



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

ÍÑIGO COELLO DE PORTUGAL

**NATURALEZA
DE LA GRACIA ACTUAL:
STATUS QUAESTIONIS**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
1988



**Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus**

Pampilonae, die 26 mensis aprilis anni 1986

Dr. Antonius ARANDA

Dr. Xaverius A. SESÉ

**Coram Tribunali, die 27 mensis iunii anni 1985, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit**

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

**Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XIV n. 7**



PRESENTACIÓN

Puesto que es una verdad firmemente profesada por nuestra fe católica que no hay salvación si no es por los méritos de nuestro Señor Jesucristo, quien padeció y murió por todos nosotros, y que tal salvación es gracia de Dios, constituye para el cristiano una inquietud permanente intentar desentrañar en plenitud qué es aquello que le santifica y le constituye en la dignidad de hijo de Dios. Muchas explicaciones se han formulado a lo largo del tiempo, y en nuestros días se encuentra casi generalizada la posición según la cual, junto a una gracia «habitual» —entitativa—, existe otra gracia «actual» —operativa—, por la cual somos movidos por Dios para obrar el bien.

Estas páginas que ahora reciben la publicidad por primera vez componen el primer capítulo de la Memoria que presenté para la colación del grado de Doctor en Sagrada Teología el 27 de junio de 1985, ante un tribunal de Profesores de la Universidad de Navarra. Pretendí entonces esclarecer en qué manera se ha ido perfilando —a lo largo del tiempo, y entre los diversos autores— el concepto, hoy ya acuñado, de gracia «actual». La teología positiva, y principalmente la alemana, había hecho ya con la gracia «habitual» un trabajo similar, si bien que mucho más pormenorizado, en forma tanto de libros como de monografías, y con el esfuerzo de muchos autores. Se echaba en falta un estudio completo y sintético que hiciera igual tarea respecto de la gracia actual, y a este empeño se dirigió la tesis. No me propuse, por tanto, realizar ninguna aportación nueva, exclusivamente orientada hacia la perfilación conceptual de una materia tan debatida, sino sólo reflejar lo más exactamente posible las corrientes de opinión que se han formado en la historia de la teología sobre esta cuestión de la naturaleza de la gracia «actual».

El trabajo quedó dividido en tres capítulos, cada uno de los cuales abarcaba diferentes periodos históricos en la evolución teológica del concepto. El primero, que es el que hoy se publica, se refería a la naturaleza de la gracia actual según los principales autores de la escolástica medieval y los comentadores de Santo

Tomás. El segundo versaba sobre la naturaleza de esta misma gracia en la controversia llamada *de auxiliis*. Y el tercero, el más largo, lo dediqué a la naturaleza de la gracia actual desde la mencionada controversia hasta nuestros días.

Creo que es razonable temer pensar que la publicación de sólo un capítulo, de entre lo redactado en la tesis, deje a este apartado como incompleto respecto de algunas cuestiones que han sido resueltas en los posteriores. Toda la obra estaba pensada con una gran interconexión en las ideas, pero siendo estas expuestas según un orden cronológico, de tal modo que algunas teorías de relevantes autores quedaran para el momento en que, según el orden del tiempo, les correspondiera aparecer. Sin embargo, las ideas hacen caso omiso de la cronología, y por eso algunas posiciones importantes, y particularmente las relativas a la interpretación de la obra de Santo Tomás, al haber nacido con posterioridad al periodo que ahora se contempla, no figurarán en esta publicación, aunque hayan estado presentes en la tesis. No obstante, tengo la esperanza de que, aunque este pequeño bosquejo no sea en sí gran cosa, ni de demasiada extensión, el lector sepa excusarme al considerar que lo que tiene delante de él es sólo un extracto de un trabajo más completo.

Por otro lado, han debido quedar al margen también ahora, como ya quedaron en la tesis, todas aquellas materias que no hicieran estricta relación a la naturaleza de la gracia actual, sin que hayan sido desarrollados sus temas conexos, ni hayamos mencionado conceptos que le son afines, para poder encerrar así el trabajo dentro de límites de espacio razonables. Sé bien que lo que se diga acerca de la gracia actual depende en buena medida de qué se entienda por libertad, de cómo se expliquen las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, o de la opinión que se tenga sobre el tránsito de la potencia al acto. No obstante, me he visto obligado a dar por supuestos todos aquellos temas que no fuera estrictamente necesario tratar, redactando sólo algunos párrafos o pocas páginas aclaratorias allí donde no habría una recta inteligencia del problema sin tratar temas previos o interrelacionados.

Quisiera terminar expresando mi agradecimiento hacia tantos sin cuya colaboración este trabajo nunca hubiera llegado a su fin. En primer lugar, a D. Antonio Aranda Lomeña, quien tuvo la amabilidad y la paciencia de dirigirme esta tesis. Tam-

bién a D. Antonio Miralles García y a D. Juan Carlos Domínguez Arceniega, con quienes ya inicié este trabajo en Roma, y con la ayuda de los cuales aprendí a moverme por los laberintos de la bibliografía teológica. También debo un agradecimiento particular a los que, durante este tiempo, han convivido conmigo y han sido más que mis amigos en el Colegio Mayor Aralar, pues con sus consejos y su aliento me supieron ayudar a seguir adelante en aquellos momentos en los que parecía que esta empresa no tenía fin, o que estaba en algún lugar estancada para siempre.

Mención aparte —fuera de todo parangón— es el agradecimiento que debo a mis padres, por esto y por mucho más. A ellos dedico el escaso valor que puedan tener estas páginas.

Son estas mis primeras líneas escritas sobre algo que haga relación a la ciencia teológica. Quiera Dios ayudarme, si es que he de seguir andando por este camino científico, en estos tiempos tremendos para la fe, de tal modo que se cumplan también para mí aquellas palabras que Vives pronunció para sí: *tantum mihi habeatur fidei, quantum ratio mea vicerit.*

En la festividad de la conversión de S. Pablo.
Pamplona, 1986.





INDICE DE LA TESIS

	Pág.
TABLA DE ABREVIATURAS	1
INTRODUCCIÓN	5
I. LA NATURALEZA DE LA GRACIA ACTUAL SEGÚN LOS PRINCIPALES AUTORES DE LA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL Y LOS COMENTADORES DE STO. TOMÁS	12
1.- Principios generales	12
2.- Pedro Lombardo y la escolástica primitiva	15
3.- Alejandro de Hales	24
4.- S. Buenaventura	33
5.- S. Alberto Magno	40
6.- Santo Tomás de Aquino	49
7.- Los Comentadores de Santo Tomás	82
7.1. Juan Capreolo	84
7.2. Diego de Deza	86
7.3. El Ferranense	90
7.4. Cayetano	91
II. LA NATURALEZA DE LA GRACIA ACTUAL Y LA CONTROVERSIA «DE AUXILIIS»	99
1.- La gracia actual en el Concilio de Trento	103
2.- Domingo Báñez y la escuela tomista	110
3.- Luis de Molina y el molinismo	132
4.- Francisco Suárez	155
5.- San Roberto Belarmino	170
6.- Juan de Santo Tomás	175
7.- Juan Martínez de Ripalda	188
8.- Los Salmanticenses	199
9.- El concepto de libertad y las controversias <i>de auxiliis</i>	206
III. LA GRACIA ACTUAL DESDE LA CONTROVERSIA «DE AUXILIIS» HASTA NUESTROS DÍAS	214

1.- El sistema agustiniano: <i>la delectatio victrix</i>	220
2.- La llamada «escuela Sorbónico-Alfonsina»	233
3.- Las corrientes tradicionales	
3.1. Neopremocionfísicismo	239
3.2. Congruistas modernos	247
3.4. Autores independientes	256
4.- Polémicas recientes y nuevas aportaciones	272
4.1. El replanteamiento de la cuestión de la predeterminación física: la polémica entre A. d'Ales y R. Garrigou-Lagrange	273
4.2. La reinterpretación de la obra de Santo Tomás propuesta por Johannes Stuflier	289
4.3. La predeterminación física falible: F. Marín-Solá	314
4.4. H. Bouillard: una moderna lectura de Santo Tomás	330
4.5. J.-H. Nicolás. La relación a Dios de movimiento creado ...	363
CONCLUSIONES	383
BIBLIOGRAFÍA	390



BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

Hemos optado por la sistematización alfabética de las referencias bibliográficas sin reservar un apartado para «fuentes», ya que en un estudio de este estilo, de por sí, todo libro tiene un cierto carácter de fuente.

SAN ALBERTO MAGNO, *Summae Theologiae Pars secunda*, (qq. LXVIII-CXLI), en *Opera omnia*, cura ac labore S. C. A. BORNET, vol. 33, Parisiis, apud Ludovicum Vivès bibliopolam editorem, 1895.

— *In II Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, en *Opera omnia*, cura ac labore S. C. A. BORNET, vol 27, Parisiis, apud Ludovicum Vivès bibliopolam editorem, 1895.

J. A. DE ALDAMA, *Un parecer inédito de Suárez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz*, en «Estudios Eclesiásticos», 22 (1948), pp. 495-505.

A. D'ALES, *Prédéterminisme physique. A propos d'une controverse récente*, en «Recherches de science religieuse», 15 (1925), pp. 267-299.

— *Détermination et motion*, ibidem, pp. 642-659.

A. D'ALES, y R. GARRIGOU-LAGRANGE, *A propos de la prédétermination physique*, en «Revue Thomiste», 2 (1924), pp. 615-617.

S. ALFONSO M. DE LIGORIO, *Del gran mezzo della preghiera*, Bassano, 1828.

— *S. Alphonsi de Ligorio... Opera dogmatica...*, cura A. WALTER, C. s. s. R., Romae, 1903.

— *Istorie delle eresie colle loro confutazioni (trionfo della Chiesa)*, Bassano, 1774.

D. ÁLVAREZ DE MEDINA, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumden auxiliorum concordia summa*, Lugduni, 1611.

— *Disputationes Theologiae in Primam Secundae Sancti Thomae*, Trani, in Archiepiscopali palatio per Constantinum vitalem, MDCXVII (1617).

— *Responsium ad obiectiones adversus concordia liberi arbitrii cum divina praesentia, providentia et praesdestinatione libri Quatrum*, Lugduni, sumptibus Jacobi Cardon et Petri Canellat, MDCXXII (1622).

- A. ARBELOA EGUAS, *La doctrina de la predestinación y de la gracia eficaz en Ripalda*, Pamplona, 1950.
- P. DE ARRUBAL, *Commentariorum ac disputationum in primam partem divi Thomae*, Matriti, apud Thomam Iuntam, Typographum regium, MDCXIX (1619).
- J. AUER, *Die Kontroverse um Joachim Langes Lehre von der allgemeinen Gnade, 1732-1738. Um Ursprung und Grundlagen der E. K. U.*, en «Festgabe H. Jedin», Münster 1965, pp. 414-430.
- *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem der Thomas v. A. und Johannes Duns Scotus*, München, 1938.
 - *Textkritische Studien zur Gnadenlehre des Alexander von Hales*, en «Scholastik», 15 (1940), pp. 63-75.
 - *Um den Begriff der Gnade*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 70 (1948), pp. 341-368.
 - *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, vol. I, *Das Wesen der Gnade*, Freiburg, Herder, 1942. vol. II, *Das Wirken der Gnade*, Freiburg, Herder, 1951.
 - *Voz Gracia*, en «Conceptos fundamentales de la teología» dirigido por Heinrich Fries, 2a ed., vol. I, Trad. dirigida por Alfonso de la Fuente, Madrid, Edic. Cristiandad, 1979, pp. 618-621.
- J. AUER-F. LAKNER, voces *Gnadenverlust* y *Gnadenwachstum*, en «Lexikon für Theologie und Kirche», IV (1960), pp. 1014-1016.
- J. AUER-K. RAHNER, voz *Gnade*, en «Lexikon für Theologie und Kirche», IV (1960), pp. 984-998.
- *Voz Gracia*, en «Sacramentum Mundi», Freiburg, Herder, 1969.
- J. AUER-J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática*, tomo V, por J. AUER: *El Evangelio de la gracia*, trad. por Claudio Gancho, Barcelona, Herder, 1975.
- X. M. LE BACHELET, *Le décret d'Acquaviva sur la grâce efficace*, en «Recherches de science Religieuse», 14 (1924), pp. 46-134.
- *Bellarmin avant son Cardinalat*, Paris, 1911.
 - *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Acquaviva (1610-1613). Histoire et documents inédits*, Louvain, Museum Lessianum, 1931.
- DE BAETS, *De gratia Christi*, Gandavi, 1910.
- D. BAÑEZ, *Scholastica commentaria in Iam. Partem Summae Angelici Doctoris D. Thomae*, Romae, apud Iacobum Ruffinellum, MDLXXXIII (1584).
- *Comentarios inéditos a la prima Secundae de Santo Tomás*, ed. preparada por el R. P. Mtro. V. Beltrán de Heredia, tomo III, *de gratia Dei*, (qq. 109-114), Matriti, imprenta Aldecoa, 1948.
 - *Tractatus de vera ac legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem*, ed. preparada por V. Beltrán de Heredia, en «Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás, tomo III, *de gratia Dei*, Matriti, imprenta Aldecoa, 1948.

- *Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás*, ed. preparada por V. Beltrán de Heredia, O. P., tres tomos, Madrid, 1953.
- CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, trad. de Daniel Ruiz Bueno, Herder, Barcelona, 1968.
- V. BARISANI, *Theologicae Propositiones ad mentem Fulgidissimi Ecclesiae luminis et Doctoris S. P. Augustinum Augustiniani de divina gratia systematicis synopsim exhibentes, publice vindicandae a FF. Eremitis Augustinensibus*, Neapoli, 1778.
- G. BAVAUD, *La doctrine du P. Marín-Solá sur la grâce, est-elle une concession au molinisme?*, en «Revue Thomiste», 58 (1958), pp. 473-483.
- K. J. BECKER, *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto. Das Denken eines Konzilteilnehmers vor - in und nach Trient*, Rom, 1967.
- O. BECKER, SS. CC., *Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den Theol. Disputationen des Barth. Mastrius*, Oberlahnstein, 1949.
- F. BELLELLI, *Mens Augustini de statu Creaturae rationalis ante peccatum. Polemica dissertatio adversus aliquot Pelagianos, Baianos, Jansenianos errores, recentisque quorundam Doctorum opiniones*, Lucernae, 1711.
- *Mens Augustini de Modo Reparationis humanae naturae postlapsum, adversus Baianam et Jansenianam Haeresim* (2 vols.), Romae, 1737.
- P. S. BELMOND, *La notion d'acte méritoire d'après J. D. Scote*, en «Estudes Franciscaines», 30 (1934), pp. 161-171.
- V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P., *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid, C. S. I. C., Ediciones Aldecoa, 1968.
- *Domingo de Soto*, en «Dictionnaire de Théologie catholique», vol. 14, 2, pp. 2.423-2.428.
- *Domingo de Soto, estudio biográfico documentado*, Salamanca, Ediciones Cultura Hispánica, 1961.
- BERAZA, S. I., *De gratia Christi*, Bilbao, 1929.
- J. B. BERENG, *Systema Augustinianum de Divina Gratia excerptum ex operibus RR. PP. Fulgentii Bellelli et Laurentii Berti, O. E. S. A., et ad usum Theologiae Candidatorum perpetua ac facili methodo accommodatum*, Venetiis, 1770.
- M. BERNARDS, *Zur Konziliaren Diskussion über die Gnadenlehre im 19. Jahrhundert*, en «Mysterium der Gnade», Regensburg, 1975, pp. 268-290.
- L. BERTI, O.E.S.A., *Opus de theologicis disciplinis*, editio novissima, Venetiis, Hieronymi Mariae Buzzi, 1792.
- *Augustinianum systema de gratia ab iniqua Baiani et Janseniani erroris insimulatione vindicatum, sive refutatio librorum, quorum titulus: Baianismus et Jansenismus redivivi in scriptis PP. FF. Bellelli et Berti*, Romae, 1747.
- *In Opusculum inscriptum Rev.mi Joannis Josephi Languet Archiepiscopi Senonensis Judicium de operibus theologicis FF. Bellelli et Berti Aequissima Expostulatio*, in *Theolo. Disc.* (Venetiis, 1760), tomo VII.

- *Ragionamento apologetico de F. Gianlorenzo Berti Agostiano. Al dottissimo Padre Francescantonio Zaccaria della Venerabil Compagnia di Gesù, Venezia, 1752.*
- *Augustini latinorum Patrum Nobilissimi Quaestinum de Scientia, de Voluntate et de Providentia, necnon de Gratia Reparatoris Dilucidatio* (2 vols.), Pisis, 1766.
- L. BILLOT, *De gratia Christi*, 4a ed., Roma, 1928.
- C. R. BILLUART, *Cursus Theologiae*, t. 3: *de Deo Incarnato, de Gratia*, Ed. V. Lecoffre, Parisiis, 1895.
- *Summa Summae S. Thomae*, t. 3, *de Gratia, virtutibus Theologicis, Prudentia*, Ed. Letouzey et Ané, Parisiis, sin fecha.
- J. BISSON, *Die Willensfreiheit bei Alexander von Hales*, Fulda, 1931.
- J. BITTREMIEUX, *Iustitia originalis et gratia sanctificans. Doctrina Caietani*, en «*Ephemerides Theologicae Lovanienses*» 6 (1929), pp. 633-654
- P. BIZZARRI, *Il «De Gratia» della Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino secondo le interpretazioni di alcuni studiosi recenti*, en «*Doctor Communis*», 30 (1977), pp. 339-377.
- L. BLONDIAU, *Doctrina Thomistarum et Augustinianorum de indole gratiae efficacis et huius discrimine a gratia sufficienti*, In *Collegio Namurc.*, 1925, pp. 139-151.
- J. BLAZQUEZ, *El Tostado. Su doctrina acerca de la justificación*, en «*Revista española de teología*», 1 (1940), pp. 211-242.
- W. BOCKE, *Introduction to the Teaching of the Italian Agustinians of the 18th. Century on the Nature of Actual Grace*, Louvain, 1958.
- A. BONET, *Doctrina de Suárez sobre la libertad*, Barcelona, Imprenta Subirana, 1927.
- *El determinisme luterà en relació amb les controvèrsies «de auxiliis»*, en «*Criterion*», 7 (1931), pp. 28-40.
- *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Imprenta Subirana, 1932.
- BONNETAIN, *Voz «Grâce»*, en *Dictionnaire de la Bible-Supplement*, Paris, 1928.
- H. BOUILLARD, S. J., *Saint Thomas d'Aquin et le semi-pélagianisme*, en «*Bulletin de littérature Ecclesiastique*», 44 (1942), pp. 181-209.
- *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique*, col. «*Theologie*», Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Theologie S. J. de Lyon-Fourvière, ed. Aubier, Paris, 1944.
- *A propos de la grâce actuelle chez Saint Thomas d'Aquin*, en «*Recherches de Science Religieuse*», 33 (1946), pp. 92-114.
- *L'idée de surnaturel et le mystère chrétien. L'homme devant Dieu*, Paris, 1964.
- A. DE BOVIS, *Grâce d'état*, en «*Dictionnaire de Spiritualité*», vol. VI, Paris 1966, pp. 750-763.

- C. BOYER, S. I., *Tractatus de Gratia Divina*, 2a ed., Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1946.
- *Le système de S. Agustin sur la grâce d'après le «De correptione et gratia»*, en «Recherches de science religieuse», 20 (1930), pp 481-505.
- G. BOZITKOVIC, S. *Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio*, Balneis Marianis (Marienbad), 1919.
- C. BOZZOLA, & C. GREPPI, *De Verbo incarnato; de gratia et de virtutibus*, Neapoli, M. d'Auria, 1948.
- J. P. BRADY, *Grace, a Continuation of Creation*, Roma, 1975.
- J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Gnade*, Paderborn, Schöning, 1957.
- S. BUENAVENTURA, *Opera omnia iussu et auctoritate Rmi. P. Bernardini a Portu Romantino edita, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventura*, 10 volumina, ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii S. Bonaventurae, MDCCCLXXXII-MCMI.
- E. M. BURKE, *Grace*, en «New Catholic Encyclopedia», New York, McGraw-Hill, 1967, vol. VI, pp. 658-672.
- H. BUZIUS, Jo. *Laurentii Berti... Librorum XXXVII de Theologicis Disciplinis Accurata synopsis...*, Bassani, 1789.
- A. DE CALONNE, *Système de St. Liguori sur la grâce*, Paris, 1878.
- M. CANO, *Opera*. In hoc primum editione clarius divisa, et Praefatione instar Prologi Galeate illustrata A. P. Hyacinto Serry Patavii, Typis Seminarii, apud Ioannem Manfré, MDCCXIV.
- V. CAPANAGA, *La teología agustiniana de la gracia y la historia de las controversiones*, El Escorial, 1933.
- L. CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Tolulouse, Grand Séminaire, 1934.
- I. CAPREOLO, O. P., *Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis*, de novo editae cura et studio RR. PP. Céslai PABAN et Thomae PEGUES, Turonibus, Sumptibus Alfred Cattier, 1903.
- V. CARRO, *Cayetano y la tradición teológica medieval en los problemas de la gracia*, en «La Ciencia Tomista» 55 (1936), pp. 289-311; 56 (1936), pp. 5-322 y 266-285; 57 (1937), pp. 231-242, y 59 (1939) pp. 49-85.
- T. DE VIO, CAIETANUS, O. P., *Commentariis in Summam Theologicam Sancti Thomae Aquinatis*, editio iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis, Romae, Typografia Polyglota, 1892.
- T. S. CENTI, *Introduzione alla grazia. S. Tommaso d'Aquino*, vol. 13, Florencia, A. Salani, 1965.
- F. CERECEDA, *El recurso a las actas del Tridentino en la lucha «de auxiliis»*, en «Estudios Eclesiásticos», 14 (1935), pp. 257-269.
- F. CLAEYS BOUAERT, *Les origines de la controverse théologique dite De Auxiliis Divinae Gratiae, (1587-1588). Recit de ses origines par L. Lessius*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 41 (1965), pp. 548-560.

- M. CORVEZ, *Motion divine et grâce actuelle*, en «Revue Thomiste», 49 (1949), pp. 225-242.
 — *Gratia Christi. (A propos d'un ouvrage du R. P. Rondet, S. J.)*, en «Revue Thomiste», 48 (1948), pp. 525-538.
- A. CHACON, *El tratado sobre la gracia en la Suma contra gentiles*, en «Scripta theologica», 16 (1984), pp. 113-145.
 — *La libertad creada y el fin*, Tesis Doctoral presentada en la Universidad de Navarra, 1978.
- M. DAFFARA, *De gratia Christi*, Roma, Marietti, 1950.
- J. M. DALMAU, *Suárez y las grandes controversias sobre la gracia*, en «Revista nacional de educación», 3 (1943), pp. 87-116.
 — *S. Agustín en la teología de la gracia de Suárez*, en «Estudios Eclesiásticos», 22 (1948), pp. 339-347.
- F. DAVILA, O. P., *De gratia et libero arbitrio sive de auxiliis divinae gratiae*, Romae, 1599.
- TH DEMAN, O. P., *Sain Thomas d'Aquin, théologien de la grâce*, en «Revue de l'Université d'Ottawa», 19 (1949), pp. 66-79.
- P. DESCOQS, *Le concours divin et saint Thomas*, en «Archives de Philosophie», vol. II, cuad. 2, pp. 177 y ss.
- D. DEZA, *Novarum defensionum doctrinae angelici Doctoris Thomae de Aquino super libros sententiarum*, Hispalis, Jacobi Kromberger alemani impressum, 1517.
- P. DHONT, *Le problème de la préparation à la grâce. Debuts de l'école franciscaine*, Paris, 1946.
- F. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, vol. III, *de gratia Christi*, cura A. HOFFMANN, O. P., Parissis-Tornaci-Romae, 1947.
- H. D. DOMS, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus*, Breslau, Müller u. Seifert, 1929.
 — *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus*, en «Breslauer Studien zur historischen Theologie», 13 (1929), pp. 57-113.
- B. DORHOLT, *Der hl. Thomas und P. Stufler*, en «Divus Thomas», 6 (1928), pp. 45-53, y 211-239.
 — *Der hl. Bonaventura und die Thomist.-molinistische Kontroverse*, en «Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie», 11 (1897-1898), pp. 57-69.
- P. F. A. M. DUMMERMUTH, O. P., *S. Thomas et doctrina praemotionis Physicae, seu responsio ad R. P. Schneemann, S. J. aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores*, Parisiis, Ed. Eph, «L'Année Dominicaine», 1886.
 — *Defensio doctrinae, S. Thomae Aq. de praemotione physica, seu responsio ad R. P. V. Frins, S. J.*, Lovanii-Parisiis, 1895.
- P. DUMONT, S. I., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, Paris, 1936.

- *Ripalda*, en «Dictionnaire de Theologie Catholique», Vol. XIII, pp. 2.712-2.737.
- I. DUNS SCOTUS, O. F. M., *Opera Omnia*, editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, Parisiis, apud Ludivicum Vivès, bibliopolam editorem, 1891.
- A. DUVALLE, *In I. am partem Summae S. Thomae commentarii*, ..., Lutetiae Parisiorum, 1638.
- P. EINIG, *De gratia*, Trèves, 1896.
- E. ELORDUY, *Suárez en las controversias sobre la gracia*, en «Archivo Teológico Granadino», 11 (1948), pp. 117-192.
- C. FABRO, *Santo Tomasso maestro di libertà*, Roma, Studium, 1974.
- M. J. FARELLY, *Predestination, Grace and Free Will*, Westminster (Md.), The Newman Press, 1964.
- A. FARNE, A. A., *La notion de la grâce chez le Docteur Angelique*, en «L'Année Theologique», 6 (1945), pp. 440-463.
- C. FECKES, *Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade*, en «Römische Quartalschriften», 32 (1924), pp. 157-165.
- G. FELDNER, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernunftigen Wesen*, Graz, 1890.
- I. FERLAND, P. S. S., *Comm. in Summam S. Thomae. De Gratia. De Sacramentis in commune*, Montréal, 1938.
- *De gratia*, Marianopoli, (Canada), 1938.
- E. FERNÁNDEZ, O. P., *El problema de la producción de la gracia y sus diversas soluciones*, en «La Ciencia Tomista», 70-71, (1946), pp. 37-82.
- *La gracia carismática en Santo Tomás de Aquino*, en «Angelicum», 60 (1983), pp. 3-39.
- EL FERRARENSE, (Fr. Franciscus Sylvestri, O. P.), *Commentaria in libros quatuor contra gentiles S. Thomae de Aquino*, editio novissima cura et studio loachim SESTILI, vol. III, Romae, Typis Orphanotrophii a S. Hieronymo Aemiliani, 1900.
- J. FAVEL, *The Method of Grace*, Baker Book House, Grand Rapids (Michigan), 1977.
- M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, col. «Analecta Gregoriana», vol. XL, Romae, Universitas Gregoriana, 1947.
- M. FLICK, y Z. ALSZEGHY, *Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Roma, 1964.
- A. FRACASSINI, *Difesa della sentenza Agostiniana dalla oposizioni di M. Boursier, autore dell'opera intitolata: De l'action de Dieu sur les créatures*, Brescia, 1783.
- R. FRANCO, S. I., *El axioma «facienti quod in se est Deus non denegat gratiam» y la venida del hombre a la fe según Molina*, en «Archivo Teológico Granadino», 24 (1961), pp. 33-42.
- P. FRANSEN, *Gnade und Auftrag. Kurzgefasste Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg, 1961.

- P. GALTIER, *La gracia santificante*, Barcelona, Herder, 1964.
- P. GAMACHAEUS, *Summa Theologica, I-II*, Parisiis, 1627.
- R. GARCÍA DE HARO, *La libertad creada, manifestación de la omnipotencia divina*, en «Atti dell 'VIII Congresso tomistico Internazionale», Città del Vaticano, 1982.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *De gratia*, Torino, 1949.
- *Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal selon les tomistes*, en «Revue Thomiste», 21 (1913), pp. 316-317.
 - *Une nouvelle mise en valeur de la science moyenne*, en «Recherches de science Religieuse», 7 (1917), pp. 1-35.
 - *Un nouvel examen de la prédétermination physique*, en «Revue Thomiste», 2 (1924), pp. 495-518.
 - *Prédétermination necessitante*, en *Revue de Philosophie*, 15 (1925), pp. 399-422.
 - *Détermination et motion intrinsèquement efficace*, *ibid.*, pp. 659-670.
 - *Le dilemme: «Dieu déterminant ou déterminé»*, en «Revue Thomiste», 11 (1928), pp. 193-210.
- J. M. GARRIGUES, *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*, en «Istina», 19 (1974), pp. 272-296.
- M. GERVAIS, *Nature et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, en «Laval Théologique et Philosophique» 30 (1974), pp. 333-348, y 31 (1975), pp. 293-321.
- J. GIERS, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen de iustitia et iure*, Freiburg am M., 1958.
- L. B. GILLON, *Théologie de la grâce*, en «Revue Thomiste», 46 (1946), pp. 603-612.
- R. W. GLEASON, S. J., *Grace*, N. York, Sheed and Ward, 1962.
- I. GONZALEZ DE ALBEDA, *In Iam partem Sancti Thomae*, Neapoli, 1637.
- A. GONZALEZ DEL VALLE, *El don de Dios (la gracia)*, Madrid, ed. Sal terrae, 1973.
- W. GOOSENS, *De notione gratiae*, en «Collectanea Gandavensia», 22 (1925), pp. 81-83.
- P. GORCE, O. P., *Nicolai et les Jansenistes, ou la grâce actuelle suffisante*, Saint-Maximin, Var., 1932.
- B. GRANDI, O. P., *Cursus Theologicus*, Ferrara, 1692.
- M. GRANDIN, *Variae disputationes theologicae*, Parisiis, 1712.
- G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg, 1977.
- R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf, 1921.
- R. GUELLEY, *De la vie trinitaire à la grâce actuelle*, en «Revue Diocesan de Tournai», 16 (1961), pp. 113-117.
- M. L. GUERARD DES LAURIERS, O. P., *La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle*, en «L'Année Theologique», 6 (1945), pp. 276-325.

- H. GUILLERMIN, O. P., *La grâce suffisante*, en «Revue Thomiste», 10 (1902), pp. 47-76, 377-404, 654-675, y 11 (1903), pp. 20-31.
- J. GUMMERSBACH, S. I., *Undsündlichkeit und Befestigung in der Gnade mit besonderer Berücksichtigung des Suárez*, Frankfurt, 1933.
- H. GUTBERLET, *Dogmatische Theologie*, t. VIII, Mayence, 1897.
- I. HABERT, *Theologiae graecorum Patrum circa universam materiam gratiae libri tres*, Wirceburgi, 1893.
- L. HABERT, *Theologia dogmatica et moralis*, Venetiis, 1747.
- R. HAIGHT, *The Experience and Language of Grace*, Gill and Macmillan, Dublin, 1979.
- A. DE HALES, O. F. M., *Summa Theologica, seu sic ab origine dicta Summa fratris Alexandri*; iussu et auctoritate Rmi. P. PACIFICI, M. PIERANTONI, totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis, studio et cura PP. collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita; Tomus IV, liber III, ex typografia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, (Quaracchi), MCMXLVIII (1948).
- K. HEIM, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*, Leipzig, Heinsius Verlag, 1907.
- *Die Lehre von der gratia gratia gratis data nach Alexander Halesius*, Leipzig, Heinsius Verlag, 1907.
- J. HELLIN, S. I., *Santo Tomás y la cooperación inmediata de Dios en las operaciones de las criaturas*, en «Pensamiento», 8 (1946), pp. 467-476.
- *El axioma «Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam» en el P. Luis de Molina*, en «Estudios Eclesiásticos», 35 (1960), pp. 171-199.
- *Sobre la congruencia de la gracia eficaz en Vázquez y Suárez*, en «Archivo Teológico Granadino», 44 (1981), pp. 63-94.
- P. HELM, *Grace and Causation*, en «Scottish Journal for Theology», 32 (1979), pp. 101-112.
- W. HENTRICH, *War G. v. Valencia Prämolinist?*, en «Scholastik», 4 (1929), pp. 91-106.
- *Gregor von Valentia und der Molinismus*, Innsbruck, 1928.
- I. HERRMANN, *Brevis expositio systematis S. Alphonsi de gratia*, Romae, 1904.
- *Trutina Systematis Alphonsiani de Gratia a cl. D. Mannens expositi*, Romae, 1904.
- *Tractatus de divina gratia secundum S. Alphonsi M. de Ligorio doctrinam et mentem*, Romae, 1904.
- *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, t. II, Romae, 1908.
- J. M. HERVÉ, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, vol III: *De gratia Christi, de virtutibus Theologicis, de sacramentis in genere, Baptismo et confirmatione*, Paris, 1949.

- V. HEYNK, O. F. M., *Die aktuelle Gnade bei Richard von Mediavilla*, en «Franziskanische Studien», 22 (1935), pp. 297-325.
- J. F. HIDALGO, C.ss.R., *Doctrina alfonsiana acerca de la acción de la gracia actual eficaz y suficiente. Estudio histórico-expositivo*, Torino, Marietti, 1955.
- L. HOEDL, «*Lumen gratiae*». *Ein Leitgedanke der Gnadentheologie des Thomas von Aquin*, en vol. «Mysterium der Gnade», pp. 238-250.
- VAN HOVE, *Notio gratiae actualis*, en «Collectanea Mechliniensis», 20 (1950), pp. 295-297.
- F. HUENERMANN, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*, Paderborn, F. Schöning Verlag, 1926.
- C. IANSENIUS, Ep. Gandavensis, *Commentariorum in suam concordiam partes quatuor*, Lovanii, 1572.
- E. IGLESIAS, *De Deo in operatione naturae et voluntatis operante*, Mexici, Ed. Buena Prensa, 1946.
- INDEX THOMISTICUS, *Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, dirigida por R. BUSA, S. I., Friedrich Frommann Verlag & Günter Holzboog K. G., Milán, 1974.
- IONNES A S. THOMA, O. P., *Cursus Theologicus in Summam D. Thomae*, nova editio, ad lugdunensem anni MDCLXIII accuratissimi expressa, mendisque expurgata, Parisiis, Ludovicus Vivès editor, MDCCCLXXXIII (1883).
- J. L. JANSEN, C.ss.R., *Sti. Alfonsi doctrina de influxu Dei deliberatam voluntatis creatae activitatem...*, Aquisgranae, 1920.
- F. JANSSEN, *Summa Theologica ad modum comentarii in Aquinatis Summam*, T. 9: *gratia Dei et Christi*, Herder, Friburgi Br., 1921.
- S. JEILER, *S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum*, Ad Claras Aquas, (Quaracchi), 1887.
- C. JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1969.
- J. JOYCE, *The Catholic Doctrine of Grace*, London, 1920.
- B. JUNGSMANN, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, T. 4-6: *De Verbo incarnato, gratia, novissimis*, Ratisbona-Cincinnati, Ed. F. Pustet, 1897.
- E. KAEHLER-W. JOEST, *Gnade Gottes*, en «Religion in Geschichte und Gegenwart», t. VIII (1958), pp. 1.637-1.645.
- A. KEERKVOODE, O. S. B., *Scheeben et la grâce*, en «La Vie Spirituelle», 51 (1939), pp. 113-128.
- J. KLEIN, *Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Scotus*, en «Franziskanische Studien», 3 (1916), pp. 309-338 6 (1919), pp. 107-122, 213-234, 295-322. 7 (1920), pp. 118-134, 190-213. 8 (1921), pp. 260-282.
- C. KOELLIN, *Expositio commentaria subtilissima in I-II, ...*, Venetiis, 1589.
- M. KONINGS, *De gratia actuali*, Lovanii, 1907.
- F. KRANZ, *Dissertatio theologica de natura gratiae actualis et eiusdem energia, adiunctis positionibus ex universa Theologia, publicae disputationi proposito tempore Capitulo Provincialis...* Salisburgi, 1773.

- P. KRIBER, *Freiheit und Gnade. Philosophisch-theologischer Traktat*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1969.
- G. LADRILLE, S. D. B., *Grâce et motion divine chez S. Thomas d'Aquin*, en «Salesianum», Torino, 12 (1950), pp. 37-84.
- B. LAHOUSSE, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der summa contra gentiles und der Kommentare des Franziskus Sylvestri von Ferraris*, München, Zink, 1951.
- A. M. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der Theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 1948.
- *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik*, en «Scholastik», 4 (1929), pp. 1-37, 189-220 y 352-389.
 - *Anfänge einer Lehre vom Concursus simultaneus in XIII Jahrhundert*, en «Recherches de Théologie Ancienne et médiévale», 1 (1929), pp. 202-228, 338-255.
 - *Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik*, en «Scholastik», 6 (1931), pp. 42-62, 222-247, 354-380, 481-504.
 - *Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 55 (1931), pp. 177-238, 403-438, y 562-591.
 - *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, erster Teil, *Die Gnadenlehre*, Bände 1 u. 2, Regensburg, F. Pustet Verlag, 1952.
- H. LANGE, S. I., *De gratia*, Friburgi Br., 1929.
- *Im Reich der Gnade*, Regensburg, F. Pustet Verlag, 1934.
- J. LAPORTA, *La grâce et la destinée de la nature humaine dans la moral de Thomas d'Aquin*, en «Morale et Enseignement», 16 (1967), pp. 14-28.
- J. M. LAPORTE, S. J., *Les structures dynamiques de la grâce. Grâce médicinale et grâce éminente selon Thomas d'Aquin*, «Recherches de Théologie», vol. I, Montréal, 1974.
- *The Dynamic of Grace in Aquinas. A Structural Approach*, en «Theological Studies», 34 (1973), pp. 203-226.
- M. G. LAWLER, *Grace and Free Will in Justification: a Textual Study in Aquinas*, Montreal, Bellarmin and Tournae and Desclée, 1973.
- P. DE LEDESMA, O. P., *De divinae gratiae auxiliis circa illa verba Isaiae XXVI, Salmanticae*, Imp. Nicolás Antonio, 1611.
- T. DE LEMOS, O. P., *Panoplia Gratiae*, Leodii, 1676.
- Card. LEPICIER, *Tractatus de Gratia*, Paris, Lethielleux, 1907.
- L. LERCHER, S. J., *Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum*, vol. III: *De Verbo incarnato, de gratia Christi*, Oeniponti, Typis F. Rauch, 1927.
- L. LESIUS, S. J., *De gratia efficaci decretis divinis libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata Disputatio apologetica*, Lovanii, 1610.
- M. LIMBOURG, S. J., *Die Zureichende Gnade im Thomismus*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 1 (1877), pp. 479-525.

- *Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 1 (1877), pp. 161-221.
 - *Gnade und Freiheit*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 3 (1879), pp. 98-130.
 - *Gott und die Sünde*, en «Zeitschrift für Katholische Theologie», 4 (1880), pp. 34-73.
- J. LIPSKI, *Extensio providentiae divinae et applicatio spiritualis sec. S. Thomam Aquinatem*, Desclée et cie, 1857.
- P. LOMBARDO, *Magistri Sententiarum, Parisiensis Episcopi, Sententiarum libri quatuor*, accurante J.-P. MIGNE, P. L. vol. 191, tomos I y II, Parisiis, 1854.
- B. J. LONERGAN, S. I., *St. Thomas' Thought on Gratia Operans*, en «Theological Studies», 3 (1942), pp. 573-592.
- *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, N. York, Herder and Herder, 1971.
- P. LUMBRERAS, *Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae*, tomo VI, *De gratia*, Ed. Angelicum, Roma, 1947.
- K. LYNCH, *The Doctrine of Alexander of Hales on the Nature of Sacramental Grace*, en «Franciscan Studies», 19 (1959), pp. 334-383.
- J. B. MANYÁ, *La causa eficiente de la justificación*, en «Revista Española de Teología», 4 (1944), pp. 635-654.
- *La cooperación de Dios al acto libre de la criatura. Corrección de los sistemas clásicos, tomismo y molinismo*, en «Revista Española de Teología», 4 (1944), pp. 345-375.
- C. MANZONI, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, t. 3: *De Verbo Incarnato, Mariologia, de gratia*, Torino, Lib. a ss. Corde Iesu, 1909.
- M. MARCELLIUS, *Institutiones Theologicae* (7 vols.), Fulgini, 1844-1851.
- F. MARIN-SOLA, O. P., *El sistema tomista sobre la moción divina*, en «La Ciencia Tomista», 32 (1925), pp. 5-54.
- *Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, en «La Ciencia Tomista», 33 (1926), pp. 5-54.
 - *Nuevas observaciones acerca del sistema tomista de la moción divina*, en «La Ciencia Tomista», 33 (1926), pp. 321-397.
- R. M. MARTIN, O. P., *El problema del influjo divino sobre las acciones humanas un siglo antes de Santo Tomás de Aquino*, en «La Ciencia Tomista», 12 (1915), pp. 178-193.
- *Pour S. Thomas et les thomistes, contre le R. P. Jean Stufler, S. J.*, en «Revue Thomiste», 29 (1924), pp. 579-595.
 - *Un dernier mot pour S. Thomas et les thomistes et contre le R. P. Jean Stufler, S. J.*, en «Revue Thomiste», 11 (1928), pp. 267-270.
 - *Pour S. Thomas et les thomistes contre le R. P. Jean Stufler, S. J., dans le debat touchant l'influx de Dieu sur les causes secondes*, Saint-Maximin, 1926.

- O. DE M. MARTIN DE ORTUZAR, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, en «La Ciencia Tomista», 96 (1969), pp. 673-678.
- J. MARTIN-PALMA, *La potencia obediencial activa en el plano metafísico según Suárez*, en «Archivo Teológico Granadino», 16 (1953), pp. 327-275.
- *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, aus dem von M. Schmaus, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk und Michael Seyfold herausgegebenen *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band III, Faszikel 5b, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1980.
- A. MARTÍNEZ, *Introducción a la teología del Cardenal Enrique de Noris*, Santiago de Chile, 1946.
- I. MARTÍNEZ DE RIPALDA, S. I., *Adversus articulos olim a Pio V, et Gregorio XIII, et novissime ab Urbano VIII PP. damnatos libri duo, ac disputationes De ente supernaturali*, editio novissima, pluribus mendis expurgata, Parisiis, apud Victorem Palmé, 1870.
- *Brevis expositio magistri sententiarum*, Colonia, 1635.
- A. MANTIGNON, S. J., *Les doctrines de la Compagnie de Jesus sur la liberté*, en «Etudes», 10 (1866), pp. 189-315, y 11 (1866), pp. 1-24.
- Card. C. MAZZELLA, S. J., *De gratia Christi, praelectiones scholasticodogmaticae*, Woodstock Marilandiae, 1878.
- B. DE MEDINA, O. P., *Expositio in I-II Angelici Doctoris*, Venetiis, 1590.
- J. VAN DER MEERSCH, *Grâce*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol VI, col. 1554-1687.
- *Tractatus de divina gratia. Editio altera aucta atque emendata*, Brugis, Beyaert, 1924.
- M. MENENDEZ PELAYO, *La ciencia española*, ed. preparada por E. Sánchez Reyes, Santander, Aldús, 1958.
- O. MERL, *Theologia Salmanticensis*, Regensburg, 1947.
- M. MERL, *Historia Controversiae de auxiliis*, Venecia, 1742.
- A. MICHEL, *Grâce suffisante et grâce efficace. Etude de la Pensee du Cardinal Billot*, en «Doctor Communis», 6 (1952), pp. 34-58.
- P. MINGES, O. F. M., *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Münster i. W., 1907.
- F. MITZKA, S. J., *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 50 (1926), pp. 27-62.
- *Henrici de Lübeck Quaestiones de motu creaturarum et de concursu divino*, Aschendorff, Monasterii, 1932.
- *Die Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrhundert*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 54 (1930), pp. 161-179.
- L. DE MOLINA, S. J., *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Lisboa, 1588. Ed. Crítica (con óptima introducción) por J. RABENECK, Oña-Madrid, 1953.

- C. L. DE MONTAIGNE, *Praelectiones Theologiae... ad usum Seminariorum... in compendium contractae*, vol. IV, de gratia, Venetiis, 1758.
- G. G. MOST, *Novum tentamen ad solutionem de gratia et praedestinatione*, col. «Theologica», n. 18, Ostia (Romae), Ed. Paulinae, 1963.
- J. MULARD, O. P., *La Grâce*, Paris, Desclée, 1929.
- J. MUNCUNILL, *Tractatus de gratia Christi*, Barcinonae, 1927.
- Th. MUNIESA ALACONENSIS, S. J., *Disputationes scholasticae de gratia actuali, habituali, iustificatione et merito*, Cesaraugustae, 1694.
- F. NAVAJAS, *La doctrina de gracia en Diego de la Deza, O. P. (1443-1523)*, en «Archivo Teologico Granadino», 20 (1957), pp. 5-153.
 — *La doctrina de la gracia en Diego de Deza, O. P. (1443-1523)*, Granada, Ed. Facultad de Teología de Granada, 1959.
- E. NEVEUT, *Notion et caractère surnaturel de la grâce actuelle*, en «Divus Thomas», 31 (1928), pp. 213-230, y 32 (1929), pp. 15-42.
 — *De la facilité de faire des actes surnaturelles*, en «Divus Thomas», 31 (1928), pp. 126-131.
 — *Des actes entitativement surnaturels*, en «Divus Thomas», 32 (1929), pp. 537-562.
 — *De la grâce actuelle élévante*, en «Divus Thomas», 33 (1930), 588-599.
 — *Les multiples grâces de Dieu. Etudes sur les diverses sortes de grâce divine, le caractère surnaturel des vertus chrétiennes et l'efficacité des sacrements de la Nouvelle Loi*, Aurillac, Imprimerie Moderne, 1940.
- J.-H. NICOLAS, O. P., *Le mystère de la grâce*, col. «Etudes Religieuses», N. 677, Liège, ed. La pensée catholique, 1951.
 — *La permission du Péché*, en «Revue Thomiste», 60 (1960), pp. 5-37, 185-206, y 509-546.
 — *Les profondeurs de la grâce*, Paris, Ed. Beauchesne, 1969.
 — *La grâce et la gloire (Doctrine pour le peuple de Dieu)*, Paris, Ed. Beauchesne, 1971.
- L. NOEL, *De natura gratiae operantis actualis*, Quebeci, 1952.
- G. VAN NOORT, *Tractatus de gratia Christi*, cura J. P. VERHAAR, Hilversium, Ed. Pauli Brand, 1934.
- Card. H. NORISIUS, *Opera omnia Theologica... Cl. Petri ac Hieronymi Fratrum Ballerini Iuculentissimis observationibus illustrata, novo ordine digesta ac uberrimis adnotationibus aliisque pluribus locupletata a P. Jo. Laur. Berti*, (3 vols.), Bassani, 1769.
- M. OLTRA, *Efecto intencional de la gracia actual en orden al conocimiento del propio estado de gracia*, en «XVIII semana española de teología», Madrid, 1961, pp. 153-166.
- T. PAGANI, O. P., *La mente di S. Tomasso intorno alla mozione divina delle creature*, Benevento, 1902.
- M. DE PALACIOS, *In II librum Sententiarum*, Salmanticae, 1577.

- D. PALMIERI, S. J., *Tractatus de gratia divina actuali*, Galopiae, M. Alberts et fl., 1885.
- Th. PAPAGNI, O. P., *La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature*, Beneventi, 1901.
- P. PARENTE, *Anthropologia supernaturalis. De gratia et virtutibus*, 3a ed., Roma, Marietti, 1949.
- *Voz Grazia*, en «Enciclopedia Cattolica», Firenze, G. C. Sansoni, 1951, vol. VI, pp. 1.019-1.028.
- L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste*; Tomo XI, *Klemens VIII, (1592-1605)*, 8a ed., Freiburg im Briesgau, Herder Verlagsbuchhandlung, 1938.
- PATRES SOCIETATIS JESU FACULTATUM THEOLOGICARUM IN HISPANIA PROFESORES, *Sacra Theologiae Summa iuxta Constitutionem Apostolicam «Deus Scientiarum Dominus»*, vol. III, Matriti, BAC, 1950.
- I. PECCI, *Sentenza di S. Tommaso circa l'influsso divino e la scienza media*, Roma, 1885.
- J. PEINADO, *Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias de auxiliis*, en «Archivo Teológico Granadino», 31 (1968), pp. 5-191.
- C. LE PELETIER, *Traité dogmatique et moral de la grâce universelle, tiré du Nouveau Testament, dans lequel on détruit toutes les sur la grâce et la Redemption*, Luxembourg, 1725.
- A. PÉREZ GOYENA, *La escuela agustiniana*, en «Archivo Agustiniiano», 31 (1929), pp. 148-160 y 308-320.
- Ch. PESCH, S. I., *Praelectiones dogmaticae*, Tomus V; *de gratia. De lege divina positiva*, Friburgi Brisgoviae, Herder Vlg., 1916.
- *Ein Deminikanerbischof als Molinist vor Molina*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 9 (1885), pp. 171-177.
- O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1983.
- PETROCORENSE, *Theologia speculativa et dogmatica ad usum seminarii*, Petavii, 1735.
- D. PETAVIUS, S. I., *Dogmata theologica*, editio nova curante J.-B. FOURNIALS, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, bibliopolam editorem, MDCCCLXVI (1866).
- G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit en nous*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 24 (1948), pp. 127-135.
- *La théologie de la grâce chez les préscolastiques*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 48 (1971), pp. 479-508.
- *La théologie posttridentine de la grâce*, en «Estudios Eclesiásticos», 47 (1972), pp. 505-532.
- *La théologie de la grâce dans la Summa fratris Alexandri*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 49 (1973), pp. 100-123.
- *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y sentido de la gracia creada*, trad. J. López Martín, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario, 1980.

- A. PIETTE, *Elucidationis Difficiliorum Theologiae Quaestionum*, pars Tertia, Lovanii, 1741.
- E. PIGNONE DEL CARRETO, *Augustinus sui interpres in explicanda Gratia creaturae innocenti necessaria ad bene agendum*, Neapoli, 1786.
- J. POHLE-J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik*, vol. II, Paderborn, 1856.
- N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, 3 vols., Friburgi Helvetiae, 1907.
- M. PREMM, *Das tridentinische «Diligere incipiunt...». Versuch einer endgültigen Deutung auf Grund der neuen kritischen Quellen ausgabe des Konzils*, Graz, 1925.
- A. QUERALT, S. I., *Los manuscritos inéditos de Luis de Molina a la I-II y a la II-II*, en «Revista Española de Teología», 19 (1959), p. 434-436.
 — *Una opinión que hay que revisar, ¿sostiene Luis de Molina la especificación del acto por el objeto formal?*, en «Gregorianum», 49 (1968), pp. 694-725.
- J. RABENECK, S. I., *De vita et scriptis Ludovici Molina*, en «Archivum historicum S. I.», 19 (1950), pp. 75-145.
 — *Docuitne Molina praedestinationem hominum ad gloriam fieri «ante» vel «post» eorum praevisa merita?*, en «Miscelanea Comillas», 18 (1952), pp. 11-26.
 — *Das Axiom: «Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam» nach der Erklärung Molinas*, en «Scholastik», 32 (1957), pp. 27-40.
 — *Die Heilslehre Ludwig Molinas*, en «Scholastik», 33 (1958), pp. 31-52.
- K. RAHNER, S. I., *Zur Theologie der Gnade*, en «Theologische Quartalschrift», 138 (1958), pp. 40-77.
 — *Die Gnade wird es vollenden*, München, 1957.
 — *Gnaden-theologie*, en «Lexikon für Theologie und Kirche», vol. IV, pp. 1.010-1.014.
 — *Gnadenerfahrung*, en «Lexikon für Theologie und Kirche», vol. IV, pp. 1.001-1.002.
 — *Problemas de la teología de controversia sobre la justificación*, en «Escritos de teología», vol. IV, Madrid, 1964.
 — *Zum Begriff der ungeschaffenen Gnade*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 63 (1969), pp. 137-156.
 — *La grazia come centro dell'esistenza umana*, Torino, ed. Paoline, 1974.
 — *De gratia Christi - Summa Praelectionum in usum privatum ordinata*, Oeniponte, 1937-1938 (mimeografía).
- L. RASOLO, *Grâce efficace et grâce suffisante*, en «Science et Esprit», 26 (1974), pp. 303-339.
- A. REGINALDUS, O. P., *De mente S. Concilii Tridentini circa gratiam seipsa efficacem opus postumum*, Antverpiae, 1706.
- Th. DE REGNON, *Bañez et Molina*, Paris, 1883.

- B. REMEC, *De sanctitate et gratia doctrina Summae Theologiae Alexandri Halensis*, Ljubljana, 1940.
- A. M. RIBÓ, *Cómo concilió Suárez la gracia eficaz con nuestro consentimiento*, en «Commemoración del tercer centenario de Suárez», pp. 79-91, Barcelona, 1917.
- S. ROBERTO BELARMINO, S. I., *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. IV, editio neapolitana iuxta Venetam anni MDCCXX, Neapoli, Josephum Giuliano editorem, 1858.
- *De novis controversiis inter patres quosdam ex ordine praedicatorum et P. Ludovicum Molinam ex Societate Iesu*, publicado por el P. Le Bachelet, Auctarium Bellarminianum, Paris, 1913.
- G. RONDET, *Essais sur la Théologie de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1964.
- Ch. C. RYRIE, *Gracia de Dios*, trad. José Flores Espinoza, Ed. portavoz Evangélico, Madrid, 1979.
- J. SAGÜES, S. I., *La mente del Bañecianismo y del Molinismo*, en «Miscelanea Comillas», 34-35 (1960), pp. 391-432.
- G. B. SALA, «*Grazia e libertà*». *Un caso di evoluzione dottrinale*, en «La Civiltà Cattolica», 122 (1971), t. I, pp. 158-161.
- SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomae complectens*, t. IX, tract. XIV, *de gratia Dei*, Parisiis-Bruxellis, e societate generali librariae catholicae, 1878.
- R. SARABIA BARBERO, *La gracia de Dios*, 2a ed., Ed. Perpetuo Socorro, 1949.
- M. J. SCHEEBEN, *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, nach P. Eusebius Nieremberg, S. I. frei bearbeitet von J. Scheeben, 16. Auflage herausgegeben von R. Grosche, Freiburg im Briesgau, Herder, 1941.
- *Natur und Gnade. Versuch einer Systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen*, hrsgg. von M. Grabmann, ibidem.
- *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. VI, *Gnadenlehre*, herausgegeben von Herbert Schauf, Freiburg im Briesgau, Herder, 1957.
- S. F. SCHIFFINI, S. I., *Tractatus de gratia divina*, Friburgi Brisgoviae, 1901.
- M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, vol. VI: *La gracia divina*, trad. por R. Drudis y L. García Ortega, Madrid, Rialp, 1959.
- *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, vol. 2, München, Max Hueber Verlag, 1970.
- G. SCHNEEMANN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Friburgi Brisgoviae, 1881.
- *Weitere Entwicklung der tomistisch-molinistische Kontroverse*, Freiburg im B., 1880.
- R. M. SCHULTES, O. P., *Johannes v. Neapel, Thomas v. Aquin, und P. Stuffer*, en «Divus Thomas (Fr.)» 1 (1923), pp. 123-145.
- *Die Lehre des Hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe*, en «Divus Thomas (Fr.)», 2 (1924), pp. 176-195.

- J. SCHUPP, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburg im B., Herder, 1932.
- T. SCICLUNA, *S. Bonaventurae doctrina de electione ad gratiam*, Tesis de Doctorado en sagrada Teología presentada en el Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1953.
- R. SEEBERG, *Die theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig, 1900.
- H. SERRY, O. P., *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae*, Antwerpen, 1709.
- D. DE SOTO, O. P., *Ad sanctum concilium Tridentinum de natura et gratia, Venetiis, expensis haeredum Lucae Antonii Iuntae*, 1547.
- F. STEGMUELLER, *Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenser Schule*, Freiburg, 1930.
- *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez*, Freiburg am B., 1933.
 - *Zwei Autographe des Suárez über seine Lehrdifferenzen mit Ludwig Molina*, en «Römische Quartalschriften», 42 (1934), pp. 333-339.
 - *Ein Selbstzeugnis des Antonio Possevino über seine Stellung zum Gnadenstreit*, en «Römische Quartalschrift», 42 (1934), pp. 340-343.
 - *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.
 - *Geschichte des Molinismus*, vol. I, Münster i. W., 1935.
 - *Zur Gnadenlehre des spanischen konzilstheologen Domingo de Soto*, en «Das Weltkonzil von Trient», Herausgegeben von Georg Schreiber, vol. I, Freiburg am B., 1951.
 - *Voces Gnadenstreit y Gnadensysteme*, en «Lexikon für Theologie und Kirche», vol. IV, pp. 1.002-1.010.
- J. STOEHR, *Zur Frühgeschichte des Gnadenstreites. Gutachten spanischer Dominikaner in einer bisher unbekanntem Handschrift*, col. «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», n. 20. Münster i. W., Aschendorff Vlg., 1980.
- A. STOLZ, O. S. B., *Anthropologia Theologica*, Friburgi Br., 1940.
- J. STUFLER, S. I., *Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 44 (1920), pp. 177-221, 321-365, y 477-504.
- *Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit, disputat Joannes Stufler, S. I.*, Innsbruck, Typis F. Rauch, 1920.
 - *Der hl. Thomas und die Praedeterminationslehre*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 46 (1922), pp. 146-163.
 - *Die Entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 47 (1923), pp. 161-184.
 - *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii*, Oeniponti (Innsbruck), Typis Tyrolia, 1923.
 - *Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl. Thomas*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 49 (1925), pp. 62-86.

- *Quaestiones controversae circa doctrinam D. Thomae de operatione Dei in Creaturis*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 3 (1926), pp. 201-210.
- R. P. Martín, O. P., und seine Verteidigung des hl. Thomas und den Thomisten, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 50 (1926), pp. 253-272.
- *Gott der erste beweger allen Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas v. Aquin*, col. «Philos. u. Grenzwissensch., Schriftenreihe hrsgg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie», t. 6, Innsbruck, F. Rauch Vlg., 1936.
- F. SUÁREZ, S. I., *De gratia efficaci*, ed. cura F. STEGMUELLER, Freiburg, 933.
- *Opera omnia*, tomi VII bis X, editio nova a Carolo Berton... accurate recognita, Paris, apud Ludovicum Vivès, bibliopolam editorem, 1856-1868.
- C. S. SUERMONT, *Tabulae schematae cum introductione de principiis comparatis Summae Theologiae et Summae contra gentiles S. Thomae Aquinatis*, Roma, Marietti, 1943.
- P. SYNAVE, *Prédétermination non necessitante et prédétermination necessitante*, en «Revue Thomiste», 10 (1927), pp. 72-79.
- *St. Thomas et la predetermination non necessitante*, ibid., pp. 231-249.
- R. TABARELLI, C. P. S., *De Deo uno. De attributis relativis. De gratia Christi*, 2 vols., *Nouva* edizione a cura di C. FABRO, C. P. S., Romae, Pont. Univ. Lateranensis, 1962.
- SANTO TOMAS DE AQUINO, *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, O. P., cura et studio Fratrum eiusdem ordinis, Romae, Typ. Polyglotta, MDCCCLXXXVIII (1888).
- *Summa Theologiae*, vols. 4-12.
- *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium, seu Summa contra Gentiles*, vols. 13-15.
- *Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 22, tomos 1, y 2 y 3.
- *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, 2 vols., Parmae, typis Petri Fiaccadori, 1856.
- L. THOMASSINUS, *Dogmatum Theologicorum*, tomus tertius, tractatus tertius, *Consensus Scholae de gratia*, Venetiis, ex typographia Balleoniana, MDCCXXX (1730).
- H. TOURNELY, *Praelectiones Theologiae*, tomus tertius, *de gratia Christi*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, MDCCXLVI (1746).
- E. TOWERS, *Actual Grace*. New York, 1928.
- T. M. TYN, O. P., *L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino. (Il confronto tra l'azione divina e gli atti del libero arbitrio nella giustificazione)*, Diss. P. U. S. Thomae, Bologna, 1979.

- J. UDE, *De influxu Dei in actus voluntatis humanae*, Graz, 1905.
- T. URDANOZ, O. P., *La teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca*, en «La Ciencia Tomista», 62 (1942), pp. 121-145, y 63 (1942), pp. 5-29.
- H. DEL VAL, O. S. A., *Sacra Theologia dogmatica*, t. II, *De Verbo incarnato, de gratia divina, de virtutibus infusis*, Matriti, 1906.
- E. VANSTEENBERGHE, *Voces Molina y Molinisme*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique», tomo X, pp. 2.090-2.092 y 2.094-2.187, respectivamente.
- P. VOLLMER, O. E. S. A., *Die göttliche Mitwirkung bei Aegidius Romanus*, en «Divus Thomas», 6 (1928), pp. 452-470.
- P. DE VOOGHT, *A propos la grâce actuelle dans la Théologie de Saint Thomas*, en «Divus Thomas» (Piac.), 5 (1928), pp. 386-416.
- D. S. WATSON, *The Doctrine of Grace and the Theology of Alexander of Hales (1185-1245)*, en «The Reformed Theological Review», 26 (1967), pp. 1-10.
- C. M. WHEELER, *Actual Grace According to St. Thomas*, en «The Thomist», 16 (1953), pp. 334-360.
- WHITLEY-MANSON, *The Doctrine of Grace*, London, 1932.
- A. WINKLHOFER, *Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, col. «Freiburger Theologische Studien», n. 43, Freiburg im Br., Herder, 1936.
- N. YSAMBERT, *Disputationes in I-II S. Thomas*, Lutetiae Parisiorum, 1648.
- F. ZIGON, *Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino*, Goritiae, 1923.
- *S. Thomae a. 1 de Caritate et praemotio physica*, en «Divus Thomas», 2 (1924), pp. 24-34.
 - *Gratia operans et cooperans iuxta S. Thomam*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 5 (1928), pp. 614-629
 - *Martín-Solá, O. P. De motione divina*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 8 (1931), pp. 17-46, 225-237.



ABREVIATURAS*

AHSJ	Archivium Historicum Societatis Iesu (Roma).
Ar Ph	Archives de Philosophie (Paris).
ATG	Archivo Teológico Granadino (Granada).
A Th	L'Année Theologique. La vie théologale, philosophie, théologie, spiritualité (Paris).
BCTNC	Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen (Caen).
BLE	Bulletin de Litterature Ecclesiastique (Toulouse).
BSHT	Breslauer Studien zur Historischen Theologie (Breslau, hoy Wroclaw).
B Thom	Bulletin Thomiste (Etiolles, Fr.)
Civ Catt	La Civiltà Cattolica (Roma).
C Mech	Collectanea Mechliniensia (Malinas, Bélgica).
C Tom	La Ciencia Tomista (Salamanca).
DAFC	Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique (Paris).
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplement (Paris).
Div	Divinitas. Pontificae Academiae Theologicae Romanae commentarii (Roma).
Do C	Doctor Communis. Acta et Commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis (Roma).
DR	The Downside Review (Bath, Gran Bretaña).
DT (P)	Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia (Piacenza).

* Para las abreviaciones empleadas en esta tesis hemos empleado las correspondientes a la obra de Siegfried SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1974, siempre que en ella apareciese referencia.

DT	vid. Fz Ph Th.
D Th C	Dictionnaire de Théologie Catholique (Paris).
PTEC	Enciclopedia Cattolica (Città del Vaticano).
EE	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
E Th L	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
FS	Franziskanische Studien (Münster).
F Th St	Freiburger Theologische Studien (Freiburg im B).
F Z Ph Th	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie (Freiburg, Schw.). (Hasta 1953, Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie).
Gr	Gregorianum. Commentaria de re theologica et philosophica (Roma).
Ist	Istina (Boulogne-Sur-Seine, Fr.).
J Ph S T	Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theologie (Freiburg, Sch.).
LTP	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
L Th K	Lexikon für Theologie und Kirche.
My Sal	Mysterium Salutis. Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik (Einsiedeln).
M Com	Miscelanea Comillas (Comillas).
NCE	New Catholic Encyclopedia (New York).
N R Th	Nouvelle Revue Théologique. Musseum Lessianum. Section Theologique (Louvain).
Pens	Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica (Madrid).
Ph J	Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft (Fulda).
RDT	Revue Diocesaine de Tournai (Tournai).
R Ec L	Revue Ecclésiastique de Liège (Liège).
RET	Revista Española de Teología. C. S. I. C. (Madrid).
Rev S R	Revue des Sciences Religieuses. Faculté catholique de Théologie (Strasbourg).
RF	Razón y Fe. Revista hispanoamericana de cultura (Madrid).
RN Ed	Revista nacional de Educación (Madrid).
RQ	Römische Quartalschriften (Freiburg im B.).
RSR	Recherches de Science Religieuse (Paris).
RTL	The Reformed Theological Review (Melbourne).
R Th A M	Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale (Louvain).
R Thom	Revue Thomiste (Bruges).
Sal	Salesianum. Pontificio Ateneo Salesiano (Torino).



Sap	Sapientia. Revista tomista de filosofía (La Plata).
Sc Es	Science et Esprit (Bruges).
Scr Th	Scripta Theologica (Pamplona).
Schol	vid. Th Ph.
SJ Th	Scottish Journal of Theology (Edinburgh).
TS	Theological Studies. Theological Faculties of The Society of Jesus in the United States (Woodstock, Maryland, U.S.A.).
Th Ph	Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie (Freiburg im B.). Hasta 1966: Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie u. Philosophie (Freiburg im B.).
Th Q	Theologische Quartalschrift (Tübingen).
Th Rv	Theologische Revue (Münster).
Thom	The Thomist (Washington).
VS	La Vie Spirituelle (Paris).
ZK Th	Zeitschrift für Katholische Theologie (Wien).





LA NATURALEZA DE LA GRACIA ACTUAL SEGUN LOS PRINCIPALES AUTORES DE LA ESCOLASTICA MEDIEVAL Y LOS COMENTADORES DE STO. TOMAS

1. *Principios generales*

A nadie se le oculta la dificultad de encontrar, en el tema que nos ocupa, un esquema común para todos los teólogos comprendidos en el largo período que va desde Pedro Lombardo (+1160) a Cayetano (+1534). Se trata de cinco siglos en los que se lleva a cabo una labor especulativa muy valiosa y se asiste a un importante desarrollo del pensamiento teológico. Pero siempre podemos encontrar una ligazón entre ellos: la que va del maestro al discípulo, a través de cuyo análisis se hace posible determinar los nuevos modos de pensar, y resaltar los progresos en nuestra materia. La toma en consideración de esta relación nos ha llevado a mantener en las páginas que siguen una estructura expositiva cronológica.

Se ha de considerar también que en todo este largo período las cuestiones dominantes en materia de gracia son las relativas a la gracia habitual, mientras que las referidas a la gracia actual son de menor importancia, como se manifiesta tanto en la lenta tarea de elaborar y precisar el concepto, como en la terminología misma.

Aunque ya en parte ha quedado reseñado en la introducción, se puede afirmar que la expresión «gracia actual» no aparece en este período. Resulta difícil determinar qué autor la introdujo por

vez primera entre la terminología, cuestión que estudiaremos en los capítulos siguientes. Los autores de los siglos XII a XVI (hasta Cayetano) se refieren al moderno concepto con expresiones construidas a partir de los términos *auxilium* y *motus*, que constituyen básicamente el contenido de lo que después tomó carta de naturaleza bajo el nombre de «gracia actual».

Así pues, en el período que vamos a estudiar falta el término exacto pero, de modo incipiente, está presente su contenido; no podía ser de otra manera, ya que la existencia de tal auxilio o moción aparece reiteradamente en la revelación bíblica y en las fuentes tradicionales. Es intención nuestra explicar aquellos elementos que puedan corresponder a ese concepto, identificando su presencia en los principales autores teológicos de estos siglos.

Parece conveniente destacar, antes de entrar en nuestra exposición, que en toda esta época no está aún presente el apasionamiento que más adelante se dejará ver en las reflexiones sobre el modo de concretarse la moción divina sobrenatural. Desde la controversia llamada *de auxiliis*, la concepción de la naturaleza de la gracia actual ha quedado casi inevitablemente ligada al estudio de las cuestiones sobre su eficacia o mera suficiencia, esto es, a la compaginación entre gracia y libertad. Por el contrario, durante la Escolástica se tendió más bien a considerar la gracia como algo que Dios da, y no sólo como algo que el hombre recibe; es decir, más como donación de Dios que como posesión del hombre, de manera que se aceptaba implícitamente que la gracia siempre alcanza su objetivo, y no se hacía cuestión de la eficacia, sino de la correspondencia: «eficacia» y «suficiencia» no aparecen en los rótulos de las cuestiones medievales.

Nos corresponde ahora entrar en la mente de los principales teólogos de la época, y destacar lo que en su doctrina nos ha parecido relacionado con el concepto de gracia actual.

2. Pedro Lombardo y la primera escolástica

La escolástica primitiva es un primer punto de referencia a la hora de establecer el estado de la cuestión sobre la naturaleza de la gracia actual; es en esta época cuando comienza a cristalizar una teología sistemática de la gracia —y de tantas

otras cuestiones— cuya influencia posterior será determinante¹. De esta época hemos tomado como hito fundamental a Pedro Lombardo, cuya teología gravitará de manera neta en los siglos siguientes, al instrumentarse la enseñanza universitaria sobre la base de sus Sentencias.

Durante el período preescolástico puede decirse que las distinciones de la gracia no han cundido, y que las concepciones son más bien generales, por no decir confusas. Se trata de obras en las que, lo que todavía no es ni siquiera denominado como gracia habitual, aparece al mismo tiempo como disposición permanente y como cualidad operativa².

Con el período que se abre en la escolástica, lo primero que hemos de considerar es la terminología. En esta época se fraguan fórmulas de expresión —no sólo términos, también apotegmas y frases enteras— que han cundido hasta nuestros días³, e indudablemente se han mostrado como útiles, pues muchas de ellas han sido usadas por siglos, acuñándose por tanto su significado. Tanto es así, que muchas de estas expresiones y términos han sido empleadas posteriormente por el Magisterio.

Muchos de estos conceptos tallados por primera vez —y consiguientemente acuñados en nuevos vocablos— hacen referencia a la gracia, pero entre ellos no se encuentra el de gracia «actual». Asistimos en este período al nacimiento de los apelativos de la gracia: *gratia operans*, *adiutrix*, *adiuvans*, *auxilia-*

1. Cfr. G. PHILIPS, *La Théologie de la grâce chez les Précolastiques*, en ETL 48 (1972), pp. 479-508.

2. Cfr. G. PHILIPS, *op. cit.*, p. 480: «En lisant les traités et les sermons d'Augustin, les théologiens de l'âge précolastique s'assimilent comme ils peuvent les catégories de ressemblance avec Dieu, de régénération, d'inhabitation des Personnes divines. Toutes ces présentations supposent une disposition permanente, mais non inerte de la personne humaine. En d'autres termes les auteurs conçoivent la grâce dans un sens personneliste et actualiste: ils la recherchent dans l'exercice des vertus plutôt que dans la présence d'un principe vital supérieur, ou du moins, ils s'occupent plus de pastorale que de psychologie, et ils insistent sur les applications actuelles de la nouvelle vie chrétienne. Leur ascèse est peu théorique mais franchement pratique».

3. Cfr. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Früscholastik*, erster Teil, *Die Gnadenlehre*, Band I, Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 1952, p. 50: «Doch muss anerkannt werden, dass eine ganze Reihe terminologische Fassungen, die heute noch im Gebrauch sind, von der Früscholastik erarbeitet wurden. (...) Formulierungen wie: *facienti quod est in se Deus non denegat gratiam* (...) sind damals entstanden».

trix praeveniens, aspirans, suscitans, perseverans, etc.⁴. Fueron estos conceptos elaborados y pulidos en las *lectiones* de *Sacra Pagina* —sobre todo de las epístolas Paulinas— acudiéndose como fuente a las obras de San Agustín, gran maestro e inspirador de la época⁵.

Sin embargo, lo que hoy denominamos gracia actual es un concepto que no aparece; y esto es quizá así no sólo porque los primeros escolásticos no dieran con este nombre, sino más bien porque no establecieron esta distinción. Al decir de Landgraf, todos los apelativos anteriormente mencionados se refieren a la gracia justificante. Una noción de gracia no justificante aparece sólo al comienzo del siglo XIII, cuando Esteban Langton y Guillermo de Auxerre hablen de la gracia *excitans*, o Guerrico de S. Quintín de gracia *praeparans*⁶. Pero para los primeros escolásticos no existe la distinción, hoy común, entre gracia actual y habitual: «la gracia por la que nos es devuelta la rectitud de nuestras operaciones aparece como idéntica a la gracia justificante; con otras palabras: la gracia actual y la gracia justificante, según las enseñanzas de la escolástica primitiva, en lo esencial, no pueden distinguirse, aunque no se descarte el auxilio de la gracia antes de la justificación, sin dejar llamar a esta gracia, en los albores de la escolástica, en general, «gracia auxiliante»⁷.

4. Cfr. A. LANDGRAF, *op. cit.*, pp. 51 y 52: «Aus der augustinischen Gedankenwelt, an der sich vor allem die fröhscholastische Spekulation nährt, kommt die Terminologie der fröhscholastischen Gnadenlehre, in der Ausdrücke wie *gratia operans, cooperans, adiutrix, adiuuans, auxiliatrix, praeuentrix, consummans, conservatrix, incipiens, perseverans*, und auch *gratia sublevans* auftreten. (...) Nur ganz selten tritt im 12. Jahrhundert der Ausdruck *gratia sufficiens* auf».

5. Vid. J. DE GHELLINK, *Le mouvement théologique du XIIIe siècle*, Paris, Gabalda, 1914; vid. tb. P. von STEINITZ, *Gracia y virtud en la teología del siglo XII*, Tesis doctoral presentada ante la Universidad de Navarra, Pamplona 1984.

6. Cfr. A. LANDGRAF, *op. cit.*, p. 51: «Alle sie (se refiere a diversos tipos de gracia que menciona anteriormente) bezeichnen im 12. Jahrhundert die rechtvertigende Gnade. Eine nichtrechtvertigende wird erst im beginnenden 13. Jahrhundert mit Stephan Langton, oder Wilhelm von Auxerre als *excitans*, von Guerricus de S. Quintino als *praeparans* bezeichnet».

7. «(...) die Gnade, durch die uns die Rechtheit der Betätigung wiedergegeben wird, als identisch mit der rechtfertigenden Gnade erscheint, mit anderen Worten, dass *gratia actualis* und rechtfertigende Gnade in der Lehre der Fröhscholastik in der Hauptsache nicht voneinander unterscheiden werden, dass aber trotzdem in die Theologie nicht jede Gnadenhilfe vor der Rechtfertigung aus-

En el mismo sentido se expresa J. Auer: si se quiere entender rectamente la doctrina sobre la justificación de este período, «hay que tener a la vista, junto con la relación de la mística y la doctrina de la justificación del siglo XII, el hecho de que la gracia se concibe aún en un sentido muy amplio y general, no escindiéndose con claridad la gracia auxiliante y la gracia santificante, y todavía no aparecida la gracia actual»⁸.

Generalizando un tanto, el planteamiento de las cuestiones de la gracia en los autores de este siglo viene a ser el siguiente: la *gratia gratis dans* (Dios mismo) es diversa de sus dones. De éstos, unos son dones naturales —pero al cabo dones, siguiendo de cerca a S. Agustín⁹— y otros sobrenaturales, y es a éstos a los que propiamente llamamos gracias. Entre éstas podemos distinguir una gracia primera¹⁰ —es en esta época cuando se formula el famoso apotegma *facienti*, explicándose de diversas maneras según los autores— que es el requisito fundamental en el proceso de la justificación¹¹, y la gracia en sí ya recibida, justificante y operativa, como ya hemos dicho. Esta gracia es susceptible, a su vez, de las múltiples divisiones que hemos señalado, que no son esenciales, sino más bien por los efec-

schaltet, ohne es aber in allgemeinen vor dem Beginn der Hochscholastik zu wagen, die als helfende Gnade zu bezeichnen» A. LANDGRAF, *op. cit.*, p. 128.

8. «Will man seine Lehre recht verstehen, muss man neben den oben erwähnten Beziehung zur Mystik und Rechtfertigungslehre des 12. Jahrhunderts vor allem auch die Tatsache in Auge behalten, dass Gnade noch sehr weit und allgemein gefasst ist, helfende und heiligmachende Gnade noch nicht klar geschieden, und die aktuelle Gnade als solche noch nicht herausgestellt ist» J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, zweiter Teil: *Das Wirken der Gnade*, Freiburg, Herder, 1951, p. 204.

9. Vid. von STEINITZ, *op. cit.*, pp. 12-20.

10. Cfr. A. LANDGRAF, *Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der Heiligmachende Gnade in der Frühscholastik*, en *Schol*, 6 (1931), p. 42-62, 222-247, 354-380 y 481-504. Este artículo fue posteriormente refundido en la obra *Dogmengeschichte...* antes citada.

11. Hoy esta teoría del *processus iustificationis* es una teoría olvidada, precisamente —a mi ver— por haber sido subsumida en la exposición de la gracia actual. Según la moderna solución, la gracia primera es una gracia actual. En cuanto que es moción y auxilio divino para recibir la gracia santificante. Pero los escolásticos se ocuparon profusamente de este proceso, dando cada cual su personal solución. Aquí podemos apreciar también, por tanto, un antecedente de la gracia actual. Para una mayor profundización sobre la cuestión, vid. A. LANDGRAF, *Die Vorbereitung...*, pp. 481-504.

tos¹². Es este ambiente en el que había de ir madurando el concepto de gracia actual¹³.

Dentro de este contexto general, no es muy distinto el planteamiento realizado por Pedro Lombardo. Puede decirse que en su obra se reflejan todas las características anteriormente señaladas.

Su explicación sobre la gracia, vista con los ojos de la modernidad, no es muy clara, ante todo por ser decidido partidario de la identificación entre gracia y virtud, lo que le llevará a establecer distinciones sólo por los efectos. Más aún: la equipara también a los dones: «Algunos no sin razón piensan que una y la misma cosa son la gracia, el don y la virtud, las cuales opera y coopera»¹⁴. Sobre la base de esta identificación entre lo que en sí es generalmente explicado como operativo (virtud) y entitativo (gracia), no es extraño que la moción o auxilio de Dios sean concebidos como una única realidad con lo antedicho.

Ciertamente, de entre los muchos avances aportados a la teología por Pedro Lombardo, uno es el terminológico, y precisamente con palabras muy semejantes a las que en este estudio venimos buscando. Lombardo habla con frecuencia de «concupiscencia *actual*», «pecado *actual*», o «virtud *actual*». Pero la gracia *actual* no aparece nunca en sus escritos¹⁵. En su estudio monográfico sobre la gracia en el Maestro de las Sentencias aporta Schupp esta idea, afirmando que desconoció la distinción formal entre la gracia considerada como hábito y la gracia considerada como moción y auxilio divino.

12. Pueden encontrarse en esta época numerosos textos como este: «Gratia multos habet effectus: 1) expellere peccatum, 2) facere dignum vitae aeternae, 3) facere animam pulchram, 4) elicere opus meritorium, et multos alios» FELIPE EL CANCELLER, III, tr. 7, q. 6 (f 246 c). El orden y elaboración de este texto suena ya claramente en los mismos tonos que la posterior enumeración de los efectos de la gracia hecha en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás.

13. Cfr. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, vol. I p. 139. Este apartado de su libro es una reelaboración de su propio trabajo *Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik*, en *Z K Th*, 55 (1931), pp. 177-238.

14. «Quibusdam non irrationabiliter videtur quod una et eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quae operatur et cooperatur, sed propter diversos eius effectus et dicitur operans et cooperans» P. LOMBARDO, *Sententiae*, Lib. II, dist. XXVI, c. 8.

15. «Gratia actualis kommt bei Lombardus nie vor» J. SCHUPP, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburg im B., Herder Verlagsbuchhandlung, 1932, p. 213.

Es ilustrativo su ejemplo del medicamento: compara Pedro Lombardo la gracia de Dios a la medicina; y unas veces dirá que por una —habitual— sanamos, y por otra —actual— somos custodiados, y otras veces que la medicina tiene un doble oficio: sanar, y custodiar. Por lo que no queda claro si la medicina es una y la misma, o más bien son dos diferentes ¹⁶.

La noción de gracia actual parece estar presente cuando utiliza expresiones como *moveri ad vera credenda* o *inspiratio bonae cogitationis*. Más aún, en la vida del justo —aquel que ya posee la virtud de la fe— la gracia actual, aunque no denominada así, desempeña un papel muy importante: para él, como para otros teólogos de su época, la caridad por la que amamos a Dios y al prójimo es el mismo Espíritu Santo, que habita en el alma, de suerte que la virtud de la caridad no es tal virtud —como sí lo son la fe y la esperanza— sino que es el Espíritu Santo en nuestra alma quien nos mueve a amar a Dios y obrar el bien. Las inspiraciones de su amor son gracias que hoy denominaríamos actuales ¹⁷.

Sin embargo, estos retazos no suponen una distinción que Lombardo haga en la gracia misma. Toda diferenciación tiene lugar por los efectos: operante y cooperante, preveniente y subsiguiente. Pero siempre son operaciones de una misma gracia. «La gracia cooperante —escribe Auer— es para Lombardo el auxilio de la gracia (*auditorium*), que junto con la buena voluntad, opera el acto bueno y meritorio. La gracia operante, sin embargo, muestra aún un cierto doble carácter, como claramente ha mostrado Schupp: por un lado es concebido como gracia preparante, y por otro es gracia justificante; estas dos funciones puede decirse que no son esencialmente distintas, como podría parecer por las palabras» ¹⁸. Y en el mismo sentido expone Landgraf que «la enseñanza de Pedro Lombardo es

16. Cfr. J. SCHUPP, *op. cit.*, p. 32.

17. Cfr. J. AUER, *Die Entwicklung...*, erster Teil, *Das Wesen der Gnade*, Freiburg im B., Herder, 1942, y también J. SCHUPP, *op. cit.*, p. 214.

18. «Die *gratia cooperans* ist ihm (Lombardus) die Gnadenhilfe (*auditorium*), die mit dem gutem Willen zusammenwirkt zum guten, verdienstlichen Werk; die *gratia operans* aber zeigt noch einem gewissen Doppelcharakter, wie Schupp deutlich herausgestellt hat: einerseits wird sie als eine vorbereitende Gnade aufgefasst, andererseits ist sie rechtfertigende Gnade; diese beiden Funktionen, so darf man aber wohl sagen, sind nicht so wesentlich verschieden, (...)» J. AUER, *Die Entwicklung...*, vol. II, p. 168.

(...) que la gracia, y precisamente la *gratia operans* —esto es, la fe—, hace libre a la voluntad para el bien, o sea, hace la voluntad buena y capaz de querer el bien operativamente. (...) Junto a esta *gratia operans*, recobra significado la *gratia cooperans* para el conocimiento de la estructura interna de la gracia actual»¹⁹, pues a partir de aquí es de donde debe colegirse cualquier referencia a esta última.

¿Cómo obra la voluntad del hombre en la obra buena, y qué parte corresponde al hombre junto con la gracia? Sobre este punto parece faltar en Pedro Lombardo una auténtica especulación²⁰, aunque pueden desde luego encontrarse indicaciones que parecen afirmar que la gracia no obra sólo moralmente sobre la voluntad —como hacen por ejemplo los preceptos de una Ley— sino que la voluntad depende mucho más inmediatamente del *impetus gratiae*, que prepara, libra, sana y dirige la voluntad, y obra por tanto físicamente. Compara la gracia a un servidor de su Señor, que acompaña pero no previene, o a la lluvia que cae sobre el campo arado.

Para terminar, diremos una palabra acerca de la posición personal de Pedro Lombardo en cuanto a la preparación a la justificación, pues ya hemos dicho que esta antigua teoría suele instrumentarse hoy acudiendo al concepto de gracia actual. La posición sobre este punto era cuestión que no podía faltar en los tratados de la época. Lamentablemente, su pensamiento, al decir de Schupp, no está totalmente elaborado, y aparece problemático y sin una exposición orgánica²¹. En la línea de los autores que le han precedido en el siglo anterior y cuya doctrina desarrolla, exige unos requisitos en el sujeto antes de recibir la caridad infusa. Estos son la *concupiscentia bonorum*, la esperanza informe y el *timor initialis*. Explicar cada uno de estos elementos es ahora innecesario, pues añadiría sólo unas pocas líneas de escasa sustancia para este trabajo. Baste con decir que este es otro punto oscuro en el esquema lombardiano:

19. «Petrus Lombardus lehrt ganz in dieser Linie, das die Gnade und zwar die *gratia operans*, der Glaube nämlich, den Willen frei macht für das Gute, d. h. den Willen gut und fähig macht, das Gute wirksam zu wollen» (...) «Neben diese *gratia operans* tritt die Darstellung der *gratia cooperans* an Bedeutung für die Erkenntnis der inneren Struktur der *gratia actualis* zurück» A. LANDGRAF, *Die Erkenntnis...* pp. 566 y 570.

20. Cfr. J. SCHUPP, *op. cit.*, p. 109.

21. Cfr. J. SCHUPP, *op. cit.*, p. 170.

de qué modo se produce el paso de la caridad imperfecta a la perfecta.

Como resultado, y en resumen, en la exposición de Pedro Lombardo —a pesar de su posición personal acerca de la unicidad de la gracia, virtudes y dones— puede decirse que están los principios del desarrollo posterior en las escuelas de las distinciones que darán lugar al concepto de gracia actual. Su influencia va a hacerse sentir inmediatamente, y se aprecia con nitidez en Alejandro de Hales, a cuya doctrina inmediatamente nos referiremos.

3. Alejandro de Hales

La influencia ejercida por Pedro Lombardo en la escolástica medieval comenzó a tener lugar de modo sistemático gracias a Alejandro de Hales (1185-1245). Por los testimonios de R. Bacon sabemos que fue éste quien por vez primera se sirvió de los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo para desarrollar sus lecciones a modo de comentarios orales²².

Su obra fundamental es una *Summa Theologiae*, en la que queda compendiado su pensamiento²³, caracterizado por la recepción y formalización del aristotelismo en la teología, que constituyó no sólo un método de trabajo completamente nuevo, sino además una reconstrucción conceptual de muchas materias, muy especialmente de la teología de la gracia²⁴.

22. Cfr. J. S. BREWER, *Fr. Rogeri Bacon Opera hactenus inedita*, London, 1859, p. 328.

23. Como es sabido, no es pequeña la disputa respecto de la autenticidad de la *Suma fratris Alexandri*, pues muchos indicios hacen pensar que no salió de una única pluma. Sea como fuere, no podemos sino basarnos en la fuente tal y como aparece, aun a riesgo de atribuir a Hales pensamientos que no sean suyos, sino de la *Summa* que se le asigna. En particular, J. AUER (*Textkritische Studien zur Gnadenehre des Alexander von Hales*, Schol 15 (1940), pp. 63-75), mantiene, en contra de los *Prolegomena* de la edición de Quaracchi, que la fuente principal de las cuestiones sobre la gracia en la *Summa Fratris Alexandri* es la obra de Juan de Rupella (Cod. Vat. Lat. 782, f. 139(r)-147(v)) casi a la letra, junto con algunos añadidos de Felipe el Canciller, Odo Rigaldi y otros. En el mismo sentido —contrario a los *Prolegomena* de la ed. Quaracchi— O. LOTTIN, *La nature de la conscience morale*, E Th L 9 (1932), pp. 260 y ss.

24. Cfr. K. HEIM, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältniss zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*, Leipzig, M. Heinsius Nachvolger Vlg., 1907, p. 35: «Mit dem Beginn der Blütezeit der

No es nuestro propósito exponer toda la explicación que de la gracia hace Alejandro de Hales, pero, antes de entrar en lo que podríamos llamar «aspecto operativo» de ésta —ya que para nada podemos decir que exista una «gracia actual» en este período— necesariamente nos vemos obligados a establecer una sucinta panorámica del «aspecto ontológico» de la gracia según este autor, para poder así entender sus asertos respecto de la operatividad.

Fue Hales el primero en distinguir la gracia increada (el Espíritu Santo) de la gracia creada²⁵: la gracia pone algo en el alma²⁶, pues para ser grato a Dios es necesario que aquel que le es grato tenga algo que a El le agrade. Grato a Dios es aquello que es deiforme o semejante a Dios, por lo que es necesario ser semejante a Dios para serle grato. Y siguiendo esta lógica, es necesario, por tanto, que quien reciba la gracia, reciba también algo —creado— que haga deiforme a su receptor.

Ya otros antes de Alejandro de Hales habían mantenido, además, que la gracia era un hábito. Así lo recoge él también, afirmando que así como el cuerpo necesita una disposición para recibir el alma, así el alma necesita una disposición para recibir el Espíritu Santo: se da una disposición por la que el alma racional es aceptada y asimilada por Dios²⁷. Y —entre otras—

Scholastik tritt die Behandlung des Verhältnisses von Gnade und liberum arbitrium in ein neues Stadium. Die Einführung aristotelischer Denkformen in die Theologie erzeugt nicht nur neue Methoden für die formale Bearbeitung des traditionellen Gedankenmaterials, sondern auch neue philosophische Grundanschauungen inhaltlicher Art, aus denen sich für die Behandlung unseres Problems eine Reihe neuer Voraussetzungen ergeben. Besonders die Gnadenlehre hat unter dem aristotelischen Einfluss eine tiefgreifende Umwälzung erfahren. Wir müssen daher zunächst den Gnadenbegriff ins Auge fassen, wie er sich unter dem Einfluss des neuen Denkens gestaltet hat und können uns dann erst den Konsequenzen zuwenden, die sich daraus für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Gnade und den natürlichen Funktionen des Menschen ergeben».

25. Cfr. G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y sentido de la gracia creada*, presentación y traducción de J. López Martín, Salamanca, ed. Secretariado Trinitario, 1974, p. 115: «Dicho término gracia «creada» no se encuentra en ninguna parte antes de la *Summa Fratris* si no es en el comentario de Alejandro a las Sentencias, su obra personal del año 1225, al menos hasta que no se tenga una mayor información».

26. Cfr. *S. Th.*, Pars III, Inq. I, Tract. I, q. 2, cap. 1, a. 1 (n. 608).

27. Cfr. *S. Th.*, Pars III, Inq. I, Tract. I, q. 2, cap. 1, a. 2, sol. 1 (n. 609). La interpretación hecha por K. HEIM en la obra antes mencionada fue muy criticada por H. DOMS, *Die gnadenlehre des Sel. Albertus Magnus*, col. «Breslauer Studien zur Theologie», Breslau, Müller u. Seifert, 1929: «Heim hat

nos da esta definición de la gracia, para él la más completa: «gracia es el hábito de la mente que universalmente ordena toda la vida»²⁸. Este hábito lo es del alma, en ningún caso del cuerpo; no es especulativo, sino ordenativo de la vida²⁹. Al mismo tiempo ordena al orden de la gracia y es operativo, situado no sólo en la esencia del alma, sino también en las potencias, por las que hace actuar a las virtudes infusas, que llegan junto con la gracia. La gracia no es una perfección del *primum esse* (naturaleza, entidad) del alma, sino que perfecciona también el *secundum esse* (actividad, operatividad)³⁰: el hombre elevado por la gracia es agradable a Dios no sólo por su nuevo ser, sino también por su obrar, que resulta meritorio.

Este hábito —y la operatividad que produce— se entiende en un trasfondo filosófico netamente aristotélico. En este sentido, la actividad divina encuentra un punto de conexión con la nueva concepción metafísica de la gracia, de cuya operatividad sobrenatural es causa primera. Igualmente, la conversión es entendida como recepción de una nueva forma para la cual es necesaria una adecuada preparación de la materia³¹.

in seiner geistvollen Studie über das wesen der Gnade bei Alexander von Hales die Gnadentheorie des Doctor irrefragabilis so dargestellt, als ob dieser den aristotelischen Formbegriff in einer höchst genialen, von seiner nachfolgern nicht mehr verstandenen weise zur Erklärung der Einwohnung Gottes in der Begnadeten Seele benutzt habe» (p. 130). Y más adelante: «Alles dies (se refiere a la interpretación que hace Heim de la gracia como forma en Hales) und Heims ganzen Gedankengang kann ich nur so verstehen, dass er Alexanders Lehre in der Weise deutet, dass Gott selbst, die gratia increata, als causa formalis im Begnadigungsprozess sich mit der Seele vereinigt, und dass die gratia gratum faciens=gratia creata in diesem Informationsprozess keine selbständige Form, sondern nur die letzte dispositio sei» (pp. 131-132), etc. En el fondo de estas observaciones lo que late es una defensa del catolicismo frente al protestantismo. DOMS —implícita y veladamente: sin decirlo— achaca a HEIM (luterano) que pretenda ver en Alejandro de Hales lo remoto del fundamento de las tesis que, más tarde, mantendrá Lutero: una gracia creada que no sea distinta de la *forma Dei*, aunque tampoco es la misma justicia por la que Dios es justo.— Sobre el concepto luterano de gracia y justificación, véase T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Sammlung Horizonte (Neue Folge), 19. Band, Einsiedeln, Johannes Vlg., 1980.

28. «Gratia est habitus mentis, universaliter totius vitae ordinativus» S. Th., Pars III, Inq. I, Tract. I, q. 2, cap. 2, a. 2 (n. 613).

29. S. Th., Pars III, Inq. I, Tract. I, q. 2, cap. 1, a. 2, d. (n. 609) et ibidem, a. 4, c. (n. 611).

30. S. Th., Pars III, Inq. I, Tract. I, q. 2, a. 4, sol. y ad 2 (n. 611).

31. Cfr. K. HEIM, *Das Wesen...*, p. 66: «Welche Folgen hat es nun, wenn der neue unter aristotelischen Einfluss entstandene Gnadenbegriff in diese Ent-

Esta nueva forma, según Hales, puede ser recibida solo por los seres dotados de libre albedrío (y por tanto de naturaleza intelectual), e inhiere en la esencia del alma ³².

En cuanto a la sistemática, también la estructura de la obra de Hales presenta alguna novedad: el estudio de la gracia se encuadra en la parte que corresponde a las costumbres (*mores*) ³³, junto con las leyes, los dones y frutos del Espíritu, y las bienaventuranzas. En una palabra, en la operativa.

Ello es así por causa de la característica más radical de su pensamiento: no existen diversificaciones esenciales en la gracia. Una misma es la única gracia. Y así, afirma: «La gracia no es divisible por diferencias esenciales, ya que ella misma es una única forma indivisible que no es multiplicada por formas divisibles en cuanto que es gracia. Sin embargo, produce diversos efectos en el alma: prepara a la voluntad a querer el bien, y además le da las facultades para que lo obre, no sea que quiera en vano. (...) Y de esta diversidad de efectos se toma la división de la gracia por sus diferencias, que son: preveniente, subsiguiente, operante, cooperante, y otros más. Todas ellas en razón de los efectos que produce en el alma».

Se diferencia por tanto la gracia según sus diferentes efectos o estados, y no por diferentes formas. Por lo que se ha de decir

wicklung eintritt? Auf diese Frage lässt sich schon aus dem bis her über den neuen Gnadenbegriff Gesagten heraus eine allgemeine Antwort geben. Jede der beiden Tendenzen, welche in der bisherigen Geschichte des Problems miteinander in Spannung geraten sind, findet in dem neu auftretenden aristotelischen Informationsschema einen Anknüpfungspunkt und eine Möglichkeit, sich in neuer Form geltend zu machen. Die irresistible Gnadebegriffs, welcher die Gnade zu einer übernatürlichen Wirkung der prima causa auf die Seelensenz macht. Die semipelagianischen Gedanken dagegen finden einen Anknüpfungspunkt an der «Disposition» der Materie, ohne welche die Aufnahme der Form unmöglich ist, an welche sich darum die Gedanken über die Freiheit des Menschen zur Annahme und Ablehnung der Gnade anschliessen können».

32. *S. Th.*, Pars III, Inq. I, Tract. I, q. 4, cap. 1, art. 1, ad 1 (n. 608). Se ha de señalar que, para Hales, el libre albedrío se encuentra en la *esencia* misma del alma: la razón es reflejo del Hijo, la voluntad lo es del Espíritu Santo, y el libre albedrío equivaldría a un reflejo de la Primera Persona. (Cfr. *q. delibero arbitrio*, en *Codex Todi*, 121 (f) 46 (ra), cit. por O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, 2a ed., Gembloux, J. Duclot ed., 1957, p. 139.

33. *S. Th.*, L. III, Pars II, Inq. 2, intr.

que la gracia es divisible por diferencias accidentales, y no por distinciones que diversifican su forma o esencia³⁴.

Todo reflejo de lo modernamente conocido como gracia actual hay que buscarlo por tanto en el contexto de este sistema. A falta del término en Alejandro de Hales, el concepto de gracia actual aparece cuando trata de las diferenciaciones de la gracia, sobre todo en preveniente y subsiguiente.

Para él la gracia es preveniente en cuanto que *somos* buenos, y subsiguiente es la gracia por la que *obramos bien*. Según esto, la gracia preveniente informa el alma misma, y la subsiguiente al libre albedrío para obrar el bien³⁵.

En otro sentido, la gracia es operante —por comparación a su relación respecto del libre albedrío— cuando hace querer el bien; y cooperante en cuanto que por su ayuda obramos el bien libremente³⁶.

En estas diferenciaciones se muestra de nuevo su concepción unitaria de la gracia, siendo la misma gracia la que santifica y mueve a obrar. La preveniente vendría hoy denominada como habitual, y la que llama subsiguiente, como actual. Pero son distintas —según Hales— sólo accidentalmente: la gracia es única por su esencia, pero distinta según su nombre. Tanto una como otra son causa de la voluntad buena, pero la preveniente es causa en cuanto hábito, y la operante en cuanto acto. Por lo mismo, una es la gracia, subsiguiente y cooperante; pero la subsiguiente se diferencia de la preveniente. La preveniente hace a la voluntad buena. La subsiguiente ayuda a una voluntad que ya *es* buena a *hacer* el bien.

34. «Gratia non est divisibilis per differentias essentielles, quia ipsa est una forma indivisibilis, nec multiplicatur per formas differentes, in quantum gratia est; tamen habet diversos effectus quos derelinquit in anima: praeparat enim voluntatem ad bonum ut ipsum velit; iterum addit facultatem ut possit illud operari, ne frustra velit (...) Et iuxta hanc diversitatem effectuum sumitur divisio gratiae per differentias, quae sunt: praeveniens, subsequens, operans, cooperans, et sic de aliis differentiis gratiae. Omnes enim assignantur iuxta differentes effectus quos efficit ipsa gratia in anima (...) Et secundum hoc, dicendum est divisibilis per differentias accidentales, non per differentias essentielles, quae diversificant essentiam, sive formam». Cfr. A. de HALES, *S. Th.*, Pars. III, Inq. I, Tract. I, Quaest. III, Membr. 1, sol.

35. Cfr. A. de HALES, *S. Th.*, Pars. III, Inq. I, Tract. I, Quaest. III, Membr. II, Cap. I, sol.

36. Cfr. A. de HALES, *S. Th.*, Pars. III, Inq. I, Tract. I, Quaest. III, Membr. II, Cap. 1, sol.

En otro sentido, la gracia cooperante se dice tal respecto de la operante, y por tanto del libre albedrío, ya que de la gracia y el libre albedrío procede la obra buena.

Por todo lo cual, concluyendo, se ha de decir que la gracia actual aparece, en Alejandro de Hales, unida intrínsecamente a la habitual, y sólo diferentes entre sí accidentalmente. Aunque no emplea estrictamente el término «actual», esto parece deducirse de sus conceptos.

Surge entonces una cuestión: ¿por qué en Alejandro de Hales la gracia primera —la justificación— es concebida como *gratis data*?

En nuestros días, el concepto de gracia *gratis data* suele restringirse para hacer mención de aquellas gracias que no se ordenan a la santificación propia, sino a la ajena. Esta es la doctrina sentada por Santo Tomás de Aquino, y es la que ha prevalecido con el tiempo.

Pero en Alejandro de Hales la concepción es diversa. Para él —y después de él para toda la escuela franciscana— dentro del conjunto de las gracias *gratis datae* no sólo entran aquellas que tienen por fin el bien espiritual ajeno, sino también las que se ordenan a recibir la gracia primera, preparando a recibir la gracia santificante³⁷.

Ello es así debido a una consecuencia lógica del sistema: si la gracia es única —en modernos términos, si no hay distinción entre gracia actual y habitual— las gracias que se reciben en orden a la justificación no pueden ser sino *gratis dadas*, ya que no recibe la moción de la gracia actual sino quien tiene la habitual, pues una y otra son la misma cosa. Y como en la conversión no se puede excluir la moción divina, esta moción es *gratis data*, no actual³⁸.

37. Cfr. A. de HALES, *S. Th.*, Pars III, Inq. I, Tract. II, Quaest. I, Caput II, resp.: «*Gratia gratis data proprie dicitur donum infusum rationali naturae sine meritis, quantum in se est, disponenes ad salutem propriam vel aedificationem alterius*».

38. Cfr. G. PHILIPS, *La théologie de la grâce dans la Summa fratris Alexandri*, E Th L 49 (1973), pp. 100-123, en p. 105: «D'après la *Somme*, Dieu n'habite pas dans l'âme sinon par la *gratia gratum faciens*. La grâce *gratis data* n'y suffit point. Soyons circonspects pour comprendre le sens exact de *gratis data*. Il ne suffit pas de rappeler que toute grâce est gratuite et donc *gratis data*, ni non plus que dans la terminologie récente *gratis data* qualifie une merveille divine qui ne sanctifie pas nécessairement le récepteur immédiat, mais

4. S. Buenaventura

La continuidad de la doctrina de los doctores medievales se aprecia claramente en S. Buenaventura sobre el apoyo de Alejandro de Hales, de quien se muestra aplicado discípulo. Aunque desde luego su exposición no es idéntica a la de su maestro, sino que contiene diferencias y avances, muchas veces su influencia se hace notar incluso en las figuras que toma como ejemplares.

Puesto que en S. Buenaventura tampoco aparece el vocablo gracia «actual»³⁹, el estudio de este concepto en el Dr. Seráfico ha de basarse, como en los demás autores, en un cierto acoplamiento de conceptos modernos a los propios de su tiempo, lo que se presta a diversas interpretaciones.

Para S. Buenaventura, como para Alejandro de Hales, en lo que hoy llamamos gracia actual han de distinguirse dos momentos: antes y después de haber recibido la gracia justificante.

Sobre la primera, el propio S. Buenaventura precisa: «Con el nombre de gracia *gratis data* no sólo entendemos aquella a la que se refiere el Apóstol en I Cor. XII: 'a otros es dado el Espíritu... etc.', sino que también se llama aquí gracia *gratis data* a todo aquello que es sobreañadido a lo natural, ayudado de algún modo y preparando la voluntad al hábito y uso de la gracia»⁴⁰.

El texto requiere poco comentario: de la misma manera que

la communauté, en d'autres mots un charisme au sens strict. Du temps d'Alexandre, *gratis data* s'emploie pour désigner tout ce qui n'est pas la grâce sanctifiante, par exemple la foi et l'espérance «informes», la crainte servile etc. De cette façon nous obtenons un autre ternaire: d'abord simple possibilité de l'inhabitation divine, qui n'est autre que la nature raisonnable; ensuite, la *disposition non nécessitante*, qui est la grâce *gratis data*; enfin la *disposition nécessitante* et perfectionnante, à savoir celle qui nous rend agréables à Dieu (*gratum faciens*)».

39. Aunque S. Buenaventura trata extensamente y en muy diversos lugares de la gracia, en ningún momento emplea el vocablo gracia «actual». Cfr. *Lexique Saint Bonaventure*, publié sous la direction de Jacques-Guy BOUGEROL, O. F. M., Paris, Editions Franciscaines, 1969, pp. 74-77.

40. «Nomine gratiae gratis datae non solummodo intelligimus illa, quae enumerat Apostolus primae ad Corintios duodecimo: 'Alii datur per Spiritum etc.', sed etiam vocatur hic gratia gratis data, quidquid illud sit quod superadditum est naturalibus, adiuvans aliquomodo et praeparans voluntatem ad habitum vel usum gratiae» S. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1.

para Alejandro de Hales, para S. Buenaventura las gracias que preparan a la justificación no han de incluirse en la gracia propiamente dicha, sino entre las gratis dadas⁴¹. En el mismo sentido, haciendo una comparación con los demás maestros de la época, afirma H. Bouillard que «S. Buenaventura es más conciso y más neto. Sin una gracia *gratis data* (a la que uno no está atado nunca, a la vez que nunca está desprovisto), el libre albedrío no se puede disponer suficientemente, como le conviene (*de congruo*) a la gracia santificante. La razón es que la gracia supera al libre albedrío y al conocimiento natural. Además, el libre albedrío no se eleva nunca a conocerla y pedirla si no es excitado de lo alto por una gracia *gratis data*, intermedia entre la gracia santificante y la libertad natural de la voluntad»⁴².

Siguiendo también a su maestro, no reconoce sino una única gracia —que al mismo tiempo santifica y mueve a obrar— una vez que el hombre ya ha sido justificado: «La gracia es *una*, pero puede dividirse según diversas consideraciones. (...) Por comparación a su efecto, al que está ordenada, la gracia se dice preveniente y subsiguiente, operante y cooperante. (...) La gracia es preveniente en cuanto que hace buena la voluntad misma y por tanto previene, pues no procede del libre albedrío, sino que es infundida por Dios. Es cooperante o subsiguiente

41. El «efecto» de la conversión puede producirse por la gracia de dos maneras: «actus formari potest a gratia dupliciter: uno modo a gratia ipsum motum secundum suam substantiam elicente et operante, ut cum gratia movet liberum arbitrium ad bonum opus; et tunc verum est, quod animae gratificatio et mundatio et habilitatio ad bonum talem actum praecedat. Alio modo actus formatur a gratia non imperante nec elicente, sed adveniente, ut quando liberum arbitrium est in actu consono gratiae; tunc etiam adveniens et inveniens liberum arbitrium in actu utrumque simul tempore format, scilicet potentiam et actum, prius tamen natura actum quam potentiam, sicut dispositionem intermediam» S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, d. 17, p. 1, a. 2, q. 2, ad 1, 2 et 3.

42. «Saint Bonaventure est plus concise et plus net. Sans une grâce *gratis data* (dont on n'est ailleurs jamais ou presque jamais dépourvu), le libre arbitre ne peut pas se disposer suffisamment, ou comme il convient (*de congruo*), à la grâce sanctifiante. La raison en est que la grâce dépasse la libre arbitre et la connoissance naturelle. Aussi le libre arbitre ne s'élevé jamais à la connaitre et à la demander, s'il n'est excité d'eu haut, par una grâce *gratis data*, intemédiaire entre la grâce sanctifiante et la liberté naturelle de la volonté» H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin. Etude Historique*, Paris, Aubier, 1944. De esta obra haremos extensa mención en el capítulo

en cuanto que ayuda al libre albedrío a realizar la obra meritoria»⁴³.

En este sentido la gracia no es sino disposición a un cierto movimiento espiritual. De la misma manera que el peso en lo corporal dispone al movimiento, así, y a su modo, el peso en lo espiritual. La gracia es un cierto peso espiritual dado al alma, por el cual tiende hacia abajo⁴⁴.

Esta moción actúa sobre la libertad: «es necesario decir que el libre albedrío es movido y excitado por la gracia. Por la gracia operante es prevenido, y por la cooperante es elevado a las obras meritorias, ya que respecto de éstas la gracia es como el motor principal, y la voluntad como esclava que la acompaña»⁴⁵.

Visto entonces cómo es para S. Buenaventura la gracia tomada en general ¿cómo es en particular la gracia actual?

Es en este punto donde se manifiesta la discrepancia de las escuelas. Se ha de notar, como ya quedó dicho en la introducción, que a la hora de interpretar las enseñanzas de los Maestros se corre el peligro de insertarles exposiciones o teorías a las que son completamente ajenos: según como se entienda lo que es la gracia actual se entenderá también si tal categoría aparece o no en la literatura anterior a la generalización del término gracia actual.

Precisamente esto es lo que sucede a la hora de interpretar a S. Buenaventura. Dos posiciones —semejantes, pero no iguales— debaten sobre el cómo aparece la gracia actual en el Doctor Seráfico.

Unos y otros convienen en admitir que la *gratia adveniens*

43. «Cum gratia una sit, multiplices tamen habet divisiones secundum diversas considerationes. (...) Secundum comparisonem ad effectum ad quem est dividitur in praevenientem et subsequentem sive operantem et cooperantem, quae sunt differentiae secundum effectus quos habet in ipsam voluntatem. Dicitur enim gratia praeveniens in quantum ipsam voluntatem facit bonam; et ideo praevenit, quia non est a libero arbitrio, sed potius infunditur ab ipso Deo. Cooperans vero sive subsequens dicitur in quantum adiuvat liberum arbitrium respectu bono operis eliciendi». S. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 27, dub. 1.

44. Cfr. S. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 26, a. único, q. 6, c.

45. «Absque dubio, sicut auctoritates sanctorum dicunt, necesse est ponere liberum arbitrium a gratia moveri et excitari. Ab ipsa enim gratia operante praevenitur et a cooperante ad opera meritoria elevatur. Ita quod respectu operis meritorii gratia est sicut principalis motrix, et voluntas sicut pedissequa». S. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 26, a. único, q. 6, c.

—así llama S. Buenaventura a la gracia *gratis data* que se recibe en orden a la justificación— constituye una gracia actual. Pero no hay acuerdo a la hora de determinar si mantiene la existencia de la gracia actual una vez recibida la justificación.

Mitzka entiende que existe un único texto donde S. Buenaventura habla inequívocamente de gracia actual⁴⁶. Y aunque en otros lugares hace aplicación de este concepto en S. Buenaventura, nunca es para reconocerlo en la doctrina buenaventuriana.

Por su parte Božitković da a entender que lo que modernamente entendemos como gracia actual puede reconocerse en numerosos pasajes de la obra de S. Buenaventura. No duda en interpretar la moción del libre albedrío a la conversión como gracia actual, aunque S. Buenaventura se refiera a ella como gracia *gratis data*. Y en el mismo sentido interpretativo entiende que se debe hacer la hermenéutica de las expresiones de S. Buenaventura cuando explica que el hombre, en estado de naturaleza caída, a causa del pecado original, no puede de ningún modo cumplir todos y cada uno de los preceptos, ni toda la Ley, sin un continuo influjo y auxilio de la gracia⁴⁷.

El problema, como se ve, es que la cuestión no es clara ni discutible mientras no se parta de un concepto común de lo que es una gracia actual. En todo caso, siguiendo a Auer, cabe decir que la doctrina acerca de la gracia actual no se encuentra muy desarrollada en S. Buenaventura⁴⁸, pudiendo encontrarse sin embargo referencias a ella, especialmente cuando S. Buenaventura hace mención de la *gratia operans*⁴⁹: «La gracia ope-

46. Cfr. Fr. MITZKA, S. J., *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 50 (1926), p. 58: «Der einzige text, in dem der hl. Buenaventura unzweifelhaft von einer aktuellen Gnade spricht, die zur heiligmachenden Gnade disponiert, findet sich auf II, d. 28, a. 2, q. 1». Cfr. también J. AUER, *Die Entwicklung...*, p. 346.

47. Cfr. P. Fr. Georgio BOŽITKOVIĆ, O. F. M., *S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio*, Marienbad, 1919, p. 61.

48. Cfr. J. AUER, *Die Entwicklung...*, vol. I, p. 346: «Neben diese beiden Bestimmungen trat dann durch die tiefere Herausarbeitung des metaphysischen Charakters der einzelnen Gnadenarten vor allem noch die Bestimmung, dass die die *gratia gratis data* gegenüber der *gratiagratum faciens*, die als *habitus* den Menschen informiere, nur eine *aktuale* Hilfe sei. Noch ganz unbestimmt hatte Bonaventura das angedeutet».

49. Cfr. BOŽITKOVIĆ, *op. cit.*, p. 88.

rante previene y mueve al libre albedrío, pues Dios, infundiéndola, sana y prepara la voluntad del hombre. La gracia cooperante se dice que mueve en cuanto que la voluntad, informada por tal don de la gracia, se mueve a sí misma»⁵⁰. De esta gracia operante dice S. Buenaventura que mueve al libre albedrío como una cierta influencia procedente de la luz suprema, que siempre tiene conexión con su origen como la luz lo tiene con el sol. Finalmente, sólo se ha de añadir que S. Buenaventura, adelantándose a la controversia *de auxiliis*, y en particular a las teorías molinistas sobre el concurso y la eficacia de la gracia, se ocupa de señalar que la cooperación de Dios y la acción no es como si uno coopera con otro en el lanzado de una piedra, sino en cuanto que Dios actúa íntimamente en cada acción, ya que nada escapa a su poder⁵¹.

5. S. Alberto Magno

Sobre el punto que nos ocupa —como quizá en otros tantos de su teología— el estudio de S. Alberto Magno tiene su importancia fundamental en haber sido el maestro de Santo Tomas de Aquino, ya que sus aportaciones al tema de la gracia actual no han sido muy abundantes. Trató S. Alberto de la gracia en diversos lugares⁵² y profusamente de la gracia habitual, pero sobre la gracia en cuanto que moción, apenas nos han llegado páginas que supongan una aportación de su doctrina.

Su estudio ha de hacerse en desconexión con los principales nombres de la escuela franciscana, y más bien como uno de los principales fundamentadores de la escuela impulsada por la Orden de Predicadores.

En S. Alberto Magno, como en todos los demás doctores medievales, la gracia es *una*, y no admite más diversificación

50. «Gratia enim operans, liberum arbitrium praevenit et movet, quia Deus illam infundendo voluntatem hominis sanat et praeparat. Gratia vero cooperans sive subsequens liberum arbitrium dicitur movere, quia voluntas tali dono gratiae informata, movet seipsam». S. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 26, a. único, q. 6, c.

51. Cfr. S. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 37, a. 1, q. 1, ad 5; y BOŽITKOVIC, *op. cit.*, p. 100.

52. Cfr. H. DOMS, *Die Gnadenehre des Sel. Albertus Magnus*, col. «Breslauer Studien zur historischen Theologie», XIII Band, Breslau, Müller und Seifert, 1929, pp. 10 y ss.

que por sus efectos, nunca una división esencial. Sustancialmente, se trata de un hábito (accidente) que inhiere en el alma⁵³, y del que con propiedad se dice que perfecciona al alma⁵⁴, pues es el medio por el cual nos relacionamos con Dios⁵⁵. Esta perfección del alma, por tanto, proviene más de la nueva *entidad* que supone en el alma que de los actos a que da lugar: la gracia, propiamente, no hace referencia a ninguna acción determinada —pues no tiene un objeto concreto, a diferencia de lo que sucede con las virtudes— sino que perfecciona la esencia misma del alma⁵⁶.

Ahora bien, la gracia, aunque en cuanto tal es algo más bien entitativo que activo, tiene además una operatividad propia. Se trata de una *forma*, entendida en sentido aristotélico, y por tanto llamada a su operación propia (siguiendo así S. Alberto la más innovadora corriente científica de su época). Con palabras de Doms, «toda dificultad relativa al modo de la común operación de gracia y libertad es resuelta por S. Alberto mediante el empleo del concepto aristotélico de forma. La gracia sería dada a la voluntad como forma, que la hace buena. De ello resulta que la voluntad opera de acuerdo con esta forma, que le pertenece como propia»⁵⁷.

Para Auer, sin embargo, esta concepción de la gracia como forma operativa es válida tan solo en el ámbito metafísico-

53. Cfr. H. DOMS, *op. cit.*, p. 96: «Die Gnade ist ein habitus universaliter gratificans et essentiam et potentiam. Sie verhält sich zu den virtutes wie die Seele zu ihren Potenzen. Gratia est habitus faciens esse bonum, et sec. virtutes infusas perficit ad actum. Das esse bonum wirkt die Gnade zuerst an der essentia animae (...)».

54. Cfr. H. DOMS, *op. cit.*, p. 87: «Ja selbst die Bezeichnung accidens erscheint Albert gelegentlich noch zu grob, und so kommt er dazu, nur eine perfectio. Albert denkt, wenn er dies schreibt, an jene accidentia per aliud (oder wie er sagt accidentia per accidens), welche zufällig und vergänglich einem Dinge angehören, oder auf die es doch nicht als auf seine perfectio angelegt ist (...)».

55. Cfr. H. DOMS, *op. cit.*, p. 91: «Die Gnade erscheint als medium zur Vollendung des Geistes. Sie hält jedoch den Geist nicht etwa diesseits von Gott zurück, sondern erhebt ihn bis zu Gott, elevat, ut sine medio coniungi possit».

56. Cfr. S. Alberto MAGNO, *In II Sent.*, d. 26, a. 3, sol.

57. «Allen Schwierigkeiten hinsichtlich de Art des Zusammenwirkens von Gnade und Freiheit entzieht sich Albert durch die Anwendung des aristotelischen Formbegriffs. Die Gnade wird dem Willem als Form verliehen, die ihn gut macht. Daraus ergibt sich, dass der Wille dann gemäss dieser Form, die ja als Form zu eigen gehört, handelt». H. DOMS, *op. cit.*, p. 260.

psicológico. En el ámbito de lo puramente operativo se recurriría a la mediación de la caridad: «la gracia aparece a la consideración de S. Alberto como 'forma' (...), y esta concepción será aún más desarrollada por Santo Tomás. En cuanto que este concepto de forma ya no se toma en sentido agustiniano sino aristotélico, obtiene la gracia una operatividad entitativa. Claro está que esta operatividad sólo tiene lugar desde el punto de vista metafísico-psicológico. Cuando aparece la pregunta de cómo la forma entitativa se convierte en forma operativa, se vuelve a acudir a la mediación de la caridad, puesto que el ser y el obrar, como la gracia y la virtud, son realmente distintas (...)»⁵⁸.

Es en este contexto en el que ha de buscarse toda cuestión relativa a la operatividad de la gracia en S. Alberto Magno. La gracia —una forma— es al mismo tiempo activa y operativa. Por tanto, según su concepción, no hay «gracia actual» (según el moderno concepto): toda moción, toda operatividad, proviene de la única gracia. Esta concepción, que supuso una indudable profundización en su época, no se encuentra sólo en S. Alberto (también puede hallarse en algunos de sus contemporáneos, como hemos visto), y depende de las enseñanzas de sus maestros. «Profundiza [S. Alberto] —si no me equivoco— las enseñanzas de Felipe [el Canciller] cuando desarrolla la operatividad de la gracia como la operatividad de una forma (...). La gracia da al alma una nueva forma; esto no supone ninguna operatividad efectiva, sino un extenderse y una información (*diffusio sui et informatio*), y es por esta operatividad por la que la gracia es llamada *gratia operans* (...)»⁵⁹.

58. «Gnade wird in der Betrachtung Alberts zur 'Form' (...), und besonders Thomas von Aquin ist es, der diese Lehre entfaltet. Dadurch, dass der Formbegriff jedoch nicht mehr augustinisch, sondern aristotelisch gefasst wird, gewinnt die Form eine eigene seinsmässige Wirkkraft. Freilich diese Wirkkraft gilt nur in der metaphysisch-psychologischen Betrachtung. Tritt die Frage auf, wie die Seinsform zur Wirkform werde, wird zur Vermittlung der caritas wieder eingeführt, weil ja Sein und Wirken wie Gnade und Freiheit real verschieden sind (...)». J. AUER, *Die Entwicklung...*, vol. II, pp. 181-182.

59. «Er (Albert der Grosse) vertieft, wenn ich recht sehe, hier nur Philipps Lehren, wenn er das Wirken der Gnade als das Wirken einer Form entfaltet, wie wir eben bei Betrachtung der zuvorkommenden Gnade gesehen haben. Die Gnade gibt der Seele eine neue Form; das ist kein effektives Wirken sondern ein Sichausbreiten und ein Informieren (*diffusio sui et informatio*), und dieses Wirkens wegen heisst die Gnade *gratia operans*». J. AUER, *Die entwicklung...*, vol. II, pp. 185-186.

Por esta razón, los más claros retazos sobre la gracia considerada en cuanto que moción, aparecen en la obra de S. Alberto Magno cuando éste trata de cuestiones conexas con las divisiones de la gracia, o en el contexto del mérito, como veremos más adelante. Pero no se encuentra en su enseñanza una distinción neta entre gracia *gratum faciens* y moción. «En la terminología de S. Alberto sobre la gracia domina una notablemente oscura distinción entre la gracia *gratum faciente* y lo que hoy llamamos gracia actual. Sólo hay múltiples diferencias según las posibles consideraciones relativas a las operaciones atribuidas a la gracia (...). Una discusión sobre la esencia de la gracia actual, no importa con qué terminología, nunca fue encontrada por él»⁶⁰.

Según Doms, ni siquiera puede encontrarse un cierto concepto incipiente de nuestra moderna idea de gracia actual cuando S. Alberto habla de la *gratis data*. Como para sus contemporáneos, «S. Alberto comprende todo aquello que es don de Dios y no es gracia *gratum faciens* bajo el nombre de gracia *gratis data*»⁶¹. En este sentido, y bajo un concepto tan extenso, resulta claro que también entran en esta noción todas las mociones —incluso naturales— orientadas hacia la justificación. Pero «es curioso que, por lo que me parece, no se encuentre en ninguna parte ni siquiera una más o menos clara explicación aproximativa sobre la gracia *gratis data* en el sentido de la gracia actual. Ni tampoco se encuentra en ninguna parte una calificación de la gracia preveniente como una gracia preparatoria para la recepción de la gracia *gratum faciens* —como en Guillermo de Auvergne— ni tampoco aparece nunca en S. Alberto una *forma disponens*. Desde luego utiliza ocasional-

60. «In alberts Terminologie der Gnade herrscht eine merkwürdig unklare Unterscheidung zwischen der gratia gratum faciens un dem, was wir heute gratia actualis nennen. Vielfach ist die Unterscheidung nur nach eingehender Erwägungen über die Gnade Zugeschrieben Wirkungen und dergl. möglich (...) Eine Erörterung über das Wesen der actualen Gnade, gleichviel mit welcher Terminologie, ist bei ihm überhaupt nicht begegnet» H. DOMS, *op. cit.*, p. 163.

61. «Albert fasst alles, was Geschenk Gottes und nicht gratia gratum faciens ist, unter dem Namen gratia gratis data zusammen» H. DOMS, *op. cit.*, p. 167. Para Doms, según S. Alberto la gracia *gratis data* comprendería: 1. La naturaleza racional con sus potencias; 2. Lo naturalmente bueno de la voluntad; 3. Los hoy llamados dones preternaturales; 4. Algunos hábitos sobrenaturales especiales, como la fe informe; 5. Las hoy llamadas gracias *gratis datae*; 6. El auxilio de los ángeles; 7. El carácter sacramental; 8. La operatividad divina, que mueve al obrar; etc. (pp. 167-168).

mente la palabra «disponere» en sentido de preparación a la gracia, pero siempre en sentido indeterminado, nunca en un esquema de 'información', como en Alejandro de Hales o en S. Buenaventura»⁶².

Queda claro, por tanto, que para S. Alberto, propiamente hablando, no hay una moción independiente de la gracia santificante (*gratum faciens*), y que, de considerarse alguna moción divina independiente de ésta —siempre previa a la justificación— merece el nombre de *gratis data*. Además, esta gracia santificante es entendida como «forma», en sentido aristotélico.

«Básicamente aclarado de esta manera el modo de la operación de la gracia, se entiende que S. Alberto no se introduzca en largas discusiones acerca de si la gracia mueve natural o violentamente a la voluntad. Aclara S. Alberto en primer lugar que no se puede hablar respecto de la voluntad de una moción «natural» o «violenta». El «*motus voluntarius*» es en sí un modo de ser movido. La gracia mueve como una «*perfectio voluntatis*» (...), y en cuanto que *perfectio* mueve *in modum naturae*»⁶³.

Esta moción de la gracia es producida en el alma por Dios mismo: «la fuerza motriz, que da a la voluntad la forma, y que también podría concurrir inmediatamente con la voluntad, es, según el modo de pensar de S. Alberto, Dios mismo: (...) 'la gracia no opera por sí misma, sino que opera la voluntad según la forma del bien gratuito (...) aunque el que todo lo hace es Dios, y su gratuita voluntad, y por esto no opera por sí mismo

62. «Ist es auffallend, dass man bei Albert, soweit ich sehe nirgends eine auch annähernd ähnlich klare Darstellung über die *gratia gratis data* im sinne der *gratia actualis* findet. Weder findet sich irgendwo eine sichere Kennzeichnung der *gratia praeveniens* als einer vorbereitenden Gnade für den Empfang der *gratia gratum faciens*, wie bei Wilhelm von Auvergne, noch ist jemals eine Gnade bei Albert als *forma disponens* bezeichnet. Wohl gebraucht er auch gelegentlich das Wort *disponere* *disponere* im Sinne von vorbereiten für den Empfang der Gnade, aber es ist immer nur in unbestimmteren sinne gebraucht, niemals im Sinne eines Informations-schemas wie Bei Alexander und Bonaventura (...)» H. DOMS, *op. cit.*, pp. 166-167.

63. «Ist auf diese Weise die Art der Einwirkung der Gnade grundsätzlich geklärt, so versteht man, dass Albert sich auf keine langen Erörterungen darüber einlässt, ob die Gnade nunmehr *naturaliter* oder *violenter* den Willen bewegt. Albert erklärt zunächst, dass man beim Willen überhaupt weder von einem *motus naturalis* noch *violentus* reden könne. Der *motus voluntarius* ist eben eine Bewegungsart für sich. Die Gnade aber bewegt als eine *perfectio voluntatis* (...) als *perfectio* bewegt die Gnade *in modum naturae*» H. DOMS, *op. cit.*, pp. 261-262.

(*In I Sent.*, de. 17, a. 1, ad 6)»⁶⁴. «Este pensamiento aparece por todas partes (...), y con mucha claridad en *III Sent.*, d. 32, a. 2, donde la caridad se califica como eficiente y motora en las virtudes. Brevemente formulado: ‘El Espíritu todo lo mueve. Y la caridad es como el instrumento de su moción’»⁶⁵.

Para terminar, diremos tan solo que «S. Alberto nunca realizó un desarrollo intelectual del problema de cómo Dios mueve a la voluntad de tal manera que ésta permanece libre. Simplemente trató de la moción de la voluntad como un caso de la moción de la causa segunda mediante la causa primera»⁶⁶. Esta cuestión, como algunas otras, quedaba reservada para ser discutida más tarde; y la ocasión llegó cuatro siglos después, con las controversias *de auxiliis*, como veremos en el próximo capítulo.

Esta formulación de la gracia realizada por S. Alberto será recogida por Santo Tomás de Aquino, y es básicamente idéntica a la enseñada por el Doctor Angélico en sus obras de juventud⁶⁷. Las formulaciones de S. Alberto Magno eran necesarias para que su discípulo sentara las bases de lo que, hasta hoy —pasando por alto el molinismo— es la última palabra en las materias de la gracia.

6. Santo Tomás de Aquino

Entramos, con Santo Tomás, en la parte más interesante de este apartado, pues indudablemente se trata del teólogo de más

64. «Die bewegende Kraft, welche dem Willen die Form gibt, die also allein mit dem Willen konkurrieren könnte, ist nach Alberts betrachtungsweise Gott selbst (...) *gratia non operatur seipsam, sed operatur voluntati in forma gratuiti boni (...) tamen totum faciens est Deus, et gratuita eius voluntas: et sic idem non operatur seipsum*» H. DOMS, *op. cit.*, p. 266.

65. «Dieser Gedanke muss überall hinzugenommen werden (...) Dies wird deutlich ausgesprochen *Sent. III, d. 32, a. 2*, wo die *caritas* als *efficiens et movens* in *virtutes* bezeichnet wird. Aber kurz darauf heisst es: *Spiritus enim omnia movet. Et videtur caritas esse sicut instrumentum motus eius*» H. DOMS, *op. cit.*, p. 266.

66. «Eine Verständesmäßige Entfaltung des Problems, wie Gott den Willen in einer Weise bewegt, dass diese doch frei bleibt, hat Albert m. w. nirgends gegeben. Er hat die Bewegung des Willens einfach als einem Fall der Bewegung eine *causa secunda* durch die *causa prima* behandelt» H. DOMS, *op. cit.*, p. 267.

67. Cfr. H. DOMS, *op. cit.*, p. 100: «Ueberall, wo die Gnade als *actus Dei* in *animam* betrachtet wird, ja sogar als *actus continuus*, liegt jene auffassung der Gnade vor, welche sich an den *concursum Dei generalis* anschliesst und zur Theorie des hl. Thomas von *auxilium Dei moventis* hinüberleitet, weil eben (neben dem *habitus creatus* als Aufnahmeorgan) die unmittelbare Einwirkung Gottes hervorgehoben ist».

relieve y mayor influencia en la historia de la teología. Su cuño de humilde y callado genio —caso raro— aparece en cada línea de su obra, iluminando para sus continuadores todos los temas que trata. Es por esto por lo que la historia le ha consagrado en el título de Doctor *Común*, y también por lo que no es extraño fenómeno que las elaboraciones teológicas posteriores tomen la de Santo Tomás como referencia y punto de partida, ya para interpretarla, ya para basar sobre sus textos —recalcando o refutando— explicaciones propias. Así se comprobará, por lo que toca a las materias de la gracia, en las páginas que siguen.

Todo ello además de lo mucho que se puede decir acerca de la autoridad que los Romanos Pontífices han atribuido a Santo Tomás.

Hay que hacer, sin embargo, una salvedad: las cuestiones de la gracia no son la obra maestra de Santo Tomás, aunque no dejen de arrojar una luz clarísima. Otras cuestiones de la teología tuvieron mejor suerte al salir de su pluma, pero sus escritos sobre la gracia —con ser quizá las mejores páginas redactadas sobre la cuestión por teólogo alguno— no nos han dejado un tratado tan completo, sistematizado y profundo como son, por ejemplo, los que corresponden a la Santísima Trinidad o a la Persona de Cristo⁶⁸. Este hecho no tendría mayor importancia si no fuera porque, al faltar en sus explicaciones el acabamiento y totalidad al que Santo Tomás nos tiene acostum-

68. Cfr. P. BIZZARRI, *Il «De Gratia» della Summa Theologiae di San tommaso d'Aquino secondo le interpretazioni di alcuni studiosi recenti*, Do C, 30 (1977), pp. 339-377. Mantiene Bizzarri que en la Suma Teológica no se puede encontrar un tratado verdadero y propio sobre la gracia, parangonable a un tratado moderno; sería antihistórico buscar en Santo Tomás un manual sobre la gracia. No hace suyas, sin embargo, algunas opiniones que recoge, como la de que la gracia es estudiada por Santo Tomás sobre el plano de lo necesario, viéndola por tanto como algo que tiene sus propias leyes y su propia estructura ontológica, prescindiendo del acontecimiento Cristo (CHENU); ni tampoco otras como las de PATFOORT, GARDEIL, etc. Por nuestra parte, cuando decimos que la parte que corresponde a la teología de la gracia en la teología de Santo Tomás es menos perfecta, no pretendemos hacerlo en ninguno de estos modernos sentidos, sino sólo manifestar que se encuentra menos elaborada; simplemente. Para una mayor información sobre la cuestión en sus modernos términos, pueden consultarse, por ejemplo, CHENU, *Le plan de la Somme Theologique de S. Thomas*, R. Thom, 45 (1939), pp. 93-107; G. LAFONT, *Estructuras y método de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, trad. por Nicolás López Martínez, Madrid, Rialp, 1964; etc.

brados, el contenido y el análisis de su doctrina presenta diversas dificultades, sobre todo en aquellas cuestiones que no trata explícitamente, y que después el tiempo ha hecho que hayan sido abordadas: la gracia eficaz o suficiente, el concurso divino en la acción sobrenatural, etc. Uno de estos temas sin solución definida es el de la gracia «actual».

a) *Obras de Santo Tomás sobre la gracia*

La primera cuestión que se ha de abordar es la de las fuentes literarias. Santo Tomás habla constantemente de la gracia; su doctrina se salpica por todas sus obras, y se sintetiza en sus obras mayores.

Treinta y cinco mil novecientas veintidós veces aparece la palabra gracia entre las obras de Santo Tomás⁶⁹; de hecho, sólo hay cuatro escritos, de entre su amplísima producción, en los que falte esta referencia: los comentarios *In libros meteorologicorum*, *In libros perihermeneias*, *In libros de Anima I y II*, y los comentarios *In Boethii de Hebdomadibus*⁷⁰. Cuestión ésta que no deja de ser chocante, si se considera la variadísima gama de temas tratados por Santo Tomás.

No obstante, la mayoría de estas referencias no tienen mucha entidad sistemática. Con extensión trata Santo Tomás de la gracia, sobre todo, en cuatro de sus obras mayores: los *Comentarios a las Sentencias*, las *Quaestiones disputatae de Veritate*, la *Summa contra gentiles* y la *Summa Theologiae*. Tras la lectura de tales textos y las correspondientes pesquisas en el *Index Thomisticus*, se colige que la gracia «actual» no es un término propio del Aquinate, sino más bien extraño a su vocabulario. Cuando, por tanto, se habla de «la gracia actual en Santo Tomás» o de la explicación que Santo Tomás da sobre la gracia actual, se le está acoplando un concepto del que no trata, sobre la base de un término que no emplea —extraño a sus obras— para expresar su pensamiento. Ese modo de

69. Cfr. *Index Thomisticus. Sancti Tomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, auspice Paulo VI Summo Pontifice, consociata plurimum opera digessit Robertus Busa, S. I., Mediolanum, Friedrich Frommann Verlag & Günter Holzboog KG, 1975, sectio prima, indices, vol. 1, pp 163-164.

70. Cfr. *Index...*, ibidem.

hablar puede inducir a error, y conlleva una cierta adaptación de su obra a las ideas propias de quien así se expresa, lo cual es una forma poco científica, no infrecuente, de abordar los problemas (no sólo respecto a Santo Tomás, sino también a todos los demás autores de esta época que desconocen el concepto). Es cierto, sin embargo, que aunque no utilice el término preciso, contienen sus obras un uso implícito del concepto. De uno y otro aspecto nos ocuparemos inmediatamente.

Otra cuestión que ha suscitado problemas es determinar dónde comienza en la Suma Teológica el tratado sobre la gracia. A efectos de nuestro trabajo, y en cuanto al tratamiento sistemático que Santo Tomás hiciera de lo que hoy se denomina como gracia actual, tomaremos como tratado de la gracia aquellas cuestiones que consagra a la gracia tomada en general, es decir, las qq. 109-114 de la I-II⁷¹.

Aparecen en la obra del Aquinate algunos textos que pudieran inducir a equívoco en el tema que tratamos, pues en ellos Santo Tomás emplea la palabra *actual* en relación con la gracia: «la gloria la merecemos por el *acto* de la gracia, pero no la gracia por la acción natural; por lo que no existe analogía»⁷². Aquí evidentemente no se refiere Santo Tomás a la gracia actual, sino que simplemente explica que en la gloria se tiene a modo de acto lo que por la gracia se tiene por modo de hábito.

En otro lugar dice que «Cristo vino a dar la gracia *actualmente*; la gloria, sin embargo, a prometerla por su palabra»⁷³, donde el adverbio «actual» tiene sentido temporal, no calificativo.

El texto que pudiera presentar mayor problema, y en el que entendemos que sienta las bases de cómo se ha de entender lo

71. Cfr. J. TONNEAU, O. P., *Où commence dans la Summe le traité de la grâce?*, BCTNC, 67 (1974), pp. 3-11. La cuestión tampoco está clara respecto de la SCG; pueden verse la obra de J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, J. Urin, 1965 quien, además, mantiene que la SCG es fundamentalmente una obra de carácter filosófico. Vid. también C. S. SUERMONT, *Tabulae schematicae cum introductione de principiis comparatis summae theologiae et summae contra gentiles S. Thomae Aquinatis*, Roma, Marietti, 1943.

72. «Gloriam meremur per actum gratiae, non autem gratiam per actum naturae. Unde non est similis ratio» *S. Th.*, I, q. 95, a. 1, ad 6.

73. «Christum venerat gratiam actualiter dare, gloriam vero verbo promittere» *S. Th.*, III, q. 45, a. 4, ad 3.

que llamamos gracia actual, es el siguiente: «después de la muerte no habrá ninguna moción nueva de la voluntad que no haya sido precedida en esta vida en alguna raíz de la naturaleza o de la gracia. Muchos *movimientos actuales de la voluntad que no hay ahora tendrán lugar después de esta vida*, ya que serán según lo que entonces sea conocido y experimentado»⁷⁴.

Fuera de estas líneas, de las cuales quizá pudiera aparecer lo contrario, las referencias al moderno concepto de gracia actual han de buscarse, en la doctrina de Santo Tomás, cuando hable del auxilio y moción divinas, como veremos. Lo que hemos de indagar es precisamente la naturaleza de ese auxilio.

b) *Unidad entre gracia actual y habitual*

Las cuestiones que tienden a debatirse hoy al tratar sobre la opinión de Sto. Tomás en los temas de la gracia son las que hacen referencia al modo de producirse el concurso en las acciones meritorias —o sea, el concurso en los actos sobrenaturales— y las que discuten si, según Santo Tomás, gracia actual y habitual son una y la misma cosa, o más bien cosas diferentes⁷⁵.

Por motivos de índole sistemática, al ser esos temas netamente modernos, hemos preferido dar la exposición y crítica de

74. «Post mortem non erit aliquis motus novus voluntatis qui non praecessit in hac vita in aliqua radice vel naturae vel gratiae. Multi tamen actuales motus voluntatis erunt post hanc vitam, qui non sunt modo: quia alii etiam erunt secundum ea quae tunc cognoscent et experientur» *De malo*, q. 7, a. 11, ad 11. Cfr. también M. TYN, O. P., *L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino. (Il confronto tra l'azione divina e gli atti del libero arbitrio nella giustificazione)*, Dissertatio P. U. S. Thomae, Bologna, 1979.

75. Para Bouillard, en la exposición de Santo Tomás, una y única es la gracia que nos santifica, y por medio de la cual Dios opera. El socorro designado con los términos de moción, de acción divina que previene nuestra acción y nos convierte, no corresponde —según él—, a pesar de las apariencias, a la gracia actual. Se trata más bien de la gracia santificante. Cfr. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez St. Thomas d'Aquin. Etude historique*, Paris, Aubier, 1944. Otros, aún antes que Bouillard, negaron que en la exposición tomista se diera la «gracia actual elevante». Así Stufler, Lange, Neveut, de Vooght, etc.

las diversas posiciones en un capítulo posterior, cuando hayamos ya tratado de las razones históricas que, a nuestro modo de ver, dan lugar a las últimas posturas sobre la cuestión, haciendo referencia a éstas sólo cuando el rigor o la posterior claridad del escrito las hagan ineludibles. En este apartado, por tanto, nos limitaremos a dar una opinión propia acerca de la sistematización de la gracia obrada por Santo Tomás.

Sobre el punto que nos ocupa, la cuestión se plantea en los siguientes términos: ¿distingue Santo Tomás la gracia actual de la gracia habitual? Como ya hemos dicho, en él no aparece la terminología «gracia actual». Entonces, cuando Santo Tomás se refiere al *auxilio* y *moción* divinos, ¿se está refiriendo a la noción que hoy llamamos gracia actual? Y además, este auxilio y moción de Dios, ¿son esencialmente distintos de la gracia habitual? ⁷⁶.

Pensamos que se habría evitado algún aspecto de la polémica si se hubiese considerado que Santo Tomás no elaboró toda su teología de un solo golpe, y que en muchos casos corrigió sus primeras opiniones. Es sabido que en Santo Tomás se dió una evolución en cuanto al modo de entender el papel de la voluntad humana en la conversión primera; para unos, tuvo lugar después de la lectura de las obras de S. Agustín ⁷⁷, para otros, como consecuencia de su conocimiento del *Liber de bona fortuna* ⁷⁸. En ocasiones, es el propio Santo Tomás quien reconoce haber pensado en otro tiempo de modo diferente, y haber cambiado de opinión. Finalmente, en muchos casos se aprecia una evolución en la especulación tomista que, aunque no la hagan diferente, sí la hacen más perfecta.

76. Sobre la cuestión existen muchas posiciones encontradas, sobre todo a causa de cierto modo impropio de emplear los textos y la doctrina tomista que se ha generalizado en los temas de la gracia, como veremos. Las posturas, hablando en general, son sobre todo dos: la de los que opinan —con diversos fundamentos— que en Santo Tomás no hay gracia actual, y la de los que piensan que en Santo Tomás existe una gracia actual distinta de la habitual, «elevante» en la conversión primera, y simplemente auxiliante en el resto de las operaciones sobrenaturales.

77. T. DEMAN, O. P., *Saint Thomas d'Aquin, theologien de la grâce*, en «Revue de l'Université d'Ottawa», 19 (1949), pp. 66-79; H. BOUILLARD, *op. cit.*, p. 123.

78. Cfr. J. STUFLER, *Die Entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Tomas*, ZKTh 47 (1923), pp. 161-184.

Resulta indudable que según la doctrina de Santo Tomás —que supone una recepción de toda la tradición anterior⁷⁹— existe una gracia habitual⁸⁰, por la cual somos re-creados y regenerados⁸¹, siendo constituidos en Hijos de Dios⁸². Recibimos un nuevo *esse* espiritual a modo de hábito⁸³, que no puede en modo alguno merecerse⁸⁴, y que sólo Dios puede dar⁸⁵, por el cual se da en el alma del justo la presencia de la divinidad

79. Cfr. J. AUER, *Die Entwicklung...*, vol. II, p. 210 y ss: «Wie schon oft angedeutet, liegt der entscheidende Wechsel in der neuen Metaphysik, die von Thomas aus dem neuen Aristoteles wie aus der stark neuplatonisch bestimmten Lehre seines meisters Albertus Magnus genommen wird. (...) Gnade ist nicht, wie in der Franziskanerschule, das Licht, das von Gott her einströmt in die Seele des Menschen auf dem Weg über die Seelenpotenzen, in denen ihr Einfallstor und ihr Sitz ist: Gnade ist etwas in der Seele von Gott Gewirktes und Fertiges, eine Qualität der Seele, ein Seinshabitus, eine gewisse neu hinzugeschaffene Form des Seelenwesens».

80. Las citas sobre este aserto se multiplicarían, y resultan innecesarias. Véase, por todas, *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2, c: «Alio modo adiuuatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae, infunditur (...) illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales (...) et sic donum gratiae qualitas quaedam est».

81. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4, c: «(...) ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem.»

82. Entre otros, Cfr. *Super EV. S. Ioannis lectura*, e. VI, III, n. 150: «Dicit ergo dedit eis potestatem filios Dei fieri; ad cuius evidentiam dicendum est quod homines fiunt filii Dei per assimilationem ad Deum; et ideo secundum triplicem assimilationem (...) primo enim per gratiae infusionem, unde quicumque habet gratiam gratum facientem, efficitur filius Dei» etc.

83. «Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non proprie ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi sciverunt invenitur: quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos». *De Veritate*, q. 27, a. 2, ad 7. Obsérvese que, en esta contestación, Santo Tomás añade a las categorías aristotélicas un undécimo modo de ser.

84. Cfr. *De Veritate*, q. 27, a. 1, c; *C. G.*, III, c. 149; *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1, c, q. 114, a. 2, 5, c: «(...) Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiae praecedentis, iam non erit prima. Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam».

85. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1, c: «Nulla res agere potest ultra suam speciem: quia semper oportet quod causa potior sit effectui. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.»

mediante la inhabitación de las tres Personas Divinas⁸⁶. La causa formal de esa presencia es la gracia misma —siendo su causa eficiente el mismo Dios⁸⁷— pues es un efecto del divino amor⁸⁸, que nos hace dignos de la gloria eterna⁸⁹; y está ordenada a la visión beatífica, la cual no es otra cosa que la gracia consumada.

Junto a esta gracia habitual, siempre reconocida y estudiada por Santo Tomás, poco a poco van apareciendo en su exposición de la doctrina de la gracia otros elementos diferenciados: la moción y el auxilio divinos. Esta distinción no surge desde el primer momento, sino lentamente y a medida que maduran sus obras.

En sus *Comentarios a las Sentencias*, cuando hace referencia a las cuestiones de la gracia⁹⁰ pone Santo Tomás todo su empeño en distinguir la gracia de la virtud, y en mostrar que se trata de cosas diversas, precisamente para apartarse de la postura de Pedro Lombardo, que ya hemos expuesto. Es ésta, a nuestro entender, la primera distinción precisa obrada por Santo Tomás.

Por otra parte, en cuanto a las divisiones de la gracia, sólo las admite por sus efectos. Cuando se pregunta si la gracia es múltiple en el alma —después de recalcar que los que afirman la gracia como idéntica a la virtud no pueden afirmar sino la diversificación de las gracias—, opina que: «La gracia es *sólo una*, no multiplicada, mientras que las virtudes son muchas; las virtudes pertenecen a un género distinto, aunque procedan de la gracia. Así como las potencias del alma, aunque proceden de la

86. *De Veritate*, q. 27, a. 1, ad. 3, *Super I Cor.*, II, cap. 6, lect. 3., *S. Th.*, I. q. 43, 9.5, c: «per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud To. 14, 23: *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*» etc.

87. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1, c, antes citado.

88. Cfr. *C. G.*, III, cap. 151 «*Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat. Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto redametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum atrahat; et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine sequitur, quod Deum diligat.*»

89. *De veritate*, q. 27, a. 1, c.

90. Sobre todo en Lib. II, d. 26, aunque las referencias a la gracia pueden encontrarse con una cierta amplitud en las dd. 29 y 29 del mismo libro, y en las dd. 13 y 30 del tercero, y 17 del cuarto.

única esencia, no poseen la misma *ratio* que la esencia —pues las potencias se multiplican, pero la esencia permanece sólo una (...), distinguiéndose unas potencias de otras según diversas *rationes*— así también las virtudes convienen en la razón de merecer, que les corresponde en cuanto que nacen de la gracia; pero difieren según las propias *rationes* en cuanto que son virtudes»⁹¹.

Tampoco la distinción entre gracia operante y cooperante es una distinción esencial: «Cualquiera que sea la distinción —máxime en cuanto a las distinciones de operante y cooperante, preveniente y subsiguiente— no hay diferencia esencial, sino tan sólo de razón. Pues *una* es la forma que da el ser y es principio de la obra; *uno* también el hábito que elicit el acto extrínseco e *intrínseco*. Por lo que la misma gracia es operante y cooperante. Y no es llamada preveniente y subsiguiente por el orden de la gracia a la gracia, sino por el orden del efecto al efecto»⁹².

La única diversificación de la gracia admitida por Santo Tomás en las Sentencias es —además de la evidente entre *gratis dans* y gracia creada— la fundada en I Cor. XII donde S. Pablo habla de la diversidad de carismas con distinciones que clásicamente son el fundamento de las que se han venido a llamar *gratiae gratis datae*: «El apóstol entiende la gracia —se refiere al texto de I Cor. XII antes citado— en sentido amplio, referida a cualquier don que nos sea concedido gratuitamente por Dios; estos dones son muchos y diversos. Pero nosotros aquí estamos hablando de la gracia en cuanto que es don primero, que hace grata al alma»⁹³.

91. «*Gratia est una tantum non multiplicata: virtutes autem sunt multae, quae quidem virtutes in aliud genus cadunt, quamvis a gratia procedant; sicut etiam potentiae animae ab una essentia procedunt, nec tamen est eadem ratio potentiae et essentiae; et ideo potentiae multiplicantur, sed essentia manet tantum una: (...) distinguuntur autem secundum diversas rationes potentialium; ita etiam et virtutes conveniunt in rationes merendi quae convenit eis secundum hoc quod a gratia oriuntur; differunt autem secundum proprias rationes, in quantum virtutes sunt*» *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 6, c.

92. «*Quocumque modo distinguatur, maxime quantum ad duas distinctiones, operans et cooperans, praeveniens et subsequens non differunt essentia, sed ratione tantum: una enim forma quae est dat esse, et quae est principium operis: unus etiam habitus est qui elicit actum extrinsecum et intrinsecum: unde eadem gratia est operans et cooperans. Nec dicitur praeveniens et subsequens gratiae ad gratiam, sed propter ordinem effectus ad effectum*» *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 6, ad. 2.

93. «*Apostolus large accipit gratiam pro quolibet dono quod nobis gratis a Deo confertur: et haec quidem dona, plura et divisa sunt, sed nos hic loquimur*

Tampoco recoge Santo Tomás la moción y el auxilio divinos como gracia de Dios cuando enumera, en los comentarios a las Sentencias, los diversos sentidos de la palabra gracia: «El nombre de gracia supone cierta liberalidad, y por ser dada gratuitamente es llamada gracia. El principio de la donación libre es el amor, y de aquí que el nombre de gracia se tome en un doble sentido. Primero, por la misma acepción del término amor, y por ello se dice que alguien es agraciado respecto de otro que le ama. En segundo lugar, significa el mismo don que libremente es dado por amor; por lo cual se llama gracia al don que es dado gratuitamente»⁹⁴.

Pero no es que Santo Tomás desconozca la necesidad del auxilio divino para obrar bien; siempre señala, en todas sus obras, la necesidad de este auxilio⁹⁵. La razón es que aquí el pensamiento de Santo Tomás no se encuentra tan maduro y perfeccionado como lo estará en sus obras posteriores, sobre todo en la *Summa Theologiae*, y mantiene opiniones que después corregirá. Así, cuando habla —en rara ocasión— de la moción gratuita, es para decir que la moción a la gracia primera es una de las gracias *gratis datae*, alineándose precisamente en el sentido ya visto de Alejandro de Hales: «La gracia puede tomarse en dos sentidos: o como algo que excita la voluntad y es entregado al hombre por la misma providencia divina —que da gratuitamente a cada cosa por su bondad lo que le conviene—, o como un cierto don habitual recibido en el alma, concedido gratuitamente por Dios. Si se toma la gracia en el primer sentido, no hay duda de que el hombre sin la gracia de Dios no puede prepararse para tener la gracia gratumfaciente, como se muestra en el cap. 8 del libro de la física: ‘no puede producirse la mutación de la voluntad sin algo que la mueva a modo de excitante, pues todo lo movido es necesario que sea movido por otro’. Y no importa qué sea aquello que

de gratia prout est primum donum, gratam faciens animam» *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 6, ad. 1.

94. «Nomen gratiae quandam liberalitatem importat; unde ex hoc quod gratis datur, gratia dicitur. Liberalis autem donationis principium est amor: et inde est quod nomen gratiae dupliciter sumitur. Uno modo pro ipsa acceptione amoris, secundum quod aliquis gratiam alterius habere dicitur qui eum diligit. Alio modo pro ipso dono quod liberaliter datur ex amore; unde gratia dicitur donum quod gratis datur (...)» *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, c.

95. Cfr., p. ej., *In salutationem Angelicam expositio; De Malo*, q. 3, a. 1, ad 9, a. 4; ad 2; etc.

excite en cierto modo la voluntad y sea ocasión de su mutación, tanto si es una advertencia de un hombre, como la enfermedad corporal, o algo de este estilo, pues es patente que todas las cosas están sometidas a la divina providencia y ordenadas al bien de los escogidos. Por lo que *cualquiera que sea lo que mueva al hombre a convertirse* para que reciba la gracia gratumfaciente, *puede denominarse gratia gratis data*. Y así, sin la gracia *gratis data* el hombre no se prepara a recibir la gracia, aunque llamemos gracia *gratis data* al mismo acto del libre albedrío que Dios obra en nosotros, por el cual somos preparados a la gracia gratumfaciente (...)»⁹⁶.

De estos pasajes se puede deducir que, en esta obra de juventud, Santo Tomás no presenta, en cuanto a la gracia, ninguna diferencia original respecto de los demás autores de su tiempo, sino que se alinea con ellos, incluso considerando a la gracia primera como *gratis data*, cuestión que, como veremos, en la *Summa Theologiae* será muy distinta.

Más adelante, en las *Quaestiones disputatae de Veritate* no ha modificado mucho su pensamiento. Tampoco aquí cita la divina moción como una de las acepciones de la palabra gracia: «el nombre de ‘gracia’ suele utilizarse de dos modos: uno, para lo que es dado gratis, como cuando decimos: ‘te hago esta gracia’; otro, para designar la aceptación con la que alguien es favorecido por otro, como cuando decimos: ‘este tiene la gracia del Rey’, porque es agradable al Rey. Y estas dos significacio-

96. «Gratia dupliciter potest accipi: vel quodcumque excitativum voluntatis exhibitum homini ab ipsa divina providentia, qua omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea quae ipsis conveniunt: vel aliquod donum habituale in anima receptum, quod gratis a Deo confertur. Si ergo primo modo accipitur gratia, nulli dibium est quod homo sine gratia Dei non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem: ut enim in 8 physic. ostenditur, ‘mutatio voluntatis effici non potest sine aliquo movente per modum excitantis: omne enim motum necesse est ab alio moveri’. Nec differt quidquid sit illud quod huiusmodi variationis occasionem praebeat, quasi voluntatem excitando: sive sit admonitio hominis, vel aegritudo corporis, vel aliquid huiusmodi: quae omnia constat divinae providentiae subjecta esse et in bonum electorum ordinata. Unde quidquid illud fuerit quod hominem excitaverit ad convertendum se, ut gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest: et sic sine gratia gratis data homo se ad gratiam non praeparat, etiamsi gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit, quo ad gratiam gratum facientem praeparatur» *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 4, c.

nes tienen un orden entre sí, pues nada es dado gratis sino porque aquel a quien le es dado es de algún modo agradable»⁹⁷.

Sobre esta base, mantiene Santo Tomás la división de la gracia en *gratis datae* y *gratum faciens*. Muchos pueden ser los tipos de gracias *gratis datae*; pero por lo que se refiere a la *gratum faciens*: «Se toma en dos sentidos: primero, significando la misma aceptación divina, que es la divina Voluntad; segundo, como cierto don creado que perfecciona formalmente al hombre y le hace digno de la vida eterna. Tomando la palabra gracia en este segundo sentido, *es imposible que haya en un hombre más de una gracia*.

«La razón es porque *la gracia es una* en cuanto que es un único hábito simple; los hábitos en el alma se diversifican en orden a los diversos actos. (...) y así, se ha de afirmar que el hábito de la gracia permanece indiviso, en cuanto que precede a la división de hábitos que tiene lugar en el alma».

«Si, en cambio, se toma el nombre de gracia en cuanto que es la voluntad gratuita de Dios, resulta también patente que —por parte de Dios— tan solo una es la gracia, no sólo respecto de algún hombre, sino respecto de todos, pues lo que hay en El no puede ser diverso. Pero en cuanto a sus efectos, puede ser múltiple, pues todo efecto que Dios provoca en nosotros por su gratuita voluntad —por la que nos acepta en su reino— pertenece a la gracia gratumfaciente, *como cuando nos induce los buenos pensamientos y santos afectos*. Así, la gracia, en cuanto que es un don habitual en nosotros, es sólo una; pero en cuanto que designa algún efecto de Dios en nosotros, ordenado a nuestra salvación, puede decirse que hay muchas gracias en nosotros»⁹⁸.

97. «Nomen gratiae dupliciter consuevit accipi: uno modo pro aliquo quod gratis datur, sicut consuevimus dicere: facio tibi hanc gratiam; alio modo pro acceptatione qua aliquis ab alio acceptatur, sicut dicimus: iste habet gratiam Regis, quia acceptus est Regi. Et haec duae significationes ordinem habent ad invicem, non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille cui datur, est acceptus» *De Veritate*, q. 27, a. 1, c.

98. Ofrecemos aquí completa la cita que en texto hemos reseñado abreviada, por considerarla de interés: «Gratia dicitur vel quia est gratis data vel quia est gratum faciens. Gratias autem gratis datas diversas esse manifestum est: sunt enim diversa quae homini divinitus conferuntur et gratis supra meritum et facultatis humanae naturae, ut prophetiam, operatio miraculorum, et alia

Una es, por tanto, la gracia, y es *por esta* por la que se producen los santos pensamientos y afectos mediante los que son movidos —por Dios— el entendimiento y la voluntad del hombre; bien entendido que, considerados en cuanto que efectos de la divina Voluntad en nosotros, son efectos distintos, aunque, en su raíz, sean uno ⁹⁹.

Así lo avalan también otros textos de las mismas *quaestiones*, en los que Santo Tomás repite que «la voluntad del hombre es movida por la gracia» ¹⁰⁰, que santifica al alma y a

huiusmodi, de quibus Apostolus dicit I Cor. XII, 'Divisiones gratiarum sunt'; sed de his ad praesens non quaeritur. Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis patere potest, dupliciter accipitur: uno modo pro ipsa divina acceptatione, quae est gratuita Dei voluntas; alio modo pro quodam dono creato, quod formaliter perficit hominem et facit eum dignum vita aeterna. Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine uno nisi unam gratiam. «Cuius ratio est quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in vitam aeternam, et sufficienter; dicitur enim gratus quasi acceptatus a Deo ut habeat vitam aeternam. Illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum, quia si multa essent neutrum eorum sufficeret vel alterum superflueret. Sed ex hoc non necesse est gratiam esse aliquid unum simplex; possibile enim esset quod nihil unum sufficienter redderet dignum vita aeterna, sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus; quod si esset, nihil illorum multorum possit dici gratia, sed omnia simul una gratia dicerentur, quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu vitae aeternae. Sic autem gratia non est una, sed sicut unus habitus simplex; et hoc ideo quia habitus in anima diversificatur in ordine ad diversos actus; ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis divinae, sed per prius, homo acceptatur a Deo, deinde actus eius, ut habetur Gen. IV 'Respexit Deus ad Abel et munera eius'. Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in suum regnum et gloriam, praesupponitur ad perfectiones vel habitus quibus humani actus perficiuntur ut sint digni acceptari Deo; et sic oportet habitum gratiae indivisum manere, utpote praecedentem ea quibus fit distinctio habituum in anima (...). «Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet gratuita Dei voluntate, sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed etiam respectu omnium, quia quidquid est in eo non potest esse diversum. Ex parte autem effectuum potest esse multiplex, ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sui voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem; sicut quod immitit nobis bonas cogitationes et sanctas affectiones. Sic igitur gratia secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum; secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multae gratiae in nobis» *De Veritate*, q. 27, a. 5, c.

99. «Si autem loquatur de unione (Christi ad Deum) *per operationem*, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est» *De Veritate*, q. 29, a. 1, c.

100. «Ex operatione gratiae. *Nam per gratiam voluntas hominis immutatur; ipsa enim est quae praeparat hominis voluntatem ut bonum velit (...)*» *De Veritate*, q. 27, a. 3, c. «Sed moveri in Deum cum sit ex gratia, iustificationem sequitur (...)» *Ibidem*, q. 28, a. 4, intr.

través de las virtudes produce actos meritorios¹⁰¹, siempre mediante la divina operación, y no siendo inconveniente que actos distintos sean producidos por un mismo hábito¹⁰².

Así pues, aunque sigue Santo Tomás manteniendo la unicidad de la gracia como en sus *Comentarios a las Sentencias*, se realiza una profundización en las distinciones de ésta. Además, se introduce un pequeño cambio respecto de la enseñanza anterior en cuanto a la concepción de las gracias gratis dadas, pues la moción divina que produce la justificación del impío no está clasificada en el *De Veritate* como una de aquella, y no menciona a qué tipo de gracia corresponde esta moción por la que el impío es hecho justo¹⁰³. Es precisamente en esta cuestión, relativa a la conversión primera, en la que Santo Tomás habla con mayor frecuencia de la «moción» divina. Pero siempre, aunque ordenada a la gracia habitual, separada de la gracia¹⁰⁴. Se puede decir, no obstante, que no hay mucha diferenciación en la doctrina de las dos obras que hasta ahora hemos analizado.

101. «Sicut essentia animae immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituales, quod pertinet ad informationem subiecti sive ad iustificationem impii, quae est effectus gratiae operantis; sed effectus gratiae mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem» *De Veritate*, q. 27, a. 5, ad 17.

102. «Duos actus qui sint operationes distinctae et ad invicem non ordinatae, non potest unus habitus causare et semel. Sed duos actus quorum unus est *operatio* et alius subiecti informatio, vel etiam duas operationes quarum una sit causa alterius, sicut actus interior est causa exteriores, unus habitus causare potest: et sic se habent actus gratiae operantis et cooperantis, ut ex dictis patet» *De Veritate*, q. 27, a. 5, ad 18.

103. Lo cual puede comprobarse, en general, en toda la q. 28, *de iustificatione impii*. En particular, no hay mención de la moción como *gratia gratis data* en el art. cuarto, análogo al correspondiente del *Comentario a las Sentencias*. Parece, por tanto, que en esta época ha empezado ya Santo Tomás a madurar la distinción según la cual las gracias gratis dadas son las que son dadas en orden a los demás, no a la propia santificación.

104. «Iustitia enim, secundum Anselmun in libro de Veritate, est 'rectitudo voluntatis propter se servata'. Unde iustificatio est quaedam voluntatis *immutatio* (...) In adultis enim requiritur *immutatio* actus voluntatis ad iustificationem (...)» *De Veritate*, q. 28, a. 3, c. «Motus liberi arbitrii in iustificatione requiritur ad hoc quod homo causam iustificantem contingat per actum proprium; causa autem iustificationis Deus est, qui nostram iustificationem operatus est per mysterium incarnationis suae, per quam factus est Dei et hominum mediator: et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem impii requiritur (...)» *Ibidem*, q. 28, a. 4, c. Etc. Pero esta moción no aparece ya en ningún lugar calificada como *gratia gratis data*.

Una posición similar es la que se encuentra en la *Summa contra Gentiles*. Aquí, la reflexión tomista adquiere un carácter muy sistematizado en cuanto al modo de aparecer las cuestiones, avanzándose progresivamente desde la necesidad del divino auxilio hasta la predestinación¹⁰⁵.

En esta obra, como en las otras, expone Santo Tomás la necesidad del divino auxilio para adquirir la beatitud¹⁰⁶, por el cual Dios causa en nosotros nuestras obras no de modo violento ó coactivo, sino haciéndonos dorar voluntariamente¹⁰⁷. Este auxilio no nos es dado porque nos hayamos preparado por las buenas obras, sino que progresamos en esas obras por la previa donación del auxilio divino¹⁰⁸. Pero no es una gracia actual, sino la única gracia —habitual— que Dios nos infunde¹⁰⁹: «Para que alguien sea dirigido a su fin es necesario que tenga un orden continuado hacia él; pues el motor continuamente mueve hasta que el móvil alcanza su fin. Y puesto que por el auxilio de la divina gracia es el hombre dirigido hacia su último fin —como ya hemos probado en el cap. 148— es necesario que el hombre goce continuamente de este auxilio hasta que llegue al fin. *No sería así si el hombre participase del auxilio antedicho según alguna moción o pasión*, y no según alguna forma permanente y como reposante en él. Tal moción y pasión no se darían en el hombre sino cuando en acto se dirigiese al fin, lo que no hace continuamente el hombre, como se

105. Cfr. A. CHACON, *El tratado sobre la gracia en la Summa contra gentiles*, Scr Th, 16 (1984), pp. 113-145: «parece omitir expresamente (Santo Tomás) toda referencia a lo que actualmente se denomina 'gracia actual'» (p. 136). Es digno de mención el gran respeto con que este artículo refleja la doctrina y terminología de Santo Tomás.

106. «Si igitur homo ordinatur in finem quae eius facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium supernaturale divinitus adhiberi supernaturale per quod tendat in finem» C. G., III, cap. 148. Cfr. también H. LAIS, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentare des Franziskus Silvestris von Ferraris*, en «Münchener Theologische Studien», München, Zink, 1951.

107. «Ergo Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie, et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum» C. G., cap. 149.

108. «Non igitur propter hoc datur nobis auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potius nos ideo per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur» C. G., III, cap. 150.

109. Así aparece claramente ya en el título mismo de C. G., III, cap. 151: «Quod praedictum auxilium gratia nominatur, et quid sit gratia gratum faciens».

evidencia particularmente en los que duermen. Por todo lo cual, la gracia gratumfaciente es en el hombre una cierta forma y perfección que permanece en él, también cuando no obra»¹¹⁰.

Un segundo argumento a favor de la unicidad de la gracia lo toma Santo Tomás precisamente a partir de las *operaciones*. Este punto se muestra especialmente claro, pues es en particular a partir de la operación sobrenatural para la que la moderna dogmática suele plantear la necesidad de la gracia actual. Dice el Aquinate: «Es necesario que el hombre llegue al fin último por operaciones propias. Cada uno opera según su propia forma, por lo que es también necesario —para que el hombre sea llevado al fin último por sus propias operaciones— que le sea sobreañadida alguna forma a partir de la cual sus operaciones reciban alguna eficacia para merecer el último fin»¹¹¹. Así, es la gracia gratumfaciente la que causa en nosotros el amor a Dios¹¹², la fe¹¹³ y la esperanza de la eterna bienaventuranza¹¹⁴.

110. «Quod enim aliquem in finem dirigitur oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum; nam movens continue mutat quousque movibile per motum finem sortiatur. Quum igitur auxilium divinae gratis homo dirigitur in ultimum finem, ut ostensum est (c. 148), oportet quod continue homo isto auxilio potiat quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem, quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur» *C. G.*, III, cap. 151.

111. «Item: oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur ad ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua eius operationes aliquam efficaciam accipiant promerendi ultimum finem» *C. G.*, III, cap. 151.

112. «Per gratiam ergo gratumfacientem homo constituitur Dei dilector, quum per eam homo dirigitur in finem ei communicatum Deo». «Amplius: quum finis et bonum sit proprium obiectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur (...)» *C. G.*, III, cap. 152.

113. *C. G.*, III, cap. 153: «(...) auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem; ultimus autem finis est manifesta visio primae veritatis in seipsa, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod, antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente».

114. *C. G.*, III, cap. 154: «(...) Quum igitur per gratiam gratumfacientem causetur in homine quod Deus propter se diligat, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. (...) Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum caritatis affectum, quod etiam instruitur per

Por otra parte, por lo que se refiere a la gracia primera, tampoco aquí la incluye entre las gracias *gratis datae*, evitando repetir su enseñanza primigenia del *Comentario de las Sentencias*. Aparece entonces un problema: si todas las mociones nos vienen de Dios —cuya voluntad gratuita es su misma esencia— a través de la única gracia gratumfaciente, y si la gracia primera —la justificación— ya no es concebida como gracia *gratis data*, entonces, ¿a qué clase o categoría pertenece la gracia primera? ¿Es gratumfaciente o *gratis data*? Esta cuestión no está expresamente contestada, y plantearla supone tropezar con un punto oscuro en la *Summa contra gentiles*. Veremos inmediatamente que sí encuentra respuesta en la *Summa Theologiae*.

Es en la *Summa Theologiae* donde se va a producir, según nuestra opinión, un cambio. En ella Santo Tomás no sólo formula en conclusiones teológicas la variación de su doctrina sobre el papel de la voluntad humana en la conversión primera —como es usual afirmar¹¹⁵—, sino que reconoce dos modos de ser de la gracia: una gracia habitual, y una gracia divina que es auxilio para querer y obrar el bien.

Sobre esta obra se han de señalar dos cuestiones: primero, una modificación terminológica, pues es ahora cuando Santo Tomás emplea sin recato el término «habitual», prefiriéndolo en la mayoría de los casos al de «gratumfaciente». Segundo, la distinción entre la gracia habitual y el auxilio divino para obrar bien, que son concebidos como diferentes, de suerte que dicho auxilio no opera por medio de la gracia habitual, sino como un principio distinto. Que esta es la enseñanza última de Santo Tomás es lo que intentaremos probar en las páginas que siguen; es, sin embargo, una cuestión que plantea problemas y, como ya dijimos anteriormente, ha sido solucionada en sentidos distintos por diversos autores¹¹⁶.

fidem quod a Deo praediligatur secundum illud quod habetur I Ioann. IV, 10: *in hoc est caritas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*. Consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quod, sicut spe est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex caritate homo in spe confirmatur».

115. Cfr. M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, col. «Analecta Gregoriana», vol. XL, Romae, 1947.

116. Cfr. J. STUFLER, *Die Entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas*. Z K Th, 47 (1923), pp. 161-184; IDEM, *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae prae-*

En las cuestiones 109 a 114 de la *Summa Theologiae* Santo Tomás hace referencia expresa en cuatro ocasiones a la distinción entre la gracia habitual que Dios nos infunde y su divino auxilio. La primera de ellas, en la q. 109, a. 9: «El hombre, para vivir rectamente, necesita de un doble auxilio de Dios. En primer lugar, en cuanto que necesita de un don habitual por el cual la naturaleza humana corrompida sea sanada, y ya sanada sea elevada para realizar obras meritorias de la vida eterna, las cuales exceden las posibilidades de la naturaleza. *Y en segundo lugar necesita el hombre del auxilio de la gracia para ser movido por Dios a obrar.* Por lo que se refiere al primer tipo de auxilio, no necesita el hombre que ya está en gracia de otro auxilio de la gracia a modo de otro hábito infuso. Sin embargo, necesita del segundo auxilio de la gracia, esto es, que por Dios sea movido a obrar rectamente»¹¹⁷.

Reitera Santo Tomás esta distinción un tanto más adelante: «como ya hemos dicho, en aquel que se dice que tiene la gracia de Dios se quiere significar que posee un cierto efecto de la gratuita voluntad de Dios. Hemos dicho antes que el hombre es ayudado doblemente por la gratuita voluntad de Dios: de un modo, *en cuanto que el alma del hombre es movida por Dios para conocer, querer o hacer algo.* Y en este sentido, el efecto gratuito en el hombre no es una cualidad, sino cierta moción del alma: 'pues el movimiento es el acto del moviente en el movido', como se dice en el segundo libro de la física.

«De otro modo es ayudado el hombre por la gratuita voluntad de Dios: en cuanto que es infundido por Dios un cierto don habitual en el alma (...)»¹¹⁸.

serim liberi arbitrii, Oeniponti, Typis Tyrolia, 1923. H. BOUILLARD, *op. cit.*; J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Paris, ed. Beauchesne, 1969. Etc.

117. «Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur; et etiam sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae. Alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum» *S. Th.*, q. 110, a. 2, c.

118. «Sicut iam (a. l.) dictum est, in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus, gratuita Dei voluntatis. Dictum est autem supra (q. 109 a. 1,2,5.) quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuatur.

De estas dos citas, según nuestra opinión, se puede concluir que, según la última enseñanza tomista, la gracia habitual y el divino auxilio no son una misma cosa¹¹⁹. Se aprecia además una enseñanza diferente y evolucionada respecto de la de las anteriores obras tomistas.

Dos veces más aparece esta diferenciación. La primera, que a nuestro modo de ver resulta particularmente importante, estableciendo la distinción por sus efectos entre gracia operante y cooperante, y ello tanto en el auxilio divino como en la gracia habitual: «'Gracia' puede ser entendida de dos modos: según uno, como divino auxilio que nos mueve a querer y obrar bien; según otro, como don habitual que nos es divinamente infundido. *Según uno y otro modo* la gracia antedicha puede ser convenientemente dividida en operante y cooperante (...)»¹²⁰.

Que Santo Tomás admita la división de una y otra gracia en operante y cooperante es, pensamos, un signo claro de que las concibe como cosas distintas, pues no tendrían efectos diferentes si no fueran también diversas en sí.

· Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae: actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in III Physic». «Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur». *S. Th.*, q. 110, a. 2, c. Véase también V. CARRO, *Cayetano y la tradición teológica medieval en los problemas de la gracia*, C Tom, 55 (1936), pp. 189-311, 56 (1936), pp. 5-32 y 266-185, 57 (1937), pp. 231-242, y 59 (1939), pp. 49-85.

119. En el mismo sentido se pronuncia C. M. WHEELER, *Actual Grace According to St. Thomas*, Thom, 16 (1953), pp. 334-360, aunque, al tenor de las citas, mantiene que la división entre la gracia como hábito y la gracia como auxilio se da también en las demás obras tomistas, en lo que no estamos de acuerdo. Además, como ya dijimos, no nos parece adecuado poner en boca de Santo Tomás el término gracia «actual» porque, en puridad, él no conoció este concepto; y ello aunque sus distinciones de la gracia sean precisamente el fundamento del nacimiento del término. Además de WHEELER, mantienen la esencial división entre gracia «actual» y «habitual» en Santo Tomás todos cuantos se oponen a la postura de BOUILLARD, como GUERARD DES LAURIERS, FARNE, GUILLON, etc., aunque basados sobre toda la producción de Santo Tomás.

120. «Gratia dupliciter potest intelligi: uno modo, divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo, habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem» *S. Th.*, q. 111, a. 2, c. Cfr. V. CARRO, *Cayetano...*, C Tom. 59 (1939), p. 57: «Las divisiones clásicas de la gracia, en operante y cooperante, previniente y subsecuente son aplicadas a la gracia habitual y a la actual, es decir, al auxilio divino *«quo nos movet ad bene volendum et*

El último texto en que Santo Tomás expresa la distinción de que venimos hablando es el siguiente: «'Gracia' significa dos cosas: unas veces, el mismo don habitual de Dios; otras, el auxilio de Dios que mueve el alma hacia el bien. Tomando la gracia en el primer sentido, se preexige una cierta preparación a la gracia, puesto que no puede haber una forma sino en una materia dispuesta. Pero si hablamos de la gracia en cuanto que significa el auxilio de Dios moviente al bien, entonces no se requiere ninguna preparación anterior al auxilio divino por parte del hombre, sino que, más bien, toda preparación que pudiera darse en el hombre es a partir del auxilio de Dios, que mueve el alma al bien»¹²¹.

De este texto parece desprenderse también con evidencia que uno y otro modo de gracia son distintos entre sí, aunque uno y otro sean gratuitos. Si no fueran distintos, o bien no se requeriría preparación para ninguno, o se requeriría para los dos. Pero puesto que sí se requiere para uno y no para otro, necesariamente son diferentes.

Este auxilio es análogo al que se produce en el orden natural¹²², siendo necesario tanto en el actual estado de la naturaleza humana caída como en el de naturaleza íntegra¹²³, de

agendum», y a la santificante, con la que el hombre tiene el ser de justo, y que, por su naturaleza, no es inmediatamente operativa». Vid. también J. F. LONERGAN, S. I., *St. Thomas' Thought on Gratia Operans*, TS, 3 (1942), pp. 573 y ss. Esta obra fue posteriormente publicada en forma de libro: *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, N. York, Herder and Herder, 1971.

121. «Gratia dupliciter dicitur: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem ipsum auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio: quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium: sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum» *S. Th.*, q. 112, a. 2, c.

122. *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 1, c: «Ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem». Sobre el concurso divino en Santo Tomás, cfr. P. DESCOQS, *Le concours divin et Saint Thomas*, Ar Ph, vol II, cuad. 2, pp. 177 y ss; T. PAPAGNI, O. P., *La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina delle creature*, Benevento, 1902, y J. UDE, *De influxu Dei in actus voluntatis humanae*, Graz, 1905.

123. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2, c: 7 «(...) Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad recte agendum».

suerte que fue incluso necesario para que el hombre antes de la caída amase a Dios sobre todas las cosas ¹²⁴ y cumpliera los mandamientos ¹²⁵, sin que pudiera prepararse por sí mismo a recibir la gracia ¹²⁶, ni tampoco levantarse del pecado ¹²⁷. Es el modo por el cual Dios nos determina al bien hasta tanto no alcancemos la gloria ¹²⁸.

Se ha de señalar, finalmente, que el pensamiento de Santo Tomás en la Suma Teológica en cuanto a la concepción de las gracias *gratis datae* se distancia mucho de las primeras opiniones que señalamos al tratar de sus *Comentarios a las Sentencias*. Y es claro: si la gracia primera es concebida a modo de auxilio divino que nos mueve al bien —distinta y paralela a la gracia habitual— no hay por qué concebir la conversión primera al modo de sus contemporáneos, esto es, como *gratis data*, sólo por ser diferente de la gracia habitual. Así, queda elaborada por Santo Tomás la distinción que más ha cundido con el tiempo, según la cual reciben el nombre de gracias *gratis dadas* las múltiples que son recibidas para cooperar en la santificación *ajena*, mientras que con propiedad sólo reciben el nombre de gracias *gratumfacientes* las que se ordenan a la *propia* unión con Dios ¹²⁹. Según nuestra opinión, emplea aquí

124. *S. Th.* I-II, q. 109, a. 3, c. 7 «Homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis».

125. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 4, c. «Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est».

126. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 6, c. «Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interiorius moventis». Esta es la cuestión que, como señalamos antes, no quedó aclarada en la *Summa contra Gentiles*, y que ahora es resuelta por Santo Tomás.

127. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 7, c. «Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem».

128. *S. Th.*, I-II, q. 114, a. 9, c. «Cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo. Uno quidem modo, per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam: quod erit in gloria. Alio modo, ex parte motionis divinae, quae hominem inclinatur ad bonum usque in finem».

129. *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 1, c. «Cum igitur gratia ad hoc ordinatur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem

Santo Tomás el nombre de gratumfaciente tanto para la gracia-moción como para la gracia-hábito, como englobando ambas bajo este nombre, pues sólo consideradas conjuntamente —no en el tiempo pero sí en el concepto— es como el hombre es hecho grato a Dios.

Concluyendo, pues, las ideas contenidas en este apartado, pensamos que en la doctrina tomista puede encontrarse una evolución conceptual, que va desde una sistematización de la gracia muy semejante a la de sus contemporáneos y maestros —fundamentada en la unicidad de la gracia— hasta unas diferenciaciones que han servido como término de partida hasta nuestros días. Junto a la gracia increada (Dios) existen sus dones, de los cuales unos son naturales y otros sobrenaturales. Si estos últimos se ordenan como término final a la santificación ajena, se denominarán *gratis datae*. Si a la propia, *gratia gratum faciens*. Esta, a su vez, es tanto el auxilio de Dios que mueve el alma del hombre al bien, como el don habitual que nos es infundido por Dios, dándonos un nuevo *esse* sobrenatural; pero este auxilio y este hábito, en su obra última, aparecen como distintos.

c) *Las lagunas de la obra tomista*

Mencionamos al principio que existen cuestiones sobre la gracia que Santo Tomás no menciona y que, más tarde, con el paso de los siglos, han sido tema de frecuente meditación, y de discusiones entre los autores. Se comprende que Santo Tomás no las trate; primero, porque no eran tema frecuente entre sus contemporáneos, y nadie, ni siquiera Santo Tomás, puede ser desgajado de su tiempo; en segundo lugar, porque las cuestiones que puedan faltar en su teología de la gracia son las más menudas y de menos importancia, por lo menos si las comparamos con el tema fundamental, que es el de la gracia habitual, a cuyo esclarecimiento, en sus días, aportó Santo Tomás solucio-

per quam ipse homo Deo coniungitur: quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducat. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur: sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens».

nes decisivas; y finalmente porque, por si fuera poco, deja sentadas las bases sobre las cuales se han apoyado todos los que después de él han querido dar un paso adelante con nuevas meditaciones sobre la gracia.

Como digo, no son muchas cuestiones. La primera, importante, es si el concurso sobrenatural es análogo al del orden sobrenatural. Sería para nosotros más fácil de solucionar este problema si llegásemos a entender con la misma profundidad con que Santo Tomás lo hizo el binomio «causa primera-causa segunda». En todo caso, ésta es una cuestión más filosófica que teológica que, aplicada a la gracia, se impone como previa para explicar el mecanismo de la moción divina. Santo Tomás señaló que había una moción, pero no indicó cómo operaba. Así surgió el tema del concurso, el cual ha dado mucho que hablar¹³⁰, como veremos a partir del próximo capítulo.

La segunda, que no le va a la zaga en importancia y mucho menos en literatura producida, es la de la diferenciación de la gracia en *suficiente* y *eficaz*, distinción en ningún momento obrada por Santo Tomás, para quien la gracia ineludiblemente consigue su fin, pues es obra de Dios mismo, de suerte que donde no hay gracia hay pecado. ¿Por qué no le dio solución Santo Tomás? Claramente, no llegaremos a saberlo nunca. Quizá para no hurgar en el misterio, siguiendo en sí mismo el consejo que dio para otros: *altiora te, ne quaesieris*¹³¹.

Lo demás que queda sin respuesta en Santo Tomás bien puede decirse que es de escasisima monta, aun en nuestros días. No quitará a nadie el sueño que no trate de las cualidades «fluidas», «predeterminaciones», gracias «elevantes» ni de las «ilaciones del antecedente condicional».

Santo Tomás se prolonga en sus comentadores. En lo que resta a este capítulo veremos cómo la enseñanza tomista no ha de variar mucho hasta los tiempos de Lutero y del Concilio de

130. BAÑEZ, concurso previo; MOLINA concurso simultáneo. Son las posiciones fundamentales, que dieron lugar a dos escuelas: «tomista» y «molinista». Además, no es un tema olvidado: STUFLER, DESCOQS, NEVEUT, MARTIN, PAPAGNI, etc. Sobre todo, después de haber vuelto a remover el fondo de las aguas —para entonces, ya bastante calmadas— las obras del primero de los citados, ha vuelto a resurgir la polémica en nuestro siglo.

131. *Epistola exhortatoria de modo studendi, ad Fratrem Ioannem*, n. 16.

Trento, cuando los teólogos hayan de ocuparse con profundidad de las relaciones entre libertad y gracia.

7. *Los Comentadores de Santo Tomás*

De la misma manera que es difícil hacer afirmaciones que tengan validez para toda la escolástica medieval sin incurrir en generalizaciones o vaguedades, tampoco se puede dar a todos los Comentadores de la obra de Santo Tomás un tratamiento unitario demasiado amplio. Pertenecen a épocas distintas, y comentan textos diferentes del maestro. Capreolo se ocupa de los Comentarios de Santo Tomás a las Sentencias, haciendo la defensa de la teología tomista; el Ferrarense glosa la *Summa contra gentiles*, y Cayetano la *Summa theologiae*.

Sin embargo, la coincidencia de su exposición en cuanto al fondo de las cuestiones tiene un enorme interés, pues manifiesta la coherencia del pensamiento tomista: la convergencia de reflexiones uniformes sobre la base de textos distintos muestra a las claras la unicidad del engranaje conceptual legado por Santo Tomás.

Lo común de sus explicaciones es mucho —casi todo—, pues enseñan lo mismo aunque expuesto de modo diferente o con palabras más sencillas que las de Santo Tomás, si es que esto es posible; en todo caso, menos densas. Característica común a todos ellos es la fidelidad a la doctrina del Doctor Angélico. Procuran en todo momento exponer e interpretar el pensamiento tomista, pero sin añadir ni modificar nada.

Ninguno de ellos emplea el término gracia «actual», por lo menos generalizadamente. Ya explicamos al principio del capítulo que resulta difícil determinar cuándo aparece esta palabra, hoy comúnmente empleada en la literatura científica. Es un neologismo que Suárez atribuye a sus propios contemporáneos¹³² y por tanto no es raro que no se encuentre extendido entre los Comentadores.

Respecto a la naturaleza de la gracia actual, es doctrina general entre ellos la existencia de un auxilio divino para obrar bien, distinto de la gracia habitual, sin el cual nadie puede

132. Cfr. F. SUAREZ, *De gratia*, Lib. 3, Cap. 1, n. 12.

acercarse a Dios, ya que es absolutamente necesario para ello. Por este auxilio no sólo nos convierte Dios hacia Él, sino que además mediante él recibimos la fuerza necesaria; además, es necesario para perseverar, etc.

Extendernos en relatar lo común de su enseñanza no sería sino repetir la doctrina tomista, por lo que pasaremos a las características más sobresalientes de cada uno.

a) *Juan Capreolo*

Ya hemos dicho que es característica presente en todos los Comentadores la fidelidad a la doctrina del Maestro. En Juan Capreolo este afán por la pureza en la transmisión de la doctrina de Santo Tomás es tan intenso que muchas veces es difícil separar en el texto lo que es comentario de Capreolo de lo que es cita literal de Santo Tomás. Con frecuencia su opinión se expresa con la elocuencia de las citas, y no con palabras propias.

Sus comentarios se encuentran sobre todo en las *Defensiones*¹³³, terminadas en 1433: una exposición de la doctrina tomista, y una defensa de ésta contra sus adversarios, que le valió el nombre de *Princeps thomistarum*. En concreto, sobre el tema de la moción divina, muy poco —en comparación con el resto de los comentadores— es lo que nos dice Capreolo; no sólo porque su comentario se refiere únicamente a las cuestiones más evidentes que se presentan en la obra de Santo Tomás, sino además porque la cuestión en la que no perdona espacio es la dilucidación de la esencia de la gracia habitual. Sin embargo, se ha de decir que cuando se comienza a leer su obra se tiene la sensación de dar por primera vez con las explicaciones más recientes de la gracia, como si se hubiese ya dejado el período escolástico y entrado en la modernidad¹³⁴.

133. Cfr. Ioannis CAPREOLI, O. P., *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, de novo editae cura et studio RR. PP. Ceslai PABAN et Thomae PÈGUES, Turonibus, A. Cattier, 1903.

134. Según algunos, en los escritos del Capreolo es donde por primera vez se distingue explícitamente entre la gracia «habitual» y la gracia «actual», ya nombrada con este término. Este parecer, que no compartimos —pues después de haber consultado con atención las *Defensiones* no hemos encontrado tal uso del vocablo— lo recogen J. IBAÑEZ y F. MENDOZA, *Dios Santificador: I. La*

Según su exposición, —que, como hemos dicho, es muy breve— existe un auxilio de Dios distinto de la gracia habitual que es necesario para querer el bien, y que es como un principio de movimiento¹³⁵ sin el cual nadie puede acercarse a Dios¹³⁶ pues es siempre absolutamente necesario, tanto para Adán antes de la caída como para todos los hombres después de ella¹³⁷.

Este auxilio no es una mera influencia general, sino un auxilio especial de la gracia¹³⁸, que nos hace querer el bien de un doble modo: uno propio a Dios, en el que nuestra voluntad no coopera —como haciéndonos querer— y otro común a Dios y a la voluntad, que consiste en causar la volición¹³⁹.

gracia, Madrid, Ed. Palabra, 1983, p. 108, y proviene de la afirmación de Pietro CAMELLO, anotador muy erudito de la *Summa Theologiae* (en la edición de Marietti, Torino-Roma, 1952), según la cual puede encontrarse en el Capreolo la expresión de gracia actual (comentario a la I-II, q. 109, a. 9, nº 5): lamentablemente, no aporta cita donde tal expresión se refleje. Con gran precisión aporta referencia, en cambio, de F. HUENERMANN, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*, Paderborn, F. Schöningh Verlag, 1926, p. 72), anotando que la gracia actual aparece una sola vez en el concilio de Trento, pero con un sentido diverso al que hoy le damos, y significando «gratia habitualis accepta cooperante libero arbitrio». Sobre esta obra y esta cuestión haremos amplia referencia en el capítulo próximo.

135. Cfr. CAPREOLO, *op. cit.*: «Et quidem pro ultima parte quae talis est, scilicet: quod ad quodcumque bonum velle et agere indiget homo divino auxilio, arguitur sic: secundum agens in quolibet actu suo indiget motione primi moventis. Sed voluntas creata se habet ad Deum sicut agens secundarium ad primum. Igitur, etc.». Cfr. *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1, conc. 2; entre otros.

136. Cfr. CAPREOLO, *op. cit.*: «Nullus convertitur ad Deum sicut ad ultimum et specialem finem sine motione Dei gratuita». *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1, conc. 5.

137. Cfr. CAPREOLO, *op. cit.*: «Dico quod in potestate liberi arbitrii est praestare vel non praestare impedimentum divinae motioni; et quia Adam praestitit tale impedimentum, ideo culpandus est in hoc quod non servaverit mandata, quae tamen sine auxilio Dei servare non poterat». *In II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3, ad 2.

138. Cfr. CAPREOLO, *op. cit.*: «Nec potest dici quod motio illa de qua loquitur sit sola et precisa influentia generalis. Quod patet per ea quae dicit, art. 9, per totum: nam ibidem talem motionem vocat *auxilium gratiae*», *In II Sent.*, d. 29, a. 1, concl. 4.

139. Cfr. CAPREOLO, *op. cit.*: «Per quae verba, si bene considerentur, patet eum distingui duplicem modum operandi circa bonum velle nostrum. Unus est sibi proprius, in quo voluntas nostra non cooperatur, utpote facere nos velle (...) Alius est modus sibi et voluntati communis; scilicet causare volitionem». *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 3, ad 12.

b) *Diego de Deza, O. P.*

Diego de Deza, O. P., teólogo, Arzobispo, y segundo Inquisidor General de las Españas (1523), es quizá el menos conocido de entre los grandes comentadores de Santo Tomás, aunque fue célebre en su tiempo, y dejó abundante estela de ciencia con sus obras teológicas¹⁴⁰.

Su obra principal es conocida como «*Nuevas defensas de Santo Tomás*»¹⁴¹, y consiste en una ampliación de la obra de Capreolo ya mencionada, de la que no oculta su parentesco a pesar de citarla sólo en siete ocasiones. Sin embargo, no por ello deja de tener rasgos originales y propios, pues ni toma todas las conclusiones del autor citado, ni deja de presentar opiniones personales. Además, no emplea tan sólo citas y referencias de los *Comentarios a las Sentencias* —como hizo Capreolo—, sino que también utiliza la *Summa Theologiae* —principalmente— y otras obras de Santo Tomás.

Sobre el tema concreto que en particular nos ocupa, diremos que su doctrina de la gracia repite con precisión la enseñanza del Aquinate, mostrándose original sólo en ciertas innovaciones de los comentarios.

Se produce la justificación —dirá— con actos propios del hombre que suponen una cierta aportación activa mediante una determinada disposición *de congruo*, aun cuando no se consiga *ex puris naturalibus*, sino por un auxilio especial de Dios¹⁴². Para esta preparación —para la que el hombre tiene, de por sí, una absoluta impotencia, no sólo por la corrupción de la natu-

140. Como apunta F. NAVAJAS, *La doctrina de la gracia en Diego de Deza, O. P.*, ATG 20 (1957), pp. 5-153, su nombre figura junto con el de Capreolo en Vitoria, Cano, Báñez, Suárez, Vázquez, Ruiz de Montoya, los Salmanticenses y hasta en Molina.

141. Tuvo esta obra varias revisiones, y apareció primero —lo que no era frecuente— en castellano, aunque con título, colofón y dedicatorias en latín; debió tener gran difusión, pues es un incunable muy corriente: *Fratris Didaci de DEÇA, Ordinis Praedicatorum, Serenissimi ac magni Hispaniarum Principis preceptoris, In defensiones Sancti Thomae ab impugnationibus magistri Nicolai, magistrique Mathiae ppugnatoris sui*. Más tarde fue impresa con este título, con el que hoy se conoce: *Didaci DEZA, Arch. Hispalensis, Novarum Defensionum Doctrinae Angelici Doctoris Thomae de Aquino Super Libros Sententiarum. Quaestiones profundissimae ac utilissimae*, Hispalis, Jacobi Kromberger alemani impressum, 1517.

142. Cfr. F. NAVAJAS, *op. cit.*, p. 106.

raleza, sino por la índole misma del acto— tenemos necesidad del auxilio especial de Dios, quien da a la acción una trascendencia que por sí misma no tiene ¹⁴³.

Recibida la justificación, esto es, estando ya en posesión de la gracia santificante, es el hombre movido a realizar obras meritorias por la *moción actual* del Espíritu Santo ¹⁴⁴.

Esta moción actual, para Deza, «se da en todo acto meritorio: el hombre, una vez justificado, necesita, además de la gracia habitual, de una moción especial de Dios para que todo acto sea moralmente bueno» ¹⁴⁵.

Pero esta moción es postulada por Deza sólo en razón del mérito de las acciones, y no *sólo* un mérito cualitativamente proporcionado a la vida eterna —como hace Santo Tomás—, pues este ya viene proporcionado por la información de la gracia habitual: «Ninguna acción natural guarda proporción con la visión beatífica. Pero esa acción, informada por la gracia, que es una incoación de la gloria, adquiere una adecuación de valor proporcional. Como el Espíritu Santo actúa —mediante la moción especial y actual— en toda obra meritoria, le confiere además una adecuación de valor cuantitativo. Con ello queda aún más acentuado el concepto de condignidad. Esa moción se necesita para todo acto meritorio que, en el justo, es todo acto moral. Por lo tanto, el hombre, una vez justificado, necesita un auxilio especial para toda acción buena» ¹⁴⁶.

De lo dicho resulta que Deza, con esta peculiar concepción del «mérito cuantitativo» para el que es necesaria de la moción actual del Espíritu Santo —afirmación que más tarde no aparece en teólogo alguno de relieve, y que puede considerarse una posición aislada— no sólo repite la doctrina de Santo Tomás, sino que supone además una elaboración propia de la doctrina tomista.

Para terminar, sólo se ha de añadir una cuestión. Deza, en su obra —que es un comentario de lo dicho por Santo Tomás sobre las Sentencias de Pedro Lombardo— mantiene la existen-

143. Cfr. F. NAVAJAS, *op. cit.*, p. 110.

144. D. DEZA, O. P., *op. cit.*, tom. IV, dist. 15, q. 1, fol. 88 rb: «(...) verumtamen, ubi loquitur de opere meritorio, secundum quod procedit ex motione actuali Spiritus Sancti,...».

145. Cfr. F. NAVAJAS, *op. cit.*, p. 139.

146. Cfr. F. NAVAJAS, *op. cit.*, p. 139-140.

cia del divino auxilio y moción en la primera y menos pulida obra tomista. Esto se debe —nos parece— a que Deza emplea, para comentar al Santo Tomás de las Sentencias, testimonios y afirmaciones que toman su origen en la *Summa Theologiae*, y no directamente del *Commentum in libros Sententiarum* escrito por Santo Tomás. Así parece reconocerlo, además, el propio Navajas ¹⁴⁷.

c) *Francisco Silvestri (El Ferrarense)*

Se ocupa Silvestri de otra obra de Santo Tomás: la *Summa contra gentiles*. Su comentario fue publicado por primera vez en París en 1525, el mismo año en que ocupó el cargo de Maestro General de la Orden Dominicana ¹⁴⁸.

Su obra no pretende nuevas aportaciones, sino sólo —como él mismo manifiesta— explicitar la *Summa* apologética haciendo su comentario. Por esta razón, resulta difícil encontrar referencias al auxilio y moción divinos. No faltan largos párrafos para la gracia habitual, pero la actual no recibió mucho espacio ¹⁴⁹.

En los textos de Silvestri la doctrina tomista viene reflejada con su original limpieza, por lo que de algún modo es repetidora de las cuestiones ya señaladas en otros autores: el hombre necesita del auxilio de Dios para prepararse a la gracia santificante, que nos convierte hacia El moviéndonos interiormente y dándonos la fuerza para nuestra conversión. De esta suerte, ninguna acción buena podemos obrar y ningún mérito alcanzar sino con el auxilio preveniente de Dios.

Se encuentra, en cambio, un punto de gran mérito en cuanto a la terminología empleada por el Ferrarense, pues son corrientes en sus escritos expresiones como «moción actual», «tenden-

147. Cfr. F. NAVAJAS, *op. cit.*, p. 138, cit. nº 472.

148. Cfr. Fr. Francisci DE SYLVESTRIS, Ferrarenensis, O. P., *Commentaria in libros quatuor contra gentiles S. Thomae de Aquino*, Ed. cura Joaquín SEXTILI, Romae, typis Orphanotrophii a Hieronimo Aemiliani, 1900, lib. III, cap. 149, p. 835.

149. Vid. H. LAIS, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentare des Franziskus Sylvestris von Ferraris*, München, Zink, 1951.

cia actual», etc.¹⁵⁰. Estas expresiones suponen un gran avance respecto de lo anterior, y son la base sobre la cual ha de nacer el concepto preciso, hoy común, de *gracia actual*.

d) *Tomás de Vio, O. P. (Cayetano)*

Giacomo de Vio —quien cambió su nombre por el de Tomás al tomar el hábito de la Orden de Predicadores— suele ser más bien conocido con el nombre de «Cayetano», por razón de la ciudad en la que nació y de la que fue Obispo: Gaeta.

Bien puede decirse que más que por sus actividades en la madurez¹⁵¹, es célebre por sus enseñanzas de Sagrada Teología de su juventud —en diversas ciudades de Italia— y por sus obras científicas. Sobre todo, por sus Comentarios a la obra cumbre de Santo Tomás, que seguidamente analizaremos¹⁵².

En lo que a la doctrina sobra la gracia se refiere, tiene su figura particular importancia por haber sido comisionado por León X para juzgar a Lutero —quien compareció ante él el 12 de Octubre de 1518— y por haber tomado parte, desde entonces, en todo trabajo de comisión Apostólica para el examen de las doctrinas luteranas¹⁵³.

150. Por ejemplo: «Quia ergo homo potest ad supernaturalem beatitudinem ad Deum dirigi, et per *actualement motionem* qua appetitum ad finis, amorem, et desiderium movet»; y otros del mismo corte. Cfr. FERRARENSE, *op. cit.*, c. 150, p. 837.

151. Su vida refleja un constante afán por servir a la Iglesia. Dentro de su Orden fue Procurador General, Vicario General y Maestro General, realizando una eficaz actividad reformadora. Participó en el V concilio de Letrán, y mereció la dignidad cardenalicia, que le fue otorgada por León X en 1517. Sufrió con dignidad su prisión durante el «saco de Roma», y fue multitud de veces Legado de la Sede Apostólica. Intervino también decisivamente en la recolección de los votos necesarios para la elección imperial de Carlos V, quien públicamente le agradeció este servicio.

152. Thomae DE VIO CAIETANI, O. P., S. R. E. Cardinalis, *Commentariis in Summa Theologicam Sancti Thomae Aquinatis*, Editio iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis, Roma, Typografía Polyglota, 1892.

153. Como es comprensible, los protestantes se han ocupado profusamente de esta cuestión, no siempre con tonos suaves ni parámetros muy objetivos. Véanse, entre otros, Chr. Fr. BOERNERS, *praes.*, et S. BRECHENMACHER, *resp.*, *De colloqui Augustano Lutheri cum Caietano R. P. Legato*, Leipzig, 1722; P. ECKERMANN, *Dissertatio de cardinali Caietano Lutheranismum in ipsa herba*

Centrándonos en su producción científica, la doctrina de Cayetano —del que se ha dicho que fue original hasta la temeridad¹⁵⁴— en materia de la gracia no constituye sino un fiel reflejo de la enseñanza tomista y, en cuanto al fondo, no varía de la anteriormente expuesta. El auxilio de Dios es necesario para toda obra buena; es al mismo tiempo moción y ayuda, etc.

Resulta interesante que del divino auxilio y moción al bien sólo trata en profundidad en su comentario a la q. 111, a. 2, sobre la división de la gracia en operante y cooperante, manteniendo, en el mismo sentido en que antes nos expresábamos, la distinción de operante/cooperante también en el divino auxilio (que no denomina gracia actual). En particular, se ha de señalar que mantiene la necesidad de una moción divina para todo acto saludable, en plena concordancia con el pensamiento de Sto. Tomás en la *Summa Theologiae*: «Vimos (se refiere a la q. 109, a. 4) que respecto del primer acto la voluntad se encuentra tan solo como movida, y Dios como motor. Y con el nombre de primer acto no se ha de entender sólo aquel que la voluntad tiene en el principio de sus operaciones, sino cualquier primer (acto) realizado sin consejo y previa moción al bien»¹⁵⁵.

Esta moción, aunque participa de un principio ajeno, y es puesta por otro, es libre: «De la misma manera que lo pesado no se mueve a sí mismo para descender, sino que es movido por el generante, así la voluntad movida por Dios a este nuevo querer no se mueve a sí misma, sino que es movida por Dios. Sin embargo tal querer es elícito, de la misma manera que caer el el movimiento de lo pesado. Y es libre, puesto que puede disentir de tal querer, pues Dios mueve suavemente el libre albedrío según su condición»¹⁵⁶.

oppressuro, Uppsala, 1761; E. F. JAEGER, *Caietans kampf gegen die Lutherische Lehrreform, aus seinen Traktaten dargelegt*, en «Zeitschrift für die histor. Theol». 28 (1858), pp. 431-479 etc.

154. Cfr. G. PHILIPS, *La théologie posttridentine de la grâce*, EE 47 (1972), pp. 515.

155. «Ibi enim habuimus quod respectu primi actus voluntas se habet ut mota tantum, et Deus ut movens. Et nomini primi actus non intelligitur solus ille quem voluntas in principio operationum suarum omnium habet: sed quicumque prius absque consilio et praevio motivo ad bonum» CAYETANO, *op. cit.*, q. 111, a. 2, n. 2.

156. «Sicut grave non movet seipsum ad descensum, sed est motu a generante; ita voluntas mota a Deo ad huiusmodi novum velle, non movet seipsam

Termina Cayetano preguntándose por el acto meritorio, «porque la intención del Autor (Sto. Tomás) es hablar del bien meritorio. De dos modos puede enontrarse la voluntad respecto del bien meritorio: como sólo movida, o como movida y moviente (...). Porque en el texto manifiestamente se distingue entre el acto interior meritorio en cuanto que proviene «*ex gratia*» —esto es, del don habitual— o en cuanto que es «*a gratia*», esto es, de la moción gratuita de Dios. Según el primer modo se atribuye a la gracia cooperante; según el segundo, a la operante (...)»¹⁵⁷.

Para terminar, sólo se ha de notar particularmente que Cayetano parece no reflejar con precisión el pensamiento de Santo Tomás en dos puntos:

El primero, comentando la q. 109, a. 9, cuando afirma que «el hombre por el sólo don de la gracia no puede obrar el bien que ha de ser obrado y evitar el mal que ha de ser evitado, sino que para esto requiere el ulterior auxilio de Dios, además de la gracia. Y la razón de ello es que la gracia no da aquello que se necesita para estas dos cosas, pues permanece enferma la carne y oscuro el intelecto, los cuales, a menos que haya un especial auxilio de Dios, apartarían al libre albedrío de la gracia, quitando el uso de la gracia (...)»¹⁵⁸.

Si bien esta afirmación repite la doctrina tomista, silencia que el auxilio de Dios, para Santo Tomás, es también neces-

ad hoc, sed est tantum mota a Deo. Est tamen tale velle ipsius elicitive, sicut descendere est motus gravis. Et est liberum, quia potest dissentire a tali velle: Deus enim movet suaviter liberum arbitrium secundum conditionem eius» CAYETANO, *op. cit.*, q. 111, a. 2, n. 2.

157. «Quia in littera (...) intentio Auctoris est loqui de bono meritorio. Ita quod dupliciter invenitur voluntas se habere ad bonum meritorium, scilicet ut mota tantum, et ut movens mota: quidquid sit de actu substrato. Et qua etiam in littera manifeste distinguitur inter actum interiorem meritorium ut est ex gratia, idest habituali dono, et ut est a gratia, idest gratuita Dei motione; et primo modo attribuitur gratiae cooperanti, secundo vero operanti (...)» CAYETANO, q. 111, a. 2, n. 3.

158. «Homo per solum donum gratiae non potest operari bona operanda et vitare mala vitanda, sed ad hoc eget speciali auxilio dei ultra gratiam. Et ratio litterae est quae gratia non dat quidquid opus est ad haec duo: nam relinquit carnem infirmam et intellectum obscurum quibus nisi speciali Dei auxilio subveniatur, inter tot occurrentia, infirmitas carnis et obscuritas intellectus abducat liberum arbitrium a gratia, tollendo usum gratiae et trahendo ad infirma carnis et expeditia secundum apparientiam infirmi visus. Cum quo tamen stat quod homo ex sola gratia potest ipsa gratia uti, bene faciendo et mala vitando, nunc et ad hoc». CAYETANO, *super I-II*, q. 109, a. 9.

rio para la acción sobrenatural independientemente de la pecaminosa condición de la naturaleza humana. El comentario de Cayetano enfatiza sólo el argumento especial, y no recoge —quizá por tenerlo como evidente— que ninguna cosa creada puede pasar de la potencia al acto sino en virtud de la moción divina.

En segundo lugar, tampoco parece exacto reflejo de la doctrina de la *Summa* su comentario sobre la división de la gracia en operante y cooperante, al no admitir esta división tanto en el auxilio de Dios como en la gracia habitual. Cayetano únicamente la admite en la gracia habitual¹⁵⁹.

De cualquier modo, el estudio exhaustivo de esta discordancia no hace exactamente referencia a la meta que nos hemos propuesto con este trabajo, por lo que ha de quedar sólo enunciada.

Expuestas las líneas generales de lo dicho por los que más comunmente se tienen por los principales comentadores de las obras de Santo Tomás, ¿cuál podemos decir que es la aportación que estos realizan?

En primer lugar, ponemos en duda que en ellos aparezca por primera vez el término «actual» aplicado a la gracia, como algunos han pretendido, y como ha quedado ya dicho en apartado correspondiente al Capreolo. Desde luego, y en todo caso, aunque alguno de los autores mencionados empleara en alguna ocasión estos términos y a nuestra atención se le hubiese pasado por alto, ninguno de ellos lo emplea de modo generalizado.

La segunda novedad que se puede mencionar es, sobre todo, de estilo. Las obras de los Comentadores ya no suenan a antiguo, y a medida que son más modernas, cada vez dan más la impresión de haber abandonado la escolástica. Y en tercer lugar, en cuanto a la distinción concreta de la gracia en actual y habitual, dos son los puntos que merecen mención: por un lado, esta distinción se tiene por evidente; y por otro, es de notar la influencia de la lectura previa de la *Suma* teológica en cuanto a la interpretación de las obras tomistas: lo que Santo Tomás ha dicho en la *Suma* teológica se busca luego en las anteriores obras del mismo, siendo encontrado primero y

159. Cfr. su comentario a la I-II, q. 111, a. 1, en comparación con el texto comentado.

comentado después. Sucedió entonces, como ahora, que la primera lectura de Santo Tomás —lógicamente— era de la Suma teológica, y sólo más tarde se pasaba a realizar otras indagaciones, siempre a la luz de la lectura primera hecha de la Suma teológica, que, al ser particularmente sistemática, permite estudiar las cuestiones de modo más completo; además, se trata de la obra última de Santo Tomás, y en consecuencia es también la más perfecta.

Este método indagativo nos parece que no está alejado de perjuicios, pues —aunque lo más importante de Santo Tomás se encuentre, desde luego, en la Suma teológica— lleva a pretender encontrar en las obras primeras lo que quizá no está escrito sino sólo en las últimas. Algo de esto ha sucedido en las cuestiones de la moción de la gracia, y quizá por ello los comentaristas no han señalado evolución ninguna de la doctrina tomista en los temas que tratamos. Por otro lado, es razonable que no lo hicieran, pues sus comentarios se ciñen a la parte más importante del tratado de la gracia, que es la correspondiente a la gracia habitual.





ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
PRESENTACIÓN	459
ÍNDICE DE LA TESIS	463
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	465
ABREVIATURAS	485
 LA NATURALEZA DE LA GRACIA ACTUAL SEGÚN LOS PRINCIPALES AUTORES DE LA ESCOLASTICA MEDIVAL Y LOS COMENTADORES DE STO. TOMAS	
1. Principios generales	489
2. Pedro Lombardo y la primera escolástica	490
3. Alejandro de Hales	497
4. S. Buenaventura	503
5. S. Alberto Magno	507
6. Santo Tomás de Aquino	512
a) Obras de Santo Tomás sobre la gracia	514
b) Unidad entre gracia actual y habitual	516
c) Las lagunas de la obra tomista	533
7. Los Comentadores de Santo Tomás	535
a) Juan Capreolo	536
b) Diego de Deza, O. P.	538
c) Francisco Silvestri (El Ferrarense)	540
d) Tomás de Vio, O. P. (Cayetano)	541