Virgen María es una imagen de sola elevación o recreación, mientras que en resto de la humanidad es a la vez de renovación o sanación y de elevación o recreación.

- *em el estado de la patria*, donde siempre está en *habitus* y en acto perfecto. Se trata entonces de una imagen de semejanza y deificación.

La imagen divina de la creación se puede comparar con la de la gracia, y aparecen parecidos y diferencias:

- Se parecen en que:
 - La imagen de la creación afecta a la misma esencia del alma, y se da a partir de la nada de la naturaleza; la imagen de la recreación afecta a la esencia del alma, y se da a partir de la nada de la gracia (pues no hay ninguna exigencia de la gracia aunque el hombre sea capaz de la gracia según la potencia obediencial).
 - En ambos casos la imagen es de la naturaleza divina en cuanto naturaleza, es decir, en cuanto dice orden a la operación intelectual de la naturaleza, si bien de manera distinta en ambos casos.
- Se distinguen en que:
 - La imagen natural es sustancial, pues es la misma esencia del alma que es sustancia, la imagen de la recreación es accidental e inhiere en la misma esencia del alma.
 - La imagen natural es producida por Dios por creación, mientras que la imagen sobrenatural *nace* de Dios como por cierta generación.
 - La imagen de la creación representa la divinidad bajo el concepto filosófico de inteligencia primera, mientras que la imagen sobrenatural la representa formalmente como íntima divinidad, común e idéntica en las tres Personas.

Si comparamos la imagen sobrenatural o de regeneración con la Imagen divina que es el Hijo, esta segunda es sustancial por vía de generación o nacimiento, mientras que la primera es una imagen análoga por vía de regeneración temporal, de manera que los justos son hechos hijos adoptivos de Dios. Podemos añadir tres matices según las diversas situaciones de la humanidad:

- En el estado de mera elevación, de los primeros hombres y de los ángeles, su imagen sobrenatural tenía semejanza con la imagen consustancial del Hijo de Dios natural en cuanto que es Verbo de Dios.

- En el estado de reparación o renovación tras el pecado, la semejanza se dice respecto al Hijo de Dios en cuanto que Encarnado y Redentor de todos los hombres.
- En el cielo esta imagen de elevación o de renovación se consumará y perfeccionará para ser ya *imagen deiforme*, pues por el *lumen gloriae* lo veremos tal cual es, y de ese modo nos haremos semejantes a Él.

Como conclusión, y para relacionar este subapartado con los anteriores, tenemos que decir que el concepto de imagen sobrenatural en el hombre se resuelve formalmente en el concepto de filiación divina participada. En Dios el nombre “Imagen” es propio y personal del Hijo, precisamente en cuanto que es Hijo de Dios; análogamente la imagen sobrenatural de los justos es propia de los hijos de Dios precisamente en cuanto que son dioses por participación y son hechos partícipes de la naturaleza divina.

3.2.5 La distinción entre gracia y caridad

A luz de estas nociones de divinización y filiación podemos volver a la distinción que antes señalamos entre la gracia y caridad. No pueden darse la una sin la otra, aunque no se identifiquen. A la vez hay parecidos y diferencias entre ambas desde esta perspectiva de la divinización. Hay cuatro características comunes a ambas, aunque las realicen de diverso modo:

- Distinguir a los *hijos del Reino* del resto. La gracia habitual es lo que distingue *de manera inmediata* y *de manera primaria* a los hijos de Dios, mientras que la caridad también distingue *de manera inmediata*, pero *secundariamente*, como si dijéramos como una propiedad inseparable. La gracia es la *forma* que constituye en hijos de Dios, y es *propio* de los hijos amar a su Padre.
- La gracia habitual es *forma* de las virtudes a modo de origen y raíz, mientras que la caridad lo es a modo de término o fin.
- La caridad es *inmediatamente* raíz o causa del mérito, pues es un *habitus* operativo, y el mérito formalmente consiste en un acto, mientras que la gracia es causa del mérito *mediatamente*: sería sólo raíz, no causa del mérito.
- Respecto a la unión con Dios, la gracia une a Dios por modo de asimilación o deificación, mientras que la caridad lo hace por modo

de objeto de operación. En palabras de santo Tomás: «la caridad perfecciona al alma en orden al objeto amable, pero la gracia no conlleva [*importat*] referencia al objeto, porque no es en orden al acto, sino en orden a cierto ser, esto es, al ser grato a Dios» [*De veritate* 27, 2, sed contra 6].

Las diferencias se pueden resumir en las tres siguientes:

- La gracia santificante es ante todo principio de ser en la naturaleza participada, mientras que la caridad es principio de operación según esa naturaleza divina participada.
- La gracia es un término formal primario de la regeneración divina, mientras que la caridad es posterior, se podría decir que es co-regenerada.
- La gracia es una participación formal análoga de la divinidad bajo el concepto de *naturaleza* divina, mientras que la caridad es participación formal análoga de la divinidad bajo el concepto de *atributo* divino: la voluntad y la bondad, y por tanto se apropia al Espíritu Santo.

3.3 Gracia increada e inhabitación

En relación con el aspecto divino de la gracia es preciso tratar la cuestión de la inhabitación trinitaria¹⁸. El término “inhabitación” hace referencia al *morar, poseer y ser poseídos* por las Personas divinas. En relación con esa presencia se debe hablar también de “misión” de las Personas divinas, en cuanto que comienza a estar donde antes no estaba; tal misión, ya sea del Hijo, ya del Espíritu Santo, puede ser visible o invisible (según se dé mediante un efecto visible o invisible). El Padre no puede ser enviado, pues no procede de ninguno, sino que simplemente se *dona*. De este modo, en la inhabitación tenemos la *donación* del Padre y el *envío* invisible del Hijo y del Espíritu Santo. Es la prolongación del misterio trinitario en el alma en gracia, y por tanto se puede entender con todo rigor como *gracia increada*.

En esta sección, tras recordar la realidad de la inhabitación, presentaremos unas consideraciones teológicas previas, para poder afrontar el tema con rigor, explicaremos el papel de la gracia creada en este misterio,

¹⁸Seguimos de cerca el texto de V. RODRÍGUEZ OP, *Estudios de antropología teológica*, Madrid 1991, 377-438.

el del conocimiento y amor sobrenatural, para cerrar con la respuesta a posibles objeciones.

3.3.1 Realidad de la inhabitación

De una manera muy especial en los textos de san Juan y san Pablo encontramos bastantes referencias a esa presencia del todo especial de Dios, con referencia a las Personas divinas. Podemos recordar especialmente: «El que me ama guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él» [Jn 14,23]; «os digo la verdad: os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito. En cambio, si me voy, os lo enviaré» [Jn 16,7]; «A Dios nadie lo ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud. En esto conocemos que permanecemos en él, y él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu. Y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre envió a su Hijo para ser Salvador del mundo. Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él, y él en Dios» [1 Jn 12,15].

Respecto a san Pablo podemos señalar: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» [1 Cor 3,16]; «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» [Rom 5,5]; «Pero vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros» [Rom 8,9]; «Como sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo» [Gál 4,6].

También son abundantes los textos de los santos Padres que hablan de una presencia especial del Espíritu Santo, fundamental para nuestra divinización. En el apartado anterior en alguno de los textos citados aparecía ese matiz. Ponemos a continuación un texto de san Agustín en el que habla de la inhabitación de las Personas divinas, y lo distingue de la presencia de Dios en todas las cosas:

Dios, que en todas partes está entero, no habita, sin embargo, en todos. Porque no de todos puede decirse lo que afirma el Apóstol en el texto que antes cité o en este otro: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu Santo habita en vosotros?» En sentido contrario dice también: «Quien no tiene el Espíritu de Cristo no pertenece a Cristo». ¿Quién, sino el que ignore totalmente la inseparabilidad de la Trinidad, se atreverá a opinar que el Padre o el Hijo habitan en alguien en quien no habita el Espíritu Santo, o que el Espíritu Santo habita en alguien en quien no moran el Padre y el Hijo? Luego hemos de confesar que Dios está doquier por pre-

sencia de su divinidad, pero no por la gracia de la habitación. SAN AGUSTÍN, *Epistulae* 187, 5 (CSEL 57, 94).

Respecto a las intervenciones magisteriales resultó especialmente precisa la de Pío XII en la *Mystici corporis*:

También es menester que adviertan que aquí se trata de un misterio oculto, el cual, mientras vivamos en este destierro terrestre, jamás puede ser totalmente penetrado, descubierto todo velo, ni expresado por lengua humana. Se dice ciertamente que las divinas Personas inhabitan en cuanto, estando ellas presentes de manera inescrutable en las almas creadas dotadas de inteligencia, son alcanzadas por ellas por medio del conocimiento y el amor [cfr. I, 43, 3]; de un modo que trasciende toda la naturaleza, y totalmente íntimo y singular [...] Oportunamente, pues, al hablar nuestro sabio antecesor, León XIII de feliz memoria, de esta nuestra unión con Cristo y el divino Paráclito, que en nosotros inhabita, vuelve sus ojos a aquella visión beatífica, por la que esta misma trabazón mística alcanzará un día su consumación y perfección en los cielos: «Y esta admirable unión -dice- que propiamente se llama habitación, y que solo en la condición o estado, mas no en la esencia se diferencia de aquélla por la que Dios abraza y hace felices a los bienaventurados» [LEÓN XIII, *Divinum Illud munus*, DH 3331]. Por esta visión será posible, por modo absolutamente inefable, contemplar con los ojos adornados de sobrenatural luz, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las divinas Personas y ser bienaventurados por gozo muy semejante al que hace bienaventurada a la santísima e individual Trinidad. Pío XII, *Mystici Corporis* (29-6-1943) [DH 3815].

3.3.2 Consideraciones previas

Para acercarnos de una manera teológica a este misterio de la habitación, sin que se pierda su profundo realismo, proponemos cuatro consideraciones previas: a) trascender la imaginación; b) recordar la presencia de Dios en todas las cosas por creación; c) tener en cuenta la inmutabilidad absoluta de Dios; d) necesidad de un aspecto accidental y sobrenatural para esta explicación de la habitación. Si no se mantienen firmes estos puntos pensamos que se producirán errores al hablar de la habitación trinitaria.

El **punto primero** es la necesidad de **superar un planteamiento imaginativo**, pues la presencia de Dios, la venida del Espíritu Santo, o la habitación trinitaria no se puede entender como reducir distancias de modo local o cuantitativo. La *distancia* del hombre con Dios, Uno en

esencia y Trino en personas es de tipo ontológico, y por tanto su acercamiento o presencia debe estar en ese mismo orden.

Esta distancia o cercanía de las criaturas a Dios no se da según el lugar, sino según la semejanza o desemejanza: pues aquellas cosas que más se asemejan a Dios decimos que le están más cercanas; las que se alejan más de la semejanza respecto a Él, decimos que le son más remotas. *Quodlibetales* 11, 1 ad 5.

El **punto segundo**, que enlaza con el anterior, es que Dios está en todas las cosas, no porque se difunda por el espacio, sino porque es causa del ser de todo: «Dios está sobre todo por la excelencia de su naturaleza, y sin embargo está en todas las cosas como causando el ser [*esse*] de todo» [I, 8, 1 ad 1]. Esta presencia es real y sustancial, no en el sentido de que esté unido sustancialmente a las cosas (como si todo fuera una encarnación de Dios), sino que todo el *Esse* de Dios está sustancialmente allí donde actúa. Por otra parte, como cada una de las tres Personas divinas se identifica con la esencia divina, las tres Personas están en todas las cosas. La cuestión será cómo se nos hacen presentes, o mejor, cómo nos hacemos presentes a Ellas.

El **punto tercero**, no menos importante, es **la inmutabilidad divina**. Como la inhabitación *comienza* con la justificación, y el cambio en esta relación real entre el hombre y Dios no cambia a Dios, es necesario que cambie al hombre. Santo Tomás lo presentaba con toda claridad:

No se dice que Él mismo [Espíritu Santo] venga a nosotros por verificarse en Él algún cambio, sino porque al cambiar nosotros respecto de Él, se puede decir que Él está en una nueva relación con nosotros. *Scriptum super Sententiis*, I, d. 14, q. 2, a. 1, q. 1 ad 3.

Decir que la persona divina está de modo nuevo en alguno, o que alguien la posee temporalmente no es por cambio de la Persona divina, sino por cambio de la criatura, como Dios se dice Señor por cambio de la criatura. I, 43, 2 ad 2.

El **punto cuarto** es que el cambio que se dé en la criatura y que realmente nos ponga en contacto con las Personas divinas, debe ser sobrenatural y de naturaleza accidental. Dado que la inhabitación no supone ni la destrucción de la naturaleza humana, ni una unión hipostática con la persona divina, parece claro que debe tratarse de un cambio accidental. Hay que notar que incluso entre las personas creadas el estar físicamente presentes supone un cambio accidental, de lugar, de los que se acercan. Respecto a Dios se puede decir que más que Dios entre en el templo, es

que el templo se abre a Dios. En este caso la presencia de inhabitación requiere un cambio en aquel en quien inhabita la Trinidad. Al mismo tiempo, es obvio que este cambio debe ser algo que tenga que ver con algún don sobrenatural, pues está relacionado con la justificación y con la gracia.

Puede parecer que al final se va a reducir la inhabitación a que esté presente un don, no al mismo Dios. Sin embargo eso no es así: hará falta un don como mediación subjetiva (se puede recordar lo que dijimos acerca del *lumen gloriae*) en el volumen anterior [Ant I §12.2.1 pp. 450-452], pero se alcanza al mismo Dios. Incluso en el ámbito creado, la unión de dos amigos, por ejemplo, no se ve excluida por el *medio* de abrazarse, aunque la amistad personal vaya mucho más allá de un gesto físico. Ya santo Tomás advertía que la misión temporal del Espíritu Santo «surge porque la criatura, mediante el don recibido, de un nuevo modo está en relación con Él» *Scriptum super Sententiis*, I, d. 14, q. 3, a.1.

El mismo Espíritu Santo procede con procesión temporal o se da, y no sólo sus dones. Si consideramos la procesión del Espíritu Santo por parte de aquel del que procede, no hay duda de que según esa referencia [*respectus*] el mismo Espíritu Santo procede. En cambio, si consideramos la procesión según la referencia [*respectus*] a aquello en lo que procede, entonces como se ha dicho en esta distinción, q. 1, art. 1, esta referencia se pone en el Espíritu Santo, no porque realmente el mismo esté referido, sino porque otro está referido hacia Él. Así pues, como en la recepción de los dones del mismo nuestra relación no termina sólo hacia los dones, de modo que sólo tengamos esos mismos dones, sino también termina hacia el Espíritu Santo, porque lo tenemos de una manera distinta que antes, por ello no sólo se dice que los dones del mismo proceden en nosotros, sino también Él mismo. Así pues, se dice que Él mismo se refiere a nosotros en cuanto que nosotros somos referidos hacia Él. Y por ello Él mismo y sus dones proceden en nosotros; porque recibimos sus dones y por ellos estamos de otra manera respecto a Él [*ad ipsum nos aliter habemus*], en cuanto por sus dones nos unimos al mismo Espíritu Santo, o Él a nosotros, asimilándonos a Él mismo por el don. *Scriptum super Sententiis*, I, d. 1, q. 2, a.1 q. 1.

Aunque aquel modo de relacionarse de otra manera [*modus ille aliter se habendi*] [con el Espíritu Santo] se diversifica por los diversos dones recibidos en la criatura, sin embargo la relación de la criatura no se detiene [*sistit*] en los dones, sino que tiende ulteriormente hacia aquel por quien se dan los dones. Y por ello podemos significar que nosotros tenemos de otro modo el Espíritu Santo y

que el Espíritu Santo es tenido de otro modo por nosotros; y esto es lo que quiere decir que Él mismo procede en nosotros o se nos da. *Ad 2.*

3.3.3 Papel de la gracia

Supuesto en el apartado anterior que para hablar de la inhabitación, o de las misiones tienen que entrar en juego los dones sobrenaturales, nos podemos preguntar cuáles son los que explican esa presencia. Ya vimos en el apartado anterior que la gracia santificante es distinta de las virtudes, por ello es importante ver el papel que juegan en la inhabitación. Es cierto que a veces la terminología puede confundir, pues en ocasiones los autores antiguos como santo Tomás bajo el término “*gratia gratum faciens*” incluyen tanto la gracia como *habitus* que eleva la esencia del alma como las virtudes teologales. En este apartado al hablar de “gracia” nos referimos a esa cualidad que eleva la esencia del alma, distinta de las virtudes teologales, en concreto de la fe y de la caridad, así como de los dones del Espíritu Santo. En cualquier caso, es claro que para la inhabitación hacen falta esos dones sobrenaturales.

La producción de los dones sobrenaturales en nosotros supone una especial asimilación a Dios: ya hablamos antes de lo que conlleva esa renovación de la imagen sobrenatural en el hombre. En este caso, por la gracia habitual el alma se conforma con la naturaleza divina. Da lugar a una semejanza muy superior a la que se da en los otros entes de la naturaleza. Podríamos pensar que esta asimilación sólo nos da una unión de semejanza, no una unión objetivamente inmediata y real, a la vez que personal. Sin embargo, como ya dijimos, la separación respecto a Dios no es local ni cuantitativa, sino ontológica y cualitativa. Debemos recordar, por ejemplo, que la máxima unión real, que es la del Padre y del Hijo, en la misma naturaleza, se da por la asimilación del Hijo al Padre, que es precisamente su *Imagen*.

Sin embargo, pensamos que no basta esta asimilación que se da por la gracia habitual por dos razones. La *primera razón* es que la gracia tiene que expandirse en actos sobrenaturales mediante las virtudes: «como la sustancia de Dios se identifica con su acción, la máxima asimilación del hombre con Dios se realiza por alguna operación. Por eso, como dijimos antes [I-II, 3, 2], la felicidad o bienaventuranza, por la que el hombre alcanza la máxima conformidad con Dios, fin de la vida humana, consiste en una operación» [I-II, 55, 2 ad 3]. Santo Tomás seguía a san Agustín al recordar que «el alma imita perfectamente a la Trinidad cuando actual-

mente recuerda, actualmente entiende y actualmente quiere» [*De veritate* 10, 3]. Esta razón, de todos modos, no es la más importante, porque la diferencia entre esa presencia por el *habitus* de la gracia y por los actos sobrenaturales es más bien de tipo gradual.

La *segunda razón* por la cual la gracia habitual no explica de manera suficiente la presencia de las Personas divinas en el alma es que la asimilación de la que venimos hablando se da con la naturaleza divina. Por supuesto que la naturaleza divina incluye las Personas, pero la gracia en nosotros «es efecto de la esencia divina, sin tener referencia a la distinción de personas» [*Scriptum super Sententiis*, III, d. 4, q. 1, a. 2]. La acción *ad extra* es común a las Tres Personas. Para poder alcanzar a las Personas en su diferencia pensamos que hace falta algo más.

3.3.4 Conocimiento amoroso

Ante todo hay que tener presente que la manera espiritual de poseer algo o alguien es mediante el conocimiento y el amor. Santo Tomás aplica esto al conocimiento de Dios:

Dios está en todas las cosas por su acción, en cuanto que se une a ellas, como al darles y conservarles en el ser. En cambio en los santos está por la misma operación de los santos, por la que alcanzan [*atingunt*] a Dios, y en cierto modo lo abrazan [*comprehendunt*], lo cual es amar y conocer, pues el que ama y conoce se dice que tiene en sí lo conocido y lo amado. *Super II ad Corinthios* 6, lec. 3.

Desde la perspectiva del envío del Espíritu Santo, el Angélico explica lo mismo:

A la Persona divina le compete ser enviada en cuanto existe en alguien de un modo nuevo, y ser dada en cuanto es poseída por alguien. Ninguna de estas dos cosas puede realizarse si no es por la gracia santificante. Hay un modo común de estar Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, como la causa en los efectos que participan de su bondad. Por encima de este modo común hay otro que compete a la naturaleza racional, en la cual se dice que se halla Dios como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante, porque conociendo y amando, la criatura racional alcanza (*atingit*) con su operación a Dios mismo; según este modo especial se dice que Dios no solamente se halla en la criatura racional, sino también que habita en ella como en su templo. I, 43, 3.

Esta idea, por lo demás, se encontraba ya en san Agustín, quien había dicho que «Así como el nacer del Hijo consiste en proceder del Padre, así

el ser enviado el Hijo consiste en conocer que procede de Él» [*De Trinitate* IV, 20, 29 (CCL 50, 199)] y «Son felicísimos aquellos que tienen a Dios, que es conocerlo: es un conocimiento plenísimo, verdaderísimo y felicísimo» [*Epistulae* 187, 6, 21 (PL 33, 840)]. Incluso es que la misma Escritura cuando nos hablaba de «habitar por la fe» [Ef 3,17] o que Dios permanece en quien lo ama [Jn 14,23] se orientaba en esa misma dirección.

La razón teológica de todo esto es que el conocimiento y amor sobrenatural que brotan de la gracia, no sólo asemejan a Dios (y más que la gracia habitual) sino que dan lugar a una comunicación directa e inmediata, en cierto sentido, con las Personas divinas, precisamente en cuanto distintas en su unidad. La limitación *en cierto sentido* es porque en este mundo el conocimiento teologal no es totalmente inmediato. El objeto formal de la fe, como veremos, es el mismo Dios, Verdad Primera, pero requiere en este mundo conceptos y semejanzas para realizar juicios acerca de Él; la caridad sí que es totalmente inmediata, y por eso continúa tal cual en el cielo, pero no deja de estar *condicionada* en este mundo por el conocimiento de la fe. La posesión a la que aspira la caridad se realizará por el conocimiento de la visión beatífica. Se entiende, por tanto, que en el cielo la inhabitación de las Personas divinas se dé en un grado mayor.

Es obvio que según los diversos grados de conocimiento y amor sobrenatural se podrá hablar de una inhabitación más profunda. De esta manera se entiende que santo Tomás presentara a la Virgen María, según el texto de una antifona de su época, como «noble sede de toda la Trinidad [*totius trinitatis nobile triclinium*]» [*In salutationem angelicam* 1].

Hay que decir, además, que las Tres Personas habitan en nosotros, pues creemos y amamos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como Personas distintas. Es más, podemos realizar actos de caridad a cada una de Ellas, ya porque queramos libremente, o porque el mismo Dios los suscite. En ese sentido la inhabitación no es propia de ninguna de las Tres, sino común, en el sentido de que las tres Personas inhabitan, y no sólo el Espíritu Santo. Cuando se habla de “inhabitación del Espíritu Santo” es a modo de apropiación. Como en la justificación y en la inhabitación destaca la bondad singular de Dios al hombre, y lo que tiene que ver con la bondad se apropia al Espíritu Santo en razón de su procesión a modo de amor, la inhabitación se apropia al Espíritu Santo.

3.3.5 Posibles objeciones

Una posible objeción a esta explicación es que no podría decirse de un niño recién bautizado que es *templo del Espíritu Santo*, pues todavía no realiza actos de fe y de caridad. Sin embargo se daría, aunque de modo imperfecto, pues con el bautismo han recibido también las virtudes teológicas, que de por sí se ordenan a los actos, aunque por motivo de su edad aún no puedan realizarlos. La inhabitación es el misterio del retorno del hombre a Dios, que consiste en conocerle y en amarle, y la gracia y las virtudes son los principios de ese conocimiento y amor meritorios. Por eso explicaba santo Tomás:

Se dice que Dios habita en los santos como en la casa familiar, cuya mente es capaz de Dios por el conocimiento y el amor, aunque ellos mismos no conozcan ni amen en acto, con tal de que tengan por gracia el *habitus* de la fe y de la caridad, como es patente en los niños bautizados. *Super I ad Cor.* 3, lec. 3.

Sin embargo, no se daría la inhabitación si falta la caridad (caso de la fe informe) o mucho menos por un conocimiento meramente natural de Dios: «El conocimiento sin el amor no basta para la inhabitación de Dios, según aquello de 1 Jn 4: “quien permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios en él”. Por eso muchos conocen a Dios, ya sea por un conocimiento natural, ya sea por la fe informe, pero en ellos no habita el Espíritu de Dios» [*Super I ad Corinthios* 3, lec. 3]. Sin la caridad, aunque tengamos fe, no poseemos un conocimiento que nos asemeje al conocimiento intra-trinitario, y por ello no puede darse la inhabitación. Santo Tomás lo explica claramente:

Cuando se tiene un conocimiento del que no se sigue el amor gratuito, no se tiene una semejanza del Verbo, sino algo de Él. Sólo se da la semejanza del Verbo cuando se tiene un conocimiento tal del que procede el amor, que une a lo conocido según la razón de lo conveniente. Por eso no tiene al Hijo inhabitando si no el que recibe tal conocimiento. Esto no puede darse sin la gracia que hace grato [*sine gratia gratum faciente*]; pero en los otros dones que corresponden al conocimiento se participa algo de la semejanza del Verbo [Santo Tomás se había referido en la objeción al carisma de ciencia] *Scriptum super Sententiis*, I, d. 15, q. 4, a. 1 ad 3.

En cualquier caso, la **principal objeción** que se ha hecho a esta explicación de santo Tomás es que **la unión intencional y afectiva** por los actos de fe y caridad no iría más allá de una unión objetiva; **no sería**

una unión real. Sin embargo, al contraponer *unión intelectual* y *unión real* de entrada debemos distinguir dos posibles sentidos:

- *sentido idealista:* la unión cognoscitiva no es real porque no termina en la cosa real, sino sólo en la representación inmanente. Un planteamiento de este estilo depende de un problema de teoría del conocimiento. Hay que decir que nuestro conocimiento llega a la realidad, aunque la alcance parcialmente.
- *sentido realista:* la unión intencional no es real, porque la cosa real, verdaderamente conocida, no está unida entitativamente al entendimiento cuando se la conoce. Ambos seguirían teniendo su propia naturaleza, pues la transformación sería meramente cognoscitiva, no entitativa. Este sentido de la objeción procede de no comprender lo que quiere decir *unión real* en este ámbito, con peligro de una interpretación antropomórfica.

Podemos plantear varias maneras de entender la unión real de cosas que son realmente distintas:

- a) Unión de naturaleza esencialmente compuesta (el alma y el cuerpo en el hombre, que forman una naturaleza, aunque el alma se distinga realmente del cuerpo, y pueda subsistir sin él);
- b) Unión de naturaleza y persona (las Personas divinas están realmente unidas en la naturaleza divina única y subsistente);
- c) Existencia en algo de cuyo ser participa (el entendimiento está realmente unido al hombre, el color está realmente unido al cuerpo);
- d) Comunicación, co-existencia o con-tingencia de dos cosas distintas, cada una de ellas con su naturaleza y acto de ser propio. Para ello hace falta algún tipo de vínculo o contacto que puede ser:
 - Intrínseco a ellas, por lo menos a una (el vínculo que une dos organismos vivos);
 - Extrínseco (el lugar en el que se encuentran dos cosas distintas, como dos sillas que están una frente a otra en la misma habitación).

Las formas de unión a) y c) quedan excluidas si se mantiene la trascendencia divina que caracteriza a la creación, y la b) sólo se da entre la humanidad de Cristo y el Verbo (pues está condenado que el Espíritu Santo se haya encarnado en todos los cristianos). Nos queda la posibilidad d),

cuya segunda modalidad tampoco es aceptable a menos que pretendamos ver la inhabitación como un movimiento local.

Si queremos unir dos realidades materiales, ciertamente podemos acercarlas hasta que se toquen, pero esa unión ni siquiera lleva a una unión vital entre personas creadas. Cuando se habla de una unión con Dios, el medio de unión, como ya explicamos, debe ser interior al alma, porque de otro modo no podría ser algo *vital*: la vida se define por ser un principio interior.

Cuando estamos tratando de la unión entre nosotros, o entre nosotros y las criaturas, una unión de conocimiento puede ser compatible con la ausencia real o alejamiento espacial. En ese caso el *conocimiento experimental* se da cuando se suprime la distancia local, y por eso el conocimiento experimental es de los sentido presencialmente, mediante los órganos de los sentidos. Ahora bien, cuándo se trata de una realidad no-material ¿cómo pretendemos *tocarla* cuando no se puede reducir ninguna distancia local? El realismo de la presencia de algo que es esencialmente no-material no puede darse más que por el conocimiento y el amor.

La gracia nos asimila a Dios, y el mismo acto de conocimiento y de amor es una asimilación a lo conocido. Dios está presente en su distinción de Personas porque el alma pone unos actos que alcanzan a Dios inmediatamente: esto es lo característico de todo el planteamiento intencional de santo Tomás, sólo que aplicado a un nivel sobrenatural. Ya indicamos que en esta vida el conocimiento está limitado por mantenerse en el campo de la fe, aunque se enriquezca con los dones del Espíritu Santo, pero en la otra vida resultará mucho más claro al conocer a Dios cara a cara. Tampoco en el cielo se podrá dar un conocimiento *táctil* de Dios porque no es material. Por tanto debemos hablar de una presencia real-objetiva con Dios, aunque todavía imperfecta en este mundo.

Esta explicación de santo Tomás no elimina en modo alguno el misterio, pues tanto Dios como sus dones permanecen misteriosos para nosotros. La idea fundamental es que la inhabitación nos muestra la importancia del conocimiento místico y de la caridad en la vida teologal. Todos estos dones se ordenan a prolongar el misterio de la Trinidad en el alma en gracia.

3.4 ¿Causalidad cuasi-formal?

Frente a toda la explicación acerca de la inhabitación, y por tanto de la relación entre gracia creada y gracia increada del apartado anterior,

cuando los presupuestos especulativos son otros distintos, ese modo de entender la gracia increada también varía. Se divulgó bastante, con diversas variaciones, la propuesta de K. Rahner SJ para entender esta relación en línea de una causalidad *cuasi formal* de Dios sobre la criatura, lo cual permitiría así que el cristiano se relacionara con cada Persona divina pues cada Persona divina se relacionaba de manera inmediata con el cristiano. Ya indicamos en el volumen anterior que todo el planteamiento del jesuita alemán se situaba en un marco filosófico que confundía el ser con el conocer; aunque se pretendía apoyar en santo Tomás, en realidad decía exactamente lo contrario [Ant I §12.4 en pp. 466-475].

Este autor planteó sus ideas en este punto en el artículo «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada»¹⁹, donde cita diversos textos de santo Tomás y de otros teólogos para profundizar en dicha cuestión. Es interesante notar que rechaza desde el principio un planteamiento intencional del conocimiento, es decir, que el conocimiento se defina por un orden o una tendencia, una *intentio* a algo exterior al sujeto, aunque no plantea a fondo aquí su teoría del conocimiento.

Afirma correctamente que la inhabitación que acaece en este mundo se realizará plenamente en la visión beatífica, y que en dicha visión se requiere el *lumen gloriae* como una disposición para que Dios mismo haga de *species* de ese conocimiento, pues de acuerdo con santo Tomás no puede haber una *species* creada en la visión de Dios. Sin embargo, no explica que, de acuerdo con I, 12, 2 ad 3 «La esencia divina es el mismo ser; por ello, así como otras formas inteligibles que no son su ser, se unen al entendimiento según algún ser mediante el que informan al entendimiento y hacen que esté en acto, así la esencia divina se une al entendimiento creado como lo entendido en acto, haciendo por sí misma que el entendimiento esté en acto». Ya antes santo Tomás había dicho que «No conviene que la misma esencia divina se haga forma del mismo entendimiento, sino que esté en relación de forma con él [*se habeat ad ipsum ut forma*]; de modo que, así como de la forma, que es parte de la cosa, y de la materia, se hace un ente en acto, así, aunque de modo diverso, de la esencia divina y el entendimiento creado se hace uno en el entender [...] en cierto modo la esencia divina, que es acto puro, aunque tenga un ser completamente distinto del entendimiento, se le hace como forma en el entender» [De veritate 8, 1]. Ya hemos visto que un accidente puede especificarse perfectamente por algo externo, que por ello es *forma* de ese accidente, pero tal cosa no puede suceder con una sustancia.

¹⁹El texto está recogido en sus *Escritos de Teología I*, Madrid 1967, 351-380.

Santo Tomás sabía perfectamente que la causalidad formal nos está indicando algo que forma parte de esa naturaleza, de ahí todas estas precisiones. Parece que el *cuasi* que emplea Rahner quiere salvar el problema, pero la gran dificultad es que nos encontramos, como ya vimos en el volumen anterior, ante universos filosóficos completamente diversos por cuanto Rahner ha identificado el ser con el entender.

Igualmente, en ese mismo artículo, el jesuita alemán explica que en el caso de la encarnación se da la acción formal de una Persona divina sobre algo creado (la humanidad de Cristo), sin que intervengan las otras Personas divinas, pues sólo se encarnó el Hijo. Lo que sucede aquí de nuevo es que Rahner no ha mantenido el principio de que las relaciones entre Dios y la criatura son de razón por parte de Dios, y reales por parte de la criatura. Por ello, en la Encarnación lo que sucede es que la humanidad de Cristo depende de la subsistencia del Hijo, y no de la de las otras Personas divinas. La acción de asumir la naturaleza humana de Cristo es obra de las Tres Personas, pero el término de la unión es sólo la Persona del Verbo [III, 3, 4]. Hablar aquí de una causalidad formal llevaría en sentido estricto a alguna especie de monofisismo que mezcla la naturaleza humana con la divina.

Nos permitimos insistir en que toda esa explicación de Rahner es simplemente querer emplear una terminología que procede de la escolástica pero para expresar un sistema de pensamiento mucho más cercano al idealismo alemán. Este autor puede hablar de una causalidad eficiente, y de la distinción entre Dios y el hombre, pero sólo como algo preliminar que se debe llegar a superar. En realidad lo que sucede es que Dios se ha alienado en el hombre, pues el hombre es lo que acaece cuando Dios quiere ser no-Dios, y por ello al volver el hombre sobre sí y auto-poseerse en libertad, se alcanza la unidad final Dios-hombre. Se entiende por tanto que la diferencia entre la visión beatífica y la encarnación sea algo meramente de grado: en cualquier caso todo eso son consecuencias del principio rahneriano de que *ser es conocerse*. Remitimos a lo explicado sobre estas cuestiones en el volumen anterior donde se puede encontrar bibliografía sobre el tema.

3.5 La gracia sobre la naturaleza

Aunque ya tratamos en el volumen anterior la cuestión de la relación en general de la gracia con la naturaleza [Ant I §12.5 en pp. 479-483], a la luz de todo lo que llevamos explicado sobre la esencia de la gracia,

y dentro del planteamiento *moral* de la gracia, se comprenderá mejor lo que dijimos entonces. Hemos insistido en la cuestión acerca del fin, pero entendido el fin como aquello a lo que se tiende en virtud de la propia forma y bajo la acción de un agente.

En el caso del hombre nos encontramos con una situación del todo singular, y es que el fin al que Dios ha querido destinarle es algo que reborda completamente la naturaleza humana, pues es una participación en la naturaleza divina que no puede ser connatural a criatura alguna. Obviamente este fin de algún modo tiene que ser *posible* para el hombre, pues de lo contrario Dios no lo habría establecido. Sin embargo santo Tomás nunca emplea el término *potens* respecto a la gracia, sino más bien *capax*; cuando empleó el término potencia lo adjetivó con *obediencial* [*De virtutibus* 1, 10 ad 13]. Es muy interesante la comparación que pone santo Tomás en ese lugar, en el que habla de las virtudes que vienen por infusión divina:

Así como a partir del agua y de la tierra puede suceder algo gracias a la fuerza del cuerpo celeste, que no puede suceder por la fuerza del fuego, así a partir de ellos puede suceder algo por la fuerza de un agente sobrenatural que no puede suceder por la fuerza de ningún agente natural; y según esto decimos que en toda criatura hay cierta potencia obediencial, en cuanto que toda criatura obedece a Dios para recibir en sí lo que Dios quisiera. Así pues, en el alma hay algo en potencia, que corresponde ser llevado al acto por un agente connatural [*natum est reduci in actum ab agente connaturali*], y de este modo están en potencia las virtudes adquiridas. De otro modo hay algo en la potencia del alma que no corresponde ser llevado al acto [*non est natum educi in actum*] si no es por la fuerza divina. Y de este modo están en potencia en el alma las virtudes infusas.

Es cierto que el tomismo posterior desarrolló más la terminología de la *potentia obediencialis* que la del *capax gratiae*, pero la idea de que se trata de algo que no es *connatural* creo que queda clara. Al mismo tiempo hay que subrayar el ejemplo, porque resulta claro que esa tendencia al acto desde la potencia depende de cuál y de cómo sea el agente. Por añadir otro ejemplo en esa línea, las causas que dan lugar a un fragmento de hierro, de por sí no dan lugar a que ese fragmento adquiriera cualidades magnéticas, sino que hacen falta otras causas.

En el caso de la finalidad de las cosas, es obvio que en última instancia depende de Dios, autor providente del universo, pero se va a desarrollar conforme a toda una serie de causas segundas. A la vez, y no nos cansa-

remos de insistir, el fin es proporcionado a la forma y al agente. Por ello, cuando decimos con santo Tomás que el fin del hombre es la visión de Dios, no decimos que sea el fin *connatural* o *proporcionado*, pues el mismo santo Tomás repite hasta la saciedad que no es algo proporcionado al hombre. Toda la vida sobrenatural de la gracia es radicalmente divina, y supera la proporción de una naturaleza intelectual. Por ello, ordenar a un fin sobrenatural quiere decir conceder esa nueva forma accidental (y ya vimos que debe ser accidental porque es radicalmente divina, y si no fuera accidente sería el mismo Dios).

El problema viene cuando se considera el fin como algo *misteriosamente inscrito* en la naturaleza y como si eso, de una manera mágica, hiciera tender a un cierto objetivo. Lo que hace *tender* es la forma y el agente. Por eso es tan importante lo que señalamos acerca de la tendencia, o de la noción misma de amor: tiene que ver siempre con una proporción, y si no se diera esa proporción no habría amor ni tendencia. Veremos más adelante que no pocos problemas a la hora de plantear el objeto de la caridad vinieron por olvidar estas nociones [§10.1.2 en p. 338ss]. La naturaleza humana, de por sí, considerado el hombre como animal racional, incluso con su nivel de alma espiritual, no tiende hacia algo divino en sí mismo, en el sentido de sobrenatural, porque no tiene proporción a ello. De ahí que hagan falta todos esos dones.

Esta llamada o vocación de Dios se dirige a una naturaleza racional capaz de diversos actos para alcanzar el fin. Sin esa intervención de Dios y sin esos dones, buscaría ciertamente a Dios como autor primero, y lo amaría, pero no con un amor de amistad, pues faltaría precisamente esa proporción. Esto no quiere decir que la naturaleza humana no haga nada: precisamente esta intervención de Dios se adapta perfectamente a la naturaleza, pues le otorga nuevas potencialidades que le permiten orientar la búsqueda de la verdad y el bien en general hacia Dios como hacia un amigo. Tal cosa no se daría sin toda esa serie de nuevos dones. Se entiende por ello la afirmación de santo Tomás, en I, 1, 8 ad 2: «Como la gracia no elimina [*tollit*] la naturaleza, sino que la perfecciona, es preciso que la razón natural sirva a la fe, como la inclinación natural de la voluntad sirve [*obsequitur*] a la caridad».

La confusión en este campo ha venido porque muchos autores, que dependen del típico principio de la modernidad de un absoluto inmanente, al menos en la conciencia, han supuesto que las operaciones de entendimiento y voluntad libre requerían ya un misterioso contacto con lo infinito. De esa manera en cierto modo Dios ya era constitutivo del

hombre, y lo buscaba realmente en todo lo que hacía. La gracia de Cristo simplemente viene a coronar lo que ya estaba en la naturaleza.

Sin embargo el problema está en el presupuesto de fondo. Para un conocimiento intelectual, y para una voluntad libre, basta simplemente que en el hombre haya un aspecto espiritual, es decir, que pueda volver sobre sí mismo. Ya explicamos en el volumen anterior el espejismo que supone esa captación previa de Dios como si fuera una condición de posibilidad para las operaciones superiores del hombre [Ant I §11.2.4 en pp. 413-415]. Por eso santo Tomás distingue perfectamente, como ya hemos visto, entre el deseo del fin último en general, es decir, la felicidad, y el deseo de la visión de Dios [I-II, 5, 8] sin que eso sea óbice para decir que la felicidad perfecta será el mismo Dios. Se entiende que por eso para desear la visión de Dios se requiere la gracia, más en concreto las virtudes infusas.

Pero entonces ¿cómo afrontar la cuestión del apetito natural de ver a Dios? Ya abordamos la cuestión en el volumen anterior [Ant I §12.2.2 en pp. 452-454]. No hay que olvidar hasta qué punto era importante en la época de santo Tomás la polémica en torno a la visión de Dios, de ahí que buscara argumentos a favor de la misma. El argumento de que cada vez queremos conocer mejor a Dios se entiende en esa dirección, pero no se trata de un argumento demostrativo, al igual que tampoco eran argumentos demostrativos los que presentaba a favor del misterio trinitario. Por lo demás, santo Tomás admite que el verse privados de la visión divina no sería óbice para una cierta felicidad natural de aquellos niños que mueren sin el bautismo [*Scriptum super Sententiis*, IV, d. 49, q. 1, a. 3; *De malo* 5, 3]

4. Las divisiones de la gracia

Supuesto que la gracia es algo creado, podemos hablar de una serie de divisiones de la gracia: sería una consideración de la gracia a partir de la causa material. Presentamos ante todo un panorama sobre cómo plantear las divisiones de la gracia, y en los siguientes apartados lo iremos desgarrando. Veremos cómo se divide la gracia según sus causas intrínsecas, según su finalidad, según su causa eficiente y por último según sus efectos. De este modo podemos dar cuenta de diversas tipologías de la gracia en la elaboración teológica.

- 4.1 Panorama de la gracia
- 4.2 Según las causas intrínsecas
- 4.3 Según la causa final
- 4.4 Según la causa eficiente
- 4.5 Según los efectos

4.1 Panorama de la gracia

En esta primera sección queremos presentar las grandes líneas de la división de la gracia. En un primer momento diremos alguna palabra de un sentido bastante impropio, y es la consideración de la naturaleza como una gracia por ser algo gratuito. En una segunda subsección presentaremos las posibles divisiones de la noción de gracia increada, para pasar a la tercera, en que expondremos los criterios para poder hablar de distinciones o divisiones de la gracia creada²⁰.

4.1.1 ¿Gracia natural?

Existe un sentido impropio de gracia cuando se explica este término para señalar que alguna cosa es gratuita. En ese sentido la creación misma es gratuita, al igual que cualquier intervención de Dios. Santo Tomás, precisamente en el artículo en que habla de la terminología de “gracia *gratis data*” o carisma, que trataremos más adelante, deja clara la distinción entre la gratuidad de la naturaleza y la de la gracia. Ciertamente ambas son gratuitas, pero es necesario distinguir:

La gracia en cuanto que se da gratuitamente excluye la razón de débito. El débito puede ser doble: uno procede del mérito y se refiere a la persona que hace las obras meritorias, según lo del Apóstol: «Al que trabaja se le imputa el salario como deuda, no como gracia» [Rom 4,4]. El otro débito procede de la condición de la naturaleza; por ejemplo, decir que al hombre se debe la razón y las demás cosas que pertenecen a la naturaleza humana. En ninguno de estos dos casos se dice que Dios tenga débito porque Dios tenga obligaciones respecto a la criatura, sino más bien en cuanto que la criatura debe someterse a Dios para que en ella se cumpla el orden divino, el cual dicta que tal naturaleza tenga tales condiciones o propiedades y que quien obra tales cosas consiga tales otras. Así pues, los dones naturales no tienen el carácter de débito en el primer sentido, aunque sí en el segundo; pero los sobrenaturales carecen de él en ambos conceptos, por lo cual les compete especialmente el nombre de gracia. I-II, 111, 1 ad 2.

²⁰Para todo este capítulo seguimos especialmente a S. RAMIREZ OP, *De gratia Dei* II, Salamanca 1992, 673-789.

En la naturaleza hay una serie de propiedades y condiciones que hacen unas cosas proporcionadas a otras; la gracia, en sentido teológico, se caracteriza precisamente porque excede esa proporción. Por supuesto que la naturaleza es gratuita en el sentido de que nadie ha hecho nada para ser creado, pero en la gracia se da esa segunda gratuidad debida a la desproporción entre lo divino y la criatura. Por tanto, la designación como “gracia” para cualquier realidad natural o a cualquier acción de Dios no es muy precisa.

4.1.2 Gracia increada

En el tema anterior estudiamos el aspecto divino de la gracia creada, y cómo las Personas divinas se nos dan. En este sentido se puede hablar de gracia al considerar que Dios se comunica a la criatura humana y angélica de un modo del todo especial: esta sería la perspectiva de la gracia increada.

Dentro de esta perspectiva podríamos distinguir un aspecto activo y un aspecto pasivo. El aspecto activo sería simplemente el amor sobrenatural de Dios hacia nosotros; recordamos que este acto se identifica realmente con la esencia divina y con las Personas divinas, pues en Dios sólo se da la distinción de las Personas entre sí.

Pero también podemos considerar otro aspecto, por así decir, pasivo: Dios en cuanto que es dado. Un caso del todo especial sería la denominada *gracia de unión* hipostática, es decir, que la naturaleza humana de Cristo está unida a la Persona del Verbo (no nos referimos aquí a la gracia habitual en la humanidad de Cristo). En este sentido amplio de *gracia increada* puede considerarse la unión hipostática. Dejando aparte el caso único de Cristo, en el resto de las personas en gracia, podemos considerar la presencia en las mismas de la Trinidad por *inhabitación*, tal como se da en este mundo, y la posesión beatificante o *inhabitación plena*. En ambos casos siempre tenemos las Personas divinas realmente poseídas y disfrutadas por el justo, pero como ya explicamos, esa posesión en el Cielo será mayor, al haber sustituido la *visión* a la *fe*. En el siguiente esquema presentamos estas divisiones de la gracia increada:

1. En sentido activo: gracia que se da (*gratia dans*)
2. En sentido pasivo: gracia dada (*gratia data*)
 - a) En Cristo: gracia de la *unión* hipostática
 - b) En los otros justos:

- 1) En este mundo: gracia *de la inhabitación*
- 2) En el cielo: gracia de *posesión beatificante*

4.1.3 La gracia creada

La distinción de la gracia la realizaremos especialmente respecto a la gracia creada, esa participación formal de la naturaleza divina a la que nos referimos en el capítulo anterior. Para establecer con rigor una clasificación es preciso indicar los **criterios según los que se clasifica**. Por poner un ejemplo banal, se pueden clasificar las naranjas de acuerdo con su tamaño, con su origen, con su sabor, etc. Dado que la gracia creada es una realidad accidental completamente sobrenatural y espiritual es preciso que los criterios sean de tipo especulativo y establecidos con la ayuda de la reflexión metafísica. Como se podrá ver en los párrafos siguientes la *terminología* en ocasiones procede de la misma Escritura, o de la tradición patristica y teológica. No obstante, una clasificación de este tipo es algo estrictamente especulativo y que nos sirve para acercar nuestra reflexión al misterio de la gracia.

La división básica que emplearemos será doble: clasificar la gracia **a partir de sus causas y a partir de sus efectos**. Dado que la gracia es un cierto *ente*, aunque muy especial, pues se trata de una realidad accidental, se le pueden aplicar estas consideraciones, aunque siempre es algo cuya comprensión última se nos escapa.

Desde el punto de vista de las causas recordamos que las *causas intrínsecas* son la causa formal y la material, mientras que las *extrínsecas* son el fin y el agente. En primer lugar, hablar de la división de la gracia según la *causa formal* es referirnos a su entidad. En este sentido podemos hablar de *gracia habitual*, que es una cualidad (ya se trate de la gracia recibida sin más, o de la gracia que suceda a otra gracia, por vía de mérito) y de la *gracia actual*, que es una cualidad, pero en sentido imperfecto, pues se trata de un movimiento o ayuda orientado a alcanzar esa cualidad estable. Dentro de la gracia actual debemos distinguir entre gracias *externas*, que mueven a modo de mero objeto exterior, y gracias *internas*, a modo de agente y sujeto, desde el interior. También en el campo de la gracia actual tendremos ocasión de explicar con detalle la diferencia entre la gracia *suficiente* y la *eficaz*.

Desde el punto de vista de la causa material, o mejor *cuasi material*, dado que la gracia es un accidente, consideramos como *materia* el sujeto en el que se encuentra. En ese sentido podemos hablar de la *gracia capital*,

que es la gracia habitual que posee Cristo en su humanidad como cabeza de la Iglesia, y la *gracia personal* de cada uno de los cristianos.

Respecto a las causas extrínsecas: Desde el punto de vista de la *causa final* la distinción es muy sencilla: la gracia ordenada a la santificación de quien la posee o *gracia gratum faciens* y la gracia ordenada a la santificación de otros: la gracia *gratis data* o carisma. Si consideramos la gracia desde el punto de vista de la *causa eficiente* podemos distinguir entre la gracia otorgada antes de la caída del pecado, que sería sin más gracia de Dios Creador que elevaba, y la gracia después de la caída, que se da siempre en orden a la redención de Cristo. Dentro de ese bloque debemos distinguir la que procede de Cristo sin los sacramentos y la que procede de Cristo por los sacramentos. El esquema siguiente expone lo que hemos dicho sobre la división de la gracia según las causas:

1. Intrínsecas

a) Cuasi formal o según la entidad

- Habitual: cualidad perfecta
 - pura, sin méritos (en esta vida, incoada)
 - gracia por gracia, según méritos (en el cielo, consumada)
- Actual: cualidad imperfecta, o vital y que mueve
 - a modo de objeto y desde el exterior: gracia exterior
 - a modo de agente y sujeto y desde el interior: gracia interior
 - *suficiente*: da el poder perfecto, y el actuar imperfecto
 - *eficaz*: da el poder y el actuar perfecto

b) Cuasi material o según el sujeto en que se recibe

- En Cristo: gracia capital
- En sus miembros: gracia personal o individual

2. Extrínsecas

a) Final

- Gracia *gratum faciens*: para la santificación personal
- Gracia *gratis data*: para la santificación de otros

b) Eficiente

- Gracia de Dios creador, antes de la caída: gracia meramente elevante

- gracia de Cristo o del redentor: después de la caída: gracia sanante y elevante o medicinal
 - causada inmediatamente sólo por Cristo: gracia simpliciter, de virtudes y dones
 - causada mediante los sacramentos: gracia sacramental
 - primera: mediante los sacramentos de muertos
 - segunda: mediante los sacramentos de vivos

Otro bloque de la división se realiza **desde el punto de vista de los efectos** de la gracia. Obviamente esto también en parte ha aparecido antes, pues en la finalidad aparecía algún efecto (es distinto santificar al que la recibe que ayudar a la santificación de otros). De una manera más directa se pueden estudiar estos efectos ante todo de modo general, es decir, común a los ángeles y a los hombres, y a los hombres tanto antes como después del pecado. En este bloque podemos decir que según el efecto de la causalidad, si causa el mero querer, tenemos la gracia *operante*, si es la que lleva a término una obra buena es la gracia *cooperante*. Por otra parte, si atendemos a la sucesión de los diversos efectos de la gracia, o la sucesión de las diversas gracias, se puede hablar de gracia *preveniente*, *concomitante* y *subsecuente*. Además, si consideramos los efectos de la gracia en el hombre después del pecado tenemos la gracia *excitante*, en cuanto que llama al hombre a la conversión, y *adyuvante*, en la medida que le ayuda a responder a la llamada de Dios para que salga del pecado. Así pues, el esquema de la división de la gracia según sus efectos es el siguiente:

1. En los ángeles y hombres en cualquier estado, según el orden de:
 - a) Causalidad
 - operante: da el querer
 - cooperante: lleva a término
 - b) sucesión
 - preveniente
 - concomitante
 - subsecuente
2. En el hombre tras el pecado
 - excitante

- adyuvante

En las secciones siguientes de este tema profundizaremos en las divisiones más importantes.

4.2 Según las causas intrínsecas

La primera distinción de la gracia viene por la causa formal, y en este punto debemos distinguir entre **gracia habitual** y **gracia actual**: en el primer caso se refiere a la gracia como cualidad estable, y en el segundo caso a la gracia como movimiento. Dentro de la gracia actual es preciso estudiar las diferencias entre **gracia interior** y **gracia exterior**, y sobre todo entre **gracia eficaz** y **gracia suficiente**. El estudio de las distinciones de la gracia según la causa material es más sencillo, pues se limita a tener en cuenta el sujeto en que se encuentra la gracia, con la única distinción entre la **gracia habitual de Cristo** y **gracia habitual de los cristianos**.

4.2.1 Gracia habitual y actual

En el capítulo anterior explicábamos que la gracia creada es un *habitus*, una cualidad poseída de manera estable (aunque también puede perderse). Sin embargo, también se debe reconocer otro tipo de gracia atendiendo a su entidad: la gracia como un *movimiento* o *gracia actual*. En el mismo concilio de Trento, que en esto seguía la tradición anterior, se hablaba de que Dios mueve al alma para conocer o querer algo sobrenatural, ya sea como disposición o preparación para la justificación [DH 1525-1526], o como ayuda para actuar de manera meritoria una vez justificado [DH 1535-1536; 1546].

Esa gracia actual, por tanto, es *cierto movimiento*, y el movimiento propiamente no es una de las categorías aristotélicas, sino que se encuadraba en los *pospredicamentos*. En este caso se puede entender desde el punto de vista del motor, y se trataría del *movimiento-acción* (que obviamente se identificaría con el mismo Dios, pues las acciones que Dios realiza no se distinguen de su esencia), o desde el punto de vista de lo movido (*movimiento-pasión*). Sin embargo, al estudiar un movimiento se tiene en cuenta especialmente el término al que se dirige, y las gracias actuales se dirigen, o bien a que la persona adquiera el estado habitual de la gracia, o a que lo aumente, por un ejercicio meritorio. En este sentido se puede de-

cir que la gracia actual *reductivamente* estaría en la categoría de cualidad, pues es un movimiento orientado a conseguir esa cualidad sobrenatural.

Una distinción que ya mencionamos respecto a la gracia actual es entre **gracia interna** y **gracia externa**. La primera se refiere a algún tipo de intervención sobrenatural de Dios, dentro del corazón (ya sea por parte del entendimiento o por parte de la voluntad). En cambio, la gracia externa sería algo que interviene sólo exteriormente a modo de objeto, como una revelación exterior, la predicación exterior, los buenos ejemplos, etc.

Esta división tiene su fundamento en el orden natural, pues tanto el entendimiento como la voluntad se pueden mover de dos maneras: o bien por algo exterior a modo de objeto, o bien interiormente a modo de agente. Esta distinción cuando se pasa a la actuación de Dios en la gracia actual nos lleva a la diferencia citada. Hay que notar que la parte inferior del hombre sólo puede mover el entendimiento y la voluntad a modo de objeto: en el caso del entendimiento en cuanto que afecta a las imágenes sobre las que actúa, en el caso de la voluntad por el influjo de las pasiones, tal como vimos [§1.3.3 en p. 36ss]. Por ello, cuando se dan algunas intervenciones en ese campo nos encontraríamos con dicha gracia exterior. Incluso una enfermedad que moviera a una persona a recapacitar y convertirse se podría considerar una gracia exterior.

Es obvio que esta noción de gracia exterior es muy amplia, y de hecho incluso los pelagianos más radicales la admitían, porque, al fin y al cabo, la misma ley o los ejemplos de otros se podían considerar una gracia exterior. Por eso san Agustín podía decir a los pelagianos «Lean y entiendan, miren y confiesen, que Dios actúa en los corazones humanos no con una ley y doctrina que suena desde fuera, sino con un poder oculto, admirable e inefable, [realizando] no sólo verdaderas revelaciones, sino también [haciendo] las voluntades buenas» [*De gratia Christi et peccato originali*, I, 24, 25 (CSEL 42, 145)]. Resulta claro que al ser tan amplia la noción de *gracia exterior*, aunque proceda en última instancia de la providencia divina, puede adquirir múltiples formas, que van más allá de lo que indicábamos acerca de la gracia como *habitus* y como acto.

La gracia que más nos interesa es la *gracia interior*, en la que se verifica completamente lo que dijimos antes acerca de la gracia actual. Por supuesto que puede darse alguna gracia exterior que también sea ese movimiento o especial intervención divina directa, pero nos centraremos ahora en la gracia interior. La división más importante de la gracia interior es la que veremos a continuación entre gracia suficiente y gracia eficaz.

4.2.2 Gracia suficiente y eficaz

Desde el punto de vista terminológico, “suficiente” y “eficaz”, en latín “*sufficiens*” y “*efficax*” nos remiten al uso de las preposiciones *sub* y *ex* aplicadas al verbo *facere* o hacer. La primera tiene el sentido de *disminución* cuando se aplica a los verbos (como *subridere*, *subirasci*, etc), mientras que la segunda, cuando se compone con un verbo conlleva cierta intensidad y aumento (*exclamare*, *excitare*, *exigere*, etc). Por ello, una causa *sufficiens* puede de alguna manera producir el efecto, pero una causa *efficax* lo realiza de manera sobreabundante. De ahí que se puede pensar en algo *suficiente*, cuando empieza y puede completar el efecto, pero de hecho no lo completa, mientras que algo *eficaz* lo realiza perfectamente y lo consuma de hecho. Si la causa no pudiera realizar el efecto, entonces se denominaría *insufficiens* o *deficiens*. De esta manera tenemos ya el sentido básico de esta distinción dentro de la gracia actual: la gracia meramente *suficiente* es adecuada para conseguir el efecto, pero de hecho no se aplica a la operación para alcanzar el efecto, mientras que la gracia *eficaz* es adecuada para conseguir el efecto, se aplica de hecho y lo consigue.

El uso de esta distinción respecto a la gracia actual no está registrado hasta el siglo XV, en Enrique de Gante, en el contexto de las controversias entre católicos y Hussitas [*Tractatus consultatorii*, 1503, f. 24r b], quienes anticiparon algunos errores sobre la gracia que luego volverían en Lutero. Sin embargo encontramos la distinción terminológica entre *suficiente* y *eficaz* en santo Tomás al hablar de la Pasión de Cristo:

La justificación de Cristo pasa [*transit*] a la justificación de todos los hombres en cuanto a la *suficiencia*, aunque en cuanto a la *eficiencia* llega [*procedit*] sólo a los fieles. Por eso se dice en 1 Tim 4,10 que [Cristo] es salvador de todos los hombres, especialmente [*maxime*] de los fieles. *In Romanos* cap. 5, lec. 5.

«El es propiciación por nuestros pecados» [1 Jn 2,2]: para algunos eficazmente [*efficaciter*], pero para todos suficientemente [*sufficienter*], porque el precio de su sangre es *suficiente* para la salvación de todos, pero no tiene *eficacia* sino en los elegidos, debido al impedimento. *Super primam ad Timotheum*, cap. 2, lec. 1.

En realidad esta distinción aplicada a la gracia actual tiene un claro fundamento en la Escritura. De hecho encontramos toda una serie de textos en los que aparece la intervención de Dios, a la que se opone la criatura, mientras que en otros se afirma que nada puede resistirse a la voluntad de Dios.

Entre los primeros tenemos el referido a Israel como viña del Señor: «¿Qué más podía hacer yo por mi viña que no hubiera hecho?, ¿Por qué,

cuando yo esperaba que diera uvas, dio agrazones?» [Is 5,4]. En el mismo profeta más adelante: «Porque llamé y no respondisteis, hablé y no escuchasteis, hicisteis lo que es malo a mis ojos, escogisteis lo que me desagrada» [Is 65,12]. Otros textos, en los que aparece el ofrecimiento de Dios también son: Jr 7,13; Prov 1,24. En el Nuevo Testamento se habla con más claridad de la luz de Cristo que ilumina a todo hombre [Jn 1,9] y que es rechazada por muchos [Jn 1,11-12; 3,19], y se afirma que Cristo ha querido congregarse a los hijos de Jerusalén, pero ellos no quisieron [Mt 23,37-38; cf. Mt 11,20-21]. Quizá el pasaje más claro en este sentido es el de san Esteban en Hch 7,51: «¡Duros de cerviz, incircuncisos de corazón y de oídos! Vosotros siempre resistís al Espíritu Santo, lo mismo que vuestros padres». Hay textos semejantes en Rom 2,4-5; 10,16.20-21, y especialmente 1 Tim 2,4, en que se habla de la voluntad salvífica universal.

En *el segundo grupo* tenemos una serie de textos en los que se habla de una acción de Dios a la que de hecho se consiente (si bien se podría resistir). Se trata de una gracia efficacísima y firme, a la vez que suave, de ahí que no elimine la voluntad del hombre. Por eso se puede decir que nada puede resistir a la voluntad de Dios [Gn 50,19] y que Dios «lo que quiere, lo hace» [Sal 115[113b],3] y «Cuando te propones salvar a Israel, no hay quien pueda volverse contra ti» [Est 4,17b] o «el corazón del rey es una acequia que el Señor canaliza adonde quiere» [Prov 21,1]; el mismo responder a Dios depende de la actuación de Dios: Jr 31,18-19; Ez 36,25-27; Bar 2,31. En el nuevo testamento tenemos textos semejantes, muy especialmente «porque es Dios quien activa en vosotros el querer y el obrar para realizar su designio de amor» [Flp 2,13]; también se pueden considerar en la misma línea Jn 10,27-29. Esta eficacia no elimina en modo alguno la libertad: existe la posibilidad de resistir, aunque por esa acción divina de hecho no se resiste [Ecco 31,8-10].

Esta distinción de la gracia actual en suficiente y eficaz era negada por quienes negaban alguno de los dos miembros, ya sea el de la eficacia o el de la mera suficiencia. En el *primer bloque* tenemos a los pelagianos estrictos, que sólo consideraban la gracia exterior, mientras que otros más moderados admitían una gracia interna, pero que no realizaba la operación salvadora, la cual debía comenzar por la propia voluntad previa a la gracia. En el *segundo bloque* los protestantes sólo admitían la gracia eficaz, pero entendida en el sentido de que imponía necesidad al libre albedrío. Incluso en el sínodo de Dordrecht (1618-1619) rechazaron explícitamente la distinción entre gracia suficiente y eficaz propia de los católicos. Jansenio la admitía para los hombres y los ángeles antes de la caída, pero la entendía en el sentido de una mera diferencia gradual; después del peca-

do ya toda gracia es eficaz. Como Trento había condenado el decir que no se podía resistir a la gracia [DH 1554], explicaba que hay una pequeña gracia, como aire leve, que sólo daba lugar a deseos superficiales, pero en realidad era insuficiente respecto al hombre caído a quien se concedía [*Augustinus De gratia Christi*, Lib. III, cap. 1 250a; cap.3 258b]. Se entiende que los jansenistas llegaron a decir aquello de «a gratia sufficienti, libera nos Domine» [DH 2306].

La enseñanza de la Iglesia ha distinguido una doble gracia (aunque no se haya empleado siempre esta terminología de “suficiente” y “eficaz”). La idea es que a una gracia los hombres resisten de manera culpable, aunque podrían consentir si quisieran, mientras que a otra gracia los hombres consienten de manera laudable, aunque podrían disentir, si quisieran. El concilio II de Orange ya enseñó que todos los bautizados, si quieren, pueden cumplir los mandamientos y obtener la salvación, aunque de hecho no todos los hagan así [DH 397]. El concilio de Quiercy expresó de manera muy concisa: «Dios omnipotente quiere que todos los hombre sin excepción se salven, aunque no todos se salvan; el que algunos se salven, es don del que salva, el que algunos se condenen es mérito de los que se condenan» [DH 623; cf. con otra terminología el concilio de Valence DH 626; 632]. El canon 4 de la justificación en Trento es el que mejor expresó esta profunda verdad:

Si alguno dijera que el libre albedrío del hombre, movido y despertado [*excitatum*] por Dios no coopera en nada asintiendo a Dios que llama y despierta, por el cual se prepara y dispone para conseguir la gracia de la justificación, y no puede disentir, si quiere, sino que como algo muerto [*inanimé*] no hace nada y se comporta de manera meramente pasiva, sea anatema. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), can. 4 [DH 1554].

Desde el punto de vista de la razón teológica, **la diferencia entre la gracia suficiente y eficaz procede de la diferencia entre la voluntad divina antecedente y la consecuente**, de las que ya hablamos en el volumen primero [Ant I §9.2.3 pp. 336ss]. La voluntad consecuente es la que corresponde a los que de hecho se van a salvar, es decir, a los predestinados, que son amados por Dios de manera efficacísima. La voluntad antecedente, en cambio, es común a todos, también a los no predestinados: estos reciben auxilios verdaderos, sobrenaturales y suficientes, que, sin embargo, por la propia culpa, quedan frustrados en su efecto. La eficacia de la gracia actual depende de la eficacia de la voluntad divina de beneplácito, pues toda gracia es el efecto propio del amor sobrenatural a

las almas. Dada esa distinción en la voluntad divina, es preciso referir a ella la distinción en la gracia actual.

El efecto de esta voluntad [antecedente] es el orden de la naturaleza hacia el fin de la salvación, y todas las cosas que mueven hacia el fin [*promoventia in finem*] propuestas a todos en general, tanto lo natural como lo gratuito, como las potencias naturales, los mandatos de la ley y lo de este tipo. *Scriptum super Sententiis* I, d. 46, a. 1.

Y por eso la gracia de Dios no falta a ninguno, sino que a todos, en cuanto es de sí, se comunica: como tampoco el sol falta a los ojos del ciego. *Super Hebreos* cap. 12, lec. 3.

Se puede profundizar en el tema respecto al tipo de diferencia que se da entre la gracia suficiente y eficaz ¿es una diferencia real o meramente lógica? ¿es intrínseca, es decir, por parte de la misma gracia, o extrínseca, es decir, meramente por el efecto? suponiendo que sea intrínseca ¿es meramente gradual o es algo esencial y específico? Es obvio que la respuesta a estas preguntas depende de la manera en que se entienda la relación entre libertad y gracia.

El considerar esta diferencia como algo real es aceptado por todos. De hecho, dos cosas realmente distintas son realmente separables, y es claro que la gracia suficiente y la eficaz son realmente separables. Todos los hombres reciben la gracia suficiente, para que se puedan convertir y justificar, pero de hecho no todos se justifican. Los que se convierten y se justifican lo hacen por la gracia eficaz, luego la gracia eficaz y la suficiente se distinguen realmente.

Los jesuitas del siglo XVI-XVII seguidores de Molina tendían a negar que la diferencia entre la gracia eficaz y la suficiente fuera algo intrínseco: había que tomarla de la conexión con su efecto, que es el consentimiento del libre albedrío. Un poco como lo que dice santo Tomás al hablar de la diferencia entre la gracia operante y cooperante, que se toma por los diversos efectos, y de la que hablaremos más adelante. Los molinistas explicaban que *en la razón de gracia*, la gracia eficaz no es mayor que la suficiente, aunque sí lo sea *en la razón de don o beneficio*. Podía suceder que una gracia mayor fuera ineficaz, y otra menor eficaz, o que de dos con la misma gracia, uno se convirtiera y otro no. La conexión entre la gracia eficaz y el consentimiento vendría no de una conexión de eficacia o causalidad, sino de la infalibilidad y el resultado. Ahora bien, tal infalibilidad y resultado dependería de la ciencia media, es decir, Dios sabía que tal gracia en tal persona y en tales circunstancias tendría tal efecto. Por tanto no es una

diferencia *in actu primo*, sino *in actu secundo*, en razón del efecto y del beneficio.

En el planteamiento tomista la argumentación anterior carecía de sentido. Para los tomistas el consentimiento es causado por la misma gracia, pues Dios actúa sobre la voluntad sin que eso le haga perder la libertad. Por tanto la gracia es algo distinto del consentimiento, que causa de manera eficaz, pues algo no puede ser a la vez efecto y causa. Además, si todo el ser del efecto viene de la causa, la división del efecto remite a la división intrínseca de la misma causa. Ahora bien, todo el efecto de la gracia suficiente y eficaz viene de la gracia suficiente y eficaz: en razón de efecto la diferencia entre consentimiento y no consentimiento es intrínseca, luego esto nos remite a una diferencia en la causa. Por tanto se trata de una diferencia real intrínseca de la misma gracia, esto es, por parte de la misma fuerza eficiente de la gracia.

Por último, esta diferencia es *esencial* y no meramente *gradual*. La diferencia entre los efectos de la gracia eficaz y suficiente no es meramente gradual, sino esencial, luego la diferencia de su causa debe serlo. Si pensamos, por ejemplo, en el caso de la conversión de alguien, el efecto de la gracia meramente suficiente serían algunos piadosos pensamientos y deseos, pero eso es *esencialmente distinto* del acto de la conversión sobrenatural.

En el planteamiento tomista la gracia eficaz, por tanto, se distingue de los actos salvadores, como la causa eficiente se distingue de su efecto. Se trata de una intervención divina en el entendimiento y la voluntad que los mueve interiormente, los eleva, aunque sea de modo transitorio al orden sobrenatural y los aplica para que realicen realmente de manera vital los actos sobrenaturales [I-II, 9, 6 ad 3].

Se puede plantear la cuestión de si los actos vitales que causa la gracia actual, ya sea suficiente o eficaz, son actos *indeliberados* o *deliberados*. Si entendemos *indeliberados* de manera absoluta, es bastante claro que en un adulto que se convierte tales actos de conversión son deliberados: esos actos de conversión han estado precedidos al menos por algunas deliberaciones sobre lo que es la religión, lo que entiende acerca de Dios, de Cristo, qué quiere hacer, etc. Sin embargo, en el orden estrictamente sobrenatural el primer pensamiento no puede ser *deliberado*, porque dependería a su vez de otro deliberado sobrenatural, etc. Así pues, el primer acto de salvación es *indeliberado* en el orden sobrenatural, pero no lo es sin más; por eso se trata de un *psicológicamente libre*, al ser deliberado al menos en cierto sentido. Los restantes actos sobrenaturales sí pueden ser también sobrenaturalmente deliberados.

4.2.3 Según la causa material o sujeto

Desde la perspectiva de la causalidad material habíamos aludido a que la gracia se podía distinguir entre la **gracia capital de Cristo** y la **gracia individual de los justos**. En más bien una causalidad *cuasi* material, en el sentido de que estamos hablando de la gracia, que es un accidente, y en cierto modo el *sujeto* en que se encuentra es su *materia*. Esencialmente la gracia santificante que se da en la humanidad de Cristo es la misma que poseen los justos, y los ángeles, pero es claro que el *sujeto* es muy diferente: ningún ángel ni ningún otro hombre tiene como hipóstasis o subsistencia a la Persona divina del Verbo.

La gracia habitual de Cristo se puede distinguir entre *gracia personal* y *gracia capital*. Esta división no es esencial de la gracia en sí misma, sino que se trata de una división accidental según los diversos efectos que tiene la gracia habitual de Cristo. Santo Tomás nos advierte que la gracia capital no es *alia* respecto a la gracia santificante que posee Cristo en su humanidad [III, 8, 5].

Por la *gracia habitual personal* el alma humana de Cristo es formalmente santificada y justificada, en cuanto que es el alma de la naturaleza singular de Cristo [III, 7, 1]. En cambio, la *gracia capital* es esa misma gracia en cuanto que va a redundar desde el Redentor a los redimidos, es decir, a todo su Cuerpo Místico. Esta redundancia se debe entender como en el género de la causa eficiente, pues llega a los otros hombres debido a la acción personal de Cristo, empleando su humanidad como un instrumento unido; profundizaremos un poco más al hablar de la causa de la gracia y cómo interviene la humanidad de Cristo [§5.2 en p. 193ss].

En cualquier caso, hay que dejar muy claro que *Cristo no es el primer redimido*, pues en Él no hay ningún pecado ni relación al pecado del que tuviera que ser redimido. Tampoco mereció para sí su gracia habitual, que depende de la gracia de unión, aunque sí nos mereció al resto la salvación [III, 34, 3; 48, 1].

4.3 Según la causa final

Según la finalidad para la que se da la gracia tenemos una distinción fundamental, una de las más importantes para santo Tomás: la **gracia gratum faciens**, o que hace grato, es decir, la gracia santificante, y la gracia que se ordena a la santificación de otros, es decir, la **gracia gratis data**, que también se conoce con el término de **carisma**. Esta última terminología nos pone de relieve la importante de esta distinción.

4.3.1 Noción de gracia *gratis data*

Santo Tomás comienza la división de la gracia precisamente al distinguir entre gracia *gratum faciens*, es decir, la que hace agradable a Dios, y gracia *gratis data*, que se ordena a ciertas operaciones. Santo Tomás nos explica la diferencia entre ellas de modo muy preciso:

Puesto que la gracia se ordena a que el hombre sea llevado a Dios, esto se realiza con cierto orden, esto es, algunos son llevados a Dios por otros. Según esto hay una doble gracia. Una mediante la cual el mismo hombre se une a Dios, que se denomina gracia *gratum faciens* [que hace grato]. Otra por la cual un hombre coopera con otro para ser llevado a Dios. El don de este tipo se denomina gracia *gratis data* [dada gratuitamente], porque se concede por encima de la facultad de la naturaleza, y sobre el mérito de la persona, pero porque no se da para que el hombre sea justificado mediante ella, sino para cooperar en la justificación de otro, por eso no se denomina *gratum faciens*. I-II, 111, 1.

Esta división es más fundamental que la distinción entre *gracia habitual* y *gracia actual*, pues esa distinción se refería más a la gracia *en cuanto ente*, al distinguir entre la gracia como *habitus* y como movimiento, pero la que tratamos aquí se refiere a la *gracia en cuanto gracia*.

Es evidente que toda gracia es gratuita, y en ese sentido es *gratis data*, pero una cosa es recibir un don gratuito, y otra muy distinta el ser agradable a Dios. Por llevar las cosas al extremo, un pecador no es agradable a Dios pero puede tener una gracia *gratis data*, como la profecía, por ejemplo.

Respecto a la *terminología* hay que decir que en la Edad Media fluctuó un poco en este campo. A veces se entendía gracia *gratis data* los dones de la creación, pues eran gratuitos. Sin embargo, como ya dijimos, esos dones conservaban la proporción con el hombre. Otros empleaban a veces el término *gratis data* para referirse a la gracia actual, pues todavía no era algo estable en la persona; sin embargo tampoco eso resultaba muy propio. Ciertamente la gracia actual puede darse antes de la justificación, y en ese sentido es compatible todavía con el pecado, pero se ordena esencialmente a la justificación, de manera que no se podía excluir sin más del *hacer grato*. Como consecuencia la gracia *gratis data* es un don sobrenatural pero que no santifica ni hace grato al que lo posee.

La terminología *gracia gratis data* fue empleada en la *Divinum illud munus* de León XIII referida a Cristo [ASS 29 (1896-1897) 648]. Sin embargo, para referirse a lo que santo Tomás designa como gracias *gratis*

datae se ha generalizado cada vez más el término *carisma*, de acuerdo con lo que afirma san Pablo en 1 Cor. El problema es que en 1 Cor 12,31 se enumeran entre los *carismas mejores* la fe, la esperanza y la caridad, que claramente hacen grato, y en ese sentido se distinguen de, por ejemplo, la profecía. En cualquier caso, y sin entrar en más problemas terminológicos [Ant I §3.4.3 pp. 81-82], es importante explicar hasta qué punto esta distinción es algo real, esencial y muy conforme con el objeto dividido.

Se trata de una distinción o división *real*, pues sus miembros se pueden separar, y de hecho se separan: hay muchos que tienen la gracia santificante pero no tienen esas gracias *gratis datae*; también cabe lo contrario, como en el caso de Balaam: puede darse la profecía aunque estuviera en contra de Dios [Núm 22-24], o el caso de Caifás, opuesto a Cristo pero que profetizó [Jn 11,49-52]. El mismo Señor advierte frente a esa posibilidad: «Aquel día muchos dirán: “Señor, Señor, ¿no hemos profetizado en tu nombre y en tu nombre hemos echado demonios, y no hemos hecho en tu nombre muchos milagros?”. Entonces yo les declararé: “Nunca os he conocido. Alejaos de mí, los que obráis la iniquidad”» [Mt 11,22-23].

Al mismo tiempo, es una división *esencial* según lo más propio de la gracia. Esto lo podemos ver por varios motivos:

- Es propio de la razón de la gracia el ser *gratuita*, pero en el caso de la *gratis data* eso se realiza de manera pasiva, pues se trata de algo recibido de Dios por el hombre; sin embargo, la gracia *gratum faciens* hace formalmente agradable a Dios, con lo cual posee mucho más la razón propia de gracia.
- La gracia *gratis data* es ciertamente sobrenatural, pero sólo *respecto al modo*, pues no diviniza, es decir, permite realizar algo que supera la naturaleza creada, pero la gracia santificante es sobrenatural *respecto a la sustancia*, pues sustancialmente diviniza.
- La gracia santificante o *gratum faciens* en cuanto ente es un *habitus*, como vimos antes, mientras que la gracia *gratis data* es más bien una *passio* o una *disposición*, pero no un *habitus* del que se pueda usar a voluntad (no es que el profeta pueda profetizar cuando le apetezca [II-II, 171, 2]).
- La gracia santificante es un *habitus* entitativo, y no se ordena a la operación de manera inmediata, sino mediante las virtudes, mientras que la gracia *gratis data* si se ordena inmediatamente a la operación.

- La gracia *gratum faciens* participa de la divinidad según el concepto formal de *naturaleza divina*, como vimos antes, mientras que las gracias *gratis datae* participan bajo el concepto de *atributos de la naturaleza divina*, como la omnisciencia y la omnipotencia, que tienen más que ver con obras de Dios *ad extra* que con la naturaleza divina y las procesiones y Personas.

Como puede verse fácilmente hay muchas más diferencia entre la gracia santificante o *gratum faciens* y las gracias *gratis datae*, que entre la gracia santificante y las virtudes, aunque esa diferencia también era esencial.

Por otra parte, esta división de la gracia resulta muy conveniente pues la gracia se orienta a unir al hombre con Dios. La unión más importante es la unión respecto a la misma naturaleza divina, que se da por la gracia *gratum faciens*; pero también se puede pensar en una unión con el actuar divino *ad extra* en el campo de la omnipotencia y la omnisciencia, y eso vendría por las gracias *gratis datae*. Sin embargo, esta división de la gracia es análoga, como sucede con la división entre la sustancia y los accidentes: lo que realiza perfectamente la noción de gracia es la gracia *gratum faciens*. La podríamos también comparar con el bien, que se divide en útil, honesto y deleitable: la gracia *gratis data* se corresponde con el bien útil, y la gracia santificante o *gratum faciens* con el honesto y el deleitable.

4.3.2 Los diversos carismas

La noción general de gracia *gratis data* queda ya expuesta en el apartado anterior, pero resulta mucho más difícil presentar una lista de los diversos carismas. En la Escritura encontramos varias listas:

- En Mt 10,1.7-8: «Llamó a sus doce discípulos y les dio autoridad para expulsar espíritus inmundos y curar toda enfermedad y toda dolencia [...] Id y proclamad que ha llegado el reino de los cielos. Curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, arrojad demonios»;
- En Mt 16,17-18: «A los que crean, les acompañarán estos signos: echarán demonios en mi nombre, hablarán lenguas nuevas, cogerán serpientes en sus manos y, si beben un veneno mortal, no les hará daño. Impondrán las manos a los enfermos, y quedarán sanos»;

- En Hch 2,4-21 se hace referencia sobre todo a hablar en lenguas extranjeras, y como cumplimiento de Joel 2,28-32: «vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán y vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños».
- 1 Cor 12,7-10: «Pero a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para el bien común. Y así uno recibe del Espíritu el hablar con sabiduría; otro, el hablar con inteligencia, según el mismo Espíritu. Hay quien, por el mismo Espíritu, recibe el don de la fe; y otro, por el mismo Espíritu, don de curar. A este se le ha concedido hacer milagros; a aquel, profetizar. A otro, distinguir los buenos y malos espíritus. A uno, la diversidad de lenguas; a otro, el don de interpretarlas».

La lista más completa es la de san Pablo, que incluye las anteriores: si se reconduce lo de no verse afectado por un veneno al don de curación (en este caso propia y preventiva), y la cuestión de los sueños a cierto tipo de profecía. Al mismo tiempo ha presentado el elemento fundamental, es decir, la cuestión de una manifestación del Espíritu para el bien común. Respecto a esa misma lista también podemos advertir que el carisma de la *fe* no se refiere obviamente a la fe teologal por la que creemos en Dios y en lo que ha revelado, sino en una extraordinaria confianza en Dios orientada a dar testimonio. Respecto a la cuestión de las lenguas puede tener el sentido de poder hablar lenguas para transmitir la fe, como en el caso de Pentecostés, o bien las lenguas de los ángeles o algún tipo de alabanza procedente de Dios que debe ser interpretada por otro carisma.

Santo Tomás trató de organizar de manera sistemática esta serie de nueve carismas o gracias *gratis datae* de tal manera que todas se orientaran a la comunicación de la verdad evangélica [I-II, 111, 4]. Esto requería tanto un conocimiento especialmente claro de dicha verdad como una manera adecuada de transmisión y testimonio:

- Respecto al conocimiento de esa verdad:
 - Ante todo la persuasión de esa verdad en sí misma: *fe*
 - Conocimiento de sus *consecuencias*, la principales en la *palabra de sabiduría* y las secundarias en la *palabra de ciencia*.
- Respecto a los hombres a los que hay que instruir en la verdad divina:
 - Confirmación de la verdad explicada

- En relación a la omnipotencia divina: *don de curar, hacer milagros*
- En relación a la omnisciencia divina: *profetizar, distinguir los malos y los buenos espíritus*
- Exposición clara para el auditorio
 - *Hablar en lenguas*
 - *Interpretación*

Ciertamente es una distribución de tipo más sistemática y que muestra cómo los diversos carismas se orientan a la comunicación de la verdad, aunque, como hemos visto, el sentido de algunos de los carismas señalados por san Pablo tienen un sentido más amplio que el que apunta santo Tomás. En todo caso esta clasificación, y otras parecidas que pueden hacerse, dejan claro que el sentido de los carismas es la utilidad común: en modo alguno es el lucimiento de los portadores del carisma.

4.3.3 Carismas y gracia santificante

Es innegable que los carismas o gracias *gratis datae* tienen su utilidad, y de hecho hemos visto que se definen porque ayudan a otras personas a unirse a Dios. Sin embargo, si se comparan con la gracia santificante su importancia es bastante menor. Las palabras del mismo Cristo son claras: «Mirad: os he dado el poder de pisotear serpientes y escorpiones y todo poder del enemigo, y nada os hará daño alguno. Sin embargo, no estéis alegres porque se os someten los espíritus; estad alegres porque vuestros nombres están inscritos en el cielo» [Lc 10,19-20]. La gracia del Espíritu Santo, que es la que permite *estar inscrito en el cielo*, debe ser el verdadero motivo de alegría.

Con más detalle san Pablo, después de ocuparse de los múltiples carismas en 1 Cor 12, afirma «Ambicionad los carismas mayores. Y aún os voy a mostrar un camino más excelente» [1 Cor 12,31]. Inmediatamente dedica el capítulo 13 a hablar de la caridad que es un *carisma* [en sentido amplio, es decir don gratuito], mucho mejor. San Pablo explica esta diferencia en tres grandes bloques:

- sin la caridad las gracias *gratis datae* o carismas no valen para la vida eterna, mientras que la sola caridad la puede alcanzar [1 Cor 13,1-3];
- la caridad es fecunda en una gran cantidad de obras buenas [1 Cor 13,4-7];

- la caridad va a permanecer para la vida eterna y es algo definitivo, cosa que no sucede con los carismas [1 Cor 13,8-13]

Santo Tomás presenta la argumentación teológica acerca de la superioridad de la gracia santificante a partir del fin:

Cada virtud es tanto más excelente cuanto se ordena a un bien mayor. Siempre el fin es más importante que aquellas cosas que son para el fin. La gracia santificante [*gratum faciens*] ordena inmediatamente al hombre a la consecución del fin último. En cambio, las gracias *gratis datae* ordenan al hombre a ciertas cosas que preparan al fin último, como mediante la profecía o los milagros y otras cosas de este tipo los hombres son inducidos a que se unan con el fin último. Y por ello la gracia santificante es mucho más excelente que la gracia *gratis data*. I-II, 111, 5.

A esta razón principal podríamos añadir las que ya hemos aludido: la gracia santificante imita y participa de la naturaleza divina precisamente bajo el concepto de naturaleza, mientras que los carismas bajo el aspecto de algunos atributos operativos, como el conocimiento o el poder. Asimismo, la gracia santificante es sobrenatural *quoad substantiam*, mientras que los carismas son sobrenaturales *quoad modum*, al igual que sucede con los milagros. Igualmente la gracia santificante se encuentra a modo de *habitus* o *cualidad* en la persona, mientras que los carismas lo están como cierta *passio transiens* (algo recibido que no es permanente): no es que los profetas pudieran profetizar según quería su voluntad como quien usa de un *habitus*.

No obstante, se puede plantear la dificultad de que un carisma sería más importante porque se ordena al bien común de la Iglesia, mientras que la gracia santificante simplemente al bien particular de un individuo. Santo Tomás distingue entre varios sentidos de bien común. Hay un sentido del bien común de la Iglesia que es el orden de la misma Iglesia, el *ordo ecclesiasticus*, como si habláramos de la estructura y orden de un ejército: a este bien común está ordenado el carisma. Sin embargo, hay un bien común separado, del que depende el bien común al que antes nos referíamos (como el orden del ejército depende de la mente del general que lo organiza). Ese bien común separado es el mismo Dios, y la gracia santificante se ordena a ese bien común separado o trascendente [*ad 1*].

Por otra parte, no es que el carisma pueda causar en el prójimo lo que la gracia santificante causa en el propio sujeto que la posee: si así fuera, el carisma sería superior, como es más excelente la luz del sol que ilumina que la claridad de un cuerpo iluminado. El carisma, a lo sumo, produce

ciertas disposiciones para la unión con Dios, no causa la misma unión con Dios. Santo Tomás nos ofrece un ejemplo en su física del calor: para que se alcance una nueva forma sustancial es preciso que intervenga un intercambio de calor, pero eso no quiere decir que ese calor sea más noble que la forma sustancia a la que ha dado lugar [*ad 2*].

Tampoco es un argumento válido el decir que la gracia es algo común a todos los miembros [vivos] de la Iglesia, mientras que las gracias *gratis datae* sólo las tendrían los más dignos; como el *razonar* es propio sólo de los hombres, mientras que el *sentir* es común a todos los animales. Santo Tomás explica que en el ejemplo propuesto el sentir se ordena al razonar, mientras que aquí es exactamente al revés: la gracia *gratis data* se ordena a la gracia santificante. Y tampoco se ha demostrado se sean los *más dignos* quienes poseen los carismas, pues a veces se dan en los pecadores.

Consideramos muy interesante la aguda observación del cardenal Cayetano:

Es un error muy pernicioso el de aquellos que piensan que en las obras milagrosas hay más dones de Dios que en las obras de justicia [cf. SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus lxxxiii* 79, 3 (CCL 44A, 228)]. Y esto contra el vulgo y contra el error común del género humano que piensa que los hombres que hacen milagros son santos y como dioses; al mismo tiempo tienen en nada a los simples justos: se debe pensar de manera contraria, como es la verdad. TH. DE VIO, *Commentaria in Summam* 178,2.

4.4 Según la causa eficiente

En esta sección estudiaremos las distinciones de la gracia según la causa eficiente. En concreto veremos la distinción entre **gracia de Dios** y **gracia de Cristo**, y la terminología, relacionada con la anterior de **gracia elevante** y **gracia sanante** para concluir con alguna explicación sobre las **gracias sacramentales**. En todas estas distinciones tenemos presente *cuál* ha sido la causa de la gracia y *cómo* se ha producido. En el próximo capítulo estudiaremos la causa eficiente de la gracia, pero podemos hablar ya de algunas diferencias según la forma en que esté causada la gracia. *Siempre se trata esencialmente de la misma gracia*, en cuanto participación formal de la naturaleza divina, sin embargo hay que notar algunas diferencias.

4.4.1 Gracia de Dios y gracia de Cristo

En primer lugar, podemos distinguir entre simple *gracia de Dios* y *gracia de Cristo*. En el primer caso nos referimos a la gracia comunicada por Dios a los ángeles para que pudieran alcanzar la bienaventuranza, o a los primeros hombres antes del pecado. Como indicamos antes, en esos casos la gracia tenía simplemente un aspecto *elevante*, pues no se daba en un sujeto en el que se debiera perdonar el pecado. Esta gracia permitía la inhabitación de las Personas divinas y los restantes dones, virtudes, etc, pero no tenía relación con la Encarnación. Obviamente aquellos que piensan que la Encarnación se realizaría de todos modos, advierten que la Encarnación era la finalidad última de esta gracia, pero en cualquier caso no aparecía el carácter redentor.

Una vez que se ha producido el pecado, la gracia conlleva el perdón del pecado y se da en orden al Redentor. El perdón que Dios otorga está relacionado con el sacrificio de Cristo, de ahí que la causa meritoria de la justificación sea la pasión de Cristo. Dios sigue siendo la causa de la gracia, pero en este caso interviene como instrumento la humanidad de Cristo. Para aquellos fieles del Antiguo Testamento se otorgaba la gracia en previsión de la pasión futura de Cristo, profetizada con diversas figuras, y que se fue haciendo más clara según se acercaba. En cambio, después de la venida de Cristo, su humanidad ya es la causa instrumental de la gracia, como veremos en el próximo capítulo. Por ello, tanto la gracia del Antiguo Testamento como la del Nuevo se da en orden a Cristo, pero después de la venida de Cristo ya queda vinculada a su humanidad glorificada.

Si nos fijamos en la situación después de la venida de Cristo, podemos distinguir la gracia en gracia habitual, sin más, en sentido general, la que santo Tomás llama **gracia de las virtudes y los dones** [III, 62, 2] y la **gracia sacramental**. En realidad no es una distinción de *habitus* de distinta especie, sino que se refiere a la manera en que es producida la gracia y nos dice un *orden a diversos efectos*. Lo detallamos en un subapartado posterior [§4.4.1 en p. 173ss].

4.4.2 Gracia sanante y elevante

Antes de estudiar las gracias sacramentales debemos decir algo sobre la distinción entre *gratia sanans* y *gratia elevans*. En realidad aquí nos estamos refiriendo a dos efectos diversos de la misma gracia, pero que se relacionan con lo que hemos explicado en el apartado anterior: la gracia conferida por Dios antes de la caída no era redentora, y en ese sentido

era meramente elevante, mientras que después de la caída es ya gracia de Cristo redentor y no es meramente elevante, sino también sanante.

El origen terminológico de la expresión *gracia medicinal* o *gracia sanante* procede de que tras la caída del pecado, la persona necesita la *curación* de Dios. En la Escritura encontramos múltiples peticiones de curación dirigidas a Dios, y su sentido va más allá de las diversas enfermedades corporales. En la medida que se habla de un hombre *herido* tras el pecado original, es lógico que se acuñara la expresión *gracia sanante*, *gracia medicinal*, o *gracia libertadora*. El perdón del pecado requiere la gracia. La terminología *gracia elevante* se refiere a que el hombre ha sido llamado a compartir la naturaleza divina, y en ese sentido es *elevado* por la gracia. En la versión de la biblia Vulgata se podía leer: «iustitia elevat gentem, miseros autem facit populos peccatum» [Prov 14,33]. Obviamente, para quienes el hombre ya es divino, en cualquier forma de platonismo, no tiene sentido ese planteamiento de la gracia.

Esta distinción *se aplica primariamente a la gracia habitual*, porque le corresponde elevar y sanar en cuanto que es un don habitual, pues la salud se opone a la enfermedad o debilidad, causada por el pecado original que también es un *habitus*. Ahora bien, esta división, como ya apuntamos, no es una división esencial ni específica, sino una distinción respecto a los *efectos* de la gracia habitual teniendo en cuenta el sujeto en que se encuentre. El efecto formal e inmediato de la gracia habitual *per se* es divinizar el alma y *evarla* a la participación de la naturaleza divina. El efecto formal e inmediato *per accidens* es expulsar o destruir la situación de pecado en que se encontraba el alma que recibe la gracia. El *inducir* la salud espiritual y la curación es consecuencia de expulsar lo que se opone a la filiación divina. Por tanto, es una distinción por parte de los efectos formales y con una mera diferencia accidental.

De esta manera no puede darse una gracia habitual *meramente medicinal* o *sanante*, sino que también debe ser elevante. El concilio de Trento había dicho que la justificación «no es sólo la remisión de los pecados, sino la santificación y renovación del hombre interior» [DH 1528]. Lo que sí puede darse, y de hecho se dio, es una gracia habitual *meramente elevante*: es la que se concedió a los ángeles, a Adán antes del pecado, al alma de Cristo y a la Virgen María (aunque en este caso se podría hablar de una gracia *sanante preventiva*, de modo que previniera el mismo pecado original y el resto).

También se podría *aplicar esta división a la gracia actual*. Si se tiene en cuenta la gracia actual que se comunica al adulto en el proceso de justificación, es decir, ante de estar justificado, como tal gracia se ordena

a conseguir la justificación, se puede decir perfectamente que esa gracia actual es sanante y elevante. En cambio, si se tiene presente la gracia actual que se da al justo para que persevere en las obras buenas, ya no se trataría de una gracia sanante, pues no estaba en pecado; como mucho se podría decir que es una gracia que robustece y preserva, como la gracia comunicada en la Eucaristía [DH 1638].

Algunos teólogos molinistas, en cambio, explicaron que se podía hablar de una gracia actual meramente sanante, otra meramente elevante y una tercera mixta. La primera se daría para realizar actos éticamente buenos, la segunda para producir actos que llevan a la salvación y la tercera que positivamente ordena al fin sobrenatural los actos que se realizan por la gracia meramente sanante, mediante la intención de salvación, que se realizaría por la gracia meramente elevante. Esta propuesta no resulta correcta, pues si estamos hablando de la gracia *gratum faciens* o santificante, no se entiende lo de una gracia que sea meramente sanante, pues quedaría a un nivel puramente natural. A la vez, como la gracia habitual sanante se ordena a la gracia santificante, que no puede ser meramente sanante, tampoco tiene mucho sentido. Finalmente, en el actual orden de la providencia sobrenatural, el hombre no está destinado a un fin último meramente natural; luego las gracias actuales que se le otorguen se orientarán a ese fin. El problema de fondo era la pretensión molinista de que la sustancia de los actos sobrenaturales en realidad la realizaban las potencias naturales y la elevación era simplemente un modo sobreañadido. Ya explicamos los muchos inconvenientes que tenía esa posición, entre ellos que no aceptaba la especificación por los objetos formales [§1.2.1 en p. 27s].

4.4.3 Gracias sacramentales

En las gracias que proceden de los sacramentos nos fijaremos sobre todo en su aspecto sanante, más que en el elevante, común a todas ellas. La gracia de manera formal e inmediata sana la naturaleza humana al restituir el principio de vida sobrenatural. Al mismo tiempo, el hombre restaurado por la gracia necesita las virtudes infusas para poder realizar obras buenas y meritorias, con la que conseguir la vida eterna. En este sentido la gracia que sana emana las virtudes y los dones, por lo cual santo Tomás la denomina “gracia de las virtudes y los dones”. Pero el pecado original también ha debilitado el bien natural y ha producido muchas heridas, y para ellas requiere el auxilio de manera habitual y continua

de una medicina contraria: esto es lo que se da por los sacramentos, y se denomina “gracia sacramental”:

La gracia en los diversos sacramentos se da para efectos diversos en cuanto que del pecado se siguen muchas enfermedades, contra las que se ordenan principalmente las gracias sacramentales. Por ello, así como se distingue una virtud de otra por estar ordenadas a un acto diverso, así también se distingue una gracia sacramental de otra porque se ordenan a diversos efectos. Como a partir de la justificación [que viene] de las virtudes no se sigue que haya una multiplicación de la misma gracia, tampoco de la multiplicación de los sacramentos se sigue la multiplicación de la misma gracia, de la que ahora hablamos, porque también las perfecciones que se confieren en los diversos sacramentos son ciertas emanaciones de aquella gracia de la que hablamos, como las virtudes. Pero como no tienen nombres propios se les designa en general con el nombre de “gracia”. *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 26, a.6 ad 5 [cf. 27, 5 ad 12].

La gracia de las virtudes se opone al pecado en cuanto que el pecado contiene un desorden de actos, pero la gracia sacramental se opone [al pecado] en cuanto que daña el bien natural de las potencias. *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a.4 q. 5 ad 2.

Se podría decir que las virtudes y los dones reparan *lo gratuito* perdido por el pecado, mientras que las gracias sacramentales reparan *lo natural herido* por el pecado. Por ello, la gracia de las virtudes y los dones tiene más que ver con el aspecto elevante, mientras que la gracia sacramental con el aspecto sanante. Esto ayuda a entender, también, porqué los sacramentos ya no serán necesarios en la vida eterna.

Respecto a las *diferencias entre unas gracias sacramentales y otras*, se diferencian de acuerdo con el propio objetivo al que se dirigen, así como las virtudes infusas, que emanan de la gracia santificante, se diferencian unas de otras. En cambio, si se considera la gracia santificante en cuanto que es raíz de las virtudes y de los dones, y en cuanto que es raíz de estas medicinas contra el pecado, obviamente es la misma gracia; las virtudes y los dones por una parte, y las gracias formalmente sacramentales por otra, se diferencian específicamente más que una virtud o un don se distingue de otro, o una gracia sacramental se distingue de otra:

La gracia sacramental añade sobre la gracia santificante [*gratum facientem*] tomada en general algo efectivo de un especial resultado, al que se ordena el sacramento. Así pues, si se considera la gracia en este sacramento comparada en cuanto aquello que es común, así en este sacramento [la confirmación] no se confiere otra

gracia que por el bautismo, sino que se aumenta la que ya estaba antes. En cambio, si se considera en cuanto a aquello especial que se añade, entonces no es de la misma especie que aquella [la del bautismo]. III, 72, 8 ad 3.

Por último se podría hablar de que esta gracia habitual sacramental se distingue en “primera” y “segunda”. La *primera* es en cuanto que los sacramentos causan *per se* la misma gracia santificante, como los llamados “sacramentos de muertos” (bautismo y penitencia). La *segunda* se da en aquellos sacramentos que causan el *aumento esencial* de la gracia, los llamados “sacramentos de vivos” (eucaristía, confirmación, matrimonio, orden). En este último caso no se trata simplemente de aumentar el fervor o los actos mediante las virtudes, sino de aumentar el propio *habitus* de la gracia (además, por supuesto, de los otros efectos sacramentales, como el carácter).

4.5 Según los efectos

La distinción de la gracia según los diversos efectos es muy importante, pues nos permitirá incluso estructurar temas posteriores como la justificación y el mérito. En este apartado veremos la clásica distinción entre **gracia operante** y **gracia cooperante**. Según el orden de los efectos tenemos también la división entre **preveniente** y **subsecuente** y finalmente veremos el matiz que añade la distinción entre **gracia excitante** y **gracia adyuvante**.

4.5.1 Gracia operante y cooperante

La terminología “gracia operante” y “gracia cooperante” tiene su fundamento en la Escritura y se desarrolló especialmente a partir de la controversia pelagiana. Uno de los textos clave es «porque es Dios quien activa [ἐνεργῶν] en vosotros el querer y el obrar para realizar [ἐνεργεῖν] su designio de amor» [Flp 2,13], que en la vulgata se leía: «Deus est qui *operatur* in nobis et velle et *perficere* pro bona voluntate». Un poco antes: «el que ha inaugurado entre vosotros esta buena obra, la llevará adelante hasta el Día de Cristo Jesús» [Flp 1,6] y «no está en el que quiere ni en el que corre, sino en Dios que se compadece» [Rom 9,16].

Las referencias a que Dios es quien realiza nuestras obras las podemos ver reflejadas en textos como estos: «Señor, tú nos darás la paz, porque todas nuestras empresas nos las realizas tú [*opera nostra operatus es nobis*]» [Is 26,12]; «no es que nosotros seamos capaces de pensar [λογίσασθαί]

nada como de nosotros mismos, sino que nuestra capacidad [*sufficiencia*] viene de Dios» [2 Cor 3,6], el más claro: «sin mí no podéis hacer nada» [Jn 15,5].

Al mismo tiempo también se habla de cooperar con la acción de Dios «el Señor cooperaba [συνεργοῦντος] confirmando la palabra con las señales que los acompañaban» [Mc 16,20]; «Pero por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia para conmigo no se ha frustrado en mí. Antes bien, he trabajado más que todos ellos. Aunque no he sido yo, sino la gracia de Dios conmigo» [1 Cor 15,10]; «Por otra parte, sabemos que a los que aman a Dios todo les sirve para el bien [*cooperantur in bonum*/συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν]; a los cuales ha llamado conforme a su designio» [Rom 8,28]; «Ya ves que la fe concurría con sus obras [συνήργει τοῖς ἔργοις] y que esa fe, por las obras, logró la perfección» [Sant 2,22].

San Agustín lo presentó de manera muy resumida: «Obramos también nosotros, pero obrando Él, cooperamos, porque su misericordia nos antecede» [*De natura et gratia*, 31, n. 35 (CSEL 60, 258)]. Con más amplitud explica:

«No soy yo, sino la gracia de Dios conmigo» [1 Cor 15,10], esto es, no yo solo, sino la gracia de Dios conmigo; y por ello, ni la gracia de Dios sola, ni yo mismo solo, sino la gracia de Dios con él [san Pablo]. Ahora bien, para que fuera llamado desde el cielo y se convirtiera con una vocación tan grande y efficacísima, la gracia de Dios estaba sola, porque sus méritos [de san Pablo] eran grandes, pero malos. SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 5, n.12 (PL 44, 889).

Porque Él mismo, para que queramos, empieza a obrar, Él que coopera con los que quieren, llevando a término. Por eso dice el Apóstol «estoy seguro de que quien realiza en nosotros la obra buena, la llevará a término hasta el día de Cristo Jesús» [Flp 1,6]. Para que queramos, obra sin nosotros, en cambio, cuando queremos, y así queremos hacer, coopera con nosotros: sin embargo, sin que Él obre para que queramos, o sin que Él coopere cuando queremos, no podemos nada para las obras buenas de la piedad. Respecto a que Él obra para que queramos, se ha dicho «Dios es el que obra en nosotros el querer» [Flp 2,13]; y respecto a que Él coopera cuando ya queremos, y queriendo lo hacemos: «sabemos que para los que aman a Dios todo coopera para el bien» [Rom 8,28]. ¿Qué es ese “todo” sino las mismas terribles y sagradas pasiones. SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 17, n.33 (PL 44,901).

Estas ideas tuvieron que ser recordadas por la Iglesia, especialmente en el marco de la controversia semipelagiana, y así el concilio II de Orange enseñó que:

Esto lo confesamos saludablemente y lo creemos, que en toda obra buena nosotros no comenzamos y después, por la misericordia de Dios somos ayudados, sino que Él mismo sin que precedan méritos nuestros, inspira primero la fe y el amor a Él, para que busquemos el sacramento del bautismo, y después del bautismo, con la ayuda de Él, podamos cumplir lo que le agrada. CONCILIO II DE ORANGE (3-7-529) *conclusio* [DH 397]

Más tarde, en el concilio de Trento se explica que la preparación para la justificación procede de la gracia preveniente [DH 1525], mientras que el incremento de la justificación procede de la gracia operante, pues se habla de que la fe coopera con las buenas obras [DH 1535]. También el Vaticano I, al hablar de la fe, hizo suyas las palabras del concilio II de Orange, al afirmar que el Espíritu Santo por su gracia «da a todos la suavidad en el consentir y en el creer la verdad» [DH 3010].

Santo Tomás formuló esta división como una de las más importantes, inmediatamente después de la distinción entre gracia santificante y gracia *gratis data*. Cuando se habla de *operación* y *cooperación* se entiende entre la gracia de Dios y la voluntad humana. Esta distinción entre gracia *operante* y *cooperante* se puede aplicar tanto a la gracia actual como a la gracia habitual. La más sencilla de plantear es la primera; santo Tomás la explica de la siguiente manera:

La operación de algún efecto no se atribuye al móvil [lo que se mueve], sino al motor [*moventi*]. Así pues, en aquel efecto en que nuestra mente es movida y no mueve [*non movens*], si no que es sólo Dios el que mueve, la operación se atribuye a Dios, y según esto se llama **gracia operante**. En cambio, en aquel efecto en que nuestra alma mueve y es movida, la operación no sólo se atribuye a Dios, sino también al alma, y según esto se denomina **gracia cooperante**.

En nosotros hay un doble acto. El primero es el interior de la voluntad. En cuanto a este acto la voluntad está como movida, mientras que Dios es el que mueve, sobre todo si la voluntad comienza a querer el bien, cuando antes quería el mal. Y por ello, en cuanto que Dios mueve la mente humana a este acto, se denomina *gracia operante*. Hay otro acto que es el exterior, que, al ser imperado por la voluntad, como se dijo antes, se sigue que la operación respecto a este acto se atribuya a la voluntad. Porque también Dios nos ayuda a este acto, ya sea confirmando interiormente la voluntad para que

llegue al acto, ya sea otorgando exteriormente la facultad de obrar, respecto a este acto se habla de *gracia cooperante*. I-II, 111, 2.

En su argumentación santo Tomás tiene presentes las fuentes de la Revelación, que hemos visto antes, y además encuentra que estas ideas son muy coherentes con el principio de que Dios debe ser el motor último de la voluntad, sobre todo cuando comienza a querer. La voluntad, aunque en algunos aspectos puede actuar sobre sí misma, no deja de ser una causa creada, y como vimos [§1.3.3 en p. 37s] requiere también la moción de la Causa Primera.

Santo Tomás nos advierte que la gracia operante no quiere decir que Dios nos justifica sin nosotros, pues nosotros consentimos a la justicia de Dios por el movimiento del libre albedrío, pero ese movimiento no es causa de la gracia, sino efecto de la misma gracia; de ahí que haya que atribuir toda la operación a la gracia [*ad 2*]. Hay que decir que en algunas obras juveniles santo Tomás no se expresaba de esta manera, pues pensaba que la *sustancia* del acto lo ponía sólo el libre albedrío, mientras que la gracia ponía el *modo meritorio*; no obstante corrigió pronto esta opinión. De hecho el mismo san Bernardo ya había prevenido frente a querer dividir *en trozos* la actuación de la voluntad y de la gracia:

La misma [gracia] despierta el libre albedrío cuando siembra el pensamiento; lo cura cuando cambia el afecto; lo robustece, para que llegue al acto; lo conserva, para que no sienta el defecto. Así ella actúa junto con el libre albedrío, de manera que en él lo preceda, y en los otros [actos] lo acompañe, para que, previniéndolo, ya comience a colaborar. Sin embargo, lo que comenzó por la sola gracia, es perfeccionado por ambos. Para que actúen de manera mixta, no individual; a la vez, no sucesivamente, en cada uno de los resultados. No es que sea parte de la gracia y parte del libre albedrío, sino que realizan todo con una obra única: ciertamente todo él [libre albedrío], todo ella [la gracia], pero para que todo [se dé] en él, y así todo desde ella. SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio* cap. 14, n. 47 (PL 182, 1026-1027).

Por otra parte, está distinción de la gracia entre operante y cooperante, *no es una distinción específica y formal en cuanto gracia*. Recordemos que la gracia actual es un movimiento para disponerse a la gracia habitual. Todo movimiento se especifica por su término, y en ese sentido el término de la gracia operante y de la cooperante es el mismo: llegar a la gracia habitual, luego en ese sentido son de la misma especie. Ahora bien, si las consideramos *desde el punto de vista psicológico o físico*, como la gracia operante y la cooperante intervienen en actos psicológicos diversos,

desde ese punto de vista material la gracia operante y la cooperante se distinguen esencialmente. Se entiende así que santo Tomás a veces diga que «una cosa [*aliud*] es la gracia operante y la cooperante» [*De veritate* 27, 5 ad 1] y otras veces: «la gracia operante y la cooperante es la misma gracia, pero se distinguen según los diversos efectos» [I-II, 111, 2 ad 4].

Por último recordamos lo que explica santo Tomás al aplicar la distinción entre gracia operante y cooperante a la gracia habitual:

Si se toma la gracia como don habitual, también hay un doble efecto de la gracia, como de cualquier otra forma: el primero de ellos es el *ser* [*esse*], el segundo es la *operación*; como la operación del calor es hacer caliente, y el exterior calentar. Así pues, la gracia habitual, en cuanto que sana el alma o justifica o la hace grata a Dios, se dice *gracia operante*; en cambio, en cuanto es principio de la obra meritoria, que también procede del libre albedrío, se denomina *cooperante*. I-II, 111, 2.

Obviamente no es que la gracia habitual actúe de manera *eficiente* sobre el alma, sino formalmente, como cuando se dice que la blancura hace blanca una superficie [*ad 1*]. Además, para que pueda ser principio del mérito debe estar acompañada de las virtudes, en especial de la caridad. Por todo ello, aplicando esta distinción de operante y cooperante a la gracia habitual, la distinción entre los dos miembros es todavía menor, pues es la misma forma la que da el ser y la que es principio de la operación. Se entiende así que santo Tomás explicara que la gracia operante y cooperante son la misma gracia, aunque podamos establecer esta división. Nos encontramos con una división análoga basada en el orden de los efectos. Recordemos que en todo este apartado estamos hablando de las divisiones de la gracia *según sus efectos*.

4.5.2 Orden de sucesión

Según el orden de sucesión de los efectos de la gracia se ha empleado la división entre **gracia preveniente** y **gracia subsecuente**. Como en el caso anterior, el origen de esta terminología es bíblico, sobre todo a partir de la Vulgata; fue empleada por san Agustín en el contexto de la controversia pelagiana y se puede encontrar en diversos textos conciliares. Especialmente en algunos salmos encontramos esta terminología «te adelantaste [*praevenisti*] a bendecirlo con el éxito» [Sal 21(20),4]; «Tu bondad y tu misericordia me acompañan [*subsequentur*] todos los días de mi vida» [Sal 23(22),6]; «Que tu favor se me adelante [*praeveniat*], Dios

mío» [Sal 59(58),11]; «que tu compasión nos alcance pronto [*anticipet*]» [Sal 79(78),8]. Entre los textos de san Agustín podemos citar el siguiente:

No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia, de tal modo que se atribuya todo a Dios, que prepara la buena voluntad ayudándola y la ayuda una vez preparada. La buena voluntad del hombre precede a muchos de los dones de Dios, pero no a todos; y entre aquellos a los que no precede se encuentra ella misma. Ambas cosas se leen en las sagradas Escrituras: Me prevendrá con su misericordia [Sal 59(58),11]; y su misericordia me acompaña [Sal 23(22),6]. Al que no quiere, previene para que quiera; y al que quiere, acompaña para que no quiera en vano. Pues ¿por qué se nos manda rogar por nuestros enemigos [Mt 5,44], que en verdad no quieren vivir piadosamente, sino para que Dios obre en ellos el querer mismo? Y del mismo modo, ¿por qué se nos manda pedir para que recibamos [Mt 7,7], sino para que haga lo que pedimos aquel que ha hecho que pidamos? Luego rogamus por nuestros enemigos para que la misericordia de Dios les preceda, como nos precedió a nosotros también; y rogamus por nosotros para que su misericordia nos acompañe. SAN AGUSTÍN, *Enchiridion* 9, 32 (CCL 46, 67).

Sin duda, también nosotros ponemos nuestro esfuerzo, pero cooperamos con la obra de Dios, cuya misericordia nos previene. El se anticipa a nosotros para realizar nuestra salud y nos acompaña y sigue para que después de nuestra curación tomemos mayores fuerzas. El se adelanta a llamarnos y nos sigue ayudándonos para que consigamos la gloria. El nos previene con su gracia, inclinándonos a la vida piadosa; nos sigue para que vivamos con El siempre, porque sin su ayuda nada podemos realizar. Ambas cosas se consiguan en las sagradas Escrituras: Dios mío, tu misericordia se me adelanta [Sal 59(58),11]. Y en otra parte se dice: Tu benevolencia me acompañará durante todos los días de mi vida [Sal 23(22),6]. SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia* 31, 35 (CSEL 60, 258-259).

Respecto a los textos magisteriales, además del ya citado concilio II de Orange [DH 384; 388], encontramos en este caso una fórmula de fe, el símbolo de León IX, en el que aparecen estas expresiones: «creo y confieso que la gracia de Dios previene y sigue [*praeveniri et subsequi*] al hombre, de tal manera que no niega el libre albedrío de la criatura racional» [DH 685]. Por supuesto en el concilio de Trento también se empleó el término “gracia preveniente” [DH 1525] y se dice que «[Cristo] en los mismos justificados continuamente infunde su virtud, virtud que siempre antecede, acompaña y sigue a las buenas obras [de los justificados]» [DH 1546].

Dado que los términos “preveniente” y “subsecuente” nos hablan de movimiento, esta división se debe aplicar ante todo a la gracia actual. Sin embargo, ya desde el principio hay que advertir a qué se está refiriendo esa sucesión. Si hablamos de la gracia, por una parte, y del movimiento del libre albedrío en orden a algo sobrenatural, por otra, esta división en realidad nos llevaría a lo que dijimos antes sobre la gracia operante y cooperante. De hecho, los textos bíblicos y conciliares apuntan en esa dirección. No obstante, cabe otro sentido, al que apuntaba san Agustín, y que es el que desarrolla santo Tomás. Se trata de estudiar esa *sucesión comparando diversas gracias*. Por ejemplo, la gracia actual para que el adulto se disponga a la justificación es *preveniente* respecto a la gracia actual que recibe después de la justificación para realizar obras meritorias. Y esta última es *subsecuente* respecto a la anterior. O en el hombre ya justificado, la gracia que se da para ejercitar las virtudes es *preveniente* respecto a la que se da para perseverar hasta el fin.

Por este motivo esta distinción tampoco es específica o esencial en el ser de gracia; puede ser específica en el ser psicológico, en cuanto que se considera el efecto psicológico de las diversas gracias. De ahí que santo Tomás dijera que la gracia «no se dice preveniente o subsecuente por el orden de la gracia a la gracia, sino por el orden del efecto al efecto» [*Scriptum super Sententiis*, II, d. 26, a. 6 ad 2], es decir, del efecto de una gracia (por ejemplo, disponerse a la justificación) respecto al efecto de otra (merecer por una obra buena).

También se puede aplicar esta división en el caso de la gracia habitual. Ciertamente en una persona justa, en un determinado momento, la gracia habitual es una, numérica y específicamente la misma. Pero se puede seguir hablando de sucesión por varios motivos:

- por la *interrupción del estado de gracia*: al perderlo por el pecado y recuperarlo por la penitencia, la gracia de la primera situación es preveniente respecto a la segunda, que a su vez es subsecuente respecto a la primera.
- por el aumento en intensidad de la gracia por el mérito: la primera gracia es preveniente respecto a la segunda;
- por la comparación entre el estado de *vía* y el estado de *término*: en ese sentido se da una gracia por otra, o la gloria (gracia consumada) por la gracia de este mundo.

La argumentación de santo Tomás explica lo que hemos apuntado:

Como la gracia se divide en operante y cooperante según los diversos efectos, así también en preveniente y subsecuente, de cualquier modo que se tome la gracia [habitual o actual]. Hay cinco efectos de la gracia en nosotros: el primero es sanar el alma, el segundo que quiera el bien, el tercero que realice eficazmente el bien que quiere, el cuarto que persevere en el bien y el quinto que llegue a la gloria. Y por eso la gracia en cuanto que causa en nosotros el primer efecto se llama “preveniente” respecto al segundo efecto; y en cuanto que causa el segundo se llama “subsecuente” respecto al primer efecto. Y como un efecto es posterior respecto a cierto efecto y anterior a otro, así la gracia se puede decir preveniente y subsecuente según el mismo efecto respecto a [otros] diversos [efectos]. I-II, 111, 3.

En cualquier caso, esta distinción es menos propia del campo moral que la anterior de gracia operante y cooperante, pues la anterior se limitaba a la gracia en este mundo, mientras que la de preveniente y subsecuente se extiende también al término del cielo.

4.5.3 Gracia excitante y adyuvante

Por último haremos alguna referencia a la división entre la gracia *excitans* y la gracia *adiuvans*. Como en otras ocasiones la terminología parte de algunas expresiones de la Escritura. El término latino “*excitare*” significa despertar, y hablar de *gracia excitante* se refiere a la intervención de Dios que despierta al hombre del *sueño* del pecado, o simplemente de estar *adormilado* y dejar de hacer obras buenas. San Pablo habla de «despertarnos del sueño» [Rom 13,11-14] en este sentido [Ef 5,14]. Este despertarse también se puede relacionar con el *llamar* o *golpear la puerta* [Ap 3,20], y de una manera más amplia con la llamada de Dios o vocación para la salvación. Respecto al uso para superar la *somnolencia* y volver a realizar buenas obras podemos citar la invitación de 2 Tim 1,6-8, o la invitación a negociar los talentos [Lc 19,13]. El término “ayuda” aplicado a Dios, sobre todo como petición de ayuda, es mucho más frecuente [Sal 44(43),26; 79(78),9; 27(26),9; Rom 8,26; Mc 9,23]. En los comentarios patristicos a estos textos, y en la controversia pelagiana aparecieron estas ideas y se perfiló la terminología. De una manera explícita la emplearon los concilios de Trento [DH 1525; DH 1526] y Vaticano I [DH 3014].

Esta distinción de la gracia se puede aplicar, ante todo, a la gracia actual. En ese caso puede referirse tanto a aquellas ayudas previas a la justificación o a las ayudas una vez justificados para realizar el bien. Si nos fijamos en la situación previa a la justificación, debemos considerar el *inicio* del

movimiento hacia la justificación, la *continuación* de ese movimiento y la *consumación del mismo*. De esta manera la ayuda divina para el *inicio* positivo de esa disposición a la justificación es la “gracia excitante” [*gratia excitans*] mientras que la ayuda divina para la continuación, que conlleva un movimiento del libre albedrío hacia Dios y de rechazo del pecado, es la “gracia adyuvante” [*gratia adyuvans*].

La gracia excitante se relaciona con la llamada, como cuando se despierta a alguien del sueño; más en concreto tiene que ver con pensamientos o iluminaciones sobrenaturales (no en el sentido de revelaciones o profecías, sino simplemente en pensamientos que llevan a aceptar la fe, que proceden de Dios) y que suelen seguir a una proposición o explicación exterior de la fe. Obviamente, la propuesta exterior de la fe sin ayuda de la gracia interior no serviría para mucho. En el caso de la voluntad podríamos hablar de *inspiraciones* o *afectos* por los que se ve atraída hacia Dios y las cosas divinas. Una vez que se ha dado ese inicio en el entendimiento y la voluntad, vendría la *ayuda* o *gracia adyuvante* para que se llegue a realizar un acto de fe, de esperanza, de arrepentimiento y así finalmente se produzca la conversión, con la justificación y el acto de caridad; este proceso lo explicaremos con más detalle en un capítulo posterior al hablar de la justificación.

Todavía dentro de la gracia actual, la división excitante/adyuvante se relaciona también con las buenas obras que se hacen en gracia y que son meritorias. Para actuar en el orden sobrenatural es preciso también esa ayuda de la gracia y para evitar que se extinga el Espíritu Santo, es decir, el *fervor* del Espíritu Santo para hacer el bien.

Respecto a la aplicación de esta división excitante/adyuvante a la gracia habitual debería ser adaptada en el sentido de *gracia que resucita* y *gracia que lleva al perfecto estado con Dios*. En el primer sentido nos referimos a la gracia habitual en cuanto que es el principio de ser en el orden sobrenatural, y así hemos pasado de la muerte del pecado a la vida nueva, nos *resucita*. Pero, por otra parte, la gracia habitual es principio radical para obrar meritoriamente mediante las virtudes, y en ese sentido es *ayuda*: las obras del libre albedrío deben ser realizadas bajo la gracia, con la gracia y a partir de la gracia.

Finalmente queda preguntarnos cómo se relaciona esta distinción con las que hemos visto antes de gracia operante y cooperante, y con la de gracia preveniente y subsecuente. En realidad estas dos últimas divisiones se pueden aplicar a la situación de naturaleza caída o a cualquier otra, mientras que todo lo que hemos dicho de la gracia excitante y adyuvante está referido a un libre albedrío caído y débil por el pecado. La

distinción excitante/adyuvante se refiere, por tanto, a la gracia en cuanto sanante, más que en cuanto elevante. Simplemente hay que tener en cuenta el detalle, como vimos, que los términos “sanante” y “elevante” se refieren más a la gracia habitual, mientras que “excitante” y “adyuvante” se aplican más a la gracia actual. Igualmente la gracia excitante está en relación con la adyuvante como la preveniente y la subsecuente. Así pues, la gracia actual como preparación a la habitual se debe reducir a la gracia sanante operante y cooperante, porque se da para pensar y querer de manera adecuada a la salvación y para llevarlo a término.

5 . La causa de la gracia

En este capítulo al hablar de causa de la gracia nos referimos a la causa eficiente de la gracia. Estudiaremos ante todo que Dios es la causa principal de la gracia, sin olvidar el papel que tiene la humanidad de Cristo. Es importante señalar el modo en que es causada la gracia, ya que no se trata de un acto de creación. Esta permite profundizar, además, en las disposiciones necesarias para que se dé la gracia en nosotros. Tratamos igualmente el hecho de que en el nivel de gracia, por así decir, hay diferencias entre unos y otros y cuál es su causa. Finalmente se habla de la causa de la gracia en nuestro conocimiento, es decir, si podemos conocer cuál es nuestro estado de gracia.

- 5.1 Dios como causa de la gracia
- 5.2 Cristo en su humanidad
- 5.3 ¿Cómo es causada la gracia?
- 5.4 Las disposiciones a la gracia
- 5.5 Diferencias en la gracia
- 5.6 El conocimiento de la gracia

5.1 Dios, causa de la gracia

Ante todo hay que establecer que la causa de la gracia es Dios, dentro del marco de la pregunta por la *causalidad eficiente* de la gracia. Veremos el panorama general de las causas de la gracia, a partir de la enseñanza del concilio de Trento y luego apuntaremos al sentido que tiene hablar de causa eficiente²¹.

5.1.1 Panorama de las causas de la gracia

En el capítulo séptimo del decreto tridentino sobre la justificación encontramos una amplia explicación sobre las causas de la justificación. El punto que más subrayaba el texto era el de la *causa formal*, en el que se hablaba de la justicia o gracia creada. Sin embargo, antes de eso, enumera toda una serie de causas, tanto la causa final como otras que se relacionan de uno u otro modo con la causalidad eficiente. Recordamos el texto ya expuesto en el volumen anterior:

Las causas de esta justificación son: la causa final, ciertamente la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; en cambio la eficiente es Dios misericordioso, que gratuitamente limpia y santifica [1 Cor 6,11], sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de la promesa, que es prenda de nuestra herencia [Ef 1,13ss]; la meritoria es su amado Unigénito, nuestro Señor Jesucristo, quien «aun siendo enemigos» [Rom 5,10], «por el gran amor con que nos amó» [Ef 2,4], mediante su santísima pasión en el madero de la Cruz nos mereció la justificación, y satisfizo por nosotros a Dios Padre; la instrumental también es el sacramento del bautismo, que es “sacramento de fe”, sin la cual no se dio la justificación para nadie. Finalmente la única causa formal es la justicia de Dios, no por la que Él es justo, sino por la que nos hace a nosotros justos. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 7 [DH 1529].

Si consideramos la causa final, es bastante claro que el fin último de la gracia debe ser la gloria de Dios, pues ese es el fin de todas las obras de Dios, como ya enseñó el Vaticano I [DH 3002]. Por lo demás, esta idea de la gloria de Dios como fin de la justificación lo encontramos en varios pasajes paulinos: «¿Y si Dios, queriendo mostrar su ira y dar a conocer

²¹Para todo este capítulo seguimos especialmente S. RAMIREZ OP, *De gratia Dei* II, Salamanca 1992, 791-860.

su poder, soportó con mucha paciencia objetos de ira destinados a la perdición, con el fin de dar a conocer la riqueza de su gloria en favor de los objetos de misericordia preparados para la gloria...?» [Rom 9,22] y «Él nos ha destinado por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, a ser sus hijos, para alabanza de la gloria de su gracia, que tan generosamente nos ha concedido en el Amado» [Ef 1,5-6].

Esta gloria de Dios se realiza en la gloria de Cristo en su humanidad, que en cierto modo se puede considerar como un fin intermedio; esto se resume en la expresión: «Todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios» [1 Cor 3,22]. Por eso es lógico que san Pablo se quiera gloriar en Cristo, en concreto, en su cruz [Gál 6,14; Flp 3,3], o que de una manera más general los apóstoles de las iglesias se consideren «gloria de Cristo» [2 Cor 8,23]. Si buscamos un fin todavía más inmediato de la gracia llegamos a la vida eterna con Dios: «Ahora, en cambio, liberados del pecado y hechos esclavos de Dios, tenéis vuestro fruto para la santificación, el fin [es] la vida eterna» [Rom 6,22]; esa vida eterna proviene de la gracia en Cristo [Rom 6,23] y la misma justificación nos hace herederos en esperanza de la vida eterna [Ti 3,7].

También podríamos señalar lo referente a la causa *ejemplar* de la gracia, que ya nos apareció al hablar antes de su carácter *divino* [§3.2.4 en p. 130s]. Esa causa ejemplar es la naturaleza divina misma, ya que por la gracia participamos de Ella [2 Pe 1,4]. De una manera derivada el ejemplar es la gracia de Cristo, «Porque a los que había conocido de antemano los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos» [Rom 8,29]. Se entiende que san Pablo pidiera a los corintios que le imitaran a él, por cuanto él imitaba a Cristo [1 Cor 11,1]; el mismo Señor pidió que se le imitara [Mt 11,29].

5.1.2 La causalidad eficiente

La causa eficiente es aquella que propiamente *produce* el efecto, en el sentido de que hace que el efecto exista, sin más. La causa eficiente de una mesa es el artesano que la fabrica, y de una planta aquella planta de cuya semilla proviene. Para profundizar en la causa eficiente de la gracia debemos tener en cuenta que la causa eficiente en sentido propio es la causa eficiente *física*, mientras que en un sentido derivado se puede hablar de causa *moral*, género al que se reduce la causa meritoria; más adelante trataremos la cuestión del mérito, pero santo Tomás resumía el problema con las siguientes palabras:

El mérito es causa del premio, no a modo de causa final – en ese sentido el premio es más bien la causa del mérito –, sino más bien según se reduce a la causa eficiente, en cuanto que el mérito [n.r. es decir la obra meritoria] hace digno del premio, y por eso dispone al premio. *De veritate* 29,6.

Por tanto, para hablar de la causa *eficiente* de la gracia debemos hablar en primer lugar de la causalidad física, y en segundo lugar de la causalidad meritoria.

Si nos fijamos en la causalidad física también es necesario hacer otra distinción muy importante. Por una parte tenemos la causa física *principal*. Lo característico de la misma es que actúa en virtud de la propia forma, y por eso el efecto se le asimila o asemeja. En cambio, en el caso de la causa eficiente *instrumental* no actúa en virtud de la propia forma, ni se le asemeja el efecto, sino que actúa gracia a la fuerza tomada de la causa propia y principal. La causa principal eleva, por así decir, la causa instrumental y la aplica para que realice su efecto instrumental, que resultará así efecto propio de la causa principal. Por ejemplo, un pintor en un cuadro plasma una idea que ha pensado, y para ello necesita un pincel; el resultado, que es el cuadro, se asemeja a la idea conforme el pintor ha pintado, no se asemeja al pincel, aunque este ha influido en la medida que ha sido manejado por el pintor para conseguir una determinada distribución de la pintura en el lienzo.

Planteadas las cosas de esta manera, es bastante claro que solo Dios es la causa física principal de la gracia. No hay más salvador que Dios [Os 13,4], Él es el que perdona los pecados [Is 43,25]; precisamente los fariseos recriminaban al Señor que perdonara pecados, cosa que sólo podía hacer Dios [Lc 5,21]. San Pablo explicaba que el único Dios es el que justificaba a los que venían de la circuncisión y de entre los gentiles [Rom 3,30]. Santo Tomás [I-II, 112, 1], en cambio, hace referencia al versículo del salmo 84(83),12: «El Señor dará la gracia y la gloria»; precisamente respecto a ese texto san Agustín comentaba: «¿Qué gracia sino aquella de la cual él mismo dijo: “por la gracia de Dios soy lo que soy”? ¿qué gloria sino de la que él mismo dijo: “me espera la corona de justicia”» [*Enarrationes in Psalmos* 83, n.16 (CCL 38, 1160)].

San Agustín subraya con frecuencia esa idea, pues «Ni seríamos liberados por el mismo único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, si no fuera también Dios» [*Enchiridion*, 28, 108 (CCL 46, 107)] «Aunque Cristo no sería la vid si no fuera hombre, sin embargo no comunicaría esta gracia a los sarmientos si no fuera también Dios» [*Tractatus in Ioannem* 81, n. 3 (CCL 36, 531)]. Señalamos otro texto muy hermoso:

El Apóstol pudo decir: sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo [1 Cor 10,11], pero nunca diría: justificaos en mí, como yo soy justificado por Cristo. Porque puede haber, y hay, y hubo muchos hombres justos y dignos de ser imitados, pero nadie sino Cristo es el Justo y el que justifica. Por eso se dice: al que cree en aquel que justifica al impío, la fe se le cuenta para la justicia [Rom 4,5]. Quien se atreviera a decir: «yo te justifico», también debería decir: «cree en mí». Esto no lo pudo decir ninguno de los santos sino el Santo de los Santos: «creed en Dios y creed también en mí» [Jn 14,1]; porque como Él mismo justifica al impío, al que cree en aquel que justifica al impío, la fe se le cuenta para la justicia. *De peccatorum meritis et remissione* I, cap. 14, n. 18 (CSEL 60, 18).

En otra perspectiva patrística debemos recordar que una de las maneras para defender la divinidad del Espíritu Santo contra los pneumatómacos, o la divinidad de Cristo frente a los nestorianos, o la divinidad del Verbo frente a los arrianos, era que Cristo y el Espíritu Santo divinizan. Este argumento supone que sólo es propio de Dios el divinizar. Como el Espíritu Santo diviniza a los justos y les da la adopción de hijos de Dios, se sigue que es verdadero Dios, pues sólo Dios puede divinizar. Análogamente, del hecho de que Cristo dio el Espíritu Santo a sus discípulos, se sigue que Cristo es Dios, pues sólo Él puede enviar a la persona divina del Espíritu Santo. Como explica san León Magno respecto al perdón de los pecados: «Si no fuera verdadero Dios no daría el remedio [*afferret remedium*], si no fuera verdadero hombre, no proporcionaría ejemplo» [*Sermones* 21, 2 (PL 54,192)].

Si atendemos a las razones teológicas, podemos encontrar tres motivos por los cuales sólo Dios es la causa principal de la gracia. Como las diversas causas están proporcionadas entre sí, se puede establecer lo siguiente, inspirados en santo Tomás [I-II, 112, 1]:

- La causa eficiente principal de la gracia responde al fin de la misma gracia. Es solo causa propia eficiente de la gracia el que puede dar la gloria a partir de su propia naturaleza, pues la gracia es prenda de la gloria. Ahora bien, sólo Dios puede dar la gloria desde sí mismo, porque sólo es connatural a Dios el verse a sí mismo, donde está la gloria o la bienaventuranza. Por ello Dios es la causa propia y principal de la gracia.
- Desde el punto de vista de la esencia de la gracia, que es participación formal de la divinidad. Como lo que es por participación es causado por lo que es por esencia, sólo Dios puede ser causa eficiente principal de la gracia habitual.

- Desde el punto de vista de la causa *cuasi material* o sujeto de la gracia. Como la gracia afecta a la misma esencia del alma, que es trasformada y divinizada, sólo puede intervenir en ese nivel quien puede causar la esencia del alma. Dado que el alma existe por creación y no ha intervenido en su existencia otra causa segunda, una intervención como la de la gracia sólo puede ser causada por Dios.

Queda claro que Dios es la única causa eficiente principal de la gracia, pero ya indicamos que la causalidad eficiente es más amplia, pues incluye la instrumental y la moral. A estas dedicamos el epígrafe siguiente, en que abordaremos la cuestión de la humanidad de Cristo en la gracia.

5.2 Cristo en su humanidad

Aunque la causalidad principal de la gracia es propiamente divina, interviene también Cristo en su humanidad como instrumento unido a la divinidad. Por ello diremos alguna cosa sobre esta causalidad instrumental de la humanidad de Cristo, sobre su causalidad meritoria, y cómo se pueden enlazar otras mediaciones a partir de Cristo.

5.2.1 Causalidad instrumental

La causa instrumental realiza un efecto instrumental, que es el mismo efecto de la causa principal, pero la causa instrumental lo realiza en cuanto que participa de la fuerza de la causa principal. En este caso se debe distinguir entre una causa instrumental *unida* a la principal, cuando pertenece al mismo *suppositum* de la causa principal, y una *separada*, cuando el *suppositum* es distinto.

La humanidad de Cristo está unida hipostáticamente al Verbo, luego en ese caso debemos hablar de una *causa instrumental unida*. La humanidad de Cristo es *instrumento* [ὄργανον] de la divinidad; esta expresión la emplea san Juan Damasceno [*Expositio fidei* 63 (III, 19) (PTS 12, 161)], de quien la toma santo Tomás [*De veritate* 27, 3 ad 7]. Esta humanidad, en razón de la unión hipostática, puede causar la gracia en los redimidos, pues su operación es *teándrica*. En realidad la finalidad de la encarnación es la salvación y liberación de los hombres, luego es lógico que esta humanidad resulte causa instrumental para causar la gracia en el alma.

Esta causalidad de la humanidad de Cristo se realiza no sólo en los que pasan de la muerte a la vida, sino también en los ya justificados, que depende de Él para la vida de la gracia, como los sarmientos de la vid [Jn

15,5], tal como explicaba el concilio de Trento [DH 1546]. El mismo Señor hablaba de la necesidad de comer su carne y beber su sangre para tener vida eterna [Jn 6,55], lo cual nos remite, si empleamos terminología más técnica, a una causalidad instrumental.

Sin embargo, en el caso de la Eucaristía, citado en el párrafo anterior, tenemos ya los sacramentos. Al hablar de ellos, nos seguimos refiriendo a la causalidad instrumental, pero son ya instrumentos *separados*, pues claramente no poseen el mismo *suppositum* de Cristo, salvo en el caso de la Eucaristía, que contiene el mismo Cristo. El texto que vimos de Trento hacía referencia al sacramento del bautismo, y en general se puede recordar también la enseñanza del mismo concilio acerca de que los sacramentos de la Nueva Ley confieren la gracia *ex opere operato* a los que no ponen óbice [DH 1606-1608].

5.2.2 Causalidad meritoria

La causalidad meritoria es una de las posibilidades de la causalidad eficiente moral, y la más importante, aunque otra posibilidad de causalidad moral es la que sugiere o persuade exteriormente. En el caso de la causalidad meritoria, esta causa llega de manera meritoria al efecto mismo, mientras que la causa que persuade exteriormente propone signos exteriores del efecto.

Al tratar de la causa meritoria de la gracia nos estamos refiriendo a la *gracia primera*; más adelante estudiaremos el tema del mérito y cómo el justificado puede merecer el aumento de su justificación. La causa meritoria de esa primera gracia para los justificados no puede ser otra que Cristo.

La causa meritoria principal de la gracia es Cristo en cuanto hombre, de una manera especial en su pasión, como vimos en el texto citado de Trento. Este mérito de Cristo es universal respecto a todas las gracias, y se debe entender como un mérito “de condigno en el sentido estricto de la justicia”. Al desarrollar el capítulo del mérito volveremos sobre este término.

También se puede hablar de una causa meritoria y subordinada de la gracia: la de la Virgen María. Su capacidad de merecer depende de Cristo y se deriva de Él. De ahí el título de mediadora de todas las gracias.

5.2.3 Otras mediaciones

De una manera más remota podemos hablar de causa eficiente que *persuade* de la gracia, y que actúa exteriormente, ya sea con signos o con hechos. En este campo la variedad es ya muy grande.

Ante todo debemos recordar el papel de los ángeles custodios, que sólo tienen el papel de persuadir exteriormente, ya que no pueden directamente actuar sobre el entendimiento y la voluntad, aunque sí lleguen a los sentidos interiores. También los que predicán exteriormente las verdades de fe y ofrecen argumentos persuasivos de las mismas. El aceptar la fe depende de la acción divina, pero esta colaboración resulta innegable. Un caso extraordinario, y aquí intervendrían los carismas, es cuando se realizan milagros y otros hechos de orden sobrenatural.

En todos estos casos se debe hablar de *ministros de la gracia exterior*, pues en ningún caso resultan causa adecuada para la gracia interior. Pero en ese caso ya no estamos hablando propiamente de una *causalidad física*, pues no influyen interiormente en el alma, sino exteriormente a modo de objeto y de fin. Santo Tomás lo resumía con las siguientes palabras:

El oído no es causa suficiente para la fe, lo cual es patente porque son muchos los que oyen [la predicación evangélica] y no la creen: la causa de la fe es lo que hace al que cree asentir a aquellas cosas que se le dicen. Para asentir no está obligado por alguna necesidad de la razón, sino por la voluntad; y por eso el hombre que anuncia exteriormente no causa la fe, sino Dios, que es el único que puede cambiar la voluntad. Así pues, causa la fe en el creyente inclinando la voluntad e iluminando la intelección de la fe [*illuminando intellectum fidei*], de manera que no rechace aquello que se le propone por parte del predicador. El predicador, por tanto, está como el que dispone exteriormente a la fe. *De veritate* 27, 3 ad 12.

5.3 ¿Cómo es causada la gracia?

Todo lo que hemos explicado en el apartado anterior, acerca de Cristo como causa instrumental, o los sacramentos, está dando por supuesto que la gracia no comienza a existir en nosotros por creación, pues la creación no admite instrumentos [I, 45, 5]. Santo Tomás había sido muy claro al distinguir entre las dos maneras de causas: por creación o por información:

Hay un doble modo de causar: uno en el que se hace algo [*aliquid fit*] presupuesta otra cosa, y de este modo se dice que algo

se hace por información [*per informationem*], porque lo que sucede posteriormente respecto a lo que se presupone está [*se habet*] a manera de forma; otro modo cuando no se presupone nada, y de esta manera se dice que algo sucede por creación [*per creationem*].
In librum De causis 18

En cualquiera de los dos casos está claro que Dios sería la causa eficiente principal de la gracia, pero si la gracia comenzara a existir por creación, lo que hemos dicho de la humanidad de Cristo y de los sacramentos quedaría bastante redimensionado. Ya vimos que la realidad de la gracia es algo completamente especial, pero ¿autoriza eso a hablar de un acto de creación?

5.3.1 Una discusión teológica

Esta cuestión no es algo que trate de manera directa la Escritura, porque aun empleando muchas veces el término “crear” no tiene siempre el sentido técnico de *crear de la nada* como el 2 Mac 7,28. Se habla de «crear un corazón nuevo» [Sal 51(50),12], o se dice que somos una nueva criatura en Cristo [2 Cor 5,17; Gál 6,5] o que la renovación de Cristo da lugar a un hombre nuevo «creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad» [cf. Ef 4,23-24]. De hecho, cuando se hace referencia al hombre en Gén 5,1-2 se entendía que lo había sido a partir una materia preexistente: el barro.

En el caso de san Pablo el uso del verbo “crear” tiene el sentido más amplio que se le daba entre los griegos, que no hacía referencia a una *creatio ex nihilo*, sino a la realización o formación de algo, especialmente cuando se edificaba una casa. También en latín el verbo “*creare*” tenía el sentido de “*facere*”. San Agustín explicaba que *creare* y *fieri* se empleaban no sólo para los hijos que proceden de su padre, sino también para magistrados y ciudades, que no son engendradas por alguien; en todo caso *facere* y *fieri* se acercaban más al sentido teológico de algo que antes no existía, mientras que *creare* tenía que ver con constituir algo ordenándolo de una manera nueva [*Contra adversarium legis et prophetarum* I, 23, n. 48 (CCL 49, 80-81)].

Según esa explicación se entiende la afirmación paulina de *crear* en el sentido de *revestirse de Cristo*, y al mismo tiempo el uso de los términos que tenían que ver con la edificación y la construcción [1 Cor 3,9; Gál 4, 19]. De hecho, también se empleaban los términos *renovación*, *regeneración* [Ef 4,23; Ti 3,25; 1 Pe 1,3; 2,2; 1 Cor 4,15], *nacer de Dios* [Jn 1,13] y *ser hechos hijos de Dios* [Jn 1,12], de los que ya hablamos antes. Por eso

el uso del término *crear* aplicado a las realidades de la gracia no se puede reducir sin más a partir de la Escritura al sentido estricto de *creación de la nada*. Ciertamente en un sentido moral la gracia se concede sin que haya méritos previos [Rom 3,24; 9,11-20], pero ese no es el sentido propio y físico de creación, sino más bien metafórico y moral.

Tampoco los concilios trataron este tema, más bien especulativo y teológico, aunque el concilio de Vienne que hablaba de la gracia como algo que *informa* el alma del justo [DH 904] y Trento, que hablaba del paso del hombre viejo al nuevo [DH 1531] parecía favorecer mucho la opinión de que la gracia se producía por creación. No obstante, al principio de la Edad Media este tema sí se estudió mucho y de hecho la opinión más generalizada estaba a favor de la creación en sentido estricto. El tema aparecía al estudiar la causalidad de los sacramentos. Si la gracia se producía por creación, entonces los sacramentos en sentido estricto no producirían la gracia, que dependería *exclusivamente* de Dios: simplemente la significarían y causarían cierta disposición a la gracia.

Guillermo de Auvernia [*De Baptismo*, cap. 1] tendía a afirmar que la gracia sólo era producida por Dios, aunque con cierta ambigüedad. San Buenaventura sí hablaba de una creación de la gracia [*In IV Sententiarum* d. 17, p.I, a. 2, q. 1 ad 3] y santo Tomás, al principio, aunque no habló de creación de la gracia, reducía la causalidad de los sacramentos a una mera disposición. Después de santo Tomás bastantes teólogos, incluso tomistas, negaron la causalidad física de la humanidad de Cristo y de los sacramentos respecto a la gracia y se quedaban con una causalidad *intencional*. Esto al mismo tiempo suponía que la gracia era creada solamente por Dios. Detrás de esta opinión se encontraba el loable deseo de subrayar el carácter tan sumamente divino de la gracia al que nos referimos antes.

Un caso muy claro fue el cardenal Cayetano, algunos de cuyos textos enseñaban con toda fuerza el aspecto divino de la gracia y llegó a proponer algo que no era creación, pero tampoco una generación a partir de la potencia del sujeto. Explicaba que en la producción de la gracia «en cierto modo se mezclaba la creación» [*In III partem* 62, 1, n. 6], y que el hombre era producido en ese ser de la nada [*In epistulam ad Ephesios* 2, 10 en *In Sacram Scripturam commentarii*, Lyon 1639, t. IV, 227a]. Según él, hablando en sentido estricto la gracia «ni se hace ni se corrompe, ni se crea, ni se aniquila...sino que según ella el hombre es creado en tal ser» [*In I-II*, 110, 1]. No obstante, reconoció que santo Tomás distinguía la producción de la gracia contra la creación, pues coopera el movimiento del libre albedrío, lo cual suponía que no se podía dar creación en sentido

estricto [*In I-II*, 113, 9]. En otros lugares concede que la gracia es educida del alma, aunque no de su potencia natural, sino obediencial.

5.3.2 El planteamiento de santo Tomás

En santo Tomás se dio una evolución. En el *Scriptum super Sententiis* da por supuesto el axioma que estaba en vigor entre los teólogos de su época: la recreación del alma racional por la gracia debe responder a la creación del alma racional por naturaleza. En este sentido la gracia resultaba creada, pero no en un sentido pleno y perfecto, porque la gracia es un accidente. *Por reducción* hay que decir que es creada, ya que viene por infusión de Dios, pero no es educida de la potencia del sujeto. El alma racional, que sí es de género sustancial (pues puede subsistir aun sin el cuerpo), sí es creada en sentido propio. Mantenido esta diferencia, en ambos casos tendríamos la creación, pues el alma racional no está en potencia de la materia, ni la gracia en la potencia del alma. La analogía se entiende en el sentido de que el alma es creada e infundida a un cuerpo bien dispuesto, y la gracia es infundida en un alma dispuesta a la justificación. El motivo para no afirmar explícitamente la creación de la gracia es que no es algo subsistente, pero su modo de producción se reduce a la creación. Esta enseñanza se puede ver en *Scriptum super Sententiis* I, d. 14, q. 3; d. 17, q. 2, a. 2; II, d. 26, a. 2 [cuando la gracia se corrompe vuelve a la nada]; IV, d. 5, q. 1, a. 2; d. 17, q. 1, a. 5, q. 1 ad 1; *De veritate* 27, a. 3 ad 9; 27, a. 4 ad 15; *De potentia* q. 3; a. 8 ad 3.

Como consecuencia los sacramentos de la Ley Nueva se pueden decir causas instrumentales de la gracia, pero que no llegan a la misma gracia, sino sólo a una disposición, como los padres disponen el organismo humano para el alma racional, que es creada inmediatamente por Dios.

En la *Summa Theologiae* ya santo Tomás distingue el sentido de creación *impropia* y el de creación *propia*. Por ejemplo «se dice que son creados aquellos que son reformados para mejor [*in melius*], como cuando se dice que alguien es creado obispo» [I, 45, 1 ad 1], o cuando son constituidos en un nuevo ser moral sin meritos previos [I-II, 110, 2 ad 3; *In Psal* 50, n. 6]: por eso el ser creados en Cristo quiere decir pasar de la nada en el campo de la gracia al ser en gracia. En cambio, la creación en sentido estricto quiere decir que no se presupone ningún sujeto en absoluto [I, 45, 1].

La consecuencia es que distingue la producción de la gracia (o justificación) respecto a la creación [I, 113, 9], y afirma que el alma, por ser una naturaleza intelectual e imagen de Dios, es naturalmente *capax gratiae*

[I, 113, 10]. De ahí que se requiera una disposición para la gracia en los adultos [I-II, 112, 2] y que tanto la humanidad de Cristo como los sacramentos causen de manera instrumental *la misma gracia* (y en la creación, como dijimos, no puede haber instrumentos [I, 45, 5]). De hecho en I-II, 112, 2 ad 1; ad 2 habla de la producción de la gracia, no de la disposición a la gracia, de la que trata en los artículos siguientes y que veremos más adelante. También en II-II, 24, 10 enseña que el pecado mortal de manera eficiente *corrompe* la caridad, luego *se niega que la aniquile en sentido estricto*. Quizá la explicación más completa la encontramos en el siguiente texto, de su última etapa:

En toda criatura hay cierta potencia obediencial, en cuanto que la criatura obedece a Dios para recibir en sí lo que Dios quisiera. Así también en el alma hay algo en potencia, que está para ser llevado al acto por un agente connatural; y de este modo están en potencia en ella las virtudes adquiridas. De otro modo algo está en potencia en el alma que puede ser educido en acto si no es por el poder divino; y así están en potencia en el alma las virtudes infusas. *De virtutibus* 1, 10 ad 13.

Se pueden exponer en tres grupos las razones que dentro del planteamiento de santo Tomás impiden aplicar a la producción de la gracia la noción de creación en sentido estricto:

- La creación es la producción de algo «ex nihilo sui et subiecti» es decir, no hay ningún sustrato previo. En cambio, la justificación por la gracia habitual se da sin nada de gracia y nada de mérito previo, pero hay un sujeto previo que es el que se debe justificar: el hombre según su alma. Luego no se aplica a la justificación la diferencia que caracteriza a la creación entre las diversas formas de producción.
- En la creación no se da una mutación del sujeto desde la privación hacia la forma, o desde una forma a su contraria, porque la creación no es un movimiento o el paso de una situación a otra. En cambio, la justificación es mutación o movimiento desde la privación de la justicia hacia la justicia, mediante la gracia que eleva (como en el caso de que alguien fuera justificado sin haber pecado antes), o desde la injusticia hacia justicia, mediante la gracia que sana y eleva, como veremos al hablar de la justificación. Por eso la justificación no es una creación. Si fuera creación no tendrían mucho sentido las enseñanzas conciliares de *inicio* de la justificación, *continuación* por la disposición próxima, y finalmente *consumación* [DH 1525-1530].

- La gracia habitual está en relación con la esencia del alma como las virtudes infusas respecto a las potencias, y como la gracia actual respecto a las potencias que realizan las obras de la salvación. Pero las potencias del hombre realizan vitalmente esas obras de salvación y meritorias, en las que la naturaleza concurre con la gracia; luego la misma naturaleza del alma concurre según su entidad como sujeto y materialmente para la producción de la gracia. Esto se resume en la expresión agustiniana: «el que te creó [*fecit*] sin ti, no te justifica sin ti» [*Sermones* 169, cap. 11, n. 13 (PL 38, 923)].

5.4 Las disposiciones a la gracia

Dado que la gracia es principalmente causada por Dios, con la intervención de Cristo y de los sacramentos, es preciso estudiar si se requiere algún tipo de disposición para la gracia, pues de hecho no todos los hombres reciben la gracia y la mantienen permanentemente. Al mismo tiempo, al ser causada mediante una *información*, tal cosa requiere una cierta disposición previa.

5.4.1 Necesidad de las disposiciones

La invitación a la preparación respecto a Dios es algo que aparece continuamente en todo el Antiguo Testamento [1 Re 7,3; Am 3,12; Prov 16,1]. Las invitaciones a la conversión las encontramos en Zac 1,6, y luego en el Nuevo Testamento se habla de hacer penitencia, ante la cercanía del Reino de Dios [Mt 3,8; 4,17; 14,2] y la figura misma de san Juan Bautista nos recuerda esta necesidad de preparación. Muchas de esas invitaciones eran públicas, dirigidas a todo el pueblo, pero se pueden entender perfectamente referidas a cada persona.

En el decreto tridentino de la justificación, al hablar de la justificación de los adultos, se dedican los capítulos quinto y sexto al tema de la disposición para la justificación. Hemos dicho de los adultos, pues en el caso de los niños o de los que no tienen uso de razón es obvio que no pueden realizar actos del libre albedrío para prepararse.

La razón teológica es que la gracia está en relación al alma como una forma accidental respecto a su sujeto, es decir, como una forma segunda respecto a una materia segunda. Pero para que ese tipo de formas sean recibidas, debe darse una disposición; como explica santo Tomás en este artículo «ninguna forma puede darse si no es en una materia dispuesta» [I-II, 112, 2]. Esto lo vemos continuamente en la adquisición de los

habitus, que requieren toda una serie de disposiciones previas, ya se trate de *habitus* morales o de *habitus* intelectuales; por poner un ejemplo, para adquirir el hábito de estudio (que depende de la disposición interna habitual o *habitus*) hace falta evitar distracciones, buscar un ambiente adecuado, reiterar el tiempo dedicado a estudiar, etc. Es algo parecido a lo que sucede con las formas sustanciales: para que se produzca un cambio sustancial y se eduzca la nueva forma, debe haber toda una serie de disposiciones.

¿Cómo son esas disposiciones y cuáles son? Las estudiaremos con detalle al tratar del proceso de la justificación. En una primera aproximación, si pensamos en las disposiciones a la fe, es obvio que se trata de un obsequio racional, con lo cual de alguna manera se debe considerar que es creíble aquello que se cree; de manera parecida, para la justificación, deberán darse una serie de actos de la voluntad (se entiende, cuando el sujeto pueda ponerlos). Estas disposiciones:

- deben ser *sobrenaturales*, pues de lo contrario tendrían razón los pelagianos y semipelagianos, que consideraban que el inicio de la salvación procedía de la naturaleza;
- no pueden ser disposiciones *meritorias*, pues antes de la justificación no puede darse el mérito: «nada de aquello que precede la justificación, ya sea la fe, ya sean las obras, merecen la gracia misma de la justificación» [DH 1532];
- debe tratarse de una disposición de tipo físico-psicológico, que consiste en actos del entendimiento y la voluntad orientados hacia Dios. Tales actos (como veremos con más detalle) tienen un aspecto *negativo* de rechazo al pecado, y un aspecto *positivo* de vuelta hacia Dios, con disposiciones tanto remotas como próximas hasta llegar a la disposición perfecta para la justificación;
- estas disposiciones suelen darse de una manera sucesiva, según el orden de la psicología humana, aunque a veces pueden realizarse repentinamente de manera milagrosa; en todo caso la disposición última y perfecta es la que nunca puede faltar.

5.4.2 Causa de las disposiciones

Como la disposición a la gracia por parte del hombre consiste en los actos y movimientos de salvación tanto de rechazo del pecado como de acercamiento a Dios, el preguntarnos por la causa de estas disposiciones es lo mismo que preguntarnos por la causa de estos actos. Conforme a la

enseñanza de Trento, la *causa principal* de estos actos es la gracia actual operante, y con más precisión la gracia actual excitante y adyuvante [DH 1525], pues desde ella comienzan los inicios de la justificación. La *causa subordinada y segunda* es el libre albedrío del hombre, es decir, su entendimiento práctico y su voluntad movido y excitado por Dios, que coopera para esta disposición al realizar el acto de consentimiento a Dios que le llama [DH 1554 (canon 4)].

Dado que estos actos del entendimiento y la voluntad son *actos vitales*, tienen que proceder de las facultades humanas como de su causa eficiente. Sin embargo, deben proceder de ellas no según sus fuerzas naturales (en ese sentido son impotentes para realizar tales actos), sino conforme a las fuerzas sobrenaturales de la gracia actual que sana, eleva y mueve eficazmente.

Consiguientemente, la gracia actual dispone para la gracia habitual, y para esta gracia actual ya no hay que buscar otra disposición en el hombre, porque si no procederíamos al infinito buscando las causas. Santo Tomás lo resumía del siguiente modo:

La gracia se dice de dos maneras, a veces como el mismo don habitual de Dios, a veces como el auxilio de Dios que mueve el alma al bien. Tomando la gracia en el primer sentido, se exige para la gracia una cierta preparación a la gracia, porque no puede darse ninguna forma si no es en la materia [bien] dispuesta. Pero si hablamos de la gracia en cuanto que significa el auxilio de Dios que mueve al bien, entonces no se requiere ninguna preparación por parte del hombre como si previniera el auxilio divino; más bien cualquier preparación que pueda haber en el hombre es del auxilio de Dios que mueve el alma al bien. Y según esto, el mismo movimiento bueno del libre albedrío, por el cual se prepara alguien a recibir el don de la gracia, es un acto del libre albedrío movido por Dios, y en cuanto a esto se dice que el hombre se prepara, según Prov 16,1: «es propio del hombre preparar el alma». I-II, 112, 2.

De esta manera se puede responder a una objeción acerca de la necesidad de las disposiciones. Se podría objetar que como Dios tiene una fuerza infinita, no requiere ni una materia previa, ni una disposición de la materia, como sucede en la creación. Sin embargo, no es que Dios requiera una materia o disposición que provenga de otra causa, sino que, según la condición de lo que debe causar es preciso que en la cosa [Dios] cause la disposición debida para la forma. Por eso, para que Dios infunda al alma su gracia no se requiere ninguna preparación que Él mismo no cause [*ad 3*].

5.4.3 Preparación personal y gracia

Hemos visto cómo es necesaria una disposición para la gracia, y la pregunta siguiente que se hace santo Tomás es hasta qué punto esa disposición es eficaz para conseguir la gracia santificante. Se trata, claro está, de una eficacia por vía de *exigencia*, pues la gracia la causa de Dios. Por ello la pregunta es si esta disposición a la gracia conlleva una necesidad de la gracia, o sea, que si supuesta esa disposición, Dios *necesariamente* otorga la gracia. Como prepararse para la gracia supone hacer lo que uno puede («*quod est in se*»), la pregunta se formula de la siguiente manera: «si por necesidad se da la gracia al que se prepara para la gracia, esto es, al que hace lo que puede [*facienti quod est in se*]» [I-II, 112, 3].

Todo este problema está relacionado con el que estudiamos en un capítulo anterior acerca de si se requiere la gracia para prepararse a la misma gracia [§2.4 en p. 93ss]. Ahí vimos que santo Tomás al principio, por influjo de Casiano, pensaba que podía darse una preparación a la gracia por las fuerzas de la naturaleza. En ese sentido el axioma citado del párrafo anterior se tendría que formular como «al que hace lo que está en su poder por las fuerzas de la naturaleza, Dios no le niega la gracia», lo cual es prácticamente semipelagiano y fue pronto corregido por santo Tomás.

Por lo tanto, el sentido del axioma no es: «al que hace lo que está en su poder *por las fuerzas naturales* Dios no le niega la *gracia actual*» (sentido pelagiano), ni, «al que hace lo que está en su poder *por la gracia actual* Dios no le niega *la gracia actual*» (sentido meramente tautológico), sino «al que hace lo que está en su poder *por las fuerzas de la gracia actual* Dios no le niega la *gracia habitual*». Santo Tomás lo explica con gran concisión:

La preparación del hombre para la gracia viene de Dios [*est a Deo*] como del que mueve, y del libre albedrío como de lo movido. Así pues, esa preparación se puede considerar de dos maneras: en un sentido en cuanto que viene del libre albedrío. Según esto no tiene ninguna necesidad para la consecución de la gracia, porque el don de la gracia supera toda preparación de la fuerza humana. Se puede considerar de otro modo en cuanto que viene de Dios [*est a Deo*] que mueve. Y entonces tiene necesidad respecto a aquello a lo que es ordenado por Dios, no ciertamente [necesidad] de coacción, sino de infalibilidad, porque la intención de Dios no puede fallar [...] Luego si Dios, que es el que mueve, tiene intención de que el hombre, cuyo corazón mueve Dios, consiga la gracia, la conseguirá de manera infalible, según aquello de Jn 6,45: «Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí». I-II, 112, 3.

De esta manera el axioma se cumple siempre, pues hay una conexión infalible entre la preparación que procede de la gracia actual y el que Dios conceda la gracia habitual. Esta conexión no puede proceder de la disposición en cuanto tal disposición, pues a menos que fuera ya la última disposición (que de hecho es simultánea con la forma recibida), no hay una relación necesaria entre una disposición y la forma a la que dispone. La conexión viene de la causa eficiente de esa disposición: Dios como causa principal y el libre albedrío como causa subordinada. Por tanto, se resuelve finalmente en la gracia actual. Por este motivo no se trata de una necesidad *absoluta o intrínseca*, sino extrínseca, y no a modo de coacción, sino que se realiza infaliblemente sin eliminar la libertad. Además, dado que nos estamos refiriendo a una gracia que alcanza su efecto, se trata de una gracia actual *eficaz*. Dios con su voluntad consecuente (de ahí la expresión de santo Tomás de que la intención de Dios no puede fallar) quiere justificar a alguien y le mueve con su gracia eficaz para que se prepare adecuadamente a la gracia habitual.

Hay que decir que esta interpretación de santo Tomás en realidad era una consecuencia de tomar en serio las afirmaciones agustinianas y la condena al semipelagianismo. No es extraño que san Buenaventura dijera algo bastante parecido al hablar de la preparación de la gracia:

El libre albedrío nunca se levanta ni para conocer la gracia ni para pedirla, a menos que de algún modo sea despertado por algún don de la gracia *gratis data* [en la terminología de san Buenaventura esa expresión se refiere a lo que santo Tomás denominaba gracia como movimiento y que hemos llamado gracia actual] ...Por ello se debe mantener que el libre albedrío, si es despertado [*excitetur*] por algún don de la gracia *gratis data*, puede disponerse de manera congrua a la gracia santificante [*gratum facientem*]; en cambio, si sucede que se ve privado de ese don, nunca se podrá disponer a la misma. SAN BUENAVENTURA, *In II Sententiarum* d. 28, a. 2, q. 1.

5.4.4 La interpretación molinista

Es fácil ver que la manera de interpretar el axioma «al que hace lo que está en su poder Dios no le niega la gracia», depende de la manera en que se interprete la eficacia de la gracia. En el subapartado anterior expusimos el planteamiento de santo Tomás, pero la teología de la gracia clásica de la Compañía de Jesús vio las cosas de otra manera.

Algunos teólogos nominalistas habían dado al citado axioma un sentido prácticamente semipelagiano, en consonancia con su planteamiento de la posibilidad de una preparación natural a la gracia, como vimos en

un capítulo anterior. Luis de Molina SJ, en cambio, para evitar esos problemas, aun sin aceptar la intervención de la gracia sobre la libertad, propuso otra solución. Partía de que el libre albedrío hacía lo que estaba en su poder por las solas fuerzas naturales, y sostenía que Dios le otorgaba la gracia actual, no por una exigencia del hombre que hacía lo que estaba en su poder, sino por los méritos de Cristo, muerto por todos. Según Molina, Cristo había obtenido del Padre como una especie de pacto en la distribución de las gracias, de tal modo que siempre que alguien hiciera lo que podía con sus fuerzas naturales, Dios de manera inefable le daría la primera gracia, para que se preparara a la segunda, y así llegara a la justificación.

Molina explicaba que, así como Dios siempre está dispuesto para el libre albedrío con el concurso general, para que Él quiera o no quiera, según el deseo del libre albedrío, así está dispuesto mediante el auxilio de la gracia suficiente. Cuando el libre albedrío está dispuesto a afrontar alguna de las obras necesarias para la justificación, Dios ayuda para que las realice tal como es necesario para la salvación. El concurso general está dispuesto como por la ley natural ordinaria, y las gracias por esa ley que, según Molina, constituyó Cristo con el Padre [*Concordia*, disp. 10, inicio].

Sin embargo, toda esa construcción era un mero invento, pues de esa supuesta ley constituída entre Cristo y el Padre no hay ningún fundamento en la tradición teológica (todo esto sin entrar en el modo incorrecto de lo del concurso general según el cual Dios parece depender de la criatura). Con una argumentación ambigua, sostenía que ciertamente esa ley no se podía probar claramente por la tradición teológica, pero tampoco lo contrario. En realidad, no hay nada de ese estilo ni en san Agustín, ni en santo Tomás. Tampoco en los textos magisteriales que abordaron estas cuestiones en la Antigüedad; parecía poco más que un artificio dialéctico para mantener el principio nominalista de que Dios no podía influir sobre la libertad, y con ello sostener posiciones cercanas al semipelagianismo, pero evitando que les acusaran de ello. La solución fue inventarse un decreto divino del cual no aparecía nada en la Revelación.

Dado que la posición de Molina no resultaba aceptable, teólogos posteriores de la Compañía modificaron la comprensión del citado axioma. Por una parte le daban *un primer sentido* que era compatible con lo que hemos visto en santo Tomás, pues lo explicaban en el sentido de que a quien hace lo que está en su poder por las fuerzas de la gracia actual, Dios no le deniega la gracia actual última; al que hace lo que puede en razón de la gracia preveniente, no le niega la subsecuente, o al que hace

lo que puede por la fuerza de la gracia suficiente, no le niega la eficaz. Este sentido puede ser correcto cuando se requieren varias gracias actuales en un proceso de preparación, aunque quizá sirve más bien para complicar las cosas. Obviamente habrá que explicar además cómo entienden la eficacia de la gracia.

Pero además añadían *un segundo sentido*: al que hace lo que está en su poder en las cosas más fáciles por las solas fuerzas de la naturaleza, y en las más difíciles por las fuerzas de una gracia meramente sanante o medicinal, Dios no niega una ulterior gracia medicinal ni la gracia sobrenatural para la fe; después, si sigue haciendo lo que puede, recibirá nuevas gracias sobrenaturales hasta llegar a la justificación.

Obviamente esto suponía que en el poder de nuestro libre albedrío está una disposición negativa a la gracia por parte de la naturaleza, sobre todo si es ayudada por una gracia meramente medicinal (sólo sería sobrenatural respecto al modo). Dicha gracia meramente medicinal se daría a todos los hombres que lleguen al uso de razón, independientemente de que hagan lo que puedan con sus fuerzas naturales o no. Entonces, a los que se disponen negativamente a la primera gracia sobrenatural por las meras fuerzas naturales y por esa gracia medicinal, Dios no niega la primera gracia sobrenatural (en sentido estricto), y así hasta llegar a la justificación. Este principio se cumpliría siempre, aunque no de manera inmediata. El axioma, además, entendido de esta manera tendría tres restricciones o *caveats*:

- La razón de conexión entre el antecedente («al que hace lo que está en su poder») y el consecuente («Dios no le niega la gracia»), no está en el antecedente, sino sólo en Dios, que quiere que todos los hombres se salven.
- En el antecedente no se pone una disposición positiva, sino meramente negativa.
- Esta disposición negativa es solo una *conditio sine qua non* para que se confiera la primera gracia sobrenatural, no es necesaria, sino contingente; esto quiere decir que si se pone la condición, la gracia se conferirá a su tiempo, pero si no se pone, eso no quiere decir que no se vaya a conferir la gracia, podría conferirse o no conferirse, y si se negara no habría injusticia.

A pesar de todos estos distingos y complicaciones, la explicación tampoco resulta aceptable por diversas razones. **En primer lugar** se apoya en que cabe una preparación negativa a la gracia, y además en que hay

una gracia meramente medicinal. Ambas cosas ya hemos visto que son incompatibles con santo Tomás y no cuentan con ningún apoyo firme en la Revelación.

En segundo lugar se contraponen a varias enseñanzas de la Iglesia:

- En el decreto tridentino se lee que el comienzo de la justificación está en la gracia sobrenatural preveniente y excitante, por la que el pecador comienza a disponerse para la gracia. Si la preparación comenzara de manera negativa mediante las solas fuerzas de la naturaleza con esa supuesta gracia medicinal (que sustancialmente es natural), sería falso lo que dice el decreto sobre el principio: en ese caso la gracia excitante y adyuvante no sería inicio, sino continuación.
- La Iglesia excluyó el valor de disposición a la justificación a los intentos y conatos naturales. La supuesta *gracia medicinal* de los jesuitas sólo serviría para abstenerse del pecado de manera honesta, y por tanto dentro siempre del ámbito natural. La Iglesia declaró que esto no tenía valor para la justificación.
- Inocencio XI condenó que la fe en un sentido amplio, por el mero testimonio de las criaturas, bastara para la justificación [DH 2123].
- La gracia suficiente, que es sobrenatural, es concedida a todos, mientras que esa gracia medicinal realmente no es gracia sobrenatural [DH 2305]. En el planteamiento jesuítico parece que los infieles carecen de gracia que procede de Cristo (salvo que se quiera recurrir al pacto imaginario de Molina).

En tercer lugar disminuyen la fuerza del axioma, porque en realidad lo que dicen es que a quien hace lo que está en su poder, y al que no lo hace, y a quien hace lo contrario, Dios no niega la gracia. De esta manera se pone el antecedente «al que hace lo que está en su poder» y se niega toda conexión con el consecuente «Dios no le niega la gracia». Con lo cual, no es que «Dios no le niega la gracia *porque* haga lo que está en su poder», sino que no la niega meramente *al que hace* lo que está en su poder. Parece que todo queda en una arbitraria voluntad de Dios que no tiene nada que ver con la realidades que el mismo Dios ha establecido. Los fundamentos profundos en el nominalismo y el voluntarismo no son muy difíciles de encontrar.

Dado que pretendían defender su interpretación del axioma usando textos de santo Tomás, obviamente debieron recurrir a textos de la juventud de santo Tomás, que posteriormente retractó. Se entiende así que

el teólogo jesuita Billot acabara reconociendo que lo mejor era interpretar el axioma en el sentido tomista de la *Summa*: «el que hace lo que está en su poder» se debe entender siempre por las fuerzas de la gracia, ya sea antes o después de la fe.

5.5 Diferencias en la gracia

En esta sección nos preguntaremos por las diferencias en la *gracia habitual cuando es infundida por primera vez en los adultos*, sin entrar en las posibles diferencias de la gracia que reciban los niños por vía sacramental en el bautismo. Dado que se puede merecer el aumento de gracia, como veremos, ciertamente hay diferencias en la gracia a lo largo de la vida del cristiano, pero ahora nos preguntamos solo respecto a la *primera infusión de la gracia*. Es algo similar a lo que santo Tomás trató en I, 62, 6 respecto a los ángeles. También santo Tomás estudia las diferencias respecto a la fe [II-II, 5, 4] y la caridad [II-II, 24, 3], de las que hablaremos más adelante. Trataremos ante todo de esta *desigualdad* en la gracia y en segundo lugar de su *causa*.

5.5.1 Desigualdad en la gracia

Parece que fue Joviniano uno de los primeros que propuso, quizá por influjo estoico, la igualdad de todas las virtudes en los hombres, como explicaba san Agustín [*De haeresibus* 82 (CCL 46, 337)]. Si la virtud sólo podía estar en estado perfecto es bastante claro que los que tienen virtud la deben poseer en el mismo nivel. En la Edad Media también parece que los *cátaros* sostenían esta especie de *igualdad* espiritual [PRAEPOSITINUS, *De peccatis* q. 73, a. 2]. Posteriormente en el planteamiento luterano de la justificación por la justicia imputada de Cristo, es obvio que todos tenemos el mismo nivel de *justicia*, y consiguientemente la hemos recibido en el mismo nivel, ya que la entendían como mera imputación.

En las parábolas del Señor sobre los talentos [Mt 25,14-30] más bien se da a entender que los dones del punto de partida son distintos. Por otra parte, parece evidente que el alma de Cristo, desde su concepción, y debido a la unión hipostática, gozó de una gracia mayor que la de todos los santos. Lo mismo puede decirse de la Virgen María. Respecto a algunos santos con una conversión milagrosa no parece aventurado decir que su *punto de partida* fue muy superior al de otros, dada la profunda confianza que mostraba su predicación desde los primeros momentos.

Podemos encontrar una razón de esto en que la gracia se da a modo de *regeneración* sobrenatural, y en el orden natural los hombres no nacen con la misma cantidad y peso, aunque procedan de los mismos padres. Es cierto que todos los hombres son *igualmente* hombres, es decir, de la misma especie, pero no son hombres *iguales*, ya que poseen muchas diferencias accidentales. Dado que la gracia es un accidente, una cualidad, podemos encontrar diferencias entre la gracia habitual de unos y de otros.

Santo Tomás nos explica claramente cómo plantear la diferencia:

Un *habitus* puede tener una doble magnitud. Una, por parte del fin o del objeto, según lo que se dice que una virtud es más noble que otra en cuanto que se ordena a un bien mayor; otra, por parte del sujeto, que participa más o menos del *habitus* inherente. Según la primera magnitud, la gracia santificante [*gratum faciens*] no puede ser mayor o menor, porque la gracia según su razón une al hombre con el bien Sumo que es Dios. Pero por parte del sujeto, la gracia puede recibir un más y un menos, en cuanto que uno es más iluminado por la luz de la gracia que otro. I-II, 112, 4.

De hecho se podría añadir que la gracia habitual es específicamente la misma no sólo entre los diversos hombres, sino entre los hombres y los ángeles. Igualmente la gracia habitual del alma de Cristo es la misma especie que la nuestra, pues se refiere siempre a la unión con Dios en sí mismo, tal como explicamos al tratar de su carácter divino. También se puede decir que los efectos de la gracia habitual serán distintos en unos y en otros, pero en este apartado sólo nos fijamos en esa diferencia de magnitud de la gracia misma por parte de su participación y radicación en el sujeto.

5.5.2 Causa de la desigualdad

La causa de esta desigualdad aparece explicada por el mismo san Pablo: «A cada uno de nosotros se le ha dado la gracia según la medida del don de Cristo» [Ef 4,7]. En Rom 12,6 apunta a la diferencia de los dones, aunque no parece referirse directamente a este tema de la *magnitud* de la gracia, pero en todo caso explica que hay diferencias; en 1 Cor 12,11: «El mismo y único Espíritu obra todo esto, repartiendo a cada uno en particular como él quiere».

El concilio de Trento, al hablar de la justificación que recibe cada uno aplica los anteriores textos paulinos a nuestro tema: «en nosotros recibimos cada uno la suya [justificación], según la medida que el Espíritu Santo reparte a cada uno según quiere [1 Cor 12,11] y según la propia

disposición y cooperación de cada uno» [DH 1529]. De esta manera aparecen tanto la voluntad divina como la colaboración del hombre. Santo Tomás las articula del siguiente modo:

La razón de esta diversidad ciertamente viene por parte del que se prepara a la gracia, pues quien más se prepara recibe una gracia más plena. Pero no se puede tomar de este aspecto la razón primera de esta diversidad, porque la preparación a la gracia sólo es del hombre en cuanto que su libre albedrío es preparado por Dios. Luego la primera causa de esta diversidad hay que tomarla de parte del mismo Dios, que dispensa de diverso modo sus dones para que se levante [*consurgat*] la hermosura y perfección de la Iglesia a partir de los diversos grados, como también estableció los diversos grados de las cosas para que el universo fuera perfecto. Por eso el Apóstol en Ef 4,7, después de decir que a cada uno se le ha dado la gracia según la medida de la donación de Cristo, enumeradas las diversas gracias, añade, para la consumación de los santos, para la edificación del Cuerpo de Cristo. I-II, 112, 4.

Si preguntas porqué uno tiene más de la gracia que otro, digo que de esto hay una causa próxima y otra primera; la próxima es el mayor esfuerzo de este que de aquel, la primera es la elección divina [...] de donde quien más se esfuerza, más tiene de gracia, pero que uno se esfuerce más requiere una causa más alta (según Lam 5,21): «convierte nos Señor a ti, y nos convertiremos» [*Super Matthaenum* 25,15].

Como se puede advertir, santo Tomás simplemente aplica aquí lo que hemos dicho sobre la causa de la gracia y la cuestión de la disposición. La causa primera y principal es Dios, la subordinada es el libre albedrío, que se dispone a la gracia habitual movido por la gracia actual. Esta disposición y esfuerzo es lo que hemos visto en las secciones anteriores, que corresponden a I-II, 112, 2-3. Por lo tanto, la desigualdad de la gracia responde a esas causas. También es muy interesante el apunte final a la hermosura de la Iglesia debido a la variedad y distinción en ella, lo cual afecta igualmente a las diferencias en esta magnitud inicial de la gracia. No es que Dios no tenga la misma providencia respecto a todos, pero el acto único por el que justifica a todos los justificados no supone que todos deban recibir la misma intensidad de gracia.

5.6 El conocimiento de la gracia

En esta última sección estudiaremos la causa de la gracia habitual, pero respecto a su *conocimiento*. La pregunta tiene una base bíblica bastante

clara, pues en la versión de la vulgata de Qoh 9,1 se decía «Nescit homo an amore et odio dignus sit» [«el hombre desconoce si es digno de amor o de odio»] y en Job 9,11 «Si cruza junto a mí, no lo veo; me roza, al pasar, y no lo siento». En realidad en la Escritura encontramos con frecuencia la idea de que no podemos estar seguros de nuestra pureza interior: «La conciencia, es verdad, no me remuerde; pero tampoco por eso quedo absuelto: mi juez es el Señor» [1 Cor 4,4]. Presentaremos en primer lugar las determinaciones de la Iglesia en este campo, en especial en el concilio de Trento y después ofreceremos alguna reflexión teológica.

5.6.1 Enseñanza de la fe

Frente al protestantismo la Iglesia recordó que la justificación no se daba porque alguien creyera firmemente que se le imputaban y aplicaban los méritos de Cristo. Según esa explicación protestante es claro que el justificado no solo *podía* saber que tenía la gracia, sino que *debía* creer, y por tanto saber, que la tenía (independientemente que plantearan la gracia de manera distinta a los católicos). En el decreto de la justificación es claro que se necesita la fe para la justificación, pero la fe no se identifica con esa confianza, y además se requieren más elementos.

Aunque sea necesario creer que los pecados no se perdonan ni se han perdonado nunca si no es gratuitamente por la divina misericordia a causa de Cristo, sin embargo hay que decir que a nadie que se jacta de la confianza y certeza de la remisión de sus pecados y sólo reposa en ella, se le han perdonado o perdonan los pecados. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 9 [DH 1533].

Incluso esa fe fiducial puede ser contraria a la justificación cuando se convierte en pertinacia y se opone a la verdadera fe católica. La fe es necesaria, pero el objeto de la fe no es la justificación del que la posee, como si tratara reflejamente de sí misma:

Pero tampoco hay que decir que es preciso a los verdaderamente justificados, mantener [*statuere*] en sí mismos y sin ninguna duda que están justificados, y que nadie es absuelto y justificado sino el que crea ciertamente que está absuelto y justificado, y que sólo por esta fe se realiza [*perfici*] la absolución y la justificación, como si el que no creyera esto dudara de las promesas de Dios y de la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 9 [DH 1534].

Resultando claro ya que *el conocimiento de la propia gracia no es necesario* para la justificación, estaba también la *cuestión de si tal conocimiento*

era posible. La antigua herejía de los mesalianos en el siglo IV hablaba de conocer el don del Espíritu Santo de manera experimental, como una cierta percepción. San Juan Damasceno explica que, según ellos: «la participación del Espíritu se debe percibir con el mismo sentido y con toda certeza» [SAN JUAN DAMASCENO, *De haeresibus liber* 80 (PTS 22, 42)]. Los alumbrados y quietistas del siglo XVI-XVII sostenían algo parecido.

Sin embargo, en el concilio de Trento se dio una notable controversia acerca de la certeza de la gracia y la justificación en otro sentido. Todos aceptaban que podía darse el caso de una revelación particular de Dios acerca del estado de gracia de una persona. Pero además, según las enseñanzas de la escuela escotista, se podría alcanzar la *certeza* del estado de gracia mediante algún tipo de *fe particular y adquirida* por el discurso teológico. No es que se diera siempre, pero para sus defensores se podía dar en el caso del martirio, en el del bautismo correctamente recibido y en el de la penitencia. En estos tres casos la persona (obviamente siempre se piensa en un adulto) tiene certeza de que está recibiendo esos medios que confieren la gracia, luego extrae la conclusión de que está en gracia, y esto resultaría en una *fe adquirida e infalible a partir del discurso teológico*. Otros participantes, especialmente dominicos aunque también franciscanos, sostuvieron que como mucho se podía tener una *conjetura* acerca del estado de gracia.

El concilio enseñó que ciertamente podía darse una revelación acerca del estado de gracia de alguien [DH 1540; 1566]. Podemos pensar como caso paradigmático el saludo del ángel a la Virgen María “llena de gracia” [Lc 1,28], y también la declaración de absolución del Señor a la pecadora [Lc 7,48], o las palabras al buen ladrón [Lc 23,43]. Tal cosa no podía saberse por un mero conocimiento natural. El concilio no quiso entrar en la discusión entre tomistas y escotistas, pero había que dejar claro el error de los luteranos, de manera que hablar de una fe en la propia justificación no dejaba de ser problemático; hubo hasta cuatro redacciones, y se dejó el tema aparte para que no retrasara más el decreto, de modo que se volvió a él cuando estuvo listo el resto. Al final se concluyó diciendo:

Así como nadie piadoso debe dudar de la misericordia de Dios, ni del mérito de Cristo, ni de la fuerza y eficacia de los sacramentos, así, cada uno, al mirar su propia debilidad e indisposición puede temer acerca de su gracia, pues ninguno es capaz de saber con la certeza de la fe en la cual no puede darse error [*cui non potest subesse falsum*], que ha conseguido la gracia de Dios. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 9 [DH 1534].

Con esta formulación no se atacaba ni a los tomistas ni a los escotistas. Los tomistas no querían aceptar que se pudiera conocer el estado de gracia con fe divina, que no se puede equivocar; los escotistas hablaban de una fe adquirida, que en sentido absoluto sí se podía equivocar.

5.6.2 Reflexión teológica

Santo Tomás en I-II, 112, 5 explica que hay tres posibles maneras de plantear el conocimiento del propio estado de gracia: por revelación de Dios, por certeza a partir de sus principios, y de modo conjetural. El Angélico sostiene que el primer y el tercer sentido son posible, pero el segundo no.

Respecto al **caso de un especial privilegio de Dios**, es claro que puede darse. Incluso santo Tomás apunta algunas razones de dicho privilegio: «Dios revela esto a algunos a veces por un privilegio especial, para que comience para ellos en esta vida el gozo de la seguridad, y con mayor confianza y fuerza realicen obras magníficas y eviten los males de la vida presente».

El problema está el **segundo punto: el tratar de conocer con certeza el propio estado de gracia**. No nos referimos a la cuestión de un convencimiento particular: muchas personas están muy convencidas de cosas que son falsas. Se trata de un conocimiento indudable, pero que se apoye en un fundamento tal que no pueda equivocarse. En este campo para santo Tomás tal cosa resulta imposible:

En segundo lugar el hombre puede conocer algo por sí mismo, y esto con certeza [*certitudinaliter*]. Y de este modo nadie puede saber que tiene la gracia. Sólo se puede tener certeza de algo si se puede juzgar acerca de su principio, como se tiene certeza de las conclusiones demostrativas a partir de los principios universales indemostrables; nadie puede tener ciencia de alguna conclusión si ignora su principio. El principio de la gracia y su objeto es el mismo Dios, que debido a su excelencia nos resulta desconocido [...] Y por eso su presencia o ausencia en nosotros no se puede conocer con certeza.

Si profundizamos en esta argumentación hay que decir que para tener una certeza inmediata del estado de gracia tendríamos que estar contemplando a Dios cara a cara, pues Dios es el principio de la gracia, y tal experiencia no la tenemos. Otra opción sería el acudir a la experiencia inmediata, como la tenemos de vivir a partir de la experiencia de las operaciones vitales. Es claro que si ni siquiera tenemos una *intuición* de la

esencia del alma, mucho menos de la gracia, que nos sobrepasa completamente. Se podría buscar la salida de recurrir a la experiencia de los *efectos* de la gracia; sin embargo estos efectos están mezclados con los actos psicológicos de nuestra vida natural, y por ello no podemos tener una experiencia *indudable* de los mismos. Si tuviéramos tal experiencia no haría falta examinar con atención si los *espíritus* vienen de Dios [Jn 4,1]. Los actos sobrenaturales de la gracia son *actos vitales*, y en nuestra experiencia en la conciencia sólo aparece su vitalidad en lo que tienen en común con los actos vitales meramente naturales.

Otra posibilidad para este conocimiento cierto sería una especie de *argumentación teológica, como proponían los escotistas*. En este caso deberíamos conocer o bien a Dios como causa principal de la gracia, o bien la causa secundaria que es nuestra disposición. El primer caso ya hemos dicho que no puede darse, pues no podemos ver la acción de Dios sin ver a Dios. Respecto a lo segundo, a partir de la disposición no se puede demostrar la existencia de la gracia por dos motivos: a) la conexión infalible de la disposición y la gracia se funda en Dios que mueve eficazmente y dispone, lo cual de nuevo se nos escapa; b) toda la causa de esta disposición sobrenatural se resuelve en Dios que mueve por la gracia actual.

En cierto modo se entiende así que el artículo quinto en santo Tomás es continuación de lo que se dijo en el tercero. El error de los escotistas era que consideraban la disposición a la gracia como algo perfectamente conocido, porque la reducían a las meras fuerzas de la naturaleza, que podían realizar la *sustancia* de los actos sobrenaturales. Además recurrían a una supuesta *fe teológica adquirida*, lo cual suponía confundir la fe divina y la humana, pues la fe divina en modo alguno puede ser discursiva.

Quedaría la vía de los *efectos de la gracia*, es decir, de los actos meritorios a los que da lugar. Sin embargo, vuelven a aparecer los problemas de antes: un acto meritorio procede de la caridad infusa, junto con el acto vital de la voluntad. De esta manera el sustrato psicológico es materialmente común con los actos de la voluntad no meritorios. Luego tampoco por este camino podemos llegar a la certeza de la gracia habitual en nosotros.

Por último nos ocuparemos del **conocimiento conjetural de la gracia**, es decir, el que obtenemos a partir de algunos signos y efectos, pero que no se pueden adecuar perfectamente con el estado de gracia por los motivos que señalamos antes. Eso no impide que podamos alcanzar un conocimiento *sólidamente fundado*, pero que no puede ir más allá de una certeza moral. Santo Tomás nos presenta tres elementos por los que podemos conjeturar que poseemos la gracia:

De un tercer modo se conoce algo de manera conjetural mediante algunos signos. Y de este modo alguien puede conocer que tiene la gracia en cuanto que percibe que se deleita en Dios, y rechaza las cosas mundanas y en cuanto que el hombre no es consciente de algún pecado mortal. Sin embargo, este conocimiento es imperfecto.

Estos tres signos resultan muy convenientemente expuestos, pues como la gracia supone la conversión a Dios desde un estado previo de pecado, debe estar presente la alegría en Dios, a quien nos unimos, el rechazo del pecado y de todo lo mundano que lleva a él y nos separa de Dios, y una conciencia pura, sin la cual el hombre no puede vivir.

Respecto al *primer signo*, el alegrarse en Dios, se puede desarrollar en muchos aspectos, de los que señalamos algunos: a) escuchar con gusto la palabra de Dios, pues quien es de Dios escucha la palabra de Dios [cf. Jn 8,47]; b) estar dispuesto a trabajar y padecer por Dios, porque la prueba del amor es la obra que se muestra [SAN GREGORIO, *Homiliae in Evangelia* 30, 2 (CCL 141, 257)]; c) dolerse de las ofensas a Dios y a la Iglesia como de ofensas a uno mismo, pues un signo de la amistad con el amigo es dolerse de las injurias que le hacen como de las propias injurias recibidas; d) devoción profunda a la Eucaristía y a la Virgen María; e) caridad hacia el prójimo, en especial hacia los enemigos y adversarios.

El *segundo signo* es despreciar las cosas mundanas, porque cuando se pone el afecto en tales cosas es fácil apartarse de Dios y acabar pecando. De hecho, un signo del amor sincero a un amigo es rechazar aquello que se opone a ese amigo. Esto supone oponerse a las tres concupiscencias de las que habla san Juan: «Porque lo que hay en el mundo —la concupiscencia de la carne, y la concupiscencia de los ojos, y la arrogancia del dinero—, eso no procede del Padre, sino que procede del mundo» [1 Jn 2,16]. Este rechazo obviamente se muestra en la práctica cuando se presenta la ocasión.

El tercer signo es no tener conciencia de pecado mortal cuando examinamos nuestra vida con seriedad. Este signo es más fuerte si permanecemos largo tiempo sin cometer pecado, si nos dolemos con frecuencia de los pecados cometidos y si está la disposición a no consentir de ningún modo con la tentación. También se relaciona con este signo el esfuerzo para evitar los pecados veniales plenamente deliberados, porque «el que desprecia lo pequeño poco a poco caerá» [Ecco 19,1].

En todo caso también es verdad que, aunque no poseemos más que ese conocimiento conjetural del estado de gracia, podemos tener más confianza que temor, sin caer por ello en la fe fiducial. Nos mueve la virtud

de la esperanza, como veremos más adelante, de manera que esperamos en la misericordia de Dios sin dejar de temer su justicia.

6 . La justificación

Uno de los efectos de la gracia, en concreto de la gracia operante, es la justificación. Después de recordar algunos puntos esenciales para perfilar el concepto, pues desde el punto de vista histórico ya lo tratamos en el volumen anterior, nos ocupamos de los elementos que concurren en la justificación. Se trata de la intervención de la gracia, la intervención del libre albedrío, el alejamiento del pecado y el acercamiento a Dios, que culmina en el perdón de los pecados. Posteriormente se estudia la mutua relación de estos elementos, así como la comparación entre la justificación y otras obras de Dios. Por último se estudian algunas peculiaridades de la justificación cuando intervienen los sacramentos y los diversos tipos de justificación.

- 6.1 Noción de justificación
- 6.2 Elementos de la justificación
- 6.3 Relación de las partes entre sí
- 6.4 La justificación y otras obras de Dios
- 6.5 La justificación sacramental
- 6.6 Tipología de la justificación

6.1 Noción de justificación

En esta primera sección planteamos algunas cuestiones terminológicas sobre la justificación y un acercamiento inicial de su significado en teología²².

6.1.1 Planteamiento de la cuestión

En la Sagrada Escritura encontramos múltiples referencias a la cuestión del perdón de los pecados y a la nueva situación que trae la gracia de Dios, aunque se formule con diversos términos. En el Antiguo Testamento podemos señalar algunos textos más conocidos: [Sal 51(50),3-4] [Sal 51(50),9.11-12] [Sal 103(102),12] [Is 43,25] [Is 1,16-18]; [Ez 36,25-26]; [Mi 8,18]. En el Nuevo Testamento se explica que Cristo es el que quita el pecado del mundo [Jn 1,29], y que es su sangre la que limpia de todo pecado [1 Jn 1,7] que limpia a la Iglesia a la que ama [Ef 5,26], con este objetivo se debía hacer penitencia y convertirse [Hch 4,19]. San Pablo explica a los corintios cuál es la nueva situación a la que han pasado [1 Cor 6,11]. En el volumen anterior recordamos los términos bíblicos al respecto [Ant I §3.4.2 en pp. 79-80].

Como en otras ocasiones, el contexto de la controversia pelagiana fue la ocasión para explicar algunos aspectos de la justificación; destacamos algunos textos de san Agustín:

No por el mero perdón de los pecados [*dimissionem peccatorum*] se confiere esta justificación, como decís vosotros. En realidad Dios justifica al impío no sólo perdonando lo que hizo mal, sino también dándole la caridad, para que se aparte del mal y haga el bien por el Espíritu Santo. [*Opus imperfectum contra Iulianum*, II, cap. 165 (PL 45, 1212)].

Para que entendamos que no es otra cosa el bautismo en Cristo que la semejanza con la muerte de Cristo, no es otra cosa la muerte de Cristo crucificado que la semejanza de la remisión del pecado. Para que así como en Él se ha realizado verdaderamente la muerte, se dé en nosotros la verdadera remisión de los pecados; y así como en Él hay verdadera resurrección, también en nosotros haya verdadera justificación. [*Enchiridion*] 14, 52 (CCL 46, 77).

²²Para todo este tema estamos siguiendo a S. RAMIREZ OP, *De gratia Dei* II, Salamanca 1992, 861-946.

La justicia de Dios se ha manifestado [Rom 10,3], no dijo la justicia del hombre o la justicia de la propia voluntad, sino la justicia de Dios, no con la que Dios es justo, sino con la que reviste al hombre cuando justifica al impío [*De spiritu et littera* cap. 9, n. 15 (PL 44,209)]

Sin embargo, la ocasión en que se volvieron a precisar estas cuestiones fue la aparición del protestantismo, ya que sus autores consideraban que la justificación era meramente externa y como algo jurídico, en el sentido de que Dios ya no nos imputaba el pecado, y en cambio nos imputaba la justicia de Cristo. No es que los pecados quedaran perdonados, sino simplemente *ocultados*, por decirlo de alguna manera. No se daba ninguna renovación interior, sino que se permanecía objetivamente como antes. La justificación sólo consistiría en la *fe fiducial* por la que de manera firme nos atribuimos la justicia de Cristo, y se considera que ya por eso se salva la persona.

En el decreto tridentino de la justificación se abordaron a fondo estos problemas, y precisamente a partir de diversos textos de san Pablo, citados de manera explícita o implícita. En el capítulo tercero de dicho decreto se había citado Col 1,12-13 donde san Pablo decía: «dando gracias a Dios Padre, que os ha hecho capaces de compartir la herencia del pueblo santo en la luz. Él nos ha sacado del dominio de las tinieblas, y nos ha trasladado al reino del Hijo de su amor». Después añade el decreto:

Con estas palabras se indica la descripción de la justificación del impío, de manera que sea la traslación desde aquel estado en el que nace el hombre como hijo del primer Adán, hacia el estado de gracia y de “adopción filial” [Rom 8,15], por el segundo Adán Jesucristo nuestro salvador. Esta traslación después de la promulgación del Evangelio no puede darse sin el bautismo de la regeneración o su deseo. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 4 [DH 1524].

Todavía con más claridad al hablar explícitamente de la justificación, antes de detallar sus causas, enseña que deben mantenerse a la vez los elementos de perdón de los pecados y de santificación interior. Al hablar de la justicia o gracia creada como única causa formal de la justificación insiste en la renovación interior:

A esta disposición o preparación sigue la justificación, que no es sólo el perdón de los pecados, sino también la santificación y renovación interior del hombre por la recepción voluntaria de la gracia y los dones, de donde el hombre de injusto se hace justo y de enemigo se hace amigo, para que sea «heredero según la esperanza

de la vida eterna» [Ti 3,7]. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 7 [DH 1528].

Finalmente, la única causa formal de la justificación es la «justicia de Dios, no con la que Él es justo, sino con la que nos hace a nosotros justos», por la cual nos renovamos en el espíritu de nuestra mente, y no sólo nos llamamos, sino que verdaderamente somos justos, recibiendo cada uno en nosotros su justicia según la medida que «El Espíritu Santo distribuye a cada uno como quiere» [1 Cor 12,11] y según la propia disposición y colaboración. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 7 [DH 1529].

Si alguno dijera que los hombres se justifican o por la sola imputación de la justicia de Cristo, o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad que se difunde en sus corazones por el Espíritu Santo e inhiere en ellos, o también que la gracia por la que somos justificados es sólo el favor de Dios, sea anatema. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), can. 11 [DH 1528].

Algunos de los errores sobre la justificación volvieron de manera parecida en las obras de Bayo, de manera que san Pío V tuvo que condenar lo siguiente: «La caridad perfecta y sincera, que viene de un corazón puro, una conciencia buena y una fe no fingida [1 Tim 1,5], tanto en los catecúmenos como en los penitentes puede darse sin la remisión de los pecados» [DH 1930] y «Aquella caridad que es la plenitud de la ley no siempre está unida con la remisión de los pecados» [DH 1931]. En esos textos Bayo separaba el perdón de los pecados de la caridad, como si pudiera darse el uno sin la otra. Parecía que la caridad no destruía interiormente el pecado, sino que el hombre era a la vez justo y pecador.

6.1.2 Análisis teológico de la justificación

Si se toma la justificación del impío en sentido propio y de manera estricta, la debemos presentar como un *movimiento* o transmutación desde una *impiedad* o *injusticia*, que viene del pecado a una *justicia divina*, que es sobrenatural y consiste en la gracia inherente. Por lo tanto, para *denominar* esta noción nos podemos fijar en el *término de que se aparta*, es decir, el pecado, o el *término al que se llega*, la consecución de la gracia santificante.

Si nos fijamos en el *punto de partida*, se podría denominar a este cambio como “remisión de los pecados”, tanto del pecado original como de los pecados personales. Pero también dentro de esta perspectiva del punto de partida, se puede denominar “vocación”, no meramente exterior, sino

interior y eficaz, que lleva a salir del estado de pecado. De hecho en Rom 8,30 el Apóstol relaciona ambos conceptos.

Si nos fijamos en el *punto de llegada*, se puede denominar con muchos términos, pues la nueva situación de gracia también se designa con “justicia”, “novedad de Cristo”, “nueva criatura”, “filiación”, “regeneración”, “divinización”. Algunos de estos matices los vimos antes. Sin embargo, el término que más se ha usado es el de “justificación”, porque es el que alude de manera más directa al paso de una situación de injusticia a la de justicia. Hay que tener en cuenta que el elemento más importante en un cambio es siempre el punto de llegada; por eso se entiende que la *Glossa interlineris* [recogida en la *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1450)] que cita santo Tomás en *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 17, q. 1, a. 1 q1a. 1 no hablara simplemente de *remisión de los pecados* sino que añadiera la *consumación de las buenas obras* o más sencillamente *buena operación*.

Se entiende por tanto que santo Tomás, en las definiciones de justificación, subraye ambos elementos y el paso o proceso de uno a otro: «transmutación por la que alguien es transmutado desde el estado de injusticia al estado de justicia por la remisión del pecado» [I-II, 113, 1], «movimiento por el que la mente humana es movida por Dios al estado de justicia desde el estado de pecado» [I-II 113, 5], «movimiento por el que el alma es movida por Dios desde el estado de culpa al estado de justicia» [I-II, 113, 6].

Al considerar la justificación como esa transmutación del estado de pecado al estado de gracia, es preciso estudiar al que mueve y lo movido. El que mueve es Dios y lo movido la criatura, en la que debe intervenir el libre albedrío; desde ese punto de vista del libre albedrío se debe precisar de qué se aleja y a qué se acerca. Finalmente se considera el resultado: la remisión de los pecados. Por otra parte, todos estos factores del cambio que es la justificación pueden compararse entre sí, para ver cuál es anterior o posterior, ya sea según el orden de naturaleza o según el orden temporal. Finalmente se compara la justificación con otras obras divinas, como la creación o los milagros. Como se puede apreciar en una consideración completamente *dinámica* de la justificación, en línea con todo lo que venimos explicando de este planteamiento de la gracia en el marco del movimiento de la criatura hacia Dios, su fin.

6.2 Elementos de la justificación

De acuerdo con la indicado en el apartado anterior, procedemos a decir alguna cosa de los diversos elementos que intervienen en la justificación: la actuación de Dios por su gracia, el libre albedrío en general, y sus movimientos de acercamiento a Dios y alejamiento del pecado.

6.2.1 Intervención divina de la gracia

Que la iniciativa para la justificación depende de Dios es algo que ha quedado ya muy claro por todo lo que llevamos estudiado sobre la gracia. De hecho, ya sea que consideremos a la justificación en su proceso de realización (*in fieri*), como en su estado final (*in facto esse*), aparece con claridad la intervención divina.

Forma parte de la fe católica que para el inicio de la resurrección del pecado se requiere la infusión de la gracia actual, como vimos antes. La enseñanza de la Iglesia frente a los semipelagianos fue muy clara y debemos recordar que el concilio de Trento volvió a insistir en el tema, pues se debía responder a los protestantes que acusaban a los católicos de pelagianismo:

Además declara este santo Concilio que el comienzo [*exordium*] de la misma justificación en los adultos se debe dar por Jesucristo, mediante la gracia preveniente, a partir de su vocación, por la cual somos llamados sin que preexista en ellos ningún mérito, de modo que quienes eran contrarios a Dios por los pecados, por su gracia excitante y adyuvante, son dispuestos para su justificación, asintiendo y cooperando libremente con la misma gracia, de modo que al tocar Dios el corazón del hombre mediante la iluminación del Espíritu Santo, ni sucede que el mismo hombre no haga nada, al recibir esa inspiración, pues la puede rechazar, ni tampoco sin la gracia de Dios se puede mover hacia la justicia ante Él por su libre voluntad. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 5 [DH 1525].

Ya vimos que comenzar a moverse hacia la justificación equivale a salir del pecado, y a comenzar a pensar y querer de acuerdo con la salvación. Para ese conocer y querer salvador se requiere la gracia [§2.1 en p. 71s y §2.2 en p. 77s]. Obviamente, este primer aspecto de la intervención divina se refiere al auxilio de Dios que mueve internamente; sin embargo, esta moción todavía no es la remisión de los pecados.

Para que se dé la justificación del impío se requiere la infusión de la gracia habitual. El concilio de Trento recordó que la justificación «no es

la sola remisión de los pecados, sino la santificación y renovación del hombre interior por la voluntaria recepción de la gracia y los dones» [DH 1527]. Al mismo tiempo, la única causa formal de la justificación (= remisión de los pecados + santificación) es «la justicia de Dios, no con la que Él es justo, sino por la que nos hace a nosotros justos» [DH 1529]. La unión de ambos aspectos: justificación y remisión de los pecados se enseñó con claridad en Trento, en el decreto sobre el pecado original [DH 1514-1515] y en algunas condenas a Bayo [DH 1943; 1933].

A poco que se piense, se puede advertir la incompatibilidad absoluta entre la gracia y el pecado. Como la gracia es inseparable de la caridad, y la caridad se opone frontalmente al pecado, es claro que no puede darse a la vez el estado de gracia y de pecado. Aquí se pueden aplicar las palabras de san Pablo: «¿qué tienen en común la justicia y la maldad?, ¿qué relación hay entre la luz y las tinieblas?, ¿qué concordia puede haber entre Cristo y Beliar?» [2 Cor 6,14-15]. Por supuesto no faltaron autores que hablaran de una posibilidad, al menos según la potencia absoluta de Dios, de que coexistieran la gracia y el pecado, pero la cosa no dejaba de ser absurda.

Igualmente, resultaba absurdo pensar que podría darse el perdón de los pecados sin la infusión de la gracia. Santo Tomás nos presenta de manera muy sencilla y clara la argumentación:

La ofensa no se perdona a alguien si no es por que se aplaca [*pacatur*] el ánimo del ofendido respecto al ofensor. Por ello, se dice que el pecado se nos perdona porque Dios se aplaca respecto a nosotros. Ahora bien, esta paz de Dios consiste en el amor con que Dios nos ama. El amor de Dios, por parte del acto divino, es eterno e inmutable, pero respecto al efecto que imprime en nosotros, a veces se interrumpe, en cuanto que nosotros a veces fallamos [*deficimus*] y a veces lo recuperamos de nuevo. El efecto del amor divino en nosotros, que se elimina por el pecado, es la gracia, por la que el hombre se hace digno de la vida eterna, de la cual excluye el pecado mortal. Por eso no se puede entender la remisión de la culpa si no se da la infusión de la gracia. I-II, 113, 2.

Pensar que podría darse una justificación a manera de una mera no-imputación es simplemente un antropomorfismo, es decir, pensar en el amor divino como en el amor humano. Si Dios ama a alguien, el cambio no puede darse en Dios, sino en la persona humana: «Como el amor de Dios no sólo consiste en el acto de la voluntad divina sino también conlleva cierto efecto de la gracia, como se ha dicho, así el que Dios no impute

el pecado al hombre conlleva cierto efecto en aquel cuyo pecado no se imputa» [I-II, 113, 2 ad 2].

Por último, señalamos la objeción que se plantea santo Tomás [I-II, 113, 2 ad 1] acerca de que podría pensarse en un estado de integridad, sin gracia y sin pecado. De ese modo se podría eliminar el pecado sin necesidad de alcanzar el estado de gracia, pues de haberse dado ese estado de integridad no había ni pecado ni gracia. Sin embargo, en la primera creación del hombre se dio ya una situación de gracia: en el volumen anterior vimos que uno de los elementos fundamentales del estado de justicia original era la gracia santificante [Ant I §13.1.1 en pp. 485-489]. En cualquier caso, aunque se hubiera dado esa situación hipotética sin gracia y sin pecado, una vez producido el pecado, para que se dé la remisión hace falta una especial benevolencia divina, y tal cosa no puede suceder sin un *efecto* en el que es perdonado. Dado que el pecador sigue existiendo en su ser natural, es claro que en ese sentido sigue siendo amado por Dios, pero para que recupere la amistad hace falta un amor ulterior de Dios, lo que conlleva la infusión de la gracia santificante.

6.2.2 Intervención del libre albedrío

En el mismo texto del concilio de Trento que citábamos en el apartado anterior aparecía con claridad esa necesaria intervención del libre albedrío. El hecho de que no quedara eliminado por el pecado original explica que puede y debe colaborar. Toda la amplísima serie de invitaciones que hay en la Escritura a que la persona responda a Dios nos hablan de esta necesidad de colaboración del hombre para su salvación. San Agustín lo resumió con una frase muy concisa: «quien te creó sin ti, no te salvará si ti; luego como te hizo sin que tú lo supieras [*nescientem*], te justificará queriéndolo tú [*volentem*]» [Sermones 169, 11 (PL 38, 923)].

La razón teológica se apoya en el principio de que Dios mueve todas las cosas, pero conforme a la naturaleza de cada una. También mueve el libre albedrío del hombre tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Ya indicamos al hablar de cómo se alcanza el fin que la persona debe colaborar [§1.2.3 en p. 32]. Este principio aparece también en otros campos de la teología, por ejemplo, en la cuestión del obsequio intelectual que supone la fe, los motivos de credibilidad tienen su papel, aunque el asentimiento dependa de la intervención divina, como enseñó el Vaticano I [DH 3008-3009]. Santo Tomás nos ofrece la siguiente argumentación.

Dios mueve a cada cosa según el modo de cada uno, como en las realidades naturales vemos que son movidos por Él de diferen-

te manera los cuerpos pesados que los cuerpos ligeros, debido a la diversa naturaleza de cada uno. Por ello, también mueve a los hombres hacia la justicia según la condición de la naturaleza humana. El hombre posee por naturaleza el libre albedrío. Por eso, en el que tiene el uso del libre albedrío no se da la moción por parte de Dios hacia la justicia sin el movimiento del libre albedrío. Más bien, de tal manera se infunde el don de la gracia justificante que también mueve el libre albedrío para que acepte el don de la gracia, en quienes son capaces de esta moción. I-II, 113, 3.

Este principio se debe aplicar también cuando el que es justificado todavía no tiene uso de razón. En ese caso la «condición de su naturaleza» impide que realice un acto del libre albedrío. Sin embargo, en dicha situación, se da la intervención del sacramento del bautismo:

Los niños no son capaces del movimiento del libre albedrío, y por eso son movidos por Dios hacia la justicia mediante la sola *información* en el alma. Pero esto no sucede sin el sacramento, porque así como el pecado original, del que son justificados, no llegó a ellos por la propia voluntad, sino por el origen carnal, así también mediante la regeneración espiritual desde Cristo se deriva hacia ellos la gracia. Y lo mismo hay que decir de los locos que nunca tuvieron uso del libre albedrío. I-II, 113, 3 ad 1.

Una vez que se ha recibido ese estado de gracia, su conservación no requiere nuevos actos continuos del libre albedrío: «la conservación de la gracia se da sin transmutación, por lo que no se requiere ningún movimiento por parte del alma, sino sólo que continúe el influjo divino» [*ad 3*]. Ese influjo sólo se ve roto por el pecado mortal de la criatura. Respecto a esto el Concilio de Trento enseñó: «Dios no deja [*deserit*] sin su gracia a los justificados a menos que sea antes abandonado por ellos [*ab eis deseratur*]» [DH 1537]. Otra cosa es que para poder conseguir la perseverancia final sea preciso realizar buenas obras y cumplir los mandamientos [DH 1541]: todo esto requiere la intervención del libre albedrío.

6.2.3 Acercamiento a Dios por la fe

El movimiento que es la justificación tiene presente el término de llegada, el *hacia dónde*, y el término de partida, el *desde dónde*. El más importante es el de llegada, pues es la razón para alejarse del punto de partida. Aquí nos encontramos con un movimiento del libre albedrío hacia Dios, cuyo origen está en la *atracción* de Dios [Jn 6,44], por decirlo de alguna manera. Este movimiento hacia Dios se define por la fe, aunque debe incluir igualmente otros actos como la humildad, el temor filial y la caridad.

A partir de la Escritura es bastante claro que la conversión básica hacia Dios se produce por la fe: «sin fe es imposible complacerlo, pues el que se acerca a Dios debe creer que existe y que recompensa a quienes lo buscan» [HB 11,6]. El término “fe”, como vimos en el primer volumen [Ant I §3.4.4 en pp. 82-84], posee varios significados que se distribuyen a lo largo de los diversos libros, pero su necesidad es bastante clara para la salvación: «Y les dijo: “Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea será condenado”» [Mc 16,16], «El que cree en él no será juzgado; el que no cree ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Unigénito de Dios» [Jn 3,18].

Ahora bien, esta fe no se puede considerar que justifica cuando se trata de una mera confianza, o cuando está separada de las obras y de la caridad. En este sentido son muy claras las advertencias del apóstol Santiago: «¿Quieres enterarte, insensato, de que la fe sin las obras es inútil? Abrahán, nuestro padre, ¿no fue justificado por sus obras al ofrecer a Isaac, su hijo, sobre el altar? Ya ves que la fe concurría con sus obras y que esa fe, por las obras, logró la perfección. Así se cumplió la Escritura que dice: Abrahán creyó a Dios y eso le fue contado como justicia y fue llamado “amigo de Dios”. Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no solo por la fe» [Sant 2,20-24]. En la referencia al mismo pasaje del Génesis san Pablo explica que la fe justificó a Abraham, pero en modo alguno excluye esas obras [Rom 4,3], pues lo que excluye son las *obras de la ley* [Gál 2,15-16], término que se refiere a determinadas observancias ceremoniales secundarias. El mismo san Pablo enseña que «porque en Cristo nada valen la circuncisión o la incircuncisión, sino la fe que actúa por el amor» [Gál 5,6]. El apóstol san Juan nos habla de la importancia de la caridad como aquello que nos hace pasar de la muerte a la vida: «nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte» [1 Jn 3,14]. También se puede destacar la expresión del libro de los Hechos: «No hizo distinción entre ellos y nosotros, pues ha purificado sus corazones con la fe» que nos transmite una predicación de san Pedro [Hch 15,9].

Esta fe también resulta acompañada por el *temor de Dios*, noción omnipresente en la Escritura y cuyo papel en la justificación lo encontramos resumido «el temor del Señor expulsa el pecado, pues quien carece de temor no puede ser justificado» [Ecco 1,27-28] según la versión de la vulgata (más resumida en Ecco 1,20) y la humildad: «Pero la gracia que concede es todavía mayor; por eso dice: “Dios resiste a los soberbios, mas

da su gracia a los humildes”» [Sant 4,6 con referencia a Prov 3,34]. La esperanza tampoco es algo que está ausente en este acercamiento a Dios: «confía hijo, tus pecados te son perdonados» [Mt 9,2; Mc 2,5]; «muestra las maravillas de tu misericordia, tu que salvas a los que esperan en ti» [Sal 17(16),7; cf. 31,10].

A lo que indicamos antes acerca del amor o caridad se pueden añadir más referencias: «Por eso te digo: sus muchos pecados han quedado perdonados, porque ha amado mucho, pero al que poco se le perdona, ama poco» [Lc 7,47].

El concilio de Trento resumió los puntos fundamentales de la enseñanza bíblica al hablar tanto de la necesidad de la fe como de caridad y otros actos para volverse a Dios:

Se disponen a la misma justicia cuando, despertados [*excitati*] y ayudados por la gracia divina, concibiendo en su corazón la fe que viene del oído, creen que son verdaderas las cosas reveladas y prometidas, y ante todo que el impío es justificado por Dios mediante su gracia, por la redención que se da en Cristo Jesús [Rom 3,24]; y al entender que son pecadores, a partir del temor de la justicia divina, que útilmente les golpea, se vuelven a considerar la misericordia de Dios, se levantan a la esperanza, confiando en que Dios les será propicio por Jesucristo, y comienzan a amarlo como fuente de toda justicia. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 5 [DH 1526].

También habla de la necesidad de la fe y de que debe estar acompañada o *formada* por la caridad:

Porque la fe, si no es acompañada por la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo, ni hace miembro vivo de su cuerpo. Por esta razón se dice con toda verdad: «la fe sin las obras está muerta» [cfr. Sant 2,17] y ociosa. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 7 DH 1531.

Decimos que somos justificados por la fe porque la fe es inicio de la salvación humana, fundamento de toda justificación, y sin la cual es imposible agradar a Dios y llegar a la condición de sus hijos [*ad filiorum eius consortium*]. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), cap. 8 DH 1532.

Si alguno dijera que el miedo al infierno, por el cual recurrimos a la misericordia de Dios doliéndonos de nuestros pecados, o nos abstenemos de pecar, es pecado o hace peores a los pecadores, sea anatema. CONCILIO DE TRENTO, ses. 6 (13-1-1547), can. 8 [DH 1558].

De una manera muy resumida el Vaticano I apuntó que «sin la fe a nadie se le concedió jamás la justificación» [DH 3012].

Desde el punto de vista de la reflexión teológica, los actos de fe, esperanza, caridad, temor etc son elementos de esa conversión hacia Dios en la que consiste la justificación, de ahí que resulten necesarios para la misma. La fe es la primera virtud teologal, y sin ella no pueden existir el resto: es el *inicio* de la salvación, cuya *consumación* está en la caridad. Se entiende así que este movimiento hacia Dios sea denominado por la fe, y se diga que la justificación se produce por la fe, porque es el inicio. Ciertamente la caridad es más importante, y para que la fe justifique debe tratarse de una fe *informada* por la caridad, pero a la hora de denominar un proceso debemos tener en cuenta lo más conocido y manifiesto, que en este caso es la fe.

También es preciso recordar que los actos de fe, esperanza, temor, etc entendidos como preparación y algo previo a la justificación, no forman parte de la *esencia* del *estar justificado*, sino sólo son *disposiciones positivas para la misma justificación*. Ahora bien, una vez que la persona está justificada obviamente sigue realizando actos de fe, esperanza, temor, etc, pero entonces ya se trata de actos *informados* por la caridad: en este sentido entran ya en la naturaleza misma del *estar justificado*.

Por último, señalamos que esta necesidad de la fe no puede ser sustituida por un conocimiento meramente natural de Dios [DH 2123]. Puede darse una fe implícita cuando no se haya recibido la revelación [§8.2.4 en p. 294s], pero siempre tiene que ser un conocimiento sobrenatural. Se podría pensar en otro posible conocimiento sobrenatural, como es el de los dones del Espíritu Santo, pero para tales dones es preciso que esté ya la caridad como *habitus*, tal como explicaremos más adelante [§11.2 en p. 386s], y por ello se trata de algo *posterior* al proceso de justificación.

6.2.4 Alejamiento del pecado

Si el movimiento del libre albedrío hacia Dios se caracterizaba por la fe, el movimiento del libre albedrío respecto al pecado se debe caracterizar por la *penitencia*. Con este término nos queremos referir al dolor y detestación de los pecados cometidos, y cuando se da la justificación en los adultos, también respecto al pecado original.

Los testimonios bíblicos acerca del rechazo del pecado y sobre la penitencia son muy abundantes tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Quizá el salmo 50 sea el más hermoso testimonio de todo el Antiguo Testamento acerca de ese dolor por el pecado cometido y la petición de perdón; no obstante, tenemos que añadir las invitaciones de los profetas a la conversión y la penitencia, como se puede leer en Ez 18,21.27-28;

Joel 2,12-13 o Ecco 2,22 (según la Vulgata). En el Nuevo Testamento la invitación a la penitencia la encontramos en la predicación del Bautista [Mt 3,8; Lc 3,8], y en boca del mismo Jesucristo [Lc 13,5]. El día de Pentecostés san Pedro invitó a la penitencia [Hch 2,37-38] y san Pablo se expresó en términos parecidos [Hch 26,18-20; 2 Cor 7,10]. No podemos olvidar la invitación a la penitencia en la carta a la iglesia de Éfeso [Apoc 2,5].

Toda esta enseñanza se resumía en el decreto tridentino cuando decía que entre las disposiciones a la justificación «se mueven contra los pecados mediante el odio y la detestación [de los mismos], esto es, mediante aquella penitencia que es preciso realizar antes del bautismo» [DH 1526]. Sobre este tema vuelve a hablar cuando trata la cuestión de recuperar la justificación que se ha podido perder por el pecado. En este caso interviene el *sacramento de la penitencia*, como para la primera justificación intervenía el *sacramento del bautismo*, pero en cualquier caso se requiere el dejar de cometer pecados y detestar los pecados cometidos [DH 1543]. Para que se alcance el perdón de los pecados, y por tanto la justificación, ese dolor debe estar perfeccionado por la caridad o amor a Dios [DH 1677], de manera análoga a lo que vimos respecto a la fe que justifica, que debía estar unida a la caridad.

Es fácil entender que la conversión perfecta a Dios requiere el alejamiento del pecado precisamente por el amor a Dios. Se puede poner la comparación entre el proceso de conversión y de aversión. La conversión comienza con la fe y se consuma en la caridad, mientras que la aversión se inicia por la atrición o dolor de los pecados por simple miedo a la pena o fealdad del pecado, y se consuma en la contrición: dolor del pecado por amor a Dios.

Obviamente la detestación de los pecados incluye el propósito firme de no volver a pecar (independientemente de que se consiga cumplir o no), y a la vez el propósito de observar toda la ley divina. Por eso explicaba Trento que hacía falta en el sacramento de la penitencia: «dolor de ánimo y detestación del pecado cometido, con el propósito de no pecar en adelante, sino de iniciar una nueva vida y cumplir los mandamientos divinos» [DH 1676].

Es muy interesante la respuesta de santo Tomás a I-II, 113, 5 ad 2; se plantea el problema de que, según san Pablo, no hay que mirar hacia atrás, sino dirigirnos en busca del premio eterno (Flp 3,13). Tal consejo no parece compatible con detenerse en rechazar el pecado. Sin embargo, lo que dice san Pablo es que no hay que volver hacia atrás amando lo que se ha dejado: en ese aspecto debe olvidarlo, para no aficionarse a ello. Pero en otro sentido debe recordarlo considerando que lo tiene que detestar,

precisamente para apartarse de ello y dirigirse a Dios. El *ad 3* aclara que antes de la justificación, pensando sobre todo en la justificación de un adulto, se detestan aquellos pecados que se recuerdan, y de ahí surge el movimiento del alma de detestar todos los pecados cometidos, aunque no se pueda acordar de todos. De hecho la persona se encontraría en tal disposición que también se dolería de los otros que no recordaba. Este movimiento es el que concurre para la justificación.

6.2.5 La remisión de los pecados

Según la explicación de santo Tomás, y para acabar de estudiar el movimiento que es la justificación, se debe señalar su término: la remisión de los pecados [I-II, 113, 6]. Así tenemos:

- moción del motor = infusión de la gracia
- movimiento del móvil = intervención del libre albedrío
 - separación del punto de partida (por la penitencia)
 - acercamiento al punto de llegada (por la fe)
- consumación del movimiento = remisión de la culpa, en que se consuma la justificación

Podría parecer que este elemento de la remisión de los pecados en realidad es la misma justificación, y por eso no debería contarse como uno de los elementos. Sin embargo, como la justificación es un movimiento, todo movimiento se especifica por su término, sólo que además del término hay que tener en cuenta más cosas en este movimiento como ya hemos visto.

También se plantea la cuestión de que el perdón de los pecados parece lo mismo que la infusión de la gracia. De hecho insistimos mucho con santo Tomás en que es absolutamente necesaria la infusión de la gracia para que se dé el perdón de los pecados. En ese sentido, si tenemos en cuenta la sustancia misma del acto, por el mismo acto Dios infunde la gracia y perdona la culpa. Sin embargo, se puede establecer una distinción si se tienen en cuenta los objetos, pues en el caso de la infusión de la gracia, el objeto es la gracia que se infunde, mientras que en el otro es la culpa que se perdona. Sucede lo mismo que con la generación y la corrupción: la generación de uno es la corrupción de otro, aunque la generación y la corrupción sean cosas diferentes.

Lo que nos recuerda este planteamiento de santo Tomás es que los elementos de la justificación de que estamos hablando no son partes homogéneas, como las especies de un género, o las partes esenciales de algo, como el alma y el cuerpo en el hombre. Más bien se trata de partes cuasi integrales que convergen hacia lo mismo y que están en el mismo orden sobrenatural. Los movimientos del libre albedrío son como causas y la remisión de los pecados es como un efecto. Esta peculiaridad al hablar de los elementos de la justificación nos obligará a ver la relación entre todos ellos, lo que haremos en la siguiente sección.

6.3 Relación de las partes entre sí

Dado que en la justificación hay varios elementos o partes, también se podrá hablar de un cierto *orden* entre ellos. Al preguntarnos por el *orden* de algo, puede tratarse de un *orden de sucesión*, que es un orden temporal, o cuando se trata de partes simultáneas, de un *orden de naturaleza*. Por otra parte ya hemos visto que la infusión de la gracia y la remisión del pecado se corresponden entre sí como la generación y la corrupción; de manera parecida el movimiento hacia Dios y el movimiento de rechazo del pecado se corresponden como movimientos contrarios. A partir de esto ya podemos preguntarnos si entre los elementos del primer par (infusión de la gracia y remisión del pecado) hay un orden temporal, lo mismo entre los del segundo par (acercamiento a Dios y alejamiento del pecado), y entre un par y otro.

6.3.1 Orden temporal en la justificación

Para responder a la pregunta sobre si se da un orden temporal en la justificación es necesario establecer una diferencia fundamental. Una cosa es considerar las partes a las que nos estamos refiriendo en cuanto *constitutivas* de la justificación, es decir, que entran en la misma sustancia de la justificación, y otra cosa es considerarlas como *meras disposiciones* a la justificación o como camino a la justificación.

En el primer sentido, es decir, como *partes constitutivas* de la justificación, no hay ningún orden temporal entre la infusión de la gracia, la conversión a Dios, la aversión al pecado y la remisión de las culpas. Santo Tomás nos explica que «toda la justificación del impío consiste *originalmente* en la infusión de la gracia, por ella es movido el libre albedrío y se remite la culpa. Ahora bien, la infusión de la gracia se da en un instante sin sucesión» [I-II, 113, 7].

Ya vimos que los movimientos del libre albedrío para acercarse a Dios y alejarse del pecado dependen de esa infusión de la gracia, que en este caso es gracia operante. Si consideramos esa infusión en sentido activo es la acción misma de Dios, que obviamente está fuera del tiempo; si la consideramos pasivamente debemos recordar que se refiere al alma en su aspecto espiritual e inmaterial, y en ese sentido está por encima del tiempo. Asimismo se trata de la infusión de una forma que nos diviniza, y la información, en cuanto tal, no está sometida al tiempo. Por otra parte, la infusión de la gracia y la remisión de la pena son simultáneas, como la conversión a Dios y la aversión al pecado.

Cabría preguntarse si hay algún lapso temporal entre la infusión de la gracia y el acto de caridad por el que nos volvemos a Dios. Sin embargo, como ese acto se debe a la gracia operante de Dios, que causa el consentimiento mismo del libre albedrío, en el instante en que se recibe la gracia se realiza el acto de amor a Dios y de odio al pecado. Es cierto que entre la infusión de la gracia y el acto de la voluntad más que de una causalidad formal habría que hablar de una causalidad eficiente inmediata, pero esa causalidad se resuelve en Dios que infunde la forma y mueve a la voluntad con el mismo acto con el que infunde la gracia. Con lo cual, en el mismo instante tenemos el efecto formal y efectivo de la gracia santificante en el alma.

Sin embargo, **en el segundo sentido**, si consideramos los actos del libre albedrío que disponen a la justificación, obviamente son previos a la misma justificación. Ya vimos que se trataba de actos sobrenaturales de fe, temor, penitencia, pero que todavía no estaban informados por la caridad. Estos actos no entran en la sustancia de la justificación, sino que deben precederla. En este sentido hablaba el concilio de Trento de los actos previos a la justificación.

Por lo tanto, es muy importante distinguir entre los actos del libre albedrío en cuanto que están informados por la caridad y forman parte de la justificación, de toda la amplia serie de actos que la preceden y que se suelen extender bastante antes en el tiempo. Santo Tomás explica bien la diferencia:

Los actos de fe informe y de atrición de los que hablan estos [se refiere a una exposición de opiniones] preceden temporalmente a la infusión de la gracia. De tales movimientos del libre albedrío no hablamos ahora, sino de aquellos que se dan simultáneamente con la infusión de la gracia y sin los cuales no puede darse la justificación en los adultos; pues sin los precedentes puede darse. *De veritate* 28, 8.

Precisamente cuando se dé una conversión de tipo milagroso se caracterizará porque no se han dado esos actos dispositivos previos, como veremos más adelante al describir los tipos de justificación.

6.3.2 Orden de naturaleza en la justificación

Dado que la justificación se produce instantáneamente, y no es cuestión de buscar un orden temporal entre los distintos elementos, sí puede establecerse el orden *de naturaleza*, es decir, en qué sentido dependen unos y de otros. En ese aspecto se puede encontrar el siguiente orden [I-II, 113, 8]:

- Moción del que mueve: infusión de la gracia.
- Movimiento del móvil. En este punto viene primero el movimiento del libre albedrío hacia Dios, y en segundo lugar el rechazo del pecado, pues precisamente se rechaza el pecado por causa del amor a Dios.
- Remisión de la culpa, hacia la que se ordena todo el proceso.

Por supuesto que caben diversas consideraciones, según se atienda a alguno de los aspectos, por ejemplo, santo Tomás explica que:

El alejamiento de un término y el acercamiento a un término se pueden considerar de dos maneras. En un sentido por parte del móvil, y en ese sentido el alejamiento de un término precede al acercamiento a otro término, pues primero está en el sujeto móvil lo opuesto que se rechaza y después aquello que el móvil alcanza mediante el movimiento. Pero por parte del agente es al revés. El agente, por la forma que preexiste en él, actúa para eliminar el contrario, como el sol mediante su luz actúa para eliminar las tinieblas [...] Como la infusión de la gracia y la remisión de la culpa se dicen por parte de Dios que justifica, por eso según el orden de naturaleza es previa la infusión de la gracia que la remisión de la culpa. Pero si se toman aquellas cosas por parte del hombre justificado, es al revés, pues primero está en orden de naturaleza la liberación de la culpa que la consecución de la gracia justificante. I-II, 113, 8 ad 1.

6.4 La justificación y otras obras de Dios

Para determinar mejor la importancia de la justificación es útil compararla con otras obras de Dios, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia.

6.4.1 Justificación y creación

Al comparar la justificación y la creación santo Tomás nos advierte de la diferencia entre el modo de causar y la sustancia de lo causado [I-II, 113, 9]. Desde el punto de vista del **modo de causar** el acto de creación es más perfecto, porque se da sin nada previo, es decir *ex nihilo sui et subiecti*. En cambio, en el caso de la justificación y la gracia hay una educación a partir de la capacidad o potencia obediencial del sujeto que va a ser justificado. En este sentido es mayor la obra de la creación que la justificación del impío.

La otra perspectiva es la de la **sustancia de lo causado**, la cosa hecha. En este segundo sentido debemos plantear una división ulterior, de acuerdo con lo que dijimos al considerar la gracia, pues se puede tener en cuenta el *aspecto material*, es decir, la gracia *en cuanto ente*, o el *aspecto formal*, es decir, la gracia en cuanto gracia, *en su aspecto divino*.

La cosa hecha, tomada de manera material es la razón común de ente predicamental. En este sentido es mayor lo hecho por creación que por la justificación, ya que la creación da lugar a *sustancias* (pues lo propiamente creado son las sustancias), mientras que en la justificación nos movemos en el ámbito de los *accidentes*. Ya explicamos que la gracia santificante es una cualidad.

Sin embargo, si tomamos la cosa hecha en su propia razón formal, es decir, según el *orden* en el que se sitúa, que es el *orden divino*, las cosas cambian. Lo producido en la justificación es un orden divino y eterno, pues la gracia santificante es una participación formal de la divinidad eterna, mientras que en la creación lo producido es de orden natural y temporal. Se entiende que santo Tomás dijera «El bien de gracia de uno es mayor que el bien de naturaleza de todo el universo» [I-II, 113, 9 ad 2]. Ya antes había afirmado san Agustín: «La gracia de Dios no sólo supera a todos los astros y todos los cielos, sino también a todos los ángeles» [*Contra duas epistulas pelagianorum*] II, cap. 6, n. 12 (CSEL 60, 472). En realidad tales afirmaciones están en conexión con las palabras del Señor: «¿Pues de qué le servirá a un hombre ganar el mundo entero, si pierde su alma? ¿O qué podrá dar para recobrarla? Porque el Hijo del hombre vendrá, con la gloria de su Padre, entre sus ángeles, y entonces pagará a cada uno según su conducta» [Mt 16,26-27]. El profundo valor del alma y de la vida eterna viene de la gracia de Dios, mientras que la perdición procede del pecado y la culpa, que expulsa a la gracia.

6.4.2 Justificación y otras obras divinas

Además de la justificación podemos pensar en otras obras divinas superiores. La encarnación del Verbo es mayor que la justificación, pues el término de la encarnación es la *gracia de unión*, que es la misma Persona divina o gracia Increada comunicada de manera personal a la humanidad de Cristo. Obviamente esto supera infinitamente nuestra gracia habitual, que es el término de la justificación del impío: «la gracia de unión no es del género de la gracia habitual, sino que está sobre todo género, como la Persona divina misma» [III, 7, 13 ad 3].

Otra obra divina superior a la justificación es la *transustanciación*, porque aquí el término de esta operación es la humanidad de Cristo, unida al Verbo, junto con toda la gracia del alma de Cristo, que supera la de todos los hombres y ángeles. El término de la justificación es simplemente la gracia finita de cada justificado. De igual modo, en el campo cristológico, la obra de la Redención es mucho mayor que la justificación, ya que contiene en sí la fuente y el tesoro de todas las gracias de todos los hombres que se han justificado o que se pueden justificar.

Se puede comparar la justificación del impío con lo que fue la *elevación de los primeros hombres y ángeles*. En ese caso el término es el mismo, la gracia santificante. Sin embargo, desde otro aspecto, la justificación incluye una mayor dificultad, pues se parte de un sujeto indispuerto por causa del pecado. También se trata de una obra de mayor misericordia, como explicaba san Agustín: «Entienda quien pueda y juzgue quien pueda si es más el crear a los justos o justificar a los impíos. Ciertamente, si el mismo poder haga falta para ambos, esto es algo de mayor misericordia» [*Tractatus in Joannem* 72, n. 3 (CCL 36, 509)].

Por otra parte, se puede comparar la justificación del impío con la santificación de la Virgen María: ciertamente es una obra mucho mayor la santificación de la Madre de Dios. Ante todo, porque el término de esa obra es una gracia mucho mayor, la que recibió la Virgen para ser digna madre de Dios. Asimismo en esa santificación se contenía de un modo mucho más perfecto y eminente la sanación o redención. En este caso se trataba de preservar y prevenir por la gracia para que no contrajera la culpa original.

Finalmente se puede comparar la justificación del impío con la *glorificación*. Desde el punto de vista de la cantidad absoluta, por así decir, es mayor la glorificación que la justificación, porque la mínima gloria es un don mayor que la máxima gracia en esta vida. Ahora, *secundum quid*, o teniendo en cuenta la proporción, es mayor la justificación del impío, por-

que la glorificación se da a partir de los méritos en los adultos (realizados por la misma gracia), mientras que la justificación se da a los pecadores que son positivamente indignos.

6.4.3 Justificación y milagros

Por último es preciso comparar la justificación y los milagros, para ver si la primera se incluye en el grupo de los segundos. Hay que notar que algunos doctores medievales, como san Alberto o san Buenaventura la consideraban como un intermedio entre lo *natural* y lo *milagroso*, y empleaban el término “*mirabile*” [SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sententiarum*, d. 17, a. 12; SAN BUENAVENTURA d. 17, p. I, dub. 3]. Obviamente para responder a esta pregunta es preciso caracterizar bien el milagro. Según la enseñanza de santo Tomás en I, 105, 7, se pueden indicar tres aspectos:

- Que se trata de algo hecho *de facto* solamente por Dios, aunque en otro sentido podría ser realizado por otra causa;
- que haya sido realizado por Dios fuera del *orden acostumbrado* de la naturaleza y la gracia;
- que aparezca y sea sensible a los hombres.

Para santo Tomás «la justificación del impío no es por sí milagrosa, aunque puede tener algo milagroso añadido, que prepara la vía a la justificación» [*Scriptum super Sententiis*, IV, d. 17, q. 1, a. 5, q1a. 1]. Ciertamente es algo realizado sólo por Dios, y no es posible que sea realizada por otras causas principales. Por otra parte, tampoco sale del orden acostumbrado de la naturaleza y la gracia, al menos en general. Tampoco es algo sensible o que aparezca externamente, aunque la justificación tenga una serie de efectos y consecuencias en la vida de una persona que sí se puedan comprobar, lo que no es comprobable en general es que vengan de ese influjo divino en cuanto tal. Por lo tanto, la justificación considerada en sí misma no es milagrosa.

Otra cosa distinta es si consideramos la justificación de manera material y como incluyendo todas las disposiciones. Entonces sí puede tratarse a veces de algo milagroso:

El itinerario [*cursus*] acostumbrado y común de la justificación es que, al mover Dios interiormente el alma, el hombre se convierta a Dios, primero mediante una conversión imperfecta (por el acto de fe, esperanza y temor informe), y después llegue a la perfecta [...] A veces, en ciertos casos extraordinarios Dios mueve tan vehementemente el alma que inmediatamente alcance cierta perfección de la

justicia, como fue en la conversión de san Pablo, realizada también exteriormente por su milagrosa caída. I-II, 113, 10.

De esta manera, el aspecto milagroso de la justificación a veces se da respecto a las *disposiciones positivas*, que son causadas inmediatamente; otras veces respecto a las disposiciones negativas, en la medida en que se eliminan de repente las *reliquiae* o restos de los pecados e inclinaciones pecaminosas. En general esas disposiciones negativas suelen permanecer después de recibir la gracia y con el ejercicio de las virtudes poco a poco van desapareciendo. Santo Tomás encontraba ejemplos de estos diversos modos de actuar divinos en los diversos prodigios de sanación del Señor: aunque solía curar instantáneamente [Lc 4,39] en alguna ocasión cura a un ciego de manera sucesiva [Mc 8,22-26].

6.5 La justificación sacramental

Todo lo que hemos expuesto hasta ahora ha tratado de la justificación sin tener presente la cuestión de la intervención de Cristo y los sacramentos, pues se han visto los elementos más esenciales, comunes a todos los casos. La infusión de la gracia desde la Pasión de Cristo y su Resurrección está vinculada a la humanidad de Cristo como instrumento de la divinidad (e incluso desde el pecado original cualquier gracia se concedía en previsión de los méritos futuros de Cristo).

Cuando intervienen los sacramentos, que son instrumentos separados que dependen de Cristo, que los estableció, la infusión de la gracia está vinculada a la recepción de los sacramentos. Al estar hablando de la justificación, ya sea en el bautismo de adultos, o la penitencia (justificación *segunda*), para que se reciba la justificación los movimientos formados por la caridad van a depender del mismo sacramento. Obviamente harán falta unas disposiciones sobrenaturales, que también se requieren para recibir los sacramentos. Entonces, en fuerza del mismo sacramento, se pasa desde unas disposiciones imperfectas a la situación de recibir la gracia y la caridad, lo que incluye la disposición perfecta última. El papel de los sacramentos es dar lugar a que exista la caridad y la gracia en aquellos que los reciben con las debidas disposiciones.

Por decir algo respecto al sacramento de la penitencia, el mismo concilio de Trento había explicado que la *contrición perfecta*, es decir, el dolor de los pecados que está acompañado por la caridad, da lugar a que se perdonen los pecados, con tal de que esté unido al deseo de recibir ese sacramento en cuanto se pueda [DH 1677] (no querer recibirlo sería pretender

saltarse la economía sacramental establecida por Cristo). En realidad esto es bastante lógico, pues los sacramentos pueden actuar *in voto*, en el deseo, en algunos casos, como el bautismo o la penitencia. Para recibir esa (segunda) justificación hace falta el movimiento de caridad, que es causado por el mismo sacramento deseado, aunque todavía no se haya podido recibir (si se podía recibir, y no se ha recibido es que en realidad no había deseo de verdad). Obviamente tales disposiciones se debían atribuir a la misma acción de la gracia.

Sin embargo, el mismo concilio también contemplaba el caso de que el penitente tuviera dolor de los pecados por el desorden que suponían, el miedo al infierno, y a la vez la voluntad de no pecar y la esperanza de recibir el perdón de Dios: esto es lo que se denomina *atrición* o *contrición imperfecta* [DH 1678]. En ese caso nos encontramos con disposiciones sobrenaturales, a la justificación, pero que no son capaces de producirla, como ya vimos antes. Es la acción del sacramento la que infunde la gracia y la caridad, y así, el que antes estaba meramente *atrítico* pasa a estar *contrítico*, pues el dolor de los pecados entonces es por caridad, y ya recibe en ese mismo acto la justificación segunda. En este caso el sacramento actuaba en la realidad, y no meramente en el deseo, como en el caso del párrafo anterior. De todas maneras como el que se recibiera el sacramento meramente por el deseo no es algo muy claro, el mismo concilio de Trento advertía que antes de comulgar precediera confesión sacramental por muy contritos que se consideraran [DH 1661].

En el planteamiento de santo Tomás no es que la *atrición* se convierta en *contrición*, pues estamos hablando de actos que van pasando, y además la atrición no es un acto informado por la caridad, cosa que sí es la contrición [*Scriptum super Sententiis*, IV, d. 17, q. 2, a. 2 q. 6]. Más bien sucede que quien confiesa y recibe la absolución (o bien ha tenido previamente por el deseo el efecto del sacramento) recibe la gracia, y ya de manera habitual posee ese amor de caridad, y por tanto la contrición. Obviamente esto no son cosas que se puedan controlar con precisión psicológica, pues como ya dijimos no podemos saber con absoluta certeza si estamos en gracia o no [§5.6 en p. 210ss]. Hubo muchas discusiones sobre las características de la atrición para que pudiera ser disposición adecuada en el sacramento, pero se excluyó que hiciera falta previamente un amor tan perfectísimo, que ya parecía que la absolución resultaba superflua (opinión de los jansenistas [DH 2636]), o un mero dolor de tipo natural sin intervención de la gracia (caso de los jesuitas laxistas [DH 2157]). Sin embargo, todo eso corresponde más a un estudio del sacramento de la penitencia.

6.6 Tipología de la justificación

A la vista de todo lo explicado podemos ofrecer una visión de conjunto sobre los modos de la justificación. Tomamos como punto de partida que la justificación es un cierto movimiento; por ello ya de entrada encontramos dos criterios para hablar de tipos de justificación: en primer lugar *según los términos del movimiento* y en segundo lugar *según la manera en que se produzca ese movimiento* de la justificación.

Respecto a los términos del movimiento ante todo examinamos los diversos tipos de justificación según el *término a quo*, el punto de partida. Claramente se trata de una situación de no-justicia. Sin embargo este punto de partida se puede entender como mera no-justicia, es decir, en sentido meramente privativo. En este caso se trataría de una justificación meramente elevante, como en Adán antes de la caída, y en los ángeles; o bien en el caso de la Virgen Santísima o de Jesucristo. Sin embargo, la situación habitual es la justificación a partir de la injusticia, es decir, la falta de justicia en sentido contrario, pues no sólo es que no exista la justicia, sino que se parte de una situación de pecado. Esa situación de pecado puede ser simplemente por el pecado original (es decir, hay *injusticia original*, pues se nace sin la justicia original y con el pecado original), o bien por el pecado original y además los pecados personales, como sucede en los adultos no bautizados. También se da un tercer caso de la justificación a partir de pecados personales: cuando un bautizado pierde la justicia por un pecado mortal y la recupera después por la penitencia.

Hay diferencias entre estas formas de justificación, pues en la justificación meramente elevante sólo se da la infusión de la gracia y el movimiento de conversión hacia Dios, sin que haya aversión a la culpa (que no existe) ni perdón del pecado. En el bloque de la justificación que sana y eleva, cuando sólo nos encontramos con el pecado original se da la infusión de la gracia y la remisión de la culpa, pero no se da acto alguno del libre albedrío: «son movidos por Dios desde la injusticia a la justicia por la sola información en su alma» [I-II, 113, 3 ad 1] por la gracia conferida en el bautismo. En el caso de la justificación sanante de los adultos, sí se dan los cuatro elementos que vimos.

Respecto al *termino ad quem*, siempre es la justicia o gracia habitual. Sin embargo, puede tratarse del simple paso desde la injusticia a la justicia, es decir, el *ser primero* de la gracia, o bien puede tratarse de su aumento esencial. En este sentido podríamos hablar de justificación primera y segunda, respondiendo la segunda a aquello que dice la Escritura: «que

el justo siga practicando la justicia y el santo siga santificándose» [Apoc 22,11].

Si estudiamos *la justificación desde el punto de vista del movimiento mismo*, hace falta una ulterior división: en sentido activo, es decir, a partir de la causa que mueve, y en sentido pasivo, es decir, por parte del hombre movido. En el primer sentido hay dos posibilidades: o bien actúa Dios sin las causas segundas instrumentales, y se denominaría justicia de Dios; o bien actúa mediante las causas segundas instrumentales, que son los sacramentos, y esta es la justicia de Cristo o del Redentor. Hay que tener presente que desde la glorificación de Cristo y la institución de los sacramentos toda la gracia dice un orden a Cristo y a los medios que Él ha establecido, aunque no se reciban realmente, sino sólo con el deseo.

La justificación en sentido pasivo puede darse de tal modo que los movimientos del libre albedrío que concurren a la justificación se den sin preparación alguna precedente. Esa sería una justificación *milagrosa*, como es el caso de la conversión de san Pablo. Sin embargo, lo más habitual es que se debe dar una preparación sobrenatural tanto próxima como remota, en la que suelen intervenir los mecanismos habituales del psiquismo humano.

En el siguiente esquema se resume lo dicho:

- Por parte de sus términos
 - Término *a quo*: La injusticia
 - De manera impropia o en sentido meramente privativo
 - De manera propia o en sentido contrario
 - ◇ Desde el solo pecado original
 - ◇ Desde el pecado original y los personales: justificación de los adultos
 - ◇ Desde los pecados personales: adultos bautizados que recuperan la justificación perdida
 - Término *ad quem*: La justicia o gracia habitual
 - Inicio de la gracia: justificación primera
 - Aumento esencial de la gracia: justificación segunda
- Por parte del movimiento de la justificación:
 - En sentido activo
 - Sólo por Dios sin causas segundas
 - Por Dios mediante las causas segundas

- ◇ Por el sacramento del Bautismo: justificación regenerativa o primera
- ◇ Por el sacramento de la penitencia: justificación reparativa o segunda
- En sentido pasivo
 - Con preparación remota sobrenatural precedente: caso ordinario
 - Sólo con la última disposición sin las disposiciones imperfectas previas: justificación extraordinaria o milagrosa

7 . El mérito

Para concluir este primer bloque de temas dedicado a la gracia, proponemos las nociones fundamentales acerca del mérito en sentido teológico. Para establecer correctamente esta noción partiremos de los diversos significados del término y de lo que nos enseñan las fuentes de la Revelación, así como las grandes determinaciones de la Iglesia, en especial el concilio de Trento. La reflexión teológica, aun dejando claro que Dios no debe nada a la criatura, subraya que el mismo Dios se ha comprometido a premiar determinadas obras realizadas con su ayuda. También se estudian los diversos tipos de mérito y las condiciones para que una obra pueda ser meritoria. En un segundo lugar se abordan los diversos objetos posibles de mérito: la vida eterna, la gracia y los bienes temporales.

- 7.1 La noción teológica de mérito
- 7.2 Merecer la vida eterna
- 7.3 Merecer la gracia
- 7.4 ¿Merecer bienes temporales?

7.1 La noción teológica de merito

En esta primera sección, que es la más importante, comenzaremos con una reflexión más bien terminológica. El punto de partida será la enseñanza de la Escritura y la Tradición en torno a la cuestión de que Dios premia determinadas obras, cosa que tuvo que precisar la Iglesia en varias ocasiones. La reflexión teológica en este campo se apoya tanto en la soberanía como en las promesas de Dios, que recompensa justamente. Finalmente precisaremos las condiciones para que una obra pueda ser meritoria y la tipología en torno al mérito²³.

7.1.1 Origen del término

El término “mérito” viene del verbo *merecer*: en latín *meritum* es el participio perfecto de *mereri*. Ese verbo latino, a su vez, deriva de *merces*, que es el efecto de la acción de merecer. En castellano *merced* más bien lo solemos asociar con un regalo completamente gratuito, pero en latín no es así. De hecho *merces* a su vez procede del griego μέροϛ, es decir, *parte*. El verbo griego μείρομαι significa recibir una parte debida. Esta distribución sobre todo se refería al salario o al precio pagado por algún servicio realizado en favor de alguien. En principio se refería al pago a los artesanos o trabajadores manuales; se extendió también a los soldados (de ahí el término “mercenario”) y finalmente quedó de una manera más general para significar el precio o premio que se da por cualquier servicio realizado.

En latín se daba una profunda afinidad entre *merces*, *praemium* y *praetium*. En algunos autores se reservaba *praemium* para pagar servicios militares. Es curioso que Varrón hace derivar *praetium* de *peritus* en el sentido de que sólo los expertos pueden fijar bien el precio de algo; tendía a aplicar *precio* a la valoración de cosas en compra y venta, mientras que *mérito* se empleaba para obras y servicios. *Praemium*, en cambio, para Varrón derivaba de *praeda*, es decir, *presa*, en referencia a algo conquistado, y más aplicable al campo militar. En cualquier caso, el término más amplio era *merces*, pues tiende a abarcar todo.

También hay que recordar que en latín, y en castellano sucede lo mismo, el término es indiferente a lo bueno o a lo malo: se puede merecer

²³Para todo este capítulo seguimos a S. RAMIREZ OP, *De gratia Dei* II, Salamanca 1992, 947-1052.

un premio o un castigo. Para hablar sólo del aspecto positivo se empleaba el verbo *promereri*. En el lenguaje teológico se evitaron ambigüedades reservando el término “mérito” a merecer un premio, mientras que para el castigo se ha usado “demérito”.

Así pues, de una manera general, podemos decir que *mérito*, según el significado básico del término se refiere al *acto propio del que merece*, es decir, el acto de alguien al que se debe una *merces* o premio como cierta retribución o recompensa, según la justicia distributiva o conmutativa. Cuando se pasa de un acto hecho en favor de otra persona a un acto hecho en favor de Dios llegamos a la noción de mérito teológico. Si además esa obra buena es sobrenatural, es decir, realizada con ayuda de la gracia, tendríamos ya el mérito u obra meritoria sobrenatural. Santo Tomás habló del mérito teológico en general en I-II, 21, 3-4, mientras que el mérito sobrenatural lo trata en I-II, 114.

7.1.2 Enseñanza de la Escritura y los Padres

De una manera general en la Escritura es muy claro que hay una relación, que incluso podríamos considerar un nexo causal, entre las buenas obras y la recompensa o premio que Dios promete. Sin detenernos en un primer momento en los diversos términos, en el diálogo con el joven rico el Señor explica que si quiere entrar en la vida eterna debe guardar los mandamientos [Mt 19,17]; de manera semejante en la parábola de los talentos se establece una relación de consecuencia entre el «ser fiel en lo poco» y el entrar en la alegría del Señor [Mt 25,21]. En la misma descripción del juicio de Mt 25, 34-35 se habla de recibir el Reino futuro en relación con las obras de caridad realizadas. La perspectiva escatológica del Apocalipsis explica la presencia de los mártires ante el trono precisamente por su martirio [Apoc 7,14-15]. Análogamente san Pablo relaciona la tribulación momentánea de este mundo con la adquisición de la gloria eterna [2 Cor 4,17; Rom 8,17]. La misma justicia de Dios hace que no se olvide de las obras realizadas por los fieles [Hb 6,10].

Un primer término importante es el **ser coronado**, o recibir la corona de la justicia: san Pablo explica a Timoteo que Dios, juez justo, le dará la *corona de la justicia*, a él y a los que esperan su venida [2 Tim 4,7-8], y que sólo se da esa corona a los que han luchado adecuadamente [2 Tim 2,3-5]. En la carta de Santiago encontramos la misma expresión “corona”, en este caso “de la vida”, conforme a la promesa de Dios para los que le aman [Sant 1,12]. La terminología “corona de la vida” vuelve a aparecer en Apoc 2,10, y de manera equivalente en Apoc 2,17, donde se habla de un

“maná escondido” al que vence. El término corona a veces se encuentra asociado al término “trofeo” [*bravium*] [1 Cor 9,24-25], o simplemente en trofeo de la vocación celestial de Dios [Flp 3,13-14].

Encontramos asimismo el término **retribución** o ἀνταπόδοσις, prometido cuando se actúa para el Señor [Col 3,23-24]; el mismo Jesucristo en los Evangelios emplea este mismo término cuando habla de no esperar la retribución de los hombres, sino de Dios [Lc 14,12-14, usa tanto el sustantivo como el verbo]. Muy relacionado con ese término tenemos el de *remuneración* (μισθαποδοσία) en Hb 10,35; 11,26. Incluso Dios es caracterizado como el que remunera [Hb 11,6] a los que le buscan. En 2 Cor 6,13 encontramos un término similar: ἀντιμισθία. Subyace siempre la idea que nuestro trabajo no es vano ante Dios [1 Cor 15,58], y que Dios no es injusto de manera que se olvide del amor y del trabajo realizado por Él [Hb 6,10].

Sin embargo el término más frecuente es el de μισθός, *merces* en las versiones latinas, que se traduce por **pago o premio debido** a un trabajo, como vimos en una subsección anterior. En el Antiguo Testamento lo usa la versión de los LXX para hablar del premio que se le promete a Abraham [Gn 15,1] y del premio prometido a los justos en general en la literatura sapiencial [Sab 5,16-17; Ecco 51,30]. En algunos textos de los profetas la encontramos también [Is 40,10; 62,11].

En el Nuevo Testamento aparece con más claridad. Ya en las bienaventuranzas se emplea [Mt 5,11-12], y lo mismo cuando se invita a hacer el bien con discreción, para recibir el premio del Padre, y no de los hombres [Mt 6,1-6; 16-18]. También se habla de ese premio al recibir a alguien en nombre de Cristo [Mt 10,40-42] o al amar a los enemigos [Lc 6,35]. En la parábola de los trabajadores de la viña vuelve a aparecer [Mt 20,1-2; 4.8]. En Apoc 22,12 se emplea en relación con las obras de cada uno (lo que ya se había indicado en Mt 16,27, aun sin emplear el término). En san Pablo también lo encontramos [1 Cor 3,8]. Esta misma idea de que las obras tienen una consecuencia para la vida futura la podemos leer en 2 Cor 5,10; Rom 2,6-8 o Jn 5,29.

Respecto a la Escritura hay un último término que debemos examinar y es el **ser digno**. En Apoc 3,4 leemos: «Pero tienes en Sardes unas cuantas personas que no han manchado sus vestiduras, y pasearán conmigo en blancas vestiduras, porque son dignos [ἄξιοι]». El mismo Señor emplea el término para recibir la vida eterna: «pero los que sean juzgados dignos de tomar parte en el mundo futuro y en la resurrección de entre los muertos no se casarán ni ellas serán dadas en matrimonio» [Lc 20,35]. Igualmente san Pablo exhorta a la paciencia en medio de las persecucio-

nes y dificultades: «Así se pone de manifiesto el justo juicio divino, de manera que lleguéis a ser dignos del reino de Dios, por el cual padecéis» [2 Tes 1,5]. Sin embargo hay que subrayar que este llegar a ser dignos es algo que procede de Dios: «dando gracias a Dios Padre, que os ha hecho dignos [ικανώσαντι] de compartir la herencia del pueblo santo en la luz» [Col 1,12].

Los Padres de la Iglesia se hicieron eco de esta enseñanza tan clara. Tertuliano explicaba que «El hecho bueno tiene a Dios como deudor, al igual que el malo, porque es juez remunerador de toda causa» [*De poenitentia* 2, 11 (CCL 1, 323)] o «a mayores combates siguen premios mayores» [*Ad scapulam* 4, 8 (CCL 2, 1131)] o «¿Cómo [habrá] muchas moradas en el Padre si no es por la diversidad de méritos? ¿como se diferenciará una estrella de otra en la gloria si no es por la diversidad de rayos [1 Cor 15,41]» [*Scorpiace* 6, 7 (CCL 2, 1080)].

San Agustín, cuya insistencia en la gracia ya conocemos, decía que «No es Dios injusto para defraudar a los justos el premio de la justicia» [*De natura et gratia*, cap. 2, n. 2 (CSEL 60, 234)]. Al mismo tiempo recuerda que el que podamos realizar esos méritos se debe precisamente a la gracia, que se confiere gratuitamente: «¿Acaso no hay méritos de los justos? Por supuesto, porque son justos. Pero el que se hayan convertido en justos no se ha debido a los méritos. Son justos puesto que han sido justificados, pero como dice el Apóstol, justificados gratuitamente por su gracia» [*Epistulae* 194, 3, n. 6 (CSEL 57, 181)].

7.1.3 La enseñanza de la Iglesia

El *Indiculus gratiae* resume bien la posición agustiniana: «Tanta es la bondad de Dios hacia los hombres que quieren que sean méritos nuestros [=acciones que merecen un premio] lo que son dones de Él mismo, y por estos, que nos ha concedido, nos va a donar los premios eternos. Ciertamente actúa en nosotros de tal manera que lo que quiere, así lo queremos y lo hacemos, y no tolera que estén ociosos en nosotros los dones que nos ha dado para ejercitarlos, no para olvidarlos, de tal manera que seamos colaboradores de la gracia de Dios» [DH 248]. Aunque sabemos que no se trata propiamente de un texto magisterial, durante mucho tiempo fue tenido por tal precisamente porque resumía muy bien la enseñanza eclesial sobre la cuestión de la gracia.

El tema del mérito apareció en varios concilios ecuménicos de la Edad Media, como en el Lateranense IV, que contra los cátaros afirmó: «No sólo las vírgenes y los continentes, sino también los casados, por su fe

recta y su operación con la que agradan a Dios, merecen llegar a la bienaventuranza eterna» [DH 802]. En el concilio II de Lyon, en la fórmula de fe de Miguel Paleólogo al hablar de que Cristo ha de venir a juzgar a vivos y muertos se decía: «va a pagar a cada uno según sus obras, ya sean buenas, ya sean malas» [DH 852].

En el concilio Florentino hay alusiones en el decreto de unión con los griegos, cuando se dice que las almas de los difuntos verán a Dios: «sin embargo de una manera más perfecta uno respecto a otros según la diversidad de los méritos» [DH 1304]; igualmente en el decreto respecto a los Jacobitas: «los ayunos, limosnas y restantes obras de piedad y los ejercicios del combate cristiano dan lugar [*parturiunt*] a los premios eternos» [DH 1351].

La enseñanza más amplia sobre la cuestión se encuentra en el Concilio de Trento, en el decreto sobre la justificación. La podemos sintetizar en tres afirmaciones:

- No hay mérito de la vida eterna antes de la gracia preveniente de Dios [DH 1525].
- La vida eterna es una gracia y al mismo tiempo se debe merecer: «A los que obran bien hasta el final y esperan en Dios se les propone la vida eterna: como gracia misericordiosamente prometida a los hijos de Dios, y como premio [*merces*] que se ha de dar por la promesa del mismo Dios a las buenas obras y a los méritos de los mismos» [DH 1545];
- Se trata de un verdadero mérito: «Si alguno dijera que las buenas obras del hombre justificado son de tal modo dones de Dios que no sean también buenos méritos de mismo justificado, o que el mismo justificado, mediante las buenas obras que realiza por la gracia de Dios y el mérito de Jesucristo, del cual es miembro vivo, no merece verdaderamente aumento de gracia, la vida eterna, y la consecución de la misma vida eterna si muriera en gracia, y también el aumento de gloria, sea anatema» can. 32 [DH 1582]; cf. DH 1546; 1576.

Por último, y dentro de las proclamaciones solemnes más recientes, tenemos las palabras del *Credo del Pueblo de Dios*, de Pablo VI, en las que al glosar la fórmula de fe de Nicea y Constantinopla enseña: «Ascendió al Cielo, de donde ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, a cada uno según los méritos: los que respondieron al Amor y la Piedad de Dios, irán a la vida eterna, en cambio lo que hasta el final la rechazaron serán

mandados al fuego que nunca se acabará» [*Sollemnis professio fidei* n. 12 (AAS 60 [1968] 438).]

7.1.4 Reflexión teológica

Santo Tomás relaciona la noción de mérito con la justicia divina; aunque es evidente que no hay justicia en sentido estricto entre Dios y los hombres, sin embargo sí puede darse una proporción. De esta manera, así como los seres inanimados alcanzan su fin mediante sus actos, en el caso del hombre sucede algo semejante, sólo que en este caso entra la libertad y el dominio moral. Como se puede ver en esta argumentación está de fondo la noción de providencia; ya santo Tomás había advertido que en el fondo negar la noción de mérito equivale a negar la providencia [I-II, 21, 4]. Esta es la argumentación de santo Tomás:

El mérito y el premio se refieren a lo mismo, pues se denomina *premio* lo que se recompensa a alguien como retribución de una obra o trabajo, como cierto precio de eso. Luego como dar un precio justo por algo recibido de otro es acto de la justicia, también recompensar el premio [*mercedem*] de una obra o trabajo es acto de justicia. Ahora bien, la justicia es cierta igualdad, como queda claro por el Filósofo en V Eth. Y por eso la justicia se da *simpliciter* entre aquellos que hay igualdad *simpliciter*. En cambio, cuando no hay igualdad *simpliciter*, tampoco hay *simpliciter* justicia, sino más bien puede darse cierto modo de justicia, como se habla de un derecho paterno o dominativo, según dice el Filósofo en el mismo libro.

Y por eso, en aquellos en los que se da *simpliciter* lo justo, también se da *simpliciter* la razón de mérito y de premio [*mercedis*]. En aquellos en que se da lo justo *secundum quid*, y no *simpliciter*, en esos no se da *simpliciter* la razón de mérito, sino sólo *secundum quid*, en cuanto se salva la razón de la justicia: así el hijo merece algo del padre, o el siervo del amo. Es manifiesto que entre Dios y el hombre hay una desigualdad máxima, pues distan infinitamente, y todo lo que es bien del hombre procede de Dios. Por ello, no puede darse justicia del hombre respecto a Dios según una igualdad absoluta, sino según cierta proporción, en cuanto cada uno actúa según su modo. El modo y la medida de la virtud para el hombre viene de Dios. Y por eso el mérito del hombre respecto a Dios no puede ser sino presupuesta la ordenación divina, de manera que el hombre consiga de Dios por su operación, como premio, aquello para lo que Dios le dio el poder actuar. Como también las cosas naturales consiguen mediante sus propios movimientos y operaciones aquello hacia lo que están ordenadas por Dios. Sin embargo, esto

sucede de manera diferente, porque la criatura racional se mueve a sí misma a actuar por el libre albedrío, de donde su acción tiene razón de mérito, lo que no se da en otras criaturas. I-II, 114, 1.

Son también muy interesantes las respuestas a las dos últimas objeciones:

Dios no busca la utilidad a partir de nuestras buenas obras, sino la gloria, esto es, la manifestación de su bondad, que también busca de sus obras. Por ello, al venerarle esto no le aumenta nada, pero sí a nosotros. Y por ello merecemos algo de Dios, no porque a partir de nuestras buenas obras aumente algo, sino en cuanto que actuamos por su gloria. *ad 2.*

Como nuestra acción no tiene razón de merito sino presupuesta la ordenación divina, no se sigue que Dios se convierta *simpliciter* en deudor respecto a nosotros, sino respecto a sí mismo, porque es algo debido que se cumpla su ordenación. *ad 3*

De esta manera tenemos un *derecho atenuado*, no absoluto, pues Dios es más bien deudor de sí mismo que del hombre, porque se hace deudor del hombre por aquello que le ha dado Dios al hombre. Precisamente por esto el mérito no se opone a la gracia, ya que, en palabras de san Agustín: «¿Cuál es el mérito del hombre antes de la gracia? ¿Por qué mérito se recibe la gracia? pues todo buen merecimiento nuestro no lo produce sino la gracia, y cuando Dios corona nuestros méritos no corona otra cosa que sus dones» [*Epistulae* 194, cap. 5, n. 19 (CSEL 57, 190)]. Ya antes san Cipriano había explicado que «[Dios] ayuda a los que luchan, corona a los que vencen, premiando en nosotros con la retribución de la bondad y la piedad paterna lo que nos concedió y honrando lo que Él llevó a su término» [*Epistulae* 76, n. 4, 2 (CCL 3C, 613)]. De esta manera la obra de la justicia divina presupone la de la misericordia, en la que se funda [I, 21, 4]. La primera justificación del pecador es obra de misericordia, pero después, al justificado le da premios de justicia, porque le da según su proporción [*In Psalmos* 24, n. 8].

Es necesario insistir en que no se trata de un mérito de estricta justicia, pero sí de un verdadero mérito, en el que hay proporción entre la obra realizada y el premio. Esto es lo que se denomina *mérito de condigno*; más adelante presentaremos con detalle los tipos de mérito, pero una primera distinción es entre mérito de *congruo*, en el que no hay proporción entre la obra y el premio, y mérito de *condigno*, en el que sí la hay.

No faltaron autores que negaron la realidad de este mérito. Desde luego en el caso de los nominalistas situaban todo el valor de la obra meritória en la aceptación divina, no en la misma dignidad y valor interno de

la obra hecha. Wycliff, que anticipó a Lutero en muchas cosas, negaba igualmente la posibilidad del mérito de condigno [*De dominio divino* III, 4]. Obviamente esta posición no concedía mucho a la verdadera transformación sobrenatural que se realiza en el sujeto por la gracia y que le permite realizar obras a las que corresponda la vida eterna.

Aunque estos términos de *congruo* y *condigno* no aparecieron en los textos del concilio de Trento, pues se quería evitar una terminología excesivamente técnica, los resúmenes del secretario Massarelli atestiguan que coincidían en admitir el mérito de condigno [CTr, *Acta* V, n. 107, p.280; n. 158, p. 381]. Esta era la posición que habían defendido tanto san Buenaventura [*In II Sententiarum* d. 27, a. 2, q. 3] como santo Tomás [*Scriptum super Sententiis*, IV, d. 27, a. 3 y I-II, 114, 3] frente a algunos autores anteriores. El término “dignos” al que hicimos referencia en una subsección anterior en realidad es eso lo que expresaba.

La gracia y la gloria son realidades sobrenaturales, del mismo orden en ese sentido, de manera que a una se le debe la otra. Ambas proceden del influjo de la gracia capital de Cristo, y por eso participan ambas de la dignidad de obras de Cristo, y ambas se producen por influjo del Espíritu Santo que inhabita. En palabras del cardenal Cayetano «El mérito de la vida eterna no es tanto acción nuestra cuanto acción de Cristo Cabeza en nosotros, de manera que así como se dice verdaderamente: vivo yo, pero no yo, sino que Cristo vive en mí, de manera semejante se podría decir merezco yo, pero no yo, sino que merece en mí Cristo» [*De fide et operibus*, cap. 9 en *Opuscula omnia*, Lyon 1558, 345b]. Por supuesto que siempre tenemos ese profundo misterio de la acción de Dios que eleva y suscita nuestra actuación, sin que dejemos de actuar nosotros, pero ese *poder actuar* meritoriamente procede de Dios.

A partir de estos razonamientos carece de sentido el decir que Dios podría no conceder la gloria a alguien que muera en gracia, pues es la otra cara de la moneda de pretender que alguien pueda recibir la gloria sin la gracia; tan absurda resulta una afirmación como la otra. En el fondo, como precisaba santo Tomás: «como está la culpa respecto a la pena, así está la obra de virtud respecto a la gracia. Pero la culpa merece de condigno la pena eterna, luego el acto de virtud merece de condigno la vida eterna» [*Scriptum super Sententiis*, IV d. 27, a. 3, arg. 2 sed contra].

7.1.5 Condiciones para una obra meritoria

Como continuación de la subsección anterior explicitamos las condiciones para que se dé el mérito. Si partimos de la noción de *mérito humano* se requiere:

- Que quien merece sea independiente respecto a aquel que premia y que tenga cierta igualdad con la persona que premia: estas condiciones obviamente tienen cierta amplitud. Por ejemplo, en el sentido antiguo no se daba mérito entre el hijo menor y el padre, o entre un siervo y su dueño, al menos en sentido estricto;
- Por parte de la obra meritoria debe tratarse de un acto deliberado, bueno, en beneficio del que premia y que no sea debido por otro título;
- Por parte de la persona que premia debe ser al menos igual o superior al que merece, porque de lo contrario no podría remunerar la obra meritoria, y debe aceptar esa obra con agrado, pues si la rechaza eso no da lugar a mérito alguno;
- Por parte del premio, debe ser proporcionado a la obra meritoria, debe ser algo conveniente al que merece y debe ser posterior a la obra meritoria.

Cuando aplicamos estas condiciones al mérito sobrenatural se debe proceder de manera análoga. En este caso tenemos, por una parte, al hombre o criatura que merece, y por otra parte, a Dios que premia. Al mismo tiempo hay dos operaciones: la obra meritoria por parte del hombre y el premio por parte de Dios.

Si analizamos a **la persona que merece**, hacen falta dos condiciones fundamentales. La primera es como una condición remota: el que se encuentre en estado de vía, es decir, que no haya llegado al término, pues tras la muerte la voluntad queda establecida en lo que se ha elegido. La segunda condición es que se encuentre en estado de gracia, pues de lo contrario se caería en el pelagianismo.

La **obra meritoria** debe ser un acto humano sobrenatural, positivo. La libertad que se requiere no es una libertad de contrariedad (entre el bien y el mal), sino que basta la libertad respecto al ejercicio: es claro que Cristo no podía pecar y no por eso dejó de merecer la salvación para nosotros. Debe tratarse de un acto sobrenatural en obsequio de Dios, es decir, relacionado con Dios como fin último sobrenatural. De una manera más inmediata tiene que ser un acto elícito o imperado por la caridad;

más adelante trataremos la manera en que debe intervenir la caridad en un acto meritorio.

Por **parte de Dios que premia** se requiere la aceptación de la obra meritoria y la ordenación de la misma hacia el premio. Ambas cosas están incluidas en la promesa de conceder el premio a las obras meritorias. De hecho nuestras obras son meritorias por la gracia de Dios, que es semilla de la gloria. No se trata de una mera aceptación arbitraria por parte de Dios, sino que Dios premia porque realmente esas obras tienen intrínsecamente ese valor ante Él, ya que dependen de Él. Tampoco es que haya un pacto explícito, como algo extrínseco, por el que Dios se haya comprometido a aceptar: es que Él mismo da la gracia para que se merezca la gloria. Por ello explicaba san Agustín: «Dios se hizo deudor del hombre no recibiendo, sino prometiendo: no se Le dice “paga [*redde*] por lo que recibiste”, sino “paga [*redde*] lo que prometiste”» [*Enarrationes in Psalmos* 83, n. 16 (CCL 39, 1160)].

Por **parte del premio**, ante todo debe ser por naturaleza posterior a la obra meritoria, y no debido rigurosamente por otro título: en otro caso el premio no sería efecto del mérito ni el mérito sería causa eficiente moral del premio. De manera más próxima, se requiere formalmente que el premio sea algo sobrenatural, es decir, que corresponda a la bienaventuranza. La razón es que debe haber una igualdad, o al menos de proporción, entre el mérito y el premio. Por ello el premio debe ser o bien el aumento de gracia, o bien la vida eterna misma.

7.1.6 Tipos de mérito

La terminología acerca del mérito ha ido variando a lo largo de la historia, pero desde los grandes doctores escolásticos, como santo Tomás y san Buenaventura, quedó fijada en los términos “mérito de condigno” y “mérito de congruo”. A su vez el mérito de condigno se dividía en mérito de rigurosa justicia y mérito de mera condignidad. Diremos algo sobre estos tipos de mérito.

Para entender esta división debemos recordar que el mérito teológico sobrenatural es un acto humano sobrenatural al que en cierto modo se debe por parte de Dios una retribución sobrenatural. Por tanto, los modos en que se puede dividir el mérito dependerán de los modos en que se pueda deber ese premio sobrenatural. Básicamente hay dos modos en que a un acto humano sobrenatural se le debe el premio: o bien por una verdadera y propia justicia, o bien por un débito en sentido amplio y por

una justicia que se acerca más a la misericordia desde el punto de vista de la liberalidad. La virtud de la liberalidad es una parte de la justicia.

Para que se dé la razón de la justicia tiene que haber una *adecuación* entre la obra meritoria y el premio. Esto es lo que sucede en el **mérito de condigno**. Sin embargo, esa adecuación, a su vez, puede ser *absoluta*, como si se tratara de una igualdad aritmética, o bien una adecuación proporcional. Cuando se da la adecuación perfecta nos encontramos con el mérito de condigno de rigurosa justicia. Este sólo se puede dar en el caso de Cristo. En ese caso se da una igualdad entre la persona que merece, que es la del Verbo Encarnado (aunque merezca por obras realizadas en la naturaleza humana asumida) y la persona que retribuye, que es la Persona del Padre.

En el caso de las personas creadas que están en gracia, cuando realizan actos sobrenaturales informados por la caridad, tenemos ya una adecuación entre la obra realizada y el premio. Ya vimos que se trata de una adecuación de proporcionalidad: el hombre hace lo que le corresponde y Dios hace lo que le corresponde, pero al tratarse de una obra que depende de la caridad, se encuentra ya al nivel del premio eterno, que consiste en la visión de Dios. Obviamente hay proporcionalidad, pues la diferencia entre la persona que merece y la que premia es infinita.

Nos queda el caso de un acto sobrenatural que no esté informado por la caridad, como pueden ser los actos de fe o de esperanza de quien no tiene todavía caridad. Ciertamente son actos sobrenaturales, pero no son adecuados todavía a lo que es el premio eterno. En ese caso se habla de **mérito de congruo**.

Es importante tener claro que esta división entre condigno y congruo no es la de un género en sus especies, sino la de un *análogo en sus análogos*. La razón es que la forma propia del acto sobrenatural informado por la caridad y el acto sobrenatural informe es diversa y desigual. Más bien el mérito de congruo es como un camino al mérito de condigno (pues es camino hacia la gracia, más que mérito mismo). Así pues, estos actos considerados en sí mismos sólo por cierta atribución extrínseca se pueden denominar mérito, ya que en sí mismos están muertos. Es útil recordar las afirmaciones de la carta de Santiago sobre la fe muerta en comparación con lo que sería una fe viva, que obra por la caridad. De ahí que comparados ambos actos meritorios en cuanto meritorios, sería como comparar un cuerpo muerto con un cuerpo vivo. Ahora bien, si consideramos esos actos informes sobrenaturales como un camino o preparación hacia la gracia habitual y al mismo mérito, entonces el acto meritorio de congruo está en relación con el acto meritorio de condigno como los movimientos

que llevan hacia la forma. Desde ese punto de vista participan intrínsecamente de la razón del mérito, y así podemos hablar de una división análoga.

7.2 Merecer la vida eterna

En la sección anterior hemos explicado los elementos fundamentales de la noción de mérito y nos detenemos a continuación en el mérito de la vida eterna. Reiteraremos que la vida eterna se merece por la gracia, que es un mérito de condigno y que en este mérito lo más importante es la intervención de la virtud de la caridad.

7.2.1 Vida eterna por mérito

En el capítulo acerca de la necesidad de la gracia ya habíamos recordado que, frente a los pelagianos, la gracia es necesaria para merecer la gloria. Sin embargo ahora se trata de precisar que esa gracia es la gracia *cooperante*. De hecho, sin la gracia habitual cooperante ninguna criatura, en ningún posible estado podría merecer la vida eterna; esto equivale a decir que la obra meritoria de la vida eterna es efecto propio de la gracia habitual cooperante.

Para que se dé el mérito respecto a la vida eterna, además de un *acto humano*, debe tratarse de un *acto sobrenatural*, intrínsecamente proporcionado a la gloria, y que además sea *perfecto en género*. Debemos examinar estos dos últimos aspectos: la sobrenaturalidad y la perfección.

Respecto a la cuestión de la sobrenaturalidad santo Tomás nos explica que el mérito del hombre depende de la preordenación divina, es decir, de que Dios ordene determinado acto a cierto fin [I-II, 114, 2]. Ahora bien, el acto de una cosa no es ordenado por Dios a algo que supere la proporción de la virtud que es principio de ese acto. Esto forma parte de la divina providencia, de manera que nada puede actuar más allá de su fuerza o virtud. La vida eterna es un bien que supera la proporción de la naturaleza creada, pues excede su conocimiento o deseo, según 1 Cor 2,9. Por esto ninguna naturaleza creada es principio suficiente de actos meritorios de la vida eterna, si no se le añade el don sobrenatural de la gracia. Esta argumentación es igualmente válida ya sea que se considere la naturaleza humana en estado de naturaleza íntegra o de naturaleza caída, aunque en el caso de la naturaleza caída se aumenta la dificultad por la presencia del pecado.

Respecto a la cuestión de la perfección, debe tratarse de la gracia *cooperante*. La gracia habitual operante sólo eleva o sana la naturaleza, pero no le concede de manera inmediata el acto segundo, por eso se requieren las virtudes infusas, que son *habitus* operativos, mediante los cuales el libre albedrío realiza las obras sobrenaturales perfectas. Esta perfección del acto requiere que proceda de un *habitus*. Por lo tanto, no basta la sola naturaleza, ni la naturaleza con la mera gracia actual, ni la sola gracia habitual operante, que no es inmediatamente operativa. Por eso, sólo la gracia habitual cooperante es el principio adecuado para las obras meritorias de la vida eterna.

En la respuesta a las objeciones se añade que ciertamente Dios ha ordenado a la naturaleza humana al fin de la vida eterna, pero esa ordenación conlleva que dicho fin debe ser conseguido por el auxilio de la gracia [*ad 1*]. También nos previene frente a posibles antropomorfismos, pues se podría pensar en que un hombre merece algo de otro sin que el primero haya recibido algún beneficio del segundo. Sin embargo, cuando se habla del mérito entre personas humanas, esa capacidad no viene de otra persona humana, sino de Dios; luego uno puede merecer de otro sin tener que recibir antes algo de él. En cambio, para merecer ante Dios primero debemos recibir de Dios, como ya advertía san Pablo en Rom 11,35.

7.2.2 Tipo de mérito

Santo Tomás explica [I-II, 114, 3] que cuando hablamos del acto meritorio lo podemos considerar simplemente en cuanto que procede del libre albedrío, lo que denomina aquí con la terminología *secundum substantiam operis*. Desde ese punto de vista no habría mérito de condigno, pues se daría una desigualdad máxima entre Dios y la criatura: como mucho se podría hablar de congruo: el hombre actuaría según su fuerza y Dios le recompensaría. Sin embargo, si nos fijamos en la obra meritoria desde el punto de vista de la gracia, entonces la cosa es muy distinta. En ese aspecto la obra buena procede del Espíritu Santo que mueve, y quien la realiza es alguien que ha sido constituido como hijo de Dios. La gloria resulta, pues, la herencia que se debe a los hijos, de acuerdo con Rom 8,17.

Por supuesto admite que la gracia del Espíritu Santo que ahora poseemos no es igual a la gloria en acto, pero sí lo es *in virtute*, como en la semilla de un árbol está la *virtus* que se dé un árbol. Por eso, el Espíritu Santo que inhabita por la gracia es causa suficiente para alcanzar la vi-

da eterna: se entiende así que se diga que el Espíritu Santo es prenda de nuestra herencia [2 Cor 1,22].

En realidad toda esta condignidad procede de que el cristiano se ha convertido en miembro vivo de Cristo. Por supuesto que hay una verdadera intervención en la persona que actúa y realiza la obra meritoria. Este aspecto fue muy subrayado por el cardenal Cayetano cuando se oponía a los protestantes, quienes rechazaban la noción católica de mérito como si fuera en detrimento de Cristo; ya antes hacíamos referencia a sus afirmaciones, que completamos con las siguientes líneas:

Cristo cabeza con los hombres vivos, sus miembros, no es como un cuerpo político, como el cuerpo de los ciudadanos de una sociedad bien gobernada, sino que constituye un cuerpo, en cierto modo como se da un cuerpo natural, porque Cristo cabeza con su Espíritu vivifica a sus miembros, y por las articulaciones y nexos espirituales une los miembros del cuerpo, como queda muy claro por las palabras de san Pablo. A este presupuesto añade lo que también dice la Sagrada Escritura acerca de que las pasiones y acciones de los miembros vivos de Cristo son pasiones y acciones de Cristo cabeza. TH. DE VIO OP *De fide et operibus*, cap. 9 en *Opuscula omnia*, Lyon 1558, 345b.

Esta idea, además, tiene hondas repercusiones eclesiológicas, en la línea de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Obviamente se deben evitar interpretaciones erróneas que cayeran en una especie de panteísmo en el que se disolverían las personas en Cristo. La *Mystici Corporis* de Pío XII advirtió contra ese peligro [DH 3816], pero no dejó de subrayar esta profunda unión con Cristo, que es fundamental para entender el mérito. Obviamente, todo esto no autoriza para atribuir los propios pecados a Cristo (cosa que ya fue condenada en el Concilio de Basilea [ses. 22 (15-10-1453) en COeD 493]) ni para confundir los pájaros de la propia cabeza con iluminaciones del Espíritu Santo. La realidad más profunda es que el bien sobrenatural que merece la vida eterna lo podemos realizar sólo en la medida en que estamos transformados por la gracia.

Se puede añadir que la gloria primera correspondería a la gracia primera: es el caso de los niños muertos después del bautismo. En ellos no ha habido mérito todavía, pero alcanzan el premio eterno en razón de la gracia recibida por el bautismo. En el caso de un adulto que fuera justificado sin recibir el sacramento, como debería darse un acto de caridad (tal como explicamos al hablar de la justificación), incluso a esa primera gracia ya se le debería la vida eterna.

Por supuesto que el aumento sucesivo de gracia en este mundo conllevaría también el mérito de un aumento de gloria, más allá de la situación inicial cuando se recibe la gracia. También se puede decir que, además de la gloria esencial, que es a la que nos hemos referido hasta ahora, se puede hablar de merecer la gloria accidental, que incluye la glorificación del cuerpo, y otros aspectos debidos a la intervención de las diversas virtudes. Esa cuestión la abordamos en la siguiente subsección al hablar de la caridad y el mérito.

7.2.3 Papel principal de la caridad

La gracia habitual no es operativa por sí misma, sino mediante las virtudes infusas. Estas virtudes intervienen para que se realice el acto meritorio. Sin embargo, dentro de ellas, la más importante es la caridad. Para cumplir los mandamientos correctamente hacen falta las virtudes, de ahí que la Iglesia tuviera que rechazar algunas expresiones en las que sólo se hablaba de la caridad:

Sólo la caridad realiza las acciones cristianas de modo cristiano por relación a Dios y a Jesucristo. Sólo la caridad es la que habla a Dios y Dios sólo la escucha a ella. Dios no corona sino la caridad [...] Dios no remunera si no la caridad: porque la caridad es la única que honra a Dios. CLEMENTE XI, *Unigenitus* (8-9-1713) 3-6 [DH 2403-2406].

Cualquier acto de virtud infusa realizado por el hombre justo tiene una condignidad con el fin último, pues le resulta proporcionado y lo merece, aunque esa situación del hombre justo requiera también la caridad. Por eso hay que decir que en lo referente al mérito no sucede que todas las virtudes sean igualmente meritorias de la vida eterna, sino conforme a una cierta analogía. El analogado principal es la caridad, y las otras virtudes en orden a la caridad. Si precisamos todavía más, hay que decir que algunas virtudes se refieren inmediatamente al fin, y por ello su acto es más proporcionado con la consecución del fin último (por vía de mérito) y esas son las virtudes teologales; las virtudes morales y los mismos dones del Espíritu Santo se ocupan de los medios para ese fin, y por eso sus actos resultan menos proporcionados al fin que los de las virtudes teologales.

A su vez, dentro de las virtudes teologales, la más importante es la caridad, que es la única que permanecerá en la vida eterna [1 Cor 13,13]. Por eso se entiende que el premio de la vida eterna se atribuya fundamentalmente a la caridad [1 Cor 2,9; 2 Cor 4,8; Sant 1,12]; la misma fe actúa

por la caridad [Gál 5,6]. Santo Tomás argumenta que el mérito viene ante todo por la ordenación divina, según la cual el acto se dice meritorio del bien al que el hombre es ordenado por Dios [I-II, 114, 4]. La vida eterna consistirá en el disfrutar [*frui*] de Dios; ahora bien, el movimiento de la mente humana para disfrutar del bien divino es propio del acto de la caridad, y por él los actos de las otras virtudes se ordenan a ese fin, en cuanto que son imperadas por la caridad. Por eso el premio le corresponde primariamente a la caridad. Además, si consideramos la cuestión desde el punto de vista de la voluntad, cuando algo se realiza por amor es más voluntario, y como para que haya mérito es preciso que se dé la voluntariedad, también la caridad la aumenta, con lo cual lo principal del mérito se debe atribuir a la caridad.

7.3 Merecer la gracia

Después de haber tratado lo referente a merecer la vida eterna, podemos estudiar lo referente a merecer la gracia. La gracia es también objeto *per se* del mérito teológico, aunque se trate de un objeto secundario. Dentro de la gracia ante todo se debe considerar la gracia primera, después el desarrollo o aumento de la gracia, y por último la gracia final, que sería la perseverancia. Lo referente a la gracia primera se puede entender tanto respecto a uno mismo, como respecto a otro; también se puede aplicar a la recuperación de la gracia después de un pecado: también en ese caso nos encontramos con una *gracia primera* de una nueva serie, pues la anterior vida de gracia quedó interrumpida por el pecado.

7.3.1 La gracia primera para sí

La cuestión de la primera gracia nos recuerda algunas cuestiones de la controversia semipelagiana, y de hecho santo Tomás en I-II, 114, 5 ad 1 recuerda precisamente que san Agustín, al principio, mantuvo la idea de que el inicio de la fe venía de nosotros, aunque luego lo corrigió.

Si afrontamos el problema desde el punto de vista de la *gracia actual*, es decir, de la gracia como auxilio momentáneo de Dios, es muy claro que no puede caer bajo el mérito de quien la recibe. El concilio de Trento fue muy claro al excluir que cualquier inicio de la justificación, que viene por la gracia preveniente y la llamada de Cristo, pueda ser debido a los méritos [DH 1525]. Desde la argumentación teológica es claro que las obras del hombre caído pueden ser: pecaminosas, indiferentes, o si alcanzan algún tipo de virtud imperfecta en modo alguno son proporcio-

nadas a la gracia y la gloria; por tanto no se puede hablar de mérito. Ni siquiera aunque estuviera en estado de naturaleza íntegra, porque tampoco habría proporción respecto a lo sobrenatural. Como mucho se daría una disposición negativa, pero no positiva, y por ello tampoco el mérito.

Si afrontamos la cuestión en lo referente a la *gracia habitual* llegamos a conclusiones parecidas. Ante todo lo podemos examinar según el mérito de condigno. De nuevo la enseñanza de Trento insistía en que nada de lo que precedía la justificación podía merecerla [DH 1532]. Con esta enseñanza el concilio simplemente se hacía eco de la enseñanza de la Escritura acerca de la gratuidad de la salvación [Is 55,1; Rom 3,24; Tit 3,5-7].

La argumentación teológica nos lleva a la misma conclusión, pues ese mismo mérito debería darse o bien por obras precedentes a la gracia, o concomitantes o posteriores a la gracia, y en cualquiera de los tres casos no puede darse mérito. La razón es que el principio del mérito no puede a su vez caer bajo el mérito, porque entonces sería causa y efecto de lo mismo en el mismo sentido. Asimismo, las obras realizadas sin la gracia actual no dejarían de estar, como mucho, en el plano del bien natural, y por ello tampoco podrían merecer la gracia habitual. Pero es que aun las obras de salvación realizadas con la gracia actual son disposiciones imperfectas y remotas: ciertamente son necesarias, como ya dijimos, pero no exigen de por sí la gracia habitual y por ello no tienen la *condignidad* para merecerla.

Se podría pensar, de una manera más rebuscada, que actos concomitantes con la gracia la merezcan. Sería el caso de los actos de fe formada y de perfecta aversión al pecado de los que hablamos como elementos de la justificación, pues son simultáneos temporalmente con la misma justificación. Sin embargo, ya dijimos que según el orden de naturaleza son *posteriores según la naturaleza* a la infusión de la gracia, y dependen de ella. Por tanto no pueden merecerla, porque el premio debe ser por naturaleza posterior al acto meritorio. Como decía santo Tomás al hablar de esos actos: «tal operación es meritoria, pero no de la gracia, que ya se tiene, sino de la gloria, que todavía no se tiene» [I-II, 112, 2 ad 1].

Cabe incluso preguntarse si no se podría merecer una gracia ya recibida de hecho. Santo Tomás se plantea la posible objeción de que alguien, por ejemplo, reciba un caballo de su señor, y al usarlo bien y en servicio del que se lo ha dado se puede decir que lo merece. Sin embargo, santo Tomás nos advierte contra el antropomorfismo: cualquier buena obra del hombre procede de Dios como de su principio, y si se hacen obras buenas, como en el ejemplo, que deberían ser sobrenaturales, eso vendría de Dios, con lo cual tampoco vale esa objeción. De una manera más especu-

lativa hay que decir que lo que se tiene en acto no se merece, pues no es camino o potencia en el que merece para alcanzarlo, sino que es ya acto o término. Precisamente por ello en el cielo ya no puede haber mérito. Además, lo mismo según la misma razón no puede ser a la vez causa y efecto en el mismo género de causa; el mérito es causa de premio en el género de causa eficiente moral, y la gracia habitual es causa de mérito de condigno en ese mismo género de causa, pues el mérito de condigno es efecto de la gracia habitual cooperante. Si la primera gracia habitual cayera bajo el mérito de condigno de las obras del justo posteriores, resultaría que lo mismo, según la misma razón sería en el mismo género causa y efecto a la vez.

Ahora bien, si en lugar del mérito de condigno hablamos del *mérito de congruo*, sí podemos hablar de cierto mérito. Desde luego no mediante obras meramente naturales, pues ya vimos que no son en modo alguno disposiciones positivas a la gracia, ni actual ni habitual. Pero si hablamos de las obras sobrenaturales que preceden a la salvación, nos encontramos con disposiciones positivas imperfectas. Luego se daría cierta *congruencia* entre esas disposiciones previas y la primera gracia. Se cumpliría aquí el axioma que vimos: al que hace lo que está en su poder, Dios no le niega la gracia. No se trataría de mérito de condigno, y a su vez dependería de una actuación previa de la gracia actual.

7.3.2 La gracia primera para otro

Dado que una persona en pecado no puede merecer para sí la primera gracia de condigno, es claro que tampoco podrá merecerla para otro. La pregunta que nos podemos hacer es si alguien que esté ya en gracia puede merecer la gracia primera para otro, y de qué manera.

Desde luego forma parte de la fe que hemos sido salvados por la gracia de Cristo [Jn 1,16-17; 15,4-5; Hech 4,12; 15,11]. El concilio de Trento lo formula en términos de mérito, pues habla de que se nos comunique el *mérito* de la pasión de Cristo [DH 1523], describe la pasión de Cristo como causa meritoria de la justificación [DH 1529] y emplea el término “mérito” aplicado a Cristo en favor nuestro en varios lugares más [DH 1547; 1576; 1582; 1583]. Incluso la terminología más técnica de “merito de condigno” apareció en la encíclica *Ad diem illud* de Pío X: «Ella [la Virgen María] como supera a todos en santidad y en unión con Cristo y ha sido asociada a Cristo en la obra de la salvación humana, mereció para nosotros *de congruo*, como dicen, lo que Cristo mereció *de condigno*» [ASS 36 (1903-1904) 454].

Santo Tomás nos explica [I-II, 114, 6] que nuestras obras tienen razón de mérito de condigno en razón de la moción divina. En el caso de un cristiano en gracia, es movido por Dios para que por el don de la gracia llegue a la vida eterna, y por eso el mérito de condigno no se extiende más allá de ese objetivo. Sin embargo, en el caso de Cristo esa moción no es simplemente para que su alma alcance la vida eterna, sino para que conduzca a otros a esa misma vida eterna: en ese sentido es cabeza de la Iglesia y autor de la salvación humana. Santo Tomás recurre a la cita de Hb 2,10: «Convenía que aquel, para quien y por quien existe todo, llevara muchos hijos a la gloria perfeccionando mediante el sufrimiento al jefe que iba a guiarlos a la salvación». El Angélico indicaba en el comentario a Pedro Lombardo que «el mérito de Cristo es como la raíz de todos los méritos, del cual adquieren los méritos su eficacia; por ello es como una causa universal» [*Scriptum Super sententiis*, II, d. 27, a. 6 ad 2].

Como esta condición de ser cabeza de la Iglesia no se da en ningún otro, no puede darse el mérito de condigno respecto a la primera gracia de otro. Sólo Cristo ha sido puesto como cabeza sobre toda la Iglesia [Ef 1,22] y como recordaba san Pablo: «¿Está dividido Cristo? ¿Fue crucificado Pablo por vosotros? ¿Fuisteis bautizados en nombre de Pablo?» [1 Cor 1,13].

Sin embargo, lo que sí puede darse es el mérito de congruo respecto a la primera gracia de otros. Ya vimos que san Pío X habló acerca de ese mérito de congruo universal de la Virgen María [DH 3370]. Santo Tomás explica que «Porque el hombre, constituido en gracia, cumple la voluntad de Dios, es congruente, según la proporción de la amistad, que Dios cumpla la voluntad del hombre en la salvación de otros, aunque a veces pueda darse el impedimento por parte de aquel cuya justificación desea algún santo» [I-II, 114, 6]. La eficacia de esta oración, o de las obras de piedad dependerá obviamente de la mayor unión con Dios del que pide, aunque siempre nos encontramos con el misterio de la libertad humana y la permisión divina del mal. En cualquier caso ha sido tradicional en la Iglesia atribuir la conversión de san Pablo a la oración de san Esteban en su martirio, o la conversión de san Agustín a las oraciones de santa Mónica.

Incluso este mérito de congruo para santo Tomás tiene más razón de mérito que el que aludíamos antes de las disposiciones sobrenaturales respecto a la primera gracia. En cualquier caso, este es el fundamento de la oración de la Iglesia por los pecadores:

El Señor a veces concede el perdón a los pecadores por las oraciones de los santos, en cuanto se impetra para ellos el perdón de los pecados y el don de la gracia, porque el hombre puede mere-

cer *de congruo* para otros la primera gracia; en otro caso la Iglesia oraría en vano [*pro nihilo*] por los pecadores. *Super primam ad Timotheum*, cap. 4, lec. 2.

7.3.3 La reparación tras el pecado

El recuperar la gracia tras el pecado, por el que se pierde, nos recuerda a merecer la gracia primera, pero podría parecer que *se requiere menos mérito*, pues, al fin y al cabo, ya se tenía antes la gracia. Santo Tomás se pregunta ahora no si el que está en pecado, por una nueva serie de actos pueda merecer recuperar la gracia (eso sería prácticamente lo mismo que vimos antes); el sentido de la pregunta es si el hombre justo, cuando está en gracia, puede merecer que se repare la gracia si la perdiera por el pecado. Se trataría, por así decir, de un *mérito preventivo*.

La Escritura invita más bien a una respuesta negativa, pues el profeta Ezequiel explica que: «Si el inocente se aparta de su inocencia y comete maldades, como las acciones detestables del malvado, ¿acaso podrá vivir? No se tendrán en cuenta sus obras justas. Por el mal que hizo y por el pecado cometido, morirá» [Ez 18,24]. Por su parte en san Pedro: «Pues habría sido mejor para ellos no haber conocido el camino de la justicia que, después de conocerlo, desviarse del mandamiento santo que les había sido transmitido» [2 Pe 2,21].

De una manera más técnica, el concilio de Trento pone al mismo nivel la reparación después de la caída y la perseverancia final [DH 1541], y la perseverancia final no se merece de condigno, pues el concilio añade la condición «si muriera en gracia» [DH 1582]. Por ello, indica que se trata de algo que no merece sin más el justo. A esto hay que añadir que se atribuye al mérito de Cristo, aplicado gracias al sacramento de la penitencia, tal reparación [DH 1542].

En la argumentación teológica según santo Tomás [I-II, 114, 7] el pecado expulsa la gracia y la caridad, con lo cual se opone a la obra meritoria precedente. Se interrumpe la moción divina de la gracia que es la que da lugar al mérito: «los beneficios que después [de la caída] alguien consigue de Dios, por los que es reparado, no caen bajo el mérito, pues la moción de la gracia anterior ya no se extiende a ello». Una vez más advertimos el carácter profundamente dinámico de toda la teología de la gracia en santo Tomás.

¿No cabría cierto mérito de congruo, como aquel por el que alguien en gracia merece la primera gracia para otro? Santo Tomás advierte que en ese caso el mérito se podía frustrar por el impedimento en aquel en favor

del que se merecía; en este caso es todavía peor, pues el impedimento se da en el que merece y en aquel en favor del que se merece, que son la misma persona. Luego tampoco en este sentido se podría merecer la reparación después de la caída.

Otra cosa es que las obras buenas realizadas en gracia dejen ciertas disposiciones en el sujeto; el caso más claro es cuando se pierde la caridad pero permanecen la fe y la esperanza informes. Con la ayuda de la gracia actual, mediante tales disposiciones sobrenaturales el pecador puede disponerse a recuperar la gracia. Sin embargo, tal recuperación no se daría *formalmente* por las obras precedentes, sino *virtualmente*, en el sentido de que tales obras han dejado una *virtus* que permite realizar obras sobrenaturales que de congruo, y como disposiciones, permitan recuperar la gracia. En este sentido se podría hablar de un mérito de congruo, como hace el mismo santo Tomás en *Ad Hebreos* 6, lec. 3.

La recuperación es más fácil en la medida que la persona era mejor antes de haber pecado, y por ello permanecen en ella disposiciones más fuertes. Por eso, es más fácil recuperarse de un pecado de fragilidad que de malicia: en ese caso es más congruente que Dios se apiade de él y recupere el estado de gracia.

7.3.4 El aumento de gracia y caridad

Si hasta ahora hemos hablado de merecer la gracia primera, cuando hablamos de un aumento de gracia y caridad se trata del merecimiento de la *gracia segunda*. La Escritura se refiere a esta realidad cuando habla del «crecimiento de la senda del justo» [Pr 4,18] o «crecer en Cristo que es la cabeza» [Ef 4,5], así como las invitaciones a ser cada vez más justo [Apoc 22,11] o a dar cada vez más fruto [Jn 15,2].

El concilio de Trento enseñó explícitamente que «por la observación de los mandamientos de Dios y de la Iglesia en la misma justicia recibida por la gracia de Dio, por las buenas obras cooperando la fe, crecen y se justifican más» [DH 1535]. Esta enseñanza está recogida en los cánones: «si alguien dijera que la justicia recibida no se conserva, ni tampoco se aumenta ante Dios por las buenas obras, sino que las obras mismas sólo son frutos y signos de la justificación recibida, pero no son también causa de que aumente, sea anatema» [DH 1574]; «si alguien dice que las buenas obras del hombre justificado [...] no merecen verdaderamente aumento de gracia [...] sea anatema» [DH 1582].

Al argumentar santo Tomás [I-II, 114, 8] explica que cae bajo el mérito de condigno aquello a lo que se extiende la moción de la gracia. Esta

moción no se extiende sólo al *término último* del movimiento, es decir, a la vida eterna, sino también a todo el *progreso* de ese movimiento. Siendo el término la vida eterna, el progreso es el aumento de caridad y de gracia.

Con el aumento de gracia aumentan igualmente las virtudes y los dones del Espíritu Santo, pues dependen de ella [§10.2.4 en p. 350s]. Hay que tener en cuenta que si antes dijimos que no se podía merecer la primera gracia, era precisamente por ser la *primera*, no por ser *gracia*. El aumento de gracia no quiere decir que se vaya a mejorar la gracia en sí misma, se mantiene la misma *virtus* pero hay un crecimiento real, como la semilla da lugar a un árbol mucho más grande que la semilla misma.

Otra cuestión distinta es *cuándo* y *cómo* se hace efectivo ese aumento de gracia. Ciertamente cualquier acto lo merece. De todos modos, así como la vida eterna, que es consumación de la gracia, no se concede inmediatamente, sino a su tiempo, lo mismo sucede con el aumento de gracia. Santo Tomás explica que para hacerse efectivo se requiere una adecuada disposición (*ad 3*). Esta disposición consiste en que se realice un acto más intenso, pues es el que hace crecer el *hábitus*, pero sobre esta cuestión indicaremos algo más al hablar del aumento de caridad [§10.3.2 en p. 355s].

7.3.5 La gracia de la perseverancia final

La última gracia que considera santo Tomás es la perseverancia final, y si se puede merecer [I-II, 114, 9]. El término “perseverancia” puede tener varios sentidos, como ya se vio al hablar de la necesidad de la gracia [§2.6.2 en p. 106s]. Se puede entender como *virtud* o perseverancia potencial, o bien como el *acto* de perseverar hasta el final, que sería la perseverancia actual, de la que aquí se trata.

Esta perseverancia en un sentido significa que el libre albedrío se determina al bien mediante la gracia consumada, cosa que se dará en la gloria. Dado que cae bajo el mérito lo que se compara con el movimiento del libre albedrío como su término, y esa perseverancia de la gloria es el término de dicho movimiento, la perseverancia en ese sentido puede merecerse. Con esto se está indicando una de las características que tiene la gloria, y es que no se puede perder. En otras palabras, como se puede merecer la gloria, y la gloria por definición *persevera*, puede merecerse la perseverancia en ese sentido.

Sin embargo, se puede ver la perseverancia en otro sentido, esto es, como parte de la moción divina que inclina al hombre al bien hasta el final, hasta el último momento de la vida. De esta manera la perseverancia

en este mundo no cae bajo el mérito, porque depende sólo de la moción divina, que es el principio de todo mérito. Se trata de un don que Dios concede a los que quiere.

El concilio de Trento al hablar de la consecución del premio de la vida eterna pone la perseverancia final como una condición. Dice que el justo verdaderamente merece la vida eterna, que se le dará a su tiempo «si muriera en gracia», «si obrara bien hasta el final» [DH 1546; 1582]. Pero si por el mismo mérito mereciera la perseverancia final, esta condición sería inútil, luego la perseverancia final no está incluida en aquello que se merece. La misma terminología que considera esta perseverancia como «un gran don de Dios» [DH 1566], nos lleva a pensar que no cae bajo mérito, al menos de condigno. Lo mismo sucede con las exhortaciones a no confiarse y a trabajar con temor y temblor por la salvación [DH 1541; 1548]. Ya san Agustín había dicho: «tanto la gracia de Dios de comenzar como de perseverar hasta el final no se da según nuestros méritos, sino que se da según la secretísima, sapientísima y muy benefactora voluntad [de Dios]» [*De dono perseverantiae*, cap. 13, n. 33 (PL 45, 1013)].

En el *sed contra* de I-II, 114, 9 santo Tomás había presentado el argumento de la manera más sencilla posible: merecer la perseverancia final actual es merecer la impecancia final, y esto no lo puede merecer ningún justo:

Todo lo que alguien merece, lo consigue de Dios si no es impedido por el pecado. Pero muchos tienen obras meritorias que no consiguen la perseverancia. No se puede decir que esto suceda por el impedimento del pecado, porque el mismo pecar es lo que se opone a la perseverancia. De esta manera, si alguien mereciera la perseverancia, Dios no permitiría que cayera en pecado. Luego la perseverancia no puede merecerse.

Sin embargo, si hablamos del *mérito de congruo* hay que decir que se da una conveniencia o congruencia entre el estado de gracia y su conservación. La observancia continua de los mandamientos, la oración, etc, merece de congruo la perseverancia final. Incluso se advierte más congruencia entre la permanencia en el estado de gracia y la perseverancia que entre las obras sobrenaturales previas a la justificación y la misma justificación. Y esa congruencia permitía hablar de cierto mérito de congruo.

Santo Tomás explica algo parecido, aunque emplea la terminología de la impetración, que se puede aplicar a los pecadores que piden el perdón o a los que piden el don de la perseverancia [*ad 1*]. El argumento tiene más fuerza si se supone que es la misma gracia actual la que mueve a

esa oración del arrepentimiento. El mismo san Agustín había dicho que «este don de Dios se puede merecer [*emereri*] con súplicas, pero una vez dado, no se puede perder de manera contumaz» [*De dono perseverantiae* cap. 6, n. 10 (PL 45, 999)]. Es interesante que san Agustín para evitar el verbo *merecer* emplea el derivado *emereri*, señalando que no se trata de un mérito en sentido estricto. De hecho no hay verdadera oposición entre la verdadera impetración y el mérito de congruo, pues ambos se apoyan en la misericordia de Dios. Se entienden así las exhortaciones evangélicas a pedir, con la esperanza de recibir [Lc 11,9-10; Mt 25,29].

7.4 ¿Merecer bienes temporales?

Por último es interesante preguntarnos si podemos merecer de Dios bienes temporales, es decir, bienes de este mundo que no son la felicidad eterna ni la bienaventuranza. Dado que hablamos de *mérito* es obvio que no podemos referirnos a los bienes naturales que constituyen a la persona, pues nadie puede merecer el tener tales o cuales características físicas. La pregunta se refiere a bienes materiales que serían consecuencia a modo de premio de determinados actos. Con muchos textos del Antiguo Testamento en la mano, como Dt 28, Ex 1,21 o Ez 29,18s que cita santo Tomás en las objeciones, parece que el premio de Dios en muchos casos son bienes temporales. Sin embargo, en el mismo Antiguo Testamento se puede leer que «Todo lo que tiene el hombre delante es vanidad, porque una misma suerte toca a todos: al inocente y al culpable, al puro y al impuro, al que ofrece sacrificios y al que no los ofrece, al honrado y al pecador, al que jura y al que tiene reparo en jurar» [Qoh 9,2]; entonces los bienes y males temporales suceden igual a buenos y malos, luego no parece que caigan bajo el mérito.

Para poder contestar a la pregunta santo Tomás [I-II, 114, 10] nos recuerda que el bien *simpliciter* del hombre es el fin último, y consiguientemente entran en esa categoría lo que nos ayuda a alcanzar ese fin. Todo ello es lo que propiamente puede ser merecido. Sin embargo, hay otros bienes que sólo lo son para un aquí y un ahora, para un objetivo meramente particular y parcial, como los bienes materiales, la fama, etc, y este tipo de bienes, sin más, no se puede decir que caigan bajo el mérito.

De esta manera, si consideramos los bienes temporales, como la salud, la riqueza, etc, en cuanto que son útiles para que lleguemos a la vida eterna, entonces de manera directa pueden ser merecidos. Sucede algo semejante al aumento de gracia, que también nos ayuda a llegar a la vida

eterna y por ello puede ser merecido. Todo lo que viene después de la primera gracia (la cual no puede ser merecida) y nos ayuda a conseguir la vida eterna, puede ser merecido. De hecho, Dios concede a los justos tanto los bienes temporales, como también los males temporales, que les conviene para llegar a la vida eterna. Por eso, se puede decir incluso que cuando de alguna desgracia material se va a seguir en algún caso un bien espiritual para esa persona, que tal desgracia ha sido merecida, pues le ayudará a conseguir el bien por excelencia que es la vida eterna.

En cambio, si se toman los bienes temporales en sí mismos, no son, sin más, bienes del hombre; lo son *secundum quid*, de manera parcial. Por ello, sólo pueden caer bajo el mérito de manera parcial. Santo Tomás explica que «los bienes temporales considerados en sí mismos tiene razón de premio en relación con la moción divina por la que las voluntades de los hombres son movidas a conseguir estas cosas, aunque a veces los hombres no tengan recta intención». En otras palabras, Dios puede remunerar en este mundo ciertas buenas obras parciales, es decir, que no han sido hechas de manera sobrenatural: «Dios recuerda los bienes que alguien ha hecho en estado de pecado, no para remunerarlos en la vida eterna, que se debe sólo a las obras vivas, es decir, hechas por caridad, sino que los remunera con un premio temporal» [III, 89, 6 ad 3].

Por poner algún ejemplo, es congruente y *rationabiliter* que quien honra a sus padres merezca la conservación de su vida y la longevidad en este mundo [II-II, 122, 5 ad 4], aunque como mucho podríamos hablar de un mérito de congruo. Igualmente es congruente que quien ha trabajado mucho reciba la admiración, fama o riquezas de otros, aunque haya sido por vanagloria: en ese caso la providencia de Dios no deja de premiarlo, pero meramente en este mundo. Tales personas ya han recibido su paga en este mundo y no pueden esperarla para la vida eterna [Lc 16,25]. El mismo san Agustín atribuía el crecimiento del poder romano a la recompensa divina por sus *virtudes*, aun debidas a la vanagloria:

A estos ciudadanos de la ciudad terrestre Dios no les había de conceder la vida eterna en su ciudad celestial, y en compañía de sus santos ángeles. El camino para llegar hasta allá es el de la verdadera actitud religiosa, que sólo se manifiesta cuando se tributa al único Dios verdadero el servicio cultural, llamado latría (λατρεία) por los griegos. Si este Dios no les concediese ni siquiera la terrena gloria de lograr un magnífico Imperio, no les daría la paga a sus buenas artes, es decir, a sus virtudes, mediante las cuales se esforzaban por conseguir una gloria tan brillante. Precisamente de aquellos que parecen realizar algún bien con vistas a la gloria humana, dice

también el Señor: Ya han cobrado su paga, os lo aseguro [Mt 6,2].
SAN AGUSTÍN, *De ciuitate Dei* 5, cap. 15 (CCL 47, 149).

8 . La virtud de la fe

Entre las virtudes teologales comenzamos nuestro estudio por la virtud de la fe, y seguiremos el orden de santo Tomás que se despliega, como en otras ocasiones, conforme a las causas. Ante todo hablaremos del objeto de la fe, que responde a la causa formal, seguido del acto de la fe, el creer, para así llegar a la virtud misma de la fe. Posteriormente diremos algo sobre los sujetos en los que se da la fe, cosa que responde más bien a la causa material. También hablaremos de la causa eficiente de la fe, para concluir con alguna cuestión sobre los efectos de la fe, que son el temor y la purificación del corazón. En realidad este aspecto de los efectos se relaciona con la finalidad de la fe; es cierto que su fin coincide con su forma, pero esos otros efectos son como un despliegue y desarrollo de la misma fe.

- 8.1 El objeto de la fe
- 8.2 El acto interior y exterior de la fe
- 8.3 La virtud de la fe
- 8.4 Sujetos en los que está la fe
- 8.5 La causa de la fe
- 8.6 Efectos de la fe

8.1 El objeto de la fe

Cuando hablamos del objeto de la fe ante todo debemos presentar la distinción entre el objeto formal y el objeto material de la misma, que es lo que hace santo Tomás, aun con otra terminología, en el II-II, 1, 1. El resto de los artículos se dedican a entender mejor el objeto material. Por una parte, si comparamos ese objeto material con el objeto formal, que es Dios como Verdad Primera, hace falta tratar la simplicidad [a. 2] y la verdad [a. 3] de este objeto material. Por otra parte, si comparamos el objeto material con el creyente, o sujeto de la fe, se deben recordar las condiciones de que ese objeto material es algo no visto [a. 4] y tampoco conocido mediante una argumentación [a. 5]. Ulteriormente hay que decir que este objeto material de la fe se explicita y distingue en artículos de fe [aa. 6-8], que se encuentran resumidos en el símbolo de la fe [a. 9] La constitución de ese símbolo le corresponde al papa [a. 10]. Como suele suceder en la *Summa Theologiae* lo más importante es lo que se dice en el primer artículo, sólo que santo Tomás lo suele presentar de una manera muy concisa y se debe explicar²⁴.

8.1.1 El objeto formal de la fe

En el objeto de todo *habitus* cognoscitivo, y la fe nos permite un especial conocimiento de Dios, tenemos dos aspectos: lo que materialmente se conoce, el objeto material, y aquello por lo que se conoce, el objeto formal. Santo Tomás [II-II, 1, 1] nos pone el ejemplo de la geometría: el objeto material serían las conclusiones de esa ciencia (como el valor de la suma de los ángulos de un triángulo, etc) y el objeto formal la razón por la que conocemos (los diversos medios de demostración que se emplean en geometría).

En el caso de la fe la razón formal u objeto formal es simplemente la Verdad Primera, pues asentimos por fe divina a algo porque ha sido revelado por Dios, y por eso el *medio* de ese conocimiento es la misma Verdad divina. Desde el punto de vista material, la fe no sólo trata de Dios, sino de muchas otras cosas en cuanto que tienen relación con Dios. Santo Tomás precisa que esas otras cosas son algunos efectos por los cuales «el hombre es ayudado para que tienda a la fruición divina». Luego también

²⁴Para este capítulo seguimos S. RAMIREZ OP, *De fide divina*, Salamanca 1994.

en este sentido del objeto material podemos decir que es en cierto modo la Verdad Primera, pues nada cae bajo la fe sino en orden a Dios. Aquí nos ofrece el ejemplo de la medicina, cuyo objeto es la salud, y así la medicina considera todo en orden a la salud.

Para entender mejor la expresión de *Veritas Prima* aplicada a Dios debemos recordar que uno de los sentidos de *veritas* es el de una virtud, parte de la justicia, por la cual alguien es veraz [II-II, 109]. De este modo el término *Veritas Prima* no se refiere simplemente a que Dios es la fuente de toda verdad en cuanto que en Él se realiza plenamente el trascendental *verdadero* [I, 16, 5], sino que además es veraz y comunica la verdad. De esta manera se comprende que cuando se habla, por ejemplo en el Vaticano I, de Dios que se revela como objeto de la fe [DH 3008; 3032], se está refiriendo a lo que señala aquí santo Tomás.

En autores posteriores se desarrolló algo más la terminología sobre el objeto formal y su aplicación a la fe. El *objeto material* es la cosa (*res*) que se presenta, que se enfrenta (*obiicitur*) por así decir a la potencia cognoscitiva, y en la que termina su movimiento, por eso también se le llama objeto *terminativo*. El *objeto formal* es la *ratio* según la cual la cosa que es objeto se presenta a la potencia. Sin embargo, esa *ratio* puede ser doble: a) la *ratio* de la cosa objeto *en cuanto que es esa cosa*, y que se denomina *razón formal quae* o bien *objeto formal quod*; b) la *ratio* de la cosa objeto, no en cuanto que es una cosa, sino solamente en cuanto que es objeto, o en cuanto que está relacionada con la potencia, y que se denomina *razón formal qua* o bien *objeto formal quo*. En el primer caso encontramos nominativos (*quae, quod*) para describirla, mientras que en el segundo caso encontramos ablativos (*qua, quo*).

Con un ejemplo se entiende esto fácilmente: cuando la vista mira una manzana, la manzana es el objeto material, el que la manzana tenga color es el objeto formal *quod* o razón formal *quae*; el que la manzana esté iluminada es el objeto formal *quo* o razón formal *qua*. El color, entendido como una determinada serie de características químicas, está en la manzana misma, y gracia a eso se puede ver la manzana con la vista. Sin embargo, para que pueda llegar a ser vista hace falta la iluminación, que no está en la manzana misma, pero en cuanto está iluminada los colores pueden ser actualmente visibles. El objeto más formal es el objeto formal *quo*, pues es lo que determina en el ser de objeto, mientras que el objeto formal *quod* todavía tiene que ser determinado para que pueda alcanzar su ser de objeto. Respecto a la terminología de “motivo” y “terminativo” el objeto formal *quo* es meramente *motivo*, pues de él depende en última instancia el *movimiento* de conocer, mientras que el objeto formal *quod*

es en parte motivo (porque es objeto formal) y en parte terminativo (pues en ese aspecto del objeto es en el que *termina* el movimiento: la mirada termina en la manzana en cuanto que tiene un color).

En la fe divina el objeto formal *quo* o puramente formal, que es al que se refiere santo Tomás, es esa Verdad divina (*Veritas Prima*), o como se dirá también, la autoridad de Dios que se revela. A partir de aquí la pregunta sobre el objeto formal de la fe conlleva dos aspectos que hay que distinguir bien para evitar confusiones. En primer lugar nos podemos preguntar cuál es ese objeto formal de la fe. A este conocimiento directo (en su realización) de la fe, los escolásticos lo denominaban “*in actu exercito*”, es decir, en la realización misma del acto, en este caso de la fe. En segundo lugar, realizando ya un análisis reflejo, cómo conoce el fiel ese objeto formal de la fe. A este análisis reflejo los escolásticos lo denominaban “*in actu signato*”, como deteniéndonos y analizando cómo se realiza el proceso visto desde fuera, por así decir.

Si no se acepta que Dios es el objeto formal de la fe, es decir, que creemos porque Dios nos revela algo, caeríamos en cualquier tipo de racionalismo, ya sea antiguo, como el de los maniqueos, denunciado por san Agustín [*De utilitate credendi* cap. 1, n. 2 (CSEL 25,1, 4-5)], o el de los modernos en sus múltiples variantes. Para esos autores no cabía revelación de Dios, o como mucho en caso del semirracionalismo, la Revelación sería una ayuda para llegar a descubrir por la razón lo que Dios revelaba. Los planteamientos del inmanentismo o del modernismo, que excluían una revelación, y la reducían a un desenvolvimiento de la conciencia religiosa en cada época obviamente también negaban que Dios nos revelara algún tipo de verdad. También existió, aunque menos frecuente, el error absolutamente contrario: el objeto formal de la fe sería la mera autoridad de Dios que manda creer algo, pero sin la más mínima relación con la verdad, simplemente porque Dios quiere [GUILLERMO DE AUVERNIA, *De fide el legibus*, cap. 1]. Sin llegar a esos extremos algunos autores propusieron que el objeto formal de la fe era la misma divinidad, pero sin referirse al atributo de su verdad y veracidad, lo cual resultaba bastante absurdo [J. MARTÍNEZ DE RIPALDA SJ, *De fide* disp. 2, sect. 11, n. 101].

La referencia en la Escritura a que hay una revelación o comunicación de la verdad por parte de Dios, como algo que forma parte del plan de salvación es omnipresente. Simplemente basta con el leer el prólogo de Hebreos [Hb 1,1-2] o Jn 8, donde todo esto aparece con mucha claridad. Por supuesto que la fe, como iremos viendo, conlleva otros aspectos que tienen que ver con el afecto y la voluntad, especialmente al estar informada por la caridad, pero la revelación de la verdad es un elementos defini-

torio de la misma. Se entiende así que para los Padres, como san Agustín, fuera una auténtica fuente de conocimiento: «No es parte pequeña de la ciencia el estar unido al que sabe: aquel tiene los ojos del conocimiento, tenlos tú de la fe [*credulitatis*]. Lo que Dios ve, tú creelo» [*Enarrationes in psalmos* 36, serm. 2, n. 2 (CCL 38, 348)].

Desde el punto de vista magisterial, ya el concilio de Trento había explicado que por la fe «creemos que son verdaderas aquellas cosas que han sido reveladas por Dios y prometidas» [DH 1526]. Con más detalle el Vaticano I enseñaba que por la fe: «creemos que son verdaderas las cosas reveladas por Él, no por la intrínseca verdad de las mismas percibida por la luz natural, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, que ni se equivoca, ni puede engañar» [DH 1789]. Este profundo sentido de acceso a la verdad divina mediante la fe es el que subyace cuando se presenta la revelación como un diálogo de amistad entre Dios y el hombre, tal como lo describe el Vaticano II en *Dei Verbum* 2.

8.1.2 ¿Cómo conocemos el objeto formal de la fe?

Supuesto que el objeto formal de la fe es Dios como Verdad Primera, es decir, su autoridad que revela y que no puede ni engañarse ni engañarnos, queda la otra cuestión ¿cómo conocemos esa autoridad de Dios que revela? Es la controversia acerca del *analysis fidei* o resolución de la fe. En realidad en la historia de la teología se han dado dos grandes grupos de soluciones: a) la fe es algo discursivo, y primero conocemos la autoridad de Dios, y luego los contenidos que creemos; b) la fe ciertamente es algo mediato, pero no es discursivo, sino que por la misma luz de la fe conocemos la autoridad de Dios y lo que nos revela.

Entre los que mantenían la naturaleza discursiva de la fe, algunos autores cercanos al nominalismo (aunque no fueran nominalistas extremos) sostenían que podíamos conocer naturalmente la veracidad de Dios, como un atributo de su esencia, y también podíamos conocer el hecho de la revelación por los motivos de credibilidad. Así, la fe se resolvía en esos conocimientos, que a su vez dependían de los primeros principios de la razón. El gran problema de esto es que resolvía la fe sobrenatural en una serie de conocimientos que en realidad eran naturales; parece que explicaban la fe divina como una mera fe adquirida por las fuerzas naturales. Para evitar la acusación de pelagianismo respondían que la fe era sobrenatural, pero sólo respecto al *modo* de su acto: todo el proceso, que en sí mismo era natural, se hacía sobrenatural por la presencia de la gracia.

Otros autores, especialmente vinculados a la Compañía de Jesús, afirmaban que la fe era discursiva, pero sostenían que, por ejemplo, se conoce sobrenaturalmente que la Revelación no puede fallar, y se conoce sobrenaturalmente que Dios ha revelado que el Verbo se hizo carne, luego se concluye que el Verbo se encarnó. La explicación de todo esto era complicada, pues sostenían que la primera premisa, formulada de forma hipotética es conocida por sí misma: «Si Dios habla, habla verdaderamente»; la segunda premisa sería conocida por sí al creyente, aunque de una manera oscura, pues le llegaría por la doctrina de la Iglesia y por los motivos de credibilidad: el testimonio de los mártires, milagros, etc. Lo curioso es que el reconocimiento de la autoridad de Dios, aunque sostenían que venía de la fe, sin embargo no era porque lo revelara Dios, sino de manera inmediata, por sí mismo. Por otra parte, era fácil pasar de los argumentos de credibilidad a las verdades propuestas por la Iglesia, y así concluir la fe en los diversos artículos.

Sin embargo, todo esto resultaba bastante irracional. Hablar de conocer algo de la esencia de Dios como *per se notum* en este mundo carece de sentido, y mucho menos es *per se notum* que Dios revela: lo contrario sería caer en una especie de ontologismo. Además, esos argumentos de credibilidad son algo previo a la fe, y meterlos dentro de la misma fe confunde las cosas.

Por todo ello consideramos que es mucho más sencilla la presentación que hace santo Tomás; de hecho, para él la cuestión es tan evidente que ni siquiera la plantea en la *Summa*. Para santo Tomás la Verdad Primera en la fe hace tanto de medio como de objeto. Lo expone en las cuestiones *De veritate*:

La luz en cierto modo es el objeto visto, y en cierto modo no; en cuanto la luz no es vista por nuestro ojos sino porque termina en algún cuerpo por reflexión, o bien se nos une de otro modo, se dice que no es *per se* [es decir *ut quod* como algo visto] el objeto visto, sino mas bien el color [es el objeto visto]; sin embargo en cuanto que ninguna otra cosa puede verse si no es por la luz, se dice que la luz misma es visible [es decir *ut quo* como algo por lo que se ve] [...] y así la Verdad Primera es en primer lugar *per se* [*ut quo*] el objeto de la fe. *De veritate* 14, a. 8 ad 4.

Así como la luz física es la razón formal *qua* de la potencia visiva, pues sólo vemos lo iluminado, y es por sí misma visible, pues no hace falta otra luz para verla, así la revelación divina es la razón formal de la fe infusa: debe ser creíble por sí misma, y realiza su papel cada vez que se cree, pues

tiene la misión del objeto formal *quod* y *quo*. No tendría sentido un acto de fe divina que no se apoyara en el mismo testimonio divino.

Toda la confusión de la primera posición venía de querer una resolución del objeto formal *quo* como si fuera el objeto material o el objeto formal *quod*. Por eso buscaban un conocimiento en sí mismo (*quae*), y no aquello por lo cual se conoce (*qua*). El conocimiento *quae* (es decir, de algo) debe ser posterior al conocimiento *qua* (es decir, por el cual se conoce algo), como la reflexión o la conciencia es posterior a ese mismo conocimiento. Una vez realizado el acto de fe, o a partir de las enseñanzas de la Iglesia, sabemos que el objeto formal de la fe es la autoridad de Dios, pero esa afirmación sólo la conocemos de modo reflejo, no en el mismo acto de fe, donde la autoridad de Dios interviene como principio *quo*. En otras palabras, estos teólogos estaba confundiendo el acto de fe *in actu exercito* con el análisis del acto de fe *in actu signato*.

Sucedía algo parecido a lo que ya santo Tomás había dicho acerca de las *especies* en el conocimiento. Nosotros al conocer propiamente conocemos las cosas (conocimiento *quod* o *quae*, en nominativo), pero mediante las *especies* cognoscitivas que formamos (conocimiento *quo*, o *qua* en ablativo) [I, 85, 2]. Posteriormente, reflexionando sobre nuestra operación podemos llegar a la conclusión de que existen esas *especies* cognoscitivas²⁵.

Como vemos, hay cuestiones bastante profundas de teoría del conocimiento detrás de esta controversia: ¿es la conciencia de algo lo que funda el conocimiento, o la conciencia es posterior al conocimiento? En cualquier caso la confusión de los que proponían un acto de fe discursivo era notable. *Una cosa es que el acto de fe sea mediato, y otra cosa es que sea discursivo*. El acto de fe es *mediato* en el sentido de que todavía no es la visión de Dios, sino que debemos emplear conceptos; en la vida eterna sí será un conocimiento inmediato del Dios tal cual es sin conceptos. Ahora bien, la conexión de esos conceptos que empleamos en la fe se debe inmediatamente a Dios, no a que tengamos que volver a las imágenes, a razonar, etc. Pero *el acto de fe no es discursivo*. Pueden darse múltiples discursos previos y preparatorios al acto de fe, en el sentido de la apologética, etc, y puede darse múltiples discursos posteriores al acto de fe, y ahí tendríamos la teología en sentido estricto. Sin embargo, la fe, en sí misma, no es discursiva.

De esta manera podemos decir que la fe, *objetivamente* se resuelve en el objeto formal *quo*, la misma Verdad Primera; de manera subjetiva o por

²⁵Sobre la importancia de esta cuestión para un planteamiento intencional del conocimiento humano cf. G. BASTI, *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza*, Bologna 1991, 123-138.

parte del fiel en el conocimiento por la fe del objeto formal *quod* y *quo*; de manera eficiente en la gracia de la luz de la fe; de manera dispositiva en el conocimiento previo de los preámbulos de la fe; respecto a sus contenidos concretos en la proposición infalible de la Iglesia.

Esta explicación de santo Tomás muestra con toda fuerza el carácter divino de la fe y hasta qué punto es comunicación de la Verdad Primera que es Dios. En este mundo, antes de la visión, se trata de algo mediato, pues requiere conceptos formados a partir de las criaturas; ya veremos en qué sentido los dones del Espíritu Santo mejoran ese conocimiento [§11.2 en p. 386s y §11.1.5 en p. 385s]. En todo caso se trata de algo radicalmente divino, y de ahí que se haya valorado como una verdadera iluminación y parte de la divinización del hombre en este mundo.

8.1.3 El objeto material de la fe

Como dijimos antes, para santo Tomás también el objeto material de la fe es Dios como Verdad Primera. Este contenido se encuentra en la Escritura y en la Tradición, pues «nuestra fe se apoya [*innititur*] en la revelación hecha a los Apóstoles y profetas que escribieron los libros canónicos, no en una revelación, si se dio, hecha a otros doctores» [I, 1, 8 ad 2]. Esta fe contenida en la Escritura se debe entender conforme a la doctrina de la Iglesia [II-II, 5, 3 ad 2], o dicho con más precisión: «La razón formal de objeto en la fe es la Verdad Primera, manifestada por la doctrina de la Iglesia» [*De caritate* a. 13 ad 6]. No es que la autoridad de la Iglesia pueda ir cambiando a placer la doctrina, sino que nos atestigua cuál es el verdadero Evangelio, ya que, como atestiguaba san Agustín: «No creería al Evangelio si no me moviera la autoridad de la [Iglesia] Católica» [*Contra Epistolam Fundamenti*, cap. 5, n. 6 (CSEL 25, 197)].

Esta misma idea la resumió el Vaticano I al decir que: «han de creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios, escrita o transmitida, y propuestas por el magisterio de la Iglesia, ya sea por un juicio solemne, ya por el magisterio ordinario y universal, como divinamente reveladas» [DH 3011]. Al final de esta sección volveremos a añadir algún detalle sobre esta cuestión, cuando santo Tomás explique que corresponde al papa organizar el símbolo de la fe.

El objeto de la fe, de una manera primaria y principal es Dios, Verdad Primera, en aquello que sólo puede ser conocido por revelación divina. Este objeto es el mismo que el de la teología, pues al fin y al cabo la fe se relaciona con la teología como los principios con las conclusiones: por eso también santo Tomás explicaba que el sujeto de la teología (aquello

de lo que trata) es Dios. Las diversas fórmulas de fe siempre comienzan precisamente por Dios, por su misterio Trinitario. Unido a este sujeto tenemos los atributos divinos, dentro de los cuales aparecen la misericordia, la justicia, la omnipotencia, la providencia, etc. Tales atributos se manifiestan de una manera única y especialísima en la obra de Encarnación y la Redención, que por tanto caen bajo la fe. En orden a Dios se contienen también en la Escritura diversas enseñanzas acerca de las criaturas, que por ello caen bajo la fe: por ejemplo, el premio o el castigo eternos, los sacramentos instituidos por Cristo, etc.

También se puede hablar de un *objeto accidental de la fe* de dos maneras. Si *consideramos la fe como conocimiento*, hay cosas contenidas en la revelación a las que se puede llegar por razón natural, como el que existe un único Dios. Tales cosas, en realidad, más que propias de la fe son *preámbulos de la fe*; sin embargo, en el caso de que alguien no conozca las demostraciones de esos preámbulos, también los cree con fe. En ese caso excederían el entendimiento no de todo hombre, sino simplemente de aquellos (que en general son la mayoría) que desconocen las razones de esos preámbulos. Si *consideramos la fe en orden a alcanzar el propio fin*, que es la salvación eterna o bienaventuranza, hay algunas cosas que son primarias, con la Encarnación, los mandamientos, etc. Pero otras cosas, como multitud de detalles históricos, aunque sean revelados y contengan una verdad sobrenatural, no son absolutamente necesarios para alcanzar el fin.

Por último, y aunque santo Tomás no lo trata, puede ser útil decir alguna palabra acerca de las *revelaciones privadas*. Si se trata de una revelación completamente privada y personal, y sólo le consta a tal persona el hecho de esa revelación, sólo a tal persona le correspondería creerla con fe divina (que en este caso no se trataría de fe divina y católica). Puede darse el caso de que el mensaje recibido se dirija a más personas, o sea de utilidad para el conjunto de la Iglesia; en ese caso puede darse un reconocimiento prudencial por parte de la Iglesia, pero tal cosa no hace que ese mensaje o esa revelación entren dentro de lo que se denomina “depósito de la fe”. Obviamente un criterio necesario para tal reconocimiento prudencial por parte de la Iglesia es que sea compatible con la Revelación pública.

8.1.4 Complejidad y verdad de la fe

A partir de lo que hemos dicho acerca del objeto material de la fe surgen inmediatamente dos posibles preguntas. Siendo el objeto formal la misma Verdad Primera, que es infinitamente sencilla, ¿el objeto de la fe es algo

complejo, compuesto de proposiciones o es la realidad misma de Dios? Otra posible pregunta es, dadas todas las cosas que encontramos en la revelación ¿todo eso es verdadero, o puede mezclarse la mentira con el objeto de la fe?

Respecto a la complejidad del objeto de la fe, en la época de santo Tomás era una discusión bastante candente. Su origen estaba en que algunos autores árabes como Algacel o Avicena habían dicho que Dios no poseía el conocimiento de los enunciados o de las proposiciones, pues Dios es infinitamente simple, y además las proposiciones son variables, según se refieran al pasado, presente o futuro. De aquí pasó la pregunta a teólogos cristianos, que la aplicaron a la fe y se preguntaron si el objeto de la fe es la verdad indivisible; entonces parecía que los enunciados que hay en los artículos de fe no sería el objeto de la fe. Sin embargo, y por otra parte, como la verdad está en el entendimiento que compone y divide, formando proposiciones, parecería que sin proposiciones no puede darse la verdad (por ejemplo, el término “gato” no es ni verdadero ni falso, mientras «el gato es mamífero» ya sí es verdadero). En otras palabras, como el objeto de la fe es la Verdad Primera, parecería que en cuanto *verdad* debería tratarse de un enunciado complejo, de una proposición, mientras que en cuanto *primera* debería ser completamente simple, sin composición.

Para solucionar la cuestión santo Tomás nos recuerda que el modo de conocer humano requiere la composición, aunque lo conocido (en este caso, lo creído) sea completamente simple:

Lo conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente. El modo propio del entendimiento humano es que conozca la verdad componiendo y dividiendo, como se dijo en la primera parte. Por ello, las cosas que son simples en sí mismas el entendimiento humano las conoce según cierta complejidad [*complexionem*], mientras que, por el contrario, el entendimiento divino conoce sin composición [*incomplexe*] las cosas que en sí mismas son compuestas [*complexa*]. Así pues, el objeto de la fe se puede considerar de dos maneras. En un sentido, por parte de la cosa creída misma, y así el objeto de la fe es no compuesto [*incomplexum*], esto es, la cosa misma acerca de la que se tiene fe. En otro sentido, por parte del creyente, y según esto el objeto de fe es algo compuesto [*complexum*] a modo de un enunciado [*per modum enuntiabilis*]. Y por ello ambas opiniones se dieron entre los antiguos, y según un aspecto ambas tenían razón. II-II, 1, 2.

En la respuesta *ad 2* santo Tomás precisa que en el Símbolo de la fe se habla de las diversas cosas sobre las que hay fe, es decir, en cuanto que

el acto del creyente termina en esas cosas. Ciertamente son enunciados, pero «el acto del creyente no termina en lo enunciable, sino en la cosa, pues no formamos los enunciados [*enuntiabilia*] si no es para alcanzar conocimiento mediante ellos [los enunciados], como sucede en la ciencia, al igual que en la fe». Aparece aquí el profundo carácter intencional del conocimiento en santo Tomás: se emplean representaciones inteligibles, pero para conocer las cosas, por más que nuestro conocimiento sea limitado.

Obviamente, cuando llegue la visión de Dios, ya no se dará a modo de enunciados, como sucede ahora, sino por una aprehensión de la Verdad Primera en sí misma. Tampoco los ángeles o las almas separadas conocen a modo de enunciados, pues ese conocimiento tiene que ver con nuestra situación particular en este mundo. No obstante, es muy importante subrayar el valor de tales enunciados frente a los planteamientos apofáticos que niegan todo valor al conocimiento conceptual. En el fondo subyace una negación de la analogía en nombre de una supuesta experiencia de lo divino, que como dijimos, es algo contradictorio [Ant I §11.2.4 pp. 413ss]. Es cierto que hay un conocimiento más cercano a lo experimental por los dones del Espíritu Santo, pero siempre depende de la fe, como veremos más adelante.

Respecto a la verdad del objeto de fe, la argumentación de santo Tomás es muy sencilla: lo que cae bajo algún acto o *habitus* depende de la razón formal del objeto, como en el caso del color, solo puede verse mediante la luz, o una conclusión sólo puede conocerse mediante un término medio (por ejemplo, en el silogismo: «Todos los hombres son mortales; todo los griegos son hombres luego todos los griegos son mortales» para argumentar necesitamos apoyarnos en el término medio “hombres”). Como la razón formal del objeto de fe es la Verdad Primera, lo que cae bajo la fe, cae bajo la Verdad Primera. La consecuencia es que no puede caer nada falso bajo la Verdad Primera (igual que el mal no puede caer bajo la bondad). Toda esta argumentación es bastante fácil de entender, y se recoge igualmente en la enseñanza del Vaticano I cuando se explica que Dios «no puede ni engañarse ni engañarnos» [DH 3008].

Sin embargo, no faltaron a lo largo de la historia algunos autores que no aceptaron esto. Algunos grupos gnósticos que atribuían el Antiguo Testamento al creador, dios inferior al Padre, no tenían inconveniente en afirmar que engañaba a los hombres. San Agustín nos explica que entre los priscilianistas: «Creyeron que a veces al hablar el mismo Señor Jesús, no por boca de los profetas, de los apóstoles o de los ángeles, sino por la propia boca, fue más engañador que doctor de la verdad» [*Epistulae* 237,

n. 9 (CSEL 57, 532)]. Sin llegar a esos extremos algunos nominalistas, como Holcot o Biel, explicaban que Dios de potencia absoluta podía mentir, a la vez que la mentira no era algo intrínsecamente malo, sino que eso dependía de la voluntad de Dios.

Un problema parecido lo planteaban los defensores de la doble verdad, pues sostenían que había una verdad filosófica y otra teológica; como decía Siger de Brabante: «por la razón concluyo necesariamente que el entendimiento [de todos] es numéricamente uno, sin embargo mantengo firmemente por la fe lo opuesto» [citado en *De unitate intellectus contra averroistas* cap. 5]. En ese tipo de casos entramos en la relación entre fe y razón, pues una serie de falsas razones, consideradas como verdaderas, habían llevado a esos autores a defender la existencia absurda de una doble verdad. También para evitar este tipo de problemas es importante entender la manera de hablar de la Escritura, pues cuando se quiere leer como, por ejemplo, una descripción científica del Cosmos, se encontrarán errores; el error no está en la Escritura, sino en quien la lee de esa manera incorrecta.

En cierto modo esta cuestión de la verdad está relacionada con la de los enunciados y proposiciones a la que nos referíamos antes. Los defensores de planteamientos de tipo ontologista o inmanentista tienden a negar el valor de las formulaciones dogmáticas, o del texto de la Escritura, para subordinarlo a una misteriosa experiencia sin conceptos [Ant I §7.3.2 en pp. 258-260 y §12.4.3 en pp. 474-475]. En ese caso se niega la verdad de un texto inspirado que nos habla sobre Dios. Esta fue la situación del modernismo y sus derivaciones: el problema de fondo es que para ellos la verdad no se puede expresar en proposiciones, que al final resultarían falsas cuando se aplican a Dios, o bien se podrían mantener cosas contradictorias.

Por último, es interesante la respuesta de santo Tomás *ad 1* cuando explica la diferencia entre las virtudes que perfeccionan el entendimiento y la voluntad. En las primeras no puede darse la falsedad, pues de lo contrario no serían virtudes ya que lo bueno de esas virtudes es lo verdadero. En cambio, en las virtudes que perfeccionan la voluntad no se excluye la falsedad de todo, pues podría darse que alguien actuara según la virtud de la justicia realizando una falsa opinión que tiene sobre aquello que hace. Siempre hay que recordar que en este mundo las virtudes, ni las teológicas ni las morales, confieren la impecabilidad, pues a veces quien las tiene no actúa conforme a esas virtudes. Por eso en ninguna virtud puede darse una *infallibilidad del resultado*, pues para llegar a ciertos *resultados* se prescinde de la virtud. Lo que sí se da es una *infallibilidad de inclinación*,

es decir, la virtud en cuanto tal siempre inclina al bien. En ese sentido, por ejemplo, la esperanza desea y espera infaliblemente la bienaventuranza eterna por el auxilio de Dios, y en ese sentido no puede fallar: lo que puede fallar es que el hombre abandone a Dios y deje de contar con ese auxilio.

8.1.5 La fe y otros conocimientos

En esta subsección seguimos hablando del objeto material de la fe por comparación con otras formas de conocimiento. El primer aspecto, por emplear la terminología de santo Tomás, es que **el objeto de la fe no puede ser algo visto** [II-II, 1, 4]. Cuando se emplea el término “visto” lo que se quiere decir es que nos referimos a cosas que «por sí mismas mueven nuestro entendimiento o nuestro sentido al conocimiento de ellas». Santo Tomás explica que a veces conocemos las cosas por sí mismas, como los principios primeros, y algo semejante podemos decir que los conocimientos sensibles, que mueven los sentidos; en cambio otras veces conocemos unas cosas mediante otras, como sucede en las conclusiones. De esa segunda forma se ocupará después para compararla con la fe.

En el caso de la fe «el entendimiento asiente a algo a lo que no es suficientemente movido por su objeto propio, sino por cierta elección que inclina voluntariamente [el entendimiento] más a una parte que a otra»; por ejemplo, el creyente asiente a la proposición: «Jesús de Nazaret es Dios». Si esta inclinación del entendimiento se diera con dudas acerca de la otra parte, pues advertimos que hay motivos a favor o en contra, nos encontraríamos ante una *opinio*; en cambio cuando se afirma con certeza y sin ese miedo tenemos la fe. Santo Tomás precisa que ni la fe ni la *opinio* pueden tratar de cosas vistas, ya sea por el sentido, ya sea por el entendimiento. El Vaticano I explicó esta verdad con otra terminología un poco diferente, al decir que la fe se apoyaba en la autoridad de Dios y no en la «intrínseca verdad de las cosas percibida por la luz de la razón natural» [DH 3008].

Las verdades de fe, tanto las que se refieren propiamente a Dios y a los misterios divinos, como incluso los mismos preámbulos de la fe no son algo visto. Para *ver* las primeras haría falta estar disfrutando ya de la visión beatífica, mientras que los preámbulos de la fe requieren una argumentación: el que haya un Dios no es una verdad conocida *per se* para nosotros en este mundo, sino que requiere partir de las criaturas y razonar.

De esta manera es bastante claro que no puede darse una *evidencia intrínseca* del objeto de la fe, pero podríamos preguntarnos por la posibilidad de una *evidencia extrínseca*. Con esa expresión nos referimos a milagros que son como una confirmación de la misma fe; tales milagros pueden haber sido presenciados por alguien, o bien simplemente transmitidos por otros que los han visto y los atestiguan. Esta última situación claramente no impide la fe, pues tampoco es algo absolutamente cierto lo que nos puedan contar, aunque se trate de personas de fiar. Sin embargo, es razonable preguntarse si puede darse la fe en alguien que esté viendo el milagro que la confirma. Esta situación es la que se denominaba con terminología clásica *evidentia in attestante*. Por citar un ejemplo que ponía santo Tomás: el apóstol Tomás vio y tocó a Cristo resucitado, y dijo «Señor mío y Dios mío» [Jn 20,28], pero propiamente no es que el tacto sensible o los ojos de carne vieran la divinidad, sino el cuerpo resucitado de Cristo; o la Virgen santísima sabía que había concebido y dado a luz virginalmente, pero no *veía* que su Hijo fuera Dios. Por tanto la fe es compatible con ese tipo de evidencia. Algún autor, como Domingo Báñez OP, puso en duda la noción misma de *evidentia in attestante*, pues para que realmente se diera haría falta ver que Dios estaba revelando algo mediante ese milagro, y tal cosa ciertamente no se da.

Sin embargo, la cuestión de los motivos de credibilidad es muy importante, pues «el que cree, no creería si no viera que tales cosas deben ser creídas, ya fuera por la evidencia de los signos o por otras cosas de ese estilo» [II-II, 1, 4 ad 2]. La fe no es un asentimiento ciego que se oponga a otros conocimientos verdaderos; tales conocimientos no bastan para la fe, pero son una ayuda exterior. Tampoco hace falta que una persona para creer llegue a tener todos esos conocimientos previos, pues cada caso será distinto, y ya explicamos que el objeto o motivo formal de la fe es el mismo Dios como Verdad Primera.

La segunda gran afirmación es que **el objeto de la fe no puede ser algo conocido por razonamiento [*scitum*]** [II-II, 1, 5]. La argumentación de santo Tomás es también muy sencilla: si hablamos de un conocimiento por razonamiento riguroso o *scientia*, tal argumentación depende siempre de algunos principios conocidos por sí mismos, y en ese sentido partiría de algo *visto*. Por tanto lo *scitum* en cierto modo es *visum*. Sin embargo, ya se explicó antes que algo no puede ser creído y visto a la vez.

En este punto hay que aclarar que *algo puede ser visto y creído, pero por diferentes personas*: la Trinidad es contemplada, y por tanto vista, por los bienaventurados que ya poseen la visión de Dios, sin embargo en este

mundo, es creída por los fieles. Dentro de la Iglesia en este mundo tenemos la cuestión de los *preámbulos de la fe*, como que hay un Dios creador. Puede suceder que alguien conozca la argumentación rigurosa para afirmar esa verdad, y en ese sentido no la creería; sin embargo, el que no conoce tales razonamientos simplemente la cree. Santo Tomás explicaba «entre aquello que hay que creer se encuentran cosas que se pueden probar demostrativamente, no porque haya fe sin más [*simpliciter*] en todos acerca de eso, sino porque se exigen para aquello que es de fe, y por eso al menos es preciso que se presuponga por fe por parte de aquellos que no poseen esa demostración» [*ad 3*].

A estas conclusiones obviamente se oponían los racionalistas o semi-racionalistas, quienes pretendían que se podían encontrar argumentaciones necesarias para los dogmas cristianos [Ant I §7.3.1 en pp. 254-258]. En realidad lo que hacían era reducir la fe cristiana a las filosofías que estaban de moda en la época, como vimos en el volumen anterior. Ya indicamos que esa pretensión de una razón absoluta es irracional. Santo Tomás tiene en cuenta la argumentaciones que han empleado los santos pero explica que «las razones [*rationes*] que son propuestas [*inducuntur*] por los santos para probar lo que es de fe no son demostrativas, sino ciertas persuasiones que manifiestan que no es imposible lo que se propone en la fe» [*ad 2*]. Esto es así porque si no pudieran darse tales *persuasiones* habría una demostración irrefutable en sentido contrario, cosa que obviamente no sucede. Por ejemplo, si pueden darse algunas *persuasiones* a favor del misterio Trinitario es que los argumentos contrarios no son irrefutables: si los argumentos contra la Trinidad fueran algo absoluto y demostrativo, ni siquiera podrían plantearse racionalmente esas *persuasiones*. Otra cosa distinta es la teología, que razona a partir de la fe, pero ya es un razonamiento *posterior* a la misma fe.

8.1.6 Los artículos de la fe

Para santo Tomás hablar de los artículo de fe está en relación con la aplicación del objeto de la fe al creyente. Esto requiere a) que se trate de una propuesta o explicación de ese objeto clara y con las adecuadas distinciones, b) que al mismo tiempo sea breve y c) que goce de la necesaria autoridad que asegure su verdad. Se podría pensar que el objeto de la fe se encuentra en la Escritura y en la Tradición, y tal cosa es verdad. Sin embargo, santo Tomás explica que la fe trata sobre todo acerca de las cosas que esperamos disfrutar en el cielo [Hb 11,1]. Por este motivo corresponden a la fe aquellas cosas que nos ordenan directamente a la vida

eterna, como las Personas Divinas, la Omnipotencia de Dios, el misterio de la Encarnación, etc.

Se debe decir que las cosas *creíbles* por fe divina se distribuyen en tres grupos [II-II, 1, 6 ad 1]:

- lo necesario que deben mantener todos por fe, y esto debe ser creído como lo principal;
- lo necesario que deben mantener todos, aunque no siempre sea por fe, como los preámbulos;
- lo que se mantiene meramente por fe, pero no es necesario que todos lo conozcan.

De esta forma las cosas sustanciales y esenciales que deben ser creídas son los artículos de fe. Obviamente santo Tomás no está diciendo que el contenido de la Escritura no sea muy conveniente para los fieles, pero es bastante claro que no todo el mundo puede conocerlo (y más antes de la imprenta) y a la vez, no todo lo que ahí se encuentra tiene la misma importancia. La expresión “artículo de fe” es propia de la Edad Media, pero el resumen de la fe es mucho más antiguo, ya que lo encontramos en los símbolos de fe desde los inicios del cristianismo. Santo Tomás se detiene un poco en la etimología de “artículo” para subrayar que indica partes distintas que están proporcionadas unas a otras [II-II, 1, 6]. Dado que el objeto material de la fe es lo no visto acerca de Dios, cuando hay alguna especial razón de eso *no visto*, tenemos la distinción de un artículo de fe. Por ejemplo, que Cristo Dios haya muerto y haya resucitado son dos artículos distintos, pero el que haya padecido, muerto y sepultado pertenecen al mismo artículo.

Antes de pasar a recordar cuáles son estos artículos, santo Tomás se pregunta si han crecido los artículos de fe con la sucesión del tiempo [II-II, 1, 7]. En esta pregunta no piensa solamente en la diferencia entre los primeros tiempos del Cristianismo y su época, sino en la diferencia entre la fe en los justos del Antiguo Testamento y la época posterior. Para poder responder compara los artículos de la fe, en el campo sobrenatural, con los primeros principios del conocimiento, en el ámbito natural. En los primeros principios del conocimiento hay un cierto orden, y unos se contienen en otros, hasta reducirse finalmente al principio de no contradicción. En el caso de los artículos de la fe, están todos contenidos en cierta manera en creer que hay Dios y que es providente, según Hb 11,6. De esta manera «en el ser divino se incluyen todas aquellas cosas que creemos que en Dios existen por la eternidad, en las que consiste nuestra bienaventuran-

za, mientras que en la fe en la providencia se incluyen todas las cosas que Dios ha dispuesto para la salvación del hombre y que son el camino a la bienaventuranza. Y de este modo algunos de los artículos subsiguientes se contienen en otros, como en la fe en la Redención humana se contiene implícitamente la Encarnación, la Pasión de Cristo, etc» [II-II, 1, 7].

Con esta explicación no hay un aumento en la sustancia de los artículos, pero en su explicitación sí se ha dado un crecimiento. Santo Tomás recurre a Ef 3,5 en que se dice que se ha dado a conocer lo que estaba oculto a los Antiguos.

Respecto a cuáles sean estos artículos en concreto [II-II, 1, 8], cabe una división en siete artículos sobre la divinidad (Dios único, Padre, Hijo, Espíritu Santo, creación natural, santificación por la gracia y glorificación) y siete sobre la humanidad de Cristo (Encarnación, nacimiento virginal, pasión-muerte-sepultura, descenso a los infiernos, resurrección, ascensión, segunda venida). Sin embargo cabe otra presentación en seis, pues los tres de las Personas Divinas se reúnen en uno acerca de la Trinidad, y la glorificación se distingue entre gloria del alma y gloria de los cuerpos; en la humanidad se pueden unificar la Encarnación y el Nacimiento.

En cualquier caso, los artículos de fe se encuentran en el credo [II-II, 1, 9]; santo Tomás reitera que no era fácil (y entonces menos que ahora) conocer toda la Escritura y entenderla correctamente, por lo cual lo fundamental se resumió en el símbolo. El Aquinate piensa sobre todo en el símbolo de los Apóstoles, pues creía que era de la época apostólica, pero la idea a la que apunta es correcta, y de hecho así lo entendió la Iglesia desde los inicios. Hay una pluralidad de símbolos de fe porque debido a los errores de los herejes fue necesario explicitar ciertas cosas que antes no habían supuesto un problema: «[estos símbolos] sólo se distinguen porque en uno se explicitan más plenamente cosas que en otro se contienen de manera implícita, según lo exigía la acción de los herejes» [*ad 2*].

Por último, santo Tomás explica que corresponde al papa la edición de un nuevo símbolo de la fe [II-II, 1, 10]. Una nueva edición debe hacerse ante errores en la fe que van surgiendo, y por tanto le corresponde hacer esa edición a aquel que le corresponde determinar de forma definitiva [*sententialiter*, dictando sentencia] las cosas que son de fe. Tal misión es propia del papa, pues es quien preside toda la Iglesia, y su decisión definitiva debe ser firmemente mantenida por toda la Iglesia. Santo Tomás compara esta autoridad a la de convocar concilios. Como se puede ver, el Angélico está pensando en lo que son determinaciones definitivas, y por tanto infalibles. No obstante, santo Tomás admite la posibilidad de que

se redacte algún tipo de símbolo a modo de cierta doctrina o enseñanza, como era el símbolo atanasiano, que en aquella época se atribuía a san Atanasio; en ese caso el Angélico alude a su valor y al hecho de que fue recibido por los mismos pontífices.

8.2 El acto interior y exterior de la fe

El acto de la fe es realizado por la virtud de la fe en orden a su propio objeto: puede dividirse en el acto interior de creer y en el acto exterior de confesar la fe. Según el orden de santo Tomás, en primer lugar diremos algo del acto de fe en su ser *psicológico*, por describirlo de alguna manera (pues se trata de un acto sobrenatural en sentido estricto) y después sus aspectos morales. Recordamos que el dominio de la moral es el referido a los actos libres en la medida en que por ellos alcanzamos el fin. Por eso es preciso estudiar en qué medida es obligatorio o necesario creer para poder alcanzar el fin, y también el mérito que tiene este acto de fe. Con un poco más de detalle respecto al campo de la obligación en primer lugar se estudia la obligación en general, y luego se entra en los contenidos precisos que hay que creer. A esta cuestión añadiremos alguna reflexión sobre el tema de la fe implícita, muy importante para el caso de aquellos a los que no ha podido llegar el anuncio del Evangelio.

8.2.1 ¿En qué consiste el acto de creer?

Santo Tomás compara el acto de creer con otros actos del entendimiento y nos propone la definición como «*cogitare cum assensione*» [II-II, 2, 1], que podríamos traducir como «pensar/deliberar con asentimiento», aunque no hay una palabra que traduzca exactamente el sentido de *cogitare*. Este término latino puede significar una consideración intelectual de manera genérica, sin embargo de una manera más precisa significa una consideración del entendimiento a la que se añade una cierta búsqueda [*inquisitio*], pues no se ha llegado todavía a ver algo claramente. Santo Tomás advierte que una búsqueda de este tipo se da en el nivel sensible de la *intentiones particulares*, y de ahí el nombre *cogitativa* para el más importante de los sentidos internos; sin embargo es obvio que la fe no se sitúa en ese nivel de lo sensible.

Por lo tanto, para situar mejor lo que es la fe debemos considerarla como una *cogitatio*, que, sin embargo, está unida a un firme asentimiento. El Angélico explica que hay actos del entendimiento con un asentimiento firme, sin esa *cogitatio*, por ejemplo, cuando alguien ve algo intelec-

tualmente, o conoce alguna verdad de forma demostrativa. En esos casos tenemos ya formada una consideración del entendimiento, y no se da la *cogitatio*. En otros actos, en cambio, se da esa *cogitatio informis* que no alcanza un asentimiento firme; aquí tenemos:

- la *duda* (donde no hay inclinación a ninguna de las partes posibles, por ejemplo, cuando alguien duda si hay o no hay vida eterna y no sabe qué decir);
- la *sospecha* (cuando tiende más a una de las posibilidades que a otra por algún pequeño signo o indicio);
- la *opinión* (cuando se adhiere claramente a una de las posibilidades, pero con temor de que la otra pueda ser la verdadera).

En el acto de creer se da una adhesión firme a una de las dos o más posibles opciones, y en eso el que cree coincide con que el que ve algo intelectualmente con claridad o por alguna demostración. Sin embargo, ese conocimiento no es que se haya consumado o perfeccionado por una visión manifiesta, y en eso el que cree coincide con el que duda, sospecha u opina. Ciertamente en la fe hay también una búsqueda o *inquisitio* de algunas cosas que indiquen al hombre a creer, como lo que denominamos motivos de credibilidad [*ad 1*], pero el entendimiento del creyente se determina no por la razón, sino por la voluntad. En la fe el *asentimiento* se toma como un acto del entendimiento que ha sido determinado a algo concreto [*ad unum*] por la voluntad. De este modo, al definir el acto de fe como «*cogitare cum assensione*» se distingue de otros actos del entendimiento.

Esta intervención del entendimiento y de la voluntad hace necesario que el acto de fe se considere, por así decir, desde tres perspectivas distintas «*credere Deo, credere Deum, credere in Deum*» [II-II, 2, 2], que santo Tomás ya encontraba formuladas en san Agustín: [*Tractatus in Ioannem* 29, 6 (CCL 36, 287), *Sermones* 144, 2 (PL 38, 788)]. Santo Tomás explica que el acto de cualquier potencia o *habitus* se debe tomar según el orden a su objeto. Como en la fe intervienen tanto el entendimiento como la voluntad aparecen estas tres perspectivas:

- Por parte del entendimiento, en el objeto de la fe tenemos dos aspectos:
 - El objeto material de la fe, y en ese sentido se dice *credere Deum*, aquello que creemos es Dios y si creemos otras cosas es por la relación que tienen con Dios. Nos situamos en el nivel de los contenidos creídos.

- La razón formal de objeto, es decir, el objeto formal, que es el medio por el cual se asiente a lo que se propone para creer, y en este sentido se dice *credere Deo*, pues el objeto formal de la fe es la Verdad Primera (o si se prefiere, la autoridad de Dios que revela), a la cual se une el hombre para asentir por ella a lo que cree.
- Por parte de la voluntad, como el entendimiento es movido por la voluntad, tenemos el *credere in Deum*, pues en este caso la voluntad se refiere a la Verdad Primera en cuanto que tiene razón de fin, pues la voluntad tiende al fin, lo cual se expresa con la preposición *in* y acusativo.

Como se puede ver, en esta exposición de santo Tomás se evitan tanto los excesos intelectualistas como voluntaristas, pues deben intervenir tanto el entendimiento como la voluntad.

8.2.2 La obligación de creer

Cuando hablamos de una *obligación* nos referimos a algo que es necesario para alcanzar el fin [I-II, 99, 1]. Por tanto, al hablar de la obligación de creer, y de creer algo que supera las posibilidades de la razón humana, lo que decimos es que eso es necesario para alcanzar el fin. Podría parecer que alcanzar el fin es algo que debería estar dentro de las fuerzas y posibilidades naturales de un ente: al fin y al cabo la naturaleza se define por el fin. Santo Tomás explica [II-II, 2, 3] que en la naturaleza los movimientos dependen de lo que se mueve, pero también de una naturaleza superior; pone ejemplos de la física de su tiempo, pero la idea de que los diversos movimientos dependen de algo previo y superior no parece difícil de aceptar. Hoy no hablamos de que todos los movimientos dependen de las esferas, pero sí decimos que dependen del Big Bang y de toda una serie de constantes del universo.

Por otra parte, advierte que en el caso de la naturaleza humana hay un especial orden a Dios, por el sencillo motivo de que puede conocer la razón universal de lo bueno y lo verdadero; esto conlleva un orden inmediato al principio universal del ser. Podría haber añadido que el alma es creada inmediatamente por Dios. Por todo esto la perfección de la criatura racional no sólo consiste en lo que le corresponde según su naturaleza, sino también «en lo que se le atribuye por cierta participación sobrenatural de la bondad divina». Esa felicidad o bienaventuranza última del hombre consiste en una visión sobrenatural de Dios.

Ahora bien, para llegar a esa visión de Dios hace falta que el hombre reciba la enseñanza de Dios, y esto es algo que debe aprenderse sucesivamente, de una manera gradual. En este punto el Angélico recuerda a Aristóteles, quien sostenía que el discípulo es preciso que crea lo que le dice el maestro, hasta que sea capaz de verlo él por sí mismo. Aplicado esto al caso de la humanidad, es preciso creer lo que Dios nos enseña hasta que lleguemos a verlo cara a cara en la visión de Dios: el hombre se compararía con Dios como un discípulo que se fía de su maestro. En esa dinámica se sitúa la fe en aquellas cosas que superan la razón natural. Como se ha dicho la clave de todo esto es que Dios ha destinado al hombre a un fin que supera la naturaleza humana.

Sin embargo, podría parecer que lo explicado en el artículo anterior en realidad se debe limitar a aquellas cosas que dentro de la revelación superan la razón humana, mientras que no haría falta creer aquello que la razón puede conocer acerca de Dios. Santo Tomás explica que también es necesario creer cosas que los filósofos han probado acerca de Dios [II-II, 2, 4], y nos ofrece tres razones:

- para llegar *más velozmente* al conocimiento de la verdad divina, pues el conocimiento racional de Dios requiere mucho tiempo y dedicación;
- para que el conocimiento de Dios resulte *más común y difundido*, pues muchos no tienen ni tiempo ni recursos para ello, y ni lo alcanzarían si no se les propusiera por la fe;
- para que el conocimiento de Dios sea *más cierto*, pues la razón humana falla mucho al tratar cosas tan elevadas, y de ahí los errores y contradicciones entre los filósofos.

En la misma persona y al mismo tiempo no puede darse la ciencia y la fe acerca de la mismo, pero aquellos que no conocen las razones filosóficas de los preámbulos de la fe, simplemente los creen. Es muy interesante la respuesta a la última objeción [*ad 3*] pues en cierto modo anuncia lo que tratará después: la fe nos lleva a creer toda una serie de cosas, pero como no todas ellas ordenan de la misma manera a la bienaventuranza, no todas se proponen para ser creídas de la misma manera. Como veremos, hay algunas que son estrictamente necesarias, de una manera más o menos explícita, según los diversos momentos de la historia.

8.2.3 Contenidos necesarios de la fe

Para hablar de los contenidos necesarios y explícitos de la fe, santo Tomás recurre a la noción de fe como virtud y la compara con otras virtudes [II-II, 2, 5]. En las virtudes hay algunos objetos que son completamente necesarios y constituyen el objeto *per se* de tal virtud. Pone el ejemplo de la fortaleza, cuyo objeto es afrontar los peligros de muerte y atacar a los enemigos, aunque haya gran peligro, en defensa del bien común; sin embargo, el buscar un tipo de armas u otro, o pelear de una manera u otra, se reduce también a la virtud de la fortaleza, pero de modo accidental. Estas cosas accidentales, precisamente por no ser absolutamente necesarias, no caen bajo una necesidad de precepto, salvo que sean imprescindibles en un determinado lugar y momento para que pueda actuar la virtud.

Si aplicamos lo anterior al caso de la fe, su objeto *per se* es aquello por lo que el hombre llega a ser bienaventurado. En cambio, de manera secundaria entra todo lo contenido en la Escritura; pone el ejemplo de que Abraham tuvo dos hijos, etc. Lo esencial es lo que se contiene en los artículos de fe, y eso debe creerse de manera explícita. El resto se cree de manera implícita «*in preparatione animi*», es decir, en cuanto que está dispuesto a creer lo que se contiene en la Escritura; es obvio que este mayor conocimiento será de una gran ayuda para avanzar en la vida cristiana, amar más a Cristo, etc.

Precisamente la necesidad de creer más cosas de manera explícita, más allá de los artículos de la fe, se da en aquellos que deben instruir a otros [II-II, 2, 6], lo que santo Tomás denomina “*maiores*”. Santo Tomás alude a que la revelación se ha dado por medio de los ángeles y que dentro de los hombres llega a unos mediante otros. Por eso sostiene en *ad 2* que los sencillos no deben ser examinados de cosas sutiles, a menos que haya una firme sospecha de que puedan haber sido corrompidos por los herejes, lo cual obligaría a ofrecerles una explicación más completa. En cualquier caso [*ad 3*] no es que un conocimiento humano (el de los *maiores*) sea la regla de fe, sino que lo es la Verdad Divina, a la que tales *maiores* deben adherirse.

Entre los **contenidos** que deben creerse santo Tomás habla en primer lugar del misterio de Cristo [II-II, 2, 7]. El argumento fundamental es que si lo que pertenece de manera propia y *per se* al objeto de fe es aquello por lo que el hombre consigue la bienaventuranza, el camino para la misma es Cristo; recuerda aquello de Hch 4,12 acerca de que no se puede conseguir la salvación con otro nombre.

Sin embargo, este conocimiento ha tenido grados diversos de explicitación. Afirma que incluso antes del pecado, cuando la fe en Cristo se ordenaba a la consumación de la gloria y no al perdón, estaba prefigurado en cierto modo en la institución matrimonial (que profetizaba a Cristo y a la Iglesia). Después del pecado su conocimiento se refiere no sólo a la Encarnación, sino su muerte y resurrección, por las que se libera al género humano del pecado y la muerte. Para santo Tomás este conocimiento se daba de manera profética en los múltiples sacrificios, tanto antes como después de la ley de Moisés. En la medida que se acercaba temporalmente la Encarnación este conocimiento se hacía más explícito gracias a las profecías. Ya en el tiempo de la gracia revelada todos deben tener la fe explícita en misterios de Cristo, sobre todo los que se celebran solemnemente en la Iglesia.

Con ocasión de la tercera objeción, en que se pregunta por aquellos que no conocieron la ley de Moisés ni las profecías antes de Cristo, aunque cita profecías paganas como las [supuestas] de las sibilas, afirma lo siguiente: «Si se salvaron algunos a los que no les fue hecha la revelación, no se salvaron sin la fe en el mediador. Porque, aunque no tuvieron fe explícita, sin embargo tuvieron fe implícita en la divina providencia, creyendo que Dios es el liberador de los hombres según los modos que le agradaban y según que Él mismo revelara a algunos que conocieran la verdad» [ad 3]. Esta argumentación nos será muy útil cuando abordemos después lo referente a la fe implícita.

El otro gran misterio de la fe es el la Trinidad, que santo Tomás considera necesario para poder profesar el misterio de la Encarnación [II-II, 2, 8]. Al principio sólo por los *maiores* era conocido de modo explícito, con lo que parece referirse a profetas del Antiguo Testamento, mientras que el resto lo conocía de manera implícita y como en sombras. Una vez que ha llegado el tiempo «de la gracia proclamada» [*divulgatae gratiae*], ya todos tienen que creer explícitamente en el misterio de la Trinidad. De hecho, al renacer para Cristo en el bautismo se invoca a la Trinidad, de acuerdo con la enseñanza de Mt 28,19.

8.2.4 La cuestión de la fe implícita

Como hemos visto, santo Tomás entiende la necesidad de la fe para la salvación de una manera bastante amplia en lo referente a los contenidos. El principio es que se debe mantener la existencia de Dios y su carácter remunerador, en los que implícitamente están el resto de los artículos. La

posibilidad de salvación antes de la difusión del Evangelio requería todas esas distinciones²⁶.

En la época patrística, y en la Edad Media, los conocimientos geográficos no hacían suponer la existencia de grandes grupos humanos a los que no hubiera llegado el Evangelio. Ciertamente conocían la existencia de judíos y musulmanes, pero pensaban que ellos en cierto modo tenían posibilidad de conocer algo del Evangelio y lo rechazaban. No se plantearon la posibilidad de que hubiera multitudes en lugares como América, el África más al sur del desierto del Sahara o la mayor parte de Asia. De hecho, santo Tomás se presenta el caso de un «niño criado en los bosques [*puer in silvis nutritus*]» como ejemplo de alguien que no ha podido recibir el Evangelio; en ese caso supone que Dios por algún medio extraordinario le instruiría [*De veritate* 14, 11 ad 1].

Después del descubrimiento de América quedaba clara la existencia de tales grupos humanos y precisamente teólogos tomistas reflexionaron sobre su posibilidad de salvación. Era claro que se requería la fe divina, pero la pregunta es cómo podía darse la fe divina sin que hubiera llegado la predicación evangélica. Encontraron la solución en la teología acerca de la fe que hemos expuesto. Ciertamente hacía falta tener unos contenidos mínimos que podían venir del ejercicios de la razón humana, que se podía incluso transmitir de unas generaciones a otras, aunque a veces se mezclara con errores. Si creían que habían un Dios, y que era remunerador, podía resultar posible que tales contenidos fueran afirmados en razón de la fe infundida por Dios: su objeto material podía ser común con los preámbulos, pero sería afirmado internamente por la moción divina. Tal cosa requeriría además algún tipo de respuesta a Dios en el orden moral, pero en principio no resultaba imposible. Otra cosa es si tal proceso de justificación se producía con mucha frecuencia o no, pero al menos la explicación estaba.

Si una persona hubiera sido justificada de esa manera, cuando se le presentara la predicación evangélica por supuesto la aceptaría rápidamente, pues era lo que la vida sobrenatural que poseería estaba pidiendo y a lo que movería. Nos encontramos aquí con esos medios misteriosos de Dios para llegar a aquellos que no han recibido el Evangelio de los que ha hablado el Magisterio de la Iglesia en varias ocasiones [*Lumen gentium* 16]. Obviamente no es que tales personas pudieran salvarse por su propia religión, que contenía elementos falsos, sino por la gracia de Dios

²⁶Sobre esta cuestión hemos desarrollado algo más en E. VADILLO ROMERO, *El misterio de la Iglesia*, Toledo 2018, 498-502.

merecida por Jesucristo. Lo que de verdad hubiera en cualquier tradición que habían recibido podría servir para esa base sobre la que actuaría la gracia.

8.2.5 El mérito de la fe

El mérito se da cuando un acto procede del libre albedrío movido por Dios mediante la gracia, de manera que ese tipo de actos, si se ordenan a Dios, pueden ser meritorios. Ya vimos que el creer es un acto del entendimiento que asiente a la Verdad divina por imperio de la voluntad, que debe ser movida por Dios mediante la gracia: esto supone someter el libre albedrío en orden a Dios, luego es claro que el acto de fe puede ser meritorio [II-II, 2, 9].

Santo Tomás ha precisado *puede ser meritorio*, porque son posibles actos de fe previos a la justificación, o actos de fe sin la caridad, que no son meritorios precisamente por faltar la caridad. Sin embargo, una vez que está presente la caridad, el acto de fe se hace meritorio.

El hecho de que se trate de un acto del entendimiento no impide el mérito, pues incluso los actos del entendimiento, como la ciencia, para que puedan realizarse deben *querer* realizarse, y por ello interviene también la voluntad, luego pueden ser meritorios. Pero es que en el caso de la fe, el asentimiento mismo puede ser meritorio. De nuevo insiste en que en el acto de fe también hay motivos para creer, como la autoridad divina confirmada por milagros, y el instinto interior de Dios, aunque lo que resulta ya suficiente para creer es el asentimiento que depende de la voluntad.

Por último, surge la pregunta de si las razones que inducen a creer (aunque no basten para ello) disminuyen el mérito de ese asentimiento de fe [II-II, 2, 10]. En este aspecto hay que distinguir, pues puede suceder que alguien no tenga la voluntad pronta para creer si no le movieran esas razones; entonces se disminuiría el mérito de la fe. Sucedería un poco como en las pasiones y las virtudes: los actos de las virtudes morales se deben realizar por la razón, no por la pasión, y en este caso el acto de fe se debe realizar por la autoridad divina, no por las razones humanas. Sin embargo, puede suceder también al revés: alguien tiene la voluntad muy dispuesta a creer, y por eso ama la verdad creída, y se esfuerza en encontrar todas las razones a favor que puede. En este caso sería signo de un mérito mayor, como cuando se realiza un acto de virtud con pasión, que es signo de una voluntad más dispuesta.

Siempre debemos recordar, como explica el Aquinate en *ad 2*, que cualquier tipo de razones que induzcan a creer no son demostraciones que

lleven al entendimiento a ver lo que propone la fe como una visión intelectual. Lo que sí pueden hacer es remover los obstáculos, mostrando que no es imposible lo que propone la fe, y por eso no disminuyen el mérito de la fe. Si se tratara, en cambio, de los preámbulos, ahí sí pueden darse demostraciones, que disminuirían la razón de fe; ahora bien, como no disminuyen la razón de caridad, por la cual la voluntad está dispuesta a creer en eso, aunque no lo viera claro, no disminuirían la razón de mérito.

Ciertamente el mantener la fe ante las persecuciones, como los mártires, o ante las objeciones de los filósofos y los herejes, muestra una gran fe. Sin embargo, eso no quiere decir que siempre las razones que se proponen a favor de la fe, como ya hemos visto, disminuyan la prontitud de la voluntad para creer.

8.2.6 El acto exterior de la fe

Tras estudiar con detalle el acto interior de la fe, santo Tomás no se olvida de su acto exterior, es decir, la confesión de la fe [II-II, 3]. El Aquinate insiste en que el acto de confesión de la fe depende igualmente de la virtud de la fe, pues la confesión exterior se ordena a lo que es propio de la fe [II-II, 3, 1]; en este punto cita a san Pablo: «teniendo el mismo espíritu de fe, según lo que está escrito: Creí, por eso hablé, también nosotros creemos y por eso hablamos» [2 Cor 4,13]. Aparece con esto la relación entre el acto interior y el acto exterior: como el concepto interior de las cosas de fe es propiamente del acto de fe, así también el acto exterior de la confesión de fe.

Santo Tomás advierte que en la Escritura el término “confesar” se puede referir también a los pecados o a manifestar la grandeza de Dios, pero en este caso se aplica a confesar las cosas que se refieren a la fe. La fortaleza puede ayudar a que se dé la confesión de fe, pues elimina el temor o los respetos humanos, pero propiamente la confesión procede de la virtud de la fe. Por otra parte, la fe mediante la caridad causa los actos exteriores de otras virtudes, pero respecto a la confesión exterior la produce como acto propio; de hecho podría darse la confesión de fe sin la caridad, sólo que entonces no sería meritoria.

En II-II, 3, 2 encontramos la pregunta de si es necesario para la salvación el confesar la fe. En este caso nos encontramos con un precepto afirmativo, es decir que obliga siempre, pero no *ad semper*, mientras que los preceptos negativos obligan *semper et ad semper*. Por ejemplo, el precepto de no mentir obliga siempre y en todo momento, pues en ningún momento es lícito mentir; sin embargo, el precepto de honrar a los pa-

dres obliga siempre, pero no quiere decir que en todos y cada uno de los momentos debamos estar honrándolos.

Así pues, habrá momentos de confesar la fe, pero sólo será necesario para la salvación en aquel momento y lugar en el cual la omisión de esta confesión quitara el honor debido a Dios, o impidiera una utilidad debida al prójimo. Como ejemplo pone el callar cuando alguien es interrogado acerca de su fe, pues parecería que no tiene fe o que esa fe no es verdadera, o incluso algunos podrían apartarse de la fe por ese silencio. En tales casos la confesión de fe es necesaria para la salvación, y moralmente obligatoria. De hecho, cuando está en juego el honor de Dios, o la utilidad del prójimo, uno de los mayores actos de caridad es confesar la fe.

Esta confesión, en caso de necesidad, cuando la fe está en peligro, no corresponde solamente a los pastores de la Iglesia, que son los que en general se ocupan de la instrucción de los fieles, sino a todos [*ad 2*]. Para santo Tomás, ante el peligro para la fe, cualquier fiel debe corregir públicamente a un pastor de la Iglesia que yerra contra la fe [II-II, 34, 4].

Respecto a la cuestión de qué hacer si se prevé que habrá un altercado entre los infieles por la confesión de fe [II-II, 3, 2 ad 3], santo Tomás explica que si no se prevé alguna utilidad para fieles o para los infieles, no es conveniente en ese caso la confesión exterior; se debería aplicar lo de no dar lo santo a los perros [Mt 7,6]. En cambio, si se espera que de esa confesión venga alguna utilidad, o haya necesidad, entonces debe confesarse externamente la fe, como hacía el Señor a pesar del escándalo de los fariseos [Mt 15,12-14].

8.3 La virtud de la fe

Dado que los *habitus* se definen por los actos, y los actos por los objetos, una vez que se ha hablado del objeto y del acto de la fe, se puede presentar ya la fe como un *habitus*. En la exposición que hace santo Tomás [II-II, 4] se da un enorme valor a la manera en que se describe la fe Hb 11,1 [«*sperandarum rerum substantia, argumentum non apparentium*» o «sustancia de las cosas que se esperan, argumento de lo que no se ve»]: ese es su punto de partida y eso es lo que trataremos en primer lugar. Posteriormente resuelve algunas de las controversias que se planteaban en su época, como el sujeto de la fe o lo referente a su valor moral en relación con la caridad. Finalmente explica los diversos elementos de la fe a partir de la definición de Hebreos, pues habla de su unidad (como entender el «*sperandarum rerum*»), de su relación con otras virtudes («*substantia*»,

lo que supone que la fe es la primera de las virtudes en algún sentido) y la cuestión de su certeza («*argumentum non apparentium*»). Seguiremos más o menos ese orden.

8.3.1 La fe según Hb 11,1

Ante todo hay que decir que santo Tomás se tomó muy en serio el texto paulino, y lo consideró una verdadera definición de la fe, aunque sin la forma técnica de las definiciones:

Según algunos, el apóstol mediante esta definición no quiso mostrar lo que es la fe [*quid sit fides*], sino qué hace la fe. Más bien parece que hay que decir que esta manifestación [*notificatio*] de la fe es una definición completísima de la misma, no porque esté según la forma debida de una definición, sino porque en ella se tocan de manera suficiente todo lo exigido para la definición de la fe. *De veritate* 14, 2.

Santo Tomás explica que la fe [II-II, 4, 1], como es un *habitus*, debe definirse por su propio acto en comparación con su propio objeto. Ahora bien, el acto de creer ya hemos dicho que es un acto del entendimiento determinado por el imperio de la voluntad. De esta manera, el acto de fe debe tener un orden al objeto de la voluntad, que es el bien y el fin, y también tener orden al objeto del entendimiento, que es lo verdadero. Al mismo tiempo, la fe, como virtud teologal, tiene lo mismo por objeto y fin, es decir, a Dios, de manera que el objeto y el fin de la fe deben estar en una correspondencia proporcional. Eso quiere decir que la Verdad Primera, que es objeto de la fe en cuanto no-vista, debe ser fin también en cuanto no vista; ahora bien, el fin en cuanto no visto es precisamente lo que se espera [Rom 8,25], pues ver la verdad es ya poseerla, luego no ver está en relación con esperar. Así pues:

- Cuando se dice «sustancia de las cosas que se esperan» se está indicando la relación del acto de fe con su fin, que es el objeto de la voluntad. Aquí sustancia quiere decir incoación o primer principio de lo que viene después (no sustancia como la primera categoría). De hecho esperamos ser felices por la visión clara de aquello a lo que en este mundo nos adherimos por la fe.
- Cuando se dice «argumento de lo que no se ve» se está indicando la relación del acto de fe al objeto del entendimiento. Aclara santo Tomás que *argumento* quiere decir el *efecto* del argumento, esto es, la convicción que produce la autoridad divina para convencer al creyente a asentir a lo que no ve.

Esta misma definición se podría presentar más técnicamente del siguiente modo: «*habitus* de la mente por el que se inicia la vida eterna en nosotros haciendo que el entendimiento asienta a lo que no aparece». Al hablar de asentimiento se distingue, como vimos antes, la fe de la opinión, de la sospecha o la duda, y al hablar de «lo que no aparece» se distingue del entendimiento o de una demostración. Además, al hablar de la vida eterna se distingue la fe teologal de la fe tomada en un sentido más amplio.

Para santo Tomás otras definiciones de padres o autores de la antigüedad siempre vuelven de una manera o de otra sobre lo que apunta el texto de Hb 11,1.

Con esta definición queda también clara la cuestión del *sujeto* de la fe [II-II, 4, 2], es decir, de la potencia en la que se encuentra la fe. Creer propiamente es un acto del entendimiento, pues el objeto de acto es lo verdadero, que corresponde propiamente al entendimiento. Pero a la vez la fe, aunque de manera secundaria, se encuentra en la voluntad, pues también la voluntad debe ser perfeccionada como potencia, ya que interviene para el asentimiento de fe. Santo Tomás mantiene un profundo equilibrio en las dimensiones cognoscitiva y volitiva de la fe, pues la fe hace que la voluntad esté pronta a obedecer, y también a que el entendimiento esté bien dispuesto a seguir el imperio de la voluntad (*ad 2*). Para comprender mejor esto propone el ejemplo de que la potencia concupiscible, en la virtud, debe estar bien dispuesta para seguir el imperio de la razón, de ahí que la virtud debe encontrarse tanto en la mente como en esa potencia concupiscible.

8.3.2 La fe en relación con la caridad

En la misma Escritura se habla de la fe que actúa por la caridad [Gál 5,6] y en todo el planteamiento moral de santo Tomás para que una virtud sea perfectamente virtud en un cristiano debe actuar por la caridad [I-II, 65, 2].

Para considerar la cuestión de una manera sistemática [II-II, 4, 3], santo Tomás parte de que los actos voluntarios reciben su especificación, su especie, del fin, que es el objeto de la voluntad. Lo que da la especie en las cosas de la naturaleza está a modo de forma, por eso la forma de cualquier acto voluntario es en cierto modo el fin al que se ordena: ya sea porque recibe directamente del fin la especie, ya sea porque el modo de esa acción debe responder proporcionalmente al fin.

El acto de fe se ordena al objeto de la voluntad (que es el bien) como a su fin, y en el caso de la fe este fin debe ser el bien divino, que es el objeto propio de la caridad. De esta manera la caridad es forma de la fe, pues por el acto de caridad se perfecciona y se forma el acto de fe. No es que el *habitus* de la caridad sea la forma del *habitus* de la fe [ad 2], sino que el acto de la fe es informado por el acto de la caridad. El que un acto sea informado por varios *habitus* no es ningún problema, con tal de que haya un cierto orden entre ellos.

Esta reflexión, por otra parte, nos advierte que la intervención de la fe en la voluntad, es decir, la acción de la voluntad movida por la fe para que produzca el asentimiento, no es lo mismo que el amor de caridad a Dios. Esto nos lleva a preguntarnos por la relación entre la fe formada (fe que actúa por la caridad) y fe informe (fe que no está unida a la caridad).

El Aquinate explica, frente a otras opiniones de su época, que el *habitus* de la fe formada y el *habitus* de la fe informe son el mismo [II-II, 4, 4]. Los *habitus* se diversifican según aquello que pertenece *per se* a ese *habitus*: dado que la fe es una perfección ante todo del entendimiento, lo que está relacionado con la voluntad no va a diversificar el *habitus* de la fe. Como la distinción entre la fe formada y la informe viene simplemente por la voluntad, pues en un caso tenemos presente y actuante la caridad, y en otro caso no, la fe formada y la fe informe no son *habitus* diversos. De hecho, cuando alguien pasa de estar en pecado, aun manteniendo la fe, a estar en gracia, no es que cambie la misma fe, sino que cambia el sujeto de la fe, pues el alma pasa entonces a tener caridad, y así la fe podrá actuar ahora por la caridad [ad 4]. Por supuesto que la fe informe se encuentra en un estado deficiente, pues no puede ser ordenada a la bienaventuranza eterna, pero no deja de ser un don sobrenatural de Dios, como veremos más adelante.

Una vez que se ha precisado la relación entre la fe y la caridad, ya se puede responder a la cuestión de si la fe es virtud [II-II, 4, 5], cuya respuesta es claramente afirmativa. Santo Tomás recuerda que por la virtud humana un acto humano se hace bueno, y esto se da en la fe formada. El acto de la fe, el creer, consiste en un acto del entendimiento que asiente por imperio de la voluntad; para que sea bueno se requieren dos cosas:

- que el entendimiento tienda de manera infalible a su bien, que es lo verdadero;
- que se ordene a su fin último de manera infalible, por el cual la voluntad asiente a lo verdadero.

Ambos elementos se dan en el acto de fe formada, pues por la fe misma, que no puede equivocarse, el entendimiento es llevado hacia lo verdadero, y por la caridad el alma ordena de manera infalible la voluntad hacia el fin bueno.

Sin embargo, en el caso de la fe informe es claro que no se puede decir que sea virtud [*ad 3*]. Tiene la perfección por parte del entendimiento, pero no la tiene por parte de la voluntad. Obviamente en el asentimiento de la fe informe sigue actuando la voluntad, pero sólo para asentir, no para estar ordenada hacia el fin último como da la caridad. Santo Tomás nos ofrece el ejemplo que ya estaba en Aristóteles sobre las virtudes morales sin la prudencia: aunque se da la templanza en la potencia concupiscible, si no se da la prudencia en la razón práctica, esa templanza no sería virtud; para que haya un acto de la templanza deben intervenir de manera adecuada tanto un acto del concupiscible como un acto de la razón, y este último faltaría sin la prudencia. Consiguientemente hay que volver a insistir en que la fe formada y la fe informe se distinguen como lo perfecto y lo imperfecto en la misma especie: la fe informe, al ser imperfecta, no llega a la perfecta razón de virtud. La fe informe supone ya cierto bien del entendimiento: la verdad, pero le falta el orden al bien que procede de la caridad.

8.3.3 Unidad de la fe

El Angélico trata sobre la unidad de la fe considerada como *habitus* [II-II, 4, 6]; es obvio que cada acto de fe es numéricamente distinto de otro. Desde el punto de vista del objeto de ese *habitus* es muy sencillo entender que la fe es una, pues el objeto formal es la Verdad Primera, uniéndonos a la cual creemos lo que se contiene bajo la fe. Otra perspectiva es la del sujeto de ese *habitus*: aquí se divide según las personas en las que se encuentra dicho *habitus*. Hay que evitar pensar que la fe como si fuera el entendimiento separado de los averroístas latinos, que sería numéricamente el mismo para todos los fieles. Cada persona tiene su propio *habitus* de la fe.

También puede plantearse otra perspectiva distinta, y es la del objeto material, o aquello que se cree. En este punto hay muchas cosas que se creen o pueden creerse (ya dijimos que no necesariamente todos los fieles tienen que conocer todas), sin embargo todas están unificadas en orden a esa Verdad Primera [*ad 1*]. Incluso el que algunos creyeran, antes de la venida de Cristo, al Mesías como futuro, y hoy creamos su Encarnación como algo que ya ha pasado, eso no introduce una diversidad en la cosa

creída, sino simplemente una relación [*habitud*] diversa de los creyentes hacia la misma realidad, según su situación.

Esta cuestión puede ampliarse en nuestros días, pues lo que se denomina *profesión de fe*, además de referirse a lo que está revelado, hace referencia a proposiciones planteadas de manera definitiva por el magisterio de la Iglesia y también a otro tipo de juicios, no definitivos, aunque propuestos de manera autorizada por el magisterio ordinario o auténtico [Doc. 86]. Es interesante notar que en el comentario del p. Ramírez OP que estamos siguiendo ya se hacía referencia a esta cuestión. Es muy claro que aquellas verdades reveladas, en la Escritura y la Tradición apostólica, son afirmadas por la fe.

Respecto a los juicios definitivos, aunque no conste que han sido directa y explícitamente revelados, su relación con la fe es también bastante clara, pues se pueden entender en la línea de un explicitar lo que está implícito. En este punto también entra la discusión acerca de las denominadas *conclusiones teológicas*, es decir, aquellas afirmaciones que se derivan por una argumentación necesaria a partir de lo revelado. Acerca de ellas Ramírez OP sostenía que podían ser definidas no en cuanto tales, es decir, el mero hecho de que se estableciera esa conexión lógica no bastaba para que pudieran ser creíbles con fe divina, y por ello definibles por la Iglesia; sin embargo, sí podía darse el caso de conclusiones *materialmente tomadas*, no como conclusiones, sino como verdades, que podían estar reveladas implícitamente por Dios, con cierta confusión, y al ser explicitadas en el mismo sentido, y en términos equivalentes, podían ser definidas y caer bajo la fe divina y católica²⁷.

Respecto a lo que se ha denominado *magisterio ordinario*, el mismo Ramírez advierte que no es algo que dependa directamente de la fe, pues no es un asentimiento definitivo. Más bien se trata de algo que depende de la fe en cuanto que es un acto de la prudencia infusa, en su aspecto de *docilidad* y que es *imperado* por la fe. De esta manera se sigue manteniendo la unidad de la fe aun dentro de toda esta serie amplia de proposiciones que enseña la Iglesia²⁸.

²⁷Sobre toda esta cuestión cf. V. RODRÍGUEZ OP, *El conocimiento analógico de Dios*, Madrid 1995, 208-239.

²⁸Sobre estos aspectos del magisterio nos hemos ocupado en nuestro texto de Eclesiología, cf. E. VADILLO ROMERO, *El misterio de la Iglesia*, Toledo 2018, 542-553.

8.3.4 La fe comparada con otras virtudes

Al considerar la fe como virtud, debemos afirmar que es la primera [II-II, 4, 7]. Santo Tomás explica que en nuestras actuaciones [*in agibilibus*] el principio de las mismas es el fin al que tendemos. Por lo tanto, las virtudes teologales, cuyo objeto es el fin último, son las primeras entre todas las virtudes, son las *principales*, en el sentido más fuerte del término, pues el fin último es lo más importante. Ahora bien, ese fin último debe estar antes en el entendimiento que en la voluntad, pues la voluntad se dirige a algo aprehendido por el entendimiento. El fin último está en la voluntad por la esperanza y la caridad, mientras que está en el entendimiento por la fe, luego la fe es la primera de las virtudes. De hecho, sin fe no podrían darse ni esperanza ni caridad, pues el conocimiento natural no puede alcanzar a Dios en cuanto que es objeto de la bienaventuranza.

Con todo, puede suceder que accidentalmente alguna virtud sea previa a la fe en el sentido de que elimina algún obstáculo previo. En la terminología de Aristóteles sería un “*removens prohibens*”, que es una causa accidental. De esta manera la fortaleza puede ser previa a la fe, en la medida que elimina un temor que impide la fe, o la humildad en la medida que elimina la soberbia que lleva al entendimiento a no querer someterse a la fe. Obviamente en esos casos no se trataría de verdaderas o de perfectas virtudes, pues para que lleguen a ese estado se requiere la fe y la caridad.

Para que la fe sea cimiento de toda la vida espiritual debe ser la fe formada [*ad 4*], es decir, debe estar la caridad como la que ensambla todo el edificio espiritual [Col 3,14]. También explica que para la misma fe hace falta un acto de la voluntad, pero ese acto no es un acto informado por la caridad [*ad 5*]. Resulta también muy interesante lo que dice en torno a la fe y la obediencia:

La obediencia se dice de dos maneras. En un sentido se puede tomar como lo que conlleva cierta inclinación a cumplir los mandamientos divinos. De esta manera no es una virtud especial, sino que es algo que se incluye en toda virtud, porque todos los actos de las virtudes caen bajo los preceptos de la ley divina, como se dijo antes. De este modo para la fe se requiere la obediencia. En otro sentido se puede tomar la obediencia en cuanto que conlleva cierta inclinación a cumplir los mandatos en cuanto que tienen razón de algo debido. Y así la obediencia es una virtud especial, y es parte de la justicia, pues obedeciendo al superior le da lo que se le debe. En este sentido la obediencia es posterior a la fe, pues manifiesta

al hombre que Dios es el superior al que se debe obedecer. II-II, 4, 7 ad 3.

Por último, santo Tomás compara la fe con las virtudes intelectuales, y aquí estudia lo referente a su certeza [II-II, 4, 8]. La fe es claramente superior a la prudencia o a la técnica [*ars*], pues estas se ocupan de lo contingente, mientras que la fe se ocupa de lo eterno. Cabe también comparar la fe con la sabiduría, la ciencia y la inteligencia, que eran las virtudes intelectuales tal como las formulaba Aristóteles. ¿Es la fe más cierta que ellas? La argumentación que nos ofrece santo Tomás se puede aplicar de manera general a los conocimientos racionales ante la fe.

Si consideramos la certeza a partir de su causa, se puede decir que es más cierto aquello que posee una causa más cierta. En este sentido la fe es más cierta, pues se apoya en la Verdad Divina, que es muy superior a la razón humana. Sin embargo, se puede considerar la certeza por parte del sujeto, y entonces es más cierto lo que consigue más plenamente el entendimiento del hombre por sus fuerzas. En este sentido, la fe nos presenta cosas que superan el entendimiento humano, y por ello es menos cierta. Lo que sucede es que como se ha de juzgar cada cosa según su causa, y no según la disposición por parte del sujeto, la fe *simpliciter* es más cierta, mientras que respecto a nosotros son más ciertos esos otros conocimientos y virtudes intelectuales.

También cabe comparar la certeza de la fe con los dones intelectuales del Espíritu Santo, pero en ese caso también esos dones dependen de la fe, luego la fe es más cierta que ellos.

Santo Tomás admite que a veces el creyente se ve sometido al movimiento de la duda, pero esa duda no viene de la misma fe, sino que se da por parte del sujeto, pues nuestro entendimiento no alcanza plenamente lo que es de fe [*ad 1*]. En *ad 2* ofrece una comparación interesante: la fe se compara con el oído y el entendimiento con la vista: en principio es mucho más cierta la vista, pero si el que oye está escuchando a alguien que ve muy bien (y esto se podría extender al sentido intelectual de *ver*), puede ser más cierto el oído que la vista. En el caso de la fe podemos estar mucho más ciertos de lo que oímos por parte de Dios que de lo que vemos con nuestra propia razón. Obviamente esto supone, como nos ha aparecido ya, que la razón no es algo absoluto al modo de un sistema racionalista que se quiera explicar a sí mismo.

8.4 Sujetos en los que está la fe

El estudio de las personas o sujetos en los que se da la fe en cierto modo se puede considerar como el estudio de la *causa material* de la fe, pues el sujeto tiene razón de materia, en cuanto que es determinado por un accidente [II-II, 5]. Santo Tomás se pregunta en primer lugar si pudo darse la fe en los ángeles o en los primeros hombres, pues debido a su estado de perfección (aunque no tuvieran todavía la visión de Dios) parece que no podía darse. Pero después viene la pregunta contraria, si se da fe en los demonios o en los herejes que niegan alguno de los artículos de fe: en este caso la pregunta es por motivos contrarios, debido a la imperfección de su situación. Por último, estudia la diferencia de fe en un sujeto respecto a otro, para preguntarse si es mayor en uno que en otro. Respecto a esto último es claro que la causa última de la diferencia de *cantidad* o intensidad de fe, al igual que en el caso de la caridad o de la gracia, es Dios, pero la causa subordinada y secundaria está en el sujeto.

8.4.1 La fe en los primeros hombres y en los ángeles

Santo Tomás supone que tanto los primeros hombres como los ángeles fueron creados junto con una serie de dones sobrenaturales [II-II, 5, 1]. Como ya vimos en el volumen anterior, poseían la gracia, pero todavía no tenían la visión de Dios, que es algo que debían merecer [Ant I §10.4.2 en pp. 381-382]. Por lo tanto, su forma de conocimiento de Dios tenía que ser la fe, al igual que sucede con nosotros en este mundo cuando estamos en gracia. Para que en ellos no se hubiera dado la fe, tendría que haber sucedido que *vieran* o que les resultara *apparens* lo que se refiere a Dios, pues la fe es de lo «*non apparens*», lo que no aparece con claridad. Entonces habrían tenido la visión clara de la Verdad Primera, pero en ese caso ya habrían alcanzado la bienaventuranza, y no se habría producido después el pecado, luego es claro que no tuvieron la visión.

Sin embargo, lo anterior no quiere decir que la *condición* de su fe fuera la misma que la nuestra. Ciertamente el motivo para asentir siempre era la Verdad Primera, que está por encima de toda criatura, y en ese sentido su fe era la misma que la nuestra. Respecto a los contenidos poseían mucha más claridad que nosotros. Santo Tomás aplica aquí el principio que entre las cosas que se proponen materialmente para creer, algunas que son *creídas* por unos, son *sabidas demostrativamente* [*scitas*] por otros. Por tanto, es claro que conocían perfectamente los preámbulos de la fe; también su conocimiento de los misterios era parecido al de los profetas,

quienes reciben la inspiración interior de Dios [*ad 3*], y contaban con un don de sabiduría que les otorgaba una claridad mucho mayor que la que nosotros tenemos. En cualquier caso, siempre se mantenían en el ámbito de la fe, al igual que sucede con los mayores místicos que poseen eminentemente los dones del Espíritu Santo.

8.4.2 La fe de los demonios

En los demonios se da un acto de creer en Dios, como atestigua Sant 2,19, la cuestión es entender qué quiere decir ese acto de creer [II-II, 5, 2]. El Aquinate recuerda que en el acto de creer el entendimiento del creyente asiente a lo creído no porque lo vea en sí mismo, o por un procedimiento demostrativo que le haga ver que tal conocimiento se resuelve en principios conocidos por sí mismos, como sucede en las demostraciones; el que cree asiente a lo creído por imperio de la voluntad. Según lo que hemos estudiado, en el caso de la fe divina, la voluntad mueve al entendimiento, pues ordena el entendimiento hacia el bien divino: en ese sentido el creer es un acto loable, y cuando está unido a la caridad es meritorio.

Sin embargo, puede darse otra posibilidad: que el entendimiento se convenza para que juzgue que tiene que creer lo que se le propone, aunque lo propuesto y creído no le resulte evidente, por lo que tiene que intervenir la voluntad. Santo Tomás pone el ejemplo de un profeta que anuncia algo futuro que se cumple, y realiza algún milagro, como la resurrección de un muerto: esto llevaría al que lo viera a convencerse de que tal cosa estaba dicha por Dios, aunque lo dicho en sí mismo no resultara evidente para tal persona. Los demonios conocen muchos más indicios que los hombres, al tener un conocimiento más profundo de la realidad natural y valoran mucho mejor los milagros; por eso perciben que la doctrina de la Iglesia viene de Dios. Obviamente no puedan ver con claridad que los artículos de fe, como la Trinidad, sean evidentes. De esta manera poseen una fe en cierto modo «coaccionada por la evidencia de los signos», que no merece alabanza para su voluntad [*ad 1*].

Es importante advertir que esta fe de los demonios no es como la fe divina muerta, es decir, la fe sin caridad. En el caso de la fe muerta, ésta sigue siendo un don de Dios, y la gracia inclina al hombre a creer según cierto afecto del bien. En el caso de los demonios eso les viene de la claridad de su entendimiento natural [*ad 2*]. Más bien les fastidia que los signos les resulten tan claros que se vean forzados a creer: no es que en ellos la fe disminuya su malicia [*ad 3*].

8.4.3 La fe de los herejes

Otra cuestión que hay que tratar es si alguien que niega un artículo de fe, pero mantiene otros, realmente conserve la fe divina (aunque sea informe). Santo Tomás nos advierte que se debe tratar *formalmente* de un hereje, es decir, no de alguien que lo niegue por una ignorancia inculpa-ble, o sin pertinacia, etc. Es el caso de una *fe a la carta*, en la que cada uno elige lo que quiere. En realidad la cuestión es bastante antigua, pues en 1 Tim 1,19-20 san Pablo explica que Himeneo y Alejandro «naufragaron en la fe», y en 2 Tim 2,17-18 precisa que su error fue afirmar que la resurrección de los muertos ya había sucedido. Posiblemente se tratara de una consideración meramente espiritual de la resurrección, negando la futura resurrección de los cuerpos, como un anticipo del gnosticismo. En cualquier caso, san Pablo estima que eso ha llevado a un “naufragio” de la fe. Cuando el Crisóstomo comenta este pasaje sostiene que ya no tenían fe y han perdido el punto de apoyo [*In primam ad Thimoteum* hom. 5, (PG 62,527)].

También san Agustín había explicado que si alguien en algunas cosas está contra Dios, no le aprovechan aquellas en las que está con Dios [*Enarrationes in psalmos* 54, n. 19 (CCL 39, 671)]: es como una aplicación del principio de que el bien requiere una causa íntegra. De manera más directa san Agustín argumentaba contra los Maniqueos diciendo: «los que creéis en el Evangelio aquello que queréis, y lo que no queréis no lo creéis, en realidad creéis más en vosotros que en el Evangelio» [*Contra Faustum* 17, cap. 3 (CSEL 25,1, 486)]. Se entiende así que León XIII advirtiera que esta fe de acuerdo con los propios gustos en realidad es contraria a la noción de fe divina, porque si se conoce que el motivo de la fe es que Dios ha revelado, cuando no se acepta lo revelado no se acepta la autoridad de Dios, y por tanto no habría fe [LEÓN XIII, *Satis cognitum* (29-VI-1896) en ASS 28 (1895-1896) 46-47].

En cuanto a la argumentación teológica santo Tomás expone que quien niega, de manera propia y consciente, no por ignorancia, un artículo de la fe, no puede conservar la fe divina e infusa respecto al resto, ni formada ni informe [II-II, 5, 3]. La razón es que la especie de un *habitus* depende de la razón formal de su objeto, y si se pierde tal objeto ya no puede permanecer el mismo *habitus*. La razón formal de la fe, como ya hemos visto, es la Verdad Primera; sin embargo santo Tomás añade que se trata de esta Verdad Primera tal como se manifiesta en las Escrituras Sagradas y la doctrina de la Iglesia. Cuando no se da la adhesión a esa regla infalible y divina que es la doctrina de la Iglesia, que procede de la Verdad Primera

manifestada en la Escritura, no se tiene el *habitus* de la fe. Quizá mantenga alguna de las afirmaciones de la fe por otros motivos, pero no por la fe divina. Es un poco como si alguien sostiene una conclusión sin conocer el medio de la demostración: la podrá sostener por opinión, no por ciencia; en este caso podrá sostener otros artículos por fe adquirida o lo que sea, pero no por fe divina. Si alguien se adhiere a la doctrina de la Iglesia como regla infalible, asiente a todo lo que enseña la Iglesia.

En caso contrario, en realidad a lo que se adhiere es a la propia voluntad, pues elige unas cosas u otras. Por ello, quien niega un artículo y no está dispuesto a seguir los otros, no puede mantener la fe divina.

Es muy importante notar que santo Tomás está hablando de “doctrina de la Iglesia” y de “autoridad infalible”. Obviamente en la época del santo no existían la multitud de textos pastorales, prudenciales, etc que posteriormente se dieron. Para él cuando se habla de doctrina se refiere a aquello que es infalible, y por tanto irreformable. No es que la fe dependa de lo que pueda decir un pastor de la Iglesia en cada momento; de hecho no han faltado casos en la historia de errores, y graves, de pastores de la Iglesia, papas incluidos, aunque no presentados como sentencias infalibles²⁹.

En la respuesta *ad 3* santo Tomás recuerda lo que se dice en Sant 2,10: «quien observa toda la ley, pero falla en un solo precepto, se hace responsable de todos. Porque el que dijo: No cometerás adulterio, dijo también: No matarás; por tanto, si no cometes adulterio, pero matas, te haces transgresor de la ley». En el *ad 2* insiste en que el *medio* para estar adherido a la fe es la Verdad Primera propuesta en las Escrituras sanamente entendidas según la doctrina de la Iglesia.

8.4.4 Diferencias en la fe de los fieles

Finalmente santo Tomás se pregunta si puede ser la fe mayor en uno que en otro, y con sus explicaciones repasa lo que llevamos visto acerca de la fe [II-II, 5, 4]. Por lo demás, el mismo Señor había empleado las expresiones poca fe [Mt 14,31] o gran fe [Mt 15,28]. La *cantidad* en un *habitus* puede darse o bien por parte del objeto, o bien según la participación en el sujeto.

Por parte del objeto tenemos en primer lugar el objeto formal, o razón formal de objeto, aquello por lo que se cree, que es la Verdad Primera. En este sentido no puede haber ninguna diferencia entre unos y otros,

²⁹Sobre esta cuestión remitimos a nuestro texto E. VADILLO ROMERO, *El misterio de la Iglesia*, Toledo 2018, 552-553.

pues esto es lo que define la fe. Aun dentro del objeto, tenemos el objeto material, las cosas que materialmente se proponen para ser creídas. En este punto alguien puede creer explícitamente más cosas que otro. No se trata aquí de que alguien niegue algunas verdades, de fe, sino de que no se le han propuesto, y por su parte está dispuesto a creer aquello que verdaderamente sea de fe cuando se le proponga.

Si se considera la fe respecto a la *participación del sujeto*, dado que el acto de fe procede del entendimiento y de la voluntad, es preciso considerar ambos aspectos. Por parte del entendimiento puede suceder que alguien tenga una mayor certeza o firmeza que otro, y por parte de la voluntad puede darse que alguien tenga una mayor prontitud, devoción o confianza que otro.

En *ad 3* santo Tomás advierte que si bien la fe es el principio de razonamientos posteriores para el cristiano, no se puede comparar sin más con el entendimiento de los primeros principios, que es el mismo en todos. En este caso se trata de algo que depende de la naturaleza humana, común a todos, mientras que la fe depende de la gracia. Por otra parte, aunque ese entendimiento de los principios sea común, los de mayor capacidad intelectual conocerán más la fuerza de esos principios y la podrán extender a más conocimientos que otros.

8.5 La causa de la fe

Respecto a la causa de la fe, después de todo lo dicho, debe resultar muy claro que tiene que ser algo infundido por Dios. La respuesta a la controversia semipelagiana dejó esto definido.

Santo Tomás estudia la cuestión desde un doble punto de vista [II-II, 6, 1]: la proposición al creyente de lo que debe creer explícitamente, y el asentimiento interior a lo que se propone. Respecto a lo primero, dado que lo que es propio de la fe excede las fuerzas de la razón, sólo puede ser revelado por Dios. Los apóstoles y profetas han recibido esta revelación de manera directa, ya sea con palabras o con hechos, y la han transmitido a los demás.

Respecto al asentimiento interior se puede pensar en una doble causa:

- a) Causa meramente exterior, que simplemente induce, como ver un milagro o más sencillamente escuchar razones que invitan e inducen a la fe. Ninguna de las dos cosas es suficiente para creer, pues no todos los que veían milagros o escuchaban la predicación se convertían.

- b) Causa interior, que mueve al hombre a asentir. Los semipelagianos sostenían que era meramente el libre albedrío, por lo que defendían que el *initium fidei* procedía de la propia libertad. Sin embargo eso es falso, pues ese asentimiento requiere elevarnos por encima de nuestra naturaleza y por tanto un principio sobrenatural que es Dios, quien mueve interiormente por la gracia.

Esta misma argumentación sobre la causa interior se debe extender a la fe informe [II-II, 6, 2], pues la informidad de la fe, como hemos dicho, no pertenece a la razón de especie de la misma fe; la fe informe y la fe formada no se distinguen como especies distintas. Lo que hace informe a la fe es precisamente que le falta una forma exterior, la de la caridad. Por tanto, la causa de la fe informe debe ser la misma que la causa de la fe formada, es decir, el mismo Dios. Recordemos que la fe informe no tiene la perfección de virtud de la fe formada, pero sí tiene la perfección que basta para que haya fe.

Por lo demás, forma parte de la fe de la Iglesia, tal como la presentó Trento, que se puede perder la caridad, pero no se pierde la fe [DH 1544; 1577; 1578], y el Vaticano I, haciendo eco a otros muchos textos magisteriales explicó que esa fe sigue siendo un don de Dios [DH 3010]. Igualmente, puede suceder que alguien reciba de Dios la fe sin recibir la caridad porque no se ha querido apartar de algún pecado; pensemos en un adulto que incluso se bautiza pero sigue con el propósito de cometer cierto pecado, aunque acepte toda la fe. Sería un caso análogo al que supera la tentación a un acto de pecado con la ayuda de Dios, pero no deja otro pecado, por instigación de la propia maldad; o todavía el caso más extremo de alguien que recibe un carisma o gracia *gratis data*, como la profecía, pero no tiene caridad.

8.6 Efectos de la fe

Para santo Tomás un **primer efecto de la fe es el temor** [II-II, 7, 1]. El temor es movimiento de la virtud apetitiva, y su principio, como el de cualquier movimiento apetitivo, es el bien o el mal aprehendido. Por la fe aprehendemos que hay ciertos males que son penas como castigo del pecado, aplicadas conforme al juicio divino. De esta manera la fe causa el temor por el cual alguien teme ser castigado por Dios: este es el caso del *temor servil*. La fe informe puede dar lugar al temor servil.

Sin embargo, también existe otro temor, el *temor filial*, por el que alguien teme verse separado de Dios, y también por este temor nos refugia-

mos en Dios. Ambas cosas se deben a que por la fe conocemos la bondad de Dios, de modo que el peor mal sería separarse de Él, y es malo pretender equipararnos a Él. El temor filial requiere la fe formada, porque sólo mediante la caridad el hombre se une a Dios y se somete a Él.

En principio la fe es previa al temor en el sentido de que si desconociéramos absolutamente a Dios, y no supiéramos nada ni de penas, castigos o premios, no se daría temor alguno. Lo que sí puede suceder es que haya fe en algún artículo, por ejemplo sobre la excelencia de Dios, de ahí se produzca cierta reverencia y el entendimiento del hombre se someta a Dios para creer todo lo que ha prometido [*ad 1*]. La fe genera tanto la esperanza, al presentarnos los premios con que Dios premia a los justos, como el temor, cuando muestra las penas [*ad 2*].

El otro efecto es **la purificación del corazón** [II-II, 7, 2]. Santo Tomás entiende la noción de *impureza* como la mezcla con algo que es de naturaleza inferior. Como la criatura racional es más digna que todas las criaturas corporales de este mundo, se vuelve impura si se somete por amor a las realidades temporales. Para purificarse de eso hace falta un movimiento contrario, es decir, que tienda hacia algo superior, hacia Dios. Como el primer principio de ese movimiento viene por la fe, hay que decir que la fe purifica el corazón. Se entiende así que el apóstol san Pedro empleara esa noción en Hch 15,9. Obviamente para que ese movimiento se perfeccione hace falta la fe formada por la caridad.

Propiamente la purificación tiene que ver con el afecto, pero lo que hay en el entendimiento es principio de lo que hay en el afecto, pues el bien del entendimiento mueve al afecto. Incluso la fe informe da lugar a una cierta purificación, pues purifica del error. De hecho ese error sucede porque el entendimiento humano se adhiere a cosas inferiores y quiere medir lo divino según las razones de las cosas sensibles. Cuando la fe está informada por la caridad ya sí que se produce la completa purificación. Lo que hay que evitar es confundir la oscuridad que tiene la fe, que está relacionada con la limitación natural del entendimiento humano en este mundo, con la impureza de la culpa [*ad 3*].

9. La virtud de la esperanza

En la explicación de la virtud de la esperanza seguiremos un esquema parecido al de la fe, aunque la extensión de este capítulo es menor, y no abordaremos tantos detalles sobre la esperanza. En primer lugar diremos algo del objeto de la esperanza, con su división en objeto formal y objeto material. En un segundo momento pasamos a sus actos, para considerarla después en lo referente a su habitus o estado de virtud. Terminamos la reflexión con unas indicaciones sobre en quiénes se encuentra la esperanza teológica.

- 9.1 El objeto de la esperanza
- 9.2 Acto de la esperanza
- 9.3 El *Habitus* de la esperanza
- 9.4 Sujeto de la esperanza

9.1 El objeto de la esperanza

Al igual que sucedía con la fe debemos distinguir entre un *objeto material* o terminativo, *lo que se espera*, y un *objeto formal* o motivo, aquello *por lo que se espera*. Dentro de cada uno de estos aspectos tenemos un elemento principal y otro secundario; de esta manera dividiremos la presente sección en cuatro subsecciones. Santo Tomás aborda ambos aspectos de manera bastante resumida [II-II, 17, 2]³⁰.

9.1.1 El objeto material principal de la esperanza

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento encontramos una multitud de cosas que se esperan recibir de Dios, lo veíamos con más detalle en el volumen anterior [Ant I §3.4.4 en p. 84]. El término *esperar* y *esperanza* se multiplica en la Escritura. En la enseñanza y en la misma práctica de la Iglesia se piden a Dios múltiples bienes, tanto espirituales como materiales, que se esperan conseguir. Entre todo ello es obvio que tiene que haber un orden, y por tanto un objeto principal.

En la terminología bíblica el objeto más importante de la esperanza es el Reino de Dios y su justicia [Mt 6,33], con una plena posesión del mismo, que se dará al manifestarse Cristo cara a cara [1 Jn 3,2-3]. Esto se traduce en la salvación eterna [Rom 8,22; 1 Tes 5,8], la vida eterna [Ti 1,2; 3,7], la bienaventuranza eterna [Ti 2,13] o herencia de los hijos de Dios para ser coherederos con Cristo [Rom 8,17; Flp 3,14; Col 3,4]. En todo esta aparece un paralelismo con la fe, pues esperamos lo que no vemos, es decir, lo que creemos [Rom 8,24-25], y creemos lo que esperamos [Hb 11,1]. Lo que no vemos es a Dios mismo, tal como es en sí, luego lo que esperamos es al mismo Dios. La noción de virtud teologal también nos mueve en esa misma dirección: su objeto es Dios mismo, en este caso como esperado.

Como la bienaventuranza eterna se puede considerar en dos sentidos: de manera objetiva (aquello en que se pone la bienaventuranza) y de manera formal (la posesión del objeto de la bienaventuranza), cabría preguntarnos qué es lo que esperamos de manera principal ¿a Dios o a la posesión de Dios? En realidad hacen falta ambos aspectos: el objeto de la

³⁰Para el desarrollo de este capítulo seguimos especialmente S. RAMIREZ OP, *La esencia de la esperanza cristiana y Teología de la esperanza cristiana*, que se encuentran publicados en S. RAMIREZ OP, *De spe theologica* II, Salamanca 1995, 403-841.

esperanza está en la cosa esperada, pero connotando necesariamente el alcanzarla o conseguirla. El cardenal Cayetano lo resumía con el ejemplo de desear conquistar una ciudad:

La cosa esperada [*res sperata*] consta de dos elementos, esto es, de la cosa misma que a veces es algo preexistente (como Dios, un reino, una ciudad, etc), y la consecución de la cosa. Pues se espera la consecución del reino o la ciudad y lo mismo se espera la consecución de Dios. Y esta consecución es de manera muy propia cosa esperada: por la esperanza directamente tendemos al Reino para conseguirlo, y lo mismo con los otros ejemplos. TH. DE VIO, *In Epistulam ad Romanos* 8,25 [*In Sacram Scripturam commentarii*, Lyon 1639, t. V, 48a].

No se puede olvidar que el objeto sólo, sin el acto de poseerlo, no hace bienaventurado, pues la bienaventuranza es algo esencialmente vital, y la vida no está sólo en el objeto; pero tampoco beatificaría el acto sólo sin su objeto, sería algo vacío y ficticio. Por tanto, ambos elementos son necesarios, partiendo del objeto e incluyendo su posesión. Por lo cual el objeto de la esperanza teologal es Dios mismo en cuanto va a ser poseído para siempre, lo que constituirá nuestra felicidad eterna, en palabras de san Agustín: «levanta su esperanza al bien de todos los bienes: Él mismo será tu bien» [*Enarrationes in Psalmos* 102, n. 8 (CCL 40, 1458)].

Además, hay que tener en cuenta que el objeto de la esperanza es el mismo que el objeto de la *comprehensión* o posesión, que se dará mediante la visión de Dios. Obviamente esa visión o posesión puede ser a su vez objeto de visión y de posesión (pues podremos ver en Dios nuestra propia visión); sin embargo es bastante claro que la visión y la posesión *refleja* siempre debe ser secundaria respecto a la visión directa. Ya santo Tomás explicaba que:

El fin se dice de dos maneras. En un sentido la cosa misma, en otro sentido la consecución de la cosa [*adeptio rei*]. Estas no son dos fines, sino un fin: considerado en sí mismo y aplicado a otro. Dios es el fin último como la cosa que se quiere en último término; la fruición es como la consecución [*adeptio*] de este fin último. Como no es un fin distinto Dios y la fruición de Dios, así es la misma la razón de fruición por la que disfrutamos de Dios y disfrutamos de la fruición divina. Y lo mismo sucede con la bienaventuranza creada [es decir, la bienaventuranza en sentido formal] que consiste en la fruición. I-II, 11, 3 ad 3.

La terminología escolástica resumió esto con las expresiones: *finis qui*, Dios en sí mismo, objeto de la esperanza cristiana *in recto* y *finis quo*, la

visión y fruición de Dios, objeto de la esperanza cristiana *in obliquo*. Por ello ambos aspectos integran el fin último: Dios de manera *constitutiva*, la fruición de manera *connotativa*.

Por otra parte, este objeto material principal de la esperanza tiene una característica que nunca podemos olvidar: se trata de algo **sumamente arduo y difícil** al hombre, con una dificultad incrementada por las heridas del pecado original.

Ya hay una desproporción entre Dios tal como es en sí mismo y las fuerzas cognoscitivas y apetitivas del hombre, o de cualquier criatura intelectual, creada o creable. Podemos recordar aquí todo lo que dijimos acerca de la grandeza que otorga la divinización por la gracia. Esta distancia de Dios con la criatura es algo que encontramos en toda la Escritura y que repitió muy resumidamente el credo del Pueblo de Dios de Pablo VI: «[Dios] es en sí mismo sobre todo nombre y sobre todas las cosas e inteligencias creadas» [*Sollemnis professio fidei* n. 9 (AAS 60 [1968] 436)].

Esta dificultad esencial se ve todavía agravada por las consecuencias del pecado original en el hombre, tanto en el cuerpo como en el alma. El oscurecimiento y dificultades para conocer rectamente, y la debilidad de la voluntad hacen que la voluntad no se incline por sí misma a este fin que le dará la felicidad plena. A esto se deben añadir los múltiples peligros de tentaciones, contra las que se pide en el mismo Padre Nuestro, y en multitud de oraciones de la Iglesia. Se entiende así la invitación del Señor al esfuerzo para entrar en el Reino [Mt 7,13-14; 11,12]. Como todas estas dificultades, además, son bastante continuas, se entiende mejor la dificultad de este objeto.

Respecto a este punto es importante recordar que esta cuestión de la dificultad no tiene directamente que ver con la distinción, fundamentada en otros aspectos, de las pasiones entre concupiscibles e irascibles; entre las irascibles, que se orientan a objetos difíciles, estaría la esperanza-pasión. Esa distinción puede añadir algún motivo de congruencia a lo que hemos dicho del aspecto arduo y difícil del objeto de la esperanza, pero es la misma Escritura la que nos habla de esa dificultad. San Buenaventura explicaba que el objeto de la esperanza es el «*summum bonum et sume arduum*» [*In III Sent.*, dist. 31, a. 2, q. 3 ad 3]. Santo Tomás resumía muy bien este tipo de dificultad, que se da en el objeto de la esperanza:

ES difícil lo que trasciende [*transcendit*] la potencia. Pero esto sucede de dos maneras. En un sentido porque trasciende la potencia según su orden natural. Y entonces, si a esto se puede llegar con algún auxilio se dice “difícil”, si no se puede llegar de ningún modo se dice “imposible” [...] En otro sentido algo trasciende la

potencia, no según el orden natural de la potencia, sino por algún impedimento añadido a la potencia: como ascender no es algo contrario al orden natural de la potencia del alma motiva, porque el alma, en sí misma, se puede mover hacia cualquier parte, sino que resulta impedida por la gravedad del cuerpo; por eso es difícil para el hombre ascender. El volverse [*converti*] a la bienaventuranza última ciertamente para el hombre es difícil, tanto porque es algo que supera su naturaleza, como porque tiene el impedimento de la corrupción del cuerpo y la infección del pecado; para el ángel, en cambio, es difícil sólo porque se trata de algo sobrenatural. I-II, 62, 2.

9.1.2 El objeto material secundario de la esperanza

Además de la bienaventuranza esencial, del apartado anterior, también tenemos otros muchos elementos en el objeto material de la esperanza, en orden a esa bienaventuranza. Por una parte, podemos esperar con esperanza teologal aquellas cosas que son *medios* para conseguir la bienaventuranza esencial, y por otra parte también podemos esperar lo que acompaña a la bienaventuranza esencial una vez conseguida, es decir, lo que se denomina *bienaventuranza accidental*.

Respecto a los **medios para llegar a ser bienaventurado** en cierto modo están resumidos en el Padre Nuestro, aunque en muchos lugares de la Escritura y de la Tradición de la Iglesia también se mencionan. Ante todo tenemos toda una serie de medios positivos para alcanzar nuestro fin, que son tanto del orden de la naturaleza como del orden de la gracia. Puede parecer extraño que hablemos de medios naturales para alcanzar la vida eterna, que es sobrenatural, pero ya dijimos antes al tratar del mérito que hace falta realizar acciones que sean meritorias; como quien actúa es el sujeto, es preciso que ese sujeto sea un agente humano, con toda una serie de virtudes, pero sin «nuestro pan de cada día» [Mt 6,11] no podríamos actuar. Existe el riesgo de querer atesorar ese tipo de bienes, pero una cierta cantidad de tales bienes nos resulta necesaria para poder actuar. Lo fundamental es considerar tales bienes en lo que realmente valen, es decir, como meros medios:

Todos los otros bienes no los debemos pedir a Dios si no es en orden a la bienaventuranza eterna. Por eso, la esperanza se refiere principalmente a la bienaventuranza eterna; las otras cosas que se piden a Dios se refieren secundariamente, en orden a la bienaventuranza eterna. II-II, 17, 2 ad 2.

Sin embargo, los medios naturales como mucho ayudan de una manera remota e indirecta a alcanzar la bienaventuranza. Los medios proporcionados son los *medios sobrenaturales*, que se reducen a la gracia santificante; bajo ella incluimos también los sacramentos, que son causa instrumental de la gracia, y las virtudes infusas, tanto morales como teologales, así como los dones del Espíritu Santo. Dado que estos son medios para alcanzar la bienaventuranza, también caen bajo la esperanza. Sin ellos no se podrían realizar las obras meritorias, cuya consecuencia es el premio eterno. De entre las virtudes, para conseguir merecer, como ya apuntamos y desarrollaremos más adelante, la fundamental es la caridad.

También entre los medios debemos referirnos a los *medios negativos*, es decir, a los males o los impedimentos que se deben descartar y superar; son los obstáculos a cuya superación nos mueve la virtud de la esperanza. Ante todo están los males de culpa, es decir, los pecados que se oponen a los actos meritorios y apartan de Dios. Se entiende que en el Padre Nuestro se pida por el perdón de las ofensas y para no caer en la tentación. Pero también los males de pena, como las miserias, calamidades o agobios que impiden llevar una vida digna dificultan con frecuencia la realización del bien, en palabras de santo Tomás: «la penalidad presente que impide la suficiencia de la vida» [I-II, 62, 3]. Obviamente puede darse el caso de que algunas de estas penalidades o enfermedades fueran ocasión para una conversión, para apartarse de algún pecado, etc, pero aun en ese caso el acto bueno dependería siempre de la gracia de Dios.

Respecto a la bienaventuranza accidental, objeto material secundario de la esperanza, debemos enumerar los bienes que acompañarán a los bienaventurados, tanto bienes de naturaleza como de gracia. Ante todo tenemos el *cuerpo* de los bienaventurados, que resucitará, como ya resucitó el de Cristo, al final de los tiempos. Tampoco es que tengamos muchos datos sobre las características del cuerpo resucitado, pues los relatos evangélicos no proporcionan demasiados testimonios sobre detalles acerca de Cristo resucitado, pero ciertamente será algo que cae bajo la esperanza. En lo referente al alma, además de la visión de Dios, que es lo que constituye la bienaventuranza esencial, se deben contar los otros dones que no resultan incompatibles con la misma, como la caridad y los dones del Espíritu Santo. Asimismo, a ese conocimiento fundamental de Dios, se unirán toda otra serie de conocimientos que tienen que ver con los bienaventurados, un conocimiento profundo de la naturaleza y de los ángeles. Con todo, no podemos dar muchos detalles, pues la Revelación no nos los ha presentado, aunque sí nos asegura que será todo lo que

constituye la máxima felicidad del hombre. No se puede olvidar en todo esto la compañía y amistad de los santos.

9.1.3 El objeto formal primario de la esperanza

El objeto formal de la esperanza es el motivo o el fundamento que tenemos para poder conseguir lo que esperamos: lo que nos hace asequible el objeto material. En este punto el motivo principal es Dios, y solamente Dios. De ahí la insistencia en los salmos en dirigirse a Dios como la única esperanza o el único apoyo. En el Nuevo Testamento se explica que debemos esperar de Dios la liberación de toda clase de peligros [2 Cor 1,9-10] y especialmente la resurrección del cuerpo [Hch 24,15; 1 Pe 1,21; 3,5]. Dios es el “Dios de la esperanza” [Rom 15,13]. Ciertamente Cristo es el fundamento de nuestra esperanza [1 Cor 15,19; Flp 2,19], o incluso, sin más, “nuestra esperanza” [Col 1,27; 1 Tim 1,1], pero esto se debe a que de Dios:

En un único hijo de hombre está la salvación: y en Él no porque es hijo de hombre, sino porque es Hijo de Dios; no por aquello que recibió de ti, sino por lo que conservó en sí. Luego en ningún hombre está la salvación porque también en aquel está la salvación porque [es] Dios, quien sobre todas las cosas es Dios bendito por los siglos. Por eso en Él está la salvación, porque la salvación es del Señor. [*Enarrationes in psalmos* 145, n. 9 (CCL 40, 2111)].

Alguna antigua fórmula de fe, como la *Fides Damasi* presentaba de manera explícita esta idea [DH 72], y en el mismo decreto de Trento sobre la justificación en bastantes lugares se habla de la esperanza puesta en Dios [DH 1526; 1541; 1545; 1576].

Desde el punto de vista de la razón teológica, el hecho de que la esperanza sea una *virtud teologal* ya nos está diciendo que su objeto, no sólo material, sino especialmente formal debe ser el mismo Dios. Dado que la esperanza cristiana es formalmente sobrenatural, el motivo de la misma sólo puede ser Dios, que es el único que puede darse como premio a la criatura. Es el bienaventurado por excelencia [1 Tim 6,15], y sólo de Él depende el que se nos manifieste para hacernos felices por siempre.

Sabemos que los atributos de Dios no se distinguen realmente entre sí, pero nos ayudan a conocer mejor el misterio de Dios. Al hablar de la fe ya decíamos que su objeto formal es Dios en cuanto Verdad Primera; para la esperanza concurren varios atributos. Ante todo debemos hablar del poder y del amor de Dios, como explica el Angélico al comentar los salmos:

La esperanza surge de dos cosas: que es poderoso, y esto está claro porque «su nombre es el Señor» y que quiere, porque es el sumamente bueno, de ahí que en Lc 18,19 se dijera «nadie es bueno sino Dios»; y sobre todo este nombre *Jesús*, porque según Mt 1,20 «salvará a su pueblo de los pecados». *In Psalmos* 9, 11.

Esta bondad se muestra desde la misma creación, pues produjo al hombre sin pecado y le destinó al fin sobrenatural de la visión; a tal creación le acompaña un cuidado *fiel* mediante la providencia, de modo que no le faltan al hombre medios para alcanzar la bienaventuranza eterna. La *paternidad de Dios*, descrita también como entrañas maternas [Is 49, 14-16], es otro motivo de esperanza, al cual se debe unir la consideración de Dios como *redentor*. Todo el plan de salvación se orienta a poder vencer el pecado y alcanzar la bienaventuranza. El papel del Espíritu Santo como abogado y consolador se sitúa en esta misma línea. Los atributos de *misericordia* y *omnipotencia* divina pueden cerrar este recorrido por los atributos divinos relacionados con la esperanza. Se entiende así que santo Tomás resumiera el objeto de la esperanza en lo siguiente: «su objeto es uno, bajo un doble aspecto, porque se refiere a Dios como bienaventuranza eterna y como dador de la bienaventuranza» [*In Psalmos* 30, n. 1].

9.1.4 El objeto formal secundario de la esperanza

Al igual que teníamos un objeto material o terminativo principal y otros secundarios, lo mismo sucede con el objeto formal o motivo. En realidad hay una correlación entre ambos aspectos. Dado que hay unos bienes subordinados que esperamos, y por tanto en el género de la causa final, también hay unas ayudas o auxilios subordinados en el género de la causa eficiente.

Entre los motivos secundarios de la esperanza el que encabeza la lista es la *gracia santificante* dada por Dios y recibida por las personas. Como diviniza realmente el alma, nos abre las puertas a la herencia eterna [Rom 8,17; Ti 3,7]. Si no interviene el impedimento de pecado mortal, la gracia lleva a la gloria. Como frutos de la gracia tenemos nuestros *méritos* o *buenas obras*. Ya insistimos en que se trata de méritos sobrenaturales, que no pueden realizarse sin la gracia de Dios, y por eso son continuamente recomendados [Rom 5,19-20; 1 Cor 15,58; 2 Tim 2,5; Hb 6,10-12].

Supuesto este papel de la gracia, otro de los motivos secundario de la esperanza son las *causas creadas o instrumentos de la gracia*. La primera es la humanidad de Cristo, el instrumento unido a la divinidad, que causa

todas las gracias. Aquí se debe considerar a Cristo en cuanto cabeza de su cuerpo místico que es la Iglesia. Ya dijimos que cualquier acto meritorio tiene que brotar de Él, que es la fuente [Jn 1,16] [§7.1.4 en p. 252s]. Pero vinculados a la humanidad de Cristo, aunque se trate de instrumentos separados, tenemos a los sacramentos, que actúan por sí mismos (en cuanto que no dependen de la mayor o menor santidad del ministro) y que producen su efecto en quien los recibe con las disposiciones debidas. Cada sacramento se caracteriza por una gracia especial que ayuda al hombre en la superación del pecado y el camino a la vida eterna.

Por último, respecto a las causas *morales* de la gracia hay que recordar la intervención de la Virgen María en la redención, y que intercede para ayudarnos a alcanzar la vida eterna. En esa misma línea tenemos también los méritos y oraciones de los ángeles y santos. Esa intercesión es particularmente clara por parte de quien está ya en el cielo, pero se puede extender a las oraciones y ayudas de unos por otros para alcanzar la salvación [Sant 5,16].

9.2 Acto de la esperanza

A partir de lo que hemos visto acerca del objeto de la esperanza, tanto en su aspecto de objeto terminativo o material, como de objeto motivo o formal, se determina lo referente al acto de la esperanza. Como sucede con otras virtudes hay un acto principal y primario y otros secundarios.

Como el objeto propio de la esperanza es la vida eterna, y el motivo fundamental de la esperanza es la omnipotencia de Dios que nos ayudará a conseguirla, el acto propio de la esperanza es la *espera o expectación* de conseguir la vida eterna con la ayuda de Dios. Es un esperar propiamente teológico, pues se espera a Dios con ayuda de Dios. Santo Tomás lo resumía como «esperar con expectación [*expectare*] la bienaventuranza futura [por la ayuda] de Dios [*a Deo*]» [I-II, 65, 4]. El concilio de Trento lo había explicado con los siguientes términos: «por las buenas obras que hayan sido hechas el Dios, [los fieles en gracia pueden] esperar con expectación [*expectare et sperare*] la retribución eterna por parte de Dios por su misericordia y el mérito de Jesucristo» [DH 1576].

Si queremos precisar un poco más, esta expectación se debe tratar de un acto de la voluntad, ordenado al fin último sobrenatural. Es un acto apetitivo, de tendencia a algo, sólo que en el nivel racional-espiritual (no como una mera pasión sensible), y de tipo sobrenatural. Los actos de la voluntad respecto al fin pueden ser el de simple voluntad o volición (que

prescinde de que el bien se haya alcanzado o no), la fruición, cuando se disfruta del fin alcanzado, o la intención, que es la tendencia al fin que todavía no se tiene. Obviamente en el caso de la esperanza lo que tenemos es esa *intención o acto de tender hacia el fin sobrenatural*. La intención se dirige al fin, y a la vez tiene en cuenta que ese fin se alcanza mediante una serie de medios. Ya san Agustín empleaba esta terminología de “intención”: «fija la esperanza en Dios, desea lo eterno, espera expectante lo eterno. Extiende tu intención a estas cosas» [*Sermones* 105, n. 11 (PL 38, 623)]. Santo Tomás lo presenta con más precisión:

[Cristo, en el Padre Nuestro] rectificó la intención humana, en la cual, al enseñarnos a orar, mostró cómo debe tender nuestra intención y esperanza. *Compendium theologiae* I, cap. 1

La voluntad es ordenada hacia aquel fin [...] en cuanto al movimiento de la intención que tiende hacia el mismo [fin] como hacia aquello que es posible conseguir, lo que corresponde a la esperanza. I-II, 62, 3.

En consecuencia, el acto propio y principal de la esperanza es el acto de intención sobrenatural, estrictamente teológico para conseguir la vida eterna por todos los medios adecuados y pertinentes. Conforme a esto podemos indicar una serie de *propiedades* de este acto de esperar:

- *Fijación de la voluntad* en Dios como bienaventuranza objetiva. Esto es lo que se expresa en la Escritura al hablar del tesoro y del corazón (Mt 6,21), o la comparación de la esperanza con un ancla [Hb 6,19].
- *Deseo fortísimo* de poseer efectivamente a Dios; en ese sentido, como es un deseo de la bienaventuranza formal, la posesión de Dios, se trata de un amor de concupiscencia, pues la posesión en cuanto tal no es una persona: con Dios tenemos un amor de amistad por caridad, como veremos más adelante.
- *Elevación de nuestra voluntad* al nivel divino. Es muy interesante que en la Misa ya se emplee esta expresión «Sursum corda», ya atestiguada por san Agustín: «¿Qué quiere decir arriba los corazones [sursum corda]? La esperanza en Dios, no en ti: tu eres de abajo [*deorsum*], Dios está arriba [*sursum*]. Si tienes la esperanza en ti, el corazón está abajo, no está arriba. Por eso, cuando oigáis al sacerdote “Sursum corda”, responderéis: “habemus ad Dominum”» [*Sermones post maurinos reperti*; Denis VI, 3 (PL 46, 836)].
- Seguridad y firmeza en razón del motivo formal de la Esperanza, que es Dios mismo. Se trata de una certeza de inclinación o tendencia, no de la certeza de fe ni de conocimiento. De ahí que vaya

acompañada de un santo temor de Dios, de no llegar a la meta o de ofender a Dios.

- Dinamicidad y disposición a usar los medios adecuados y justa valoración de los mismos para alcanzar el fin. La esperanza nos ayuda a buscar los medios adecuados, pues marca la intención y ayuda a valorar los medios en su justa medida, en cuanto que ayudan al fin sobrenatural.

Entre los **actos secundarios** de la virtud de la esperanza, que son más bien como efectos o consecuencias de la misma, tenemos ante todo la **alegría** y en segundo lugar la **paciencia**. Respecto a lo primero, la alegría, se entiende ya que la esperanza nos orienta hacia la salvación, por eso tenemos la invitación de Rom 12,12: «alegres en la esperanza»; la cercanía del premio eterno es un motivo de alegría [Flp 4,4-6]; la misma seguridad y firmeza de la esperanza es la que anima esta alegría. Respecto a lo segundo, la paciencia, es necesaria porque sólo se entra en el Reino de los Cielos por muchas tribulaciones [Hch 14,21; 2 Tim 3,12]; dado que la esperanza nos sostiene para orientarnos continuamente hacia el fin adecuado, conlleva la paciencia para hacer frente a todo lo que se opone a la consecución de ese fin.

9.3 El *habitus* de la esperanza

Una vez precisado el objeto y el acto de la esperanza se puede comprender mucho mejor en qué sentido es virtud, y por tanto *habitus*. Veremos cómo se encuadra en la noción de virtud teológica, su relación con la fe y la caridad, y finalmente la contraposición con la desesperación, que es el vicio opuesto a la esperanza.

9.3.1 La esperanza como virtud teológica

Para hablar de la esperanza como virtud debemos recordar que lo propio de una virtud es que hace bueno al que la posee, y hace buena la obra que tal persona realiza mediante la virtud. Por este motivo cuando encontramos un acto bueno del hombre, eso debe responder a alguna virtud. A la vez, para que un acto sea bueno debe tener una debida proporción y medida: en el caso del bien humano la medida más próxima es la recta razón, mientras que la medida remota y suprema es Dios. Por lo tanto, cualquier acto humano que alcanza la razón, y al mismo Dios, es bueno,

y eso sucede con la esperanza, pues su acto llega a Dios, como ya hemos visto.

Puede ser útil comparar la esperanza *virtud* con la esperanza *pasión* [I-II, 40, 1-2]. En la organización de las pasiones de santo Tomás el objeto de la esperanza es el bien futuro (todavía no se posee), arduo o difícil y posible. Recordemos que algo puede ser posible, o bien por nuestras fuerzas, o bien con ayuda de otro. Si esperamos algo posible para nosotros mediante el auxilio divino, entonces nuestra esperanza se puede decir que llega al mismo Dios, pues se apoya en su auxilio. Es distinta de la esperanza-pasión, que se centra en bienes sensibles y se apoya en las propias fuerzas. En la esperanza-virtud para llegar a Dios se busca el apoyo en Dios, y de este modo realiza un acto humano bueno y de acuerdo con la regla debida. Santo Tomás admite que la esperanza tiene cierta imperfección en sí misma [II-II, 17, 1 ad 3], pues quien espera es imperfecto en cuanto que todavía no posee, pero es perfecto en cuanto que alcanza la propia regla, es decir, se apoya en el auxilio de Dios, que es lo correcto para tender hacia Dios.

Es obvio, además, que cumple la condición de *virtud teologal* [II-II, 17, 5]. Hemos dicho que es virtud porque alcanza la regla suprema de los actos humanos: la alcanza tanto como suprema causa eficiente (pues se apoya en su auxilio) y en cuanto causa final (pues espera con fuerza el disfrutar de la bienaventuranza). Por ambas razones su objeto principal es Dios, aunque también se den los otros objetos secundarios a los que antes aludimos. De este modo es claramente una virtud teológica.

En las respuestas a las objeciones [*ad 2*] santo Tomás nos recuerda que a las virtudes teologales, por sí mismas, no les corresponde un *estar en el medio*, como sucede a las morales que moderan las pasiones y deben encontrarse en un medio virtuoso regulado por la razón. Accidentalmente podríamos hablar de cierto medio, por ejemplo, en la fe, porque algunos artículos son un *medio* entre dos extremos (por ejemplo, ni Cristo es sólo Dios, ni es sólo hombre, sino a la vez verdadero Dios y verdadero hombre). En el caso de la esperanza no podemos apoyarnos *demasiado* en el auxilio divino; en lo que sí debe darse un medio es en *lo que esperamos*. El exceso consistiría en la presunción de esperar cosas no proporcionadas, o la desesperación, de no esperar cosas proporcionadas. Cuando hablemos de la esperanza y la desesperación se concretará más esta cuestión.

Por último, es importante distinguir la esperanza de la magnanimidad, pues la magnanimidad ciertamente espera, pero espera algo que está bajo su poder, y propiamente se refiere a la realización de cosas grandes; la

esperanza en cambio se orienta a algo que se debe alcanzar con el auxilio de otro.

9.3.2 La relación con la fe y la caridad

Las tres virtudes teologales tienen a Dios por objeto, pero este objeto en el que se radican y adhieren, por así decir, se puede considerar por sí mismo o como algo desde lo cual se llega a otra cosa. En el caso de la caridad el hombre se une a Dios por un afecto de amor, y en ese sentido se vincula, *inhaeret* a Dios por sí mismo. En cambio, en la esperanza y la fe el hombre se une a Dios como a un principio del que nos vienen otras cosas. En la fe nos unimos a Dios como principio de conocimiento de la verdad, pues creemos verdaderas las cosas que nos revela. La esperanza nos une a Dios en cuanto que es principio de perfecta bondad, en cuanto por la esperanza nos apoyamos en el auxilio divino para conseguir la bienaventuranza [II-II, 17, 6].

Dado que la esperanza y la caridad hacen tender hacia Dios y tienen relación con la voluntad, la diferencia entre ellas viene de que la esperanza hace tender a Dios como un bien final que se debe conseguir, y como la ayuda para alcanzarlo; la caridad, en cambio, hace tender a Él uniendo el afecto del hombre con Dios en amistad, de modo que el hombre no viva para sí, sino para Dios.

Supuesta la diferencia entre las virtudes teologales, santo Tomás explica que la fe debe ser previa a la esperanza [II-II, 17, 7]. El objeto de la esperanza es en un sentido la bienaventuranza eterna, que está en Dios, y el mismo Dios como ayuda para alcanzarlo. Pero ambas cosas sólo nos resultan conocidas por la fe, que nos explica lo que es la vida eterna y cómo alcanzarla por el auxilio divino. Santo Tomás ve esta idea en Hb 11,6: «el que se acerca a Dios debe creer que existe y que recompensa a quienes lo buscan». La *Glossa* describía la esperanza como entrada para la fe, pero tal texto se puede interpretar en el sentido de «lo creído», es decir, gracias a la esperanza se puede alcanzar aquello en lo que hemos creído. Es cierto que en la definición de fe que aparece en Hb 11,1 se habla de *las cosas que esperamos*, pero es que el objeto propio de la fe es lo que no se ve en sí mismo, y a ese objeto se lo designa mediante un circunloquio, en este caso mediante algo que sigue a la fe, como es la esperanza.

Es algo más compleja la relación entre la esperanza y la caridad [I-II, 17, 8]. Para establecer la prioridad entre una y otra hay que distinguir diversas maneras de prioridad. Uno es el orden de la generación y la materia, y en este sentido lo imperfecto es previo a lo perfecto; otro orden,

en cambio, es el de la perfección y la forma, y aquí lo perfecto es anterior y previo a lo imperfecto. Según el primer orden la esperanza es previa a la caridad, pero en el segundo es al revés.

Para comparar la esperanza y la caridad en el primer sentido (donde lo imperfecto precede a lo perfecto) santo Tomás nos recuerda que el amor puede ser de dos maneras:

- amor perfecto, por el cual alguien es amado por sí mismo, como alguien para quien queremos un bien, o como un amigo ama a otro;
- amor imperfecto, por el cual amamos algo no por sí mismo, sino por el bien que vamos a obtener de lo amado, como cuando una persona ama la cosa que desea.

El primer tipo de amor corresponde a la caridad, que inhiere en Dios por sí mismo, mientras que la esperanza une a Dios pues el que espera tiene la intención de obtener algo para sí (en este caso la bienaventuranza eterna). Por eso, en la *via generationis*, la esperanza es previa a la caridad. Esto puede tener varias aplicaciones, como el que deja de pecar porque teme que Dios le castigue, y así comienza a amar a Dios, o porque espera recibir algo de Dios, y se acerca a cumplir sus mandamientos y acaba amando a Dios.

Conforme al segundo sentido, el de la perfección, la caridad es previa a la esperanza porque es más perfecta. Incluso hay que decir que una vez que llega la caridad, la esperanza se hace más perfecta, pues esperamos más de los amigos. Aunque toda esperanza proviene de algún amor, pues se ama el bien esperado, para que la esperanza provenga del amor de caridad tiene que tratarse del movimiento de la esperanza formada, cuando se espera el bien de Dios como de un amigo. Vemos que la caridad perfecciona también a la esperanza como perfecciona a la fe.

9.3.3 Esperanza ante desesperación y presunción

Santo Tomás entiende la **desesperación** como movimiento contrario a la esperanza, es decir, el no esperar poder alcanzar a Dios con su ayuda [II-II, 20, 1]. Para santo Tomás la raíz de la pecaminosidad de la desesperación es que se basa en un conocimiento falso: el que Dios no conceda el perdón al pecador que se arrepiente y hace penitencia, o que Dios no convierta a los pecadores mediante la gracia. El movimiento de la esperanza, en cambio, depende del conocimiento verdadero acerca de la actuación de Dios. Como sucede con los pecados contra las virtudes teologales, con-

siste sobre todo en apartarse de Dios, aunque como consecuencia haya una vuelta desordenada a los bienes creados.

No hace falta perder la fe para llegar a la desesperación, aunque también desespere el que no tiene fe [II-II, 20, 2]. La fe ofrece un conocimiento verdadero universal, en este caso sobre la actuación de Dios respecto a los pecadores, pero como la esperanza tiene que ver con el apetito, se refiere a algo particular. Puede darse una estimación universal correcta, por ejemplo, que en la Iglesia se concede el perdón de los pecados, pero pensar que en particular a él no se le van a perdonar. Es algo semejante a quien piensa que la fornicación es mala, tal como enseña la fe, pero acaba eligiendo realizarla en un caso particular porque prefiere el bien sensible.

Respecto a la *gravedad* de este pecado [II-II, 20, 3], si se compara con la infidelidad (que se opone a la fe), o el odio a Dios (que se opone a la caridad), éstos parecen más graves, ya que se oponen a la Verdad misma de Dios (a la que no se cree) o la misma bondad divina (que no se ama). En el caso de la desesperación es oponerse a Dios en cuanto que no se espera participar de su felicidad, con lo cual es oponerse al bien divino en cuanto que no se puede llegar a participar de él. Desde otro punto de vista, es más peligrosa la desesperación; así como la esperanza nos aparta de los males y nos empuja a hacer el bien, por dirigir con fuerza nuestra intención, por la desesperación las personas pueden caer con toda facilidad en diversos vicios.

Respecto a las *causas* de la desesperación pueden ser varias [II-II, 20, 4], pero tienen que ver con dos aspectos. Como la esperanza se dirige a un bien arduo, que se puede alcanzar con la ayuda de Dios, la desesperación puede provenir de negar estos aspectos:

- En la negación de que el *bien divino sea un bien* que haya que esperar influye mucho que el apetito está muy acostumbrado a los deleites corporales, y por eso no valora los espirituales. Por este capítulo la lujuria es una de las causas de la desesperanza, pues hace que los bienes espirituales resulten fastidiosos, y no los valora como grandes bienes.
- En la negación de que *sea posible de alcanzar* influye la tristeza y el abatimiento, que cuando dominan en el afecto del hombre le impiden levantarse hacia el bien. La acedia es una cierta tristeza y cansancio ante los bienes espirituales, de ahí que cause la desesperación.

Como lo más propio del objeto de la esperanza es que se pueda alcanzar el bien divino con la ayuda del mismo Dios, parece que la acedia es una

causa más principal de la desesperanza. Ya san Pablo prevenía frente a los peligros de una tristeza excesiva [2 Cor 2,7]. Para santo Tomás de la esperanza brota la alegría, como vimos, pero ante la presencia de diversos impedimentos para alcanzar el bien, en el apetito surge la tristeza. Por ello explica que la alegría refuerza la esperanza y viceversa.

No es sólo la desesperación la que se opone a la esperanza; también hay que tener en cuenta la **presunción**. Si por la desesperación se rechaza la misericordia divina, por la presunción se rechaza la justicia divina que castiga a los pecadores. En la presunción hay una falta de moderación o de *modo* en el esperar [II-II, 21, 1]. Dado que la esperanza se dirige al bien difícil posible, esa posibilidad puede darse por las propias fuerzas o por la ayuda divina. Pensar alcanzar el bien divino por las propias fuerzas es una clara presunción (se opondría a la virtud de la magnanimidad).

Pero cabe también la presunción al tender a algo como posible mediante la fuerza y misericordia divina, que, sin embargo, en realidad no es posible. Tenemos aquí el caso de querer esperar el perdón sin la penitencia, o la gloria sin los méritos. Ya hemos visto que tanto la penitencia como los méritos dependen de la gracia, pero rechazar los medios de la gracia y las condiciones que ha establecido el mismo Dios es una forma del pecado contra el Espíritu Santo, ya que se rechazan los medios que ha establecido el mismo Espíritu Santo. También en la presunción se da una aversión a Dios, pues se rechaza la verdad divina sobre los medios de salvación, y una vuelta al bien percedero, pues hay un deseo desordenado del propio bien sin someterlo a Dios. La presunción puede envolverse con toda la palabrería de misericordia y confianza que se quiera, pero no deja de ser un pecado contra el Espíritu Santo. No es que se espere demasiado en Dios, sino que se esperan de Dios cosas que no corresponden.

Precisamente la presunción es un pecado [II-II, 21, 2] porque, al igual que la desesperación, es un movimiento del apetito que se basa en algo falso: que Dios conceda el perdón a quien se empeña en permanecer en su pecado. No obstante es menos grave que la desesperación, pues es más propio de Dios perdonar que castigar, ya que el perdonar le corresponde por su bondad infinita, mientras que el castigo es debido a nuestro pecado.

Respecto a las **causas de la presunción**, santo Tomás considera tanto la vanagloria como la soberbia [II-II, 21, 4]. La presunción que se apoya en las propias fuerzas para conseguir aquello que excede sus fuerzas procede de la *vanagloria*: quien desea la gloria se lanza a cosas que superan sus fuerzas por aparentar. Sin embargo, la *soberbia* es causa más propia del pecado de presunción que se opone a la esperanza. En este caso hemos visto que se apoya de manera desordenada en el poder y la misericordia

de Dios; de esa manera espera conseguir la gloria sin los méritos o el perdón sin la penitencia. En el fondo, quien actúa de esa manera tiene un concepto de sí tan alto que piensa que aunque peque Dios no lo va a castigar o a excluir de la gloria. Podríamos añadir que también hay cierta dosis de soberbia en despreciar las enseñanzas de la Escritura, que nos hablan de la necesidad de arrepentimiento, para inventarse un Dios a su medida que ignore los pecados del que quiere seguir pecando.

9.4 Sujeto de la esperanza

Por último nos vamos a ocupar del *sujeto* de la esperanza. Ya vimos que la potencia en la que se encuentra el *habitus* de la esperanza es la voluntad [II-II, 18, 1]. No hace falta insistir en esta cuestión, pues debe ser una potencia apetitiva y espiritual. Profundizaremos en otros dos aspectos: en quiénes se da la esperanza, o más bien, en quiénes no se da, y también en favor de quién se puede esperar.

9.4.1 ¿En quiénes no hay esperanza?

Ante todo tenemos el caso de **los bienaventurados**, que ya han alcanzado su fin [II-II, 18, 2]. En la Escritura se contraponen el “ver” al “esperar” [Rom 8,24] precisamente respecto al destino eterno, pero no plantea la cuestión con los términos técnicos de la virtud de la esperanza. En cambio, en la *Benedictus Deus* de Benedicto XII sí que se excluyó de manera explícita la esperanza teologal, al menos como acto de la virtud de la esperanza en la visión de Dios: «la visión de esta divina esencia y su fruición hacen desaparecer [*evacuant*] los actos de fe y esperanza en ellos [los bienaventurados] en cuanto la fe y la esperanza son propiamente virtudes teologales» [DH 1001].

Desde el punto de vista de la argumentación teológica, se debe estudiar si permanece o no el objeto principal de la esperanza, es decir, lo que le da su especie. Ese objeto es la bienaventuranza en cuanto que se puede conseguir con el auxilio divino; ahora bien, tal cosa requiere que ese bien sea *futuro*, porque si fuera presente ya no se podría esperar. Luego en los bienaventurados no hay esperanza, al igual que tampoco hay fe; a la primera le ha sucedido la plena posesión y a la segunda la visión.

Se podría pensar que actualmente los bienaventurados no han recibido todavía la gloria del cuerpo, y podría haber esperanza respecto a ella. Sin embargo no olvidemos que el objeto principal de la esperanza es la gloria del alma, que consiste en la fruición de Dios; la gloria del cuerpo es

una consecuencia. Al mismo tiempo, supuesta la glorificación del alma, la gloria del cuerpo no tiene el aspecto de “bien difícil o arduo” que caracteriza a la esperanza. La misma gloria del alma es ya causa suficiente para la gloria del cuerpo, luego por ese camino no puede darse la esperanza.

Tampoco puede decirse que la esperanza permanezca en ellos para esperar la salvación de los que todavía no se han salvado. Más adelante veremos el papel de la esperanza en este mundo respecto a otras personas, pero en ese caso más bien tenemos la actuación de la caridad, en su aspecto de amor del prójimo, que, como veremos, desea también el bien incluso para aquellos que todavía no poseen la caridad.

Santo Tomás no olvida preguntarse por el **caso de Cristo** en este mundo, al que considera a la vez *comprehensor*, o sea, con la posesión de la visión, y *viator*, peregrino en este mundo. Dado que estaba contemplando al Padre, no podía esperar la bienaventuranza y la fruición divina, pues ya la poseía; sucede algo análogo a la fe: no podía tener fe porque tenía la visión de Dios. Es cierto que conservaba la posibilidad de la naturaleza, y por tanto podía esperar la resurrección del cuerpo, pero de nuevo, como el objeto principal de la esperanza y lo que la especifica es la fruición divina, no esperaba la futura resurrección con esperanza teologal.

Por último, examina el **caso de los condenados**, en los cuales la esperanza se excluye, ya que en ellos está excluido el gozo [II-II, 18, 3]. Lo propio de la bienaventuranza es que en ella quede aquietada la voluntad, mientras que lo propio de la pena es que repugne a la voluntad. Ahora bien, lo que se ignora no puede ni aquietar la voluntad ni repugnar a la voluntad. Santo Tomás recurre aquí a la autoridad de san Agustín, quien sostenía que los ángeles antes de su confirmación en el premio eterno no podían ser perfectamente bienaventurados, pues desconocían lo que iba a suceder [*De genesi ad litteram* 11, cap. 17 (CSEL 28, 1, 349)]. En los condenados la perpetuidad de la condenación no tendría razón de pena si no se opusiera a la voluntad, luego es algo que no pueden ignorar. En ese caso la bienaventuranza ya no puede ser esperada por ellos, pues no la pueden esperar como bien futuro. Sólo en los fieles, ya sea en este mundo, ya sea en el purgatorio, puede darse esperanza, pues aprehenden la bienaventuranza como un bien futuro posible.

9.4.2 ¿Esperanza en favor de otro?

Si se considera la virtud de la esperanza y su acto en sí mismo, es decir, de una manera absoluta, sólo cabe esperar el bien difícil para uno mismo. Ahora bien, con ciertas condiciones sí se puede esperar para otro [II-II,

17, 3]. La explicación de esta cuestión requiere una vez más comparar la esperanza y el amor, de una manera especial la caridad.

El amor conlleva una cierta unión del que ama con el amado, mientras que la esperanza conlleva un movimiento o tendencia del apetito hacia un bien arduo y difícil. Esto se da ya incluso en el nivel sensible. La unión se produce entre cosas, o personas, distintas, por lo cual el amor de manera directa se refiere a otro distinto del que está amando, y que precisamente se une a él por el amor, pues lo considera como si fuera él mismo. Es como si el amante *incorporara* a sí al amado. En cambio, el movimiento siempre se dirige al término proporcionado a aquello que se mueve, y por eso la esperanza se orienta siempre al propio bien, no al bien que corresponda a otro.

Lo que sucede es que si se presupone la unión por amor con otro, entonces la persona puede desear y esperar algo para otro, como lo espera para sí. De esta manera alguien puede esperar la vida eterna para otro, en cuanto está unido a él por amor. Así como por la misma virtud de la caridad amamos a Dios, a nosotros mismos y al prójimo, también por la misma virtud de la esperanza esperamos para nosotros mismos y para el prójimo.

Santo Tomás ha argumentado principalmente según el amor de caridad, es decir, la virtud teologal que nos une más con el prójimo, aunque podría pensarse en una esperanza informe que esperara para el prójimo a partir de otro amor.

En cualquier caso, en la esperanza formada, el campo de la esperanza se extiende tanto como el de la caridad, respecto a aquellas personas a las que podemos amar por caridad y que todavía no han alcanzado su bienaventuranza. Es evidente que podemos amar por caridad a los santos del cielo, pero no podemos esperar para ellos la bienaventuranza, porque ya la tienen.

También podemos esperar de manera análoga la salvación de cualquier persona en este mundo, en cuanto que la caridad nos lleva a unirnos con todos, aunque todavía no conozcan a Cristo. Sin embargo, eso no quiere decir que podamos esperar que todos se vayan a salvar, pues la Revelación nos habla de que hay y habrá condenados. Aquí el “todos” quiere decir que en este mundo podemos esperar la salvación de *cualquiera*, pues la caridad se mueve hacia cualquiera ya que toda persona está llamada a volverse a Dios, pero eso no quiere decir que en acto estemos amando a la totalidad, y mucho menos que esa totalidad se vaya a salvar. Esa argumentación sería un sofisma semejante a la argumentación que pasa de *esperar* con certeza mi salvación, que está en el orden de la tendencia,

a *saber* con certeza que yo me voy a salvar, lo que está en el orden del conocimiento.

10 . La virtud de la caridad

El orden de este capítulo sobre la caridad es algo distinto de los dos anteriores, pues de acuerdo con santo Tomás insistiremos en la caridad como virtud. No obstante, y dada la importancia de la cuestión, comenzaremos por presentar la caridad como una amistad, lo que permite determinar bien su objeto formal y evitar caer en errores como los del amor puro. Después pasaremos ya a tratar la caridad como una virtud y a examinar su sujeto, que es la voluntad. El objeto material de la caridad, es decir, aquellos que son amados por caridad ocupa otro apartado, y finalmente diremos algo sobre los actos de la caridad, tanto del acto de amor o dilección como de otros actos secundarios.

10.1 La caridad es amistad: el objeto formal

10.2 La caridad como virtud

10.3 La caridad en la voluntad

10.4 El objeto material de la caridad

10.5 Los actos de la caridad

10.1 La caridad es amistad: el objeto formal

La cuestión del objeto formal de la caridad no la aborda santo Tomás de manera explícita y directa en la *Summa*, pero sí nos la presenta al explicar que la caridad es amistad con Dios, lo cual permite caracterizar su objeto formal. En este tema es fundamental evitar los excesos de la teoría del amor puro, así como lo referente al amor interesado, para poder precisar bien el objeto formal de la caridad³¹. Sobre el uso terminológico en el Nuevo Testamento en el volumen anterior indicamos algunos aspectos fundamentales [Ant I §3.4.4 pp.84s].

10.1.1 La caridad como amistad con Dios

Santo Tomás inicia sus explicaciones sobre la caridad indicando que es una amistad con Dios [II-II, 23, 1]. Esta idea aparecía con no poca frecuencia en la Escritura, y en concreto el Angélico cita Jn 15,15: «Ya no os llamo siervos, sino amigos», y entiende que precisamente por la caridad el Señor es amigo de los discípulos.

La amistad se sitúa en la línea del amor de benevolencia frente al amor de concupiscencia. En el amor de benevolencia amamos a alguien de manera que queremos un bien para él, mientras que en el amor de concupiscencia amamos algo como un bien para nosotros mismos; ofrece el ejemplo de que no hay amistad con el vino, pues no es que se quiera un bien para el vino, sino que se quiere el vino como un bien propio para el que ama.

Sin embargo, no basta que se dé la benevolencia, sino que además debe darse un acto de amor mutuo, esto es, el amigo debe ser amigo para su amigo: debe haber una benevolencia mutua. Por eso, para que haya amistad es preciso que se dé una *communicatio*, es decir, que los amigos posean algo en común. ¿Cuál es esa *communicatio*? Santo Tomás la encuentra en que Dios nos comunica su bienaventuranza, y a partir de esta comunicación se puede hablar de amistad. Recuerda que en 1 Cor 1,19: «Fiel es Dios, el cual os llamó a la comunión con su Hijo, Jesucristo nuestro Señor». Podríamos añadir todo lo que dijimos acerca de la participación de la naturaleza divina por la gracia [§3.2.2 en p. 124ss]. En

³¹Para esta sección seguiremos de cerca las aportaciones y las ideas de S. RAMÍREZ OP (ed. V. Rodríguez OP), *La esencia de la caridad*, Madrid-Salamanca 1978. En el resto nos limitaremos a presentar las líneas generales de los artículos citados de santo Tomás

cualquier caso, santo Tomás entiende que el amor que se funda en esta comunicación es la caridad, luego la caridad es una amistad.

En el *ad 1* aclara que esta comunicación se debe dar en la vida espiritual, que aquí quiere decir conforme al Espíritu Santo, no en la vida corporal, donde aparece esa distancia tan grande entre Dios y el hombre. Por otra parte, en el estado de este mundo dicha comunicación es algo imperfecto, que será perfeccionado en el cielo, cuando se vea a Dios cara a cara. Al mismo tiempo [*ad 2, ad 3*], esta amistad se puede extender a los enemigos o a personas que no está unidas todavía a Dios, en la medida que tales personas son importantes para Dios: lo importante para un amigo también lo es para su amigo. Más adelante veremos con más detalle la manera en que se puede extender la caridad a los pecadores: ya adelantamos que no se trata de valorar su pecado, sino de que están llamados a la conversión y a unirse también ellos a Dios en amistad.

10.1.2 La mera bondad de Dios motivo de la caridad

Al explicar el motivo formal de la caridad algunas opiniones se han centrado simplemente en la bondad de Dios, en cuanto que esa bondad es un bien de Dios, pero sin referencia al provecho o utilidad para las criaturas. Parece que el primero que planteó las cosas de esta manera fue el lógico y teólogo Pedro Abelardo (1079-1142), en el siglo XII. La caridad, cuando es perfecta, debe amar a Dios simplemente en la medida que es bueno en sí mismo, sin atender a lo que pueda haber de utilidad para nosotros [*Expositio in Epistolam ad Romanos III* (PL 178, 891-893; 949)]. No es que niegue la legitimidad y bondad de la esperanza, por la que buscamos nuestra felicidad en Dios, pero la caridad perfecta lleva a renunciar a todos los bienes creados, incluso los más espirituales, como sería la bienaventuranza formal (la posesión de Dios), y debe llevar a servir a Dios sólo por su bondad.

Estas enseñanzas de Pedro Abelardo fueron ulteriormente desarrolladas por Duns Escoto OFM. Para el franciscano tanto la caridad como la esperanza se dirigen a la bondad divina como su objeto propio, pero de maneras diversas. La caridad se orienta a la bondad divina como bien en sí misma y por sí misma, mientras que la esperanza se dirige a ella como buena para quien espera. La consecuencia es que la esperanza ama la bondad divina con amor de concupiscencia, mientras que la caridad la ama con amor de amistad. Por ello, el motivo formal de la caridad es la bondad divina en sí misma, sin referencia al que está amando: de este modo sería justa y recta [*In III Sententiarum* d. 26, q. unica]. «Su acto

no es desear el bien para el amante en cuanto que es provechoso para el amante, sino tender al objeto en sí mismo, aun cuando por un imposible se le despojase de su utilidad» [*Ibidem* d. 27, n. 2].

Francisco Suárez SJ desarrolló estas doctrinas, aunque con el eclecticismo que le caracterizaba. Afirmaba que lo característico de la caridad es que ama a Dios por sí mismo [*De caritate* disp. 1, sec. 2, n. 1]; por contra, hay otra forma de amar a Dios, en cuanto que es bien increado mío, lo cual es cierto amor de concupiscencia y da lugar a la esperanza [*De spe*, disp. 1, sec. 3, nn. 4; 9-10]. El inconveniente de formular las cosas de esta manera es que se llega a la extraña consecuencia de que en los bienaventurados permanece el *habitus* de la esperanza en cuanto a su sustancia [*De spe* disp. 1, sec. 8, n. 5]. Parece que no había tenido en cuenta la cuestión del carácter arduo y difícil del bien que se busca en la esperanza (quizá porque tampoco quería distinguir en las potencias sensibles lo irascible de lo concupiscible [*De anima* lib. 5, cap. 4, n. 6]). Sin embargo, tampoco quiere excluir de la caridad el deseo de la propia bienaventuranza, ya que en la bienaventuranza se hace presente el Dios amigo, y habla de una *concupiscencia amigable*: sería amar para sí la bienaventuranza, pero simplemente para gloria de Dios y para tenerle presente como amigo y gozar de sus bienes: ese amor de amistad sería la caridad [*De gratia* lib. II, cap. 13, n. 23].

A pesar de las diferencias entre unos y otros, en los teólogos citados el motivo formal de la caridad es la sola bondad de Dios tomada de modo *precisivo*, es decir, que ni excluye ni incluye la bondad divina respecto a nosotros.

Sin embargo, hay varios **motivos para refutar ese planteamiento**.

- En *primer lugar*, esos autores no están considerando de manera correcta el amor y su objeto (todos admiten que la caridad está en el género del amor). Bajo la apariencia de pureza y de fijarse sólo en la bondad de Dios en sí mismo, en realidad anulan el amor. El objeto no mueve la potencia en cuanto a la especificación *si no es proporcionado a la misma*. Para describir esto santo Tomás emplea muchos términos, como conveniencia, consonancia, connaturalidad, aptitud, coaptación o correspondencia: «si se considera el movimiento de la voluntad por parte del objeto que determina el acto de la voluntad a querer esto o aquello, el objeto que mueve a la voluntad es el bien *conveniente* conocido; de ahí que si se propone algún bien que se conoce bajo la razón de bien, pero no bajo la razón de conveniente, no moverá a la voluntad» [*De malo*, q. 6, a.

un]; «supuesto el imposible de que Dios no fuese bien del hombre, no habría para él [el hombre] razón de amarle» [II-II, 26, 13 ad 3]. El motivo formal de *nuestra caridad* creada no puede dejar de lado que es *nuestra*. Ya Hugo de san Víctor había criticado la opinión de Abelardo subrayando que se ama a Dios por sí mismo, porque no se busca otra cosa que Él, y a la vez e inseparablemente es nuestro bien [*De sacramentis* lib. II, p. 13, cap. 8 (PL 176, 534-535)].

- En *segundo lugar*, tanto Escoto como Suárez no tenían inconveniente en decir que la caridad es un amor de amistad, pero no ponían en el objeto de la caridad el aspecto amistoso, sino que se quedaban con la bondad absoluta de Dios en sí misma. De ese modo el objeto sólo movería a la benevolencia, pero no a la caridad-amistad. Para que entre la amistad en el objeto de la caridad se debe añadir en el objeto formal la cuestión de la comunicación, porque de lo contrario no nos amaría amistosamente.
- En *tercer lugar*, en los planteamientos de Escoto y Suárez se abre el paso a mezclar la caridad y la esperanza, porque no se indica con claridad el motivo que diferencia la caridad de la esperanza: para estos autores la bondad divina es a la vez objeto formal de la esperanza y de la caridad. De manera absoluta sería objeto de la caridad, y en cuanto bien para nosotros objeto formal de la esperanza. Así, la esperanza constituiría el amor de concupiscencia del bien divino, en cuanto nuestro, y la caridad el amor de amistad del bien divino en sí mismo, sin referencia a nuestro provecho. Pero eso no es así. Por supuesto que en todo movimiento, para santo Tomás, debe haber una proporción entre el móvil y el término hacia el que se mueve, pero eso no es constitutivo de la esperanza, sino común a ambas: también por caridad debemos amarnos a nosotros mismos. Por ello, santo Tomás dice que la esperanza presupone el deseo, pero no consiste en ese deseo del bien propio, sino en el deseo del bien arduo y difícil de conseguir. De lo contrario: a) En los desesperados seguiría la esperanza, pues aunque alguien desespere de poder conseguir un bien, lo sigue deseando, y de ahí su desesperación [I-II, 40, 4 ad 3]; b) La esperanza permanecería en los bienaventurados en su acto sustancial, cosa que concedía el mismo Suárez, pues en ellos permanece el amor de concupiscencia respecto a alcanzar la bienaventuranza y respecto a su propia caridad. La esperanza pertenece al amor de concupiscencia, pero sólo en el sentido de que se

funda en él y lo presupone, no que el amor de concupiscencia sea producido por la esperanza.

10.1.3 La tentación del amor puro

Los autores del apartado anterior sostenían que el motivo formal de la caridad es la bondad de Dios entendida de modo *precisivo*. Esto quiere decir que ni excluye ni incluye la bondad divina respecto a nosotros. Sin embargo, otros autores fueron más lejos en esta dirección, ya que *excluyeron positivamente* cualquier bondad divina de Dios relativa a nosotros. Este segundo planteamiento tuvo a su vez, dos formas: *una forma radical*, para la que todo deseo de bienaventuranza eterna era pecado, y consiguientemente todo temor de la pena eterna era pecado e incompatible con la caridad. Otra *forma más moderada* sostenía que el deseo de la bienaventuranza eterna y el temor de la pena son incompatibles sólo con la caridad perfecta, pues son imperfectos, aunque no se atrevieran a calificarlos como pecados.

Podemos recordar las proposiciones condenadas a Lutero, en las que sostenía que la contricción que provenía del temor a la condena hacía al hombre más pecador [DH 1456]. El concilio de Trento debió recordar la bondad de ese temor a la pena, o del deseo de la bienaventuranza [DH 1539; 1576; 1581; 1678]. Se condenaron afirmaciones semejantes de los jansenistas [DH 2310; 2313]. En el planteamiento de Jansenio, dado que lo que no venía de la gracia era pecado, el evitar el pecado simplemente por el temor de la pena no dejaba de ser pecado [*Augustinus* t. II, lib. III, cap. 16].

Respecto a la forma más moderada, encontramos las múltiples ramificaciones del quietismo. En los llamados “Hermanos del Espíritu Libre”, según explicaba Ruysbroeck OP, se había difundido la idea de que estaban en tan alto grado de perfección que ya no debían preocuparse de virtudes ni obras meritorias, pues su voluntad estaba totalmente entregada a Dios. Los Begardos y Beguinas enseñaron cosas parecidas. Esa idea de encontrarse ya en tal unión con Dios que impedía el pecado tuvo otras consecuencias, como la de despreciar los actos de oración vocal, las prácticas penitenciales, etc, pero también suponía que en la caridad lo único importante era Dios mismo. La verdad es que todo lo referente al aniquilamiento de las potencias, que fue desarrollado en autores posteriores, no deja de recordar a ciertos aspectos de espiritualidades orientales. El Maestro Eckhart OP, aunque en otro contexto, también había llegado a afirmar que «quienes no prestan atención a las cosas, ni a los honores, ni a la

utilidad, ni a la devoción interior, ni a la santidad, ni al premio, ni al reino de los cielos, sino que renuncian a todas esas cosas, incluso a lo que es suyo, en esos hombres es honrado Dios» [DH 958]. En las controversias quietistas en torno a Miguel de Molinos también apareció esta cuestión, pero de manera muy secundaria respecto a otros problemas más serios.

La controversia llamada “del amor puro” fue la protagonizada por el Arzobispo de Cambrai, Fénelon, y madame de Guyon, en el sofisticado ambiente de Versalles. El Arzobispo francés estudió con detenimiento los diversos grados de amor a Dios y concluía que el grado más alto no incluye deseo alguno del propio bien, ni temporal ni espiritual ni eterno, ni tampoco el temor de perder tales bienes. Incluso los excluía de manera positiva. Esta exclusión podía ser de manera condicional, «si Dios quería», o de manera absoluta, cuando se alcanza el máximo de perfección en esta vida después de múltiples pruebas de sequedad, abandono, etc. Como ya vimos en el volumen anterior [Ant I §6.6 en pp. 227-229], esta proposición fue condenada: «Se da un estado habitual del amor de Dios, que es pura caridad y sin mezcla alguna de motivo del propio interés. En él no tiene parte ni el temor de las penas ni el deseo de los premios. Ya no se ama a Dios por el mérito, ni por la perfección, ni por la felicidad que se encuentra al amarle» [DH 2351].

Ante todo hay que notar que este planteamiento del amor puro, tal como lo formula Fenelon, en realidad se sigue directamente de lo que expusimos en la subsección anterior, cuando decíamos que para algunos autores el motivo de la caridad es la bondad de Dios en sí misma, sin referencia alguna a nosotros. Si ese es el motivo del *habitus* de la caridad, nos encontraríamos con un estado habitual de amor de Dios que es pura caridad sin mezcla alguna del propio interés, que es precisamente lo que fue condenado a Fenelon. Todas las críticas que hicimos a la posición de Abelardo, Escoto y Suárez se pueden dirigir igualmente contra estas teorías del amor puro.

Sin embargo, de una manera mucho más clara en teología, esa invitación a excluir el temor de las penas, o a eliminar el deseo de estar en la felicidad de Dios, se estrellan contra infinidad de pasajes de la Escritura, en los que se habla de temor, de mérito, de deseos de estar con Dios, etc. Esas invitaciones tenderían a reducir la fe cristiana a un cierto budismo que mate todo deseo en nombre de una quimérica pureza de un amor a Dios³².

³²Sobre los riesgos de mezclar elementos de la espiritualidad cristiana con doctrinas religiosas orientales cf. Doc. 70.

El único texto que se podría aducir es el de Rom 9,3: «pues desearía ser yo mismo un proscrito, alejado de Cristo [ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ], por el bien de mis hermanos, los de mi raza según la carne». Este texto de san Pablo nos recuerda la intercesión de Moisés por su pueblo Ex 32,31-32. Se han dado varias interpretaciones: además del uso del condicional en griego, se puede entender perfectamente en el sentido de que san Pablo quisiera ser como el sacrificio de Cristo, que también murió maldito por la ley. Santo Tomás entiende que por amor a Dios y al prójimo se puede desear perfectamente ser privado de la fruición divina durante un tiempo [II-II, 27, 8 ad 1], algo parecido a lo que hizo san Martín de Tours [*Scriptum super Sententiis*, III, d. 29, a. 8, q1a. 3 *expositio textus*].

10.1.4 Las propuestas del amor interesado

Como respuesta a los anteriores, desde el principio hubo autores que plantearon la caridad como un amor interesado. Frente a Pedro Abelardo, Simon de Tournai (1130-1201) había explicado que el motivo de la caridad es la bondad divina en cuanto es nuestro bien del que podemos gozar. Para este autor, de la caridad procedía tanto la alabanza a Dios por sus criaturas (y en ese sentido amamos a las criaturas), o desear el bien del prójimo, o desear gozar de Dios [*Disputationes* 86, q. 1].

Sin embargo, el planteamiento más amplio de la caridad como amor interesado fue el que propuso el ex-jesuita (pues cuando publicó su obra la Compañía ya había sido disuelta) G. V. Bolgeni en 1788. Explicaba que «La naturaleza y esencia de la caridad mira necesariamente a Dios como sumo bien del hombre, por tanto debe consistir en el deseo de gozar de Dios y de poseerlo como objeto de bienaventuranza y de felicidad eterna del hombre» [*Della carità o amor di Dio* I, cap. 1, n. 2, Roma 1788, 15]. Sostenía que el amor de benevolencia respecto a Dios es un amor imposible y algo que no puede tener el hombre; invitaba incluso a desterrar la noción de amor de benevolencia aplicado a la caridad y quedarse con un mero amor de concupiscencia. La diferencia con la esperanza estaría en que la caridad mira a Dios como bueno y deleitable, mientras que la esperanza como posible de alcanzar.

Las raíces de su planteamiento estaban en lo siguiente:

El único motivo que mueve y excita al hombre a obrar es el amor propio. Por amor propio entiendo el deseo de su propio bien y de su propia felicidad. La felicidad del hombre consiste en la complacencia o en el placer: a la complacencia se opone el dolor [...] Todos los actos de la voluntad humana, o se reducen al concupiscible y son actos de amor, o se reducen al irascible, y son actos de

odio; y todos nacen de la misma raíz del amor propio. Quítale al hombre el amor propio e inmediatamente se inmovilizará su mente sobre todos los objetos que se le presenten, y no producirá acto de voluntad alguno. G. V. BOLGENI, *Della carità o amore di Dio* I, cap. 8, n. 68, Roma 1788, 110.

Como se puede ver, nos encontramos en la línea de los epicúreos, para los que el sumo bien es el placer o bien deleitable. De esta manera no se podía elevar a la noción de amistad, que se dirige al bien honesto. La negación del amor de amistad y de benevolencia se opone a la misma experiencia, cuando se ve el amor de los padres y madres por sus hijos, o del amor matrimonial. Si sólo se buscara el propio bien no se darían multitud de sacrificios por otros que vemos que se dan. Las múltiples referencias a la amistad con Dios se oponen al planteamiento de Bolegni, que sólo se entiende como una respuesta no muy acertada a los quietistas. Parece que confundió la necesaria conveniencia que se da entre el que desea y el bien deseado, con la afirmación de que todo amor es de concupiscencia y no cabe la benevolencia y la amistad.

10.1.5 El objeto formal de la caridad

De acuerdo con las enseñanzas de santo Tomás y de otros autores de su época, hay que decir que el motivo formal de la caridad es la bondad divina en cuanto que es buena a la vez para Dios y para nosotros. No se trata de una yuxtaposición de las posiciones que antes hemos indicado, sino de una comprensión más profunda. El verdadero amor de amistad supera la mera benevolencia y la mera concupiscencia (aunque esté más cerca de la benevolencia). Como vimos en la exposición de II-II, 23, 1, **la clave para la caridad es la mutua amistad**, lo que supone una unión de los que aman, y en razón de esa unión la bondad divina es común a los amigos. El motivo de la caridad es la bondad divina como bienaventuranza objetiva común a Dios mismo y al hombre bienaventurado.

Un teólogo del XVII, José Ribas OP, profundizó bastante en esta cuestión para responder a lo que había dicho Suárez. Este autor dominico explicaba que la caridad no mira a Dios, sumo Bien, de manera precisi-va [como hacía Suárez] ni menos aún exclusivamente [como hacían los diversos quietismos], en cuanto que es Sumo Bien para sí y no para nosotros. La caridad se refiere a Dios en cuanto que es Sumo Bien en sí, para sí y para nosotros, o en cuanto que nos comunica sus bienes, o en cuanto que es objeto de su bienaventuranza y de la nuestra.

Cuando decimos que amamos a Dios en cuanto que es objeto de su bienaventuranza y de la nuestra, ese “en cuanto” se podría entender de dos maneras. Si la tomáramos con *fin* sería falsa, pues no amamos a Dios para provecho nuestro; pero si la tomamos como “razón del amor por parte del amante” es verdadera. Y es que no habría en la naturaleza humana la posibilidad de amar a Dios amigablemente si no fuera porque cada hombre depende del Sumo Bien que es Dios. Santo Tomás decía prácticamente lo mismo al hablar del amor de caridad del ángel a Dios:

Cuando se dice que Dios es amado por el ángel en cuanto que es bueno para él, si “en cuanto” se refiere al fin, es falso, pues no ama naturalmente a Dios por su bien, sino por el mismo Dios, En cambio, si “en cuanto” indica la razón del amor por parte del amante, entonces es verdadero, pues no habría en la naturaleza de alguien el que amara a Dios, sino porque cada uno depende del bien que es Dios. I, 60, 5 ad 2.

No sólo es lícito amar en caridad con amor de concupiscencia los bienes creados, sobre todo los sobrenaturales, sino que hay que buscarlos y desearlos ya que proceden de Dios. Por supuesto, no se trata de quedarse en tales bienes, sino que a través de ellos nos elevamos para amar a Dios por sí mismo con amor de amistad. El no amarlos o no estimarlos sería equivalente a despreciar a quien los ha dado. Obviamente entre todos esos bienes habrá que evitar los que nos apeguen a ellos y nos aparten de Dios, pero tal cosa no sucede con los que son estrictamente sobrenaturales. Los bienes sobrenaturales son los que nos *proporcionan*, en el sentido de que nos hacen *ser proporcionados*, para poder amar a Dios con amor de amistad.

Además, hay que aclarar que el amor y deseo de esos bienes no es mercenario: todo amor mercenario es de concupiscencia, pero no todo amor de concupiscencia es mercenario. El amor mercenario es el que se mueve sólo buscando unos bienes, y en general se distingue la *merced* de la *herencia*. La herencia es la vida eterna, mientras que la merced serían los bienes corporales y temporales de este mundo. Un amor mercenario sería amar a Dios para que concediera bienes de este mundo, pero el amor filial es el que busca esos bienes que corresponden a la herencia de los hijos de Dios. Los mercenarios buscan la recompensa, no al señor a quien sirven: aman a su señor simplemente para recibir la paga. Sin embargo, los hijos lo que buscan es al padre y la herencia en la misma casa paterna. Santo Tomás lo expresaba de la siguiente manera al comentar el capítulo 10 de san Juan:

En *sentido general* se llama merced a todo lo que corresponde a los méritos; y como la vida eterna, que es el mismo Dios, responde a los méritos, de ahí que la misma vida eterna se llame merced. Y tal merced puede y debe buscarla todo buen pastor. En *sentido propio* se llama merced a algo distinto de la herencia; y a ella no debe mirar el que es verdadero hijo, al que corresponde la herencia; a ella miran los siervos y los mercenarios. Por tanto, como la vida eterna es nuestra herencia, quien obra mirando a ella obra como hijo; pero quien pretende algo distinto de ella, por ejemplo, quien aspira a intereses terrenos o a los honores de la prelatura, es mercenario. *In Ioannem* 10, lec. 3.

Dios no puede ser amado en caridad si no existiera en nosotros la caridad, y ésta no se derrama sin la gracia santificante y los demás dones infusos. Por eso, pretender que un amor purísimo a Dios conlleva la aniquilación de las potencias del hombre es completamente absurdo; sin esas potencias y dones sencillamente no se puede amar a Dios. Los bienaventurados alaban a Dios precisamente porque han recibido de Él los dones con los que pueden alabarle. Resulta absurda la indiferencia de quietistas y semiquietistas ante esos bienes sobrenaturales, y la aniquilación de las potencias en su operación, incluso con el sacrificio de la salvación eterna con la excusa del amor purísimo. Esa aniquilación, indiferencia y sacrificio, llevan a la aniquilación, la indiferencia y el sacrificio de la misma caridad y de ese amor purísimo de Dios, que sencillamente se desvanecería.

Como decíamos al criticar la posición del amor puro, para que haya amor a Dios debe darse una proporción o conveniencia del Dios amado y del hombre amante; de lo contrario sería imposible amar a Dios en caridad. Esa conveniencia se puede y debe pedir, sin que disminuya la pureza del amor, ni se convierta en amor interesado: es que sin esa conveniencia no podríamos amar a Dios. Nunca se pueden amar demasiado los bienes espirituales [*De caritate* 7 ad 13], porque «uno ama tanto la vida del alma cuanto ama a Dios» [*In Ioannem* 12, lec. 4].

10.2 La caridad como virtud

Después de las explicaciones sobre el motivo de la caridad, que son necesarias para comprender cómo se define, seguimos con santo Tomás en el estudio de la caridad como virtud. Ante todo se reiteran las argumentaciones que ya vimos con ocasión de la gracia: se trata de algo creado, para explicar después que es una virtud específica, ya que no faltaban autores

que la entendían como algo genérico que agrupaba a muchas virtudes. Sin embargo, también se debe subrayar que es la más importante y en qué sentido es “forma” de las restantes.

10.2.1 Aspecto creado de la caridad

Pedro Lombardo aceptaba que el acto de caridad es un movimiento del alma, pues estaba la autoridad de san Agustín en ese sentido [*De doctrina cristiana* III, cap. 10, 16 (CCL 32, 87)]. Sin embargo, no admitía que procediera de un *habitus* creado, como sí aceptaba, en cambio, para la fe y la esperanza. La razón de este planteamiento es que consideraba tan excelente el acto de caridad que entendía que debía proceder directamente del Espíritu Santo.

Sin embargo, santo Tomás observa que ese argumento no es válido [II-II, 23, 2]. Si el movimiento de la voluntad procediera del Espíritu Santo, y la voluntad sólo resultara movida, y no actuara, no se podría decir que el acto de caridad sería voluntario, con lo cual el amar no sería voluntario, lo cual es absurdo. Si se entendiera en el sentido de que la voluntad resultaría movida como es movido un instrumento, en el cual no está el actuar o no actuar, también se eliminaría la razón de voluntario y consiguientemente el mérito del acto de caridad; pero tal cosa es absurda, porque precisamente la caridad es la razón del mérito.

Es preciso que la voluntad sea movida por el Espíritu Santo, pero también que ella misma actúe. Ahora bien, para poder producir un acto de manera perfecta, la potencia, en este caso la voluntad, debe tener cierta connaturalidad con ese acto mediante alguna forma que sea el principio de esa acción. De hecho, Dios ha dado las formas a cada cosa para que se inclinen hacia los fines establecidos por Dios. Como el acto de caridad supera la naturaleza de la potencia de la voluntad, si no se diera una forma sobreañadida sería un acto más imperfecto que el resto, y no resultaría ni fácil ni deleitable. Sin embargo, la virtud que tiene más inclinación a su acto es la caridad, y actúa con un gran deleite; la consecuencia es que se da en nosotros esa forma sobreañadida que inclina la potencia natural al acto de caridad.

La Escritura enseña que Dios es caridad [1 Jn 4,16], pero también se puede decir que es bondad, sabiduría, etc: nuestra caridad participa de la caridad divina. Santo Tomás advierte que en esto no hay que dejarse llevar del modo de hablar de los platónicos, que a veces usa san Agustín, y acabar pensando que nuestra caridad, que es participada, en realidad es el mismo Dios [*ad 1*]. También hay que decir que Dios es vida del alma,

pero de manera eficiente, ya que de manera formal es la caridad la vida del alma [*ad 2*]. La caridad da lugar a un efecto infinito en cuando une el alma a Dios al justificarla, y con esto demuestra la fuerza de su autor, que es el mismo Dios [*ad 3*].

10.2.2 Virtud específica

Que **la caridad es virtud** había sido enseñado por san Agustín, quien presentaba la caridad como una virtud que, cuando nuestro afecto es rec-tísimo, nos une con Dios [*De moribus Ecclesiae Catholicae* l. 1, cap. 2 (PL 32, 1319)]. La argumentación de santo Tomás [II-II, 23, 3] gira en torno a la noción de virtud: la virtud es lo que hace buenos los actos humanos, y los actos humanos son buenos cuando se regulan por la regla debida: la virtud alcanza esa regla y la aplica. Una regla es la razón humana, pero depende de otra regla superior, que es Dios. Como para Aristóteles la virtud moral se define porque es conforme a la recta razón [*Ethic.* cap. 6 (Bk 1107a1)], el alcanzar a Dios tiene también razón de virtud, como sucedía con la fe y la esperanza. Dado que la caridad nos une a Dios, es claro que se trata de una virtud.

El Angélico debe afrontar la cuestión de que, en el esquema de Aristóteles, no queda muy claro el estatuto de la amistad entre las virtudes; quizá se podría situar en la justicia, o simplemente como algo que sigue o acompaña a otras virtudes. Sin embargo, en el caso de la caridad es bastante distinto, pues no se apoya sobre una virtud humana previa, sino directamente sobre Dios [*ad 1*]. Asimismo, esta virtud ama y se goza a la vez del amor [*ad 2*]; también hay que decir que es de mayor dignidad que el alma misma, al participar de una naturaleza superior, como ya vimos que sucedía en el caso de la gracia.

Supuesto que la caridad es virtud, hay que precisar que se trata de **una virtud específica** [II-II, 23, 4]. Para hablar de un acto o un *habitus* específico se debe recurrir a los objetos formales. De una manera genérica la caridad está dentro del amor, y su objeto es el bien. Sin embargo, aquí hay una razón especial de amor respecto al bien divino, es un amor especial, luego la caridad es una virtud especial. Es cierto que las otras virtudes, en el cristiano, dependen de la caridad, igual que las virtudes morales dependen de la prudencia, pero eso no elimina que la caridad sea una virtud especial [*ad 1*]. Interviene en las otras virtudes imperando sus actos, pero no porque la caridad produzca los actos de las otras virtudes [*ad 2*]. Algo similar sucede respecto a los mandamientos, pues el precepto de amar es

el fin de los restantes preceptos, aunque para el cumplimiento de cada uno actúen diversas virtudes.

Por último en este apartado, se debe explicar que **la caridad es una realidad única**, no es un género que incluya otras virtudes [II-II, 23, 5]. Dada la multitud de objetos a los que se dirige la caridad, podría pensarse que hay muchas especies de caridad. El punto de partida es que la caridad es una amistad del hombre y Dios. Puede haber diversas especies de amistades según su fin (como la amistad útil, deleitable, honesta), o según las diversas *comunicaciones* en las que se fundamenta (miembros de una misma familia, conciudadanos, etc), pues puede haber un fundamento en pertenecer a una misma familia o a una misma agrupación civil. Sin embargo, en la caridad no sucede nada de ese tipo. Su fin es único, la bondad divina, y su fundamento es único, la comunicación de la felicidad eterna, que es en lo que se apoya la caridad como amistad. La consecuencia es que no hay varias especies de caridad, sino que es *simpliciter* una.

Una objeción fuerte es que por caridad se aman muy diversas cosas, desde Dios al prójimo, e incluso otras cosas en orden a éstas. Sin embargo, esos objetos de la caridad, de los que trataremos más adelante, no lo son de la misma manera, pues el objeto principal es Dios, y el resto en orden a Dios [*ad 1*]. Lo mismo hay que decir respecto a los motivos de la caridad: además del motivo principal que hemos visto, puede haber otros motivos secundarios, por diversos beneficios recibidos de Dios, pero no dejan de ser secundarios respecto a esa comunicación de la bondad divina, y por tanto no diversifican la caridad [*ad 2*]. Más adelante veremos que los objetos a los que tiende la caridad en cada caso van a depender mucho de la situación del sujeto (por ejemplo, un padre deberá amar sobre todo a sus hijos, antes que a los hijos de otros).

10.2.3 La caridad como la mayor virtud

Que la caridad es la más importante de las virtudes lo encuentra santo Tomás en 1 Cor 13,13, aunque san Pablo no presente el desarrollo de la misma bajo este esquema de las virtudes. Santo Tomás encuentra un motivo por el cual se debe situar la caridad a la cabeza de cualquier virtud [II-II, 23, 6]. Es el argumento tantas veces empleado de que un acto es bueno cuando sigue la regla debida, y como la virtud es el principio de los actos buenos, consiste en alcanzar esa regla. Tal regla es doble: la razón humana y Dios, luego ya de entrada las virtudes que alcancen a Dios, que es regla Primera, serán superiores al resto. Dentro de estas virtudes teo-

logales, que tienen a Dios por objeto, será más importante la que alcance *más* a Dios.

Para continuar su argumentación recurre al principio de que es más importante lo que es por sí mismo [*per se*] que lo que es por otra cosa [*per aliud*]. En la fe se alcanza a Dios en cuanto que es principio para conocer la verdad, y en la esperanza para conseguir el bien; sin embargo la caridad alcanza a Dios para permanecer en Él, no para conseguir que algo nos venga de Él. Por ello la caridad es más excelente. Santo Tomás compara esta situación con la de la prudencia, que alcanza por sí misma la recta razón *secundum se*, mientras que las otras virtudes alcanzan la recta razón en cuanto que a partir de ella establecen un medio en las operaciones y pasiones humanas.

En las respuestas a las objeciones sale al paso de la posible superioridad de la fe, porque el entendimiento es una potencia más alta que la voluntad. Sin embargo, respecto a las cosas que son inferiores al alma, se puede decir que están en el alma de manera más noble que en sí mismas, mientras que las que la superan, están en el alma con un ser inferior. La voluntad, en cambio, tiende a las cosas tal como son en sí mismas, luego por ese camino la caridad supera a la fe [*ad 1*]. Respecto a la esperanza, el mismo Bien es objeto de una y de otra, pero la caridad conlleva la unión de amistad con ese Bien, mientras que la esperanza supone cierta distancia respecto a Él: la caridad no lo puede tratar como un bien arduo, pues ya lo posee, luego la caridad es más perfecta que la esperanza [*ad 3*].

10.2.4 La caridad y el resto de las virtudes

Dada la importancia de la caridad en el organismo sobrenatural, la pregunta que se plantea es si puede hablarse de verdadera virtud sin la caridad [II-II, 23, 7]. En este punto santo Tomás se encontraba entre toda la elaboración aristotélica de la moral, que giraba en torno a las virtudes, y los planteamientos agustinianos, o, más en general, antipelagianos que advertían de la situación del hombre sin la gracia.

Para explicar la cuestión, el Angélico recuerda que la virtud se ordena al bien, y el bien principal es el fin. Sin embargo, se puede hablar tanto de un fin y bien último como de un fin y bien próximo.

- El fin último y el bien principal del hombre es la fruición de Dios. La virtud verdadera es la que le ordena a este bien, y en ese sentido no puede haber ninguna verdadera virtud sin caridad.
- El fin y bien próximo y particular, que a su vez puede ser:

- Bien próximo verdadero y ordenable al bien principal. En orden a ese bien puede darse la virtud, como por ejemplo, la conservación de la ciudad: se tratará de verdadera virtud, pero imperfecta, a menos que no sea referida al bien final y perfecto.
- Bien próximo meramente aparente. No habrá verdadera virtud, sino una falsa semejanza, como la “templanza” de los avaros, que evita la lujuria porque llevaría grandes gastos.

La conclusión es que para que se dé verdadera virtud en sentido pleno hace falta la caridad.

En las respuestas santo Tomás recuerda que no necesariamente todos los actos de los pecadores son pecados, pues puede haber actos de los infieles que no procedan de su pecado, sino de algún otro don de Dios que conserven, como la fe o la misma naturaleza [*ad 1*]. Cuando se examina la cuestión de las ciencias y las artes como *virtudes* (aunque ya vimos que de modo muy limitado [§1.6.3 en p. 59s]) la situación es distinta, porque de por sí se orientan a bienes particulares, no al fin último de la vida humana [*ad 3*]. En las virtudes morales, cuando falta la ordenación debida al fin, que se da por la caridad, no habrá *simpliciter* verdadera virtud, sino sólo en el sentido que se ha indicado.

Finalmente sólo queda recordar el sentido en que **la caridad es forma de las virtudes** [II-II, 23, 8]. Ante todo santo Tomás nos recuerda el sentido de *forma* cuando hablamos de un acto. En ese caso la forma depende del fin: la razón es que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto, y en ese sentido *forma*, es el fin, pues la forma de un acto sigue la forma según la que actúa el agente. De este modo, en las realidades morales *dar el orden hacia el fin es lo mismo que dar la forma al acto*. La caridad es lo que ordena los actos de las otras virtudes hacia el fin último, y por eso se dice que da forma a los actos de otras virtudes: consiguientemente es forma de las virtudes. De hecho, para hablar de virtudes con toda verdad y perfección, como hemos visto, debe tratarse de actos que estén correctamente orientados al fin, es decir, que sean actos *formados*.

No es que haga falta en todo momento estar haciendo actos de caridad y pensando en Dios. Más adelante hablaremos de la perfección de la caridad, pero para ordenar todas las cosas a Dios no hace falta eso:

Referir actualmente todas las cosas hacia Dios no es posible en esta vida, del mismo modo que no es posible estar pensando siempre en Dios; tal cosa pertenece a la perfección de la patria celeste. Pero a la perfección de la caridad a la que todos están obligados

sí que corresponde el que todo se ordene virtualmente hacia Dios. Para entender esto hay que recordar que, así como en las causas eficientes la fuerza de la causa primera se conserva en las causas siguientes, también la intención principal del fin permanece virtualmente en todos los fines secundarios. Por eso, todo aquel que procura un fin secundario, virtualmente procura el fin principal; como el médico, que cuando recoge las hierbas actualmente, busca el preparar una medicina, quizá sin pensar nada acerca de la salud del enfermo, pero virtualmente está buscando esa salud, pues por ella va a suministrar la medicina. Así pues, el que se ordena a sí mismo hacia Dios como a su fin, en todas las cosas que hace para sí mismo, permanece virtualmente la orientación hacia su fin último que es Dios: por ello puede merecer en todas las cosas si tiene caridad. De esta manera el apóstol ordena que todas las cosas se hagan por la gloria de Dios. *De virtutibus* 2, 11 ad 2.

En conclusión, la caridad no es forma de otras virtudes de manera *ejemplar* o *esencial*, sino más bien *efectiva* porque ordena al fin [*ad 1*]. A partir de esta ordenación al fin se entienden las comparaciones de la caridad con una raíz (que sustenta otras virtudes), o con una madre que concibe otras virtudes, pues a partir del apetito del fin último se conciben los actos de otras virtudes [*ad 3*].

10.3 La caridad en la voluntad

Aunque de manera indirecta ha aparecido ya, es bastante claro que la caridad está en la voluntad como su sujeto [II-II, 24, 1]. La voluntad es un apetito cuyo objeto es el bien aprehendido por el entendimiento, y el objeto de la caridad no es un bien sensible, sino el bien divino. Este bien divino sólo se puede conocer por el entendimiento, luego la caridad debe estar en la voluntad, no en el apetito sensitivo. Cuando hemos hablado de la caridad como *amor* no se trataba del amor característico del apetito sensitivo. Santo Tomás añade que aunque el libre albedrío no es una potencia distinta de la voluntad, no está en la voluntad según que es libre albedrío [*ad 3*]. La razón es que el acto propio del libre albedrío es la elección, que no se refiere al fin, sino a las cosas que son medios para el fin, mientras que la caridad tiene por objeto el fin último. De esta manera la caridad afecta a lo más profundo de la voluntad, el mismo querer y se puede extender a todo. Diríamos que afecta a la voluntad más como *naturaleza* que como *razón*, aunque la primera obviamente incluye en cierto modo la segunda.

Supuesta esta presencia de la caridad en la voluntad, se pueden determinar tanto su nacimiento, su crecimiento, sus grados o su desaparición.

10.3.1 Nacimiento de la caridad

El origen de la caridad en nosotros [II-II, 24, 2] no puede darse por la repetición de actos, como sucede en la adquisición de los *habitus* naturales. Ya vimos que la caridad es una amistad que se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, pero esa comunicación se da por los dones gratuitos, no por dones naturales, de manera que supera las fuerzas de la naturaleza. De ese modo no puede ser causada por las mismas fuerzas de la naturaleza, ni tampoco es algo que poseamos ya naturalmente. Se pueden traer aquí los argumentos que vimos sobre la causa de la gracia en nosotros. De este modo la caridad es infundida por el Espíritu Santo, que es amor del Padre y del Hijo, y su participación en nosotros es la misma caridad creada.

Aunque Dios sea máximamente amable, igual que es máximamente cognoscible, para amarle nos hace falta la caridad. Así como nuestro conocimiento depende de las cosas sensibles, y a partir de ellas no puede conocer a Dios tal como es en sí, la inclinación de nuestro afecto se dirige a los bienes visibles, y no puede llegar a amar a Dios en sí mismo; para ello hace falta la caridad [*ad 2*]. Otro posible amor de Dios sería simplemente en cuanto autor de la naturaleza, pero ese no es el amor de amistad de la caridad. No obstante, aunque sea infundida, hay toda una serie de actos que dependen de la gracia que son disposiciones para esa infusión [*ad 3*].

Precisamente por eso, en II-II, 24, 3 el Angélico se pregunta si esta infusión de la caridad, cuando comienza a existir en nosotros, depende de la *quantitas naturalium*, es decir, de las dotes naturales. Santo Tomás supone que hay diversos grados de caridad, como vimos que sucedía respecto a la gracia. Sin embargo, el recibir un grado u otro depende del Espíritu Santo que infunde la caridad. Si la caridad fuera algo que dependiera de la naturaleza, en ese caso los diversos grados se darían según las características de la naturaleza en cada persona, pero no es así. Como vemos, es una argumentación paralela a la de la gracia [§5.5 en p. 208s]. No olvida santo Tomás la cuestión de las disposiciones [*ad 1*], pero es que esas mismas disposiciones también dependen de la moción del Espíritu Santo.

Es muy interesante advertir las diferencias en esta cuestión entre los ángeles y los hombres [*ad 3*]. Para los ángeles santo Tomás había enseñado que reciben la gracia de una manera proporcional a su naturaleza [I, 62, 6]. El motivo es que *el ángel es una naturaleza intelectual*, no racional

como nosotros. Por ello, en los ángeles superiores había un esfuerzo o conato mayor hacia el bien, en los que permanecieron, y hacia el mal en los que cayeron, comparado con los ángeles inferiores. Sin embargo, *el hombre*, al ser *sólo racional*, a veces está en potencia y a veces en acto, y no se dirige siempre con toda su fuerza a las cosas a las que tiende; de hecho, se da que quien tiene más dotes naturales a veces pone un esfuerzo menor que otro que tiene menos, y al revés. Por lo tanto ese argumento de conveniencia de distribuir la gracia conforme a las dotes naturales no tiene sentido si se aplica a los hombres.

10.3.2 Aumento de la caridad

Para santo Tomás es muy claro que la caridad, mientras estamos en este mundo, puede aumentar [II-II, 24, 4]. Se emplea el término *viatores* para indicar que estamos en camino hacia Dios, que es el fin último de la bienaventuranza, y nos acercamos más a Él por el afecto de la mente, lo cual se debe a la caridad. Por ello, mientras estamos *in via* podemos unirnos cada vez más a Dios: si no pudiera aumentar la caridad es que ya no estaríamos en este *proceso* de acercamiento hacia Dios. Ahora bien, esta *cantidad* no es algo que tenga que ver con las dimensiones y la extensión, sino que se mide según la intensidad del acto, es decir, que se ame más o menos, o que se extienda a más o menos objetos, como veremos más adelante. Su objeto principal, Dios, es lo Máximo, y por eso no hay virtud superior a la caridad, pero los diversos actos de caridad pueden crecer en intensidad.

Para comprender mejor esto santo Tomás explica [*ad 3*] que el aumentar esencialmente la caridad quiere decir precisamente estar cada vez más enraizada en el sujeto, y tener un fervor mayor. Como es un accidente, cuanto más arraigada esté más aumentará, y al estar ordenada a un acto, cuanto más eficacia tenga para producirlo con más fervor, es señal de que será mayor.

Carece de sentido entender este aumento de caridad como si se añadiera una caridad a otra [II-II, 24, 5], como se puede añadir un trozo de madera a otro trozo. Para santo Tomás tal cosa carece de sentido, pues la caridad es un accidente. Si pensáramos añadir una caridad a otra, al menos mentalmente tendríamos que poder distinguir la que se añade a la original. Para distinguir una de otra sólo hay dos caminos: o bien son de diversa especie, o bien de la misma especie y numéricamente diferentes. En el primer caso la distinción sólo podría darse porque esa nueva caridad tiene más objetos que la primera, lo cual es absurdo, pues hasta la más

pequeña caridad se extiende a todo lo que se puede amar por caridad (al menos en potencia). Pero la otra posibilidad tampoco es razonable, pues la distinción numérica de una caridad y otra, al ser accidentes, es porque estén en sujetos distintos, y no puede darse que se añada una voluntad a otra voluntad, o una mente a otra mente.

Por todo lo anterior, el aumento de la caridad se da porque el sujeto participe cada vez más de la caridad, que esté cada vez más actualizado y sometido a ese accidente que es la caridad. Santo Tomás explica en *ad 1* que el aumento de un *habitus* se da porque aumente el número de sus objetos, por ejemplo, en la geometría: al conocer alguien más cosas con certeza respecto a las que conocía antes. Sin embargo, la caridad ya desde el principio mueve a amar a todos sus objetos por caridad. Más adelante veremos lo referente al objeto (material) de la caridad; obviamente se actualizarán en unos casos unos, y en otros casos otros, pero de por sí la caridad desde el principio se orienta hacia todos ellos.

En este aumento de la caridad santo Tomás tiene presente que los *habitus* sólo aumentan cuando se da un acto más intenso [II-II, 24, 6]. El crecimiento en los animales y las plantas, por ejemplo, no es un movimiento continuo, como sucede en el movimiento local, sino que entran en juego una serie de disposiciones que son preparación a nuevos aumentos. Si aplicamos esto a la caridad es verdad que cada acto de caridad *dispone* para que se dé un aumento de caridad, pues cada acto hace que el hombre esté más pronto y dispuesto a actuar por caridad. De este modo puede llegar a producirse un acto más fervoroso en el que ya se dé ese aumento. Esto no quita que *cada acto de caridad merezca un aumento de caridad*, pero ese aumento se dará con ocasión de un acto más fervoroso, al igual que cada acto de caridad merece la vida eterna, pero se da sólo después de la muerte [*ad 1*]. Obviamente en todo esto hay que tener en cuenta la providencia de Dios, que va guiando a cada persona hacia la vida eterna; todos estos actos de caridad, como ya vimos, dependen siempre de la gracia. De hecho, los actos menos fervorosos, o remisos, se pueden ver como una disposición remota para los más intensos que dan lugar al aumento de la caridad [*Scriptum super Sententiis*, I, d. 17, q. 2, a. 3].

Por último, respecto a este grupo de artículos, santo Tomás explica que la caridad, de por sí, puede aumentar indefinidamente [II-II, 24, 7]. Es cierto que la caridad en cuanto a su propia especie no cambia, pues siempre tiene el mismo objeto formal, pero al ser una participación del Espíritu Santo, que es una caridad infinita, puede crecer en este mundo indefinidamente. Igualmente es infinita la fuerza que la produce, el mismo Dios,

de manera que por ahí tampoco se ve un límite. Tampoco cabe pensar en un límites por parte del sujeto, pues si crece la caridad, también crece la habilidad para un nuevo aumento. De esta manera no es que haya un término al aumento de la caridad en esta vida. Cuando se ha llegado al final de la vida ya no es posible el aumento.

Como indicamos antes, todo este aumento está siempre bajo la providencia y predestinación divinas. Es claro que cada persona no va a superar ese nivel establecido por Dios, pero desde el punto de vista, por así decir, de la persona, no es que haya un límite en la esencia misma de la caridad, o en el modo de aumentar; de ahí que sea algo indefinido y que pueda crecer sin límite en este mundo.

10.3.3 Perfección y grados de la caridad

¿Es posible una caridad perfecta en este mundo? [II-II, 24, 8] Después de lo visto en el apartado anterior podría parecer que nunca se llegaría a un límite, y carecería de sentido hablar de perfección de la caridad. Ciertamente santo Tomás excluye que alguien pueda amar tanto a Dios como merece ser amado. Esto quiere decir que por parte de Aquel a quien se ama en caridad ninguna criatura puede alcanzar la perfección, pues supondría una caridad creada infinita: sólo Dios se ama perfectamente a sí mismo.

Pero cabe otro modo de plantear la cuestión: se puede hablar de la *perfección por parte de aquel que ama*, no del amado. Si ama con todas las fuerzas posibles, entonces la caridad sería perfecta. Tal cosa puede suceder de tres maneras:

- Amar *siempre* en acto a Dios con todas las fuerzas, de manera que el corazón siempre se dirija a Dios. Esto es lo propio del cielo, pues en este mundo no es posible, debido a las muchas limitaciones de la vida del hombre.
- Amar a Dios de tal modo que se dedique todo el esfuerzo a ocuparse de Dios y de lo divino, salvo lo que son las necesidades de la vida presente. Esto sí es posible en este mundo, aunque santo Tomás advierte que no es lo más común. La profesión de los consejos evangélicos tiene este objetivo: dedicarse plenamente a Dios (otra cosa es que todos los que profesan los consejos lo realicen de hecho).
- Amar a Dios de tal manera que *habitualmente* todo el corazón se ponga en Dios; esto quiere decir que la persona no piensa o quiera

nada contrario al amor de Dios. Esta es la perfección de la caridad que es común a todos los que tienen caridad: si se realiza un acto contra ese amor de Dios, como veremos, se pierde la caridad.

También se ocupa santo Tomás de los diversos grados de caridad [II-II, 24, 9]. Esta cuestión ha dado lugar a múltiples clasificaciones en autores espirituales, pero el Angélico nos ofrece una muy sencilla en tres grupos. Para ello se apoya en la analogía con el crecimiento o con los movimientos en las realidades naturales, donde hay un primer momento de salida del punto de partida, un acercamiento al término de llegada y finalmente el descanso en el término. En el desarrollo humano tendríamos la infancia antes del uso de razón, luego el momento en que se puede hablar y razonar y finalmente cuando ya se es capaz de engendrar. Aplicado todo esto a la caridad que trata de crecer, resulta lo siguiente:

- caridad incipiente, cuando el esfuerzo principal del hombre es para apartarse del pecado y resistir a los deseos contrarios a la caridad; en este estado se trata de cuidar la caridad para que no se corrompa;
- caridad proficiente, cuando el esfuerzo principal es el de aprovechar en el bien, de modo que la caridad se robustezca mediante el aumento;
- caridad perfecta, cuando el esfuerzo principal del hombre es unirse a Dios y disfrutar de Él. A este estadio se referiría san Pablo al decir: «deseo partir para estar con Cristo» [Flp 1,23].

De todas maneras, el mismo santo Tomás nos advierte que también los perfectos siguen avanzando, pero no es su principal preocupación [*ad 3*]. Al mismo tiempo, también se da el aumento en los que comienzan, pero se ocupan más en rechazar los pecados. Igualmente el combate contra el pecado se encuentra en todos, pues no es que en esta vida se alcance un nivel de impecabilidad salvo especial gracia de Dios; lo contrario sería caer en el error de los quietistas. Estos se figuraban que habían llegado a un nivel tal que no podían pecar, pero como aquello era imposible, y de hecho cometían pecados de todos tipos, negaban que esos pecados fueran en realidad pecado, pues decían que era algo que realizaba en ellos el demonio, con lo cual no había voluntariedad. De este modo llegaban a justificar todo tipo de torpezas.

10.3.4 Pérdida de la caridad

Tras estudiar el origen y el desarrollo de la caridad, es preciso afrontar la cuestión de si puede disminuir y desaparecer. Se entiende, claro está,

respecto a su presencia en el sujeto, porque el objeto de la caridad ya hemos dicho que es siempre el mismo.

Si la caridad se hubiera generado mediante la repetición de actos, el dejar de practicarlos llevaría a que ese *habitus* se debilitara; de hecho eso sucede en la amistad natural [II-II, 24, 10]. Sin embargo, en el caso de la caridad ya dijimos que es causada por Dios, luego la disminución de la caridad sólo puede darse porque Dios la haga disminuir. Esa disminución, si se diera, debería ser pena de alguna culpa que hubiera cometido la persona. Pero tal disminución no se da:

- Si hubiera un pecado mortal, dicho pecado expulsa la caridad de manera eficiente, y el pecado mortal merece que Dios retire la caridad, no que la disminuya.
- Si hubiera un pecado venial, también se puede considerar la cuestión desde el punto de vista de la eficiencia y del mérito:
 - Según la eficiencia, tal pecado no afecta a la caridad misma, pues la caridad se refiere al fin último, y el pecado venial tiene que ver con un desorden respecto a las cosas que son medios para el fin. Por ejemplo, alguno puede estar muy interesado en la salud, pero no deja de estarlo por olvidarse a veces de la dieta, que es un medio para la salud.
 - Según el mérito, como el pecado venial es un delito en lo menor (los medios para el fin), no merece un castigo en lo mayor (la orientación hacia Dios que viene por la caridad).

Por consiguiente, la caridad directamente no puede disminuir. Lo que sí puede suceder es que la multiplicación de pecados veniales acabe llevando a que se cometa un pecado mortal, a manera de disposición al mismo; o también el dejar de realizar actos de caridad facilita que se acabe cometiendo un pecado mortal. Hay que tener en cuenta que al realizar actos sobrenaturales se van produciendo en la persona una serie de disposiciones naturales que los facilitan, en cuanto que combaten movimientos contrarios, etc. De ahí el peligro de descuidarse en la realización de estos actos de las virtudes: sin tales actos es fácil que crezcan disposiciones contrarias que acaben llevando al pecado. En cualquier caso, debe quedar claro que la conservación del *habitus* de la caridad no requiere la intervención del libre albedrío; si así fuera se perdería al dormir [*ad 3*].

Ahora bien, el que no pueda disminuir la caridad no quiere decir que no se pueda perder [II-II, 24, 11]. Ya santo Tomás advierte que la pérdida de caridad no puede venir por su causa, que es el Espíritu Santo, de manera

que si interviene el Espíritu Santo para que se realice un acto de caridad, ésta no se pierde. Tampoco es posible que se pierda porque se vaya a realizar un pecado debido a la actuación de la misma caridad: por ella no se puede pecar.

Sin embargo, la caridad está en un sujeto, en una voluntad que puede cambiar según el libre albedrío. En este caso sucede como con otras formas, que son recibidas en una materia, pero pueden corromperse y perderse, debido a la potencialidad de su sujeto. En la vida eterna la caridad sí que llenará toda la potencialidad de la mente racional, pues todo movimiento nuestro se dirigirá hacia Dios, pero en este mundo no sucede así. En este mundo actuamos conforme a aquello que juzgamos bueno, y para ese juicio es fundamental la disposición del sujeto. En la vida eterna la contemplación de Dios nos hará ver siempre lo que es real y verdaderamente bueno, pero eso no sucede en este mundo: aun teniendo el *habitus* de la caridad se pueden cometer pecados, porque no se ha actuado según ese *habitus*.

En realidad, **basta un solo acto de pecado mortal para que deje de estar presente el *habitus* de caridad** [II-II, 24, 12]. Cualquier acto de pecado mortal se opone a la razón propia de la caridad, que es amar a Dios sobre todas las cosas y someterse a Él, de manera que se refiera todo lo que se hace a Dios. Esto supone seguir la regla de sus preceptos en todo; por ello, cualquier cosa que es contraria a sus mandamientos es contraria a la caridad.

Si la caridad se hubiera producido por la repetición de actos, no bastaría un solo acto para hacer que desapareciera el *habitus*, pues la conservación del *habitus* en el caso de los adquiridos no requiere la continuidad del acto. Pero la caridad es un *habitus* infuso, con lo cual depende de la acción de Dios que la infunde, un poco como la luz del sol que ilumina el aire. En ese ejemplo, si algún obstáculo impidiera la iluminación del sol, el aire dejaría de estar iluminado: lo mismo sucede cuando algún obstáculo impide el influjo de Dios para que se conserve la caridad en el alma. Dado que un pecado mortal se opone a los preceptos divinos, el hombre prefiere el pecado a la amistad divina. Esta amistad requiere seguir la voluntad de Dios, luego por un pecado mortal se pierde la caridad.

En esa pérdida de la caridad, como explica en *ad 2*, a veces se da el desprecio actual hacia Dios, pero también puede darse cuando se realiza algún acto contrario a la caridad por alguna pasión de concupiscencia o de temor: eso es lo que le sucedió a san Pedro cuando negó a Cristo. En estos casos es mucho más fácil recuperarla pronto. A veces el desorden se da respecto a los medios, no respecto al fin, pero cuando ese desorden

es algo opuesto a la voluntad divina, sucede el pecado mortal, y se pierde la caridad [*ad 4*].

También es distinta la pérdida de la caridad respecto a la fe y la esperanza [*ad 5*]. La razón es que la caridad supone cierta unión con Dios, y cualquier pecado mortal conlleva una aversión respecto a Dios, y se opone a la caridad. En cambio, sólo algunos pecados mortales se oponen a la fe y la esperanza, como sucede con la infidelidad o la desesperación, y por ellos se eliminan los *habitus* de la fe y la esperanza. No tiene sentido pensar que una caridad informe (cosa que sí sucede con la fe y la esperanza), porque es la caridad la forma de las virtudes, al dirigirse a Dios como el fin último.

10.4 El objeto material de la caridad

San Agustín resumía en cuatro elementos lo que se debe amar por caridad: «Al que está sobre nosotros, Dios; al que es nosotros mismos; lo que está junto a nosotros (el prójimo); lo que está por debajo de nosotros, nuestro cuerpo» [*De doctrina christiana* I, cap. 23 (CCL 32, PL 34,27)]. Sin entrar en la cuestión del sabor platónico de considerar el cuerpo como algo que está debajo de nosotros, en estos elementos aparece muy bien la extensión de la caridad.

Ya hemos visto que la caridad es una amistad que se funda en la comunicación de la bienaventuranza. En esa comunicación su principio es Dios, y es amable precisamente por ser la causa de la bienaventuranza; lo que participa de esa bienaventuranza es tanto el hombre como el ángel, y es amable ya sea porque es uno con nosotros mismos, o porque se une con nosotros en la participación de esa bienaventuranza: de ahí que haya que amar a Dios y al prójimo. El cuerpo humano es aquello a lo que se derivará la bienaventuranza como por cierta redundancia, luego también cae bajo lo que se debe amar en caridad.

Este texto de san Agustín es comentado por santo Tomás en II-II, 25, 12, como resumen de todo lo que amamos por caridad. No obstante también va detallando estos elementos, para explicar, por ejemplo, el amor a los enemigos. Seguiremos más o menos su orden en esta cuestión y trataremos en primer lugar acerca del amor al prójimo, en segundo lugar a realidades que no son personas, en tercer lugar el amor a uno mismo por caridad, en cuarto lugar lo referente a los enemigos y en quinto y último lugar de los ángeles. Cierra este apartado una consideración sobre el *orden* entre todos estos objetos de la caridad.

10.4.1 El amor de caridad a Dios y al prójimo

Las indicaciones de la Escritura a que el amor de Dios se extienda al prójimo son continuas. Para santo Tomás, la noción misma del *habitus* de la caridad y de su objeto formal, recoge esta misma idea de forma especulativa [II-II, 25, 1]. Dado que la especie de un acto depende de su objeto formal, todos los actos que se refieran a algo bajo ese mismo objeto son de la misma especie, y son producidos por el mismo *habitus*. Pone el ejemplo de que la visión por la que vemos la luz y la visión por la que vemos los colores gracias a la luz son de la misma especie. En el caso del amor al prójimo, la razón por la que se le ama en caridad es el mismo Dios, luego el amor al prójimo cae bajo la caridad. Ahora bien, se debe precisar, como explica santo Tomás que «lo que debemos amar en el prójimo es que esté en Dios». Cualquier cosa que amemos en el prójimo debe estar orientada, finalmente, a que participe también de la amistad con Dios. Esta idea veremos que la repite santo Tomás cuando explica cómo son amadas por caridad las diversas personas. Con esta idea de fondo es muy claro que la caridad se extiende no sólo al amor a Dios, sino al amor al prójimo.

Es importante distinguir que puede haber otro amor al prójimo por lo que pueda tener en sí mismo, o incluso una amistad honesta con el prójimo. En la caridad, sin embargo, se mira lo que hay de Dios en él [*ad 1*], es decir, la participación de la bienaventuranza divina que ya comparte, o que está llamado a compartir. También subraya santo Tomás que no hay diversas especies de caridad, según a quien amemos [*ad 2*], como sí pueden darse, en cambio, diversas especies de honor. El honor que se le da a otra persona depende de los bienes de esa persona, mientras que la caridad depende de Dios, y se ama a otros en caridad en la medida en que se están referidos a Dios.

10.4.2 ¿Amor de caridad a cosas?

La pregunta de si se pueden amar realidades no personales con amor de caridad nos ayuda a profundizar mejor en esta virtud. Lo primero que estudia santo Tomás es si podemos amar la caridad misma con amor de caridad [II-II, 25, 2]. Por una parte, como la caridad es un acto de la voluntad, y bajo la voluntad cae todo aquello que tiene razón de bien, el mismo querer tiene razón de bien y se puede querer el querer mismo, igual que se puede entender el mismo entender. También el amor no deja de ser cierto movimiento espontáneo del amante hacia el amado, y precisamente porque alguien ama a otra persona, también ama ese amarle.

Sin embargo, santo Tomás entiende que hay otra razón más profunda y que tiene que ver con la noción de caridad como amistad. Cuando se da la amistad con otra persona, algo puede amarse de dos maneras: a) a manera de *amigo*, para el cual deseamos toda clase de bienes; b) a manera del *bien que deseamos para el amigo* (como alguien puede desear que su amigo posea unos determinados bienes, y en ese sentido los ama). De este modo se puede amar la misma caridad por caridad, pues la caridad es el bien que deseamos para todos los que amamos en caridad, y lo mismo se podría decir de la bienaventuranza, y de todas las virtudes. Son los mayores bienes que deseamos compartir con los amigos, a los que queremos que se extienda nuestra amistad con Dios.

Por ese mismo motivo también pueden amarse por caridad otras criaturas irracionales menos elevadas que las citadas antes, pues las deseamos para nuestros amigos [II-II, 25, 3]. Por caridad queremos que esas criaturas se conserven para honor de Dios, en cuanto que Dios es glorificado en su creación; también queremos que se conserven para utilidad de los hombres. Ya hemos dicho que como nuestra caridad se extiende a Dios y a los hombres, en la medida que las criaturas les suponen algún tipo de bien son amadas en caridad.

Sin embargo, lo que no puede darse es que amemos a las criaturas irracionales por caridad como amigos. Ante todo, santo Tomás nos explica que no podemos tener amistad, en sentido estricto, con las criaturas irracionales. La primera razón es que la amistad supone querer que el amigo posea *el bien*, pero en sentido estricto el poseer el bien supone el poder usarlo, lo cual requiere el libre albedrío. En segundo lugar, la amistad siempre se debe fundamentar en una comunicación de vida, es decir, poseer en común el mismo nivel vital, y como mucho los animales pueden coincidir con nosotros en el nivel sensitivo, pero no en el intelectual. A estas dos razones se añade otra propia de la caridad, que supone la comunicación de la bienaventuranza eterna, de la cual no es capaz la criatura irracional.

10.4.3 Amor de caridad a uno mismo

La cuestión del amor a uno mismo se encuentra en el mismo mandamiento de Lv 19,18: «amarás a tu prójimo como a ti mismo»; si amamos al prójimo por caridad, también debemos amarnos a nosotros mismos por caridad [II-II, 25, 4].

Ante todo, si se estudia la cuestión desde el punto de vista de la amistad, pues la caridad es una amistad, es claro que no podemos tener amistad

respecto a nosotros mismos: con respecto a nosotros mismos tenemos algo mayor. El Angélico nos ofrece la comparación con la unidad, que es previa a la unión: el amor a uno mismo sería la unidad y el amor a otro la unión. El amor a uno mismo es «forma y raíz de la amistad», pues al tener amistad con otros, nos relacionamos con ellos como con nosotros mismos. En este sentido el Aquinate tiene en cuenta la indicación aristotélica de que «lo amistoso para con otro proviene de lo amistoso para con uno mismo» [*Ethic.* IX, cap. 4 (Bk 1166a1)].

Ahora bien, podemos hablar de la caridad según su razón propia, que es la amistad del hombre con Dios principalmente. Esta amistad se extiende a aquello que es de Dios, y como es de Dios el hombre que tiene caridad, es bastante claro que también tenemos que amarnos a nosotros mismos por caridad, ya que la misma caridad hace que seamos amados de Dios y algo suyo.

Incluso el amor de caridad se debe extender al propio cuerpo [II-II, 25, 5], pero aquí de nuevo es preciso hacer una distinción. *Por una parte*, la naturaleza corporal es algo bueno y que procede de la creación de Dios; por tanto se emplea en el servicio de Dios, y entra en lo que llevamos visto sobre la caridad que se extiende también a los elementos irracionales. A esto hay que sumar la profunda unidad del compuesto humano, y que sin el cuerpo, en este mundo, no podríamos realizar las operaciones más espirituales y sobrenaturales. *Otra cosa* es considerar el cuerpo según las consecuencias del pecado original, su debilidad, corrupción, tendencias desordenadas, etc. Tal cosa no procede de Dios, y más bien la caridad lleva a desear que eso desaparezca. En este sentido santo Tomás cita a san Pablo cuando decía que «en esta situación suspiramos anhelando ser revestidos de la morada que viene del cielo» [2 Cor 5,2].

10.4.4 Amor de caridad a los enemigos

Antes de tratar del amor a los enemigos, santo Tomás aborda la cuestión más general del amor a los pecadores [II-II, 25, 6]. Podría parecer que como los pecadores, en sentido propio, no aceptan esa amistad de Dios, no deberían ser amados por caridad. El Aquinate recurre a la misma distinción que hemos visto antes respecto al cuerpo humano, sólo que ahora se aplica de manera mucho más propia. *Una cosa es la naturaleza y otra la culpa*. Un pecador, según su naturaleza, que procede de Dios, es capaz de llegar a la bienaventuranza, en cuya comunicación se fundamenta la caridad; luego según la naturaleza deben ser amados por caridad. Sin embargo, en ellos se da otro aspecto, el de la culpa, que es precisamen-

te lo que se opone a Dios, y es impedimento para su bienaventuranza. La consecuencia es que en los pecadores hay que odiar lo que tienen de pecadores y amar el que sean personas capaces de la bienaventuranza.

A partir de estos principios santo Tomás explica las diversas imprecaciones que encontramos en la Escritura contra los pecadores y los impíos, aunque también pueden verse como un aviso para que se conviertan, o simplemente la referencia a la justicia de Dios que castiga el mal, aunque no se alegre en la perdición de los impíos [*ad 3*]. También es muy importante la aclaración *ad 4*: amar por caridad a los pecadores no quiere decir querer lo que ellos quieren, o alegrarse de lo que ellos se alegran, pues muchas veces eso que quieren o de lo que se alegran es malo. Más bien debemos querer que ellos acaben queriendo aquello que queremos y de lo que nos alegramos los que vivimos en la amistad con Dios [*ad 4*]. Igualmente, respecto al trato con los pecadores debe estar regido por la prudencia: quien no se va a corromper fácilmente es laudable que trate con ellos para trabajar en su conversión, como hacía el Señor. Lo que se debe evitar es acabar llevando una vida de pecado por tratar con los pecadores [*ad 5*].

La cuestión del amor por caridad a los pecadores lleva a santo Tomás a preguntarse si realmente los pecadores se aman a sí mismos [II-II, 25, 7], pues el pecado es algo que les perjudica. Hay un sentido genérico y amplio de *amarse a sí mismo*, en cuanto que se desea la propia conservación, y se ama lo que cada uno considera importante para sí. Sin embargo, los buenos aman como lo más importante el hombre interior, pues conocen verdaderamente lo que es importante, mientras que los pecadores estiman más lo meramente corporal y sensible. Por ello, los buenos desean ante todo los bienes espirituales y tratan de cultivarlos, mientras que los malos más bien se aman a sí mismos según la corrupción que viene del pecado. La cuestión es que los malos, al no conocerse verdaderamente a sí mismos, pues no saben dónde está realmente la felicidad, no tienen un verdadero amor a sí mismos, sino sólo en cuanto que se auto-consideran buenos. Por ello más bien se puede hablar de un *amor aparente* a sí mismos que de un amor verdadero.

Para hablar del **amor a los enemigos**, de nuevo santo Tomás recurre a algunas distinciones [II-II, 25, 8]. En un *primer sentido* se podría pensar en los enemigos en cuanto enemigos. Obviamente esto repugna a la caridad, pues supondría amar el mal de otro (santo Tomás entiende que si un cristiano tiene enemigos es porque tales personas están actuando mal, es decir, habla de enemigos en sentido formal de enemigos de un cristiano en gracia). En un *segundo sentido* se puede pensar en el amor a

los enemigos respecto a su naturaleza, de una manera general y universal: en ese sentido amar a los enemigos es necesario, pues quien ama a Dios y al prójimo no puede excluir de ese amor en general a los enemigos. Los enemigos no nos son contrarios en cuanto hombres, ni en cuanto capaces de alcanzar la bienaventuranza. *En tercer lugar* estaría el amor a los enemigos en concreto, que alguien ame al enemigo de una manera especial. Dado que es imposible el amor de caridad en concreto a cada persona, lo mismo sucede respecto a los enemigos. Lo que sí debe darse es una disposición del ánimo para que se ame a un enemigo en concreto en caso de necesidad (en el siguiente artículo se concreta esta situación). El realizar ese acto de caridad en concreto respecto a un enemigo fuera del caso de necesidad correspondería a la perfección de la caridad. Para explicar esto pone el ejemplo de que si una persona ama mucho a otra, incluso amará a los hijos de esa persona, aunque sean sus enemigos.

Posteriormente santo Tomás examina en qué medida el amor a los enemigos se debe traducir en gestos y signos concretos [II-II, 25, 9]. El principio que emplea santo Tomás es que los efectos y signos exteriores deben ser proporcionales al amor interior de caridad. Hay una necesidad absoluta de amar en general a los enemigos, mientras que de manera especial, como vimos, simplemente en la disposición del alma y si surge una necesidad.

Los efectos de ese *amor general* deben incluir a los enemigos, por ejemplo, cuando alguien ora por todo el pueblo, o cuando se da un beneficio a toda una comunidad, como podría ser la construcción de un edificio para uso público. Si se excluyera a los enemigos de este tipo de signos concretos de caridad se caería en la venganza, y por ello las cosas de ese estilo también deben ofrecerse a los enemigos.

Sin embargo, es diferente el caso de los beneficios o signos de amor que se muestran de manera *particular* a algunas personas. En este caso no es necesario para la salvación mostrarlos a los enemigos, salvo, como dijimos, respecto a la preparación del ánimo o si hiciera falta ayudarles en caso de necesidad. Esta idea aparece explícitamente en Prov 25,21: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber». Fuera de ese caso de necesidad, el mostrar este tipo de gestos y signos a los enemigos corresponde a la perfección de la caridad, que quiere vencer al mal con el bien. No sólo evitaría así el caer en el odio, sino que procura atraer al enemigo a su amor. Hay que añadir que en este aspecto, como siempre, es preciso que la prudencia, y muy especialmente el don de la prudencia, mueva a realizar aquello que es realmente mas conveniente para la conversión del enemigo.

10.4.5 Amor de caridad a los ángeles

Entre el *prójimo* amado por caridad se debe incluir también a los ángeles [II-II, 25, 10]. Hemos visto que la amistad de la caridad se apoya en la comunicación de la bienaventuranza eterna, y esa participación es común a los ángeles y a los hombres, por eso se extiende también a ellos la caridad. Es cierto que nos diferenciamos de los ángeles en que ellos carecen de una naturaleza sensitiva, pero para que se dé la caridad lo que se ha de poseer en común es la bienaventuranza eterna.

Por último, cabe considerar lo referente a los demonios [II-II, 25, 11]. En este punto santo Tomás nos vuelve a recordar que se puede amar por caridad o bien a la persona con la que se tiene amistad, o bien lo que queremos que permanezca como bien de la otra persona, tal como se explicó al hablar de las criaturas irracionales. En el primer sentido no podemos amarles por caridad, porque eso supondría querer para ellos el bien de la vida eterna; sin embargo no podemos querer tal cosa, ya que han sido justamente condenados por Dios. Si les deseáramos la bienaventuranza nos opondríamos al amor a Dios, pues por ese amor a Dios también aprobamos su justicia, que ha condenado a los demonios.

En otro sentido, si tomamos la caridad en cuanto que deseamos que permanezca lo que es un bien para otro, sí podríamos amar a los demonios por caridad, ya que deseamos que se conserven esos ángeles, atendiendo a lo que tienen de bueno en su naturaleza, para gloria de Dios. Hay que aclarar que la utilidad que puede seguirse de los demonios no viene de su intención, sino de la divina providencia [*ad 3*]; el que salgamos vencedores de las tentaciones a las que nos someten los demonios no se lo debemos a ellos, sino a Dios. Hay que tener presente la gran diferencia entre los pecadores y los demonios, pues los pecadores, mientras están en este mundo, todavía tienen posibilidad de convertirse y llegar a la vida eterna: de ahí que les podamos amar en caridad en ese sentido. Sin embargo, ese no es el caso de los demonios o de los condenados en el infierno [*ad 2*]. Conviene recordar que Cristo es cabeza de toda la humanidad, de algunos en acto, y de otros en mera potencia, pero respecto a los demonios o los condenados no se puede decir que sea su cabeza [III, 8, 3].

10.4.6 El orden en la caridad

Por último es preciso decir algo sobre el orden dentro de todos estos objetos amados por caridad. Como el amor de caridad tiende hacia Dios como el principio de esa bienaventuranza que se comparte con Él, se debe

dar un orden dentro de lo que se ama por caridad según su relación con Dios [II-II, 26, 1]. Si en la fe se podía decir que existe cierto orden, en cuanto que lo principal es sobre Dios, y lo secundario sobre las criaturas en relación con Dios, en el caso de la caridad el orden es más claro. La razón es que la caridad está en la fuerza apetitiva o afectiva, que tiende a las mismas cosas, y el orden principalmente está en las cosas, de las que deriva a nuestro conocimiento. Por eso es mucho más adecuado hablar de un orden en la caridad que en la fe.

El primer elemento que hay que tener claro es que **se debe amar más a Dios que al prójimo** [II-II, 26, 2]. La amistad se fija sobre todo en aquello donde se encuentra el bien sobre cuya comunicación se fundamenta la amistad. En el caso de la caridad el fundamento es la comunicación de la bienaventuranza, que consiste en Dios como en su primer principio, y de Él se deriva a las personas, capaces de bienaventuranza. Por eso, Dios debe ser más amado por caridad, pues es la causa misma de la bienaventuranza; el prójimo y nosotros participamos de esa bienaventuranza. Al mismo tiempo, es cierto que el prójimo es más visible para nosotros que Dios, y se nos presenta antes para ser amado, pero eso no quiere decir que deba ser más amado que Dios. Si alguien no ama al prójimo se puede pensar que tampoco ama a Dios, pero Dios debe ser más amado a causa de su mayor bondad [*ad 1*].

También **Dios debe ser más amado que uno mismo** [II-II, 26, 3]. Para argumentar esto santo Tomás advierte que en la naturaleza de todos los entes hay una inclinación a la acción que es para utilidad del todo. Esta idea se aplica mucho más a la amistad de caridad, pues Dios es el bien común de todos, y la bienaventuranza está en Dios como en el principio común y fontal de todos los que pueden participar de la misma. Es cierto que el querer disfrutar de Dios pertenece al amor con el que Dios es amado por amor de concupiscencia, y en ese sentido se busca ante todo el bien propio, pero si hablamos del amor de caridad se trata de un amor de amistad, y ese amor a Dios es mayor, pues es mayor Dios en sí mismo que lo que podamos participar disfrutando de Dios.

Respecto al **orden entre el amor al prójimo y a uno mismo** santo Tomás distingue entre los aspectos espirituales y los corporales de nuestra naturaleza [II-II, 26, 4]. Al hablar de amor a sí mismo se refiere a los aspectos espirituales, y en este sentido el hombre debe amarse más a sí mismo por Dios que al prójimo. Ya hemos visto que Dios es amado como el principio en el que se fundamenta la caridad, el hombre se ama a sí mismo por caridad en cuanto participa de ese bien, y ama al prójimo como a aquel con quien se asocia en ese bien. La asociación es el motivo

de este amor según una cierta unión en orden a Dios; sin embargo la unidad es anterior a la unión, y así la participación en el bien divino es una mayor razón para amar por caridad que la asociación de otro en esta participación. Santo Tomás encuentra una prueba de esto es que no se puede cometer un pecado, que se opone a la participación en la bienaventuranza, para evitar un pecado de otro. Por lo demás, resulta bastante absurdo pensar que el pecado de uno puede evitar el pecado de otro. Incluso en el caso de que el prójimo fuera mejor que el que ama por caridad, y por tanto estuviera más cerca de Dios que uno mismo, sin embargo no puede estar tan cerca del que tiene caridad como alguien lo está de sí mismo [*ad 1*].

Otra cosa distinta es el **amor al prójimo por caridad comparado con el amor al propio cuerpo**. En este caso se debe preferir el amor al prójimo que al propio cuerpo [II-II, 26, 5]. La razón es sencilla: se debe amar más en caridad a aquel que tiene mayor razón de ser amado por caridad: la asociación en la participación de la bienaventuranza, que es el motivo para amar al prójimo es mayor que la participación de la bienaventuranza por redundancia en el propio cuerpo. Por ello hay que amar más al prójimo en lo que se refiere a la salvación del alma que al cuerpo propio. Aquí no vale decir que nuestro cuerpo es más cercano que el prójimo, pues sí lo es en la constitución de la naturaleza, pero no lo es en cuanto a la participación en la bienaventuranza [*ad 2*]. En principio, a cada persona le corresponde cuidar su propio cuerpo, y a menos que se dé un caso de necesidad no es preciso exponerse por el bien espiritual del prójimo; no obstante la persona que espontáneamente se ofrece a ello se encuentra en la perfección de la caridad.

Dentro del amor al prójimo hay diferencias entre unos y otros. La idea básica es que tanto según el afecto como según la realización efectiva se debe amar más a un prójimo que a otro [II-II, 26, 6]. Dado que el principio del acto de caridad es Dios, y también es principio de ese acto la persona que ama, según sea la cercanía a estos principios se dará un amor mayor. De esta manera se pueden afrontar las cuestiones de en qué medida hay que amar más a unos que a otros. No expondremos todo lo que trata santo Tomás, pero sí su argumentación sobre si hemos de amar más a los más cercanos, ya sea por parentesco, lugar, etc, o a los mejores [II-II, 26, 7]. El Angélico explica que desde el punto de vista de lo que deseamos para otros, debemos desear una mayor participación en la bienaventuranza para aquellos que son mejores. Sin embargo, desde el punto de vista de la intensidad de la caridad tenemos más afecto a los que son más cercanos, aunque les deseemos un bien menor. Esta argumenta-

ción se completa con la observación de que la caridad impera los actos de cualquier amistad honesta que puede tener una persona, ya sea por el parentesco, la vecindad o cualquier otro motivo lícito, y que por tanto es ordenable al fin de la caridad.

10.5 Los actos de la caridad

Finalmente trataremos de los actos producidos por la virtud de la caridad. El más importante es el de amor o dilección, y citaremos otros secundarios como el gozo, la paz y la misericordia.

10.5.1 El acto principal

Al hablar del acto principal de la caridad, que es la dilección o amor, se repasan y precisan aspectos que ya hemos visto antes.

Una **primera característica es que es más propio de la caridad amar que ser amado** [II-II, 27, 1], aunque, obviamente esto último también se da. La caridad, como toda virtud, tiene inclinación a su propio acto, y ser amado no es realizado por la caridad del que la posee, sino por la caridad de otro. Como a cada uno le corresponde más lo que es por sí mismo que por otro, es más propio de la caridad amar que ser amado. Santo Tomás ofrece un ejemplo muy hermoso: las madres, que son las que más aman, buscan más amar a sus hijos que ser amadas. Es cierto que algunos aman para ser amados, pero no quiere decir que el ser amado sea fin del mismo acto de amar, sino una vía que induce al hombre a amar.

Una **segunda característica es que se trata de un acto de benevolencia, pero va más allá** [II-II, 27, 2]. La benevolencia es un acto de la voluntad por el que se quiere un bien para otro; se distingue del amor como pasión en que este amor pasional inclina con ímpetu hacia su objeto, tras inspeccionar la cosa amada, mientras que la benevolencia depende de un juicio de la razón. También el amor-pasión procede de cierta costumbre, mientras que la benevolencia puede surgir repentinamente. Lo que sucede es que el amor que está en la parte intelectual, y la caridad es un amor de ese tipo, no es lo mismo que la benevolencia. La caridad supone cierta unión de afecto con el amado, en la medida que el que ama estima al amado como uno consigo mismo, y en ese sentido se mueve hacia él. En la benevolencia, en cambio, tenemos el simple acto de voluntad por el que queremos un bien para otro, aunque no se dé esa unión de afecto con él. Por tanto, la dilección, o acto de amor en el nivel racional, en cuanto

que es acto de caridad, incluye la benevolencia, pero añade la unión de afecto. Por eso decía Aristóteles que la benevolencia es principio de la amistad.

La **tercera característica es que a Dios se le ama por sí mismo** [II-II, 27, 3], con lo que volvemos al tema del motivo de la caridad. Para santo Tomás es muy importante analizar el sentido que damos al término “por” si decimos que amamos a Dios *por* sí mismo. Para ello recurre a las causas, ya que “por” de una manera u otro nos remite a una causa:

- *Según la causa final* amamos, por ejemplo, la medicina *por* la salud: la salud es el fin de la medicina. Sin embargo no hay un fin más allá de Dios, luego por este capítulo no podemos amar a Dios por otra cosa que le supere.
- *Según la causa formal*, como cuando decimos que amamos a una persona *por* su virtud. La virtud es lo que hace formalmente buena a esa persona, y por tanto amable. Tampoco podemos decir que amemos a Dios por otra cosa, pues Dios es bueno por sí mismo, y se identifica con la bondad.
- *Según la causa eficiente*, como cuando decimos que amamos a unos hijos *por* su padre, pues el amor al padre que ha causado esos hijos nos lleva a amar también a los hijos. De nuevo, tampoco podemos decir que amemos a Dios por otra cosa superior que haya causado a Dios y que nos resulte especialmente amable, pues Dios no es causado por nada.
- *Según la causa material*, que incluye las disposiciones, como cuando decimos que amamos a alguien por los beneficios recibidos; si se trata de verdadera amistad esos beneficios son una disposición, un punto de partida, pero luego amamos al amigo por lo que es, por su bondad y virtud. En este sentido sí podemos decir que amamos a Dios por otras cosas en cuanto que ciertas cosas nos disponen para avanzar en el amor a Dios, ya sea los beneficios, los premios esperados o el evitar las penas. El amor de caridad es a Dios por sí mismo, pero puede ser dispuesto por otras cosas. Ya dijimos, además, que hace falta que Dios produzca en nosotros la caridad y los dones sobrenaturales para que podamos amarle, de modo que no podemos renunciar a ellos. Sucede algo parecido a Jn 4,42, con aquellos samaritanos que al principio creyeron por lo que les dijo la mujer, pero luego creyeron por escuchar directamente a Cristo.

La **cuarta característica es el aspecto inmediato del amor de caridad a Dios** [II-II, 27, 4]. El Angélico nos recuerda que el conocimiento se perfecciona porque lo conocido está en el que conoce, mientras que el apetito se inclina y tiende hacia la cosa misma. Dios es sumamente cognoscible y apetecible, pero respecto a nosotros, que conocemos desde los sentidos, nos resulta lejano; por eso el modo de conocerle en este mundo es a partir de las criaturas, análogamente, e incluso en la fe necesitamos el lenguaje que tomamos de las criaturas. En cambio, el amor tiende a la realidad misma amada, aunque como ya dijimos hace falta que seamos proporcionados a ese bien para amarle (lo que sucede mediante la caridad) [§10.1.2 en p. 339s]. De este modo, el acto de caridad, incluso en este mundo, tiende en primer lugar hacia Dios, y de ahí se deriva al resto, con lo cual podemos decir en ese sentido que amamos a Dios inmediatamente y a las otras cosas por Dios. No podemos olvidar que para poder amar a Dios por caridad deben darse los dones sobrenaturales que nos hacen proporcionados para tender y amar a Dios. Por todo ello, la caridad, al amar, une inmediatamente el alma a Dios con un vínculo de unión espiritual.

La **quinta característica es que por la caridad se ama a Dios totalmente** [II-II, 27, 5]. Este *totalmente* se debe entender en el sentido de que se ama todo aquello que se refiere a Dios, es decir, no dejamos algo referido a Dios sin amar. También se entiende *totalmente* en el sentido de que se emplean todas las fuerzas del hombre para amar a Dios: eso quiere decir que cualquier cosa que se haga se debe ordenar al amor a Dios (aquí se puede recordar los diversos sentidos de la perfección de la caridad). Sin embargo, ese *totalmente* no se puede entender como si amáramos a Dios en la medida en que es bueno y amable, pues eso nos supera: la fuerza de la criatura, ya sea natural o infusa, siempre es finita.

La **sexta característica es que la medida del amor a Dios es amarle sin medida** [II-II, 27, 6]. Santo Tomás parte de una afirmación de san Bernardo, según la cual Dios es la causa del amor a Dios y la medida o *modus* es amar sin medida [*De diligendo Deo*, cap. 1 (PL 182, 974)]. La medida (o el modo) de todo lo que se apetece o realiza es el fin, pues cada cosa debe ser determinada conforme al fin hacia el que se orienta. Por eso, el deseo o el apetito del fin no es algo que a su vez tenga otro fin o término, mientras que para las cosas que se orientan hacia el fin, sí se deben establecer ciertos términos. Esto queda muy claro con un ejemplo: el médico busca la salud del paciente, sin más, busca toda la salud que puede conseguir. Sin, embargo, eso no quiere decir que deba dar al paciente toda la medicina que tenga disponible, sino con un determinado *modo* y

medida para buscar el fin: faltaría *moderación* si diera más o menos de lo conveniente. Como el fin de todas las acciones es el amor de Dios, no puede haber exceso en buscarlo; otra cosa son la serie de actos exteriores que se deban realizar, que ya deberán regularse según la caridad y la recta razón prudencial. Por ejemplo, es necesario para poder amar a Dios mantenerse vivo, luego hará falta toda una serie de cuidados respecto al propio cuerpo para poder amar a Dios, o lo mismo con el servicio al prójimo, etc.

Por último, santo Tomás plantea **dos cuestiones morales** acerca del acto de caridad *¿Es más meritorio amar al enemigo o al amigo? ¿Es más meritorio amar a Dios o al prójimo?*

En la primera cuestión [II-II, 27, 7], el mérito se puede examinar desde dos puntos de vista: la persona a la que se ama y la razón por la que se ama:

- *Respecto a la persona amada* es mejor amar al amigo que al enemigo, pues el amigo es mejor, nos resulta más cercano, y por tanto es *materia* más conveniente para el amor, por así decir. Igualmente en este sentido sería peor odiar al amigo que al enemigo.
- *Respecto a la razón por la que se ama*, es mejor amar al enemigo: en ese caso la razón de amar sólo puede ser Dios, mientras que en el amor al amigo pueden intervenir otras. Además, aun suponiendo que en ambos casos se hiciera por Dios, sería más fuerte el amor al enemigo, ya que nos resulta alguien más lejano, y por ello para unirnos con los que están lejanos nos hace falta una caridad mucho más fuerte. Otra cosa es que la caridad a los amigos resulte más ferviente, como el fuego quema con más fuerza a lo que tiene cerca.

En la segunda cuestión [II-II, 27, 8], de nuevo hay que hacer una distinción. Si se entiende como algo completamente separado un acto de amor a Dios, y un acto de amor al prójimo, es claramente más meritorio el amor a Dios. En ese caso el premio se da por el mismo amor a Dios, ya que el premio es gozar de Dios, y a eso tiende el movimiento del amor a Dios. Sin embargo, si comparamos el amar a Dios, por una parte, y el amar al prójimo por Dios, por otra, entonces ese amor al prójimo incluye el amor a Dios. En ese caso tendríamos un amor a Dios perfecto que se extiende al prójimo, mientras que si faltara esa extensión, sería un amor insuficiente, ya que «hemos recibido de Él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» [Jn 4,21].

10.5.2 Otros actos de la caridad

Por concluir simplemente recordamos tres actos internos o efectos internos a los que da lugar la virtud de la caridad. Ya hemos visto su acto principal, que es el del amor o dilección, y pasamos a decir alguna idea fundamental sobre el gozo, la paz y la misericordia, que para santo Tomás dependen muy estrechamente de la caridad.

El **gozo**, entendido como una pasión, procede del amor, ya sea de la presencia del bien que se ama, o en el amor de benevolencia porque se pone el propio bien en el bien del amado, pues se desea lo mejor para él. Como por la caridad permanecemos en Dios, ya que «quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» [1 Jn 4,16], y a la vez Dios es Bien Sumo, hay un gozo espiritual que procede de la caridad [II-II, 28, 1]. Esto no impide que también se pueda dar cierta tristeza, no en cuanto que estamos unidos a ese Máximo Bien, sino porque el bien divino que participamos en nosotros podría resultar impedido por algo. Precisamente por ello la caridad lleva a cierta tristeza ante lo que se opone a la participación del Bien Divino, ya sea en nosotros, ya en el prójimo, al que amamos como si fuéramos nosotros mismos. Por eso es lógico dolerse ante los pecados pasados, o los pecados del prójimo; incluso puede darse cierta tristeza por no haber alcanzado todavía la gloria final [II-II, 28, 2]. Este gozo no es pleno todavía en este mundo, pues deseamos llegar a Dios; en dicha situación el gozo perfecto sustituirá a nuestros deseos. En todo caso, es obvio que nuestro gozo no es capaz de gozar tanto de Dios como Dios de sí mismo, ya que no dejaremos de ser criaturas [II-II, 28, 3]. Santo Tomás entiende que el gozo no es una virtud distinta de la caridad, sino un efecto de la misma, precisamente uno de los frutos del Espíritu Santo de los que aparecen en Gál 5,22.

La **paz** también es otro efecto de la caridad, pero santo Tomás nos recuerda que es preciso determinar bien su sentido. Hay una condición previa para la paz que es la concordia: esta concordia se da cuando diversas personas coinciden en lo que desea la voluntad de su corazón, de ahí que se denomine *concordia*. Cuando hay disensiones de unos con otros se rompe la concordia. No olvidemos que estamos hablando en el campo de los actos internos, sin entrar en las consecuencias exteriores. Sin embargo, la paz además requiere que se dé un corazón tranquilo, el cual no tiende a deseos que son contradictorios entre sí. Por eso la paz, además de la unión de los deseos de diversas personas, requiere la unión interna de los deseos de la propia persona [II-II, 29, 1]. De esta manera la caridad causa la paz pues al amar a Dios de todo corazón, y referir todo a Él, se

da una unificación de nuestros deseos. Asimismo, como por caridad amamos al prójimo como a nosotros mismos, queremos cumplir la voluntad del prójimo (se entiende, siendo buena) como la nuestra [II-II, 29, 3]. Estos actos son tan propios de la caridad que santo Tomás tampoco quiere considerar la paz como una virtud, y sucede como en el caso del gozo.

La **misericordia** se considera un efecto de la caridad, aunque en este caso la relación es más compleja, pues santo Tomás sí la considera como un virtud. En principio parte de la definición agustiniana: «compasión en nuestro corazón por la miseria ajena, por la cual, si podemos, nos vemos forzados a ayudar» [*De ciuitate Dei* IX, cap. 5 (CCL 47, 254)]. Surge ante aquellos males que sufre el prójimo [II-II, 30, 1]. Así como el dolor o la tristeza surgen ante el mal que afecta a la propia persona, también nos entristece el mal ajeno porque esa miseria en cierto modo se considera como nuestra [II-II, 30, 2]. Tal cosa puede suceder porque realmente ese mal acabe afectándonos (por ejemplo, los débiles y los ancianos ven más próximo ese mal, y suelen ser más misericordiosos); sin embargo la relación con la caridad procede de que quien ama considera al amigo como a sí mismo, y se duele de los males del amigo como de sus propios males; precisamente san Pablo decía: «alegraos con los que están alegres; llorad con los que lloran» [Rom 12,15].

Si se piensa en la misericordia como un mero dolor del apetito sensitivo por la miseria ajena, entonces no sería virtud, pero se puede tomar también como movimiento del apetito intelectual, según el cual nos desagrada el mal de otro, y en ese sentido puede estar regulado por la razón [II-II, 30, 3]. Como la misericordia lleva a socorrer al prójimo es una virtud muy importante, de hecho, es algo que atribuimos a Dios, pues Dios manifiesta su omnipotencia con la misericordia [II-II, 30, 4]. Lo que sucede es que en nuestro caso es más importante la caridad, pues nos une a Dios por el afecto, mientras que la misericordia nos asimila a Dios en cuanto que realizamos una operación semejante a la de Dios. Sin embargo, entre las virtudes que se refieren al prójimo la más importante es la misericordia, y de hecho los actos de la misericordia también se realizan como un culto agradable a Dios [*ad 2*].

11. Los dones del Espíritu Santo

El último capítulo es el que dedicamos a los dones del Espíritu Santo, sin los cuales no se puede entender correctamente todo el planteamiento de santo Tomás acerca de la gracia y las virtudes. Aunque no todos han aceptado las aportaciones de santo Tomás, su idea, apoyada en la Escritura, de que existen unas disposiciones habituales para recibir las mociones del Espíritu Santo, es algo completamente coherente con la divinización del hombre por la gracia. Después de presentar los puntos fundamentales diremos lo principal de los dones que tienen que ver con el conocimiento y su distinción respecto a los que tienen que ver con la voluntad. Concluimos el capítulo con una reflexión acerca de la relación entre la oración mística y los dones del Espíritu Santo.

11.1 ¿Qué son los dones del Espíritu Santo?

11.2 Dones en relación con el conocimiento

11.3 Dones en relación con la voluntad

11.4 Los dones y la oración mística

11.1 ¿Qué son los dones del Espíritu Santo?

La teología de los dones del Espíritu Santo es otro de los aspectos fundamentales e irrenunciables del planteamiento de santo Tomás acerca de la gracia en el marco moral en que la encuadra. Básicamente son unos *habitus* que nos disponen a recibir la moción del Espíritu Santo, que actúan por tanto como un cierto *instinto divino*. No han faltado autores que han querido eliminar este aspecto, que consideraban una complicación innecesaria, pues pensaban que ya era suficiente con recurrir a las virtudes teologales para explicar la vida espiritual del hombre. Por otra parte, pensaban que las argumentaciones de santo Tomás no tenían suficiente apoyo en la Escritura. Veremos en primer lugar la discusión en torno a los dones, aunque de una forma muy breve, para pasar a continuación al pensamiento de santo Tomás, con alguna referencia al principio de la especificación por los objetos formales en este campo de los dones³³.

11.1.1 Una cuestión muy discutida

La intervención del Espíritu Santo sobre las personas es algo bastante claro, en particular sobre los justos, pues «los que son movidos por el Espíritu Santo, estos son los hijos de Dios» [Rom 8,14]. Sin embargo, el punto de partida para muchos autores era la terminología de “espíritus” a la que se alude en Is 11,2-3 donde se explica que sobre el Mesías reposarán esos espíritus. Asimismo, las referencias a la concepción de Cristo por obra del Espíritu Santo [Lc 1,35], el Espíritu en forma de paloma sobre Él en el bautismo [Mc 1,10], o que «lleno del Espíritu Santo, volvió del Jordán y el Espíritu lo fue llevando durante cuarenta días por el desierto» [Lc 4,1-2; cf. Mc 1,12] nos hablan de esa especial presencia del Espíritu Santo en la humanidad de Cristo.

Dado que de la plenitud de Cristo «todos hemos recibido gracia tras gracia» [Jn 1,16], y «a los que había conocido de antemano los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos» [Rom 8,29], es muy conveniente pensar que esos dones están en la humanidad de Cristo como cabeza de la Iglesia, para que lleguen a las almas de los justos. El acontecimiento de Pentecostés

³³Para todo este capítulo seguimos S. RAMÍREZ OP, *Los dones del Espíritu Santo*, Madrid 1978.

en Hch 2,4 es entendido por san Pedro como cumplimiento de las profecías sobre el Espíritu Santo cuando llegara el Mesías, según Joel 2,28-32; o la referencia a Is 51,13 en Jn 6,45.

La terminología varió mucho entre padres griegos y latinos, de manera que a veces se empleaban los términos *carismas*, *espíritus*, *virtudes* o *dones*, con una gran multitud de matices que ahora no podemos examinar. Sin embargo, con el desarrollo de la teología y la sistematización de la misma, la gran pregunta es qué querían decir esos dones, o cómo entender esa presencia del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos. En general se quería evitar pensar en esa moción del Espíritu como un estado de enajenación mental: esta idea la resumió muy bien el cardenal Cayetano:

Quando llegan a tus oídos estas palabras «son llevados por el Espíritu de Dios» [Rom 8,14], no imagines un caso de enajenación, ni pienses que el Espíritu de Dios lleva a los hombres como amentes, sino que el espíritu humano se comporta con una obediencia tal y tan extraordinaria al Espíritu Santo que habita en los hombres perfectos que, obedeciendo, se dejan llevar muy complacientes por el Espíritu Santo que habita en ellos; pues cabe ser llevado no sólo a la fuerza e inconscientemente, sino también secundando perfectísimamente el impulso. Tal es el sentido en que se dice que los santos son movidos por el Espíritu de Dios. «Estos son los hijos de Dios» [Rom 8,14]. Se trata de hijos por adopción. Y se corresponden bien ambas cosas: ser hijos de Dios y ser movidos por su Espíritu, porque es lo más natural que los hijos se muestren tan obsequiosos con sus padres que se dejen gobernar por su criterio y trabajen según su iniciativa. THOMAE DE VIO, TH. DE VIO, *In Epistulam ad Romanos* 8,14 [*In Sacram Scripturam commentarii*, Lyon 1639, t. IV, 44b].

Sin embargo, la cuestión es si estos dones o esta presencia del Espíritu Santo en realidad era algo distinto de las virtudes infusas, y más en general, si eran algo distinto de la vida sobrenatural que procede del Espíritu Santo. Ciertamente si nos quedamos simplemente en la significación de las palabras, no hay oposición ni distinción entre virtudes y dones [I-II, 68, 2]. Al hablar de *virtud* simplemente nos referimos a lo que perfecciona al hombre en orden a Dios, y cuando hablamos de *dones* se subraya que es algo recibido gratuitamente. Por otra parte, se podía entender el texto de Is 11 como una referencia más bien poética a la presencia del Espíritu Santo en Cristo; sobre todo porque la enumeración misma de esos dones variaba según las diversas versiones de la Escritura.

Es cierto que en la Palabra de Dios no encontramos un tratado técnico de los dones, pero también es cierto que la manera de entender la relación

entre la naturaleza, la libertad y la acción del Espíritu Santo condicionaba mucho la cuestión de los dones. No es extraño que los nominalistas, cuyas líneas fundamentales continuaron bastantes teólogos de la Compañía de Jesús, se opusieran a distinguir los dones de las virtudes. Simplemente los reconducían a la virtud correspondiente, como otra manera de hablar de lo mismo, por ejemplo, el don de consejo a la prudencia. Obviamente quienes no aceptaban que Dios actuara sobre la libertad, pues eso la eliminaría, y habían llegado al planteamiento de la ciencia media al que aludimos en el volumen anterior [Ant I §9.3.2 en pp. 340-342], mucho menos podían aceptar los dones como una especie de *instinto divino* tal como lo formuló santo Tomás. Por ello, también en este caso, la manera de explicar los dones y dar cuenta de las expresiones de la Escritura sobre la acción del Espíritu Santo en los fieles está condicionada por otros aspectos de la teología.

11.1.2 El planteamiento de santo Tomás

En la época de santo Tomás había un gran disparidad de opiniones sobre cómo entender los dones del Espíritu Santo. Nadie ponía en duda la intervención del Espíritu Santo, pero muchos los identificaban con las virtudes infusas, al menos en algunos casos. Incluso, dentro de los que querían distinguir entre dones y virtudes había toda una variedad de propuestas [I-II, 68, 1].

- Para algunos como de los siete dones cuatro pertenecen a la razón (sabiduría, entendimiento, ciencia, prudencia) y tres al apetito (fortaleza, piedad, y temor) dijeron que los dones perfeccionaban el libre albedrío en cuanto que es facultad de la razón y las virtudes en cuanto que es facultad de la voluntad, porque decían que en la razón, como mucho, estaban las virtudes de la fe y la prudencia. Pero santo Tomás advierte que si ese argumento se toma en serio no debería haber ninguna virtud en el entendimiento, cosa que no es así.
- Otros, de acuerdo con algunos textos de san Gregorio, explicaban que las virtudes están para que realicemos el bien, y los dones para resistir a las tentaciones, pero tampoco resultaba muy convincente ya que las virtudes también nos ayudan contra las tentaciones.
- Otros explicaban que las virtudes están para que obremos el bien, y los dones para que nos conformemos a Cristo, especialmente a su pasión, en la que resplandecieron los dones; sin embargo, también

las virtudes de mansedumbre y paciencia destacaron en la pasión de Cristo, de modo que esta solución tampoco es convincente.

Después de este repaso, santo Tomás advierte que el modo de solucionar la cuestión es acudir a la misma Escritura, donde lo que encontramos es el término *espíritus* referido a estos dones que reposaban sobre el Mesías en Is 11,2-3 y ese término nos lleva a comprenderlos en la línea de una *inspiración divina*, que es una moción desde el exterior.

Para entender la noción de *inspiración divina* recuerda que en el hombre hay un principio de movimiento interior, que es la razón, y otro exterior, que es Dios. Lo que es movido debe estar proporcionado a su motor. Las virtudes perfeccionan al hombre en cuanto que le corresponde ser movido por la razón, y por ello se requieren otras perfecciones que le dispongan para ser movido de una manera divina, para que responda con prontitud a la inspiración de Dios. Completa la argumentación (aunque luego veremos que se precisará) con la referencia al de *De bona fortuna* [*Ethica Eudemia* VII, cap. 12, n. 20 (Bk 1248a14)]: ahí se decía que los que son aconsejados por el instinto divino no es preciso que se aconsejen por la razón humana, y es en ese sentido en el que los dones perfeccionan al hombre para actos mayores que los de las virtudes.

En las respuestas a las objeciones precisa algún aspecto. En *ad 1* recuerda que a veces se llaman *virtudes*, porque también perfeccionan al hombre, pero de modo superior. En *ad 2* explica que los vicios son contrarios al bien de la razón, y por tanto a las virtudes, pero también son contrarios al instinto divino, y por ello a los dones. En *ad 3* explica que se da una distinción no sólo respecto a las virtudes adquiridas, sino a las infusas, pues los dones están para seguir bien los instintos divinos. En *ad 4* precisa que el mismo término puede aplicarse a dones y virtudes, como la sabiduría, pero entonces significan cosas diversas.

11.1.3 Necesidad de los dones

Por lo que hemos dicho antes, parecería que los dones del Espíritu Santo son sólo para obras extraordinarias, y no son algo necesario para la salvación. Sin embargo, santo Tomás no considera las cosas de esa manera [I-II, 68, 2]. Los dones son perfecciones para que el hombre siga bien el instinto divino, y en aquellas cosas para las que no basta el instinto de la razón se requiere el instinto del Espíritu Santo y por tanto los dones. La razón es perfeccionada por Dios en un plano natural (el de la luz natural de la razón), pero también en el plano de las virtudes teologales.

La perfección que suponen las virtudes teologales es mayor que la perfección que depende de la luz natural de la razón; sin embargo, la luz natural de la razón la tenemos, por así decir, como en posesión plena, mientras que la perfección de las virtudes infusas la tenemos de una manera no perfecta. Se trata de realidades que nos superan y por tanto las tenemos de una manera no perfecta. Es cierto que Dios actúa en todas nuestras operaciones, pero nuestra actuación siempre estará en relación con el poseer de manera más o menos perfecta alguna forma o virtud.

Puesto que se da cierta imperfección en las virtudes, hace falta que sean movidas por otro de una manera perfecta. De este modo, en lo que respecta al fin connatural del hombre, el hombre puede actuar por el juicio de la razón. Si en este campo es movido por un instinto que procede de Dios será simplemente como muestra de la abundancia de bondad divina, un poco al modo de lo que los paganos llamaban *virtudes heroicas o divinas*. Pero en orden al fin último sobrenatural, al cual nos mueve la razón en cuanto que está informada por las virtudes teologales, no basta la moción de la razón si no está presente la moción del Espíritu Santo, según lo que explica Rom 8,14. Por ello, para conseguir el fin sobrenatural es preciso que el hombre tenga el don del Espíritu Santo.

En la respuesta a las objeciones de nuevo encontramos algunas precisiones interesantes. En *ad 1* se dice que los dones sobrepasan a la perfección de las virtudes no respecto al *tipo de obras* que realizan, como puede suceder con los consejos respecto a los preceptos, sino en cuanto al *modo de actuar*, en la medida que el hombre es movido por un principio superior. En *ad 2* insiste en la enseñanza del artículo: las virtudes teologales y morales nos perfeccionan en orden al último fin, pero también es necesario ser movidos por el instinto superior del Espíritu Santo. El *ad 3* desarrolla más la razón de esta necesidad: dados los límites del conocimiento humano es muy difícil salir al paso de los diversos problemas que pueden plantearse en orden a la salvación, y por eso se nos dan los dones para servir el instinto del Espíritu Santo contra todo ese tipo de dificultades.

Esta necesidad de los dones hace que se entienda mejor su carácter permanente, y por tanto el que se trate de *habitus* [II-II, 68, 3]: las promesas que encontramos en Jn 14, sobre la presencia permanente del Espíritu Santo, corresponden muy bien con el poseer de manera habitual unas disposiciones para ser dóciles al Espíritu Santo. La razón fundamental de este carácter de *habitus* la encuentra Santo Tomás al establecer la comparación entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes. El punto de partida es que las virtudes morales perfeccionan el apetito en cuanto que

participa en cierto modo de la razón, es decir en cuanto al apetito le corresponde ser movido por el imperio de la razón. Por su parte, los dones del Espíritu Santo están respecto al hombre, en comparación con el Espíritu Santo, como las virtudes morales están en relación con el apetito en comparación con la razón. Como las virtudes morales son *habitus* mediante los cuales el apetito se dispone para obedecer prontamente a la razón, los dones del Espíritu Santo son *habitus* mediante los que el hombre está perfeccionado para obedecer prontamente al Espíritu Santo.

Es muy interesante la respuesta *ad 3*, porque santo Tomás distingue entre los dones, que son *habitus* y la profecía, que es una gracia *gratis data*, y que no es un *habitus*. La profecía sirve para manifestar determinadas cosas, pero no hace falta tener esa gracia para salvarse; por ello no hace falta que sea un *habitus*; en cambio, en el caso de los dones ya hemos visto que sucede al revés.

11.1.4 La diversidad de dones

El motivo de la diversidad de dones es paralelo al motivo de la diversidad de virtudes [I-II, 68, 4]. Dado que los dones perfeccionan en un cierto sentido a las virtudes, se deben extender a aquellos principios de los actos humanos de los que dependen las virtudes. Una y otra vez santo Tomás recuerda el paralelismo: como las virtudes morales perfeccionan el apetito para obedecer a la razón, así los dones perfeccionan al hombre para seguir el instinto del Espíritu Santo. Por consiguiente, debemos encontrar los dones tanto en la razón como en el apetito. Con la idea de fondo de que la gracia se adapta a la naturaleza, santo Tomás encuentra la siguiente organización de los dones del Espíritu Santo:

- Razón especulativa:
 - Para aprehender la verdad: *don de entendimiento*
 - Para juzgar rectamente: *don de sabiduría*
- Razón práctica:
 - Para aprehender la verdad: *don de consejo*
 - Para juzgar rectamente: *don de ciencia*
- Apetito:
 - Respecto a otros: *don de piedad*, pues la piedad se refiere al respeto debido a los padres y a la patria, que se da especial-

mente a Dios, y por esa reverencia a Dios se realiza el bien a otros.

- Respecto a uno mismo:
 - Contra el terror de los peligros: *don de fortaleza*
 - Contra la concupiscencia desordenada de lo deleitable: *don de temor de Dios*, que actúa de modo análogo a la templanza, ya que la templanza nos aparta de los deleites inconvenientes por el bien de la razón, y en este caso por el temor de Dios.

Esta elaboración de santo Tomás tiene más de construcción sistemática que de una exégesis de los textos bíblicos, pero las ideas de fondo, y aquello en lo que nos ayuda el Espíritu Santo aparece bien recogido. El Angélico no podía acceder a los significados hebreos que aparecen en Is 11, y que tampoco parecen tener una pretensión muy sistemática, pero no es menos cierto que necesitamos la ayuda del Espíritu Santo en todos los campos a los que se ha referido santo Tomás.

Esta diversidad de dones presenta, sin embargo, una profunda unidad, a la que ya habían aludido algunos Padres de la Iglesia. El motivo de esta unidad es que así como los apetitos se disponen por las virtudes morales en comparación con la regulación de la razón, así todas las fuerzas del alma se disponen por los dones en comparación con el Espíritu Santo que mueve; ahora bien, el Espíritu Santo habita en nosotros por la caridad, igual que nuestra razón es perfeccionada por la prudencia. Luego así como las virtudes morales se conectan entre sí por la prudencia, así los dones del Espíritu Santo se conectan entre sí por la caridad. Por tanto, quien tiene caridad tiene todos los dones del Espíritu Santo, ninguno de los cuales puede tenerse sin caridad [I-II, 68, 5].

Incluso estos dones permanecerán en la vida eterna, y con mayor razón que en la situación presente [I-II, 68, 6]. Si nos fijamos en la esencia de los dones, hay que decir que estarán de una manera perfectísima en el cielo, porque estos dones perfeccionan a la mente humana para seguir la moción del Espíritu Santo, que se dará de un modo especial en el cielo, cuando Dios lo será todo en todos [1 Cor 15,28] y el hombre estará totalmente sometido a Dios. Sin embargo, se pueden considerar los dones respecto a la materia sobre la que actúan, y en este sentido tienen ahora alguna operación sobre ciertas materias que no se darán en el estado de la vida eterna. En el estudio de cada uno de los dones santo Tomás trata también acerca de su permanencia en el cielo, pero no nos detendremos por no alargar más la exposición.

Por último, en este apartado de la diversidad de los dones, hay que decir algo sobre la importancia de los mismos comparados con las virtudes [I-II, 68, 8]. Por las virtudes teologales el hombre se une al Espíritu Santo, y por eso los dones resultan inferiores a estas virtudes teologales. Es algo análogo a como las virtudes morales son reguladas por las virtudes intelectuales en la medida que por estas se perfecciona la razón, que mueve las virtudes morales. Para que puedan actuar los dones tienen que darse la fe, la esperanza y la caridad. En cambio, si comparamos los dones con las otras virtudes intelectuales o morales, los dones son más importantes que esas virtudes porque perfeccionan las fuerzas del alma en relación con el Espíritu Santo que mueve, mientras que las virtudes perfeccionan o bien la misma razón, o bien las otras fuerzas en orden a la razón [I-II, 68, 8].

11.1.5 La cuestión de los objetos formales

Conforme a lo que hemos dicho en los apartados anteriores³⁴ podría parecer que el principio de la especificación de los *habitus* por sus objetos formales no se emplean al hablar de los dones; santo Tomás aludía a la noción de *espíritu*, que podía sugerir más una intervención de tipo eficiente, como un cierto impulso. Sin embargo, eso no es así: el motivo *eficiente* para distinguir los dones de las virtudes depende a su vez del objeto formal. Por lo tanto, hemos de profundizar en este tema respecto a los dones del Espíritu Santo y distinguirlos así de las virtudes.

Ante todo debemos recordar que el objeto formal de los *habitus* cognoscitivos y de los apetitivos es distinto, de ahí que debemos distinguir bien los grupos de dones del Espíritu Santo que tienen que ver con la voluntad y los que tienen que ver con el conocimiento.

Comenzando por los de la voluntad, santo Tomás nos presenta numerosas veces la analogía de que los dones son movidos por el Espíritu Santo como las virtudes morales son movidas por la recta razón. En I-II, 68, 1 parece que se insiste más en el aspecto objetivo de la moción racional, mientras que en la citada analogía se aludiría más bien al imperio de la razón práctica. De todas maneras, en realidad ambas cosas van unidas, pues la razón no ejerce el imperio, es decir, no mueve eficientemente al apetito sin moverlo a la vez de manera formal y objetiva.

De esta manera llegamos a que el objeto formal de las virtudes morales infusas es la honestidad de los actos humanos conforme al juicio de

³⁴Para esta sección seguimos a V. RODRÍGUEZ OP, «¿Cuándo es donal la moción divina en el alma?» en *Teología espiritual* 2 (1958) 59-79.

la prudencia infusa, es decir, de la recta razón en el campo sobrenatural, movida por Dios con el impulso sobrenatural que caracteriza las virtudes infusas. Sin embargo, en el caso de los dones, es la especial honestidad de los actos humanos, igualmente hacia el fin sobrenatural, pero en este caso según el *instinto*, inspiración, juicio, o como se quiera denominar, del Espíritu Santo. Ese instinto es participado gracias a los dones cognoscitivos, y se trata de algo que supera el proceso discursivo de la prudencia, incluso de la prudencia infusa. No olvidemos que la prudencia infusa sigue siendo algo discursivo.

Así pues, los dones tienen un objeto formal distinto de las virtudes, aunque coincidan en los objetos materiales. Gracias a esa especial iluminación del entendimiento por obra del Espíritu Santo, se descubre una bondad especial en la acción, y por eso se mueve al apetito para que la ponga en práctica [I-II, 68, 4 ad 5; 7 ad 4]. Por eso se entiende que santo Tomás afirme: «los dones superan la perfección común de las virtudes, no en cuanto al género de actos, como los consejos superan a los preceptos, sino en cuanto al modo de obrar, según que el hombre es movido por un principio superior» [I-II, 68, 2 ad 1]. Así se entiende mejor lo dicho antes: «los dones perfeccionan al hombre en orden a actos superiores a los de las virtudes» (I-II, 68, 1). Pero este *modo de obrar* es algo de orden esencial, pues «el modo sigue a la forma de la cosa» [*De caritate* 1 ad 10], y si las cosas son esencialmente diversas, también deben serlo los modos. Dado que en todo esto estudiamos actos y *habitus*, su forma, y por tanto su modo, depende del objeto formal, que es lo que los constituye [*Scriptum super Sententiis*, III, d. 29, a. 1].

Por volver a la comparación con las virtudes: así como la prudencia juzga sobre la bondad de la acción en las diversas materias, y de ahí vienen la constitución de los objetos formales que especifican y definen las virtudes morales, así el Espíritu Santo inspira los diversos motivos de la acción honesta, e impulsa a actuar de manera vital y divina, dando lugar a las distintas especies de *habitus* que son los dones del Espíritu Santo. Un ejemplo lo tenemos en la distinción del don de temor y la templanza, entre los que se da una cierta correspondencia: «El don de temor se corresponde en cierto modo con la templanza. Pues así como a la virtud de la templanza le corresponde por su propia naturaleza el abstenerse de los placeres perversos por el bien de la razón, así al don de temor le corresponde abstenerse de los mismos por el temor de Dios» [I-II, 68, 4 ad 1].

Ahora es preciso decir algo sobre lo propio de los dones del Espíritu que tiene que ver con el conocimiento. En este caso se trata de de unas

perfecciones para conocer, no para la acción de manera inmediata (entendemos acción como acción moral en la que interviene la voluntad [I-II, 56, 3]). Como los dones intelectuales son también perfecciones intrínsecamente morales, lo que se deberá buscar es la distinción entre estos dones y las virtudes de la fe y la prudencia infusa. Estos dos *habitus* del entendimiento son los únicos que se deben considerar virtudes en todo el rigor del término, como ya hemos visto [§1.6.3 en p. 59s y §8.3.2 en p. 301s]. El objeto de estos dones es del género de *lo verdadero*, pero como son a la vez *habitus* virtuosos e intelectuales, su objeto formal tiene que ser *un cierto bien*, el bien de lo verdadero (pues la verdad es el bien del entendimiento), pero en orden al apetito, pues tienen una conexión necesaria con la caridad.

En los *habitus*, incluidos los infusos, hay que tener presente su sujeto. El apetito es sobre todo la tendencia hacia el bien que se ha de conseguir, de ahí su movimiento y dinamismo, mientras que el entendimiento es más estático en el sentido de que recibe el objeto, y produce en perfecta inmanencia su acto de conocimiento. Por eso es lógico que en los dones intelectuales no aparezca tanto la noción de *impulso* del Espíritu Santo a la acción como en los apetitivos. Lo que destaca más es el *aspecto objetivo de la moción* de Dios, pues hay una iluminación especial de la verdad divina. Así pues, el objeto formal de los dones intelectuales es la verdad sobrenatural (y en esto se distinguen por su objeto de las virtudes y de los otros dones vinculados al apetito). Se trata de una verdad sobrenatural percibida en virtud de una especial iluminación del Espíritu Santo: con esto se diferencian de la fe y de la prudencia, como iremos viendo con más detalle en la explicación de cada don. Esa verdad la alcanza el entendimiento fortalecido, y de manera deleitable, por el Espíritu Santo.

11.2 Dones en relación con el conocimiento

Santo Tomás interpreta el famoso texto de Is 11,2-3 de acuerdo con el principio de que la gracia no elimina la naturaleza, sino que la cura, perfecciona y eleva; esto conlleva adaptarse en cierto modo a ella. Supuesto que el conocimiento sobrenatural nos viene por la fe, los dones son una ayuda respecto a las cosas que se nos proponen para creer, pues hace falta:

- que sean captadas y profundizadas por el entendimiento, y para esto está el *don de entendimiento*

- que sobre ellas se dé un *juicio correcto*, para que la persona estime que debe adherirse a ellas y rechazar lo contrario:
 - Para que ese juicio se dé respecto a las realidades divinas, tenemos el *don de sabiduría*
 - Para que se dé respecto a las realidades creadas, tenemos el *don de ciencia*
 - Para que se aplique a las obras concretas, tenemos el *don de consejo*

11.2.1 Don de entendimiento

Para hablar del don de entendimiento [II-II, 8, 1] el Angélico explica que el sentido de *entendimiento* es muy amplio, aunque en general supone siempre un conocimiento profundo. Los sentidos llegan sólo a cualidades sensibles exteriores, mientras que el entendimiento penetra hasta la esencia de la realidad, en cuanto su objeto es el *quod quid est*. Este conocimiento de realidades interiores es muy variado, pues se puede tratar de la naturaleza de las sustancias bajo los accidentes, los significados bajo las palabras, la verdad representada bajo las figuras y semejanzas, o incluso las causas bajo los efectos o viceversa. Respecto a todas esas cosas se puede hablar de *intellectus*.

Nuestro conocimiento parte de lo sensible, y cuanto mejor sea más podrá llegar a lo íntimo de una realidad. La luz natural de nuestro entendimiento tiene una capacidad finita, de ahí que requiera una luz sobrenatural para conocer lo que no alcanza la fuerza natural, y ese es el don de entendimiento.

Para poder relacionar fe y don de entendimiento [II-II, 8, 2] hay que distinguir dos sentidos en cada uno de estos términos:

- En la **fe** hay que distinguir:
 - Lo que *per se* cae bajo la fe y que supera la naturaleza racional, como la Trinidad o la Encarnación.
 - Lo que cae bajo la fe como algo ordenado a lo anterior en cierto modo, como todo lo que se contiene en la Escritura.
- En el **entendimiento** hay que distinguir
 - Entender perfectamente, como cuando llegamos a la esencia de la cosa entendida y la verdad de lo enunciable entendido, tal como es en sí mismo.

- Entender imperfectamente, cuando no se conoce qué es, o cómo es la esencia de la cosa o la verdad de la proposición, pero se conoce que algo exterior no se opone a esa verdad.

En el *primer sentido de entendimiento*, mientras vivimos en la fe, no podemos entender lo que cae directamente bajo la fe, pero sí se pueden entender que otras cosas están ordenadas a la fe. En el *segundo sentido de entendimiento* el hombre entiende que no debe apartarse de la fe debido al conocimiento de las cosas que conoce exteriormente, pues no se oponen a la verdad de la fe.

El don de entendimiento también tiene una extensión práctica [II-II, 8, 3], por así decir. El punto de partida es que el entendimiento (en el segundo de los sentidos que se daban a este término) está en relación no sólo a lo que cae bajo la fe, sino también trata de aquellas cosas que se ordenan a la fe. Dado que las obras buenas se ordenan a la fe, ya que la fe obra por la caridad [Gal 5, 6], el don de entendimiento se extiende a los *operabilia*.

Por último, hay que recordar que el don del entendimiento está unido a la gracia santificante, de manera que si se da la gracia, se da este don [II-II, 8, 4], y si falta, no se da este don [II-II, 8, 5]. Otra cosa es que actúe habitualmente, pero al igual que el resto de los dones se recibe junto con la gracia.

El núcleo de la explicación [II-II, 8, 4] es que quien está en gracia tiene la rectitud de la voluntad, pero eso sólo es posible si hay algún conocimiento de la verdad (pues el objeto de la voluntad es el bien entendido, de acuerdo con III *De anima* cap. 10 [Bk 433a21; b12]). Por la caridad el Espíritu Santo ordena la voluntad del hombre para que sea movida a un bien sobrenatural, y consiguientemente el don de entendimiento ilumina la mente del hombre para que conozca la verdad hacia la que debe tender la voluntad recta. Luego si hay caridad tiene que darse ese don. Puede darse cierto oscurecimiento de la mente, pero no respecto a lo que es necesario para la salvación [*ad 1*]. Incluso aunque muchos de los que tienen fe sólo conocen lo que es necesario para la salvación, sin embargo, por el don de entendimiento saben que deben creer aquellas cosas que se les proponen para creer [*ad 2*]. El *ad 3* matiza que a los santos también se les puede retirar algo del don de entendimiento en cosas secundarias, para que no se ensoberbezcan, pero nunca falta en lo necesario para la salvación.

Así pues, la luz de la gracia pone el don del entendimiento para que sea movido el entendimiento humano, de manera que puede aprehender la

verdad acerca del fin. Si no se da ese conocimiento recto del fin es que no se tiene el don de entendimiento [II-II, 8, 5]. La razón es que sólo tiene ese conocimiento correcto del fin quien está adherido a él como a lo mejor, y eso sólo se da en quien tiene la gracia santificante; de manera semejante a como en las cuestiones morales sólo se tiene una estimación recta del fin mediante el *habitus* de la virtud.

En *ad 1* reconoce que en la terminología de san Agustín se habla de otras iluminaciones intelectuales sin la gracia, pero para que se dé este don tiene que existir la estimación recta del fin. El *entendimiento* que tiene lugar en la gracia profética no es respecto al fin, y por eso puede darse en pecado. En el *ad 3* responde al problema de que, si la fe puede existir sin la caridad, se podría pensar en algo parecido para el don de entendimiento. Sin embargo, se trata de algo muy distinto: la fe simplemente conlleva el asentimiento a lo que se propone creer, mientras que el don de entendimiento supone una cierta percepción de la verdad, que no puede darse en lo referente al fin si se carece de la gracia santificante.

11.2.2 Don de ciencia

A partir del texto de Is 11, 2 santo Tomás considera que hay un *don de ciencia*. En su explicación [II-II, 9, 1] tiene presente la comparación con el proceso natural de conocimiento: cuando se asiente a una verdad, el entendimiento adquiere una doble perfección respecto a esa verdad. En primer lugar, la entiende, y, en segundo lugar, tiene un juicio cierto sobre ella. De esta manera para asentir perfectamente a la verdad de fe hacen falta dos cosas, en primer lugar que se capte o entienda lo que se propone, y para esto es el don de entendimiento (con las limitaciones que ya vimos), en segundo lugar que tenga un juicio cierto, en el sentido de distinguir lo que hay que creer de lo que no hay que creer, y para esto hace falta el don de ciencia.

En la ciencia humana [*ad 1*] se consigue un juicio cierto sobre la verdad mediante el discurso de la razón, pero en Dios esa certeza se da por una simple mirada, de ahí que la ciencia divina sea simple: el don de ciencia es una semejanza que participa de esa ciencia divina. También, en *ad 2*, hay que distinguir el *don de ciencia*, por la que el hombre sabe discernir lo que debe creer y lo que no, y el carisma de ciencia, una gracia *gratis data* para manifestar la fe a otros, inducir a creer y contestar a los que contradicen la fe. Finalmente en *ad 3* santo Tomás explica que los dones son más perfectos que las virtudes morales e intelectuales, pero menos que

las virtudes teológicas, y por ello no hay inconveniente en que a la virtud de la fe se ordenen tanto el don de entendimiento como el de ciencia.

En II-II, 9, 2 se explica que de acuerdo con san Agustín, el don de ciencia se ocupa más de las cosas humanas, y el de sabiduría de las divinas. Santo Tomás indica que en general el término *ciencia* se refiere a una certeza en el juicio; cuando esa certeza viene por la Causa Suprema, adquiere el nombre especial de *sabiduría*, y por eso se denomina *sabiduría* el conocimiento de las cosas divinas. En general, el conocimiento de las cosas humanas se denomina *ciencia*, como si dijéramos, con ese nombre común de conocimiento cierto, apropiado al conocimiento que se da por las causas segundas. De esta manera se pueden distinguir los dones de sabiduría y de ciencia, de tal modo que el de ciencia se reserva para las cosas humanas o creadas.

Inmediatamente se plantea la objeción de que si el don de ciencia está en relación con la fe, debería tratar especialmente de las cosas divinas. Sin embargo [*ad 1*] santo Tomás explica que la misma fe, aunque trate de cosas divinas, en sí misma es algo temporal en el alma del que cree, por ello el saber qué hay que creer pertenece al don de ciencia; el conocer las mismas cosas creídas en sí, por una cierta unión con Dios, eso pertenece al don de sabiduría. El *ad 2* responde a la objeción de que el don de ciencia debería tratar sobre las cosas divinas, pues la ciencia metafísica también se denomina divina: la solución es que esa ciencia metafísica se limita al juicio que se puede dar a partir de las cosas creadas, no es el don del Espíritu Santo.

Finalmente se puede objetar a partir de Rom 1,20, donde se dice que a partir de lo visible se puede llegar a Dios, luego si hay una ciencia que trata de lo creado, también debería haber alguna ciencia sobre lo divino. En *ad 3* santo Tomás responde que en un *habitus* cognoscitivo lo formal es el medio por el que se conoce, y lo material es aquello conocido; por eso, el conocer mediante las cosas creadas se refiere más a la ciencia (a la que pertenece formalmente), que a la sabiduría (a la que pertenecería solo materialmente). Cuando se juzgan las cosas creadas a partir de las divinas, esto pertenece más a la sabiduría que a la ciencia.

El don de ciencia [II-II, 9, 3] es tanto especulativo como práctico. Esto es así porque el don de ciencia, como el de entendimiento, se ordena a la certeza de la fe. La fe ante todo consiste en un conocimiento especulativo, porque se apoya en la Verdad Primera; sin embargo, la Verdad Primera es también el fin último por el que actuamos, y por eso la fe se extiende a la operación. Así pues, el don de ciencia en primer lugar se refiere a lo especulativo, en cuanto el hombre sabe lo que debe mantener por fe, y de

manera secundaria se extiende a la operación, pues en nuestras acciones nos guiamos por la ciencia o conocimiento de lo que creemos y de lo que sigue a aquello que creemos. La respuesta *ad 3* recuerda que el don de ciencia sólo lo tienen, como don infuso, los que por la misma infusión de la gracia poseen un juicio cierto de lo que hay que creer y hacer, sin desviarse de la justicia. Esta es la ciencia de los santos según interpreta santo Tomás Sab 10,10.

11.2.3 Don de sabiduría

La presencia del término *sabiduría* en Is 11,2 es el punto de partida de la argumentación de santo Tomás, aunque pasa inmediatamente al sentido que le da Aristóteles como juzgar a partir de la Causa Suprema, de modo que se vea si algo semejante se da entre los dones del Espíritu Santo [II-II, 45, 1]. La noción de *Causa Suprema* puede estar restringida a un género, como la medicina (donde la búsqueda de la salud sería la causa final suprema), o bien en sentido absoluto, y de ese modo no puede ser otra que Dios. Así el sabio es el que conoce a Dios, pues a partir de las reglas divinas puede juzgar y ordenar todo. Como este juicio se alcanza mediante el Espíritu Santo, tal como dice 1 Cor 2,15: «el hombre espiritual juzga acerca de todo», la sabiduría es un don del Espíritu Santo.

En el *ad 1* debe precisar el sentido de sabiduría, pues existe, de acuerdo con Sant 3,15, una sabiduría terrena y diabólica. Santo Tomás explica que el bien se puede entender como lo perfecto, sin más, o como una mera semejanza de lo perfecto (como cuando se dice que un ladrón roba bien). De este modo, al igual que hay una Causa Suprema, que es el verdadero bien y fin último, de manera parecida en los males hay algo a lo que los malos se refieren como a un fin último: en ese sentido se dice que alguien es sabio para hacer el mal. El Aquinate explica el texto de Sant 3,15 del siguiente modo: si alguien pone su fin en los bienes terrenos, tendrá una sabiduría terrena, si en los bienes corporales, sabiduría animal, si en algún tipo de excelencia que le ensoberbezca, sabiduría diabólica.

También el don de sabiduría se distingue de la que se adquiere con el estudio, pues la primera procede de Dios, como explica Sant 3,17. Igualmente se distingue de la fe, ya que la fe asiente a la verdad divina en sí misma, mientras que la sabiduría trata del juicio según esa verdad divina: por ello la sabiduría presupone la fe. Asimismo, santo Tomás añade que la piedad manifiesta la sabiduría, igual que manifiesta la fe, al igual que sucede con el temor de Dios. Quien teme y alaba a Dios tiene un juicio recto sobre lo divino.

Como santo Tomás relaciona la sabiduría con la caridad debe explicar que la sabiduría no deja por ello de estar en el entendimiento [II-II, 45, 2]. Lo fundamental de la sabiduría es la rectitud de juicio según las razones divinas, pero esto puede darse de dos modos:

1. por el perfecto uso de la razón;
2. por cierta connaturalidad con aquello sobre lo que se juzga.

El ejemplo clásico, elaborado a partir de un texto de Aristóteles [*Ethica* X, cap. 5 (Bk 1176a17)], es que en moral se puede juzgar acerca de la castidad o bien por una argumentación propia de la ciencia moral, o por cierta connaturalidad, por parte del que tiene la virtud de la castidad. En este último sentido hay que hablar de un juicio recto por connaturalidad acerca de las cosas divinas por parte de quien tiene el don de la sabiduría. En este punto santo Tomás alude a un texto del Pseudo Dionisio, en el que se habla de *padecer* lo divino [*De divinis nominibus* cap. 2, 9 (PTS 33, 134)]. Esta compasión o connaturalidad se da mediante la caridad, que nos une a Dios. La conclusión es que la sabiduría como don tiene su causa en la caridad, que está en la voluntad, pero su esencia está en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente.

En *ad 1* y *ad 2* explica que la sabiduría se puede relacionar con el afecto, como una *sapida scientia*, en relación con el sabor o el gusto, si la consideramos en cuanto a su causa. En el *ad 3* vuelve a presentar la relación de la sabiduría, el entendimiento y la ciencia, para explicar que no se puede simplificar diciendo que el don de entendimiento perfecciona el entendimiento y la sabiduría la voluntad; la facultad intelectual tiene dos actos: percibir y juzgar. A lo primero se ordena el don de entendimiento, a lo segundo el don de sabiduría (según las razones divinas) y el de ciencia (según las razones humanas).

En Col 4,5, según el texto de la Vulgata, se habla de la sabiduría en relación con la actividad exterior, luego tiene también un carácter práctico [II-II, 45, 3]. En su argumentación santo Tomás recurre a san Agustín [*De Trinitate* XII, cap. 14, 22 (CCL 50, 375)], quien explica que la razón superior se dirige a las razones eternas, para contemplarlas y aconsejarse (*conspiciendis et consulendis*). Esa última expresión “*consulendis*” se entiende en el sentido de dirigir los actos humanos según las reglas divinas, luego la sabiduría que es un don posee también un carácter práctico.

Es verdad que la sabiduría humana, en sentido Aristotélico, es meramente especulativa, pero como la sabiduría divina la supera y se acerca más a Dios, puede dirigir tanto la contemplación como la acción [*ad 1*].

Ciertamente lo divino es necesario y eterno [*ad 2*], pero puede ser regla para las realidades humanas contingentes. Además [*ad 3*] añade que ante todo la sabiduría se ordena a la contemplación, y en segundo lugar a dirigir los actos humanos; precisamente por ello ayuda a superar la amargura o el cansancio que se da en los actos humanos y lo convierte en dulzura y descanso.

En Sab 1,4 se dice que la Sabiduría no entra en el alma malvada y esto lleva a afirmar que no puede darse el don de la sabiduría sin la caridad [II-II, 45, 4]. Dado que al don de sabiduría le corresponde la rectitud de juicio acerca de lo divino (o acerca de otras cosas mediante las reglas divinas), debido a una connaturalidad o unión con lo divino, que se da mediante la caridad, esta sabiduría presupone la caridad. Como no puede darse la caridad con el pecado mortal, no se puede dar el don de la sabiduría con el pecado mortal. Puede existir un cierto conocimiento de Dios aun en pecado mortal [*ad 2*], incluso la fe no se pierde necesariamente por todo pecado mortal, pero no es ese conocimiento el que viene del don de sabiduría.

Podría parecer que la sabiduría es un don muy especial que no se da en todos los que están en gracia, pero santo Tomás recuerda [II-II, 45, 5] que todo aquel que tiene caridad es amado por Dios, y ama a Dios, y según Sab 7,28, Dios no ama a nadie en quien no habite la sabiduría, luego todos los que están en gracia deben tener este don. El Aquinate explica que este don conlleva la rectitud de juicio *circa divina conspicienda et consulenda*, pero respecto a ambos aspectos se dan diversos grados de sabiduría según sea la unión con Dios. En algunos casos se da esa rectitud de juicio al contemplar lo divino y al dirigir las acciones humanas en la medida que es necesaria para la salvación. Y esto es así porque si la naturaleza no falla en lo necesario, mucho menos la gracia. Este es el sentido de 1 Jn 2,27 sobre la unción que enseña a los cristianos.

Sin embargo, puede recibirse un grado más eminente, tanto respecto a la contemplación, como en cuanto a la dirección de los actos humanos, de manera que puedan ordenarse no sólo ellos mismos, sino también otros. Pero este grado no es común a todos los que tienen la gracia, sino que pertenece más bien a los carismas o gracias *gratis datae*, de las que antes hablamos [§4.3.1 en p. 166s]. Santo Tomás entiende en este sentido lo que dice san Pablo sobre las palabras de sabiduría en 1 Cor 12, 8. La terminología de “sabiduría entre los perfectos” [1 Cor 2,6] santo Tomás la entiende precisamente como ese grado superior [*ad 1*]. El *ad 2* aborda el problema de que ordenar y dirigir actos de otros parece que es propio de los prelados, pero el ordenar y juzgar los propios actos corresponde a

cada uno, por lo cual es lógico que todos los que estén en gracia posean este don. Finalmente, aunque este don se encuentre en todos los bautizados en cuanto *habitus*, no siempre puede ejercer sus actos, por ejemplo, hasta que no se llega al uso de la razón [*ad 3*].

11.2.4 Don de consejo

Como sucede en los artículos de los dones, la autoridad de partida es Is 11,2, en que aparece el término “consejo” entre los dones del Espíritu Santo [II-II, 52, 1]. Dado que los dones son disposiciones para que el alma sea movida por el Espíritu Santo, y dado que es propio de la criatura racional el moverse a hacer algo mediante cierta búsqueda (*inquisitio*) que termina en el consejo (*consilium*) o determinación, es claro que el Espíritu Santo mueve a la criatura mediante el consejo. Este don obviamente está especialmente relacionado con la virtud de la prudencia. En el hombre la prudencia o *eubulia*, tanto adquirida como infusa, le dirigen en la búsqueda del consejo; si embargo, la razón humana tiene muchas limitaciones, y por ello el hombre debe ser dirigido por Dios, mediante el don de consejo, como recibiendo ese consejo de Dios [*ad 1*]. Es algo parecido a lo que sucede cuando buscamos consejo en personas más sabias que nosotros. Hay un don de consejo en todos los que están en gracia respecto a lo necesario para la salvación [*ad 2*], aunque también exista una gracia *gratis data* para aconsejar a otros. El hecho de recibir ese consejo de Dios, y de una manera más general, el ser movidos por Dios, no es algo que elimine el libre albedrío [*ad 3*]. Más bien en este caso la razón es instruida por el Espíritu Santo sobre lo que ha de hacer, y esto corresponde a los hijos de Dios, como se dice en Rom 8,14.

Como el don de consejo trata de aquellas cosas que hay que hacer en razón del fin (medios), es claro que se relaciona con la prudencia, pues trata de lo mismo [II-II, 52, 2]. Santo Tomás explica que un principio de movimiento inferior es ayudado y perfeccionado por otro superior, y la rectitud de la razón humana se compara con la razón divina como un principio motivo inferior respecto al superior, pues la razón eterna de Dios es la regla última de la rectitud. Así pues, la prudencia, que conlleva la rectitud de la razón, es perfeccionada y ayudada especialmente en cuanto que es movida y regulada por el Espíritu Santo. De este modo el don de consejo perfecciona a la prudencia.

Como en la prudencia encontramos los tres actos de aconsejar, juzgar y ordenar, parece extraño que el don se limite al acto más inicial y básico de la prudencia [*ad 1*]. Sin embargo, juzgar y ordenar son actos del que

mueve, más que del movido, y como en los dones se da esa moción de la mente, parece lo más oportuno que se sitúe en el nivel del consejo, con lo que se indica el movimiento de la mente aconsejada por parte de Dios que le aconseja. Aunque el don de ciencia por extensión pueda ser práctico y ayudar a la prudencia, el don de consejo es el que directamente tiene que ver con la prudencia, pues trata de lo mismo que esta virtud [ad 2]. Finalmente [ad 3], el don de consejo no elimina que la prudencia dirija, pues sigue siendo motor de la acción, pero dirigida por el Espíritu Santo; esto vale para la dirección propia o para orientar y dirigir a otros.

11.3 Dones en relación con la voluntad

Los dones que santo Tomás sitúa en la voluntad son los de temor de Dios, piedad y fortaleza. Todos ellos tienen profundas raíces en la Escritura, aunque santo Tomás los desarrolla desde un punto de vista también sistemático.

11.3.1 Don de temor de Dios

La presencia del temor de Dios en la Escritura es muy amplia, aunque santo Tomás afronta su estudio como don del Espíritu Santo. Sin embargo, dado que había una tradición muy amplia sobre el temor de Dios, y por otra parte, el temor se situaba entre las pasiones [I-II, 41-44], era necesario delimitar el sentido de temor de Dios antes de localizarlo entre los dones del Espíritu Santo. Podría parecer que es inexacto hablar de *temor de Dios*, ya que se temen los males, y Dios no es un mal. Así pues, ante todo establece con claridad que Dios puede ser temido en el sentido de que nos puede suceder algún mal en relación con él [II-II, 19, 1]. Puede ser el mal de la pena, como castigo (aunque ese mal en realidad sea un bien en la medida que restablece la justicia), o bien el mal de culpa, que sucede si nos separamos de Dios (aunque esto no es producido por Dios).

A continuación se deben distinguir diversas clases de temor en relación con Dios [II-II, 19, 2]:

- *Temor humano o mundano*: el hombre se aparta de Dios por ciertos males que teme, como alguien comete un pecado (por ejemplo el robo) para evitar un mal material (la carencia de algunos bienes). En realidad este temor se origina de pensar falsamente que se alcanza la felicidad alejándose de Dios.

- *Temor servil*: El hombre se vuelve a Dios porque teme la pena que le vendría si se aparta de Dios.
- *Temor filial* (temor casto): El hombre se vuelve a Dios porque teme el mal de la culpa, en sí mismo, que supone el apartarse de Dios.
- *Temor inicial*: Se dan a la vez el temor servil y el filial

En los artículos siguientes hace una valoración de los diversos temores. El **temor mundano o humano** es siempre malo, pues parte de un amor mundano que deja a un lado a Dios [II-II, 19, 3]. El **temor servil** es bueno, aunque tiene el aspecto negativo de la *servilitas*, es decir, que teme la pena como lo peor, cuando es peor la culpa [II-II, 19, 4]. Por ese motivo no son lo mismo sustancialmente el temor servil y el temor filial [II-II, 19, 5].

También desarrolla la relación entre el temor servil y la caridad [II-II, 19, 6]. Explica que en el temor servil, es decir, el temor a la pena, hay algo que es verdadero y bueno, esto es, el amor a uno mismo: tememos la pena porque nos amamos a nosotros mismos. Sin embargo, está desordenado, pues la pena debe ser temida, pero no como el mal principal. Por eso el temor servil, en lo que se refiere a temer la pena, puede permanecer con la caridad, pero en lo que se refiere a temer la pena como el mal principal es claro que no.

Ulteriormente se estudia la relación entre el temor de Dios y la sabiduría [II-II, 19, 7]. Santo Tomás tiene presente que el sentido cristiano de la sabiduría no es meramente especulativo, como sucedía en los filósofos, sino también posee un aspecto práctico. De esa manera, en cuanto a su esencia, los principios de la sabiduría son los artículos de la fe; pero en cuanto a que la sabiduría tiene un aspecto práctico, el principio de sabiduría es aquello por lo cual la sabiduría comienza a actuar, y aquí entra el temor de Dios. El temor servil sería como un principio que dispone desde fuera, pues por el temor de la pena uno se aleja del pecado, lo cual es propio del sabio. En cambio, el temor filial resulta algo intrínseco como primer efecto de la sabiduría, que lleva a reconocer a Dios (y por tanto rechazar lo que aparta de Él), y así actuar según las razones divinas, lo que es propio de la sabiduría. El temor inicial no es distinto sustancialmente del temor filial, sino que es el amor filial propio de los que comienzan [II-II, 19, 8].

Después de todas estas enseñanzas previas se puede plantear la cuestión del temor como don del Espíritu Santo [II-II, 19, 9]. Ni el temor humano (que puede llevar a pecar), ni el temor servil (que, a pesar de proceder de Dios, es compatible con la voluntad de pecar), son don del Espíritu Santo, sino sólo el temor filial o temor casto. Como los dones hacen que

las potencias del alma sean bien movidas por el Espíritu Santo, la primera condición es que lo movido no tenga repugnancia respecto a quien lo mueve, pues se impediría el movimiento. El temor filial hace que reverencemos a Dios y que rechacemos el no someternos a Él. Por eso, el temor filial tiene el primer lugar en orden ascendente en los dones, casi como condición para los otros.

El temor filial [*ad 1*] no se opone a la esperanza, pues no tememos que Dios vaya a fallar, sino que nosotros nos alejemos de su ayuda. De hecho, toda esta reflexión sobre el don de temor está en el grupo de artículos acerca de la esperanza. Sin embargo [*ad 2*], el temor tiene por objeto principal un mal del que se huye, en este caso apartarnos de Dios, luego no es que Dios sea el objeto del temor; si así fuera el temor se convertiría en una virtud teologal. Precisamente porque se refiere principalmente a un mal del que huye es algo inferior a una virtud teologal [*ad 3*], aunque proceda de la caridad. El temor filial nos aparta de la soberbia [*ad 4*], cuyo efecto es alejarse de Dios, pero no quiere decir que sea lo mismo que la humildad. Más bien los dones son principio de las virtudes intelectuales y morales y las virtudes teologales son principio de los dones.

Ya san Agustín relacionaba el temor de Dios con la sabiduría y la caridad, y santo Tomás explica que el temor filial crece cuando crece la caridad [II-II, 19, 10]. La razón es que cuanto más se ama a alguien, más se teme el poder llegar a ofenderle y separarse de él. El temor servil, en lo que tiene de servil, es eliminado por la caridad, aunque siempre permanecerá lo sustancial del temor a la pena; al crecer la caridad, y cuanto más ama alguien a Dios, tanto menos teme la pena por dos motivos:

- porque se fija menos en el propio bien, al cual es contraria la pena;
- porque al estar más firme en Dios, confía más en el premio, y por eso teme menos la pena.

El *ad 2* continúa la explicación al precisar que el temor de la pena disminuye al crecer la esperanza, y a la vez crece el temor filial, porque al confiar más en el auxilio de otro para alcanzar un bien, tanto más teme el separarse de esa persona. Del mismo modo [*ad 3*], el temor filial no supone una separación; a lo sumo sólo en el sentido de que no presume estar al nivel de Dios, pero eso sucede también con la caridad, pues se ama a Dios como el que está por encima de uno mismo y de todo lo demás. De esta manera un amor de caridad aumentado, aumenta la reverencia del temor.

En toda esta argumentación hemos visto que el don de temor se relaciona con la virtud de la esperanza y también con la virtud de la templanza.

El temor de verse separado de Dios como el mayor mal es una ayuda para rechazar pasiones desordenadas por las que al persona puede terminar apartada de Dios.

11.3.2 Don de piedad

El don de piedad se relaciona con la virtud de la justicia [II-II, 121, 1]. Santo Tomás parte como siempre del texto de Is 11,2 (según la Vulgata) y explica que entre aquello a que nos mueve el Espíritu Santo ciertamente está el que tengamos un afecto filial a Dios, que es coherente con lo que se lee en Rom 8,14. Lo propio de la piedad, según Cicerón [*Rethorica* II, cap. 52], es mostrar respeto y reconocimiento (*cultum et officium*) al padre, luego ese respeto y reconocimiento que se presta a Dios como Padre por instinto del Espíritu Santo procede del don de la piedad.

Es distinta la piedad como virtud [*ad 1*] (parte de la justicia), referida a los padres, y la piedad como don, referida a Dios como Padre. Tampoco se puede confundir este don con la virtud de la religión [*ad 2*], pues esta virtud muestra el reconocimiento y culto a Dios como Creador, y eso es superior que la reverencia al padre carnal de la virtud de la piedad, pero dar ese culto a Dios como Padre es todavía superior a la virtud de la religión.

También se debe hablar de una *extensión* de este don de piedad [*ad 3*]. Así como la virtud de la piedad se extiende a lo que tiene que ver con los padres, el don de la piedad se extiende a los hombres en cuanto que tienen que ver con Dios. Por ello, conforme a este don se honra a los santos, el hombre es movido a no contradecir la Escritura, y también a ayudar a quienes están en la miseria.

11.3.3 Don de fortaleza

Respecto al don de fortaleza [II-II, 139, 1] de nuevo aparece la dificultad de que bajo el mismo nombre se designa a una virtud. Es necesario distinguirla del don homónimo, pero lo primero es precisar qué queremos decir exactamente con “fortaleza”. La fortaleza como virtud conlleva firmeza de ánimo, que es lo que se requiere para hacer el bien y soportar los males, especialmente ante aquellos bienes y males que son más difíciles de alcanzar y soportar respectivamente. El hombre puede tener esta firmeza de una manera connatural gracias a dicha virtud, de modo que no deje de realizar los bienes o de soportar los males ante las dificultades.

Sin embargo, hay un nivel de fortaleza que va más allá de la naturaleza humana, cuando no está en la potestad del hombre el que consiga su fin,

o que evite los peligros, cuando le oprimen hasta la muerte. El Espíritu Santo actúa en el hombre de esa manera cuando le conduce hacia la vida eterna, que es el fin de todas las buenas obras y la liberación de todos los peligros. Para ello infunde una confianza que excluye el temor contrario, y en este sentido se dice que la fortaleza es un don del Espíritu Santo, pues los dones se refieren precisamente a esta moción del alma por el Espíritu Santo. De esta manera [ad 1] la fortaleza como don ofrece la confianza de salir de cualquier peligro, mientras que la fortaleza como virtud simplemente lleva a afrontar cualquier peligro. También hay que añadir [ad 3] que el don de fortaleza no es sólo para superar peligros, sino para realizar obras difíciles, y en eso es dirigido por el don de consejo.

11.4 Los dones y la oración mística

Para terminar este último capítulo nos limitamos a transcribir un interesante texto del P. Victorino Rodríguez OP, en el que nos indica la manera de encuadrar la oración mística como efecto de los dones del Espíritu Santo; dentro de ese texto hay una cita muy interesante del P. Santiago Ramírez OP. Corresponde a la materia de espiritualidad profundizar en este tema, pero el tratado de los dones nos ofrece el marco adecuado. También queremos cerrar este capítulo con el texto mismo de estos dos grandes teólogos dominicos de los que depende en gran medida este manual.

El llamado conocimiento místico de Dios «ciencia de los santos» [II-II, 9, 3 ad 3] lo ejerce el hombre mediante los dones especulativos del Espíritu Santo de entendimiento, sabiduría y ciencia. Se trata de un conocimiento sobrenatural o infuso, derivado de la fe, tampoco discursivo, pero que la complementan con cierta experiencia de lo sobrenatural. Aportan al fiel en gracia de Dios el don de la contemplación de la vida de Dios participada en la propia vida sobrenatural.

No tienen por objeto propio a Dios mismo como las virtudes teologales, sino su reverberación sobrenatural en el alma al ejercer las virtudes sobrenaturales. Es una degustación sabrosa, muy peculiar en el don de sabiduría por su conexión con la caridad, de la verdad sobre Dios. No es un conocimiento intuitivo de Dios, como el que El tiene de sí mismo o el que tienen los bienaventurados en la visión beatífica. Tampoco es un conocimiento mediato y discursivo como es el de la ciencia teológica [II-II, 9, 1 ad 1].

Se trata de una cointuición de Dios en sus efectos sobrenaturales en el contemplativo que opera con especies impresas y expre-

sas. Me parece muy aclarativa la exposición que nos da Ramírez de estos dones en el tratado *De hominis beatitudine*:

«El conocimiento mediato de Dios puede entenderse de tres modos: Uno, mediante discurso propio o impropio, eso es, ilativo o explicativo, como es el conocimiento de Dios por el hábito de la sagrada teología, y este conocimiento no compete a los dones del Espíritu Santo, que no son hábitos discursivos, sino intuitivos. Otro, mediante especie inteligible creada o mediante el efecto creado fuera del entendimiento del cognoscente, pero sin discurso, al modo como Dios es contemplado o cointuído en los efectos de la naturaleza o de la gracia. Otro, mediante el efecto creado en el mismo entendimiento del cognoscente, dejado por la operación de Dios, también sin discurso alguno, como cointuyen los ángeles a Dios en su propia esencia naturalmente vista, y el alma separada, según queda dicho. Y a este tercer modo es semejante el conocimiento de Dios por los dones especulativos del Espíritu Santo. Pues como los ángeles y las almas separadas cointuyen a Dios, como Autor de la naturaleza, en su propia sustancia inmediatamente producida por Dios, como en el propio efecto, sin discurso alguno, así también las almas santas y contemplativas cointuyen a Dios, como Autor de la gracia, en los efectos sobrenaturales de la gracia en su propio entendimiento producidos inmediatamente por Dios por los dones especulativos del Espíritu Santo sin mediar discurso alguno, sino por cierta experiencia directa de la ilustración y suavidad recibida de Dios, y consiguientemente de la presencia del mismo Dios inhabitante en el alma... Por tanto, el medio formal objetivo con que es conocido Dios por los dones especulativos del Espíritu Santo, es el efecto sobrenatural de la gracia de Dios producido inmediatamente por El dentro de la mente del hombre justo, y percibido inmediatamente por el conocimiento experimental y afectivo o amoroso, como de cosa presente e inmediatamente captada y degustada, no con conocimiento más o menos abstracto y especulativo como de cosa ausente y distante. Pues el conocimiento de Dios por estos dones del Espíritu Santo es por modo de inclinación o instinto, por afinidad o connaturalidad con Dios y las cosas divinas, como por unión del mismo Espíritu divino, y, por tanto, por mo-

do de afecto y degustación experimental de la bondad y suavidad divina según aquello del Salmo: “Gustad y ved qué suave es el Señor”» [S. M. RAMÍREZ, OP, *De hominis beatitudine, Opera omnia*, III, 4, pp. 146-148.].

Cuando el justo percibe por los dones estos efectos sobrenaturales, que son imágenes de Dios, en ellos cointuye a Dios o piensa en El, como explica Santo Tomás: «La imagen de una cosa puede considerarse de dos modos. De un modo en cuanto es una cierta cosa; y al ser distinta de aquello de lo que es imagen, de este modo es distinto el movimiento de la facultad cognoscitiva a la imagen y a aquello de lo que es imagen. De otro modo se considera en cuanto que es imagen; y así es el mismo el movimiento hacia la imagen y hacia aquello de que es imagen; y de este modo cuando se conoce algo por su semejanza existente en el efecto, el movimiento cognoscitivo puede pasar inmediatamente a la causa sin pensar en alguna otra cosa. Y de este modo el entendimiento del hombre en este mundo puede pensar en Dios sin pensar en criatura alguna» [*De veritate* 8, 3 ad 18].

Esta contemplación experimental y afectiva de los dones del Espíritu Santo, en dependencia vital de la fe y de la caridad, en el cielo, al conectar con el *lumen gloriae* y con la caridad consumada, adquiere también su plenitud, ya que el efecto sobrenatural de Dios en el ejercicio del *lumen gloriae* y de la caridad consumada es mucho más perceptible y entrañable, más connaturalizada con la vida de Dios. Tanto es así que a veces Santo Tomás parece apropiarse al don de entendimiento la misma visión beatífica, como explica Ramírez con Báñez y Juan de Santo Tomás. V. RODRÍGUEZ OP, *El conocimiento analógico de Dios*, Madrid 1995, 35-38.