

LA VOLUNTAD DIVINA Y LA GRACIA SUFICIENTE Y EFICAZ

por JESUS PEREÑA

- SUMMARIUM.—
- I) *Conspectus historicus et sensus divisionis gratiae actualis in sufficientem et efficacem apud Theologos.*
 - II) *Status quaestionis et positio dogmatica.*
 - III) *Doctrina gratiae in S. Thoma; divisio gratiae in sufficientem et efficacem non invenitur in eo.*
 - IV) *Simplex notio gratiae sufficientis et efficacis.*
 - V) *Relatio voluntatis divinae et gratiae.*
 - VI) *Origo et radix confusionis.*
 - VII) *Gratia Dei semper est efficax.*
 - VIII) *Universalitas gratiae; distinctio manifesta inter adultos et pueros.*
 - IX) *Comparatio doctrinae S. Thomae cum nostra positione.*
 - X) *Conclusio quaestionis.*

Las cuestiones de la voluntad divina y de la gracia son dos cuestiones paralelas; la una infiere la existencia de la otra, como la voluntad del fin la existencia de los medios.

Antes de profundizar analíticamente este problema, vamos a recorrer brevemente su proceso histórico que ha tenido una transcendencia importantísima en la historia de la Iglesia y ha sido ocasión de innumerables y violentas polémicas a través de los siglos. Dicha discordia ha culminado dentro del campo ortodoxo en la distinción de la gracia en suficiente y eficaz, conforme a la doble voluntad de Dios, antecedente y consiguiente.

Sin embargo, esta distinción de la gracia no es entendida uniformemente por todos los autores, quizás porque no ha llegado a responder satisfactoriamente a todos los interrogantes que plantea la consideración de esta cuestión.

Creemos con toda sinceridad que, principalmente por causa de las continuas disputas que ha originado este problema, se ha llegado a admitir como incontrovertible una desviación fundamental en su planteamiento, «Salmanticensis», 9 (1962).

que ha desorientado a la mayoría de los teólogos, imposibilitando su recta inteligencia. Por eso, someteremos la división de la gracia en suficiente y eficaz a una revisión seria, considerando objetivamente su realidad y conveniencia.

1. ANTECEDENTES HISTORICOS.

En la Sagrada Escritura aparecen frecuentemente algunos auxilios divinos que, por causa de la voluntad libre del hombre carecen del efecto justamente esperado por Dios. Así, por ejemplo, en Is. 5, 1-7; Mat. 23, 37; Act. 7, 51; II Cor. 6, 1.

En cambio, en otras ocasiones esa gracia divina consigue plenamente el efecto deseado por la voluntad de Dios; vg.: Ez. 11, 19...; 36, 27; Rom. 8, 28-33; 9, 6-24; Philip. 2, 13.

De la consideración de esas dos clases de textos sagrados surgieron diversas cuestiones que tendían a armonizar la eficacia de la voluntad de Dios, la naturaleza de las gracias divinas que recibe el hombre, la cooperación a ellas de la libre voluntad humana, etc.

Los Santos Padres, antes de S. Agustín, y especialmente todos los Griegos en su lucha contra Gnósticos y Maniqueos, insistieron casi exclusivamente sobre el decisivo influjo del libre albedrío en nuestras obras meritorias, de modo que, si no tuviésemos algunos otros textos en los que enseñan la eficacia de la gracia sobre la voluntad humana, parecería que defienden que depende exclusivamente de nosotros la eficacia de la gracia y la consecución del último fin.

S. Agustín, por el contrario, en su lucha con el Pelagianismo y más aún contra el Semipelagianismo, se inclina hacia el otro extremo, procurando dignificar la eficacia victoriosa de la gracia sobre la resistencia de toda voluntad creada y exaltando el singular beneficio de la vocación.

Esta doble corriente iniciada en los Padres de la Iglesia, la encontraremos permanentemente en el transcurso de la historia. En los Padres Griegos se apoyarán los Semipelagianos, los adversarios de Gottschalk, S. Anselmo, muchos teólogos del final de la Edad Media, los discípulos de Molina y todos aquellos que ponen más empeño en vindicar la voluntad salvífica universal y la libertad humana que en engrandecer la eficacia de la gracia divina.

En cambio, para Lúcido, Gottschalk, los Predestinacionistas, Calvino, Jansenio, los Agustínenses y Tomistas, en su afán de defender sobre todo la eficacia de la voluntad de Dios y de su gracia, será S. Agustín la fuente principal de su inspiración.

La división de la gracia en suficiente y eficaz posee un origen relativamente moderno; expresamente no aparece hasta el siglo xv.

S. Agustín conoció y distinguió dos clases de gracias que suelen equipararse a las gracias suficiente y eficaz, a pesar de que él no las propuso como una distinción adecuada. Varias veces nos habla del «auxilium sine quo non possumus bene agere» y del «auxilio quo infallibiliter operamur»; v. g.: en *De correptione et gratia*, c. 12, n. 34 se expresa así: «Aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adiutorium quo aliquid fit» (ML 44, 936). Frases semejantes se pueden entresacar de otros varios lugares.

Creemos, sin embargo, que esa distinción no coincide exactamente con el sentido que se le quiere apropiarse. S. Agustín posee y defiende siempre una doctrina netamente católica en este tema de la gracia. Pero el modo de proponer esas verdades es circunstancial y no siempre idéntico; sus expresiones se acomodan perfectamente a la doctrina católica que se intenta defender con la distinción de la gracia en suficiente y eficaz, pero el sentido de sus palabras varía mucho del que se le da actualmente a tal división.

Es cierto que en sus primeros escritos contra los Semipelagianos y en sus sermones al pueblo enseña claramente que Dios concede a todos el poder querer y obrar saludablemente, excitando y ayudando las fuerzas humanas; a él pertenecen los conocidos principios que cita el Tridentino en la Sess. 6, c. 11: «Ipse autem Deus... non deserit si non deseratur, ut pie semper iusteque vivatur» (*De natura et gratia*, c. 26, n. 29; ML 44, 262), y «Non igitur Deus impossibilia iubet, sed iubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis» (1. c., c. 43, n. 50; ML 44, 271). Y aunque al final de su vida se esfuerza de todas las maneras por salvar la libertad de la voluntad humana ante la gracia preveniente, nadie pondrá en duda que estaba más conforme en afirmar eminentemente la eficacia victoriosa de la gracia. «Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut vellimus bonum... Certum est nos facere cum facimus; sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati» (*De gratia et libero arbitrio*, c. 16, n. 32; ML 44, 900).

Los Semipelagianos se quejaron de la doctrina del Doctor de la Gracia, creyendo que destruía la voluntad salvífica universal y la libertad del hombre o, al menos, por ser perniciosa en la práctica. Por eso, no quisieron admitir aquellos beneficios especiales de Dios, como la gracia eficaz, la predestinación y la perseverancia final, rechazando de plano «quidquid S. Augustinus de vocatione electorum secundum Dei propositum disputaverat».

S. Próspero y S. Cesáreo defendieron al Santo Doctor, consiguiendo insertar en el Magisterio de la Iglesia su doctrina acerca de la naturaleza y eficacia de la gracia preveniente (D. 129...; 174...).

Es curioso e interesante observar que en este Concilio Arausicano II se nos habla de la voluntad salvífica y de la gracia, pero sólo se menciona la predestinación al mal (D. 200). La razón que explica suficientemente este

modo de proceder hay que buscarla en las interpretaciones rigoristas de la doctrina agustinense, que defendían por entonces algunos autores.

Un tal Lúcido, presbítero, había caído ya en el extremo predestinacionista. Se le enfrentó Fausto de Riez, quien lo impugnó tan decididamente que se pasó al extremo contrario, defendiendo clarísimamente el Semipelagianismo. En el Concilio de Arlés se sometió Lúcido (D. 160a y b); y en el Concilio Arausicano II, al exponer fielmente la doctrina de S. Agustín sobre el *initium fidei* y la gracia preveniente, no se quiso, sin embargo, condenar la positiva labor de Fausto frente al error predestinacionista. Por ello, en la profesión de fe se insiste calurosamente en la voluntad salvífica y se condena toda predestinación al mal.

En el siglo IX volvió a retoñar el error predestinacionista. Gottschalk, monje de Fulda, apoyándose también en S. Agustín, fue el artífice de la gran revolución que se desató en el ambiente eclesiástico. Negaba la voluntad salvífica universal y que Cristo hubiese padecido y muerto por todos los hombres. Sus afirmaciones suscitaron gran controversia, dividiéndose las opiniones, aún dentro del campo ortodoxo.

Así, mientras el Sínodo de Quiercy, presidido por Hincmaro, anatematizaba a Gottschalk (D. 316...), dos años más tarde (835) el Sínodo de Valence se oponía al de Quiercy e impugnaba a Hincmaro, calificando de «*nimum errorem*» la doctrina que enseña que la sangre de Cristo fue derramada también por aquellos hombres que, en tiempo de la muerte del Salvador, ya estaban condenados (D. 323).

S. Anselmo posee ya una doctrina completamente ortodoxa e inicia felizmente un tratado escolástico sobre los problemas de la gracia, libre albedrío, predestinación, etc. Tanto en el tratado *De libero arbitrio*, como en el *De Concordia...*, afirma que la rectitud de la voluntad obtenida por la gracia preveniente no puede conservarse si no la gracia subsiguiente; todas las buenas obras del hombre se deben imputar a la gracia divina.

San Bernardo, además de escribir la obra *De gratia et libero arbitrio* que gozó de gran autoridad, logró que se condenasen en el Concilio de Sens (D. 368...) los errores de Pedro Abelardo. Son interesantes para nuestra finalidad las proposiciones sexta y séptima condenadas en el Concilio. «*Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum*»; «*Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio*».

Poco a poco se va mitigando el rígido Agustinismo, enseñándose manifiestamente la voluntad salvífica universal; no obstante, aún no existe un concepto acabado de la gracia en general, ya que se la equipara casi exclusivamente con la gracia santificante. Se necesitaba establecer de forma explícita la distinción de la gracia como don habitual o como auxilio que mueve transeuntemente al hombre. Realización que se debe al genio an-

gético de Santo Tomás; nos la expone en la I-II, q. 110, a. 2, y en las cuestiones siguientes. En cambio, nunca aparece en Santo Tomás la distinción de la gracia en suficiente y eficaz. Posteriormente analizaremos esta afirmación un poco extraña para algunos intérpretes del Angélico.

En el siglo xiv, los Nominalistas y algunos Escotistas no se apartaron totalmente del Semipelagianismo, oscurecieron el concepto de lo sobrenatural y no poseyeron la noción exacta de la gracia actual.

El profesor de Oxford, Tomás de Brodwardin, queriendo impugnar el aspecto semipelagiano de algunos Occamistas, retornó al Agustínismo extremado, sosteniendo abiertamente varios errores sobre la predestinación y la libertad del hombre. Su doctrina fue recibida y exagerada ampliamente por Juan Wicleff, que a su vez influyó extraordinariamente en los errores de Hus, condenado en el Concilio de Constanza.

Es en este tiempo, cuando un profesor de Colonia, Enrique de Gorkún († 1431), adicto y defensor de la doctrina tomista, establece de una manera explícita la división de la gracia en suficiente y eficaz. «Reminisci igitur oportet quod doctrinae scholae theologiae distinguere consuevit duplicem gratuitam motionem divinam, quarum unam vocat motionem efficacem, aliam vero sufficientem» (*Trac. adversus Husitas*, prop. 15, fol. 24). Esa moción divina la llamará poco después el gran Capreolo por el nombre que le damos hoy, gracia actual; pero en general, hasta la época post-tridentina, continuará denominándose «auxilium Dei moventis, motio specialis, gratuita Dei motio...».

Los Protestantes del siglo xvi, interpretando erróneamente a S. Pablo y a S. Agustín, idearon su propio sistema teológico. La naturaleza humana, corrompida por el pecado de Adán y privada de la libertad moral, es coaccionada a cometer el pecado, a no ser que la gracia le obligue a obrar el bien. La justificación tiene lugar de un modo meramente externo, en cuanto que Dios no imputa los pecados a aquellos que mediante la fe se apropian los méritos de Cristo. Calvino profesó un predestinacionismo absoluto, principal fundamento de todo su sistema.

Este error protestante fue la circunstancia que ocasionó la intervención del Magisterio de la Iglesia en el Concilio Tridentino, vindicando para el hombre caído la libre potestad de consentir o resistir a la gracia.

Mientras el Concilio de Trento salía al paso de las innovaciones reformistas, un profesor de Lovaina, Miguel Bayo, quiso por su cuenta refutar también aquellos errores, colocándose en el plano positivo como los protestantes y despreciando el método especulativo de los escolásticos. A pesar de su buena intención, su doctrina consiguió únicamente reproducir en menor grado muchos errores luteranos. Setenta y nueve proposiciones, entresacadas de diversos opúsculos de Bayo, fueron condenadas por S. Pío V en la Bula «*Ex omnibus afflictionibus*» del año 1567 (D. 1001...).

Su doctrina fue duramente refutada por diversos profesores de la misma Universidad y, de modo especial, por Lessio. Este afirma que, desde toda la eternidad, Dios nos preparó la gracia suficiente, que se torna eficaz por el consentimiento de nuestra voluntad, de manera que la salvación eterna es debida a la previsión de nuestros méritos futuros, anteriores al decreto de nuestra predestinación. Pero este concepto de la gracia divina y de la predestinación no parecía estar muy de acuerdo con las enseñanzas de S. Agustín, por lo que Bayo denunció estas ideas a la Universidad, entablándose la polémica. Dos años más tarde, Sixto V impuso silencio a los contendientes, prohibiéndoles dar censura teológica a sus conclusiones.

Este hecho tuvo lugar el año 1588, el mismo en que apareció la célebre *Concordia...* de Molina. El autor de esta obra intenta conciliar, por medio de la Ciencia Media, la eficacia de la gracia divina con la libertad humana. La gracia, dice Molina, no es eficaz por sí misma, sino de una manera extrínseca, por el libre consentimiento de la voluntad del hombre. Para salvaguardar el dominio absoluto de Dios, amenazado con la gracia a la que de hecho puede resistir la criatura, inserta la original teoría de la Ciencia Media, por la que, desde toda la eternidad, sabe Dios, antes del decreto de su voluntad, todo lo que haría la voluntad humana con tales gracias y en determinadas condiciones. Posteriormente, Dios decide elegir y colocar a la criatura en el orden que más le place, según los altos designios de su Providencia.

En Salamanca fue donde saltó la primera chispa de la gran controversia *de auxiliis*. Báñez y Zúmel intentaron que la obra de Molina fuese puesta en el Índice. Al comienzo de 1594 tuvieron lugar las famosas controversias de Valladolid; pero viendo el Papa Clemente VIII que la contienda tomaba excesivas proporciones, hizo trasladar la cuestión a Roma. En 1607, Paulo V dio por terminadas las disputas, de las que no resultó nada positivo, enviando a sus casas a los contendientes y dejando en libertad a todos para defender sus respectivas doctrinas (D. 1090).

Aunque el Papa no había defendido nada en concreto, su decisión fue favorable al molinismo, que resultaba indemne de la prueba a que le habían sometido sus adversarios, pues la Congregación *de auxiliis* se ocupó únicamente de la doctrina de Molina. Otra circunstancia que benefició mucho a la doctrina de Molina, gravita en el ambiente contra-reformista de la época; el mismo Cardenal Du Perron había afirmado que el triunfo de Báñez repercutiría en favor de los protestantes.

Este éxito del molinismo provocó una doble reacción del Agustínismo; una tendencia ortodoxa, capitaneada por Báñez y defendida por Diego Alvarez, Antonio Goudin, Tomás de Lemos, etc. y otra heterodoxa, el Janse-nismo.

Cornelio Jansen reproduce en su obra póstuma, *Augustinus*, la herejía

protestante con las características del Bayanismo. Toda su doctrina sobre la gracia la fundamenta en la diversidad de los estados supralapsario e infralapsario, a los que corresponden las dos clases tan distintas de auxilios divinos. La gracia o auxilio «sine quo non» en el estado de justicia original concedía verdaderas fuerzas para obrar el bien, ya que la voluntad poseía plena indiferencia activa con relación al bien y al mal; pero en el estado actual, Dios, no solamente ha abandonado a muchos hombres a la masa de perdición, pues Cristo no murió por la salvación de todos ellos, sino que ha dejado en el hombre la necesidad, causada por el pecado, de inclinarse a la mayor delectación. De modo, que en el estado actual, la gracia suficiente causa en nosotros únicamente efectos estériles y deseos ineficaces, por lo que la gracia verdaderamente suficiente y de todo punto necesaria es solamente la eficaz o *auxilium quo*, que infalible y necesariamente produce el acto saludable. Para conciliar su doctrina con la del Tridentino, Jansenio afirma que la gracia en sí misma, hecha abstracción de las presentes circunstancias del sujeto, concede la potencia para obrar saludablemente, pero si se considera relativamente, atendiendo a las actuales condiciones del sujeto, no posee ya la potencia de superar la delectación de la concupiscencia. Por lo tanto, esa gracia no es suficiente en el estado actual de la humanidad, ya que permanece estéril.

Todos estos errores fueron condenados por Inocencio X (D. 1092-1096) y Alejandro VII (D. 1098). Posteriormente, Alejandro VIII anatematizó los errores de los discípulos y defensores de Jansenio (D. 1291-1321).

En el siglo XVIII, Quesnel volverá a defender los errores de Bayo y de Jansenio, modificándolos y trasladándolos al terreno moral y disciplinar (D. 1351).

Semejantes ideas aparecen también en el Sínodo de Pistoia, condenado por Pío VI (D. 1516-1525).

Modernamente, todos los teólogos admiten la distinción de la gracia en suficiente y eficaz. No obstante, esa conformidad se reduce exclusivamente al nombre y a la afirmación de que la gracia que no obtiene el acto saludable es la suficiente, y la que lo produce es la eficaz. En cuanto a la exposición de la naturaleza de dichos auxilios divinos y su relación con otras verdades dogmáticas y teológicas, no solamente existe diversidad, sino, en algunos casos, oposición radical.

De todos son conocidas las dos grandes escuelas teológicas actuales en esta cuestión, que corresponden fielmente a la doble corriente iniciada en los Santos Padres. La Tomista, llamada así porque presume e intenta ser la intérprete fiel del pensamiento del Angélico, y por otra parte, los llamados molinistas, que anhelan también seguir las huellas de Santo Tomás, a través de las explicaciones de Molina en algunas cuestiones y generalmente a través de la interpretación de Suárez.

Ambas escuelas están convencidas de poseer la verdad y defienden su posición tenazmente; la Tomista, con más vigor y consistencia; los molinistas, con más discreción y delicadeza, pero no con menos pertinacia.

Es curioso observar desde la barrera esta lucha abierta y continuada que ha degenerado desgraciadamente, suplantando la defensa de la posición partidista a las razones objetivas. Todos ponen más empeño y cuidado en destruir al adversario que en dilucidar la verdad. Ambas dirigen sus disparos a los puntos débiles del contrario, sin disimular su alegría y regocijo al acertar el blanco preferido.

Conforme a la doctrina molinista, la gracia suficiente pertenece a la voluntad antecedente de Dios, es decir, a aquella voluntad que precede a la ciencia media. Una vez previsto el consentimiento o no consentimiento del hombre en los diferentes órdenes futuribles, Dios decreta, y esto pertenece ya a la voluntad consiguiente, el orden que El quiere, orden que infaliblemente se cumple.

La gracia eficaz no es posterior al consentimiento actual de la voluntad, sino solamente a la previsión de dicho consentimiento. Por esto, toda gracia eficaz in actu secundo, ya lo era in actu primo, es decir, antes de ser conferida hic et nunc. Esta gracia eficaz pertenece siempre a la voluntad consiguiente, pues su eficacia no depende de su entidad interna, sino de la aquiescencia prevista de la voluntad humana; por eso, la gracia es siempre eficaz ab extrinseco. Aunque la posición de esa gracia depende de Dios, libérrimo elector del orden que más le place, la voluntad humana es la que determina en último término la eficacia de la gracia. Intrínsecamente no existe diferencia entre la virtud de la gracia suficiente y la de la eficaz; ya que gracia suficiente, no solamente confiere la potencia para el acto, sino también la energía para el acto mismo; por eso, el obrar o no con esas gracias depende exclusivamente de la libre voluntad humana.

Según la Escuela Tomista, la gracia suficiente confiere exclusivamente la potencia para obrar, de tal manera que se necesita absolutamente otra nueva gracia, la eficaz, para que exista la operación perfecta. Esto es una consecuencia lógica de la división de la voluntad de Dios en antecedente y consiguiente; la antecedente, origen de la gracia suficiente, no siempre se cumple, y no por falta de virtualidad, sino por la naturaleza interna del objeto sobre que versa. En cambio, la voluntad consiguiente, de donde se deriva la gracia eficaz, se cumple infaliblemente y en todas las circunstancias, ya que su objeto es el bien tal como existe en la realidad. Una y otra gracia se distinguen intrínsecamente; una confiere solamente la potencia para obrar y la otra la operación.

No pertenece a nuestra finalidad la exposición completa de estos dos sistemas teológicos ni el planteamiento de las dificultades en que uno y otro se desenvuelven.

A lo largo de los años, por una parte y por otra, han brotado muchas refundiciones y conatos conciliatorios entre ambas sentencias, con mejores deseos que resultados. Casi todos esos ensayos participan de las mismas oscuridades y dificultades de alguna de las dos tendencias, además de alguna que otra sobrecarga propia, más desastrosa que las anteriores; todo lo cual demuestra su inutilidad.

Como ejemplos palpables de esta dirección intermedia, podíamos presentar al lector los tres artículos del P. Marín Sola, publicados en «La Ciencia Tomista» por los años 1925 y 1926, que produjeron gran impresión y que desgraciadamente no llegaron a su finalización, debido a la oposición enérgica que encontraron.

Su intención era organizar la ideas tomistas de premoción, gracia suficiente y eficaz, predestinación y reprobación, voluntad antecedente y consiguiente, etc., lo mismo que había hecho antes con las ideas de dogma y revelación, la autoridad de Dios y de la Iglesia, fe divina y eclesiástica y otras más.

La aspiración era excelente, pero, a diferencia de lo que le aconteció con las ideas de la homogeneidad del dogma, creemos sinceramente que no encontró aquí la solución recta.

Sin embargo, la siembra del P. Marín no quedó totalmente infecunda; una prueba de la favorable acogida que tuvo entre sus discípulos la podemos encontrar en el Apéndice II de la Edición bilingüe de la *Suma* de Santo Tomás, debida a la pluma del P. Muñiz ¹.

Creemos conveniente mencionar este artículo, que lastimosamente es considerado por muchos como la síntesis genuina del pensamiento de Santo Tomás sobre estos temas; expresamente lo afirma así el autor al principio de su artículo.

A pesar de todo, estamos plenamente de acuerdo con lo que afirmaba el P. Sagüés después de leer este Apéndice: «Creemos que la exposición del P. Muñiz, que tantas iras suscitará en el Bañecianismo puro, significa un tanto de especial consideración que el Molinismo puede apuntarse a su favor» ².

2. NUESTRO PLANTEAMIENTO.

Actualmente, la postura más general entre los autores, favorecida por los fallidos resultados de los ensayos de solución, está concretada en un escepticismo o indiferencia olímpica por el estudio de estas cuestiones. Los

1. *Sum. Teol.*, edic. bilingüe de la B.A.C., t. I. 1.ª edic., Madrid, 1947; Apéndice II, pp. 978-1055.

2. *Reflexiones Teológicas. ¿Crisis en el Bañecianismo?*: Est. Ecles., 87 (1948), pp. 699-749.

que se deciden por una tendencia son anatematizados como exaltados, extremistas, aduciendo contra ellos los decretos papales de Paulo V, Urbano VIII y Benedicto XIV.

Como eco permanente de estos decretos pontificios, palpita la esperanza de la intervención de la Iglesia, único juez que dirimirá la contienda y nos aclarará las dificultades. Pensamos, sin embargo, que estas cuestiones pertenecen todavía al campo de la investigación teológica y no han disminuido su importancia y trascendencia objetivas, a pesar de las polémicas históricas que han venido a parar en el eclecticismo y la rutina.

Deseamos colaborar con nuestro estudio al esclarecimiento de estos problemas teológicos, haciendo una revisión de algunas ideas comunmente admitidas, pero sin justificación objetiva, planteando los problemas genuinamente, sin prejuicios ni preconceptos que nos impidan encontrar la verdad.

Nuestro guía constante será el Maestro de Aquino, estrella de primera magnitud en estos problemas especulativos. La lectura frecuente de sus obras nos ha hecho llegar a la conclusión de que muchos puntos que vamos a tocar, enigmáticos para nosotros, constituían para él sencillos corolarios, iluminados por la admirable síntesis arquitectónica de su sistema y la profundidad esplendorosa de su genio angélico.

Nuestro estudio ulterior consistirá en una exposición implícita de las ideas del Santo Doctor, con un análisis más extenso y directo sobre el problema, deduciendo consecuencias particulares, que lógica y necesariamente se desprenden de las premisas, aunque no se contengan expresamente en las obras del Angélico.

Esto no debe extrañar a nadie; muchas de nuestras discusiones actuales están planteadas posteriormente, y en tiempo del Aquinate no existía razón especial para tratarlas de modo particular. Cada cual vivimos en una época determinada y nos conmueven las vivencias concretas que se agitan en nuestro mundo, impregnándonos de esas circunstancias históricas en nuestras actitudes fundamentales.

Para evitar de plano toda apresurada interpretación de las ideas que vamos a exponer, creemos conveniente señalar los puntos dogmáticos que se agitan en este punto y que deben permanecer, no solamente ilesos, sino también esclarecidos. Toda explicación teológica se debe valorar en la medida que objetivamente conserva armonizadas entre sí esas verdades dogmáticas y en el grado de claridad que nos patentiza su inteligibilidad.

1) Dios quiere sinceramente la salvación de todos los hombres y la redención de Cristo es universal (D. 160 a y b; 318, 319, 323, 794..., 1096, 1294).

2) Dios, en la medida de su amor a los hombres, reparte desigualmente sus gracias, pero a todos concede los auxilios necesarios para cumplir sus

obligaciones y conducirlos a la salvación (D. 103, 200, 799, 804, 828, 839, 1092, 1295, 1677).

3) Existen gracias o auxilios con los que el hombre puede cumplir los mandatos divinos, pero no consiguen de hecho ese efecto inmediato (D. 804, 828, 833, 1092, 1093).

4) También se dan otras gracias que logran plenamente la realización del acto saludable (D. 133... 176-182; 193, 198).

5) El hombre permanece intrínsecamente libre en todos sus actos, de tal manera que siempre está capacitado para cooperar o resistir el auxilio divino (D. 797...; 814...; 1094, 1711).

6) Todo hombre, por tanto, es responsable de sus actos humanos; la bondad o malicia de ellos le hará acreedor de premio o castigo (D. 141, 191, 316; 318; 321, 809, 842, 1677).

Para defender y conciliar estas verdades entre sí, surgió, principalmente con ocasión de la herejía luterana la distinción de la gracia en suficiente y eficaz, como dos clases subjetivas de la gracia. La distinción tuvo éxito y fue incorporándose poco a poco a la doctrina comunmente admitida por los teólogos. A pesar de las controversias que han tenido lugar en torno a la naturaleza de ambas gracias, su nomenclatura sigue siendo tan afortunada, que algunos parecen confundir y equiparar dentro del dogma la doctrina católica, defendida contra los herejes, y esta doble denominación de la gracia divina.

Nuestro propósito en las líneas siguientes tiende a defender la doctrina católica que late en esa división de la gracia.

3. DOCTRINA DE LA GRACIA EN SANTO TOMAS.

En la I-II, q. 111 nos expone el Angélico las distintas divisiones de la gracia divina y entre ellas no encontramos la distinción de la gracia en suficiente y eficaz. Casi todos los teólogos tomistas han puesto siempre mucho empeño e interés en demostrarnos, a base de textos del Doctor, la continencia casi explícita de esta división de la gracia en las obras tomistas. Así, por ejemplo, afirma Garrigou: «Haec doctrina de gratia vere sufficienti distincta a gratia efficaci pluribus locis exprimitur apud S. Thomam» (*De Grat.*, p. 159).

A esos esfuerzos tan bien intencionados se les podría responder sobradamente con una sencilla pregunta: ¿porqué entonces, Santo Tomás, el hombre ordenado y metódico, no expone ni nombra siquiera la distinción de la gracia en suficiente y eficaz en el lugar que le correspondería? Intentaremos nosotros dar una respuesta satisfactoria a este interrogante, pero antes vamos a aclarar brevemente los conceptos y realidades de que tratamos y que son comúnmente admitidos.

Por «gracia» entendemos todo don o beneficio indebido que concede Dios al hombre en orden a la vida eterna.

La distinción de la gracia en suficiente y eficaz se suele entender como una subdivisión de las gracias actuales o mociones transeuntes divinas que, si consiguen de hecho el resultado del acto saludable, se llaman eficaces; aquellas otras gracias con las cuales el hombre puede poner el acto saludable, sin que de hecho lo actualice, se suelen denominar gracias suficientes. «La grace est efficace quand elle est infailliblement connexe avec l'acte salutaire délibéré; elle est seulement suffisante quand elle procure a l'homme le pouvoir d'agir salutairement, mais n'obtient par ce resultat» (VAN DER MEERSCH, en D.T.C., art. *Grace*, c. 1656).

Esta descripción de la gracia suficiente y eficaz la pueden admitir todos los teólogos católicos, aunque cada cual la interprete a su modo. Lo importante es, por ahora, el fijarse que esta división de la gracia se ha realizado en orden a su efectividad con relación al acto saludable. Por esta razón, gran parte de los autores modernos plantean estas cuestiones de la gracia en su relación con la libertad del hombre.

Considerada en este sentido la cuestión, sería absurdo para Santo Tomás repetir nuevamente en la I-II, lo que dejó ampliamente solucionado en la Primera Parte de la *Suma*, especialmente en la q. 105, a. 4, in c. y ad 2.

En la I-II, una vez que nos ha señalado el fin sobrenatural del hombre, nos habla de los actos humanos, como medios para conseguir ese fin. «Primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis; secundo, de principiis eorum» (Intr. a la q. 6). Después que explica los actos humanos, dice: «Considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsicis; secundo, de principiis extrinsecis» (Intr. a la q. 49). Explicados los principios intrínsecos de los actos humanos, pasa a considerar los extrínsecos de los actos moralmente buenos. «Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est» (Intr. a la q. 50). Finalmente, en la Introducción a la cuestión 109 nos señala concretamente la ubicación teológica que corresponde a la gracia divina. «Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum».

Por tanto, la gracia, según Santo Tomás, es un medio sobrenatural que Dios nos concede para obrar rectamente; por eso, la principal división de la gracia es la que entendemos hoy por actual y habitual; «Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum... Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquid habituale donum a Deo animae infunditur» (I-II, q. 110, a. 1).

En la cuestión 111 nos habla de las divisiones de la gracia; en primer lugar la divide en *gratum faciens et gratis data*, según se refiera a la santificación propia o de los demás. En el artículo segundo aduce la división de la gracia en *operans et cooperans*, según que el efecto sea producido por Dios solamente, o por Dios y la voluntad humana. En el artículo tercero divide la gracia en *praeveniens et subsequens*, según el orden de los efectos que produce en nosotros.

¿Cabe en el Angélico la división de la gracia en suficiente y eficaz, según que obtenga o no el efecto buscado? De ninguna manera. Para Santo Tomás, toda gracia es eficaz, lo mismo que la voluntad divina de donde procede.

Conforme al principio metafísico del Angélico: «*Necesse est voluntatem Dei semper impleri*» (I. q. 19, a. 6), debemos admitir absolutamente que la voluntad divina se cumple siempre y que no puede fallar. ¿Cómo un querer, que existe en Dios formalmente, no se va a cumplir? Ninguna causa particular puede impedir el efecto de una causa universal; todo esto sucede en el orden de intención; al hablar de la gracia estamos ubicados en el orden de ejecución en el que la «*gratia enim est divinae dilectionis effectus*» (I-II, q. 111, a. 3, dif. 1). Por eso, que la gracia sea siempre eficaz, lo está suponiendo constantemente el Angélico, como un corolario necesario y lógico de la Primera Parte de la Suma (cfr.: q. 19 y q. 103, a. 7 y 8). Por esta razón, aquí, en la I-II, ya no se detiene en esa consideración, sino que afirma siempre que la división de la gracia se hace por los efectos que produce; «*Gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus*» (q. 111, a. 2, ad 4). «*Gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectum*» (q. 111, a. 3, ad 2). «*Manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit*» (q. 110, a. 1).

Toda gracia divina produce su efecto temporal; sucede, sin embargo, que la gracia produce en nosotros diversos efectos, que se pueden decir infinitos «*sicut sunt infiniti actus humani*» (q. 111, a. 3, ad 3). «*Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis: quorum primus est ut anima sanetur; secundus est ut bonum vellit, tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat*» (q. 111, a. 3). Ordinariamente, estos efectos no se dan al mismo tiempo (q. 112, a. 2, ad 2) y en los mismos sujetos, ya que Dios no ama a todos en la misma medida; de ahí que la «*gratia potest suscipere magis vel minus; prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius*» (q. 112, a. 4). ¿De donde procede esa desigualdad? Si nos referimos a la gracia habitual santificante, «*est aliqua ex parte praeorganisantis se ad gratiam; qui enim se magis ad gratiam praeorganisat, plenior gratiam accipit*» (l. c.), aunque principalmente depende de la voluntad de Dios. Si

tratamos de las gracias actuales subsiguientes, la desigualdad depende también de Dios y de la cooperación del hombre, porque «*Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque... Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii*» (q. 113, a. 3); pero, en ambos casos, «*prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat*» (q. 112, a. 4). Refiriéndose a la gracia actual primera, «*nula praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium; sed potius quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum*» (q. 112, a. 2).

Hemos querido llegar hasta este punto en la exposición del Angélico, porque estos principios tomistas nos servirán extraordinariamente en el estudio de las relaciones de la voluntad de Dios y la división de la gracia en suficiente y eficaz.

Casi no acabamos de comprender el hecho de que algunos tomistas quieran ver incurra en Santo Tomás esta división de la gracia en suficiente y eficaz al hablarnos de la gracia operans et cooperans en la I-II, q. 111, a. 2, equiparando la gracia suficiente con la cooperante y la eficaz, con la operante. Debido al respeto que profesamos a quien nos ha defendido esta afirmación, en varias ocasiones hemos procurado sinceramente buscar alguna posibilidad de semejanza o equivalencia entre esas gracias y siempre hemos tenido que claudicar en nuestro empeño. En fin, analizando objetivamente las palabras del Angélico en ese artículo, clarísimamente nos damos cuenta de que se trata de dos gracias eficaces; una, que produce en nosotros el efecto sin que nosotros participemos en su causalidad activa, y la otra, que causa el efecto, juntamente con nuestra activa colaboración. «*In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens: solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur gratia operans; in illo autem effectu, in quo mens nostra et movet, et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae; et secundum hoc dicitur gratia cooperans*» (l. c.). El texto, que no encierra ninguna ambigüedad, manifiesta evidentemente nuestra interpretación.

Por otra parte, no hay ninguna razón para enojarse con nosotros, creyendo que hacemos una gran ofensa a la sabiduría del Angélico, porque afirmemos que en él no se encuentra esta célebre y falsa distinción de la gracia; por el contrario, movidos por la veneración que sentimos por el Maestro, procuramos interpretar lo más fielmente posible sus palabras, sin dejarnos arrastrar por prejuicios o rutinarias suposiciones, que nos obliguen a verlas a través de vidrios coloreados. Estamos plenamente convencidos que no se hace ningún beneficio al Tomismo, intentando colocar

en él esta equivocada distinción de la gracia, que apareció posteriormente y que con óptima apariencia encierra fatales consecuencias.

4.—GRACIA SUFICIENTE Y EFICAZ.

Esta división de la gracia ha sido causa de mucha confusión en el estudio de la Teología.

De suyo, las palabras «suficiente» y «eficaz» no expresan entre sí una contraposición clara, pudiéndose entender los dos términos en el mismo sentido.

Históricamente, estos dos términos tampoco han tenido el mismo significado entre los diversos autores. En especial, la palabra «suficiente» contiene bastante ambigüedad. Por sí misma, según la Real Academia de la Lengua, parece indicar idoneidad, aptitud o capacidad para alguna cosa, abstrayendo precisivamente, si esa idoneidad se refiere a la potencia únicamente o también al acto; no tiene, por tanto, oposición correlativa con la palabra «eficaz», que parece encerrar en su significación más efectividad.

El verdadero sentido de la palabra «suficiente» nos lo explica rectamente el Ferrariense: «Causa aliqua dicitur sufficiens, quando tantam virtutem habet, ex propria forma, ut nulla alia causa sui ordinis concurrente, possit effectum producere; sicut ignis est causa calefactionis; potest enim se solo, nulla alia particulari causa effectiva concurrente, calefacere (supposito tamem influxu primae causae). Per oppositum autem dicitur causa insufficiens, quae non habet ex propria forma tantam virtutem ut se sola, nulla alia causa sui ordinis concurrente, possit effectum producere, sicut, cum multi simul trahunt navem quam nullus eorum posset per se trahere, dicitur unusquisque illorum causa insufficiens illius tractus» (*In C. Gent.*, l. 3, c. 86, n. 5).

En este sentido, tienen bastante razón los molinistas, cuando afirman que la gracia suficiente tomista no es verdaderamente suficiente, porque confiere únicamente el posse operari, ya que la palabra «suficiente» prescinde de suyo de la efectividad e indica solamente idoneidad, pero, con la pura potencialidad no hay suficiencia para el acto.

El origen de la confusión proviene de esa vaguedad del término «suficiente» y de olvidar los diversos efectos que produce en nosotros la gracia divina, que «possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani» (I-II, q. 111, a. 3, ad 3). Los actos humanos forman una cadena complicada de perfección, en la que se necesita para cada eslabón una gracia, que siempre es eficaz, por ser divina, pero que, separadas las gracias unas de otras, podemos considerar la primera, de suyo suficiente y eficazísima para su finalidad, como verdadera y pura potencia para el efecto de la

gracia siguiente; este es el único sentido en el que rectamente se puede hablar de una gracia divina suficiente, pero no eficaz.

5.—LA VOLUNTAD Y LA GRACIA.

El problema básico en esta cuestión es el estudio de la relación que puede existir entre la voluntad de Dios y la gracia.

Generalmente, todos los autores hacen derivar la gracia suficiente, que confiere el posse operari, de la voluntad antecedente de Dios; y la gracia eficaz, de la voluntad consiguiente. «*Divisio harum duarum voluntatum est fundamentum supremum distinctionis inter gratiam sufficientem quae procedit ex voluntati antecedenti, et gratiam ex se efficacem, quae procedit ex voluntate consequenti*» (GARRIGOU, *De grat.*, p. 160).

Para solucionar debidamente estas cuestiones, es oportuno recordar algunas verdades que nos han de iluminar el camino que debemos tomar hasta lograr la meta propuesta.

1) El fin primario intentado por Dios en la creación y gobierno del mundo es la manifestación de su bondad; todos los demás fines estarán subordinados a éste. Así, por ejemplo, la salvación del hombre está supe-
ditada al plan divino de comunicar o glorificar su bondad, que necesariamente ha de ser el fin preferido por Dios en todas sus operaciones.

2) Podemos distinguir un orden de intención de la voluntad divina, que se concreta con el plan de Dios sobre las criaturas por medio de la Providencia, y otro orden distinto, el de ejecución, que consiste en la realización temporal de ese plan divino, que comienza con la creación, conservación, y se completa con la gobernación, tanto natural como sobrenatural. Los dos órdenes son efecto de la voluntad divina y, consecuentemente, ninguno de ellos puede fallar. Sin embargo, estos dos órdenes están afectados de características especiales y distintas; lo que es cierto en el orden de intención, no se puede aplicar exactamente al orden de ejecución, pues en este orden interviene un factor nuevo, distinto de Dios, aunque subordinado a El.

3) Tanto la Providencia divina, como su Gobernación, están subordinadas al fin querido por Dios en el mundo, ya que ambas son los medios establecidos por El para conseguir el fin preconcebido.

4) La gracia es un efecto temporal de la voluntad divina, que pertenece, por tanto, al orden de ejecución y constituye un medio para alcanzar la salvación del hombre.

Supuestos estos principios, evidentes para Santo Tomás y suficientemente claros en sí mismos, consideremos seguidamente la relación entre la voluntad divina y la gracia.

La voluntad de Dios se divide en antecedente y consiguiente según se refiera el sujeto de finalidad a una naturaleza o a un individuo en parti-

cular. Como la gracia es un efecto temporal de la voluntad de Dios, podemos deducir lógicamente dos clases de gracia, conforme a las dos voluntades establecidas: una gracia universal, esencial, derivada de la voluntad antecedente, y otra individual, particular, que proviene de la voluntad consiguiente. Una y otra deben poseer las mismas características proporcionales al principio de donde proceden; lo mismo que las dos voluntades, ambas serán verdaderamente eficaces dentro de su ámbito, con efectos extraordinarios en el hombre.

Frecuentemente afirma Santo Tomás que la gracia es un efecto temporal de la voluntad divina concedido sobrenaturalmente a la criatura. Por esta razón, el objeto de finalidad, que da origen a la voluntad antecedente y consiguiente, será también el fundamento en que reposa la división de la gracia, derivada de esa doble voluntad.

La voluntad antecedente se refiere a la consideración esencial del sujeto, prescindiendo de sus circunstancias individuales. Como la voluntad divina «*Secundum ordinem sapientiae fertur in aliquid secundum conditionem illius*» (*De Verit.*, q. 23, a. 2, ad 3), resultará que los efectos de la voluntad antecedente tienen que estar proporcionados al sujeto destinatario, que es la naturaleza del hombre. Por esto, los efectos de la voluntad antecedente solamente pueden capacitar al hombre para el acto, disponerle en su naturaleza, hacerle realmente posible la consecución de un fin.

En un orden meramente natural, ese efecto sería la ordenación de la naturaleza humana para conseguir su fin natural. De hecho, sin embargo, en el estado actual, nos consta por la Revelación que, los efectos de la voluntad antecedente producen en nosotros la elevación al orden sobrenatural, culminando con la Encarnación y toda la obra redentora de Cristo, que vino a salvar a todos los hombres y a restablecer el orden sobrenatural perdido por el pecado de Adán para toda la naturaleza.

Por esto, afirma muy bien Santo Tomás que «*Christus sua passione a peccatis nos liberavit causaliter, id est instituens causam nostrae liberationis, ex qua possent quaecunque peccata quandocunque remitti*» (III. q. 49, a. 1, ad 3). Este es el ámbito de la voluntad antecedente; capacitar suficientemente al hombre, darle la posibilidad de conseguir su fin. En cuanto a los beneficios de esta voluntad, el hombre concreto se comporta pasivamente, ya que el individuo presupone absolutamente su naturaleza, en la cual no puede actuar. Precisamente, esta es la razón que pone Santo Tomás para demostrar que ningún hombre podía redimirnos condignamente; «*quia tota natura humana erat per peccatum corrupta; nec bonum alicuius personae, vel etiam plurimum, poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare*» (III q. 1, a. 2, ad 2).

La consecución actual del fin propuesto trasciende el orden de la voluntad antecedente, y, por tanto, el de sus efectos, entre los cuales se encuentra la gracia correspondiente.

Este es el sentido que confiere el Angélico al término «suficiente», cuando lo emplea al hablar de la obra redentora de Cristo; capacitar al hombre para su salvación, darle la posibilidad de salvarse, posibilidad que había perdido por Adán. «*Passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam et ad remissionem culpae et ad adeptionem gratiae et gloriae, sed effectum non habet nisi in illis, qui passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem*» (III, q. 79, a. 7, ad 2). *Christus satisfecit pro tota humana natura sufficienter, non tamen efficienter, quia non omnes illius satisfactionis participes fiunt; quod ex eorum importunitate est, non ex insufficientia ipsius satisfactionis*» (In 3 Sent., d. 13, q. 2, a. 2, ad 5). Igualmente se expresa en *In 1 Tim.*, 2, 5: «*pro aliquibus efficaciter; pro omnibus sufficienter*». Lo mismo en la III, q. 49, a. 1, ad 4 y en *De Verit.*, q. 29, a. 7, ad 4.

La voluntad consiguiente, en cambio, domina otro campo totalmente distinto. Se refiere al individuo en cuanto tal y su ámbito se extiende a todo lo actual existente. Como consecuencia, los efectos de esta voluntad deben participar de estos mismos caracteres. Teniendo en cuenta el principio metafísico de que «*actiones sunt suppositorum*», podemos deducir claramente que para cualquier acto saludable, por muy imperfecto que se le quiera presentar, se necesitará la gracia, efecto de la voluntad consiguiente.

Como esta gracia pertenece al orden de la voluntad consiguiente, tenemos que afirmar que siempre es eficaz de suyo.

6.—ORIGEN DEL CONFUSIONISMO.

La raíz de la confusión en esta materia se apoya en no haber realizado esta división de la gracia en suficiente y eficaz teniendo presente solamente la doble voluntad divina y sus objetos, sino que se ha introducido sigilosamente, con ocasión de algunas dificultades y discusiones, otro factor, ajeno de suyo a la cuestión, pero que ha intervenido desmesuradamente en esta división de la gracia, a saber, la libertad humana.

Con esta perspectiva se ha intentado hacer coincidir la gracia universal de la naturaleza humana con la gracia suficiente y la gracia particular con la eficaz. De aquí ha resultado un embrollo tan complicado que, a pesar de las muchas polémicas habidas entre teólogos eminentísimos, ha resultado y resultará imposible, siguiendo ese camino, la conciliación satisfactoria de las diversas aporías incluidas en esta cuestión.

Equiparadas la gracia universal y particular con la gracia suficiente y eficaz, brotan espontáneamente inmensas dificultades, debidas en parte a la ambigüedad de los términos y en parte también a la inexactitud de la equivalencia presupuesta, pues la división de la gracia en suficiente y eficaz procede de la consideración de los actos humanos, mientras que la de la gracia en esencial y particular es originada por la doble voluntad divina.

Dada la ambigüedad de los términos, unos teólogos entienden por gracia suficiente aquélla, que solamente capacita al hombre para el acto, dejándole en la mera posibilidad para él. Evidentemente, se puede afirmar que esa gracia no es en verdad suficiente para hacer el acto, ya que con ella nunca se realizará, a pesar de ser suficiente para preparar y disponer al individuo para la operación.

Muchos autores tomistas han querido obviar la citada dificultad afirmando que la gracia suficiente es eficaz para los actos imperfectos, acciones fáciles que disponen para la justificación.

Los molinistas, en cambio, piensan que la gracia suficiente confiere al hombre la energía necesaria para el acto mismo, aunque la voluntad no lo realice.

Es más importante y transcendental para nosotros, el fijarnos en la principal raíz de la confusión.

Como hemos dicho, las gracias suficiente y eficaz se hacen derivar de la voluntad antecedente y consiguiente respectivamente. Pero la razón de esa deducción no se funda en la naturaleza intrínseca de la doble voluntad divina o de sus objetos, sino en la consideración moral de la bondad de Dios y de la culpabilidad humana.

El punto de vista para realizar esta distinción de la gracia no coincide con el que se toma para hacer la división de la voluntad divina en antecedente y consiguiente, sino que se interfiere un tercer miembro.

En efecto, observando el planteamiento de esta división de la gracia en los diversos autores, se aprecia al instante que el acto humano saludable es el móvil inmediato por el cual se propone. Por esa finalidad se ha desorbitado la gracia, efecto de la voluntad antecedente, traspasando el límite de lo esencial, de la naturaleza. En la mayor parte de los teólogos la gracia suficiente tiene una extensión que supera con mucho el ámbito de la voluntad antecedente, reduciendo, en consecuencia, el campo de la voluntad consiguiente y de la gracia eficaz. Con esto, se ha llegado a afirmar, aún dentro del campo tomista, que la gracia suficiente es eficaz para los actos imperfectos.

Naturalmente, la gracia eficaz queda reducida a los actos perfectos, que por su magnitud o dificultad exigen todas las fuerzas de la voluntad.

Estas conclusiones se deben principalmente a la finalidad apologética

de querer explicar suficientemente la responsabilidad del hombre en la resistencia a la gracia. Con ese fin, se ha introducido la frustrabilidad y condicionalidad de la gracia, destruyendo también la absoluta eficacia de la voluntad y providencia divinas.

La dificultad que pueda resultar de la voluntad divina y la actuación de Dios y de la criatura libre, se debe solucionar al hablar de la Voluntad y Gobernación divinas, como hace Santo Tomás. La armonía entre la gracia y la libre voluntad humana debe constituir un corolario lógico y evidente para todo el que conoce la eficacia absoluta de la voluntad divina.

7.—EFICACIA DE LA GRACIA.

Este problema debe ser un corolario del sentido que se le dé a la eficacia de la voluntad divina.

Suponiendo que Dios quiere un fin determinado, parece casi ingenuo preguntar si los medios ordenados por El para la consecución de esa finalidad alcanzarán o no el resultado apetecido. Esto depende únicamente de la eficacia de la voluntad que quiere el fin, eficacia que postula absolutamente la voluntad divina.

La confusión se ha originado al querer aplicar exactamente al orden de ejecución, lo que es cierto y enseña el Angélico del orden de intención de la voluntad divina. Este orden de intención es eterno y en él interviene únicamente Dios, causa universal y efficacísima de todas las cosas. Pero, en el orden de ejecución influye en los actos otros factor defectible, que es la voluntad humana, causa segunda del bien y única causa del mal.

Algo de esto fue atisbado por el genio de Marín Sola en el artículo de 1926, en «La Ciencia Tomista», p. 58...; sin embargo, no supo aplicarlo rectamente a causa de algunos prejuicios de que estaba imbuido y que no pudo superar.

Nuestra postura podemos resumirla del siguiente modo. Dios dispensa de distinta manera sus gracias a los hombres, pero a todos concede muchas gracias existenciales que se reciben infaliblemente en la criatura y de suyo intrínsecamente eficaces para el acto saludable. No obstante, esas gracias o mociones divinas son recibidas en un sujeto, no solamente libre, sino también defectible; y, como el acto es efecto, no solamente de la gracia, sino también de la criatura, puede suceder y de hecho sucede frecuentemente, que el acto no corresponda a la virtuosidad de la gracia conferida, y no por carencia de eficacia de la gracia, sino exclusivamente por culpa de la voluntad humana que actúa en la operación como causa segunda del bien y única causa del mal. Pues, entrando en la producción del acto dos causas, y una de ellas defectible, el efecto debe ser también defectible,

no por la parte que corresponde a Dios, causa efficacísima e indefectible, sino por parte de la voluntad humana, que es la única que puede fallar.

Esto sucede así, porque en el orden de intención Dios lo ha dispuesto de ese modo. Son de gran profundidad teológica aquellas palabras de Santo Tomás en la I-II, q. 113, a. 8: «*In quolibet motu naturaliter primum est motio moventis; secundum autem dispositio materiae seu motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur actio moventis*».

Muchas veces, por tanto, no existe perfecta adecuación entre la sobreabundancia de la gracia divina y el acto puesto por la criatura, pero siempre se puede encontrar perfecta armonía entre esa gracia y la finalidad principal de la voluntad divina, que consiste en manifestar su bondad en todos los seres, derramando misericordiosamente sus dones y aplicando con sobrada razón su justicia a aquellos que desperdician y abusan de sus abundantes gracias.

Todas las mociones y gracias divinas son perfectamente infalibles y eficaces para el fin principal por el que Dios las concede, aunque, si atendemos exclusivamente a un acto particular y concreto, parezca que no son eficaces. Esto mismo es efecto de la voluntad de Dios que mueve a todos los seres según su naturaleza.

Es la misma explicación que nos refiere el Angélico al defender la eficacia absoluta de la Gobernación divina. «*Dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui contra Deum... quia contranitentur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam vel statum*» (I q. 103, a. 8, ad 1). Por tanto, aún en el caso de que el hombre haya recibido la gracia existencial, no se deduce que infaliblemente, aunque libremente, se ponga el acto saludable por virtud de la eficacia intrínseca de la gracia, pues la moción divina se acomoda a la naturaleza del sujeto movido; y el hombre naturalmente es libre y defectible. Como el acto saludable es efecto de la gracia y del hombre, resultará que, no solamente dependerá del hombre el *poder* poner el acto o no, sino también el ponerlo o no ponerlo de hecho. Esto no arguye absolutamente nada en contra de la eficacia de la gracia divina, ya que en el caso propuesto nos hemos colocado en un orden de ejecución de una causa particular, o como dice Santo Tomás, «*in speciali, secundum scilicet quod progreditur ex aliqua causa particulari, quae est executiva divinae gubernationis*» (I q. 103, a. 8), y en ese orden particular cabe perfectamente el «*reniti*» contra la gobernación divina, aunque, considerando a Dios como causa universal, nada absolutamente escapa a su orden de gobernación en la ejecución, pues esa ejecución se deriva de la suma eficacia de la voluntad de Dios, que infaliblemente se cumple.

8.—UNIVERSALIDAD DE LA GRACIA.

La universalidad de la gracia, efecto de la voluntad antecedente, es una consecuencia lógica y necesaria de la voluntad salvífica universal y de la redención general de Cristo. Es una verdad que se contiene en la Revelación y que ningún teólogo puede negar. «Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiae» (I-II, q. 114, a. 2, ad 1). Supuesta la elevación del hombre al estado sobrenatural, no se puede rechazar la existencia de la gracia, efecto de la voluntad antecedente, pues, según hemos dicho, el hombre se comporta pasivamente en su recepción.

La dificultad mayor proviene de la cuestión de la universalidad de la gracia existencial, efecto de la voluntad consiguiente.

Para resolver adecuadamente este problema, conviene recordar lo que sosteníamos anteriormente; que Dios intenta ante todo y principalmente manifestar en todas las cosas su bondad. Esta verdad no se debe olvidar en ningún momento. Dios, en todos los hombres, aún en los réprobos, quiere con voluntad consiguiente manifestar su bondad; expresamente lo afirma el Angélico: «Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam representare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos quos reprobatur, per modum iustitiae, puniendo» (I, q. 23, a. 5, ad 3).

De esta voluntad consiguiente, podemos deducir que Dios concede gracias existenciales a todos los hombres, y que a nadie niega ninguna gracia existencial, correlativa a esa voluntad consiguiente manifestativa de su bondad, a no ser que intervenga algún obstáculo por parte de la criatura.

Para que sea más patente nuestra afirmación, que puede prestarse a errónea, interpretación, vamos a concretarla más, atendiendo especialmente a los individuos y a las clases de gracias.

a) *La gracia con relación a los adultos.*

La principal división de la gracia es en actual y habitual. Es una verdad de fe que el adulto debe prepararse a recibir la gracia de la justificación con gracias actuales. Por eso, nuestra cuestión, con relación al adulto, queda reducida a las gracias actuales. Concretando aún más, hemos de decir que en la concesión de las gracias actuales subsiguientes a la primera, interviene también la cooperación humana, y, por tanto, la no existencia de ellas, no depende únicamente de Dios en el orden de ejecución. «La gracia o premoción sobrenatural, una vez dada por Dios, sigue su curso de crecimiento, no porque la *voluntad* no le pone impedimento, sino por su *propia* virtud. Aunque es verdad que esa virtud o curso de la

gracia no continuaría, si la voluntad le pusiese impedimento» (MARIN SOLA, en «La Ciencia Tomista», [jul.-agos., 1925], 29); ya que sabemos que Dios concede infaliblemente gracia ulterior al que hace lo que debe con la gracia que posee.

Respecto a la gracia primera actual del adulto, afirmamos que Dios confiere a todos los hombres esa primera gracia existencial. Esta verdad es una consecuencia lógica y natural de la voluntad consiguiente divina de querer manifestar su bondad en todos los hombres en forma de misericordia o de justicia. Aún en este último caso, que es el que puede ofrecer alguna dificultad, sostenemos nuestra afirmación; pues para que exista responsabilidad en el hombre, debe poseer esa gracia existencial.

Este es el fondo de verdad que contienen aquellas palabras de Marín Sola: «La *suficiencia* próxima y la *responsabilidad* de la criatura comienzan allí donde comienza la *premoción* física. Con pura potencialidad no cabe ni cabrá jamás en la criatura, por perfecta que se la suponga, responsabilidad ni suficiencia alguna» («La Ciencia Tomista» [enero-febrero, 1926], 9). Y en la nota que explica esta idea se expresa de esta manera: «La responsabilidad del hombre consiste, o en poner un impedimento *actual* a una *premoción* presente, o el haberlo puesto antes a una *premoción* anterior, siendo con ello causa de que se le prive de actual *premoción*. Y como no cabe poner impedimento *actual* sino obrando, y no cabe obrar sin *premoción*, de ahí el que, anteriormente a *toda* *premoción*, no quepa impedimento *actual*, ni *responsabilidad*, ni *suficiencia* alguna en la criatura respecto a obrar» (l. c., p. 10).

Así pues, Dios coloca en el camino de la justificación a todos los hombres adultos por medio de esa gracia inicial, que Santo Tomás denomina *operante* y *preveniente*. Es el primer eslabón de la cadena, que se concede a todos; si la criatura coopera, al menos no poniendo obstáculo a esa gracia, según la promesa divina, irá recibiendo nuevas gracias de Dios que le irán acercando a la justificación. En cambio, si la criatura libremente pone impedimento, desoyendo el estímulo de esa gracia divina, Dios le negará las gracias posteriores. Téngase siempre bien presente que aquí estamos colocados en el orden de ejecución, en el que la criatura interviene como causa instrumental en las operaciones y como causa primera del mal (I, q. 49, a. 1, ad 3; I-II, q. 75, a. 2, ad 1; I-II, q. 113, a. 8; *De Malo*, q. 1, a. 3).

En el orden de intención, en cambio, la causa única de todo el ser es la voluntad divina, que ha querido manifestarse en el mundo de ese modo; por eso afirma el Angélico: «sed quare hos elegit in gloria, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem» (I, q. 23, a. 5, ad 3).

Por lo tanto, afirmamos que Dios concede a todos los adultos, no solamente la primera gracia actual existencial, sino ordinariamente también otras muchas, que lo hacen acreedor de la misericordia divina o respon-

sable ante su justicia. El hombre, movido por Dios conforme a su naturaleza, no solamente conserva la potencia para hacer o no hacer el acto saludable, sino también el dominio actual para obrar o no obrar, ya que el acto saludable proviene del hombre también, como causa segunda. «Si *de hecho* no se pudiera hacer con la gracia ni más ni *menos* que lo que se hace, nunca habría infidelidad a la gracia, ni remordimiento de conciencia» (MARIN SOLA, en «La Ciencia Tomista» [1926], 61).

b) *El problema de los niños.*

En varios lugares afirma Santo Tomás que la voluntad divina «secundum ordinem sapientiae fertur in aliquid secundum conditionem illius» (*De Verit.*, q. 23, a. 2, ad 4). De este principio evidente podemos concluir naturalmente que, todo lo anteriormente afirmado para el adulto, no se puede aplicar exactamente para el niño. En él no cabe la gracia actual, pues es incapaz de actos humanos; por lo cual, el problema debemos trasladarlo a la gracia habitual o de justificación, que normalmente se le confiere a los niños por medio del bautismo sacramental.

Nos consta por la experiencia que no todos los niños reciben existencialmente ese medio de salvación. ¿Cómo se explica este hecho manifiesto? Su explicación es equivalente al problema de la no eficacia de la gracia actual en los adultos.

En el orden de intención, la razón adecuada es que Dios quiere manifestar su bondad en esos niños por medio de la justicia y no tiene, por tanto, voluntad consiguiente de salvarlos. Sin embargo, en el orden de ejecución, no podemos hacer responsable a Dios de ese hecho; pues El ha colocado medios abundantes que sirven para la justificación de todos, como son la Redención, los Sacramentos y la Iglesia. Para que esos medios tengan eficacia actual en cada individuo, es condición indispensable que se apliquen a cada uno, que se apropien, como enseña Santo Tomás. «Quia passio Christi praecessit ut causa quaedam universalis remissionis peccatorum... necesse est quod singulis adhibeatur ad delectionem propriorum peccatorum» (III, q. 49, a. 1, ad 4). Lo mismo afirma en la respuesta de las tres objeciones del artículo tercero de esa misma cuestión.

Naturalmente que esos medios puestos por Dios para la salvación de todos, no se los puede aplicar el niño a sí mismo. Así como en el orden natural, la vida del niño está supeditada y depende de suyo de la atención y cuidado de los más próximos a él, de los padres, maestros y de la Sociedad, del mismo modo, la vida sobrenatural de ese niño, dependerá también de esos mismos agentes externos, que tienen esa obligación. Dios no gobierna inmediatamente a todos los seres, sino unos por medio de otros, que es un modo más perfecto (cf. I, q. 103, a. 6).

Por tanto, en el orden de ejecución, el elemento defectible que interviene en la aplicación de los medios, puestos por Dios para la salvación, es el hombre, y en él hay que buscar en último término la explicación del hecho de la ineficacia actual en muchos niños de las gracias concedidas por Dios para todos. Esta es la explicación general; sería imposible señalar en cada caso concreto e individual los factores humanos que intervienen y son responsables, directa o indirectamente, de la no aplicación a cada niño de esos medios puestos por Dios; El lo ha de saber.

Como una corroboración de estas ideas, constatamos aquí el hecho dogmático, donde brilla esplendorosamente la bondad divina mediante su perfecta justicia, de que esos niños, que mueren sin el bautismo, no serán castigados con la pena de sentido que merecen los adultos.

9.—EQUIVALENCIA DE LA DOCTRINA DSL ANGELICO.

En confirmación de las ideas vertidas en este apartado de las relaciones de la voluntad divina con la gracia, creemos interesante aducir aquí el enfoque que Santo Tomás hace de la gracia en la I-II, desde la q. 109 a la q. 114 inclusive.

Cualquiera que lea con detenimiento esas cuestiones puede notar con facilidad dos afirmaciones, fundamentales en nuestro estudio.

1) Santo Tomás se refiere, en este tratado de la gracia divina, exclusivamente a la gracia existencial derivada de la voluntad consiguiente.

Esta afirmación se deduce desde el comienzo mismo del tratado, examinando el planteamiento introductorio de la materia acerca de la cual va a hablar. «Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuuamur ad recte agendum» (I-II, q. 109, intr.). La gracia para Santo Tomás es un don de Dios por medio del cual nos mueve y nos ayuda a realizar un acto saludable. Para entender mejor esto, conviene leer las Introducciones a las cuestiones 90, 49 y 6 de la I-II.

Todas ellas no son más que un corolario del artículo séptimo de la cuestión quinta, en que se sostiene que el hombre debe hacer actos moralmente buenos para conseguir su fin sobrenatural. La doctrina de la I-II se desarrolla de suyo en el plano existencial del hombre adulto, capaz de actos humanos, «Quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via» (I-II, q. 6, Intr.). Por eso, titula el Angélico esta parte: «De motu rationalis creaturae in Deum» (I. q. 2, Intr.).

Esta primera afirmación late en la contextura interna de estas cuestiones y en sus respectivos artículos acerca de la gracia. Sería excesivamente largo y prolijo recorrer con detención todos ellos; pero no resistimos

la tentación de echar una ojeada general a todas esas cuestiones, que nos valga de demostración autorizada.

En la q. 109 nos habla el Aquinate de la necesidad de la gracia; en todos los artículos se la considera necesaria, no para el «posse» solamente, como muchos han interpretado dejándose seducir por la enunciación de los artículos, de suyo un poco ambigua, sino para lo sactos respectivos.

Esto consta clarísimamente por la respuesta de cada artículo; no es necesario citar muchos textos como prueba, porque cada cual puede comprobarlo particularmente. «Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscunque veri, homo indiget auxilio dāvino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum» (a. 1). «In utroque statu (naturae integrae et corruptae) indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum» (a. 2). «Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda» (a. 4).

En la q. 110 se refiere a la esencia de la gracia. Constantemente está indicando Santo Tomás que la gracia es un beneficio divino, un don existente en el alma del hombre, como efecto de la dilección divina. «In eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitae Dei voluntatis» (a. 2). «Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus» (a. 4, ad 2).

Al hablar de las divisiones de la gracia en la q. 111, siempre tiene presente el Angélico los efectos actuales de la gracia en nosotros. «Si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem. Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic etiam duplex est gratiae effectus» (a. 2); «Gratia significat effectum temporalem» (a. 3, ad 1).

Cuando se refiere a la producción de la gracia en la q. 112, presupone siempre que es un don existente en nosotros. «Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur» (a. 3). «Ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prot scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius» (a. 4).

Todo esto aparece con más evidencia aún por los efectos que se asignan a la gracia en las cuestiones 113 y 114, a saber: la justificación del pecador y las obras meritorias. «Effectus autem divinae dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia» (q. 113, a. 2); «Omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio» (q. 114, a. 5, ad 3). Todos estos efectos solamente pueden ser causados por la voluntad consiguiente de Dios.

2) En segundo término, otra afirmación importante, que late en estas cuestiones de la gracia, es que la voluntad consiguiente, a la que se refiere Santo Tomás, no es la voluntad consiguiente de salvar algunos, sino la

voluntad de querer manifestar de diversa manera en todos los hombres la bondad divina.

Esta afirmación transcendental se deduce de lo dicho por el Angélico en la Primera Parte de la Suma, tanto en la q. 19, a. 2, como en la q. 44, a. 4: «Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium». Todos nuestros bienes son medios para manifestar la bondad divina; por lo tanto, en última instancia, esa bondad es la finalidad de Dios. «Sic igitur vult (Deus) et se esse et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum concedet divinam bonitatem etiam alia ipsa participare» (I. q. 19, a. 2).

Esta verdad la está presuponiendo el Angélico en todas estas cuestiones de la gracia; alguna vez lo recuerda explícitamente, como en la q. 114, a. 1, ad 2: «Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suae bonitatis, quod etiam ex suis operibus quaerit; ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo mere-mur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter eius gloriam operamur».

En otras ocasiones, incluye implícitamente esta idea en su argumentación, en especial, en la cuestión 112, hablando de la causa de la gracia. ¿Por qué unos hombres poseen más gracias que otros? A Santo Tomás no le satisface más que esta razón última, que explica adecuadamente el interrogante: «Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat» (q. 112, a. 4).

Por otra parte, si la gracia divina se derivase de la voluntad consiguiente de salvar a algunos, lógicamente tendríamos que esa gracia existiría exclusivamente en los predestinados; por otra parte, los réprobos se condenarían sin culpa personal, ya que su responsabilidad consiste en malgastar o no cooperar a las gracias recibidas actualmente.

10.—CONCLUSION.

Con el fin de no alargarnos excesivamente, vamos a resumir nuestro pensamiento en unas cuantas proposiciones que completen lo dicho anteriormente y formen una síntesis diáfana que evite las falsas interpretaciones, fáciles de surgir a causa de los prejuicios existentes en la actualidad.

1) La gracia es un efecto temporal de la voluntad divina. Conforme a la doble distinción de la voluntad de Dios respecto a las criaturas, voluntad antecedente y consiguiente, cabe correlativamente una doble división de la gracia o dones divinos; gracia o don universal, esencial, proveniente de la voluntad antecedente de Dios respecto a la salvación de todos los hombres; comprende la ordenación y elevación del hombre al

orden sobrenatural y la obra redentora de Cristo, capacitando a todos los hombres para la gloria.

De la voluntad consiguiente de Dios de querer manifestar su bondad, dentro ya de ese orden sobrenatural, se deriva otra gracia existencial en los hombres que puede ser actual o habitual, y se concede al hombre para que realice actos saludables.

Ambas gracias son un beneficio gratuito de Dios, y en este sentido, las dos pueden ser denominadas rectamente con el nombre de gracia. No obstante, cuando hablamos simpliciter de «la gracia», nos referimos generalmente a la gracia existencial. La gracia esencial constituye un presupuesto fundamental y necesario para la operación, como la naturaleza racional para que exista el individuo.

2) Ambas gracias, tanto la esencial como la existencial, son perfectamente eficaces, lo mismo que la voluntad divina a la que están subordinadas; esa eficacia se debe explicar conforme a los dos elementos que la constituyen; en primer lugar, al fin principal que justifica la existencia de esa gracia, y en segundo término, se debe tener en cuenta el sujeto destinatario de esa gracia, que puede ser la naturaleza o el individuo.

La ineficacia aparente de la gracia se origina en nosotros, lo mismo que la de la voluntad divina, a causa de nuestra mirada antropomorfista, por atender con exceso a las causas o fines particulares de los seres o por confundir el ámbito de lo esencial con lo existencial.

3) La universalidad de la gracia esencial es una verdad clara y expresamente contenida en la Revelación; respecto a la gracia existencial particular, afirmamos que Dios confiere a todos los hombres capaces, no solamente la primera gracia actual, sino también otras muchas más que constituyen una demostración palpable de la superabundancia de la bondad divina.

4) La división de la gracia es suficiente y eficaz en el sentido que le dan los teólogos, tanto tomistas como molinistas, tiene un origen excesivamente antropomórfico y parcial, y ha sido causa de grandes confusiones y perjuicios en Teología.

Esa división de la gracia, de suyo confusa a causa de los términos empleados, ha sido propuesta con un fin apologético, teniendo en cuenta, no solamente la gracia en sí misma o los efectos de ella, sino el acto saludable, en el cual interviene también otra causa, la voluntad humana. Esta desviación radical de la distinción ha conducido a los teólogos a pésimas consecuencias, llegando a confundir el orden de intención con el de ejecución, el ámbito particular con el universal, lo relativo con lo absoluto, inventando hermosas sutilezas que han agotado y consumido el ingenio de los mejores teólogos, pero incapaces de satisfacer plenamente. El resultado patente ha sido el eclecticismo actual.

5) Si comparamos las gracias suficiente y eficaz con las gracias esencial y existencial, derivadas de la voluntad antecedente y consiguiente, podemos afirmar lo siguiente. Tanto la gracia esencial como la existencial son perfectamente suficientes y eficaces para el fin principal intentado por Dios cuando las concede, aunque siempre dentro del orden que a cada una le corresponde. Aquí, precisamente, hay que buscar la suficiencia y eficacia de esas dos gracias que tienden primeramente a manifestar la bondad divina, una, dentro del orden esencial y la otra, en el plano existencial.

Para complacer un interrogante que fácilmente puede surgir por causa de las ideas vigentes, aclaramos aún más nuestro pensamiento de este modo. Con relación al acto saludable, efecto de la gracia divina y de la voluntad, la gracia esencial, efecto de la voluntad antecedente, se comporta siempre potencialmente, poseyendo exclusivamente la suficiencia para *poder* realizar el acto, pero sin que se traspase nunca esa capacitación. Esa gracia esencial es una elevación y complemento de la naturaleza humana en el orden sobrenatural.

En cambio, la gracia existencial, efecto de la voluntad consiguiente, confiere siempre al hombre la virtud y suficiencia para *poner* de hecho el acto. La eficacia actual, es decir, el poner o no poner el acto saludable, depende, no solamente de la gracia, sino también de la voluntad humana, pues estamos colocados en el orden de ejecución, en el que también interviene el hombre, como causa segunda. Sin embargo, en el orden de intención, la eficacia o no eficacia actual de esa gracia, depende exclusivamente de la voluntad divina, única que interviene en ese orden.

La finalidad primaria y última de la gracia no es por tanto la operación, sino la manifestación o participación en el hombre de la bondad divina. Es lo primero que afirma Santo Tomás al hablar de la esencia de la gracia. «Per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens» (I-II, q. 110, a. 1); y Dios lo que primero quiere en todas sus obras es su bondad.

Por tanto, puede ser que el hombre, aún con gracia existencial, no coopere a ella y sea causa de hacer el mal o que realice menos bien que aquel a que Dios le mueve.

En última instancia, en el orden de intención, la eficacia de la gracia existencial, para el acto saludable, depende de la coincidencia en la voluntad eterna de Dios de la finalidad primaria querida por El de manifestar su bondad, con la otra finalidad secundaria de la posición del acto saludable. En este caso, en el orden de ejecución, la gracia, efecto de la voluntad efficacísima de Dios, infaliblemente conseguirá la manifestación de la bondad divina, y con la misma infalibilidad y eficacia conseguirá que el hombre realice el acto saludable. Pues Dios es el único que puede mover

a la voluntad humana, dándole su propia inclinación connatural (I. q. 105, a. 4); por eso, Dios «ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his qui sunt huius motionis capaces» (II, q. 113, a. 3).

Este, precisamente es el momento de explicar cómo la moción divina de la gracia, intrínsecamente eficaz e infalible, consigue en el orden de ejecución que el hombre realice en ese caso el acto saludable y lo realice libremente.

En ese caso, en que coinciden en el orden de intención la voluntad divina de manifestar su bondad con el querer que se realice tal acto saludable, para el cual, en el orden de ejecución, concede tal gracia existencial, la solución perfecta se encuentra en aquellas palabras del Angélico: «Si Deus movet ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter» (I-II, q. 10, a. 4, ad 3).

Creemos que trascenderíamos nuestro estudio específico si nos ocupásemos del problema de la libertad en estos momentos. Por otra parte, esa cuestión exige por sí misma una dedicación extensa y delicada que nos llevaría muy lejos de nuestro propósito.