



EL TRATADO SOBRE LA GRACIA EN LA «SUMMA CONTRA GENTILES»

ALFONSO C. CHACON

1. UNA LOCALIZACIÓN PECULIAR

Entre los problemas que plantea la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás de Aquino, está el de dar una respuesta satisfactoria a la localización del tratado sobre la gracia, que el autor emplazó al final del libro tercero. En efecto, a primera vista no parece ser éste el lugar más adecuado: Santo Tomás había reservado el estudio de las verdades que sobrepasan la capacidad de la sola razón al libro cuarto de esta obra¹. Allí encontramos la doctrina acerca de la Santísima Trinidad, de los sacramentos, del pecado original, etc.: la localización de estas cuestiones dogmáticas responde perfectamente al plan de la obra que se había trazado². Sabemos, por otra parte, que los misterios de la gracia están más allá de las posibilidades de nuestra naturaleza —y, en consecuencia, también de su ámbito de conocimiento— si no está auxiliada por Dios con una ayuda sobreañadida: Santo Tomás lo reconoce expresamente, negando que tal conocimiento sobrenatural sea posible a los ángeles mismos³. ¿Qué sentido tiene, entonces, encontrar el tratado de la gracia —la realidad sobrenatural creada por excelencia— en un lugar reservado a las verdades demostrables por la sola razón? ¿Pretende Santo Tomás que cuestiones netamente teológicas —como el de las gracias *gratis datae*, o el de la necesidad de la gracia para conseguir la liberación del pecado— puedan resolverse sin recurrir a la fe?

1. Cfr. C.G., ed. Marietti, Roma-Turin 1961, lib. I, c. 9, nn. 51-58; lib. IV, c. 1, n. 3347.

2. Cfr. C.G., lib. I, c. 9, n. 56.

3. Cfr. *S. Tb.*, I, q. 57, a. 5, c.

2. FINALIDAD DE LA «SUMMA CONTRA GENTILES»

No parece que se pueda contestar a estas preguntas sin hacer referencia a lo que Santo Tomás pretendía exactamente al escribir esta obra. Las recientes discusiones en torno a su finalidad parecen haber dado mayor solidez a la tesis tradicional, según la cual Santo Tomás escribió la *Summa contra gentiles* con un afán apostólico-apologético⁴. Tanto el emplazamiento del tratado sobre la gracia como la selección de temas a tratar dentro de él, han de estar directamente relacionados con el fin para el que fue escrita la obra en su conjunto: una primera lectura comparativa de lo dicho sobre la gracia en las dos *Summae* deja ver una notable diferencia entre ambas, no sólo de planteamiento general o de orden de exposición, sino de contenido y de temas elegidos. Y en esta decisión debió de influir la intención preconcebida del autor.

Las palabras mismas de Santo Tomás son el mejor punto de referencia para desentrañar qué se proponía al escribir este libro: «manifestar en la medida de nuestras posibilidades, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios»⁵; Santo Tomás, en efecto, expone la verdad de nuestra fe señalando y combatiendo errores opuestos: esta apostilla se ve cumplida —en los tres primeros libros— mediante la referencia a quienes han errado en torno a los temas sobre los que versa la exposición de cada capítulo; así va cumpliendo con su objetivo de refutar errores, al mismo tiempo que expone las principales verdades de nuestra fe.

Sin embargo, hay quienes piensan que la intención tomista carecía de toda pretensión apologética, en base, principalmente, a que se atiene rigurosamente a un plan previamente establecido. En este sentido se puede leer: «su intención (la de Santo Tomás) no es una intención de apostolado, sino una intención de sabiduría»; «la Suma contra gentiles ciertamente no fue de utilidad alguna inmediata para los apóstoles del siglo trece»⁶. Quienes así piensan, acostumbran a emplear una expresión ya consagrada —«*intention de sagesse*»— para designar la finalidad del libro: la *Summa contra gentiles* sería una exposición ordenada de las verdades de la fe, que

4. Cfr. A. PATFOORT, *La finalité «apostolique» de la Somme contre les gentiles*, «*Angelicum*» LIX (1982), pp. 3-22.

5. C.G., lib. I, c. 2, n. 9.

6. R. A. GAUTHIER, *Introduction historique*, en Saint Thomas d'Aquin, *Contre gentils*, Lathielleux, Paris 1961, I, pp. 87 y 99.

sigue un esquema diverso de la *Summa Theologiae*, pero sin diferencias en cuanto a su objetivo. Hay quien llega a pensar que nos encontramos, en la *Summa contra gentiles*, ante un intento fallido de sistematizar y exponer las verdades de nuestra fe; intento que sólo alcanzó una verdadera perfección en la otra *Summa*⁷.

Los partidarios de esta explicación —y en particular el P. Gauthier— tropiezan con la dificultad de dar razón de la presencia de algunas verdades —pocas— que superan el poder del entendimiento creado, dentro de los tres primeros libros, es decir, en un entorno de exposición de verdades accesibles a la simple razón. No resulta convincente la afirmación de que se abordan en el libro IV —según el autor citado— sólo las verdades de la fe católica en favor de las cuales nada se encuentra en Aristóteles; en realidad, como hace notar G. Lafont, en este libro encontramos razonamientos de corte netamente aristotélico, como por ejemplo los que se fundan en la causalidad formal del alma humana, en el contexto de la verdad dogmática de la resurrección de los muertos⁸. Podría pensarse que la negativa a aceptar cualquier tipo de finalidad apologética o apostólica cierra el camino a una explicación más atenta a la realidad y menos artificial, como es ésta a la que se ha aludido, u otras que se han dado desde la misma perspectiva⁹.

G. Lafont —que sigue a Gauthier en lo que se refiere a las explicaciones generales en torno a la finalidad de la obra— sostiene que «los tres primeros libros del *Contra Gentes* contienen todas las verdades que puedan reducirse al conocimiento natural de Dios, es decir, que tienen relación con la causalidad divina. Por el contrario, las verdades evangélicas se agrupan en el libro IV y, en caso de duda, Sto. Tomás vincula al misterio de Cristo lo que la Revelación le atribuye de modo evidente»¹⁰. Esta hipótesis se apoya en que el autor de la *Summa contra gentiles* ha tratado verdades de fe como accesibles a la razón, aportando razonamientos no demostrativos sino meramente probables: no podría ser de otra manera, si no queremos atribuir a Santo Tomás la opinión de que hay ver-

7. Cfr. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, París 1974, pp. 491-680; G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, trad. esp. de N. López Martínez, Rialp, Madrid 1964, pp. 123-124.

8. Cfr. C.G., lib. IV, c. 79, n. 4135; R. A. GAUTIER, *o.c.*, p. 118; G. LAFONT, *o.c.*, p. 139.

9. Cfr. Q. TURIEL, *La intención de Santo Tomás en la «Summa contra gentiles»*, «*Studium*» XIV (1974), pp. 383-391.

10. G. LAFONT, *o.c.*, p. 140.

dades sobrenaturales accesibles a la sola razón. Por eso, escribe Lafont que «una verdad de fe es prácticamente considerada por Santo Tomás como accesible a la razón, cuando puede entrar, por vía de demostración o de mera probabilidad, dentro del marco general delimitado por la eficiencia o la finalidad de Dios»¹¹. Pero a pesar de que, en base a estas apreciaciones, podría argumentarse en pro de la tesis tradicional sobre la motivación apologética de la obra, G. Lafont prefiere apoyar la opinión de Gauthier.

En cualquier caso, algunos de los pasajes introductorios de la obra enuncian explícitamente una finalidad apologética, independientemente de la verdad de la célebre narración del dominico P. Marsilio, acerca de su origen¹²: «al igual que es propio del sabio meditar y explicar a otros la verdad, sobre todo lo que se refiere al primer principio, también le corresponde impugnar la falsedad contraria»¹³; en otros lugares alude a que es intención del libro «convencer», «persuadir de su error» a los que yerran sobre la verdad que la fe profesa: a ella quiere llevar a quien no la tiene todavía¹⁴.

Esta finalidad puede estar en la base de una explicación convincente de la cuestión que encabeza este trabajo. Es obvio —y Santo Tomás lo dice expresamente— que la finalidad apologética del libro sólo puede cumplirse contemporáneamente a la exposición de la verdad católica. El porqué de que haya verdades conocidas sólo por las fuentes de la revelación entre los tres primeros libros, mientras que encontramos la mayoría en el cuarto, puede obedecer precisamente a esta finalidad.

3. CARÁCTER DE LA «SUMMA CONTRA GENTILES»

Conviene tener presente que la *Summa contra gentiles* no es un

11. *Idem*, p. 137.

12. «Conversionem etiam infidelium ardentem desiderans, rogavit (San Raimundo) eximium doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia fratrem Thomam de Aquino eiusdem Ordinis, qui inter omnes huius mundi clericos, post fratrem Albertum philosophum, maximus habebatur, ut opus aliquod faceret contra Infidelium errores; per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat, et «Summam», quae contra gentiles intitulatur, condidit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur»: F. BALME et C. PABAN, *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, fasc. 1, en «Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica», vol. 6, fasc. 1, p. 12; cit. por J. M. DE GARGANTA, *Introducción General* a la ed. de la *Suma Contra los Gentiles*, BAC, 2.^a edic., Madrid 1967, I, p. 13.

13. C.G., lib. I, c. 1, n. 6.

14. Cfr. C.G., lib. I, c. 2, n. 11; A. PATFOORT, *o.c.*, pp. 9 y ss.

escrito puramente filosófico. No obedece a los criterios que, en la mente de Santo Tomás, ha de tener un trabajo de este tipo: «si el filósofo y el fiel consideran las mismas cosas acerca de las criaturas, lo hacen según principios diversos. El filósofo hace arrancar su argumentación de las causas propias de las cosas. El fiel, al contrario, arranca de la Causa primera: por ejemplo, diciendo que algo ha sido enseñado por Dios, o que algo sirve para su gloria, o que el poder divino es infinito... De ahí que las dos doctrinas no procedan según el mismo orden. En la filosofía, que considera las criaturas en sí mismas, y a partir de ellas llega al conocimiento de Dios, lo primero es el estudio de las criaturas y luego el de Dios. Al contrario, en la doctrina de la fe, que no considera las criaturas sino en cuanto ordenadas a Dios, primero se estudia a Dios y luego las criaturas... Por eso, de acuerdo con este orden, después de lo dicho acerca de Dios en Sí mismo en el primer libro, nos falta seguir tratando (en el segundo) de lo que de El procede»¹⁵. Santo Tomás, como vemos, se ha situado explícitamente en el ámbito de la *doctrina fidei* al escribir esta *Summa*; aunque no lo hubiera escrito, el orden de exposición de los tres primeros libros lo manifiesta sobradamente: Dios en Sí mismo (libro I), las criaturas en cuanto proceden de Dios (libro II), las criaturas en cuanto, bajo el gobierno divino, vuelven a Dios (libro III). La *Summa contra gentiles* no es una *Summa Philosophiae*¹⁶.

Por otra parte, parece ser el libro III el eje de la obra¹⁷: dentro de él, el punto central es la bienaventuranza que se consigue por la visión de la esencia divina, y de hecho los argumentos giran en torno a esta cuestión; en cambio, los filósofos «que no pudieron tener un conocimiento pleno de la finalidad última, dijeron que consiste en la contemplación que es posible en esta vida»¹⁸. Las posibilidades de la razón sin el socorro de la fe son pobres en comparación con las metas alcanzables, no ya por el teólogo, sino por cualquier cristiano, que de hecho sabe mucho más sobre el fin del hombre que el mismo Aristóteles.

La fe impregna este escrito de Santo Tomás, también en los tres primeros libros, al menos en cuanto al orden y temas elegidos

15. C.G., lib. II, c. 4, nn. 873 y 876.

16. Cfr. sobre esta cuestión, C. PERA, *De Natura Theologica caractere apologetico valore missionali libri de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium*, cap. II de la *Introductio* a la ed. de Marietti, Turín 1967, I, pp. 438 y ss.

17. Así lo demuestra G. LAFONT, *o.c.*, p. 141.

18. C.G., lib. III, c. 63, n. 2383.

en la exposición. Si no se admite esto, difícilmente se puede comprender que el tratado de los ángeles esté donde está dentro del libro. ¿Qué sentido puede tener elucubrar sobre las jerarquías angélicas si considerásemos que el autor se sirve sólo de su propia razón? ¹⁹. Una cosa es que la sola razón pueda llegar a establecer la conveniencia de que existan criaturas puramente espirituales, y otra tratar de ellas como realmente existentes, suponiendo el acto creador divino, que es gratuito. La presentación de estas cuestiones en la *Summa contra gentiles* es tal que los nombres de Serafines, Querubines, Tronos, etc. son sólo, en apariencia, la «firma» hecha desde la Sagrada Escritura de un ejercicio audaz de la razón. Mucho más acertado sería decir que, en base al dato revelado —es decir, a la mención que encontramos en la Sagrada Escritura de estas criaturas espirituales— Santo Tomás ha buscado un lugar para ellas en la exposición de la verdad que nuestra fe profesa, haciendo ver la armonía entre la fe y la razón, lo razonable de la aceptación del testimonio divino. Para un lector moderno, las argumentaciones tomistas —en este punto— no pasarán de ser indicaciones sobre la conveniencia de que esas criaturas existan, y con esa jerarquía.

En lo que afecta más directamente a nuestro tema, sostener que el autor tenía por perfectamente alcanzable para la sola razón el entero contenido de los tres primeros libros, y por razones demostrativas ²⁰, no parece compatible con lo que él mismo dice en el conjunto de sus escritos acerca de la imposibilidad del conocimiento natural de la existencia de un fin sobrenatural de hecho.

En realidad, lo que a Santo Tomás interesa es la *verdad*. Al exponerla, puede partir de las fuentes de la revelación, sin más explicaciones, cuando se dirige a un público que cursa estudios teológicos ²¹. Por el contrario, cuando se trata de «defender la 'verdad de la fe católica'», su presentación es la que encontramos en la *Summa contra gentiles*.

4. COGNOSCIBILIDAD DE NUESTRO DESTINO SOBRENATURAL

En la obra que comentamos, la razón natural está guiada por

19. Cfr. C.G., lib. II, c. 95, n. 1809; lib. III, c. 80, nn. 2546-2564

20. Cfr. Q. TURIEL, *o.c.*, pp. 398 y ss., especialmente nota 62.

21. Ese será el método de la *Summa Theologiae*, el *Compendium Theologiae*, o sus comentarios al *Corpus Paulinum*.

la fe. Su autor consigue alcanzar tal grado de perfección en la exposición de la verdad, que la inteligencia de quien no ha recibido el don de la fe se ve obligada a admitir la perfecta coherencia de la construcción de Santo Tomás. La Sagrada Escritura generalmente no está presentada —en los tres primeros libros— como punto de partida de un conocimiento. Las referencias a ella suelen preceder, al final de cada capítulo, a la alusión a los que yerran sobre el tema tratado. Pero resulta claro que las argumentaciones de la razón no hubieran sido posibles sin la guía de la fe. Es llamativo que al tratar de las gracias *gratis datae*, la referencia bíblica se presente como colofón de un razonamiento, casi como si la enumeración misma de San Pablo se siguiera mecánicamente del trabajo de la razón²².

Queda todavía por abordar la pregunta inicial que nos hemos planteado. ¿Qué significa la presencia del tratado sobre la gracia en el libro III de la *Summa contra gentiles*? Cuando Santo Tomás traza las líneas maestras de su futuro trabajo, al inicio de esta obra, asegura que trabajará «para la manifestación de la verdad que la fe profesa y la razón investiga, aportando razones demostrativas y probables, algunas de las cuales se han tomado de los libros de Filósofos y de Santos, por las que la verdad salga robustecida y el adversario convencido»²³. No son, por tanto, demostrativos todos los argumentos que trae a colación, y en este punto parece plenamente aceptable la apreciación de G. Lafont: hay también argumentos sólo probables. Quedaríamos en un callejón sin salida si admitiéramos que toda la argumentación de razón de los tres primeros libros demuestra apodícticamente lo que afirma; pero no hay por qué tomar así los argumentos que encontramos en el libro tercero.

Releyendo las líneas dedicadas a la visión de Dios como fin último del hombre²⁴, vuelve a hacerse presente la cuestión de la finalidad prevista por el autor para su libro. Como veremos, lo que es un aparente argumento apodíctico, no lo es tal. Entramos entonces en la difícil y debatida pregunta del carácter filosófico o teológico del argumento del *deseo natural de ver a Dios* en las obras de Santo Tomás. La respuesta que se dé a este interrogante está en consonancia con un determinado modo de concebir las relaciones en-

22. Cfr. C.G., lib. III, c. 154, nn. 3255 y ss.; n. 3276.

23. C.G., lib. I, c. 9, n. 55.

24. Cfr. C.G., lib. III, cc. 25 y ss.; 50 y ss., nn. 2055 y ss., y 2275 y ss.

tre lo natural y lo sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia y quizá ella nos explique también el proceder de Sto. Tomás al situar el tratado sobre la gracia al final del libro tercero. Las discusiones sobre el tema no se han apagado aún, pero no cabe duda de que algo se ha avanzado en orden a la clarificación del problema.

* * *

Dios conduce a los santos «*in societatem suae fruitionis*»²⁵; los asocia a Sí mismo de modo que se establezca, entre El y su criatura, «un cierto trato familiar»²⁶. La visión beatífica es acto de carácter divino, pues supone gozar de la misma felicidad con la que Dios es naturalmente feliz²⁷. Los que han llegado al cielo son ya «deiformes, es decir, semejantes a Dios»²⁸. Solamente Dios es naturalmente feliz; por esencia posee la plenitud del Bien. Una criatura sólo puede poseer la totalidad de Bien como objeto de una operación, y a condición de que ese Bien se le haga accesible, facilitando los medios que hagan posible una unión íntima con El. Por eso un bienaventurado no posee el fin a que ha sido destinado sino por una operación para la que necesita una ayuda sobreañadida, de manera que la felicidad nunca será identificable con su esencia, sino que siempre será un accidente, que le aquieta plenamente. Cualquier esfuerzo intelectual que hagamos para representarnos qué es lo que Dios ha querido para nosotros tras la muerte, no contradirá las palabras de San Pablo: «Ni ojo vio, no oído oyó, ni pasó por mente humana...»²⁹.

La sublimidad del último fin no paraliza a Santo Tomás cuando quiere exponer la verdad de la fe católica. Al contrario, en toda la *Summa contra gentiles*, al igual que en la segunda parte de la *Summa Theologiae*, esta felicidad eterna es el punto de referencia constante, incluso cuando —supuesta la finalidad apologética del primer escrito mencionado— se está dirigiendo mediata o inmediatamente a infieles. Para exponer la realidad de la visión facial de Dios —el contenido de la felicidad de los hombres— de un modo que le parece adecuado para cualquier tipo de lector, sigue el camino más

25. Cfr. *In II Sent.*, d. 26, a. 1, ad 2.

26. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 65, a. 5, c.

27. Cfr. *C.G.*, lib. III, c. 51, n. 2289.

28. Cfr. *S.Th.*, I, q. 12, a. 5, c; a. 6, c.

29. I Cor. II, 9.

acertado: el entendimiento y la voluntad están abiertos a todo lo verdadero y lo bueno, y Dios es la Verdad y la Bondad por esencia. La dignidad de la naturaleza humana —escribe en la *Summa Theologiae*— radica aquí: «la naturaleza racional, en cuanto conoce la razón universal de bien y de ente, tiene un orden inmediato al principio universal del ser»³⁰.

La apertura al Bien y la Verdad, sin embargo, no es un punto de apoyo suficiente para concluir la existencia de la visión de Dios como premio. La criatura no tiene derecho alguno, considerada en sí misma, para entrar a formar parte de la intimidad de Dios y llegar a la semejanza con El, que promete la revelación³¹; este premio prometido es natural sólo a Dios. Si por su generosidad ha querido ordenar o predestinar al hombre a ese gozo, para la criatura será siempre algo que excede su poder. La perfecta felicidad no le es ni natural ni accesible al hombre por sus fuerzas; de ahí que «sólo por lo que tiene de natural carece el hombre de la suficiente inclinación a ese fin; por lo que es preciso que se le añada algo mediante lo cual consiga una inclinación a tal fin, al igual que ya tiene, por naturaleza, una inclinación al fin que le es natural: esas realidades sobreañadidas se llaman virtudes teologales»³².

La visión de Dios es natural sólo a El, y siempre será así. «Los motivos que prueban que la visión es natural sólo a Dios, y simultáneamente que es sobrenatural a la criatura, son el que se funda en la distancia ontológica entre Dios y las criaturas, y (...) en la consideración de que la visión de Dios es posible sólo si la esencia divina misma desempeña el papel de 'forma' según la cual el entendimiento conoce»³³. La realidad de la visión beatífica, por tanto, no puede demostrarse apodícticamente en sede filosófica, por cuanto media el acto de la libre Voluntad divina, que decide salvar esa infinita distancia ontológica, y hacerse como «forma» del entendimiento creado, pues sólo El puede representarse suficientemente a Sí mismo en cuanto es la infinitud de ser. Desde un punto de vista histórico, ha quedado sólidamente demostrado que, para Santo Tomás, la razón no puede demostrar la realidad de la visión beatí-

30. *S.Th.*, II-II, q. 2, a. 3, c.

31. I Io III, 2.

32. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; cfr. d. 26, q. 2, a. 4, sol.; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 3; *De Veritate*, q. 14, a. 2, c.; etc.

33. C. RUINI, *La trascendencia della grazia nella Teologia di San Tommaso d'Aquino*, Università Gregoriana ed., Roma 1971, p. 13.

fica como fin de la naturaleza humana, si se prescinde de la revelación³⁴.

La primera mitad del libro III de la *Summa contra gentiles* es, por tanto, profundamente audaz. Santo Tomás trata de la visión de Dios bajo una formulación filosófica, rehuendo la dificultad que se interpondría por la consideración del carácter sobrenatural —y por tanto inalcanzable y gratuito— de esta visión. Evita remitirse a esta cuestión en los primeros capítulos; luego, cuando ha hecho ver la «sintonía» de nuestras potencias espirituales con la verdad y el bien —y por tanto con la Verdad y el Bien— aparece la referencia al *lumen gloriae*, que capacita a la criatura para la visión. No se alude aquí a la gratuidad de la concesión de esta luz, pero no hay dificultad alguna para saber que Santo Tomás concibe el *lumen gloriae* como gratuito.

Captar a fondo la intención de Santo Tomás requiere saber plantear el estudio de sus escritos a la luz de la realidad histórica que

34. «Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit»: C.G., lib. III, c. 153, n. 3251. «L'impossibilità di conoscere con la sola ragione ciò che è soprannaturale è riferita (da S. Tommaso) nella maggior parte dei casi al fine della visione divina ed ai principi che orientano la creatura spirituale verso di esso. Quanto al fine, la sua soprannaturalità costituisce la ragione primaria ed inderogabile della necessità della rivelazione e della fede, indipendentemente dai motivi che nascono dalle difficoltà della mente umana nel conoscere ciò che di per sé è accertabile razionalmente (...). La fede non è soltanto richiesta come forma inchoativa (inchoatio, praelibatio), in questa vita, della conoscenza soprannaturale che si avrà nella visione di Dio, ma è necessaria per conoscere che questa visione è il fine al quale siamo chiamati: trattandosi di un fine soprannaturale, la ragione non può infatti venire a conoscenza coi propri mezzi, ma può apprendere unicamente quel fine della vita umana che è raggiungibile con le forze della natura»: C. RUINI, *o.c.*, p. 212; cfr. *Idem*, p. 209. Por otro lado, lo que sólo depende de la liberalidad divina sólo puede conceirse por fe: no hay duda de que éste es el pensamiento de Santo Tomás respecto a la gracia y al fin para el que Dios la da: «Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti»: *S.Th.*, I-II, q. 111, a. 1, ad 2; «Nomen gratiae quamdam libertatem importat; unde ex hoc quod gratis datur gratia dicitur»: *In II Sent.*, d. 26, a. 1, sol.; cfr. también *De Veritate* q. 6, a. 2, c; q. 14, a. 2, c; q. 14, a. 10, ad 2; q. 27, a. 1, ad 5; *S.Th.*, I, q. 108, a. 8, c; *In III Sent.*, d. 23, q. 2 a. 1 sol.; d. 26, q. 2 a. 4, sol.; hay que tener en cuenta que para Santo Tomás, «ea quae simplici voluntati divinae subsunt, demonstrative probari non possunt, quia, ut dicitur I ad Cor II, 11, quae sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei»: *Quodlib.* III, q. 14, a. 2, c. Sobre este tema, cfr. también C. RUINI, *o.c.*, p. 210. Son muchos los textos que demuestran la constancia de la mente de Santo Tomás sobre la incognoscibilidad de nuestro fin sobrenatural, y los misterios de la gracia si se prescinde de la fe: cfr. *S.Th.*, I-II, q. 62, a. 3, c.; *De Veritate*, q. 14, a. 10, ad 3; *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; a. 5 ad 2; *Comp. Theol.*, I, c. 216, nn. 438-440; *In Ephes.*, c. 3, lect. 3, n. 160; y en el mismo libro III de la C. G., cc. 118 n. 2902, 149, n. 3221, 152, n. 3224; la razón, en definitiva, de esa incognoscibilidad, gira en torno al mismo argumento; sirva de resumen este texto: «Cum finis vitae humanae ultimus sit supra facultatem naturae, et per consequens rationis, quae ratio ex his sunt ad finem, de fine conectat»: *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, q1a. 1, sol., ad 3. Sobre esta incognoscibilidad vid. también «Rassegna di letteratura tomistica», VI, n. 622, p. 219.

los provocaron: lo que le interesaba cuando trataba de esta difícil cuestión, no es lo que ahora, en el siglo XX, nos puede interesar cuando estudiamos teológica o filosóficamente el fin del hombre. Si la cuestión moderna es la de la gratuidad de la gracia o de la gloria, la objeción que Santo Tomás tenía presente era la negación de la visión beatífica, sin referencias a su carácter gratuito o necesario: de la gratuidad habla de sobra en otros lugares, particularmente en los dedicados a establecer la necesidad de las virtudes infusas, o la imposibilidad de merecer el medio necesario para conseguir la gloria³⁵.

Pero del hecho de que la cuestión del fin último del hombre esté tratada en un libro en que se afrontan sólo verdades de razón, podemos aún extraer alguna enseñanza. Así como no crea dificultad alguna el hecho de encontrar referencias en la *Summa Theologiae* al «orden inmediato hacia Dios» que tiene toda criatura racional, no deja de causar inquietud el que este mismo tipo de argumenta-

35. He aquí algunos ejemplos: «Ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata ad finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate. Et ideo non oportet quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum, nisi fuerint adiuta donis superadditis ex divina liberalitate»: *De Veritate*, q. 14, a. 10, ad 2. «Per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem; et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem»: *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; «Ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate»: *De Veritate*, q. 14, a. 10, ad 2; «Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem»: *Idem*, q. 14, a. 2. «Quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliquantulum finis proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non potest, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo»: *De Virt. in comm.*, a. 10, c. Se podrían citar muchos más textos, que pueden encontrarse recogidos en C. RUINI, *o.c.*, *passim*. De este escrito, que explica el pensamiento de Santo Tomás relativo a la gratuidad de la gracia, recogemos algunos pasajes: «Altri testi affermano la gratuità dell'ordinazione al fine della visione, nel senso che è pienamente libera la decisione con cui Dio ha ordinato l'uomo ad un fine che supera radicalmente ogni natura creata, e deducono dalla destinazione ad un tale fine la necessità che vengano infusi degli «habitus», a loro volta soprannaturali e gratuiti, tramite i quali l'uomo sia sufficientemente «inclinato» a quel fine, in quanto si formi in lui «aliqua inchoatio finis» (C. RUINI, *o.c.*, p. 184); «La gratuità del fine, oltre che dalla libertà della decisione divina a suo riguardo, appare qui (*De Veritate*, q. 27, a. 2) anche dalla conseguente gratuità della grazia santificante, che costituisce il corrispettivo creato, prima del raggiungimento del fine, di quella decisione, e che, in quanto si distingue dalla carità, ha il compito di elevare la natura-essenza ad una dignità proporzionata al fine, «secundum quam talis finis sit ei competens» (*Idem*, p. 185).

ción se halle en torno al capítulo 50 del libro III de la otra *Summa*.

En realidad, siempre queda claro que la visión beatífica es para el hombre un don gratuito, en cuanto inalcanzable sin una ayuda sobreañadida a la naturaleza. En la cuestión *de Veritate*³⁶ explica Santo Tomás que «el hombre según su naturaleza es proporcionado a un cierto fin, hacia el que tiene un apetito natural; y puede obrar según sus fuerzas naturales para conseguir ese fin, que consiste en la contemplación de lo divino que le es posible según los poderes de que está dotada su naturaleza; los filósofos dijeron que la felicidad última del hombre radica en esta contemplación. Pero hay un fin al que el hombre es preparado por Dios, y que excede la proporción de la naturaleza humana: es la vida eterna, que consiste en la visión de Dios por esencia, que excede la proporción de cualquier naturaleza humana y es connatural exclusivamente a Dios. Por lo que se ha de dar al hombre algo por lo que no solamente obre para tal fin, o por lo que su apetito se incline a ese fin, sino por lo que la naturaleza misma del hombre sea elevada a una cierta dignidad, según la cual le competa un tal fin; y para esto se da la gracia; mientras que para inclinar el afecto a ese fin se da la caridad; y para realizar las obras con las que se adquiere el fin se dan las demás virtudes»³⁷.

El fin al que hemos sido elevados es enteramente gratuito, y esa llamada depende exclusivamente de la Voluntad de Dios: difícilmente se puede presumir que pueda estudiarse en sede exclusivamente filosófica; igualmente, es difícil aventurar que Santo Tomás no se hubiera percatado de ello, cuando resulta ser él mismo quien nos ha llevado a cerciorarnos del carácter sobrenatural —y gratuito— de ese fin.

5. UNA RECIENTE POLÉMICA

En un importante trabajo acerca de la finalidad de la naturaleza humana³⁸, J. Laporta toca el tema que nos interesa ahora: el

36. La doctrina de la gratuidad de la gracia no varía, en la mente de Santo Tomás, con el paso del tiempo: «La spiegazione della gratuità dei beni soprannaturali rispetto alla natura non subisce variazioni di contenuto nelle opere dell'Aquinate, ed è già presente in tutte le sue componenti essenziali nel *Commento alle Sentenze*»: C. RUINI, *o.c.*, p. 173.

37. *De Veritate*, q. 27, a. 2, c.

38. J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1965, 166 pp.

carácter filosófico o teológico de la *Summa contra gentiles*. Allí encontramos afirmaciones contundentes, como ésta: «El teólogo Tomás de Aquino proporciona aquí una prueba estrictamente filosófica. Y esta demostración (Laporta hace referencia a la visión de la Esencia de Dios como fin de nuestra naturaleza) filosófica es segura»³⁹. Poco más adelante: «su argumentación de filósofo es puramente racional»⁴⁰; y en otro pasaje: «Tomás, en la parte filosófica de su *Summa contra gentiles*, expone que el único acto que puede perfeccionar a cualquier criatura intelectual es la visión del Ser supremo. Tomás está seguro de que su prueba metafísica es válida y sólida. Y, sin embargo, sabe que su Maestro Aristóteles, no había llegado siquiera a plantearse el problema. Había renunciado a considerar que el hombre nunca alcanzaría su perfecto acabamiento. Tan eminente, en efecto, es el término que persigue el hombre, que el filósofo ni siquiera se plantea su verdadero destino final. Que el ser supremo decida elevarnos, que descienda para venir a llevar consigo la entera raza humana, una noticia tal hubiera debido parecer en el Areópago tan extraña como el anuncio de la resurrección de los cuerpos»⁴¹.

J. Laporta se presenta, por tanto, como partidario de que el tratamiento de la visión beatífica como fin nuestro, y el de la gracia —incluyendo las *gratis datae*, la posibilidad de levantarse después de la caída, la predestinación, etc.— es estrictamente filosófico y «seguro», dando a entender que apodícticamente se pueden conocer las realidades del mundo sobrenatural: o, al menos, el tipo de argumentación va mucho más allá de las simples razones de conveniencia, o de las que están destinadas a hacer ver la armonía entre la fe y la razón. Sin embargo, él mismo matiza: «Para que el filósofo tenga la audacia de poner punto final a su estudio sobre la verdadera finalidad de una criatura intelectual, en la práctica tiene necesidad de la revelación. Sólo por ella puede saber que Dios se ha decidido libremente, y llama de hecho a sus criaturas a entrar en su vida íntima. E incluso sólo por ella tendrá la audacia de probar una tesis que es, sin embargo, estrictamente filosófica: la visión constituye el único apaciguamiento definitivo del deseo natural del hombre»⁴².

39. J. LAPORTA, *o.c.*, p. 68.

40. *Ibidem*.

41. *Ibid.*, p. 126.

42. *Ibidem*.

Según este mismo autor, Santo Tomás aborda en la primera parte de la *Summa* —la que incluye los tres primeros libros— «la gran tesis filosófica de la finalidad humana», que sería, exclusivamente, la visión beatífica, fin de toda criatura intelectual; Santo Tomás —siempre según Laporta— reserva para el libro IV todo lo que no podemos saber acerca del destino de la naturaleza humana más que por revelación ⁴³.

Hay que reconocer que Santo Tomás prácticamente nunca hace partir sus razonamientos, en los libros primeros, de la Sagrada Escritura; es más: habitualmente le sirve sólo para corroborar lo que expone con la sola razón. Pero es también innegable que la fe guía la exposición racional: señala su meta, y canaliza la razón por el sendero acertado. Así lo expresa Laporta: «Dios, que deja a su criatura intelectual inacabada: he aquí una situación que para Tomás no sólo es posible, sino que, para el filósofo, para el hombre sin revelación, debe parecer infinitamente más probable. Es la única que él se plantea. La idea de lo sobrenatural, como pura hipótesis, ni siquiera le viene a la cabeza» ⁴⁴. «En resumidas cuentas, para los grandes espíritus carentes de revelación, el apaciguamiento completo de la inteligencia debería aparecer como su sueño. ¿Podría llegarse a él, puesto que se desea? Ni siquiera contaban con esta posibilidad. Sócrates ha expresado bien la ardiente aspiración del hombre a saberlo todo; ha sentido que esto sería el completo apaciguamiento de su necesidad. Pero ¿espera llegar de hecho a contemplar un día la Belleza en persona? ¿Se ha planteado Sócrates una tal ascensión?» ⁴⁵. Los razonamientos, que para Laporta serían puramente filosóficos, y que llegan a «demostrar» la existencia de la visión beatífica, no afrontan la trascendencia total de Dios respecto a sus criaturas. En esquema, el razonamiento de Santo Tomás se podría reducir así: hay un deseo natural de conocer que no tiene límites, y que por tanto se ha de extender a lo máximamente inteligible, que es Dios, el cual es infinitamente Bueno y Poderoso: luego Dios es «visible» por los racionales, y en esa visión tiene que consistir su fin.

Santo Tomás recorre este camino, que contempla desde la cima como creyente. En realidad, la pura filosofía se ha de detener ante

43. Cfr. *Idem*, p. 55.

44. *Idem*, p. 126.

45. *Idem*, p. 125.

la imposibilidad —para el hombre— de llegar a ese fin; ante la visión de Dios se encuentra como ante una hipótesis sobre la que no tiene nada que decir; y en ningún caso puede afirmar la realidad de que tal fin se dé de hecho. Pero para el apologeta, este camino recorrido es suficiente para —dando por supuesto algo inimaginable para el filósofo: la riqueza «real» del amor divino, que nos quiere hacer partícipes de su propia vida— exponer la fe y mostrar que nuestra religión es la única que presenta un ideal tan elevado de perfección para los hombres.

La explicación de Laporta⁴⁶ da a entender que la fe juega un papel limitado en la exposición de Santo Tomás en la *Contra gentiles*; de todas maneras, este autor también deja claro que el Angélico es, aquí «teólogo, pero que habla como filósofo». Y es verdad. Como teólogo sabe cuál es la meta verdadera de la naturaleza humana; expone las verdades referentes a ese fin como filósofo, haciendo ver la conveniencia —no demostrando apodícticamente la existencia: en caso contrario la teología no estaría jugando papel alguno— de que exista un fin sobrenatural para los hombres. A la luz de los claros textos en que se defiende que el fin sobrenatural es sólo cognoscible por fe —algunos ya han sido mencionados en este trabajo— no cabe otra explicación posible, habida cuenta, además, de la finalidad apostólico-apologética de esta *Summa*.

Otros autores han preferido remarcar la índole teológica del tratamiento de la cuestión del fin último del hombre y, según algunos, también el mismo argumento basado en el «deseo natural de ver a Dios» estaría afectado por esa misma base revelada. En esta línea escribió Alfaro: «Como afirma S. Tomás que la unión personal de la naturaleza humana con Dios está 'supra facultatem naturae', 'supra omne debitum naturae' y que únicamente le conviene 'gratuita Dei voluntate', 'ex sola Dei voluntate', y *por eso* solamente puede ser conocida mediante la divina revelación; afirma igualmente que la visión de la esencia divina 'facultatem naturae excedit', que es 'indebida a la naturaleza humana', que únicamente le conviene 'ex sola divina liberalitate' y que sólo por revelación puede ser conocido que tal es el fin último del hombre. Si por consiguiente, según él, la contingencia del acto gratuito de la divina voluntad (de la que únicamente depende la gracia sobrenatural de la Unión Hipostática) es la razón de la necesidad de la revelación

46. Cfr. *Idem*, pp. 53 y ss., nota P.

para conocer ese misterio: la razón de la necesidad de la revelación para conocer cuál es de hecho nuestro último fin, no puede ser sino la contingencia del acto gratuito de la voluntad divina al destinar de hecho al hombre a ese fin, como pudo no destinarlo. La necesidad absoluta de la revelación para conocer cuál es de hecho el fin último —sobrenatural y gratuito— del hombre no tiene sentido en el pensamiento de S. Tomás, sino en cuanto Dios pudo no destinar al hombre a ese fin. Por razón natural se puede conocer lo que conviene natural y necesariamente a la naturaleza de las cosas; pero no aquello que no les conviene necesariamente, sino que las cosas pueden existir sin ello, y por eso sólo les conviene 'ex mera liberalitate' y 'a supernaturali ordine Dei dependent' (cfr. *De Veritate*, q. 6, a. 2, c.; *S. Th.*, I, q. 58, a. 5, c.; *De Malo*, q. 5, a. 3, ad 1)»⁴⁷.

No falta razón tampoco a Deman para sostener, en base a la incognoscibilidad de nuestro fin, que «todo el artículo (se está refiriendo a *S. Th.*, I, q. 12, a. 1, que trata de la visión de Dios como fin del hombre) está ordenado a demostrar *como posible* para la inteligencia creada, en contra de la negación adversa, la visión de la esencia divina: y no se dice nada que sobrepase esta intención»⁴⁸; esta opinión, que es también la de Alfaro⁴⁹, ratifica la incapacidad de la filosofía para pasar más adelante de la afirmación de la posibilidad de la visión de Dios, sin mencionar para nada su realidad.

Aludiendo expresamente a nuestro tema, J. H. Nicolas es extremadamente crítico ante Laporta: «Es igualmente insostenible el argumento exegético que la sostiene (que sostiene la opinión de Laporta): lo que contienen los tres primeros libros de la *Summa C. G.* sería filosofía pura (cf. pp. 67-68). Habría que admitir, por tanto, que Santo Tomás ha tratado filosóficamente temas como la gracia y las virtudes teologales, el mérito, la predestinación»⁵⁰. La incognoscibilidad natural del fin sobrenatural es, nuevamente, el núcleo de la argumentación de Nicolas, que aduce un claro texto del Angélico: «Nadie tiende hacia algo con el deseo y el esfuerzo a no

47. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, CSIC, Madrid 1952, p. 251.

48. TH. DEMAN, *Compte Rendu* a H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, en «Bulletin Thomiste» VII, p. 440.

49. J. ALFARO, *o.c.*, p. 258.

50. J. H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Beauschesne, Paris 1969, pp. 349-350, nota 24.

ser que ese 'algo' sea conocido. Y ya que los hombres están ordenados por la divina providencia a un bien más elevado de cuanto puede experimentar la fragilidad humana en esta vida —como se dirá en los capítulos que siguen— fue necesario que el espíritu fuera llamado hacia algo más elevado que lo que nuestra razón puede alcanzar en su estado presente, de manera que así aprendiera a desear y tender con ahínco a algo que excede el entero estado de la vida presente»⁵¹. Para Nicolas, resulta claro que Santo Tomás tenía por incognoscible el fin sobrenatural del hombre con las solas fuerzas de la razón, precisamente en el momento en que se pone a escribir la *Summa contra gentiles*. Y, más en general: «hay que reconocer, como por otra parte lo dice Santo Tomás, que sin la revelación y por tanto sin la vocación propiamente dicha al destino sobrenatural, el hombre no podría saber que está ordenado a lo sobrenatural. Ni siquiera sabría que hay, para él, un fin sobrenatural posible. Y esto, hasta el punto de que, supuesto que no hubiera sido concedida la vocación sobrenatural, el fin connatural —al que provisionalmente y de modo precario aquí en la tierra, y definitiva y completamente después de la muerte, hubiera llegado con sus propias fuerzas— le aparecería como su fin último, y hubiera pensado que verdaderamente había llegado a la posesión de la felicidad»⁵².

C. Vansteenkiste, en la *Rassegna di letteratura tomistica*, subrayó nuevamente la influencia de la revelación en la exposición de los argumentos tomistas en torno a la visión beatífica: «el hecho revelado de la llamada de los hombres a la visión, es la base de toda la doctrina (del deseo natural de ver a Dios). (...) Sobre tal supuesto se construye el argumento extraído de la última perfección de la criatura racional, que coincide con el del deseo natural de conocer»⁵³. Comentando la obra de Ruini, Vansteenkiste matiza que «en realidad no se debería hablar de 'imposibilidad de concluir con certeza la destinación efectiva a la visión a partir del deseo natural a ese destino, porque el deseo natural (en la especificación propia del objeto) es conocido solamente a partir de la destinación efectiva (revelada). Ya que la razón 'no puede con sus fuerzas llegar al conocimiento del fin concreto para el que el hombre ha sido crea-

51. C. G., lib. I, c. 5, n. 29.

52. J. H. NICOLAS, *o.c.*, pp. 348-439.

53. «Rassegna di letteratura tomistica» (RLT), VI, n. 622, pp. 619-620.

do'. Sólo tras ese conocimiento se puede decir: 'esta finalidad radical no constituye ... una orientación finalística adecuada, y por tanto no implica la destinación efectiva a la visión'⁵⁴.

En resumen, la discusión, que se ha resumido en los trazos que más interesan a nuestro tema, resalta el carácter «teológico» de las argumentaciones tomistas sobre el fin al que estamos llamados, entre otros motivos porque es sólo cognoscible en teología, no en filosofía: incluso el mismo argumento, tan trabajado, del deseo natural de ver a Dios, habría que reservarlo —de acuerdo con los mejores exégetas de Santo Tomás— al ámbito de la sagrada Doctrina. Queda así reforzada la explicación de la *Summa contra gentiles* como libro de teología, que expone la fe de manera que hace brillar su armonía con la razón, si bien ésta ha de tomar argumentos que sólo posee la revelación. En el fondo, a nuestro juicio, las matizaciones de Laporta al papel que desempeña «el teólogo» Santo Tomás en esta argumentación, lo sitúan en una posición no lejana a la de los demás tomistas expuestos; quizás no sean tan profundas las diferencias que separan a estas dos corrientes: algo similar ocurre en lo que se refiere a la destinación del espíritu humano; si se acepta que éste es de naturaleza permanente, en algún sentido es verdad que el fin de la naturaleza humana es —y solamente puede ser— sobrenatural, porque lo es la visión de Dios, en la que únicamente puede hallar satisfacción la apertura del espíritu a la Verdad y el Bien; la gracia —y las demás fuerzas para cumplir con ese fin— ha de ser siempre gratuita: y si a esa colación de dones no exigidos por la naturaleza quiere llamársele «ordenación gratuita a lo sobrenatural», se viene a decir lo mismo; los que emplean esta expresión dirán —con un modo de decir más clásico y menos sujeto a malentendidos— que la llamada misma al orden sobrenatural —incluyendo el fin— es gratuita: estos últimos hablarán de «potencia obedencial a todo lo sobrenatural», o «potencia natural» para recibir una «finalidad de conveniencia» por parte de las criaturas intelectuales; pero en ningún caso niegan la imagen y semejanza de Dios que lleva en sí el espíritu humano, y que le hace «*capax Dei*» por naturaleza, elevable por la gracia y por el *lumen gloriae*. Si unos llaman, a la finalidad del hombre, su natural «elevabilidad a la visión» —y en ese sentido, la finalidad del hombre, por naturaleza, es la visión de Dios—, los otros incluyen en el concepto de finalidad la colación

54. *Ibidem*.

de los dones gratuitos: es decir, se refieren a la ordenación efectiva al fin sobrenatural. En definitiva, ni Laporta ni los demás ponen en duda la gratuidad de la gracia —y del mismo fin sobrenatural, por tanto— ni la posibilidad del estado de la naturaleza pura, sobre la que claramente se pronunció S. S. Pío XII en la Encíclica *Humani generis*.

Vemos a continuación, y de manera muy resumida, qué elementos forman parte de la enseñanza sobre la gracia en la *Summa contra gentiles*. De ellos, y por una comparación sucinta con la otra *Summa*, extraeremos consecuencias que ratifican de nuevo la finalidad apologética de nuestra obra, y dan razón de ser a su emplazamiento.

6. BREVE ENCUADRE DE LOS TEMAS REFERENTES A LA GRACIA

El tratado de la gracia —tal como se ha estudiado durante siglos— se encuentra al final del libro III de la *Summa contra gentiles*. Sobre esta realidad sobrenatural trata Santo Tomás como el medio para alcanzar el fin último del hombre, que en capítulos anteriores se había establecido como consistente en la visión de la esencia divina. La dinámica del libro III pone en evidencia la mente del autor: por exclusión se ha llegado a establecer en qué consiste el fin del hombre, de modo que la gracia aparece desde la perspectiva de Dios gobernador. La *Summa Theologiae*, al contrario, procede por un camino distinto: «los tratados sobre la ley y la gracia, en la *Summa Theologiae*, en cuanto tratan de ellos como de principios extrínsecos de los actos humanos, siguen a los tratados sobre las pasiones y las virtudes, considerados como sus principios intrínsecos; en la *Summa contra gentiles* la ley y la gracia se conectan bajo el tratado sobre la providencia que Dios tiene sobre las criaturas racionales»⁵⁵.

Si la *Summa Theologiae* —por su finalidad pedagógica, que intenta abarcar la totalidad de cuestiones acerca de un determinado problema— se interesa no poco por la criatura y su naturaleza, por su perfección natural, y cómo los actos del hombre pueden y deben dirigirse a Dios en cuanto último fin sobrenatural; en la *Sum-*

55. C. S. SUERMONT, *Tabulae schematicae cum introductione de principiis comparatis Summae Theologiae et Summae contra gentiles S. Thomae Aquinatis*, Marietti, Roma 1943, p. 13.

ma contra gentiles se detectan —como veremos— perspectivas e intereses diversos: y así, es significativo que, tratando de la necesidad de la gracia, esta última obra se desentienda de la cuestión de su necesidad cara a la perfección natural del hombre, que en la *Summa Theologiae* ocupa nada menos que cuatro artículos⁵⁶. Si en esta última obra citada se resalta el *para qué* de la necesidad de la gracia, la otra trabaja detenidamente el *porqué* de esta necesidad, subrayando el carácter transcendente del fin. Y si en la Teológica se concluye, de la dignidad de la naturaleza, la posibilidad de la elevación a un fin superior, la *Suma contra los gentiles* remarca que la grandeza del fin comporta la dignidad de naturaleza del que puede hacerlo suyo mediante una ayuda sobreañadida⁵⁷. Por consiguiente, es notable la incidencia, en el planteamiento de las cuestiones sobre la gracia, de la perspectiva de la creación en cuanto gobernada por Dios hacia su gloria. Lo demás queda relegado; llama la atención que, en el mismo argumento, la *Summa Theologiae* trate de la «indiferencia» de la voluntad bajo la moción de la gracia, mientras la *Summa contra gentiles* se limita a establecer que no puede haber incompatibilidad entre libertad y gracia: en esta obra, no interesa apenas el estudio de lo natural, que tiende de por sí a la abstracción.

7. LA GRACIA EN EL LIBRO III

Si hubiera que resumir ordenadamente la exposición de Santo Tomás sobre la gracia en esta parte de su obra, se podría agrupar la materia en los siguientes puntos: a) Dependencia del hombre con respecto a Dios, para conseguir su fin; b) Naturaleza, efectos y división de la gracia; c) Modo de conducción del hombre al fin último; d) Cuestiones en torno a la predestinación.

a) Los tres primeros capítulos dedicados al estudio de la gracia (cfr. cc. 147-149), afrontan las cuestiones de su necesidad, su engarce armonioso con la naturaleza creada, y la imposibilidad de que las fuerzas naturales merezcan su recepción.

Las líneas iniciales relativas a la gracia santificante encajan a la perfección con el conjunto de la obra. La visión de Dios como me-

56. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 109, aa. 1-4.

57. Cfr. *C.G.*, lib. III, c. 147, n. 3203; *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 5, ad 3; I, q. 12, a. 4, ad 3.

ta del hombre requiere una ayuda sobreañadida: la nueva dependencia que implica tal situación es signo de la dignidad humana, porque subraya lo grande que es el fin de su naturaleza⁵⁸. Tal ayuda no puede ser contraria al movimiento natural de la voluntad: es falsa cualquier oposición entre la gracia de Dios que mueve y la voluntad movida⁵⁹. Santo Tomás se limita, en esta obra, a insistir en que el hombre ha de ser movido por Dios conservando su modo peculiar de obrar, es decir, sin que pierda el ejercicio de su libre albedrío; desarrollos más detallados sobre la naturaleza de la libertad, están más allá de los intereses de este escrito. Por otra parte, la ayuda divina sobreañadida en orden a la consecución del fin no puede merecerse sólo con el recto ejercicio de la voluntad⁶⁰; la gracia es siempre anterior a cualquier movimiento libre del hombre encaminado a la vida eterna.

Precisamente en este contexto, Santo Tomás intercala un argumento que echa por tierra cualquier planteamiento que pretenda ver en su *Summa contra gentiles* una obra de filosofía que prescinda de los datos de la fe, al menos en los tres primeros libros. Hasta ahora había planteado Santo Tomás la naturaleza de nuestro fin, estableciendo por exclusión que sólo la visión beatífica sacia el ansia de conocer del hombre: la fe no había hecho su aparición externamente, como si en nada hubiera intervenido durante el desarrollo del razonamiento. En cambio, se ocultaba en éste un dato de fe: el paso de la tendencia a conocer la causa universal de todo, a la realidad de este conocimiento, que requiere una ayuda gratuita; es más: la realidad de la existencia de este conocimiento como fin del hombre, es lo que permite establecer la existencia de una potencia natural en la criatura espiritual, cara a tal conocimiento. A esta altura de su escrito, cuando ya no queda duda sobre qué sea el último fin del hombre, escribe Santo Tomás: «el conocimiento precede al movimiento de la voluntad. Sin embargo, *el hombre recibe de Dios el conocimiento del fin sobrenatural, puesto que él no puede alcanzarlo con la luz natural*, ya que excede su capacidad. Luego es necesario que un auxilio divino sea anterior a los movimientos de nuestra voluntad hacia el último fin»⁶¹. Se trata aquí del auxilio divino que causa en nosotros la fe, como resulta claro por el contexto. Ha-

58. Cfr. *Ibidem*.

59. Cfr. C.G. lib. III, c. 148, nn. 3210-3215.

60. Cfr. C.G., lib. III, c. 149, nn. 3217-3224.

61. C.G., lib. III, c. 149, n. 3221.

ce falta, por tanto, una ayuda gratuita divina que nos hable de la existencia de la visión beatífica como fin del hombre; no se trata del conocimiento del último fin en sí mismo —la visión beatífica—, para el que hace falta una luz distinta, que es el *lumen gloriae*, al que ya había dedicado Santo Tomás otros argumentos en capítulos anteriores; y por si hubiera aún alguna duda a este respecto, basta leer lo que dice más adelante, ya en el libro IV, para disiparla: allí, la fe aparece como anticipo de la visión, y requisito indispensable para que el hombre pueda dirigirse a la plenitud del conocimiento beatificante⁶². Por tanto, podemos concluir que todo lo tratado sobre el fin último del hombre con anterioridad a este capítulo que exponemos, se apoya sobre un dato recibido de la fe sobrenatural; los argumentos filosóficos expuestos a lo largo del libro III, manifiestan la credibilidad de un dato de fe, que es imposible demostrar.

b) A partir del capítulo 150, el interés de Santo Tomás se centra en la naturaleza de la gracia, su división y efectos (cfr. cc. 150-154). Quizás el mayor mérito de esta exposición es su carácter compendioso y resumido, que permite una visión de conjunto del organismo sobrenatural de la que carece la otra *Summa*, por su distinto orden y finalidad. Comienza deteniéndose en la gracia *gratum faciens*, las virtudes y los carismas.

La gracia recibe este nombre tanto por haber sido concedida gratuitamente, como porque da una prerrogativa especial al hombre, por la que resulta grato a Dios⁶³. El realismo de la gracia creada está puesto de manifiesto —como en la *Summa Theologiae*— en cuanto todo amor implica querer y obrar el bien del amado; en este caso Dios da —crea— el bien natural en el orden de la creación, y el sobrenatural en el orden de la gracia, que han de tener una entidad de suyo permanente. Además, la dirección constante al fin último implica estabilidad de lo sobrenatural creado en el alma: Santo Tomás concibe aquí la constante ordenación del hombre a la visión de Dios como movimiento causado establemente por Dios, cuyo efecto es una forma «permanente y como afincada» en la

62. Cfr. C.G., lib. IV, c. 54, n. 3925. Vid. además *De Malo*, q. 5, a. 3, c; *S.Th.*, I-II, q. 62, a. 3, c; *De Veritate*, q. 14, a. 2, c; *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; d. 24, q. 1, a. 3, q1a 1; sc. 2; etc. En la misma C.G., poco más adelante, se dice: «oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur»: C.G., lib. III, c. 152, n. 3243.

63. Cfr. C.G., lib. III, c. 150, n. 3225.

criatura⁶⁴; por esa forma, se mantiene constantemente la ordenación a Dios incluso en el sueño.

Al tratar de las virtudes teologales que acompañan a la gracia, Santo Tomás va dejando de lado algunas cuestiones que le desviarían del orden en su exposición, guiado presumiblemente por la finalidad apologetica de su libro: está fuera del alcance de ese objetivo el abordar cuestiones como la distinción entre gracia y caridad —que, sin embargo, ocupa no poco espacio en obras anteriores⁶⁵—, el sujeto de estas perfecciones estables, las virtudes morales infusas, etc.

La realidad de la virtud de la caridad es razonada como consecuencia de la gracia *gratum faciens*, que es manifestación del amor divino; este amor busca la correspondencia, que sólo es posible por la recepción de esa virtud. Además, siendo el fin del hombre el mismo que el de Dios —El mismo—, ha de haber entre ambos una unión de voluntades: por tanto, la humana ha de estar perfeccionada con una virtud que la eleva al orden de lo divino. Otros argumentos de la *Summa contra gentiles* están tomados del perfeccionamiento de la voluntad que tiende al fin, de la semejanza con Dios, y del modo de obrar de quien ama⁶⁶.

En el capítulo dedicado a la fe como efecto de la gracia, Santo Tomás vuelve a recordar cómo sólo mediante ella se llega al conocimiento del último fin⁶⁷; la fe es el conocimiento superior, proporcionado al orden que instauro la gracia⁶⁸, y comporta el sometimiento del entendimiento en ese orden superior⁶⁹.

Lo más destacable de lo que Santo Tomás escribe aquí acerca de la esperanza sobrenatural es su papel dentro del organismo sobrenatural, subrayando que es imprescindible por su íntima unión con la caridad. Otros argumentos de carácter más bien psicológico —su necesidad para quien se dirige a una meta; su función motora en la vida de la gracia— corroboran la doctrina, sin necesidad de entrar en las más intrincadas cuestiones que trata la cuestión 17 de la II-II de la *Summa Theologiae*, sobre su objeto, diferencias y relaciones con las demás virtudes, etc.

64. Cfr. C.G., lib. III, c. 150, n. 3227

65. Cfr. por ejemplo *De Veritate*, q. 25, a. 2, c; *In II Sent.*, d. 26, a. 4.

66. Cfr. C.G., lib. III, c. 151, n. 3235.

67. Cfr. C.G., lib. III, c. 152, n. 3243.

68. Cfr. C.G., lib. III, c. 152, n. 3244.

69. Cfr. C.G., lib. III, c. 152, n. 3245.

El capítulo dedicado a las gracias *gratis datae* pone significativamente de manifiesto la finalidad apostólica de la *Summa*. La enumeración de San Pablo en la primera epístola a los de Corinto aparece como rúbrica de la explicación «racional» de Santo Tomás, como para sancionar la exactitud de su proceso deductivo. Por otra parte, no demuestra Santo Tomás interés alguno por distinguir entre la virtud de la fe y la gracia *gratis data* del mismo nombre, lo mismo que entre las gracias de la sabiduría y ciencia y los dones del Espíritu Santo⁷⁰. Significativamente desplazadas respecto a la *Summa Theologiae*, se encuentran aquí las cuestiones relativas a los milagros aparentes o reales, y a la profecía: presumiblemente por su inmediata utilidad apologética, Santo Tomás no quiso dejar de tocar estos temas, que por lo demás tienen un hondo enraizamiento bíblico.

c) La perseverancia en el bien y la lucha contra el pecado son los puntos desarrollados en los seis capítulos siguientes de la *Summa contra gentiles*. Santo Tomás supone —en el capítulo 155— que el hombre del que habla ha alcanzado lo que en otras obras llama la «justificación»: se refiere entonces a la necesidad de la gracia para perseverar en el bien; los cinco argumentos que aporta se pueden agrupar en los que giran en torno al carácter mudable de nuestra libertad⁷¹, y los que insisten en que sólo Dios puede causar la permanencia en el bien⁷². Merece ser destacado el hecho de que, tratando de la gracia de la perseverancia, parece omitir expresamente toda referencia a lo que actualmente se denomina «gracia actual»: «cuando decimos que el hombre necesita de la gracia divina para perseverar hasta el fin, no entendemos que sobre la gracia habitual, infundida primeramente para obrar el bien, se le infunda después otra para perseverar; por el contrario, entendemos que, poseídos todos los hábitos gratuitos, todavía necesita el hombre el auxilio de la divina providencia que le gobierna exteriormente»⁷³. En la *Summa Theologiae*, este auxilio divino se menciona como el que «dirige y protege contra los impulsos de las tentaciones»⁷⁴.

La liberación del pecado —único obstáculo para la consecución del último fin— ocupa el interés de Santo Tomás en los próximos

70. Cfr. C.G., lib. III, c. 149, nn. 3217-3218.

71. Cfr. C.G., lib. III, c. 155, nn. 3281-3283.

72. Cfr. C.G., lib. III, c. 155, nn. 3284-3285.

73. Cfr. C.G., lib. III, c. 155, n. 3289.

74. Cfr. S.Th., I-II, q. 109, a. 10, c.

capítulos: concretamente, estudia la posibilidad de la reparación, la necesidad de la gracia para que ésta se otorgue, y el modo en que la reparación tiene lugar. Tratando de la primera de las cuestiones, Santo Tomás distingue entre aptitud natural a la gracia —que acompaña a la naturaleza humana sin posibilidad de desaparición— y la disposición a ella; ésta última no es indispensable para que Dios comuniqué su gracia, como no es obstáculo la falta de visión en el ciego para que Dios le dé la vista ⁷⁵. Y, junto a la aptitud natural a la gracia, Santo Tomás trata de su carácter «no natural», sino gratuito: la posibilidad de la reparación de la pérdida de la gracia se apoya en que ésta no nos viene por generación: en cambio, algo que pertenece a nuestra naturaleza —como un miembro corporal— y que por tanto recibimos por generación, es irrecuperable una vez perdido ⁷⁶.

Para que un hombre que la haya perdido puede recuperar la gracia, le hace falta una ayuda que sólo Dios le puede dar: Santo Tomás sale al paso de los errores pelagianos, que ponían en el hombre mismo su posibilidad de reparación. La argumentación es mucho más esquemática —y, sin duda, menos convincente— que en la *Summa Theologiae*: si en ésta se trata con detenimiento del poder de la libertad sin la gracia, o su contribución en el proceso de recuperación de la gracia ⁷⁷, la *Contra gentiles* se desentiende —aquí, como en otros lugares— del estudio de lo puramente natural, de suyo más abstracto y de menor utilidad apologética. Nosotros nos limitamos a destacar una expresión, interesante para el estudio de la polémica arriba mencionada: *In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam* ⁷⁸; la expresión «ordinatur» parece implicar, en este caso, más que la carencia de fuerzas necesarias para alcanzar un fin, la transcendencia de éste respecto al hombre, de manera que estaría totalmente al margen de la criatura si no hubiera habido una libre decisión divina de invitarle a acceder a un orden superior.

Luego, tratando del modo en que tiene lugar la liberación del pecado, el autor se centra en la cuestión de la satisfacción por el pecado cometido ⁷⁹: cuestión que bien puede calificarse de «colate-

75. Cfr. C.G., lib. III, c. 156, nn. 3294-3295.

76. Cfr. C.G., lib. III, c. 159, n. 3293.

77. Cfr. S.Th., I-II, q. 109, a. 7, c.

78. C.G., lib. III, c. 157, n. 3300.

79. Cfr. C.G., lib. III, c. 158, nn. 3305-3311.

ral», teniendo en cuenta que éste era un lugar adecuado para el desarrollo de la doctrina de la justificación, tal como sucede en la *Summa Theologiae*. Nuevamente, la referencia al fin apologético de la obra —y no a un «intento fallido de sistematización teológica»— nos da la clave de la explicación del hecho.

Antes de entrar en las cuestiones referentes a la predestinación, Santo Tomás trata de la situación del hombre en pecado, conservando así un orden riguroso. Estudia en primer lugar que al pecador le es imputable el hecho de no convertirse, aun cuando para la conversión le sea necesaria una gracia⁸⁰; a continuación pasa a exponer que sin la gracia el hombre en pecado no puede evitar la ulterior comisión de pecados⁸¹. La argumentación se centra en el poder de nuestra libertad para rechazar la gracia divina. Al respecto, recuerda Santo Tomás que no es lo mismo conseguir la gracia que impedir su recepción; lo primero, no lo segundo, es imposible para la libertad creada.

Tratando del daño causado por el pecado, la *Summa contra gentiles* evita referirse al *languor naturae* que es consecuencia del pecado original. La *Summa Theologiae*, en cambio, no olvida hacer continuas referencias a las posibilidades de la naturaleza íntegra de Adán, en orden a extraer enseñanzas sobre el estado actual de la naturaleza, y sus posibilidades cara al bien natural o sobrenatural⁸²: la intencionalidad apostólica de la *Summa contra gentiles* hacía, en buena parte, innecesarias estas cuestiones y comparaciones.

d) La parte final del tratado de la gracia del libro III está dedicado a algunas cuestiones relativas a la predestinación (cc. 161-163). Como es sabido, la *Summa Theologiae* se ocupa de ella en una de las primeras cuestiones de la *Prima Pars*, y de hecho, clásicamente, se ha venido estudiando la predestinación en el tratado *De Deo Uno*. Precisamente por ello, y porque contiene referencias de menor importancia a la gracia creada, omitimos el análisis de estas líneas de Santo Tomás, para estudiar, en cambio, otras referencias a la gracia, a las que en el pasado se ha dado, quizás, menos importancia de la que realmente tienen: las que se encuentran en el libro IV.

80. Cfr. C.G., lib. III, c. 159, nn. 3312-3313.

81. Cfr. C.G., lib. III, c. 160, nn. 3314-3319.

82. Cfr. S.Th., I-II, q. 109, aa. 8 y ss.

8. LA GRACIA EN EL LIBRO IV

Una buena parte de las referencias a la gracia como efecto creado se hallan en el libro IV, en un contexto muy diferente del que encontramos en el libro anterior. Así como al inicio de la obra trató de Dios en Sí mismo en cuanto alcanzable por la razón, el libro IV comienza con el estudio de la Santísima Trinidad desde la fe. Ya en los primeros capítulos hay referencias al efecto creado de la gracia, que no sólo complementan lo ya explicado en el libro III, sino que se pueden considerar como lo más rico de cuanto Santo Tomás dice sobre la gracia en esta obra: bien es cierto que la teología católica, hasta hace no mucho tiempo, no había prestado la debida atención a temas como la filiación divina adoptiva, la amistad con Dios que comporta la gracia, la incorporación del justo a su Familia, etc.; la ciencia teológica, durante siglos, se ha centrado principalmente en cuestiones como la compatibilidad entre gracia y libertad, la predestinación y la voluntad salvífica universal, la gratuidad de la gracia santificante, etc. Hoy, en cambio, crece el interés sobre verdades dogmáticas como las arriba señaladas, u otras como la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma, la vida del organismo sobrenatural, los dones y la acción del Espíritu Santo, etc.; sobre estas cuestiones es muy rica y profunda la doctrina de Santo Tomás. Un mejor conocimiento de esta teología tomista iluminará el tratado sobre la gracia tal como está sistematizado en el libro III. A continuación se resumen los pasajes más relevantes, referentes a la gracia.

Rebatiendo los errores trinitarios de Arrio, Santo Tomás se entretiene en distinguir netamente la Filiación divina natural de la filiación que llega con la gracia; Cristo no es llamado Hijo de Dios en el mismo sentido en que llamamos «hijos de Dios» a quienes tienen la gracia: hay muchas y llamativas referencias en la Sagrada Escritura a la filiación, a que éstos «son engendrados» por Dios hasta llegar a obtener este nombre; y, lo que es aún más admirable, se les aplica a estos hombres el sustantivo «divinidad»⁸³. Centrando su argumentación en esta temática, Santo Tomás dejará bien sentada, por una parte, la divinidad de Cristo, y por otra la perfección que adviene a la persona humana a través del don sobreañadido a su naturaleza, don que es creado (cc. 4-7); la filiación divina de una

83. Cfr. Ex VII, 7; Ps LXXXI (LXXI), 6; Io X, 35; etc.

criatura santificada deriva de la Filiación natural del Verbo, por la que El es llamado *Primogénito*⁸⁴.

Referencias preciosas a la acción santificadora del Espíritu Santo en el alma las podemos hallar en los capítulos dedicados a la divinidad de esta Persona. El es quien santifica⁸⁵, da vida al alma⁸⁶, nos habla mediante los profetas⁸⁷, nos revela los misterios divinos⁸⁸, actúa de Maestro en el interior del alma⁸⁹, inhabita en las almas de los justificados⁹⁰, es causa de la adopción filial, que es obra del Hijo⁹¹. El Espíritu Santo es causa de todas las perfecciones del alma humana, como nos enseñan las Sagradas Escrituras⁹². Las realidades de la gracia creada —si bien Santo Tomás usa parcamente este término— son estudiadas, pues, en un contexto trinitario, que remarca precisamente ese mismo aspecto en el efecto divino recibido por la criatura.

El regreso de todo a su fin por el gobierno de la Providencia, se atribuye al Espíritu Santo: «el gobierno divino de las cosas se entiende como una cierta moción, según la cual Dios dirige y mueve todas las cosas a sus respectivos fines. Si el impulso y la moción pertenecen al Espíritu Santo, por razón del amor, el gobierno y propagación de las cosas se atribuye al Espíritu Santo»⁹³. También la criatura racional está contenida en ese movimiento de regreso hacia Dios. La caridad, que como virtud creada tiene a las tres Personas divinas como su causa eficiente, es lo que propiamente representa al Espíritu Santo; con ella, la criatura puede regresar —bajo el gobierno divino— hacia Dios, amándole. Por eso el Espíritu Santo desarrolla un papel especialmente central en la santificación de los justos por la caridad⁹⁴.

La riqueza de alusiones al contenido trinitario de la gracia continúa —en el capítulo dedicado al estudio de los efectos que la Sagrada Escritura atribuye al Espíritu Santo— por la referencia a su inhabitación en el alma del justo: «la caridad por la que amamos

84. Cfr. Rom VIII, 29; C.G., lib. IV, c. 4, nn. 3358-3373; c. 7, nn. 3402-3426; c. 17, n. 3546; c. 34, nn. 3706, 3707, 3712; etc.

85. Cfr. C.G., lib. IV, c. 17, n. 3528.

86. Cfr. C.G., lib. IV, c. 17, n. 3529.

87. Cfr. C.G., lib. IV, c. 17, nn. 3536-3544.

88. Cfr. C.G., lib. IV, c. 17, n. 3537.

89. Cfr. C.G., lib. IV, c. 17, n. 3538.

90. Cfr. C.G., lib. IV, c. 17, n. 3540.

91. Cfr. C.G., lib. IV, c. 17, n. 3546.

92. Cfr. C.G., lib. IV, c. 18, n. 3551.

93. C.G., lib. IV, c. 20, n. 3572.

94. Cfr. C.G., lib. IV, c. 21, n. 3576.

a Dios está en nosotros por el Espíritu Santo, luego es necesario que también el mismo Espíritu Santo esté en nosotros mientras la caridad esté presente»⁹⁵. Esta Persona divina nos convierte en «amantes de Dios», y se hace presente por inhabitación en el alma. Y no sólo esto: la caridad implica amor mutuo; luego si Dios está en nosotros, nosotros estamos en El en cuanto amados por un amor especial, según que el amado está de alguna manera en el amante⁹⁶.

El tema de la amistad entre Dios y el hombre en gracia da pie a Santo Tomás para sacar múltiples consecuencias. La primera se refiere a la mutua revelación de secretos entre amigos. Tratando de la revelación de misterios divinos al hombre que agrada a Dios, el primero en aparecer hace referencia, precisamente, al fin del hombre, según las palabras de San Pablo: «ni el ojo vio, ni el oído oyó ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman. Mas a nosotros nos lo ha revelado Dios por el Espíritu Santo»⁹⁷. Nuevamente encontramos una referencia al conocimiento del fin a que Dios destinó la naturaleza humana; tal conocimiento es alcanzable en el ámbito de la relación de amistad con Dios del hombre en gracia —no se ocupa aquí Santo Tomás de la fe informe, a no ser que la entienda incluida en el término general «gracia»—, y no fuera de este ámbito.

Otra de las características de la amistad es la de hacer partícipe al amigo de los bienes que se tienen: esto es especialmente real en el caso de la amistad que Dios tiene con sus criaturas espirituales, siendo siempre eficaz su Voluntad respecto a un determinado efecto: «luego con razón se dice que todos los dones de Dios nos son dados a través del Espíritu Santo»⁹⁸. Esos dones nos configuran con Dios y nos hacen «háviles para obrar bien»; por El nos es preparado el camino a la bienaventuranza⁹⁹; por El nos es remitido todo pecado, que es el único obstáculo para la amistad con Dios: somos renovados, purgados, lavados¹⁰⁰.

Al efecto gratuito del Espíritu se debe la contemplación de Dios¹⁰¹, la alegría ante las adversidades¹⁰², el cumplimiento amoroso

95. *Ibidem*.

96. Cfr. C.G., lib. IV, c. 21, n. 3577.

97. I Cor I, 9-10; cfr. C.G., lib. IV, c. 21, n. 3578.

98. C.G., lib. IV, c. 21, n. 3579.

99. Cfr. C.G., lib. IV, c. 21, n. 3580.

100. Cfr. C.G., lib. IV, c. 21, nn. 3582-3583.

101. Cfr. C.G., lib. IV, c. 22, n. 3585.

102. Cfr. C.G., lib. IV, c. 22, n. 3586.

de los preceptos divinos, el actuar con la libertad de los hijos de Dios, que comporta la identificación con su Voluntad porque se quiere lo mismo que quiere Dios¹⁰³; es decir, esa libertad radica en seguir el recto orden de la voluntad creada hacia el bien verdadero o, lo que es lo mismo, seguir la inclinación que deja marcada el Espíritu Santo en la voluntad. En definitiva, «la Sagrada Escritura suele atribuir al Espíritu Santo toda gracia, porque lo que se da gratuitamente es otorgado por el amor del donante»¹⁰⁴.

La gratuidad de la gracia queda manifestada en los capítulos dedicados al pecado original, que a su vez remiten al análisis del estado de justicia original. Llega a decir Santo Tomás que el don de ese estado era «de algún modo natural» en el sentido de que «fue dado a la naturaleza humana en su institución» (en Adán), pero con todo no pierde su característica de don gratuito¹⁰⁵; «por el pecado no se quita un bien de naturaleza que pertenezca a la especie, sino un bien de la naturaleza que fue añadido por gracia»¹⁰⁶.

* * *

Más adelante Santo Tomás trata de una nueva cuestión a la que sólo tenemos acceso por la fe: la Encarnación del Verbo. En ella ve «un eficacísimo auxilio para el hombre que tiende a la felicidad»; si la felicidad perfecta se encuentra solamente en la visión inmediata de Dios, «podría parecer a alguien que el hombre no puede llegar al estado en el que el entendimiento humano se une inmediatamente a la esencia divina como el intelecto a lo inteligible por la infinita distancia entre ambas naturalezas». La unión de la naturaleza divina con la humana en una Persona, al poner de manifiesto el poder y el amor de Dios, es fuente de esperanza en llegar a la meta a la que el hombre es llamado¹⁰⁷; igualmente la exaltación de la dignidad del hombre por la unión de su naturaleza con la divina, facilita pensar como alcanzable la dignidad de la visión beatífica¹⁰⁸. Santo Tomás repite esta línea de argumentación en el inicio del capítulo 55; veamos con atención este argumento: «no es contrario al orden de las cosas el que Dios se haga hombre (...). Porque

103. Cfr. C.G., lib. IV, c. 22, n. 3589.

104. Cfr. C.G., lib. IV, c. 46, n. 3828.

105. Cfr. C.G., lib. IV, c. 52, n. 3885.

106. Cfr. C.G., lib. IV, c. 52, n. 3888.

107. Cfr. C.G., lib. IV, c. 54, n. 3923.

108. Cfr. C.G., lib. IV, c. 54, nn. 3924 y 3926.

aunque haya una distancia infinita entre la naturaleza divina y la humana, el hombre sin embargo, y según el orden de su naturaleza, tiene a Dios por fin, y le es propio unirse a El por el entendimiento; de cuya unión fue ejemplo y testimonio la unión de Dios con el hombre en la Persona...»¹⁰⁹.

* * *

Algunos aspectos de la doctrina sobre la necesidad de la gracia pueden encontrarse cuando Santo Tomás aborda el estudio del sacramento de la penitencia. Así, escribe: «los dones (emplea este término en sentido amplio) del Espíritu Santo por los cuales el hombre es adoptado o renace a la vida de hijo de Dios, tienen de por sí tanta fuerza que pueden preservar al hombre de todo pecado; y el hombre no puede pecar cuando vive de acuerdo a estos dones. Puede, sin embargo, actuar contra ellos...»¹¹⁰. La posibilidad de la conversión es estudiada con detenimiento en el capítulo 71, donde se indica el poder superior del bien de la gracia sobre el mal del pecado, y la mutabilidad de nuestra libertad *in via*¹¹¹. El perdón de los pecados que se ofrece en el sacramento de la penitencia, comporta el auxilio externo otorgado por Dios (la gracia), junto con el movimiento interior del alma que se dirige hacia Dios: «la 'reordenación' del alma, que consiste en la contrición, procede del interior (del hombre), es decir, del libre albedrío, con la ayuda de la gracia divina»¹¹².

* * *

En la parte reservada a los Novísimos, encontramos algunas referencias interesantes para el estudio de la gracia. Después de hacer la observación de que la separación del alma respecto al cuerpo la hace capaz de la visión beatífica¹¹³, trata Santo Tomás de las razones por las que se recibe el premio, el castigo o la purgación inmediatamente después de la muerte, con la finalización del tiempo de merecer.

109. Cfr. C.G., lib. IV, c. 55, n. 3933.

110. Cfr. C.G., lib. IV, c. 70, n. 4054.

111. Cfr. C.G., lib. IV, c. 71 n. 4056.

112. Cfr. C.G., lib. IV, c. 72, n. 4067.

113. Cfr. C.G., lib. IV, c. 91 n. 4247.

Poco más añade Santo Tomás que afecte directamente a la gracia divina; recuerda nuevamente que el cambio de la voluntad hacia el bien al salir del pecado, sólo puede hacerse con la gracia de Dios ¹¹⁴.

9. A MODO DE CONCLUSIÓN

El aspecto trinitario de la gracia —acción del Espíritu Santo, identificación con Cristo, en el que somos hijos de Dios— se ha puesto de relieve en cuanto hemos sido «introducidos» en Dios, en su vida íntima ¹¹⁵. Este es, quizá, el aspecto más interesante de la doctrina sobre la gracia que el libro IV añade al anterior. Santo Tomás, en los primeros capítulos, insiste sobre este punto. Nos basta por ahora recordar cómo la santificación interior de la criatura racional está puesta en estrecha relación con el dogma trinitario. Para estudiar la gracia —su contenido, sus consecuencias— hace falta recurrir a la Sagrada Escritura, y tener presente lo que la fe enseña sobre las divinas Personas. Lo que la gracia santificante es en su intimidad, sólo nos es accesible desde esta perspectiva.

Por tanto, conviene distinguir el modo de afrontar las realidades sobrenaturales creadas en el tercer libro y en el cuarto. En el tercero, se trata de la gracia en cuanto complemento de la naturaleza humana, cara a su último fin. Pero para poder tratar de este tema con la sola razón, se ha de dar por supuesta —o al menos como realizable— la elevación del hombre por decreto gratuito de Dios, y que sólo de El depende. Entonces se ha de admitir la existencia de una potencia pasiva natural a la perfección humana por la mejor posesión de Dios, en lo que consiste la felicidad perfecta. Es decir, el famoso «deseo natural de ver a Dios», requiere, para ser conocido, la fe, o al menos que se acepte la posibilidad de este fin para la naturaleza, aun cuando sea exclusivo de Dios el poseer por naturaleza tal fin. Para un filósofo que no sea «fiel» —en terminología de Santo Tomás— la existencia del *lumen gloriae* es incognoscible, sencillamente porque sólo puede considerar, con su razón, la incomprendibilidad de la esencia divina, que no puede unirse a nada creado, y menos «a modo de forma» del conocimiento.

114. Cfr. C.G., lib. IV, c. 93, n. 4269.

115. Cfr. nota 96.

Todo el planteamiento de la gracia en el libro III pone de manifiesto la finalidad apologética de la obra. En el libro IV vemos aparecer también razones de conveniencia —«probables»— que nos hacen ver la coherencia interna entre los dogmas de nuestra fe. La argumentación, entonces, gira en torno al dogma trinitario —y a la acción de los sacramentos— ante el que nada tiene que hacer la razón si prescinde de la fe. Ya no se trata de que la razón recorra un camino más o menos largo, como el que nos presentan los primeros capítulos del libro III, para luego efectuar un «salto» en el que está escondida la fe, proporcionando el dato decisivo: «el mejor bien del hombre sería la visión facial de Dios; luego es el fin de todo individuo de naturaleza humana, para que ésta no sea vana...».

En el libro IV, las consideraciones acerca de la Santísima Trinidad con las que se abre el libro, presuponen la adhesión de la razón a este dogma mediante la fe, y crean el ambiente en el que la razón se recrea en el contenido trinitario de la gracia, guiada por la enseñanza de la Sagrada Escritura, y llegan a conclusiones que bien podrían calificarse «ascéticas» o «místicas». Estamos en el lugar de lo que sólo puede entender el creyente, y resulta extraño al infiel. La vida interior de la gracia, con lo que tiene de perfección humana, es ámbito reservado y justo motivo de orgullo para los cristianos.

Alfonso C. Chacón
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

SUMMARIUM

TRACTATUS «DE GRATIA DIVINA» IN SUMMA CONTRA GENTILES

Tractatus «de gratia divina» in libro tertio Summae contra gentiles, a Sancto Thoma conscriptae, invenitur; hic autem liber de veritatibus a sola ratione cognitis agit, sed auctor certo scit supernaturalia nobis tantummodo patere revelationis lumine. Causa huius facti singularis forsitan inveniri possit si propositum auctoris in redigendo hoc opus quaeratur: scopus apologeticus Summae contra gentiles peculiarem agendi rationem determinat, praesertim in iis quae ad supernaturalia attinent.

Sanctus Thomas adversus philosophos qui possibilitatem beatificae visionis negabant scripsit; atque patefacit —ex fide— finem ultimum homini propositum divinae essentiae visionem esse. Ex apologetico huius operis scopo procedit id, quod



Sanctus Thomas de desiderio videndi essentiam divinam fuisse tractet: humana anima in possessione Summi Veri et Summae Bonitatis tantum satiatur. Cuius visionis existentiam fides testificatur.

Quaestiones de gratia divina quas liber III continent scopum apologeticum manifestant. Quartus autem liber, ex fide aperte scriptus, de gratia quoque agit, eamque cum mysterio Sanctissimae Trinitatis coniungit.

SUMMARY

THE TREATISE ON SUPERNATURAL GRACE IN SUMMA CONTRA GENTILES

It is striking to find the treatise on supernatural grace in Book III of St. Thomas's Summa Contra Gentiles; he knew well that the supernatural realities can only be known with the light of Revelation but nevertheless, Book III of this work concerns truths attainable with the sole use of reason.

If we look for a sufficient motive to explain this, we arrive at the conclusion that the apostolic and apologetic purpose of this work can justify a treatment of grace that differs greatly from the treatise on grace of the Summa Theologica as regards the approach to many questions and the method of work.

St. Thomas was confronted with those who denied the possibility of beatific vision. He makes them see—with a fact taken from the faith—that the last end of man consists in the vision of God. The apologetic character of the work obliges its author to underscore the continuity between the human spirit's openness to the Truth and the Good whose possession consists in a face to face vision. This standpoint can shed some light on the debated question regarding the desire to see God.

The apologetic perspective leaves its mark in what St. Thomas wrote in Book III on grace. Book IV, on the other hand, deals with some questions concerning grace—starting openly from the faith—in its relation to the trinitarian mystery.