

¿SON COMPLEMENTARIOS EL DON HABITUAL INHERENTE AL ALMA Y EL «SIMUL IUSTUS ET PECCATOR»?

Me propongo, en esta aportación, comparar la concepción tomista de la gracia santificante, centrada en el don habitual (*gratia gratum faciens*) con la concepción luterana, según la cual el hombre es «simultáneamente justo y pecador».

I. LA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás interpreta la infusión de la gracia santificante (*gratum faciens*), de acuerdo con los principios aristotélicos, como la generación de una nueva forma santificante en el alma del pecador. Esta concepción «ontológica» de la gracia santificante no ha de ser objeto —de entrada— de una mirada peyorativa, porque muestra a las claras la irrevocabilidad de los dones de Dios. Él no ama de una forma fugaz o intermitente, sino quiescente, estable y permanente. Él, que ha amado el primero, sigue amando en virtud de su propia bondad, ya que la gracia *gratum faciens* es efecto del amor de Dios¹, quien —por lo que a Él se refiere— no revoca sus dones. He aquí los tres pilares básicos de la construcción tomista:

¹ Tomás de Aquino, *Sent II*, dist. 26, q. 1, a. 1, co.

a) La justificación es la *generación de una nueva forma* en el alma, como efecto creado del amor de Dios. Pero esta generación, aún siendo una verdadera realidad antropológica, afecta a las relaciones personales entre el hombre y Dios. Es, en realidad, una nueva relación personal y, en definitiva, un nuevo *modo de ser*, que depende del amor de Dios. Depende de ese don increado que es el mismo amor del Espíritu Santo².

b) Esta forma creada en el alma del justificado es *superaddita* a nuestra naturaleza. Pero por otra parte, es *inherentis*: inherente al sujeto que la ha recibido. Ambos calificativos se equilibran, por no decir que son contrapuestos, pues si el adjetivo «sobreañadida» sugiere división en dos niveles (natural y sobrenatural), el adjetivo «inherente», sugiere unidad profunda de la gracia, interiorizada en el alma (*indita, infusa*³, son adjetivos que podríamos traducir por «interiorizada»).

En relación con este segundo pilar y con el anterior, hay que señalar la clara distinción entre generación corporal, cuyo término es la naturaleza, y generación espiritual, cuyo término es la «perfección personal»⁴ que se da en el plano superior de la persona (por contraste con la naturaleza) y, por tanto, en el nivel de la relación personal concreta, cual es la aceptación del hombre por Dios, tal como he insinuado ya. La nueva forma inherente al alma (pilares 1 y 2) no sólo es algo incorporado a la persona del justo. Es el nuevo modo de ser de esta persona justificada. De este modo, la auténtica concepción tomista aparece sorprendentemente próxima a la «novedosa» sentencia de Piet Fransen, para el cual la gracia *gratum faciens* es de tal manera inherente al alma que es el mismo *hombre nuevo*, ungido por el Pneuma que le otorga la filiación divina⁵.

² *Ibid.*

³ Tomás usa las formas: *indita* y *superaddita* (*Summa Theol.*, I-II, q. 109, a. 1, co) así como *collata* (*Sent I*, dist. 15, q. 4, a. 1, ad. 1) e *infusa* (*Summa Theol.*, I-II, q. 109, a. 9, co; I-II, q. 113, a. 6, co). Texto muy importante porque en él aparece la infusión de la gracia como término del movimiento divino que justifica al impío.

⁴ «Generatio autem corporalis terminatur per se ad naturam; sed spiritualis terminatur ad perfectionem personae, quae est per gratiam» (*Sent II*, dist 32, q. 1, a. 2, ad 3).

⁵ P. Fransen, *Gracia: realidad y vida* (Buenos Aires-México 1968).

c) *La forma de la gracia es habitual y permanente.* No es un puro movimiento o impulso divino transeúnte sino una *cualidad* [habitual]⁶. Todo esto aparece claro en un fragmento breve y condensado de *Contra Gentiles*, III:

«Es necesario que esta gracia sea algo positivo en el alma del hombre gratificado, casi como *una cierta forma o perfección* del mismo. Hace falta, en efecto, un auxilio que conduzca continuamente al hombre al fin último. Lo cual no ocurriría, si recibiera el auxilio mencionado según un movimiento o pasión y no según una *forma permanente*: como si *reposara* en él mismo (*quasi quiescens in ipso*). En efecto, el movimiento y la pasión sólo se darían en el hombre cuando *in actu* se estuviera convirtiendo al fin último, lo que no ocurre siempre, sobre todo en los que duermen [...] Conviene, pues, que se den, *inherentes* a ellos, ciertas *perfecciones y hábitos* por encima de sus potencias naturales»⁷.

Estos tres pilares han podido sugerir —en una cierta imaginación barroca o posbarroca— una concepción *mecanicista* más que personal de la gracia. Y además, una *accidentalidad* de la gracia respecto del sujeto humano, como si fuera fácilmente separable la cualidad «gracia» del sujeto al que ha sido «sobreañadida». Debo mostrar que, de acuerdo con una óptica realmente tomasiana según la letra y el espíritu de los textos tomistas la perspectiva es mucho más personalista, ya que toma, en concreto, estos tres caracteres:

a) La generación espiritual da origen a la *generación de un «nuevo ser»*: el de la *persona* que si bien era pecador ha sido convertido en «justo». Este nuevo ser ha sido generado *en la economía de la fe*: por el sacramento *de la fe* que es el Bautismo, en el cual, la persona regenerada por el agua (visible) y por el Espíritu Santo (invisible), llega a ser el hombre nuevo, amado por Dios (todo él y personalmente) y, por tanto, agraciado con el don habitual de la gracia. Tomás entiende la generación del justificado como la adquisición de un nuevo ser, cuando presenta la justificación como el paso del no ser al [nuevo] ser⁸.

b) El nuevo ser del «justificado» es, en realidad un organismo personal que le permite ser y actuar en comunión con Dios mismo. Por eso, la persona justificada, tenien-

⁶ *Summa Theol.*, I-II, q. 110, a. 2, co.

⁷ *Contra Gentiles*, III, 150.

⁸ *Summa Theol.*, III q. 72, a. 11, ad 2.

do como raíz el don habitual, que es el *nuevo ser* de los hijos de Dios, vislumbra a Dios por la fe, le devuelve amor por amor, por la caridad y espera su unión plena con Dios a través de la esperanza. Así, las tres virtudes le permiten *actuar*: esto es, realizar actos [meritorios], que están en el nivel del fin último del hombre. (Cf. *Contra Gentiles*, III, 151-153).

c) La unión con Dios, entendida casi como una unión de *amistad*⁹, es el fruto permanente de la gracia *gratum faciens*.

II. LA PERSPECTIVA DEL «SIMUL IUSTUS ET PECCATOR» LUTERANO

Es preciso ver esta perspectiva como una percepción de la justificación observada y vivida *en el nivel existencial, más que en el nivel ontológico*. La simultaneidad de la justicia y del pecado en el sujeto —justo y pecador a la vez— no ha de entenderse como una contradicción lógica ni ontológica, sino como una experiencia propia de algunos momentos y situaciones de la existencia y de la vida cristianas, vividas desde la propia subjetividad.

Este nivel que —en la historia del cristianismo europeo aparece con Lutero— es un progreso, en cuanto refleja una experiencia real, del hombre siempre pecador, aunque haya recibido la gracia de Cristo. Se trata del hombre que comprende, al mismo tiempo, el don de Dios que purifica y santifica, al tiempo que experimenta la realidad pasional y, acaso, pulsional (concupiscencia, tendencia al pecado) que radica en el fondo del corazón humano.

Pero la perspectiva luterana, aunque desconfía del hombre, tiende a colocarlo en primer plano, porque da el mayor relieve a la concupiscencia y a la condición pecadora del ser humano, en vez de centrar la mirada en la consistencia del don de Dios, del que toda la persona queda revestida. En esta perspectiva, el don de Dios es percibido tal vez a manera de relampagueo fugaz, en lucha alternante con el pecado que habita en el hombre.

⁹ *Sent II*, dist. 26, a. 1, ad. 2um: «Esta es la dilección perfecta, casi parecida a la amistad, en la que Dios ama a la criatura, no como el Autor ama a su obra, sino como el amigo ama al amigo».

Por eso, hay que decir imparcialmente que la perspectiva tomista tiene el mérito de señalar la permanencia del don de Dios, lo que mueve decisivamente a confiar en el amor irrevocable de Dios que ama. Es un progreso entender que el don de Dios es estable, permanente, irrevocable por parte de Dios mismo. La perspectiva luterana vive y sabe, en cambio, que nunca se ha logrado la plenitud de la gracia ni, por supuesto, de la gloria. ¿Es posible la síntesis o complementariedad entre ambas concepciones?

Hay que recordar que son los santos, aun más que los teólogos, quienes —por estar situados en un nivel superior— tienen la mirada más sintética, más espiritual. Hay que recordar en este sentido la aportación de Hans Urs von Balthasar, quien subrayó en 1950¹⁰ la importancia que tuvo el mensaje de la infancia espiritual de Teresa de Lisieux como puente entre la doctrina católica, que insistía en el mérito, y la luterana que insistía en el desvalimiento absoluto y en la pecaminosidad de la condición humana. De ahí, la importancia que tuvo la exclamación de la santa de Lisieux en su lecho de muerte: «¡Me siento una gran pecadora!». Eso lo decía la misma persona a quien sus propios confesores y superiores habían convencido de que nunca cometió un sólo pecado mortal y, por tanto, podía tenerse por santa. Concluye el mismo Balthasar:

«Habría que ser ciego para no ver que la doctrina de Teresa sobre el caminito está frecuentemente rozando las líneas fundamentales de los reformadores y que contiene, en amplia medida, la respuesta audaz y segura de la Iglesia frente a la espiritualidad protestante»¹¹.

La gracia de la fe, más que el mérito de las obras «el repudio de un espíritu de obras muy Antiguo Testamento»¹², la demolición de la propia perfección para afianzar la perfección de Dios en el hombre; la concepción de la fe, toda ella centrada existencialmente en Dios... son algunas de las

¹⁰ H. Urs von Balthasar, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión* (Barcelona 1957) 366. [El original alemán, *Therese von Lisieux*, es de 1950].

¹¹ *Ibid.*, 291.

¹² *Ibid.*

líneas, fronterizas a la Reforma, que han sido señaladas por el mismo Balthasar. Teresa de Lisieux vive, en efecto, esas contradicciones cercanas a la experiencia reformada: la contradicción que media entre una fe incondicional, abierta al Dios que ama, pero que ha quedado eclipsada —aunque no disuelta— por la noche oscura; así como la paradoja, vivida en el mismo nivel existencial, de una confianza cierta en el amor personal que Dios le tiene —hasta hacerla santa— junto con la percepción viva de su ser frágil y pecador.

Aquí, el creyente católico puede aportar todavía algo más a la aparente contradicción del «*simul iustus et peccator*». Es la simple, abismal, comparación de la pequeñez y fragilidad del hombre, contrapuesta a la verdadera santidad del Dios vivo.

El católico puede incluso pensar que «Dios nada odia en el renacido», tal como lo dice Trento¹³, porque Dios ama sin reservas *la persona* del que ha sido hecho hijo suyo y ha sido realmente revestido de Cristo. Pero, al mismo tiempo, ese católico —pienso que es el caso de Teresita de Lisieux— sabe y vive la evidencia de que «sólo Dios es bueno» (Mc 10, 18). Sólo Dios es absolutamente bueno y santo (Jn 17, 11) y, por eso, ante él, uno puede considerarse perpetuamente con las manos vacías y cargado con el fardo de su pecado: su concupiscencia, su genio mordaz, su pequeño o grande resentimiento, su inacabable susceptibilidad, sus celos... en definitiva, el fardo de ser pecador. Cada uno sabe que tiene en su personalidad las raíces —nunca bien conocidas— de un *ego* poderoso y ambivalente: a la vez débil y desmesurado, sobre todo cuando la libertad es seducida por los bienes finitos elevados a la categoría de ídolos.

¡Ojalá pudiera complementarse *vitalmente* la óptica tomista del don habitual permanente, fruto del amor irrevocable que Dios me tiene, con esta visión según la cual, en mi, «todo es paja»! En mi ser, en mi concepto, en mis obras, soy siervo sin provecho, ya que al lado de la luz pura de Dios, todo yo soy «nonada» o «gusanos», como frecuentemente lo recordaba, con su gracejo habitual, Teresa de Ávila.

¹³ Concilio Tridentino., *Decreto sobre el pecado original*, DH 1515.

En resumen: este intento de comparar y de aproximar el don habitual de la gracia con la experiencia de sentirse a la vez justificado y pecador, muestra que el *punctum dolens* de la controversia católico-protestante radica en el concepto de concupiscencia, este fondo turbio que lleva a los hombres a usar equivocadamente su libertad, atraída más por los bienes de este mundo que por Dios. Para Calvino, la concupiscencia «es pecado». Por eso, Dios la abomina. Para Trento, proviene del pecado y conduce al pecado, pero no mortifica el ser del justificado revestido de Cristo y, por eso, «Dios nada odia en el justificado». La controversia ha encontrado su final de reconciliación en el máximo nivel eclesial, con el acuerdo del 31 octubre de 1999 en Augsburg. Se llega al acuerdo por el procedimiento de que tanto la Iglesia Católica como la Federación luterana mundial entienden que su alternativa es básicamente legítima en cuanto al sentido y en cuanto a la terminología.

III. LA ECONOMÍA DE LA FE Y LA VIRTUD DE LA FE

La importancia que Tomás de Aquino otorga a la gracia *gratum faciens* o don habitual de Dios al hombre, reclama nuestra atención que advierte con sorpresa un efecto de esta misma gracia. De entrada, parece algo paradójico pero, bien mirado, constituye una perspectiva abierta a una amplia visión ecuménica.

Me refiero a un texto claro en el que Tomás atribuye a la *gratia gratum faciens* el hecho de que el pecador crea. Este texto mueve a repensar seriamente el dicho tomista según el cual, la causa de la fe es la gracia santificante:

«Sed si supponamus, sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, et ita non potest esse meritorius primae gratiae. Per fidem igitur iustificatur homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem, sed quia, dum iustificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad iustificationem fidei»¹⁴.

¹⁴ *Summa Theol.*, I-II, q. 114, a. 5, ad. 1.

Esta sentencia puede parecer un tanto peregrina, hasta que no se cae en la cuenta de que santo Tomás se coloca ahí en la misma actitud que san Pablo cuando, en la *Carta a los Romanos*, presenta la gracia de la justificación recibida por la fe... que es ella misma gracia de Dios. También en este texto, Tomás de Aquino presenta la fe dialécticamente pendiente de la gracia santificante. Para Tomás, como para Pablo, la fe es el acceso a la gracia de la justificación y, correlativamente, la fe subjetiva está centrada existencialmente en la recepción del don de Dios. En efecto, si la causa de la fe es el don habitual de la gracia (*gratia gratum faciens*) quiere decir que la misma fe es gracia de Dios. En particular, el *initium fidei* es de Dios y no mérito nuestro. Para Tomás de Aquino, la fe es la irradiación de la luz de la gracia que, ahora, es luz de la fe en el justificado. Todo ello significa, en síntesis, que nuestra fe subjetiva —la fe con la que creo— es posible porque ella nace y crece en un amplio marco ambiental y objetivo que es *la economía de la gracia, a la cual se accede por la fe*, ella misma, gracia de Dios.

La economía de la gracia es coincidente con el régimen de la fe, del que habla Cambier¹⁵. Sintéticamente: la «fe» objetiva es el despliegue gratuito de la Trinidad en la historia: el Hijo y el Espíritu enviados por el amor del Padre. La fe es el acceso a la justificación porque estamos en la economía de gracia, es decir, en régimen de pura misericordia benevolente de Dios que nos acepta como hijos y, por eso, nos agracia con su don habitual, mientras que nosotros abrimos el corazón a esta donación gratuita del Amor, por la fe. El pecador convertido recibe la justicia por la gracia de la fe, no por sus méritos precedentes.

La *economía de la gracia recibida por la fe* es el marco objetivo y gratuito de la salvación, tal como aparece configurado por san Pablo, sobre todo en las grandes *Epístolas a los Romanos* y a los *Gálatas*. Así, *Rm* 3, 24-25 está desplegando ese marco del designio de la salvación, cuando afirma que somos justificados por medio de la fe. La fe es la puerta de acceso a la gracia de la justificación y Dios mismo abre esta puerta en el hombre. He aquí como se pueden ordenar las cosas:

¹⁵ J. Cambier, *L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains. Exégèse et Théologie biblique*. Tome I (Louvain 1967) 9. 46. 55 llama «régimen de fe o régimen de fe pura» a la realidad objetiva de la

- a) *La fe objetiva o la economía de la gracia y de la fe.* Puedo considerar la fe objetiva como el designio de salvación de Dios: como la economía de la gracia de la justificación que se ofrece a mi fe subjetiva.
- b) *La fe subjetiva, como abertura al don gratuito de Dios.* Correlativamente, puedo considerar la fe subjetiva como la aceptación de esa economía de la gracia y como la entrada en el ámbito del don de Dios que nos hace semejantes a Él por la participación en su naturaleza divina¹⁶. Así, la fe subjetiva es «la gracia de la fe», por la que comienza gratuitamente el proceso de la justificación. En este sentido, también Trento dice que la fe «es el principio de la salvación humana»¹⁷.
- c) *La fe, como virtud es la capacidad de conocer a Dios.* Una vez el hombre ha recibido el *nuevo ser* de la gracia *gratum faciens*, puedo considerar en él la fe como su *nueva capacidad de actuar* y, en concreto, de conocer a Dios. También este conocimiento de Dios es infundido por Él mismo en nuestras mentes: [Dios] por medio de la fe, infunde en las mentes humanas una noticia de sí mismo [...] El principio del conocimiento dado de lo alto, es la noticia [de Dios] infundida por la fe¹⁸.

Así, conocemos *oscuramente* las cosas de Dios, pero «por un camino de conocimiento mas seguro» que el que se suele tener cuando se parte de las cosas visibles hacia las invisibles¹⁹ mediante el conocimiento *natural* de Dios. Por la fe, Dios nos revela sus misterios, por medio del Espíritu, que es precisamente «el Espíritu de la fe»²⁰.

Lo dicho nos proporciona un criterio para mantener la terminología precisa y ecuménica. Por ejemplo, algunos teólogos del Concilio de Trento hablaron de la justificación que viene del Bautismo. Este lenguaje es legítimo en el sentido que el Bautismo es precisamente «el sacramento de la

salvación gratuita de Dios, que se puede llamar también «economía de la fe o de la gracia».

¹⁶ «Lumen gratiae est participatio divinae naturae» (*Summa Theol.*, I-II, q. 110, a. 3 co).

¹⁷ Concilio Tridentino, *Decreto sobre la Justificación*, DH 1532.

¹⁸ Tomás de Aquino, *In librum Boethii de Trinitate*, § 1.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

fe»²¹, no sólo porque los adultos necesitan la fe para recibirlo, mientras que los niños lo reciben en la fe de la Iglesia. Hay una razón de más peso para afirmar la justificación *por medio* del Bautismo como causa instrumental, en el sentido que este sacramento es precisamente *la representación visible, objetiva y eclesial, de la justificación por la fe*²². Pero fueron tales y tantos los excesos verbales de los teólogos católicos de la época anterior a Trento, que llegaron a oscurecer la primacía de la gracia, de suerte que la Reforma enarboló la bandera de la justificación por la fe y la convirtió en piedra angular de toda su teología.

¿Dónde nos conduce hoy distinguir la fe *objetiva* (economía de la gracia y de la fe) y la fe *subjetiva* (que comprende *el acceso a la gracia* de Dios que justifica y la *virtud* que capacita para conocerle)? Estas distinciones nos conducen a la afirmación ecuménica de que realmente el régimen o economía de la gracia y de la fe es el descenso gratuito de la salvación de Dios. Descenso gratuito en su realidad puramente divina, la cual es el misterio escondido desde los siglos y ahora revelado en Cristo Jesús. Descenso gratuito a través de la economía sacramental, en la cual, el Bautismo es la representación simbólica de la justificación por la fe. En este medio divino-humano de la salvación cristiana en este marco general de la fe en su dimensión más objetiva la fe personal es la recepción libre, conducida ya por la gracia de Dios, de su Palabra de Vida, mediada por la predicación eclesial (de la fe). Católicos y protestantes podemos decir al unísono: «Ahora, impera la gracia, que nos hace justos y nos lleva a la vida eterna» (Rom 5, 21).

PROF. EMÉRITO. DR. JOSEP M. ROVIRA BELLOSO
Facultad de Teología de Cataluña
(Barcelona)

²¹ Concilio Tridentino, *Decreto sobre la Justificación*, DH 1529.

²² J. M. Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica* (Barcelona 1979) 202: «Porque el Bautismo no solamente es la visibilización de la fe, sino la visibilización de la justificación por la fe».