

LA JUSTIFICACION, INICIATIVA DIVINA

Análisis de la cuestión en la Teología de Tomás de Aquino

ALFONSO C. CHACÓN

Llama la atención al lector atento de las obras de Santo Tomás de Aquino, su desinterés manifiesto por el estudio de las gracias sobrenaturales previas a la justificación del «impío». Nuestro autor se centra en el análisis de la llamada «preparación perfecta» del hombre a la gracia de la justificación, tema mucho más arduo de resolver. Desde luego, en sus obras juveniles Santo Tomás desconoce —o simplemente no se plantea— el carácter relevante de las mociones divinas previas a la justificación¹. La explicación de esta doctrina hunde sus raíces en la Teología de la gracia anterior al Santo de Aquino.

Henri Bouillard despertó, hace ya algún tiempo, interés por la cuestión del carácter sobrenatural de la moción divina gratuita previa a la justificación, a lo largo del *iter* intelectual de Santo Tomás. Luego, ya desde los primeros comentaristas, las opiniones comenzaron a ser divergentes; así, encontramos que D. Soto opina que Santo Tomás seguía la opinión de la época, según la cual es posible un mérito «de congruo» con respecto a la gracia de la justificación, en la preparación autónoma de la libertad por sus buenas obras². El Cardenal Cayetano, por su parte, diferenciaba dos momentos doctrinales en los escritos de Santo Tomás: en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, nuestro autor parece desconocer la necesidad de un socorro especial por parte de Dios para la preparación previa a la justificación; más tarde, en su obra maestra, rectificará su opinión³.

1. Cfr. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique*, Paris 1944, 19-58; J. H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Paris 1969, 203, nota 175; J. STUFLE, *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione creatae praesertim liberi arbitrii*, Innsbruck 1923, 350-356.

2. Cfr. D. SOTO, *De natura et gratia*, 2, 3, citado por H. BOUILLARD, *o.c.*, 4.

3. CAYETANO, *Commentarie in I-II*, q. 19, a. 6; vid. H. Bouillard, *o.c.*, 4 y ss. para una información somera de las diversas interpretaciones que siguieron.

Los intérpretes de Santo Tomás han discrepado ampliamente en sus análisis. En todo caso, parece evidente que Santo Tomás no demuestra interés particular por analizar el carácter elevante o puramente sanante de esas gracias, durante sus primeros escritos.

¿Cuál puede ser el interés por dilucidar esta cuestión exegética? Se ha escrito⁴ que Santo Tomás, a mitad de su carrera intelectual, descubrió el peligro de la herejía semipelagiana, para la que la donación de la gracia es, en algún sentido, consecuencia del actuar libre del hombre⁵; la gracia, por tanto, dejaría automáticamente de ser gratuita. No puede dejar de sorprender que un perfecto conocedor de San Agustín ignorase la última polémica en que el Santo Obispo de Hipona se vio involucrado contra la doctrina de los monjes marseleses. Pero por otra parte, es perfectamente posible que Santo Tomás desconociera la doctrina del segundo Concilio arausicano (a. 529), que zanjó definitivamente la cuestión, y en el que se insiste específicamente en que la ayuda prestada por Dios para que el hombre comience a dirigirse hacia El excede toda capacidad natural: la lectura de sus 25 cánones no deja lugar a dudas sobre el carácter no sólo sanante sino elevante del auxilio divino.

Es patente que la preparación remota requiere un movimiento libre de la voluntad. En el *Comentario a las Sentencias* subraya Santo Tomás que la preparación remota no puede proceder de un hábito previo, sino de un peculiar *auxilium Dei*, que se hace coincidir con la ayuda externa al hombre que le presta la divina Providencia, o con el mayor o menor crecimiento de la *habilitas ad gratiam*⁶. En todo caso, y siempre con referencia a la primera época de Santo Tomás, la intervención divina no supondría una elevación al orden sobrenatural; esta moción divina —considerando su efecto creado— podría, en cambio, llamarse sobrenatural en razón del fin —la justificación— al que se ordena, y al que antecede en el tiempo; pero no por su esencia sobrenatural⁷.

Sin embargo, no parece acertado, desde un punto de vista histórico, limitar la elaboración del concepto de «gracia actual elevante» al

4. H. Bouillard sugiere que el cambio de opinión en Santo Tomás fue debido a una lectura directa y más atenta de las obras de San Agustín (cfr. *o.c.*, 108-114); esto mismo lo hacía notar ya Domingo de Soto (*loc. cit.*): «Unde cum 2 Sent. d. 27 et 28 opinionem communem insecutus affirmasset tum quod homo ex naturalibus posset se disponere ad gratiam tum quod dispositio illa esset meritum de congruo, postmodum in S. eloquia sacra et Patrum, cum primis Augustini, sententias meditatus explorans, utrumque retractavit».

5. Cfr. H. BOUILLARD, *o.c.*, 114-122; H. RONDET, *La grazia di Cristo*, Roma 1966, 235-237; J. H. NICOLAS, *o.c.*, 209-211.

6. Cfr. S. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4.

7. Cfr. H. BOUILLARD, *o.c.*, 81-84.

momento, posterior a Santo Tomás, en que se procede a la reflexión sobre los diferentes tipos de moción divina de la libertad creada, separando la natural —el que se llamará «concurso natural»— de la sobrenatural o gracia actual elevante⁸. Entre los contemporáneos, e incluso predecesores, de Santo Tomás, especialmente entre los de la escuela franciscana, nos topamos ya, si no con la expresión, sí con el concepto de gracia actual elevante. Suele éste celarse bajo el nombre de «*gratia gratis data*», por ejemplo en las obras de San Buenaventura; para él, el nombre mencionado se aplica con todo derecho a «lo sobreañadido a lo natural, que ayuda de alguna manera y prepara la voluntad *ad habitum vel usum gratiae*, ya sea este don gratuito un habito (...) ya sea algún *acto*, o alguna *vocatio vel locutio*, por la que Dios excita el alma del hombre para que le busque»⁹. Y antes de San Buenaventura, la *Summa fratris Alexandri*, al explicar la naturaleza de la gracia preveniente, dice: «*praeveniens dicit causam secundum habitum, operans dicit causam secundum actum*»¹⁰.

No conviene olvidar tampoco el acercamiento al concepto de gracia actual elevante previa a la justificación, que había tenido lugar ya desde el siglo precedente, si bien la atención de los teólogos de esa época está centrada en la sanación y potenciación del libre albedrío por parte de la gracia. Y así, puede entenderse como camino abierto a la consideración del carácter elevante de la gracia actual la distinción establecida por Simón de Tournai entre *donum a Spiritu Sancto (gratia gratis data*, previa a la justificante) y *donum in Spiritu Sancto (gratia gratum faciens)*. Felipe el Canciller sigue, en este punto, la orientación de la escuela porretana¹¹.

Sobre el carácter elevante del primer tipo de gracias, nos informa —dentro todavía de una cierta oscuridad de expresión— el códice

8. Cfr. *Ibidem*, 65.

9. S. BUENAVENTURA, *In II libr. Sent.*, d. XXVIII, a. 2, q. 1, Quaracchi, 1885, 682. Sin esta gracia, continúa San Buenaventura, «el libre albedrío nunca se dispone suficientemente, ni puede disponerse, a la gracia *gratum faciens*».

10. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae*, IV, Quaracchi 1958, 972, nº 615; el autor de esta *Summa* dice en el mismo lugar: «*Gratia praeveniens dicitur gratia gratis data, gratia subsequens dicitur gratia gratum faciens, et secundum hunc modum dicitur gratia praeveniens quando homo existens in peccato mortali, cogitat de futuro iudicio et de poena aeterna et de divina misericordia, et ex hoc cogitat se convertendum ad Deum*»; el contexto —sobre todo las frases que preceden a las transcritas— establece una clara diferencia entre estas gracias y los dones puramente naturales.

11. Cfr. SIMON DE TOURNAI, *Summa*, Cod. Paris Nat. lat. 14886, fol. 19v, citado por A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühcholastik*, I/1, Regensburg 1953, 230; FELIPE EL CANCELLER, *Summa de Bono*, Cod. Vat. lat. 7669, fol. 67v, citado en *ibidem*, 62.

Mazarin. lat. 758, citado por A. M. Landgraf: «Licet voluntas naturalis ad bonum sit in homine, non tamen elicitur ex ea motus sine gratia gratis data, non dico sine gratia gratum faciente, id est virtute. Non potest quis moveri efficaciter ad malum vitandum, id est peccatum mortale, sine gratia gratis data»: en el texto se distingue la gracia que nosotros llamaríamos «actual» de la «habitual», y se indica su necesidad para obras buenas que no están al alcance de las fuerzas naturales creadas¹². Señalemos, por fin, que otros autores de inicios del siglo XIII hablaban de la *gratia excitans non informans*¹³; así, Juan de Treviso establece un paralelismo elocuente: lo mismo que la gracia *gratum faciens* es concausa de las obras meritorias, la «gracia excitante» lo es del libre albedrío en las obras «*de genere bonorum*» de los que están en pecado mortal¹⁴.

Parece ser, por tanto, que la «gracia actual» tiene su origen —en cuanto a su conceptualización— en una distinción relativa a los dones gratuitos sobrenaturales de Dios, y no en una distinción operada por análisis de las intervenciones «puntuales» divinas; de hecho, en el siglo XII ya se rondaba el concepto mediante las distinciones arriba señaladas.

Es bien sabido que Santo Tomás se refiere ordinariamente a las obras sobrenaturales del hombre llamándolas «obras meritorias»; y en este sentido se explica que, no queriendo reconocer mérito alguno en el hombre antes de su justificación, se desentienda del carácter sobrenatural de las obras del «impío» cuando están encaminadas a la justificación: ésta es sin duda su postura en sus obras más antiguas. En éstas, las obras buenas naturales causarían un aumento de la *habilitas ad gratiam*, que en ningún sentido es meritoria de la gracia, para no incidir en el semipelagianismo.

La plena inserción de la metafísica aristotélica en sus obras, permite a Santo Tomás un desarrollo armónico de la doctrina de la justificación con sus cuatro elementos, siguiendo el camino ya trazado por Pedro de Poitiers¹⁵. La contribución del hombre a la justificación (*motus liberi arbitrii in Deum, et in peccatum*) se encuentra en el orden de la causalidad material; a su vez, y en el orden de la causalidad formal, la preparación es consecuencia de la infusión de la gracia justificante. En contra del parecer de Henri Bouillard, el P. Deman

12. Cfr. A. M. LANDGRAF, *o.c.*, 62-63.

13. Por ejemplo, Esteban Langton y Godofredo de Poitiers, citados por A. M. LANDGRAF, *o.c.*, 63.

14. Cfr. JUAN DE TREVISIO, *Summa*, Cod. Vat. lat. 1187, fol. 16, citado en *ibidem*, 56.

15. Cfr. A. M. LANDGRAF, *o.c.*, 291.

sostiene que Dios concede, en el instante de la justificación, una gracia «puntual», causa inmediata del movimiento voluntario del hombre¹⁶.

La infusión de la gracia justificante resulta ser la causa formal de la justificación; al mismo tiempo, el libre albedrío se ha preparado moviéndose hacia Dios y contra el pecado: pero este movimiento, para que se conserve la proporcionalidad entre agente y fin, ha de ser causado por Dios mismo, que mueve la libertad del justificando. El artículo sexto de la cuestión 109 de la I-II establece una neta diferenciación entre este tipo de moción «puntual» divina y el efecto estable de la gracia santificante; ambos efectos son simultáneos pero no excluyentes, por el diverso orden de causalidad al que se remiten. De modo análogo a como se dice que Dios es autor de la voluntad y del querer, podemos decir que Dios causa en el orden sobrenatural el estado de gracia y el acto de fe y penitencia con que se inicia. Existencialmente la vida sobrenatural de la gracia va acompañada con los actos meritorios, sobrenaturales, que manifiestan esa vida. No desmiente el carácter «orgánico» de esa vida el que conceptualmente establezcamos diferencias entre los efectos distintos de la acción de Dios.

Es ilustrativo que Santo Tomás, al tratar de la necesidad de la gracia en la *quaestio* 109 ya citada, distingue sistemáticamente la situación de la naturaleza en Adán y en nosotros; en la situación actual, la gracia es más necesaria en cuanto comporta un efecto sanante. Pero también para Adán, como para nosotros, la gracia es necesaria en cuanto al mérito de la vida eterna, es decir, en cuanto a las obras que sobrepasan la capacidad operativa natural. Al ligar la acción sobrenatural al mérito, Santo Tomás parece perder el punto de apoyo necesario para conceptualizar una obra sobrenatural en el hombre sin gracia santificante; e incluso niega la posibilidad del mérito «de congruo», tomado en sentido estricto, para el pecador.

La posibilidad de intervenciones sobrenaturales «puntuales» sobre el hombre, con independencia de que éste posea o no la gracia habitual, es manifiesta en textos como el siguiente, de la *Summa contra gentiles*: «algunos efectos (divinos) son necesarios, pero no durante una entera vida, sino sólo en determinados tiempos y lugares, como por ejemplo el hacer milagros, anunciar el futuro, etc. Para estos efectos no se otorgan por parte de Dios perfecciones habituales (es decir, en forma de hábito), sino ciertas *impressiones* que cesan al cesar el acto, y que se han de repetir cuando se han de repetir los actos: así, el espíritu del profeta es ilustrado por una luz nueva en cualquier reve-

16. Th. DEMAN, «Compte Rendu» del citado libro de H. Bouillard, en *Bulletin Thomiste* 7 (1943-1946) 49-58.

lación que recibe, e igualmente en toda obra milagrosa ha de hacerse presente una 'eficacia nueva' del poder divino»¹⁷.

Como es bien sabido, efectos sobrenaturales estables en hombres que no están dotados de la gracia «*gratum faciens*», son perfectamente posibles: son efectos que se dan sin méritos previos, y por tanto gratuitos, y que tienen un objeto sobrenatural: «aunque a todos los efectos de la gracia (sobrenatural) corresponde el nombre de 'gracias', ya que se otorgan gratis, sin mérito que les preceda, solamente el efecto del amor (la caridad) merece el nombre de gracia por un motivo sobreañadido a éste, en cuanto hace —a su posesor— grato a Dios (...) Por lo que la fe, la esperanza, y los otros dones que se ordenan a la fe, pueden darse en los pecadores, que no son gratos a Dios. Sólo la caridad es don propio de los justos...»¹⁸.

De los párrafos anteriores concluimos que Santo Tomás acepta plenamente —y en una obra relativamente «juvenil» como es la *Summa contra gentiles*— la posibilidad de realidades sobrenaturales, estables o puntuales, independientes de la gracia de la justificación.

Sin salir de esta misma obra, observamos que la ayuda divina necesaria para que el libre albedrío se mueva hacia Dios, es decir, se prepare a la gracia de la justificación, es designada por Santo Tomás como «auxilio preveniente», que sobrepasa el poder del libre albedrío y que, por tanto, merece el nombre de gracia, en cuanto gratuitamente concedido. No queda claro, en el texto traducido a continuación, si Santo Tomás quiere hablar de la preparación perfecta, o de la imperfecta, a la justificación: por el contexto, parece más bien que alude a esta última. Dice el Santo: «a veces, (Dios) por la abundancia de su bondad, *previene* con su auxilio a los que están poniendo impedimento a la gracia, apartándoles del mal y dirigiéndoles al bien»¹⁹; y comentando *Zach I, 3 (Convertimini ad me et convertar ad vos)*, dice en la misma *Summa*: «no es que la operación divina no *prevenga* nuestra conversión, tal como ya se dijo, sino que ayuda *subsequenter* nuestra conversión por la que nos dirigimos a El, fortaleciéndola para que alcance el fin debido»; olvidarse de esta ayuda preveniente —continúa el Santo— implicaría caer en el error que él llama «de los pelagianos», los cuales ponen en la criatura el inicio de su conversión²⁰. En otro lugar insiste en que el alma humana que va a recibir la justificación se mueve «prevenida» por un auxilio divino *ad bene operandum*:

17. S. TOMÁS, *C. G.*, III, c. 154, nº 3279.

18. *Ibidem*, nº 3278.

19. *Ibidem*, c. 161, nº 3320.

20. *Ibidem*, c. 149, nº 3223.

la libertad no lo puede merecer de suyo, y ni siquiera prepararse con sus fuerzas para recibirlo²¹.

De todo esto podemos concluir que, incluso en obras como la *Summa contra gentiles*, la idea de una gracia elevante, incluso previa a la justificación, no es del todo extraña a la mente de Santo Tomás; más bien habría que afirmar lo contrario, aunque la sombra de la duda no permite afirmaciones tajantes: allí donde Santo Tomás no es netamente explícito, inconscientemente podemos atribuirle doctrinas que sólo han nacido más tarde, con el planteamiento de cuestiones hasta entonces ignoradas.

Como es sabido, para H. Bouillard la *Summa contra gentiles* señala el momento en que, por el descubrimiento del llamado *Liber de Bona Fortuna*, la acción interior e inmediata de Dios va ocupando un lugar cada vez más central en la obra de Santo Tomás. Pero, según ese mismo autor, no hay todavía mención de dos «tipos» de moción, natural una y sobrenatural la otra. Nosotros hemos visto que esta distinción podría ocupar perfectamente un lugar en la teología de la gracia de la *Summa contra gentiles*; y desde luego no podemos seguir a Bouillard cuando afirma que Santo Tomás no ha tenido ni siquiera en la *Summa Theologiae* la noción de una gracia actual elevante, o de moción intrínsecamente sobrenatural. Para el autor francés, las mociones sobrenaturales divinas estarían inseparablemente unidas al hábito entitativo de la gracia, o al menos a las virtudes infusas; y así, la contribución humana a la justificación tendría como causa la gracia *gratum faciens*. Ya hemos visto cómo la cuestión 109 desmiente esta interpretación, relativa a la preparación perfecta²².

Las referencias arriba señaladas de la *Summa contra gentiles* parecen de suyo elocuentes sobre la posibilidad de una intervención divina elevante, sobre nuestra naturaleza, cuando el hombre no está justificado. La proporcionalidad entre agente y fin es un principio que cada vez ocupará mayor espacio en la antropología teológica de Santo Tomás. Ya se ha dicho que, en general, él no se interesa por la preparación imperfecta, pero no por ello deja de hablar de ella —ciertamente de modo aislado—, y de hacerlo como acción movida por un auxilio gratuito de Dios. Si pensamos en lo que un hombre puede hacer ayudado por la gracia y en orden a la propia justificación, uno de los primeros actos que viene a la mente es la oración: el hombre que ha caído, reza para levantarse de su caída, y esa oración no es, para Santo Tomás, un acto exclusivamente natural. No puede proceder esa oración de la virtud infusa de la religión, ni de cualquier otro

21. Cfr. *ibidem*, nº 3218.

22. Cfr. Th. DEMAN, *loc. cit.*

hábito infuso, aunque evidentemente se apoya —como cualquier acto de la vida cristiana— en la fe y la esperanza, poseídas en este caso de modo informe; pero es claro que, para Santo Tomás, la oración no es acto propio de ninguna de esas virtudes. No parece que quede otro camino que admitir una intervención puntual y elevante de Dios.

En efecto, esto es lo que Santo Tomás expresa en la *Summa Theologiae*. Tratando del carácter meritorio de la oración, Santo Tomás afronta el estudio del hombre sin gracia justificante y que quiere alcanzarla: tal hombre reza movido «por alguna gracia»²³, que es un verdadero don divino gratuito, porque es dada gratis y, por tanto, está fuera del alcance de su naturaleza, aunque no contenga la virtud de la gracia *gratum faciens*. Por otra parte —y aquí Santo Tomás explícitamente contradice a Stufler y Bouillard— «*peccator non potest pie orare quasi eius oratio ex habitu virtutis informetur*»²⁴; concluye Santo Tomás que tal oración es impetratoria, porque se apoya en la gracia²⁵. En definitiva, hay una gracia, distinta e independiente de la justificante, y del hábito sobrenatural operativo correspondiente al acto, que es indudablemente sobrenatural por ser un don gratuito de Dios que excede las capacidades operativas naturales y las exigencias de la naturaleza, y por tanto eleva la potencia natural de manera puntual.

Si bien la plena claridad exegética de la mente de Santo Tomás es difícil de alcanzar, esta última referencia a la *Summa Theologiae* parece suficiente para abordar otros textos tomistas más conocidos al modo en que lo han hecho Deman o el mismo J. H. Nicolas, admitiendo la posibilidad de una gracia actual elevante previa a la justificación.

A. C. Chacón
Centro Accademico Romano
della Santa Croce
ROMA

23. S. TOMÁS, *II-II*, q 83, a 15 ad 1: «Oratio quae est sine gratia gratum faciente meritoria non est: sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quae impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono: quia ipsum orare est quoddam *donum Dei*, ut Augustinus dicit, in libro *de Perseverantia*».

24. *Ibidem*, a 16, ad 2.

25. *Ibidem*: «Potest tamen eius oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens: sicut ille qui non habet habitum iustitiae, potest aliquid iustum velle, ut ex superadictis patet. Et quamvis eius oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa: quia meritum innititur iustitiae, sed impetratio gratiae».

Boletín

