LA GRACIA COMO PARTICIPACION ESPECIAL DE DIOS A TRAVES DEL SER, EN PEDRO DE LEDESMA

por JOSE GEA ESCOLANO

SUMMARIUM.—*Prima pars agit de natura gratiae sanctificantis. Praecipuae quaestiones sunt: in quo consistat gratia, in quo reponenda sit ejus supernaturalitas, et quomodo distinguantur inter se ordo naturalis et supernaturalis.*

Principium totius dissertationis sic se habet: In ordine naturali datur participatio partialis esse Dei, participatio limitata et determinata per essentiam in qua esse recipitur. In gratia autem datur participatio totius esse Dei quin formaliter restringatur ad aliquem gradum perfectionis per ullam essentiam. In ordine enim naturali, Deus participatur partialiter; in supernaturali vero, totalier. Sed haec participatio totalis Dei non est tantum objectiva, debet esse etiam subjectiva, debet dari in ipsa entitate gratiae ita ut gratia sit in sua ipsa entitate participatio totius esse Dei.

Agitur in secunda parte de quatuor gratiae causis ita ut aliqua dicantur quae magis determinent hanc praecipuam quaestionem de essentia entis supernaturalis, scil. gratiam esse participationem totius entitatis divinae.

I. NATURALEZA DE LA GRACIA

La gracia santificante suele definirse por sus efectos formales: participación de la divina naturaleza, filiación adoptiva..., por medio de los cuales nos da a entender su naturaleza el Concilio de Trento Ses. VI cap. 7 [1].

Desde luego, todos los teólogos católicos están conformes en admitir que la gracia es causa formal de todos estos efectos. Pero no lo están en señalar la raíz o el por qué de los mismos. Todos dirán también que dichos efectos formales radican en la sobrenaturalidad de la gracia; pero no todos explican de la misma manera dicha sobrenaturalidad.

Ante todo, los dos principios que toda explicación ortodoxa de la esencia de la gracia ha de salvar, son su razón de ser finito, por la que se distingue de Dios; y su sobrenaturalidad, por la que se distingue de todas las criaturas del orden natural. Es fácil caer en uno de los extremos intentando huir del otro. De hecho, los partidarios de cada una de las dos clásicas sentencias en torno al problema de la gracia se atacan mútuamente por creer que los contrarios no salvan suficientemente uno de los

1. Dz. 799.

Universidad Pontificia de Salamanca

extremos. La solución al problema de la gracia está entre el Panteísmo y el Naturalismo. ¿Dónde?

A fines del siglo XVI, Juan Vicente O. P. es el primero en lanzar una opinión que parece rozar con el primer extremo [2].

Su doctrina la podemos esquematizar en estos dos párrafos: La gracia es sobrenatural por ser un efecto especial de Dios, lo cual «minime consistit in eo, quod vel unus, vel ut trinus operetur, sed in eo quod exprimat in effectu producto id quod ipso excellentius est et divinius: In quo nulla ad naturae ordinem pertinens valet sua natura eum imitari» [3]. Y como para él, lo más excelente que hay en Dios es ser el ipsum esse, concibe la gracia como «Formalis quaedam expressio et participatio divinae naturae secundum id quod excellentius est et divinius in ipsa natura Dei; est enim ejus participatio, quatenus est ipsum esse imparticipatum et independens, omnem praehabens essendi plenitudinem» [4]. A base de estos dos principios, irá sacando las conclusiones de su concepción de la gracia.

No nos detenemos en explanar dicha sentencia, limitándonos sólo a enunciarla, porque trataremos de ella con amplitud suficiente a lo largo del presente trabajo, puesto que la concepción de Ledesma sobre la gracia es la misma que la de Juan Vicente: aunque en el desarrollo de la misma destaque Ledesma, por tratar la cuestión desde un punto de vista más metafísico.

Poco después de escribir Juan Vicente su obra, aparece otra de Ledesma, sobre el Ser divino [5]. El objeto de ella no es el estudio de la gracia, sino el de Dios, su absoluta perfección, su infinitud, etc., atributos todos, que va deduciendo de la idea central de la obra: Dios es el ser subsistente, «esse per modum ipsius esse» [6]. Y dentro de este estudio del ser divino es donde encuadra la gracia y las cosas naturales, como participaciones del ser subsistente, viendo además la relación que existe entre estas participaciones y Dios. Ambas participaciones, por ser participaciones se distinguen de Dios; ¿pero cómo se distinguen entre sí?, lo que equivale a preguntar: ¿Cómo se salva la sobrenaturalidad de la gracia, sin perder de vista que, por ser criatura, ha de distar infinitamente de Dios?

Estos son los puntos a estudiar en este artículo.

---

2. En su obra: *Relectio de habituali Christi Salvatoris santificante gratia*, Roma, 1590. Su doctrina está claramente expuesta por Teófilo URDANOZ O. P., *Juan de Santo Tomás y la trascendencia sobrenatural de la gracia santificante*, «La Ciencia Tomista», 69 (1945), 48-90. Véase también Manuel GARCIA FERNANDEZ, O. P.. *La gracia como participación de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomás y lugar que a éste corresponde en la tradición tomista*. «La Ciencia Tomista», 71 (1946), 209-250 y 73 (1947), 5-62.

3. *Relectio*, p. 11.

4. *Ibid.*, p. 18.

5. *Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine*, Salamanca, 1596. Citaremos siempre por esta edición.

6. *De div. perf.* Quaest. radicalis, 2.ª concl. principalis, p. 16-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

Posición de Ledesma.

La definición que nos da de gracia es común: «Gratia —dice— est quaedam qualitas inhaerens creaturae, participata ab ipso Deo, quae elevat in consortium divinae naturae et deificat creaturam» [7]. La dificultad comienza, según decíamos, cuando se trata de explicar su naturaleza, y a esto es a lo que vamos.

Nos repite hasta cansarnos, que la gracia es «de ordine rerum quae sunt suum esse» [8]. Otras expresiones favoritas, también repetidas con frecuencia, son: «Participatio totius plenitudinis essendi» [9]. «Participatio Dei prout excedit omnem aliam naturam» [10]. Y éste es el argumento que esgrime en favor de su sentencia de la primacía de la gracia sobre las sustancias del orden natural, cuando las compara [11]. En esta cuestión tiene otra expresión equivalente a las anteriores: «Pertinet ad ordinem primae et supremae sustantiae» [12].

¿Qué valor tienen y cómo hay que interpretar todas estas frases de Ledesma? Tengamos en cuenta para ello, que todas estas expresiones las atribuye a la gracia, en contraposición al orden natural. Este pertenecer al orden divino, en que se resumen todas ellas, únicamente puede tener su explicación en la sobrenaturalidad de la gracia. ¿Qué sentido tiene para Ledesma?

Su respuesta a este respecto es clara y marcará la pauta a seguir en el desarrollo de la doctrina de la gracia. Lo primero que advierte, para evitar confusiones y ambigüedades, es que de ninguna manera quiere esto decir que el ser entre a formar parte de la esencia de la gracia. No se cansará de repetir a través de toda la obra, que la existencia es totalmente extrínseca a la esencia de todo lo que no sea Dios, tanto si se trata de entidades del orden natural, como si se trata del orden sobrenatural. Y no deja de ser curioso que algunas refutaciones que se hacen de esta sentencia empleen, como argumento decisivo, el recurso ab absurdum, pues en esta sentencia, dicen, no se salva suficientemente la trascendencia del ser divino, al hacer partícipe a la gracia de lo que es exclusivamente de Dios, el acto puro o, lo que es lo mismo, se incluye en su esencia la existencia.

Este pertenecer al orden divino, «no quiere decir que incluya esencialmente de alguna manera el ser; ni que tenga con él conexión necesaria, ni que pueda ser «propria passio». «*Pertinere ad divinum ordinem nihil*

7. *Ibid.*, q. 4, a. 6, concl. 1.ª, p. 288-2.
8. *Ibid.*, q. 4, a. 6, Sol a las dif. 2.° loco, p. 299-1.
9. *Ibid.*, q. 4, a. 6, concl. 2.ª, p. 289-1.
10. *Ibid.*, q. 4, a. 6, concl. 1.ª p. 276-2.
11. Vide q. 4, a. 6, ad 4 um agtum. 2.° loco, p. 293 y sig.
12. *Ibid.*, p. 294-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

aliud est quam habere affinitatem et cognationem cum ipso Deo. Et esse ordinis rerum quae sunt suum esse, quam habere affinitatem et conjunctionem vel cognationem cum ipso esse per essentiam, *et esse quandam immediatam similitudinem participatam a Deo secundum quod est totum suum esse... gratia ex eo quod habet affinitatem et cognationem cum divino esse attingit amplitudinem divini esse et participat divinum esse secundum totam ejus amplitudinem, et hoc habet ex sua eminentia et ex hoc quod sit ordinis divini supernaturalis»* [13]: Las criaturas, seguirá diciendo, participan la naturaleza divina «secundum rationem limitatam et determinatam» [14].

Este texto es mucho más denso de lo que a primera vista pudiera parecer. No se trata sólo de afirmar una afinidad de la gracia con Dios. Ese participar al ser divino secundum totam ejus amplitudinem, va a ser la base de todas nuestras deliberacianes. Sin embargo, a la vista de este texto, podríamos ver entre la gracia y Dios, la misma o parecida relación que existe entre el *lumen gloriae* y Dios.

El *lumen gloriae,* aunque de sí es una entidad limitada, por ser la última disposición para la recepción de la esencia divina, pertenece al mismo orden que ésta. De la misma manera podríamos decir que la gracia pertenece al orden sobrenatural por esa relación especial que dice a Dios, por esa orientación y tendencia a la posesión de todo Dios.

Pero sin negar, ni mucho menos, que se dé esa orientación de la gracia a Dios, relación que no se da en ninguna criatura del orden natural, no podemos quedar satisfechos con esa relación, pues lo que tratamos de buscar es la razón misma de esa relación especial; y ello lo hemos de ver en la misma entidad de la gracia que, por ser tal, ha de tener esa determinada relación a Dios.

Se puede replicar a esto que lo mismo podríamos decir del lumen gloriae. Pero la razón no es la misma: en efecto, toda la entidad y esencia del *lumen gloriae* es ser «disposición» para recibir la esencia divina, disposición última; y como la última disposición pertenece al orden de la forma, el lumen gloriae pertenece al orden sobrenatural o al orden de la esencia divina, para la cual dispone.

Pero en la cuestión de la gracia no sucede lo mismo. No podemos concebir a la gracia como una disposición, sino más bien como un ser, una vida, una naturaleza; y si bien a través del fin a que van orientados los actos de una vida, podemos conocer la clase de vida y, por tanto, cómo es el ser que posee esa vida, sin embargo la esencia íntima de dicho ser no la hemos de ver en el fin al que dirige sus actos, sino en su misma entidad,

13. *Ibid.*, q. 4, a. 6, concl. 2.ª, p. 290-1.
14. *Ibid.*,

Universidad Pontificia de Salamanca

en su misma esencia o en sus causas intrínsecas, que son la razón de tener una actividad determinada y de dirigir sus actos a un fín determinado también. Y esto es lo que nos proponemos investigar en la gracia. Qué clase de ser es la gracia, pues puede el hombre por ella, dirigirse a Dios como es en sí. ¿En dónde hay que hacer consistir esa su naturaleza íntima, por la que pertenece al orden divino? ¿Por qué se distingue del orden natural?

De momento bástanos ver la correspondencia del texto de Ledesma que hace un momento acabamos de citar, con los de Juan Vicente, citados anteriormente. Tanto en estos como en el de Ledesma, aparecen claramente los dos extremos que hay que evitar en cualquier explicación ortodoxa de la gracia: No es ni incluye esencialmente el ser o la existencia; por otra parte, es participación de Dios «secundum totam ejus amplitudinem».

La gracia es participación de Dios, porque todo lo que existe fuera de Dios, de El proviene: pero es participación especial. Vamos a bosquejar la opinión de Ledesma sobre la gracia. Admitido que haya de ser necesariamente una participación especial, su sentencia sobre la naturaleza de la gracia la podemos ver fielmente reflejada en esta frase: «Non potest excogitari quomodo gratia aliter sit participatio divinae naturae, nisi dicamus quod est participatio illius, ut trascendit omnem creaturam creatam et creabilem, et ut habet omnem plenitudinem essendi: ergo gratia est participatio divinae naturae, ut transcendit omnem naturam» [15].

Para él Dios trasciende toda otra naturaleza por ser «ipsum esse continens eminenter omne esse» [16], que en otras palabras equivale a ser Dios el «esse subsistens» o el «esse per modum ipsius esse» [17]. Luego la gracia es participación de Dios en cuanto que es el ser por esencia o sea, en cuanto que es el acto puro, es decir, en cuanto a la forma divina en que están contenidas de manera eminente todas las perfecciones de Dios, la cual no es sino la razón misma de la Deidad [18]. La gracia pues, es, para Ledesma, participación de Dios como acto puro, como ser subsistente o como ser por esencia. Participación de Dios «sub ratione deitatis», en contraposición a las criaturas del orden natural, que son participación de Dios bajo una razón determinada.

---

15. *Ibid.*, q. 4, a. 6, concl. 1.ª p. 282-1.
16. *Ibid.*, p. 277-1.
17. *Ibid.*, q. radicalis, 2.ª concl. principalis, p. 16-2. Donde afirma que, por ser Dios el esse in abstracto, tiene el ser «per modum ipsius esse» o sea, «cum omni plenitudine essendi». Y por lo mismo por ser el esse in abstracto, es acto puro, ya que toda forma in abstracto, de sí no dice limitación en su género; y el ser, por consiguiente, tampoco dice, al ser tomada in abstracto, ninguna limitación en ningún género. Dios es el esse in abstracto por ser el esse per essentiam; ya que quien tiene por su esencia una perfección, ésta ha de estar en él, según toda su amplitud; igual el ser en Dios. Cf. pp. 26-27.
18. *Ibid.*, q. 1, a. 4, p. 71: En Dios, la justicia, la verdad..., se elevan a una razón de orden superior; «scil. rationem propriam Deitatis», p. 72-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

Notemos sin embargo, antes de pasar adelante, que para Ledesma la gracia no es ni acto puro, ni ser por esencia, ni ser subsistente. Hasta aquí la sentencia de Ledesma a grandes rasgos. La dificultad y el misterio de esta concepción de la gracia irá apareciendo a medida que la vayamos desarrollando. Antes de explicar esta sentencia con cierta extensión, y después de haberla solamente enunciado, veamos la crítica que hace de la misma uno de sus principales adversarios: Curiel.

Objeción de Curiel

El primero en ocuparse detenidamente en atacar la sentencia expuesta, es Juan Alfonso Curiel. Hoy día en varios de nuestros manuales de teología a esta doctrina de la gracia se le dedica un modesto lugar entre los adversarios, diciendo al final, que es absurda y contradictoria: la encuadran en el ámbito del panteísmo. La razón que dan es que lo que es propio de Dios no puede participarse en la criatura, aunque ésta sea sobrenatural. Esta razón no es sino una prolongación de la postura adoptada hace tiempo por Curiel en contra de la sentencia de Juan Vicente. Veamos con un poco de detenimiento la crítica que de ella hace Curiel [19]. Si acaso somos demasiado extensos en ello, no olvidemos que una de las mejores maneras para comprender una doctrina es ver con claridad las objeciones formuladas en contra de ella.

Empieza Curiel exponiendo el concepto de participación formal. Consiste ésta, nos dice, en ser «formaliter ipsam naturam divinam, quantum ad id, quod ex ipsa dicitur participari, non secundum modum essendi quem habet in ipsa, qui est esse illud per essentiam, et sine ulla limitatione, sed per participationem et cum limitatione» [20].

Expuesto el concepto de participación formal, pasa a continuación a exponer la doctrina de Juan Vicente que, según dijimos, es la misma de Ledesma y la que prevalece entre los tomistas. Lo cual hace en los siguientes términos: hay que distinguir en Dios dos clases de perfecciones. Unas son parciales, como sabiduría, bondad etc., infinitas en sus razones formales; y otras son totales, o sea que expresan toda la perfección que hay en Dios, sin limitación a ningún género: son las mismas perfecciones parciales, pero elevadas a la razón de la deidad. Como la gracia es participación de la divina naturaleza, y es participación especial, ha de ser participación especial de Dios o sea participación de la perfección total de Dios; porque según nuestro modo de entender, sólo esta participación tiene en Dios el modo de naturaleza, ya que, por ser menos determinada y más to-

19. CURIEL, *Lecturae seu quaestiones in Divi Thomae Aquinatis*, I-II, q. 110, a. 3, Dub. I, Ed. Duaci (1618).
20. *Loc. cit*, paragr. 1, p. 858-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

tal, tiene mayor proporción con lo que, en las cosas creadas, tiene razón de naturaleza. Lo cual es el ser por esencia. Y por eso la gracia es participación del ser por esencia [21].

A continuación pone los textos de Sto. Tomás aducidos por Juan Vicente en apoyo de su doctrina. Queremos antes que nada hacer notar que el problema no está planteado en cuál es la perfección divina que participa la gracia; sino que la cuestión es, si la gracia es participación de una perfección divina considerada como total o como parcial; si decimos que la gracia es participación de una perfección divina considerada como total, podemos afirmar que la gracia es participación de cualquier perfección divina, pues cualquiera de ellas considerada como total, equivale a todas las demás, pues no la consideramos en su razón formal, sino en la razón eminencial de la deidad en la que coinciden y se identifican todas las perfecciones divinas.

Curiel así lo reconoce también a propósito del siguiente texto de Sto. Tomás: «Est tamen —la gracia— nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis: non autem quantum ad modum essendi» [22]. Refiriéndose a este texto del Santo dice Curiel: «Ubi per bonitatem intelligit perfectionem non quidem eam quae... intelligitur a nobis ut partialis: quoniam hoc modo gratia non excederet reliquas creaturas, sed eam, quae intelligitur ut totalis, atque adeo significat gratiam esse participationem, et expresionem perfectionis, quae in Deo nostro modo intelligendi est totalis, quae est ipsa plenitudo essendi» [23].

Confiesa además expresamente, al referirse a uno de los textos, que en él favorece el Santo la sentencia de Juan Vicente, aunque después él lo interpretará a su manera [24].

Hecha la exposición de la sentencia de Juan Vicente, empieza la refutación que, pasando por alto lo que dice sobre la novedad de la doctrina, la resume en la siguiente conclusión:

«Gratia non ideo dicitur formalis participatio Dei secundum id quod nostro modo intelligendi habet in ipso rationem naturae: quia sit ejus participatio quatenus habeat praedictam infinitatem, sive explicemus eam per ens per essentiam et imparticipatum, sive per plenitudinem essendi, sive per abyssum perfectionum. Imo neque esse possibile aliquam creaturam esse formalem participationem Dei secundum hanc rationem» [25].

---

21. *Ibid.*, paragr. 4, p. 866-2.
22. I-II, q. 110, a. 2, ad 2 um.
23. CURIEL, *Ibid.*, paragr. 4 p. 867-1.
24. El texto del Santo es el siguiente: «Gratia, secundum se considerata, perfecit essentiam animae, inquantum participat quandam similitudinem divini esse» (Summa Theol. III q. 62 a 2 in corp). El comentario de Curiel es como sigue: «Dico autem Divum Thomam in hoc testimonio apertius favere huic sententiae, quoniam certum est, esse proprium divini esse, quod sit imparticipatum, et independens, et in hoc distingui ab esse creaturarum. Et ideo cum Divus Thomas inquit, gratiam participare similitudinem divini esse videtur significare gratiam esse participationem ipsius quatenus est esse per essentiam» p. 867-1.
25. *Ibid.*, paragr. 5, p. 868-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

Para determinar el sentido de esta conclusión ha hecho antes la reducción de los tres predicados «esse per essentiam» «plenitudo essendi» y «abyssus omnium perfectionum» —fórmulas empleadas por la sentencia que va a refutar— a la infinitud; dichas fórmulas equivalen a infinito. Por tanto decir que la gracia es participación del «esse per essentiam», equivale a afirmar que es participación de Dios en cuanto infinito, o de la infinitud divina. Esta reducción a la infinitud será la base de toda su argumentación en contra de Juan Vicente, puesto que tanto esta infinitud divina, como los tres citados predicados que a ella se reducen, son el «modo de ser» de Dios, imparticipable por consiguiente, a ninguna criatura, por muy elevada y sobrenatural que sea. Si son el modo de Dios, no pueden comunicarse a las criaturas; la divinidad es incomunicable.

Supuesto que la gracia es participación de la divina naturaleza, su argumentación en contra de la doctrina que exponemos, es como sigue: La infinitud «non importat nostro modo intelligendi, in Deo naturam, sed modum naturae»... En efecto, sigue diciendo, la infinitud es a Dios como la limitación es a la criatura. La limitación en la criatura no es su naturaleza, luego tampoco la infinitud es la naturaleza de Dios; el argumento es clarísimo. Además, «infinitas praecise sumpta, non solum importat hunc modum qui est carere termino et ita communis est distinctis naturis: nam et attribuit entitati, et magnitudini et multitudini. Ergo in Deo non est natura». Y acaba su argumentación, pasando por los tres términos de la siguiente manera: esse per essentiam», «plenitudo essendi» y «pelagus omnium perfectionum» son en Dios modos de su naturaleza, como el «esse per participationem», «limitatio essendi» y «limitatio perfectionis» son en las criaturas modos propios de sus naturalezas [26]. Los modos propios del ser de Dios no pueden comunicarse a las criaturas.

Aclarando y precisando más su argumentación, distingue en Dios dos clases de perfecciones:

a) Perfecciones como acto puro, infinitud en el ser, inmutabilidad. Estas perfecciones, concebidas en su razón formal, no pueden separarse del modo propio de Dios: solamente pueden darse en El: «important aliquid proprium Dei, et nulla abstractione possunt ab eo separari» [27].

b) Perfecciones que su razón formal «non important aliquem modum proprium Dei». Son éstas la sabiduría, misericordia, etc., las cuales las podemos concebir según sus razones formales, precindiendo del modo propio como están en Dios [28]. Podemos concebir la sabiduría por ejemplo, prescindiendo de que esté en Dios, o de cómo esté en Dios. Cosa que no podemos

26. *Ibid.*, paragr. 5, p. 868-1.
27. *Ibid.*, paragr. 5, p. 869-1.
28. *Ibid.*, paragr. 5, p. 869-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

hacer con el acto puro. Por tanto, podemos concebir una sabiduría participada, pero no un acto puro participado.

Las perfecciones encuadradas en el apartado primero no pueden participarse formalmente a las criaturas, ya que en su razón formal son propias de Dios en cuanto se distingue de las criaturas; y lo que es propio de una cosa en cuanto se distingue de otra, no puede convenir formalmente a ambas.

Por tanto, su argumento contra Juan Vicente lo podemos resumir del siguiente modo: El ser por esencia pertenece a la primera clase de perfecciones; por consiguiente no se puede participar a ninguna criatura ni siquiera del orden sobrenatural, «secundum convenientiam formalem» [29]. Es falsa la afirmación de Juan Vicente de que la gracia es participación del esse per essentiam.

Cabría objetar —sigue diciendo— que dichos predicados se pueden considerar con limitación y sin ella. En cuanto están en Dios, son infinitos simpliciter; pero al ser recibidos en las criaturas quedan limitados.

La respuesta, según la postura adoptada por Curiel, es clara: por mucho que queramos abstraer el que dichas perfecciones estén en Dios, y quedarnos sólo con ellas, nos será totalmente imposible, puesto que incluyen intrínsecamente algo del modo propio del ser de Dios, o del ser por esencia y sin limitación alguna. Y no sólo eso, «sed etiam sunt formalissime ipse modus ita essendi» [30]. ¿Cómo podemos abstraer el modo de ser en aquello que de sí es el modo mismo de ser? Esta abstracción es totalmente imposible.

Acaba su argumentación con un dilema: Si la gracia es participación de Dios «secundum quod est esse per essentiam et imparticipatum», o es una participación limitada, en cuyo caso no es participación formal de Dios en cuanto ser por esencia e imparticipado, por no convenirle formalmente dichos predicados; o caso de que le conviniesen formalmente, sería la la gracia ser por esencia o una participación infinita de Dios, lo cual es imposible [31].

Por último responde al argumento de los textos de Sto. Tomás [32]. Trata de quitarles toda la fuerza que quiere Juan Vicente tengan en favor de su sentencia. Dice para ello, que no habla el Santo de «todo» aquello en que la divina naturaleza excede a toda otra naturaleza, sino que lo único

---

29. *Ibid.*,
30. *Ibid.*, paragr. 5, p. 869-1.
31. *Ibid.*, paragr. 5, p. 870-1.
32. Los textos a que alude son los siguientes, además de los citados anteriormente: «Gratiam esse participationem divinae naturae quatenus excedit omnem aliam naturam» (I-II, q. 112, a. 10, c.). «Gratiam esse quandam similitudinem divinitatis participatam in homine» (II, q. 2, a. 10 ad 1 um). «Gratiam esse quandam participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius» (III q. 3, a. 4, ad 3 um).

Universidad Pontificia de Salamanca

que intenta decir en todos ellos es que «gratia est participatio formalis ejus quod nostro modo intelligendi habet in Deo modum naturae» [33]. Este es el sentido de todos los textos aducidos, incluso del que dijo antes, favorecía la sentencia impugnada por él.

Como se ve por lo que llevamos dicho, la opinión de quienes afirman ser la gracia la participación de Dios en cuanto ser subsistente o acto puro, ha sufrido un duro golpe por parte de Curiel. Y si se tiene en cuenta que Suárez insiste atacándola desde el mismo punto de vista que aquel [34], se comprenderá perfectamente que ya desde el principio dicha teoría haya sido muy combatida, y en algunos sectores, menospreciada.

Antes de pasar al estudio de la crítica hecha por Curiel, y sólo a modo de información, vamos a aducir dos textos de Sto. Tomás, traídos también por el P. García Fernández en el artículo citado anteriormente, los cuales no creemos puedan explicarse en el sentido que Curiel explica los demás, o sea, en el sentido de que la gracia es participación de lo que, según nuestro modo de entender, tiene en Dios razón de naturaleza.

El primero de ellos dice así: «Donum gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam» [35]. Si el argumento ha de tener alguna fuerza, las últimas palabras deben interpretarse en un sentido reduplicativo, como muy bien hace notar el P. García. Y la naturaleza divina no sólo excede a toda otra naturaleza en el obrar, sino también en el ser, que es la raíz del obrar [36].

El segundo es como sigue: «Quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima, participante divinam bonitatem» [37]. Esta diferencia entre la sustancialidad de Dios y la accidentalidad de la gracia, según veremos más adelante, será la nota diferencial entre el ser de Dios y el ser de la gracia.

Solución a la dificultad

Parte ésta, según vimos, de que no puede darse una participación formal del ser por esencia o acto puro, en la gracia; puesto que, de lo contrario, sería también la gracia acto puro y ser por esencia. Que tanto Ledesma como Juan Vicente rechacen esta conclusión, es evidente; lo dicen expre-

---

33. CURIEL, *Ibid.*, paragr. 15, p. 875-1.
34. SUAREZ, *De Gratia.*, lib. VII. De Essentia gratiae, cap. I, nn. 26-28, Ed. Vives. Paris. 1858 tomo IX, pp. 101-102. No reproducimos sus palabras, porque tanto en la crítica que hace de Juan Vicente, como en la exposición positiva de la doctrina de la gracia, sigue a Curiel.
35. I-II, q. 112, a, 1.
36. GARCIA FERNANDEZ, *La gracia como participación de la divina naturaleza*, «La Ciencia Tomista», 70 (1946), 238.
37. I-II, q. 110, a, 2, ad 2 um.

Universidad Pontificia de Salamanca

samente. Ledesma, en un lugar citado anteriormente [38], y Juan Vicente en la siguiente frase: «Cum statuimus gratiam formalem esse participationem naturae prout est ipsum esse ac totalis plenitudo essendi, minime asseverari intendimus quod gratia est ipsum esse imparticipatum ac tota entitatis plenitudo» [39].

Por tanto, si los teólogos tomistas admiten en la gracia una participación formal del ser divino, negando, a renglón seguido, la primera conclusión que se desprende de la concepción de Curiel de la participación formal, es que no entienden ésta en el mismo sentido que Curiel

No se puede atacar a Juan Vicente ni impugnar su sentencia sobre la gracia, partiendo de unos supuestos distintos o contrarios a los que él admite. Se podrá ciertamente discutir si su concepto de participación formal es o no exacto, pero lo que nunca podrá hacerse es impugnar su teoría a base de una concepción de participación formal que no es la suya.

Si para Curiel la participación formal incluye unidad y conveniencia en una misma forma, de tal manera que la participación formal exige predicación formal y por tanto conveniencia intrínseca de la forma en ambos extremos, no así para Juan Vicente y la escuela tomista. Si concebimos dicha participación al modo de Curiel, repugna, es cierto, la afirmación de que la gracia es participación formal del esse per essentiam.

Pero no es ésta ni mucho menos la mente de los tomistas. Dos textos de Gregorio Martínez nos darán a entender el sentido que dan los tomistas a la participación formal, según el cual quedará suficientemente soslayada la dificultad de Curiel. Son los siguientes:

«Ut sit participatio formalis non requiritur quod formaliter habeat id quod participat eo modo quo habetur in eo a quo participatur, sed quod habeat aliquod esse formaliter quod sit participatio alterius» [40]. Y un poco más abajo, «Infinitum finito modo participat, non retinendo paedicta —scil. infinitatem, ens a se— sed habens potius formaliter modum oppositum entis finiti et per participationem».

La gracia es pues participación formal del ser infinito o a se, sin que se den en ella los modos propios de Dios, y sin que sea necesario para que se dé dicha participación formal, que se predique el ser por esencia de ambos términos. Igual sucede con el lumen gloriae por el que se da al bienaventurado una participación formal del divinum intelligere, sin que por ello haya de tener en el bienaventurado el mismo modo de ser que en Dios.

No obstante lo dicho sobre el concepto de participación formal distinto en Curiel y Juan Vicente, queda en pie la dificultad de aquel. Según Curiel,

---

38. *De div. perfec*, q. 4, a 6, concl. 2.ª, p. 289-2.
39. *Relectio*, p. 11, b.
40. GREGORIO MARTINEZ, *Comment in I-II*, q. 110, a 2, dub 4. Vallisoleti, 1637; p. 502.

Universidad Pontificia de Salamanca

el esse per essentiam es el modo de ser propio de Dios. Afirmar que la gracia es participación del esse per essentiam, equivale según él, a decir que es participación formal del modo de ser propio de Dios. ¿Es esto así? Si lo fuese, claro es que habría una imposibilidad radical de participación, por la gracia, del ser por esencia, puesto que el modo propio del ser de Dios es imparticipable. Pero está muy lejos de la mente de los tomistas el afirmar que la gracia es participación del esse per essentiam, tomando el ser por esencia como el «modo» propio del ser divino.

En efecto: La expresión «ser por esencia» puede tener un doble sentido: a) tomando la palabra «ser» en un sentido verbal; y así ser por esencia equivale a existir por esencia, en contraposición a existir por participación; b) podemos tomar la palabra ser no en un sentido verbal, sino sustantivo, y así decimos que Dios es el «ser» por esencia en contraposición a las criaturas que son «seres» por participación.

Tomando la expresión ser por esencia en el primer sentido o en el verbal, el ser por esencia es el modo propio del ser divino, imparticipable por tanto a las criaturas. Estas nunca pueden existir por sus esencias propias, puesto que existir en virtud de la esencia propia sólo compete al ser divino.

Al afirmar Juan Vicente y con él Ledesma, que la gracia es participación del ser por esencia no se refieren al «ser» tomado verbalmente, de modo que afirmen en la gracia, una participación de esta manera especial y exclusiva del modo de ser divino. Por ello no se cansan de repetir que la gracia ni es el ipsum esse, ni lo contiene, ni tiene con él conexión necesaria alguna. Si el sentido que dan a su frase «participación del «ser por esencia», fuese el que Curiel les atribuye, o sea el verbal, no tendrían más remedio que caer en el absurdo de afirmar que la gracia es, por participación, «ser por esencia»: admitirían una criatura cuya existencia perteneciese de alguna manera, a su esencia. Toda la argumentación de Curiel está fundada sobre esta interpretación de la palabra «ser», tomada en un sentido verbal, imposibilitando, en este sentido, su participación por la criatura, por ser el modo propio de Dios.

Pero en la frase «ser por esencia», la palabra «ser» puede tener un sentido sustantivo y es el que le dan Juan Vicente y Ledesma: ser, para ellos equivale a la realidad ontológica que hay en cada cosa; y esa realidad, raíz por tanto de la perfección de cada cosa, en Dios está por su esencia o a se, mientras en el orden creado está siempre por participación. Tomando en este sentido la palabra «ser», claro está que no caemos en ningún absurdo al afirmar que la gracia es participación del ser por esencia.

Pero si dando este sentido sustantivo a la palabra «ser», deshacemos por completo las dificultades de Curiel, basadas todas ellas en su sentido verbal, queda sin embargo la dificultad de explicar la distinción entre la gracia y el orden natural, puesto que tanto la una como el otro, son participa-

Universidad Pontificia de Salamanca

cipaciones del ser por esencia: si las criaturas son participaciones de Dios y Dios es el ser por esencia, todas las criaturas del orden natural serán participantes del ser por esencia.

Tengamos en cuenta que estamos hablando desde un punto de vista ontológico; desde este plano no podemos considerar en Dios multitud de perfecciones de las cuales son participación las criaturas; en el plano lógico cabe perfectamente esta distinción de perfecciones en Dios, y así la bondad, belleza, etc. que vemos en las criaturas, las concebimos como participación de las mismas perfecciones en cuanto que están en Dios, en quien concebimos multitud de perfecciones, con todos sus matices peculiares y distintos. Pero en el plano ontológico se resumen todas ellas en una: ser, en la cual convergen ontológicamente todas las perfecciones que podemos concebir en Dios, ya que en El no están como realmente distintas, sino sólo con distinción de razón.

Ahora bien, este ser por esencia, al ser participado es limitado, y por consiguiente diversificado, según la mayor o menor limitación que impone la esencia; por esto es distinta la perfección de cada ser, por participar distintamente o en grado diverso, el ser divino.

Por tanto lo que propiamente se participa por las criaturas, no es la sabiduría, la misericordia, la justicia etc. sino el ser subsistente, único ontológicamente en Dios, limitado a las categorías de inteligencia, misericordia, justicia, por las esencias.

En este punto está la principal —casi única— diferencia entre Ledesma y Curiel. Para éste hay varias perfecciones atribuibles formalmente a Dios y a las criaturas. Dichas perfecciones en cuanto están en Dios, son infinitas, —término para él equivalente al esse per essentiam—y en cuanto están en las criaturas, son limitadas. Repugna por tanto, que el ser por esencia —modo propio de Dios— se comunique a la criatura, sea ésta natural o sobrenatural.

Ledesma por el contrario concibe en Dios una única perfección: ser, la cual es la única que conviene formalísimamente a Dios; las demás perfecciones no son sino diversas realizaciones de esa única perfección. Tanto es así que no se pueden predicar de Dios sino formaliter - eminenter, pues aunque en su género sean infinitas, no lo son simpliciter, por no incluirse mutuamente en sus razones formales. Dicha perfección es la que se participa a las criaturas: el ser por esencia.

No queremos con esto decir que en Dios no estén la bondad, belleza y demás perfecciones; están, pero no en sus razones propias. Lo único que se halla en Dios en su razón propia, en un sentido ontológico, es el ser; sin que por ello neguemos que en Dios estén también ontológicamente las demas perfecciones, pues cada cosa en tanto tiene la perfección en cuanto

Universidad Pontificia de Salamanca

tiene de ser; pero dichas perfecciones se hallan en Dios elevadas a una razón de orden superior, la razón propia de la Deidad.

Y surge aquí con más claridad, la dificultad que llevamos entre manos, la gran dificultad del problema. Si ambas participaciones —la natural y la sobrenatural— lo son del ser subsistente, ¿cómo distinguirlas entre sí, de manera que salvemos en una, la trascendencia sobre la otra? Porque parece que solamente se podrán distinguir según una mayor o menor participación, pero siempre dentro del mismo orden.

Claro está que, según nuestro modelo de concebir, y desde un punto de vista meramente lógico, podemos distinguir en Dios multitud de perfecciones, distintas en sus razones formales, y afirmar que las perfecciones de las criatuaras son participación de las correspondientes divinas, mientras que en la gracia se da una participación de todo el ser divino. Pero no es ésta la cuestión. La diversa participación de Dios por la gracia y los seres naturales no puede hallar solución satisfactoria sólo en el terreno lógico. Un «según nuestro modo de concebir», no puede darnos, en manera alguna, la clave de la diversa participación de Dios en el orden natural y sobrenatural. Y en este sentido, como veremos más tarde, explicará Curiel la diferencia entre ambos órdenes; ¿cómo explica Ledesma esta diferencia entre ellos?

Naturaleza y Sobrenaturaleza

El heho de que la gracia pertenece a un orden distinto del natural, es incuestionable. Según la dificultad, esto es imposible: la diversa perfección tanto en el orden natural como en el sobrenatural, parece que se haya de realizar según un más y un menos, pero siempre en el mismo orden, puesto que ambas participaciones, lo son del ser por esencia.

Qué, según Ledesma, la trascendencia de la gracia sobre las demás criaturas del orden natural no se realiza en este sentido, es evidente:

«Gratia non dicitur esse altioris ordinis excedens creaturas ordinis naturalis sicut supremus angelus, nam supremus angelus excedit alios veluti pars perfectior excedit imperfectiorem... sed gratia excedit veluti quaedam natura totalis alterius rationis, quoniam est participatio totius esse divini, et ita sicut Deus est altioris ordinis, utpote natura totalis... ita et gratia» [41].

Y ataca duramente a Escoto, contra lo que suele hacer cuando impugna una sentencia que no comparte: «Hoc autem falsissimum est», dice, refiriéndose a la sentencia de éste de que la gracia no se distingue «ex natura rei» de los demás seres del orden natural [42].

---

41. *De div. perf*, q. 4, a. 6, cl. 1.ª, Corol. 1.º, p. 285-1.
42. *Ibid.*, p. 285-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

Si, por una parte, el hecho de la participación, según veremos, fundará la distinción de Dios y de la gracia, por otra, no podemos buscar en este solo hecho la diferencia entre los órdenes natural y sobrenatural. Su diferencia la hemos de buscar en lo que se participa, o sea en el modo de la participación. La dificultad —no la perdamos de vista— no ya para distinguir ambos órdenes, sino incluso para las distintas participaciones de un mismo orden, está en ver el modo cómo Dios, siendo simple y uno, sea participable de tan distintas maneras, de modo que las participaciones puedan ser específicamente distintas, e incluso de un orden diverso.

Las criaturas del orden natural, dice Ledesma, son participación de Dios «secundum quandam particularem rationem» [43], o, como dice en otra parte, «quantum ad rationem limitatam et determinatam» [44], y no «secundum totam ejus amplitudinem», como dice en el mismo lugar que es la gracia. (Este es el sentido que, según veremos más tarde, tiene la expresión: participación del ser por esencia: participación de toda la extensión del ser divino).

La gracia es, desde luego, una participación. El que sea participación no puede ser, ni mucho menos, obstáculo para su sobrenaturalidad. Y si suponemos a la gracia encuadrada en el orden sobrenatural, no podemos admitir que la participación de Dios por la gracia, esté en la misma línea en que se encuentran las demás participaciones naturales. Hemos de opinar que es una participación especial de Dios, y por consiguiente, no puede admitirse que sea una participación «secundum quandam particularem rationem», en lo que consiste la participación del orden natural. En este caso, por muy excelsa que fuese esa razón divina que participase la gracia, ésta estaría en la misma línea de las criaturas naturales. Sería, si se quiere, la criatura más perfecta, pero de ningún modo, sobrenatural.

Será conveniente recordar lo que significa para Ledesma la participación según una razón particular, limitada y determinada, ya que es fundamental para comprender su doctrina sobre la gracia.

Para él, la gran distinción entre Dios y las criaturas consiste en que Dios es el ser; las criaturas, por el contrario, no son el ser, sino que lo tienen; y lo tienen limitado. Las relación que existe entre el ser y la esencia en las criaturas, es la que existe entre acto y potencia. El ser es la raíz de toda la perfección ontológica de la cosa; la esencia lo es de la limitación. Por eso el ser no puede hallarse en toda su amplitud en ninguna criatura, pues al estar éstas compuestas de esencia y ser, al tener la esencia una función receptora y limitadora, tanto del ser ut nomen,

43. *Ibid.*, q. 4, a. 6, cl. 1.ª, p. 277-1.
44. *Ibid.*, cl. 2.ª, p. 290-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

como del ser ut participum, el ser en ellas ha de estar coartado y limitado por las esencias correspondientes.

La esencia tiene una actuación sobre el ser; éste considerado en sí, o en su razón formal, independientemente de la limitación que le impone la esencia, es de la misma perfección en todas las cosas —como la forma circular es igualmente perfecta en el hierro y en el oro [45]—. Esta actuación de la esencia sobre el ser consiste en reducirlo a una especie determinada: «Effectus formalis formae —nos dice— est esse specificum» [46]. Y en otra parte completa ambas ideas diciendo: «Quoniam esse secundum rationem comunem formalibus differentiis limitari et determinari non potest, nam fit esse hominis vel esse equi per hoc, quod recipitur in natura hominis, vel equi veluti in potentia et materia» [47].

Puesto que el ser, de sí, sólo dice perfección, y por ello, según su razón de ser, es de la misma perfección en todas las criaturas; y puesto que la esencia es lo que determina al ser a una especie determinada, en las esencias es donde hemos de ver aquella participación de Dios «secundum particularem rationem» o «secundum rationem limitatam et determinatam»; razón ésta que viene impuesta por la esencia; es la esencia de hombre o de caballo, lo que hace que el ser en ella recibido sea de hombre o de caballo.

Ahora bien, como a Dios llegamos a través de las criaturas, y en éstas, por sus esencias distinguimos multitud de perfecciones diversas, atribuímos a Dios todas las perfecciones que vemos en las criaturas, y las atribuímos virtual o formalmente, según que dichas perfecciones incluyan o no, imperfección en sus razones formales.

En Dios pues distinguimos multitud de perfecciones: sabiduría, belleza, inteligencia..., todas ellas infinitas en sus razones formales (hablamos de las perfecciones simpliciter simplices). A todas ellas las consideramos existiendo en Dios formaliter; por consiguiente, como distintas cada una de las demás; todas juntas forman lo que llamamos esencia física de Dios.

De entre todas estas perfecciones podemos señalar una que, según nuestro modo de concebir, sea la raíz de que arrancan todas ellas: es la llamada esencia metafísica de Dios, la cual es, según nuestro modo de concebir, la causa o razón de donde arrancan todas las demás perfecciones divinas. Esta perfección no incluye explícitamente a las demás constitutivas de la esencia física, sino que es su raíz o su causa, según nuestro modo de concebir. Dejemos bien sentado que tanto las perfecciones de la esencia física como la perfección constitutiva de la esencia metafísica, las consideramos como perfecciones parciales; y esto sólo es lo que de mo-

45. *Ibid.*, q. 12, a 8, concl. 1.ª, p. 831-1.
46. *Ibid.*, q. 12, a. 6 cl. 2.ª p. 817-1.
47. *Ibid.*, q. 12, a. 8, concl. 1.ª, p. 831-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

mento nos interesa tener en cuenta. No nos importa para lo que vamos buscando, la solución que las diversas escuelas den a la cuestión del constitutivo de la esencia metafísica de Dios. Tanto si nos inclinamos por el ser subsistente, como por la intelectualidad o por la infinitud radical, lo cierto es que dichas perfecciones no dejan de ser parciales, y sólo en nuestra mente, son la raíz de todas las demás perfecciones divinas, pertenecientes a la esencia física.

Podemos distinguir en Dios, además de estas dos clases de perfecciones ya indicadas, otra perfección de orden superior, distinta de las mismas; es la Deitas, o sea, aquella perfección que contiene formalmente en sí, y elevadas a su orden, todas las perfecciones divinas, tanto la metafísica como las físicas. Es la llamada perfección total, por incluir en sí formalmente todas las perfecciones que hay en Dios. Todas las perfecciones, en cuanto elevadas a esta razón superior de la Deidad, son idénticas unas a otras, y se contienen mutuamente. Es por tanto indiferente el señalar una u otra como constitutiva de la Deidad, siempre que se considere como perfección total.

Al afirmar Ledesma que las criaturas naturales participan de Dios según una razón parcial, considerada como finita y distinta de las demás perfecciones, se refiere a una participación de Dios según una de las perfecciones de la esencia física o de la metafísica, que para el caso es lo mismo. Y así cuando decimos que una criatura es inteligente o buena, nos referimos a una participación de la intelectualidad o bondad divinas, no en cuanto influyen las demás perfecciones, o en cuanto perfecciones totales o divinas, sino en cuanto se distinguen entre sí, o sea consideradas como perfecciones parciales.

No olvidemos sin embargo, que esto es según nuestro modo de concebir, puesto que dichas perfecciones no se hallan en Dios como ontológicamente distintas. Lo único que pretendemos decir al afirmar que una criatura natural es participación de tal perfección divina en cuanto distinta de las demás, es que en la criatura, el ser está coartado y delimitado a una perfección determinada, aunque sea una perfección pura. Y como a Dios le atribuimos todas las perfecciones puras como distintas entre sí, ya que como tales las vemos realizadas en las criaturas, por eso la traducción lógica de la participación ontológica del ser divino, es afirmar que la criatura participa una perfección divina en cuanto distinta de las demás; no porque en Dios están distintamente, sino porque el ser, al hallarse realizado de maneras distintas, queda diversificado por las esencias en que es recibido.

Para Ledesma, y ésto es a lo que vamos, la criatura del orden natural es participación de una perfección divina, no en cuanto divina, sino en cuanto distinta de las demás. Esto, repetimos, según nuestro modo de con-

Universidad Pontificia de Salamanca

cebir, ya que todas las perfecciones divinas, consideradas en un sentido ontológico, no son para él, más que un aspecto determinado del ser divino. Al aplicar a Dios estas perfecciones puras, lo hacemos atribuyéndolas como las vemos realizadas en las criaturas, concibiendo así la esencia física de Dios.

Por consiguiente, las criaturas naturales son una participación del ser divino no en cuanto incluye eminenter todas las perfecciones, es decir considerado en toda su amplitud o como es en sí, sino en cuanto limitado y distinto en cada una de ellas. Tengamos en cuenta que la raíz de esta distinción y limitación no está en Dios, sino en las esencias de las criaturas, que reciben más o menos ser, que es la única realidad que formalísimamente hay en Dios; y al recibirlo lo delimitan, restringiendo su perfección a una categoría determinada. La gracia, por el contrario, es participación de la perfección constitutiva de la Deidad; podemos señalar la que nos plazca, pero siempre considerándola como total o conteniendo formalmente a todas las demás perfecciones.

Ahora bien, esta participación distinta en el orden natural y sobrenatural, ¿será cuestión sólo de palabras?; pues el ser de Dios es único y simple. ¿Cómo pues podemos explicar esta doble participación?

Aunque sea uno e idéntico el ser divino que se participa en ambos órdenes, esta identidad no deja de ser puramente material. Y si bien tanto el ser natural como el sobrenatural están orientados a Dios que, claro está, es único, ambos seres se orientan a El de maneras formalmente distintas. El ser natural mira a Dios no como es en sí, sino siempre de una manera restringida, puesto que las causas final y eficiente han de estar en estrecha armonía con las causa intrínsecas de cada ser. Por tanto el fin de las criaturas, aunque materialiter sea Dios como es en sí, no es en toda la amplitud de su perfección, causa final de las criaturas; sino que éstas se dirigen a El, como autor sólo del ser que poseen. El ir más allá rebasaría las exigencias que hay en cada ser en virtud de sus causas intrínsecas. Las criaturas miran a Dios como autor del orden natural.

La gracia, por el contrario, mira a Dios sicuti est. Precisamente de la actividad de la gracia en la otra vida, debemos deducir su constitución ontológica, de orden distinto al de los seres naturales. Pero no podemos tampoco en nuestro estudio pararnos aquí y quedarnos con sola la afirmación de que la gracia pertenece a un orden superior al de las criaturas naturales, porque la gracia tiende hacia Dios como es en sí y las criaturas no. Tratamos de buscar la diferencia entre ambos órdenes en su misma realidad intrínseca. Y si bien el fin de una cosa es la razón de sus causas intrínsecas, son éstas las que dan a cada ser la posibilidad de conseguir su fin propio, según aquello de operari sequitur esse. Conseguir el fin es un operari que necesariamente ha de estar fundado en el ser de cada cosa;

Universidad Pontificia de Salamanca

ser que intrínsecamente está constituido por sus causas material y formal. Y aunque estas causas hayan sido constituídas en orden a conseguir su fin propio, el «hecho» de que cada ser consiga su fin, o simplemente de estar orientando hacia él, tiene su explicación en las causas intrínsecas de cada ser.

Afirmar que la gracia es una participación especial de Dios y por tanto, que pertenece al orden sobrenatural, porque está ordenada a poseer a Dios conociéndole como es en sí, más parece rehuir la cuestión, que solucionarla. Querer distinguir la gracia del orden natural, pero atendiendo sólo a la participación objetiva por la que la gracia está orientada a todo Dios y las criaturas naturales no, es insuficiente para lo que vamos tratando de explicar.

Toda participación objetiva supone una subjetiva; y ésta es la que buscamos en la gracia. Si la gracia tiende a ver a Dios sicuti est, y las demás criaturas no, será porque el ser constitutivo de la gracia o sus causas intrínsecas son tales, que el obrar de la gracia ha de ser de un orden distinto al obrar de las criaturas. Y esto es lo que buscamos: en qué consiste el ser de la gracia, que hace posible ese obrar sobrenatural, que no le es posible a las criaturas del orden natural.

No podemos, según vamos diciendo, hacer consistir la raíz última de la gracia en una proporción a Dios, como la proporción que hay entre potencia y objeto. La sobrenaturalidad de la gracia tampoco hay que hacerla consistir pues, en que es raíz de las virtudes: éstas son sobrenaturales, luego también la gracia de la cual arrancan será sobrenatural. Esto cabe en un sentido lógico; pero ontológicamente hablando, las virtudes son sobrenaturales porque lo es la gracia, ya que las potencias están siempre en el mismo orden que la esencia a que pertenecen.

Por consiguiente ni en el fin al cual tiende la gracia, ni en las operaciones sobrenaturales de las virtudes, encaminadas a obtener el fin de la gracia, hemos de ver la razón última de la sobrenaturalidad. La sobrenaturalidad de la gracia hay que verla en sí misma, puesto que la sustancia se define siempre en orden a sí misma, y la gracia es lo que podríamos llamar la sustancia del orden sobrenatural. Hay que buscar su sobrenaturalidad, como decíamos antes, no en una participación objetiva de Dios, sino en una participación especial subjetiva. ¿En qué consiste ésta?

Hay que tener en cuenta lo delicado de esta cuestión: no puede concebirse una participación objetiva de Dios como es en sí, sin otra participación subjetiva también de Dios como es en sí. Precisar esta participación subjetiva evitando cualquier resabio de panteismo, es algo en extremo difícil y misterioso. Sin embargo hay que afirmar, como verdad incuestionable, que para que la gracia obre como Dios, ha de estar Dios en el principio o en el ser de la gracia. Sin ello, la operación sobrenatural de la

Universidad Pontificia de Salamanca

gracia carecería de fundamento: su obrar iría más allá de lo que su ser le pudiera permitir.

La concepción de la gracia-imagen de Dios, arroja mucha luz sobre esta cuestión de buscar en la misma entidad intrínseca de la gracia su título de sobrenaturalidad [48]. Un texto bastante conocido de Santo Tomás, dice así: «Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis quae formaliter vivere potest; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi» [49]. Juan de Santo Tomás llama a la gracia «Fulgor divinae intellectualitatis» [50]. También Ledesma da mucho relieve a este concepto de imagen para explicar el ser sobrenatural: «esse ordinis rerum quae sunt suum esse —en lo cual hace consistir el ser sobrenatural— nihil aliud es quam... esse quandam immediatam similitudinem participatam a Deo, secundum quod est totum suum esse» [51].

La razón de ver en esta imagen especial de Dios por la gracia, la explicación de la sobrenaturalidad de la misma, es que hay siempre una relación trascendental de la imagen al ejemplar. Por tanto, afirmando que la gracia representa a Dios como es en sí, y que las criaturas del orden sobrenatural representan a Dios, no como es en sí, sino bajo una razón determinada, tenemos ya establecida una base entitativa para la diferenciación de los dos órdenes, natural y sobrenatural. Esta diferente imitación de Dios que hay en los dos órdenes, será la raíz del distinto modo de obrar de las potencias naturales y sobrenaturales. La razón, por tanto de que el objeto al cual tiende la gracia sea todo el ser divino o Dios como es en sí, mientras que el objeto especificativo del ser y del obrar de las criaturas naturales sea Dios bajo una razón determinada, podemos muy bien verla en esta imitación diversa del ser divino. Dios está ya por medio de esta imitación especial, al principio de la gracia. Cierto que ésta no es Dios, pero es su imagen, y en su obrar imita el obrar de Dios, de la misma manera que le imita en el ser.

Pero si bien es cierto que la gracia es una semejanza de Dios como es en sí, propiedad ésta que no conviene a las criaturas del orden natural por muy elevadas y perfectas que sean, ¿hemos llegado ya, con esta explicación de la gracia-imagen de Dios, a la raíz última que nos dé la razón de su ser sobrenatural? Parece que no. Hay que ahondar un poco más; llegar hasta las últimas consecuencias, si queremos vislumbrar, aunque sea un poco, el misterio del orden sobrenatural.

---

48. El P. GARCIA FERNANDEZ en el citado artículo insiste y explica la sobrenaturalidad de la gracia, por su relación de imagen de Dios como es en sí.

49. I *Sent*, d. 17, q. 1, a 1, ad 2 um.

50. Con esta expresión se refieren también al sentido de imagen que en sí tiene la gracia.

51. *De div. perf*, q. 4, a. 6, concl. 2.ª p. 290-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

Cierto que la gracia es una imagen especial de Dios, y por tanto, mira y está ordenada a todo Dios, o a Dios como es en sí. ¿Pero por qué?; ¿por qué es imagen especial y representa a todo Dios? Pues hay que tener en cuenta que la imagen o semejanza es una relación; los términos son gracia y Dios. Pero no podemos sin más afirmar una relación y prescindir de su fundamento. La formalidad de la sobrenaturalidad de la gracia está en ser ella imagen de Dios; pero para entender de algún modo la imagen, hay que entender su fundamento. Este fundamento que hace que la gracia sea imagen de Dios, es lo que debemos explicar.

El hecho de que la gracia sea imagen de Dios es algo incuestionable. «Gratia... est expresior quaedam similitudo divinae naturae quam quaecumque natura creata aut creabilis ordinis naturalis, quantumvis elevata sit» [52].

La razón de esta similitud de la gracia con la naturaleza divina la hace consistir en que la gracia es: «participatio totius esse», y por serlo, «repraesentat totam divinam plenitudinem» [53]. Lo contrario de lo que sucede en las criaturas del orden natural, las cuales sólo representan a Dios «secundum eam rationem quam participant» [54].

En otra parte, hablándonos de la semejanza de la gracia con Dios, resume estos textos, diciendo que así como una criatura, según su ser entitativo no representa a otra, sino a sí misma; y así como en un ser más puro y elevado se puede dar una especie y entidad que represente una multitud de perfecciones, «ita dico quod quaelibet creatura ordinis naturalis est participatio quaedam partialis perfectionis quae est in Deo et repraesentat partialem perfectionem Dei; tamen gratia est participatio diminuta et imperfecta totius plenitudinis divinae, et repraesentat diminute et imperfecte totalem perfectionem divinam secundum suam entitatem, quoniam *secundum suam entitatem,* est participatio Dei secundum suam plenitudinem, et ut est suum esse, nam est supremi et altissimi ordinis divini» [55].

Expliquemos un poco este párrafo pues es muy denso en contenido. Hay en él varios puntos que queremos destacar, y que son como resumen de lo que llevamos dicho hasta ahora. Ledesma no sólo funda su concepción de la gracia en una participación objetiva de Dios, sino que dicha participación objetiva que es real, ha de tener su base en una participación subjetiva de la divinidad; participación subjetiva que afirma por vía de imagen: «repraesentat totalem perfectionem divinam secundum suam en-

52. *De div. perf,* q. 4, a 6, cl. 1.ª, p. 277-1.
53. *Ibid.,* p. 277-2.
54. *De div. perf,* q. 4, a 6, cl. 1.ª, p. 277-2.
55. *Ibid.,* q. 4, a. 6, concl. 2.ª, p. 291-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

titatem». El fundamento de esta representación especial de Dios que se da en la gracia, está en que «secundum suam entitatem, est participatio Dei secundum suam plenitudinem, et ut est suum esse». La razón última por tanto de la sobrenaturalidad de la gracia, hay que verla en su propia entidad, que participa el ser divino en toda su extensión: «participat divinum esse secundum totam ejus amplitudinem», como dice en otro lugar [56]; o sea, «participatio totius esse divini» [57].

Como el ser divino tomado en toda su amplitud es para Ledesma el constitutivo de la Deitas, la diferencia, según él, entre el orden natural y sobrenatural consiste en que en el orden natural, el ser está contenido en una esencia que lo recibe más o menos, pero siempre parcialmente, recibiendo por tanto de la esencia su especificación; mientras que en el orden sobrenatural el ser es recibido y participado en toda su amplitud, o como es en sí, sin restricción intrínseca alguna.

Como por otra parte, la Deitas equivale a cualquier perfección divina, pero considerada como total, si afirmásemos que la gracia es participación de una perfección divina en cuanto distinta de las demás, o como parcial, por muy perfecta que ella sea, como cualquier perfección no es para él sino una limitación del ser que, considerado en toda su amplitud, o como esse per essentiam, es el constitutivo de la divinidad, la gracia sería una participación de Dios según una razón determinada: no habríamos logrado trascender el orden natural.

Antes de pasar al apartado siguiente, quisiéramos apuntar una idea acerca de las relaciones entre naturaleza y gracia: nos referimos a aquello que la gracia no destruye, sino que eleva la naturaleza, y como consecuencia de ello, al deseo natural de ver a Dios.

El modo de obrar la gracia en la naturaleza, es el modo propio del accidente, ya que la gracia es un accidente; «accidens non agit effective in subjeto, agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album» [58]. En otra parte, aplicando este principio del accidente a la gracia, dice Santo Tomás: «Gratia secundum quod est qualitas dicitur agere in animam, non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album et justitia, justum» [59].

Por tanto así como el hombre es blanco por el accidente blancura, pertenece al orden sobrenatural por el accidente gracia. Y así como el accidente blanco hace que la sustancia en que radica obre en un sentido determinado en el orden luminoso, la gracia hace que la obra del hombre pertenezca no a un orden cualquiera accidental, sino al orden sobrena-

56. *Ibid.*, q. 4, a. 6, concl. 2.ª, p. 289-2.
57. *Ibid.*, concl. 1.ª, p. 277-2.
58. I-II, q. 85, a. I, ad 4 um.
59. I-II, q. 102, a. II, ad 1 um.

Universidad Pontificia de Salamanca

tural al que pertenece la gracia. Por consiguiente el accidente gracia hace que la obra humana sea proporcionada al fin sobrenatural, aunque sicológicamente dicha obra sea exactamente idéntica a la hecha sin gracia: por ejemplo un acto de amor a Dios o cualquier otra obra buena.

Pero por ser la gracia participación de todo el ser divino, al comunicar al hombre dicha participación, hace que «todas» las obras del hombre estén ordenadas al fin sobrenatural. Hay una actuación total de la gracia en la esencia íntima del hombre; y al elevar dicha esencia a un orden superior, eleva de raíz todas las obras del hombre: es un accidente que atañe al ser del hombre, y no a un solo aspecto, como sucede por ejemplo en el color.

Los accidentes naturales modifican el obrar de la esencia en su orden propio accidental; y así, la obra del hombre encauzada por el accidente quantitas, no tiene nada que ver con el accidente qualitas: en nada influye el color para una obra regulada por la extensión. Pero como la gracia eleva el ser, eleva todas las obras que de él arrancan.

Este punto arroja mucha luz sobre la cuestión de las obras indiferentes Todas las obras del hombre en gracia, o son sobrenaturales, o son malas. Cualquier obra, por muy indiferente que pueda parecernos, es entitativamente sobrenatural si el que la realiza está en gracia, porque tiene su ser elevado por el accidente gracia, cuyo obrar no puede circunscribirse a un orden determinado, sino que abarca la totalidad del ser: toda operación arranca del ser, y como el ser es elevado por la gracia, toda operación del hombre en gracia, nace ya elevada en su raíz.

Veamos pues cómo en el orden entitativo la gracia no destruye sino que eleva a la naturaleza. El núcleo de realidad que hay en cada cosa viene dado por el ser de la esencia o ser ut nomen; ser que está como prisionero de los predicados esenciales; quien obra es el ser. Y si vemos diversas clases de obrar en las cosas, es porque el ser —único en sí mismo— se halla distintamente realizado en las cosas en virtud de la limitación que las esencias respectivas le imponen. El ser en el hombre está regulado por su esencia, la más perfecta de las criaturas visibles, pero sin que por ello deje de limitar y regular la perfección y por tanto la actuación del ser que contiene.

La gracia viene a dar al ser su verdadero sentido, librándole de su esencia. El ser del hombre elevado por la gracia, puede ya obrar de un modo más elevado —sobrenatural— sin necesidad de esa dependencia constante que antes tenía respecto de su esencia. El ser, por la gracia, obra ya a sus anchas; obra «per modum ipsius esse»; como Dios. Y eso porque en el orden entitativo, se ha superado la restricción formal que la esencia imponía al ser. ¿Queda con ello destruída la naturaleza? No; queda supe-

Universidad Pontificia de Salamanca

rada por la gracia. La perfección que antes existía en el hombre sigue subsistiendo, pero sin las imposiciones de la esencia.

Aducimos a este respecto un texto de S. Juan de la Cruz en el que habla, refiriéndose a la noche del espíritu, de esta liberación de la esencia, liberación que consiste en una negación de las facultades naturales, para dar paso a la obra de la gracia. Dice así: «Oh, pues, alma espiritual, cuando vieres oscurecido tu apetito, tus aficiones secas y apretadas, e inhabilitadas tus potencias para cualquier ejercicio interior, no te penes por eso, antes lo ten por buena dicha; pues que te va Dios librando de ti misma, quitándote de las manos la hacienda». Al final del capítulo añade: «Porque aquí todos los apetitos y fuerzas y potencias del alma están recogidas de todas las demás cosas... De esta manera sale el alma de sí misma y de todas las cosas criadas a la dulce y deleitosa unión con Dios, a oscuras, y segura» [60].

Con lo que toda la obra de la gracia, y por consiguiente, la vida mística, no ha de consistir más que en un morir a todo lo natural, en un contínuo librarse de la esencia, a fin de poder vivir y desarrollar, hasta sus últimas consecuencias, el nuevo ser de la gracia.

Como consecuencia de esta elevación del hombre al ser sobrenatural, nace el deseo de ver a Dios. Al hombre lo podemos considerar bajo dos aspectos, el filosófico y el teológico, o sea en sus dos estados, el natural y el sobrenatural; en el filosófico no cabe el deseo de ver a Dios como es en sí: sería una veleidad. Pero no podemos decir lo mismo del hombre teológico, o sea del hombre tal como fue creado por Dios. Los moldes esenciales humanos son rebasados por la elevación del hombre al orden sobrenatural; ya no es la esencia la que marca la pauta de su ser, ni por consiguiente, de sus operaciones y de su obrar. Y si antes el deseo de ver a Dios como es en sí, sobrepasaba en mucho las posibilidades de su esencia, al considerar al hombre elevado al orden sobrenatural, tanto este deseo como su objeto, entran de lleno en las exigencias del ser sobrenatural.

No se trata de una veleidad sino de algo muy real; puesto que si el ser estando por decirlo así, prisionero de su esencia, no podía tender a Dios como es en sí, no era por culpa propia, sino porque la esencia se lo impedía. Al ser libertado por la gracia, tiende ya con ímpetu irresistible a Dios como es en sí, por ser Dios como es en sí, el objeto propio de la gracia. El deseo pues de ver a Dios como es en sí, está fundado en la naturaleza misma de la gracia o, lo que es lo mismo, arranca del ser del hombre, no en cuanto «ser de hombre», sino en cuanto «ser».

Quede como resumen de todo esto , el que la gracia es participación

60. S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura*, libro 2.°, cap. XVI, Burgos, 1940, pp. 411-415.

Universidad Pontificia de Salamanca

especial del ser divino. Esta participación especial de Dios no podemos hacerla consistir en una participación especial sólo objetiva de todo ser divino, sino que ha de ser también subjetiva: «secundum suam entitatem». Participación ésta que Ledesma explica por medio del concepto de imagen; imagen que, por ser algo intrínseco a la gracia, ha de estar fundada en una participación especial del ser divino: participación de todo el ser divino, en contraposición a las criaturas del orden natural, que lo participan «secundum rationem limitatam et determinatam».

¿Panteísmo?

Acabamos de ver la diferencia entre la gracia y el orden natural. Pero a fuerza de querer hacer resaltar la transcendencia de la gracia, ¿no habremos caído en el extremo opuesto, no distinguiéndola suficientemente de Dios? Necesariamente en la gracia ha de haber una limitación; de no haberla, se confundiría con Dios. Y sin embrago, dicha limitación del ser en la gracia no puede ser idéntica a la que hay en el orden natural, es decir que no ha de ser «secundum rationem limitatam et determinatam». Veamos como se pueden compaginar estos dos puntos.

En el orden natural, la esencia tiene una causalidad material y otra formal sobre el ser, lo cual no quiere decir que el ser reciba perfección de la esencia. Recordemos unas palabras de Ledesma sobre el particular:

«Esse et essentia mutuo se determinant sicut materia et forma. Unde sicut materia determinant formam contrahendo illam et limitando, et tollendo ejus universalitatem et amplitudinem, ita essentia determinant ipsum esse, tollendo ejus amplitudinem et universalitatem... Et ita essentia determinat ipsum esse ad certam speciem... tamen totum hoc se tenet ex parte potentialitatis» [61].

Tal actuación restrictiva de la esencia respecto del ser existe en todas las criaturas del orden natural. Es esta limitación algo que está incluído necesariamente en el mismo concepto del ser natural, sea éste sustancia o accidente. Una sustancia es distinta de todas las demás, porque el ser que participa una, es limitado formalmente por su esencia, de un modo distinto a como lo es en las demás; y un accidente se distingue también de los otros, en que el ser que participa uno, es distintamente limitado por su propia forma accidental, a como lo es el ser que participan los demás. Y como un ser es hombre o es animal según la esencia en que es recibido, así también un ser es blanco o negro según que sea recibido de modo distinto en la forma blanca o en la forma propia del color negro. El ser cuando es recibido por una forma cualquiera, sea sustancial o accidental, queda

61. *De Div. Perf.*, q. 12, a. 2, ad 6um., p. 796-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

siempre restringido: se trata de esa materialización que la esencia ejerce siempre sobre el ser.

Los accidentes, además de esta limitación formal que cada uno de ellos impone al ser que participa, tienen otra limitación, que no tienen las sustancias: la inherencia, o sea la recepción del accidente por la sustancia.

Téngase en cuenta que se trata de dos limitaciones distintas, la que tiene en su razón formal, y la que tiene por su ser de accidente. Un accidente determinado, recibido en una sustancia, será más o menos perfecto, según que sea más o menos perfectamente recibido; pero por el hecho de que sea recibido, no se sigue que quede limitado y restringido en su misma razón formal; repetimos que se trata de dos aspectos muy distintos. Por tanto, puede hallarse un accidente en toda la amplitud de su propia razón formal, si el sujeto en que está es apto para recibirle en toda su extensión. Según este principio, suele decirse que el calor o la luz, —ejemplo muchas veces aducido por los escolásticos— están, según toda su amplitud en el fuego o en el sol, y la gracia lo está en Cristo.

De aquí que en todo accidente natural podemos distinguir una doble limitación, la que tiene por ser accidente, y la que tiene en su misma razón formal, que no es sino el ser determinado a una tal perfección.

En la gracia, por el contrario, sólo podemos hallar la primera limitación, su accidentalidad; pues la razón formal que se participa por la gracia no es el ser limitado a una perfección determinada —pertenecería al orden natural—; lo que se participa por la gracia, es todo el ser divino.

Dios es el ser por esencia; la gracia, por participación. Y como en esta participación de la gracia, el ser no puede ser restringido por una forma determinada, no puede la gracia o cualquier forma sobrenatural, ser sustancia. Necesariamente ha de ser accidente, según veremos más adelante. Con lo cual la gracia, por ser participación, se distingue de Dios; y por ser participación de todo el ser divino, se distingue de todas las criaturas del orden natural, las cuales, tanto en el orden sustancial como en el accidental, son participaciones de Dios bajo una razón determinada, o sea participaciones del ser, restringido formalmente.

En el sentido expuesto han de entenderse las palabras de Ledesma cuando, comparando el ser y la esencia en las formas sobrenaturales, dice de ellas: «Attingunt ordinem divinum et divinam perfectionem. Et ex hac parte pertinent ad ordinem rerum quae sunt suum esse et habent aequalem perfectionem cum suo esse» [62]. Un poco antes ha dicho: «formaliter loquendo esse et essentia in his rebus sunt ejusdem actualitatis et perfectionis» [63], (sin que ésto quiera decir que el ser pertenezca a la esencia de la

62. *Ibid.*, q. 12, a. 11, cl. 2.ª, p. 845-2.
63. *Ibid.*, p. 845-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

gracia, según veremos con más detenimiento más adelante). En lo cual no coincide la gracia con los accidentes naturales, cuyas razones formales son siempre limitadas.

Aunque estas frases de Ledesma pudieran tener a primera vista un sentido panteista, no sucede así si se las compara con otros lugares, que las completan y les dan su verdadero sentido. Hablando de la gracia, al compararla con las sustancias del orden natural, dice en los prenotandos:

«Gratia potest considerari veluti materialiter, secundum quod est aliquid creatum et habet esse accidentarium in anima... alio modo, veluti formaliter inquantum est participatio quaedam specialis Dei» [64].

Y añade en el segundo prenotando:

«In ratione intrinseca gratiae... clauditur intrinsece et essentialiter utraque ratio, quod sint accidentia et participationes speciales Dei» [65].

Queda pues descartado el panteísmo, porque el ser de accidente le es también intrínseco a la gracia, en lo cual, como nos dice Ledesma en el mismo lugar, se diferencia la gracia de la especie inteligible; ya que ésta, de sí, no dice sustancia ni accidente, sino sólo representación a modo de semejanza; la gracia, por el contrario, y con ella, todos los accidentes sobrenaturales, «intrinsece habent non solum quod sint participationes speciales Dei, sed etiam quod sint talia entia habentia esse accidentarium» [66]. Y por eso podemos distinguir en la gracia un elemento material y otro formal: «Quod sint accidentia est veluti materiale respectu hujus quod est esse participatio Dei, quod est veluti formale» [67].

Ese elemento formal, en sí mismo considerado, es decir, prescindiendo del material que lo da el ser accidente, no tiene ninguna limitación. Lo contrario sucede en los demás accidentes naturales, en los que su elemento formal está compuesto de acto y potencia; es un ser limitado.

Pero de que el elemento formal que se participa por la gracia sea todo el ser divino, o sea el ser sin ninguna restricción formal que le delimite a un grado de ser, no podemos concluir, ni mucho menos, que la gracia tenga la misma perfección divina, ya que intrínsecamente incluye también el elemento material de su accidentalidad; y ésta es la razón por la que, según veremos, no se puede admitir una sustancia sobrenatural: porque le faltaría la limitación que la distinguiese de Dios, pues prescindiendo de la limitación que a la gracia le da su ser de accidente, como en su formalidad no incluye limitación, habría de tener la misma perfección que Dios. Si para Ledesma, el sobrenatural creado tuviese, prescindiendo de su accidenta-

64. *Ibid.*, q. 4, a. 6, Sol. a las dif. 2.° loco, prenot, p. 296-1.
65. *Ibid.*,
66. *Ibid.*,
67. *Ibid.*,

Universidad Pontificia de Salamanca

lidad, alguna limitación, no veríamos la razón de negar la imposibilidad de dicha sustancia, puesto que dicha limitación de su razón formal, fuera la que fuese, sería suficiente para distinguirla de Dios.

Tampoco según Ledesma, el ser pertenece a la esencia de la gracia. Cierto que para él, la gracia «prout est in Deo» es el mismo Dios o el ser divino [68]; lo cual equivale a decir que la gracia participa el ser divino sin ninguna limitación intrínseca, limitación que a las cosas naturales les viene de la causalidad de sus esencias sobre el ser. Las demás perfecciones naturales «prout sunt in Deo» no son el mismo Dios, sino una perfección divina parcial. La gracia, según vamos diciendo, se diferencia de las criaturas del orden natural, por lo que participa —el ser sin determinación a una esencia específica—; y se diferencia de Dios en que participa el ser, que en Dios está por esencia: la gracia tiene el ser, mientras que Dios es el ser.

El panteísmo se daría si se afirmase que la gracia es el ser; pero como éste es propio de Dios, la gracia no puede tenerlo más que por participación. Las palabras de Ledesma sobre el particular, bien claro lo dejan: Es propio de Dios, dice, «quod sit suum esse ambiens et continens omne esse cum maxima eminentia et celsitudine. Sed... gratia continet ipsum esse et pertinet ad illud ergo est participatio quaedam divini esse» [69]. A renglón seguido prueba dicha consecuencia, diciendo que lo que es propio de una cosa, no puede convenir a otra, más que por participación.

En otra parte insiste en afirmar que el ser no puede pertenecer a la esencia de la gracia, porque si así fuese, «haberet infinitam perfectionem simpliciter quia... quod est essentialiter esse includit infinitam perfectionem in ratione essendi» [70].

De lo expuesto hasta ahora, se desprende la conclusión de que Ledesma anda muy lejos del panteísmo; no sólo por estas afirmaciones aisladas, sino por la idea general de toda su obra, cuyo objeto es hacer ver la trascendencia del ser divino sobre todo ser creado, ya pertenezca éste al orden natural, ya al sobrenatural: las criaturas de ambos órdenes están compuestas de esencia y existencia; únicamente en Dios se identifican ambos elementos.

Imposibilidad de una sustancia sobrenatural.

Ponemos esta cuestión, tratando de precisar más y aclarar el concepto que Ledesma tiene sobre la gracia.

La razón probativa que suele darse para demostrar la imposibilidad de

68. *Ibid.*, q. 4, a. 7, cl 2.ª, Confirm, p. 302-2.
69. *Ibid.*, q. 4, a. 6, concl. 1.ª, ratio 1.ª, p. 284-1.
70. *Ibid.*, q. 4, a. 6, concl. 2.ª, p. 289-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

una sustancia sobrenatural distinta de Dios, es la siguiente: la gracia es connatural a solo Dios, pues pertenece al orden sobrenatural; si se diese una sustancia sobrenatural distinta de Dios, la gracia sería connatural también dicha sustancia. Luego tal sustancia es imposible.

Para el fin que nos proponemos en este apartado, prescindimos de esta razón que acabamos de exponer y vamos a tratar de buscar otra, atendiendo sólo a la razón intrínseca de dicha sustancia sobrenatural cuya imposibilidad tratamos de afirmar. Nos atenemos únicamente a Dios y a tal sustancia, prescindiendo en la prueba de la existecnia e incluso de la posibilidad de los accidentes sobrenaturales, que son los que nos han dado la solución en el primer argumento, basado en que, de darse dicha sustancia, los accidentes sobrenaturales le serían connaturales.

La cuestión que se plantea es la siguiente: así como en el orden natural hay sustancias y accidentes, todo ello participación de Dios según una razón determinada, ¿por qué en el orden sobrenatural no puede haber, además de los accidentes, una sustancia que sea también sobrenatural? ¿por qué si puede haber accidentes que sean participación de Dios como es en sí, no puede haber también una sustancia que sea participación de Dios como es en sí? Dicha sustancia, por ser participación, se distinguiría de Dios; y por ser participación de Dios como es en sí, sería de un orden superior al de la pura naturaleza.

Una tal sustancia, a pesar de todo, no cabe para Ledesma. Su opinión la expresa en los siguientes términos: En el orden natural, nos dice, la participación es «secundum esse finitum et limitatum»; pero en el orden sobrenatural las participaciones pertenecen «ad esse infinitum et illimitatum et ad ordinem rerum quae sunt suum esse; hoc autem potest competere essentialiter soli Deo» [71]. Y ésta es la razón, sigue diciendo, por la que en el orden natural puede haber accidentes y sustancias, y en el orden sobrenatural sólo puede haber una sustancia: la divina. Expliquemos un poco esta razón, quizá un poco oscura a primera vista.

En el orden natural, el ser divino es participado, como hemos repetido tantas veces, secundum rationem determinatam; en el orden sobrenatural, por el contrario, el ser divino es participado según toda su amplitud. Las sustancias del orden natural se distinguen unas de otras, por la diversa participación del ser divino, diversidad que es dada por la esencia de cada cosa. De aquí que en el hombre por ejemplo, se da una limitación del ser divino menor que en el animal o la planta. Esa limitación especial pertenece a la esencia de cada ser natural; el hombre es esencialmente racional, y la racionalidad es la que limita la participación del ser divino y, al limitarlo, lo distingue de Dios.

71. *Ibid.*, q. 4, a. 7, ad 4 um, p. 303-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

Toda esta cuestión está fundada en el concepto que tengamos de ser sobrenatural. Si la sustancia de que vamos hablando fuese una participación de Dios, no como es en sí, o de todo el ser divino, sino, bajo una razón determinada, no habría ningún inconveniente en afirmar su existencia, porque dicha sustancia se distinguiría de Dios, por ser Dios el ser infinito; y dicha sustancia sería un ser limitado: sería secundum rationem determinatam.

Pero si, con Ledesma, afirmamos que lo sobrenatural se distingue de lo natural en que aquel es una participación de Dios como es en sí, y éste lo es según una razón determinada, la imposibillad de una sustancia sobrenatural salta a la vista, puesto que la sustancia «es» lo que se participa, y como según Ledesma, el sobrenatural es participación del ser divino, sin ninguna limitación intrínseca, dicha sustancia sobrenatural, sería exactamente el mismo ser divino, se confundiría con Dios, sería infinita. Todo ello, porque no tendría esencia alguna que, al recibir el ser divino, le limitase; de haber alguna limitación esencial, no se daría la participación de todo el ser divino.

Lo contrario sucede con el accidente sobrenatural que, como todo accidente, lleva en su misma razón una limitación extrínseca: el ser recibido, el esse in alio; y nunca puede, por ser accidente, ser esencial a la sustancia. De aquí que la única manera de participar a Dios como es en sí, ha de ser en un accidente: la limitación del ser divino, pero no intrínseca.

La sustancia sobrenatural sería, en frase de Ledesma, «aliquid participatum et non participatum»: participatum, porque provendría de Dios, y non participatum, porque tendría en sí, sustancialmente, todo el ser divino, con toda su perfección. No así el accidente [72].

La gracia según Curiel

Ponemos aquí esta cuestión para ver la gran diferencia que existe entre la concepción de la gracia en Ledesma y en este autor; el referirnos a Curiel es por ser el primero en defender una concepción de la gracia muy extendida desde su aparición hasta nuestros días.

La gran dificultad contra la sentencia de Ledesma y Juan Vicente consiste, según Curiel, en que no cabe participación formal sin conveniencia formal y predicación de la forma participada en ambos extremos; si la gracia fuese pues participación de Dios como es en sí, sería, como Dios, infinita, ens a se, inmutable. En esto hemos de ver el por qué de

---

72. «Illud enim erit participatio quaedam divini esse, et sua essentia est haec... Quoniam proprium est accidentis suplere imperfectionem substantiae, et esse id per quod natura superior communicatur inferiori secundum proprium modum superioris saltem participatum... et ideo multa possunt communicari substantiae per accidentia quae non possunt illi convenire per seipsam». *Ibid.*, q. 4 a. 7, ad 1um, p. 302-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

su fuerte crítica contra la sentencia de Juan Vicente; para él dicha concepción cae en uno de los dos extremos que a toda costa hay que evitar en la cuestión de la gracia, el panteísmo. Una vez ha hecho en su obra antes aludida, la crítica de Juan Vicente, pasa a exponer su sentencia propia acerca de la naturaleza de la gracia.

Su opinión la podemos resumir en estas palabras: «Gratia ideo dicitur formalis participatio divinae naturae, quia est formalis participatio per modum naturae, intelectualitatis divinae» [73]. Precisando el sentido de esta conclusión nos dice:

«Gratia dicitur formalis participatio Dei quantum ad id, quod nostro modo intelligendi habet in ipso rationem naturae, quia est formalis participatio divinae intellectualitatis..., per modum naturae, et principii primi et radicalis» [74].

Por el sentido que da a la conclusión, se ve claro que para él, la gracia es participación de lo que en Dios constituye la esencia metafísica; la frase de que es participación «quantum ad id quod nostro modo intelligendi habet in ipso rationem naturae», bien claro lo deja. Ahora bien, como en Dios, y siempre según nuestro modo de concebir, la raíz de la que parten todos los atributos es la intelectualidad, la gracia pertenece al orden inteletual.

Pero, ¿qué clase de intelectualidad participa la gracia? La propia de Dios, aquélla que «nulli substantiae creatae aut creabili potest esse connaturalis» [75]; que es la que, según nuestro modo de concebir, tiene en Dios razón de naturaleza. Por consiguiente, la gracia, al ser participación de dicha intelectualidad, lo es de la naturaleza divina.

Podría parecer a primera vista, leyendo a Curiel, que esta cuestión sobre la naturaleza de la gracia, no es sino la paralela de aquella otra cuestión filosófica sobre el constitutivo de la esencia metafísica de Dios: La gracia es para Juan Vicente, Ledesma y seguidores, participación del ser subsistente; para Curiel, lo es de la intelectualidad divina, puesto que aquéllos defienden como constitutivo de la esencia metafísica de Dios, el ser subsistente, y éste, la intelectualidad divina.

Si esto fuera así, la discusión sobre la naturaleza de la gracia debiera plantearse en el campo de la metafísica. Pero, según vimos anteriormente, el problema no está planteado en estos términos, por lo menos, en la corriente inaugurada por Juan Vicente, ya que Curiel sí lo plantea bajo este punto de vista al tomar la intelectualidad divina como aquel atributo que, según nuestro modo de concebir, es formalmente distinto de los demás y

73. *Lecturae seu quaestiones in I-II*, q. 110, a. 3, dub. 1, Cl. 3.ª paragr. 16, Ed. cit. p. 875.
74. *Ibid.*, paragr. 18, p. 877.
75. *Ibid.*, paragr. 21, p. 878.

Universidad Pontificia de Salamanca

raíz de todos ellos [76]. Esta intelectualidad, raíz de todas las demás perfecciones y atributos de Dios, es lo que se participa por la gracia.

Curiel se plantea la misma dificultad con que ataca a Juan Vicente: ¿Cómo es posible que se comunique lo que es propio de Dios, con una comunicación formal? ¿Cómo puede comunicarse formalmente su intelectualidad? A esto responde diciendo que la comunicación de la intelectualidad divina es posible, no en el sentido de que convenga a una criatura «secundum unitatem numericam aut specificam», sino «secundum unitatem ejusdem rationis formalis proportionalis aut analogicae» [77].

¿Por qué no aplica Curiel esta misma distinción en el caso de Juan Vicente? Porque procede con toda lógica dentro de su sistema; porque no concibe el «esse por essentiam», como Juan Vicente. Según vimos ya, dicha expresión es para él, sinónimo de infinitud, la cual no constituye la naturaleza divina, ni la esencia metafísica de Dios, sino que solamente indica el modo cómo está en Dios la intelectualidad. Por consiguiente, el ser por esencia, no es lo primero que se encuentra en Dios como raíz de todos los atributos, sino que «praesuponit naturam cujus est modus... praesuponit divinam intellectualitatem sicut modus ejus»; lo mismo que el ser por participación «praesuponit intellectualitatem creatam sicut modum constitutivum ipsius, et ideo non habet rationem primi praedicati, neque naturae, sed modi» [78]. Procede pues con toda lógica al aplicar esa distinción, sobre el modo de participación, a su sistema y no hacerlo con el sistema que impugna.

Claro que si se parte de esta concepción de Curiel acerca del ser por esencia, la opinión de Ledesma y Juan Vicente sobre la gracia es absurda. Por eso antes, cuando tratamos este punto, al solucionar la dificultad de Curiel, insistimos en precisar qué entendía Ledesma por «ser por esencia». Atacar la opinión de Ledesma partiendo de la concepción de Curiel sobre el ser por esencia, sería tan absurdo como absurdo sería el resultado a que llegaríamos.

Punto de partida distinto en Ledesma y Curiel

La doctrina de Curiel sobre la gracia juzgada a la luz de los principios de Ledesma, es inadmisible, como, según acabamos de decir, lo es la de Ledesma, juzgada a la luz de los principios de Curiel. Los principios de uno

76. «Cum distinguimus in Deo intellectualitatem quasi radicalem et attributa, et potentias, et actus secundos, et modum essendi, scilicet, per essentiam, et infinitatem et personalitates, concipimus intellectualitatem ut primam, et reliqua omnia, ut aliquid ejus. Ergo intellectualitas, nostro modo concipiendi, habet rationem naturae». *Ibid.*, paragr. 21, p. 878.

77. *Ibid.*, paragr. 24, p. 881.

78. *Ibid.*, paragr. 25, p. 861.

Universidad Pontificia de Salamanca

serán o no verdaderos, y esto es lo que hay que discutir; pero lo que nunca podemos hacer es adulterar el sentido que un autor, cualquiera que sea, da a sus principios o a sus frases. Hay que ver en cada expresión el sentido que ha querido darle, y no atender tanto a la materialidad de las palabras, como a la idea que, por medio de ellas, ha querido expresar.

Ledesma y Curiel tienen dos concepciones distintas del ser, incompatibles totalmente entre sí; concepciones que llevan consigo opiniones distintas acerca del constitutivo de la naturaleza divina que participa la gracia. ¿En qué consiste esta diversa opinión acerca de la naturaleza de Dios?

La gracia es participación formal de la naturaleza divina; todos de acuerdo. La naturaleza divina, sigue diciendo Curiel, está constituida por la intelectualidad divina, según nuestro modo de concebir. ¿Es esto cierto? La prueba de Curiel es la siguiente: En Dios según nuestro modo de concebir, para señalar cual es su naturaleza, hemos de seguir el mismo método que empleamos para señalar la naturaleza de las criaturas. En las criaturas, la naturaleza ha de pertenecer a uno de estos grados: corpóreo, vegetativo, sensitivo o intelectivo; como la naturaleza divina no puede pertenecer a ninguno de los tres primeros, forzosamente la hemos de encuadrar en el último, o sea en el grado intelectivo [79].

Pero esta prueba es nula para Ledesma porque para él, en la naturaleza de las cosas, no se puede prescindir del ser. Los cuatro predicados corpóreo, vegetativo, sensitivo e intelectivo, en los que hace consistir Curiel la naturaleza de las criaturas, traducidos al sistema de Ledesma, no equivalen sino a una mayor o menor limitación del ser, por las esencias en que es recibido. En estos cuatro órdenes hay siempre un núcleo de realidad ontológica, que la da el ser; el ser corpóreo no es sino el ser limitado por la esencia que lo recibe, a la categoría de cuerpo; lo mismo vale para los otros grados, cuyas esencias recibirán y, por tanto, limitarán el ser, de maneras distintas a como es recibido y limitado por la esencia corpórea.

Por tanto la naturaleza de cada cosa no es sino esa mayor o menor limitación del ser, el cual en sí mismo no dice ninguna limitación ni ordenación a tal o cual especie determinada.

Aún según nuestro modo de concebir, al tratar de explicar la naturaleza de Dios, no podemos reducirla a un predicado que, si bien es más perfecto que los otros, tiene en su misma razón intrínseca un límite que también, según nuestro modo de concebir, hemos de quitar, para poder atribuir dicho predicado a Dios. Esta es la razón por la que, al atribuir a Dios incluso las perfecciones simpliciter simplices, no lo podemos hacer atribuyéndoselas solo formalmente, sino que es necesario atribuírselas forma-

79. *Ibid.*, paragr. 21, p. 878.

Universidad Pontificia de Salamanca

liter— eminenter, es decir, en cuanto que están incluídas en una forma superior que las contiene «quantum ad omnia». Esta forma superior es la que constituye la naturaleza divina; y esta forma es la que llamamos ser por esencia y no el modo propio de la intelectualidad divina.

Crítica de Curiel

Pasando por alto esta diversa concepción de la esencia metafísica de Dios, y aún concediendo que esté constituída por la intelectualidad como quiere Curiel, cabe preguntar: ¿La gracia es participación de la intelectualidad divina en cuanto formalmente distinta de los demás atributos, o no?

Si se responde en el segundo sentido, la concepción de la gracia en Curiel es exactamente la misma que en Ledesma; ya que en este sentido, no se consideraría la intelectualidad como perfección parcial, sino total, y en este aspecto, lo mismo podemos decir que la gracia es participación de la intelectualidad divina, que decir que lo es del ser o de la bondad o de cualquier otro atributo divino, como el mismo Curiel reconoce [80].

La respuesta pues, dentro del sistema de Curiel, habrá de ser que la gracia participa de la intelectualidad divina en cuanto distinta formalmente de los otros atributos divinos, o como perfección parcial. Sin embargo, no hemos de pensar que la gracia participa la misma intelectualidad divina que participan las demás criaturas intelectuales del orden natural; pues como nos dice Curiel, lo que se participa por la gracia es esa intelectuaildad propia de Dios que no puede ser connatural a ninguna criatura.

No obstante lo dicho, cabe preguntar: Esa intelectualidad que se participa en la gracia, ¿sigue teniendo, al ser participada, esa nota divina? La respuesta habrá de ser afirmativa; de lo contrario no se distinguiría la gracia de las demás participaciones intelectuales del orden natural. Para diferenciarla, es necesario contestar en sentido afirmativo; pero seguimos preguntando: ¿En qué consiste esta diferencia entre la participación de la intelectualidad divina que se da en la gracia, y la participación de la misma que se da en los seres intelectuales del orden natural?; en otras palabras: ¿en qué consiste esa nota divina que hay en la participación por la gracia?

Se nos responde: en el objeto. El objeto de la gracia es Dios como es en sí mientras el objeto propio de las otras sustancias intelectuales es el ser material o el espiritual creado, y cuando conocen a Dios, lo hacen por especies, pues no tienen capacidad de conocerle directamente como es en sí.

Pero este recurso al objeto para la salvar la trascendencia de la gracia, parece insuficiente. Ciertamente que si el objeto connatural de la

80. *Ibid.*, paragr. 4, p. 867.

Universidad Pontificia de Salamanca

gracia es Dios, la gracia trasciende todo el orden natural; pero no podemos quedarnos a mitad camino, puesto que si tiene como objeto connatural al mismo Dios y obra como Dios, la conclusión a que debemos llegar será que la gracia es como Dios; ya que a toda proporción en el orden operativo ha de responder, o mejor, ha de servirle de base, una proporción en el orden entitativo. Si se da en la gracia una participación objetiva de Dios como es en sí, ha de darse necesariamente también una participación subjetiva de Dios como es en sí.

Si tratamos de explicar la naturaleza de la sobrenaturalidad de la gracia, hay que buscar la explicación en su misma entidad; buscarla en su objeto, es decir, en su operación, es tiempo perdido, si no hacemos radicar dicha operación en su ser que, por ser de una manera determinada obra de una manera determinada y llega a un objeto determinado; la raíz ontológica tanto de su operación como del objeto a que, por medio de ésta, llega, es su ser. Esto es precisamente lo que buscamos, en qué consiste este ser como Dios.

No rehuyamos pues el problema de la gracia, haciendo consistir la raíz última de su sobrenaturalidad en el objeto o en el obrar, y aventuremos una solución. Si en la solución hemos de encontrar misterio, hay que tratar de explicarlo, no rehuirlo. Objeto y sujeto han de estar en el mismo orden. Y esto es de lo que tratamos: por qué la gracia está en el mismo orden que Dios, o sea, por qué el objeto connatural de la gracia es Dios, y por qué el obrar de la gracia es del mismo orden que el obrar divino. En Curiel no vemos la explicación de dicho por qué. En Ledesma sí la vimos, aunque es preciso confesar que dicha explicación no está exenta de misterio. Pero en una explicación de la naturaleza de la gracia no debe extrañarnos el encontrarnos con el misterio; al contrario, una solución que no sea misteriosa, deberíamos a priori tenerla por falsa o cuando menos, por sospechosa.

A favor de la crítica que acabamos de hacer de la opinión de Curiel, hemos de tener muy en cuenta la actuación de la gracia en la otra vida. Es cierto que veremos a Dios como es en sí, pero no totaliter. ¿Cómo explicar ésto? Tenemos ante nosotros un misterio, y si lo admitimos como tal, no vemos la razón de negar el misterio en su raíz, que es la naturaleza de la gracia: participación de Dios como es en sí, sin que por eso tengamos que confundir a Dios con la gracia; como tampoco equiparamos la visión que Dios tiene de sí mismo con la que tendremos nosotros de El, a pesar de que ambas consisten en ver a Dios como es en sí.

Poco importa para el caso, el que admitamos como constitutivo de Dios el ser subsistente, o la intelectualidad o cualquier otra perfección; porque cualquier otra perfección, tal como está en Dios, formaliter —eminenter, contiene a todas las demás. Para Ledesma, desde luego, es el ser subsis-

Universidad Pontificia de Salamanca

tente, pero si con Curiel admitimos que la gracia es participación de la intelectualidad divina, la lógica, si queremos salvar debidamente la transcendencia de la gracia, nos ha de llevar forzosamente a la misma dificultad con que tropezamos al afirmar que la gracia es participación del ser subsistente, o de Dios como es en sí.

En efecto, si la gracia es participación de la intelectualidad divina en cuanto se distuingue del ser divino y de las demás perfecciones, ¿cómo salvar su sobrenaturalidad? Para salvarla es requisito indispensable considerar la intelectualidad como una perfección total y no parcial: estamos en el terreno de Ledesma. Y si nos empeñamos en salirnos de él, caeremos inevitablemente en el naturalismo que es, como decíamos al principio del artículo, uno de los extremos que necesariamente ha de evitar cualquier explicación ortodoxa de la naturaleza de la gracia. Ya vimos anteriormente que para salvar el naturalismo, no es suficiente una participación sólo objetiva de Dios como es en sí; hace falta que a dicha participación objetiva responda una subjetiva que explique tanto la ordenación de la gracia a Dios, como el modo de llegar a El.

Creemos que también pueden encuadrarse dentro de la opinión que acabamos de criticar, o por lo menos, la crítica que hemos hecho de Curiel, vale también para ellos, quienes explican la sobrenaturalidad de la gracia diciendo que así como en Dios hay una proporción entre Dios cognoscente y Dios objeto conocido, la hay también, de una manera análoga, entre la gracia y Dios: la gracia como principio de conocer, y Dios, como objeto de dicho conocimiento, en el mismo sentido en que es objeto del conocimiento divino.

Dicha proporción podría expresarse en los siguientes términos: la gracia es a Dios como es en sí, pero no totaliter, como Dios cognoscente es a Dios objeto conocido, como es en sí y totaliter. La analogía de proporcionalidad está clara. Todos admitimos que la razón aducida es una gran verdad.

No obstante, no podemos detenernos en dicha proporción; nos quedaríamos a mitad camino si pretendiesemos explicar la naturaleza de la gracia por sola esa proporción. Es necesario llegar a la raíz de la cuestión: ver el por qué la gracia ha de tener esa proporción con Dios. La cuestión está en ver la relación que existe entre la gracia y Dios cognoscente. Esta relación debe ser la misma que hay entre Dios ut est in se sed non totaliter —objeto de la gracia— y Dios ut est in se et totaliter —objeto del conocimiento divino—.

Por consiguiente, la única relación que ha de haber entre la gracia y Dios cognoscente, no puede ser otra, mas que la participación, por la gracia, de Dios ut est in se sed non totaliter. Esta es la participación enseñada por Ledesma. Que dicha explicación de Ledesma ofrece dificultad,

Universidad Pontificia de Salamanca

es cosa cierta; pero hay que reconocer que dicha dificultad va entrañada en el concepto mismo de sobrenatural intrínseco si, para explicarlo, queremos salvar la sobrenaturalidad en la misma entidad que llamamos sobrenatural, y no recurrir a una ordenación a algo superior, por la cual y sólo por la cual, queremos hacer consistir la diferencia entre natural y sobrenatural.

II. DESARROLLO DE LA DOCTRINA DE LA GRACIA SEGUN LAS CUATRO CAUSAS

Acabamos de ver a través de toda esta primera parte cómo Ledesma concibe la naturaleza de la gracia. Esta concepción de la misma será la que presida todo el desarrollo de su doctrina sobre el particular. Todas sus conclusiones y afirmaciones referentes a ella no son sino derivación lógica de concebir la gracia como participación de todo el ser divino. Algunas frases y expresiones parecerán atrevidas, especialmente si no se ha seguido todo el proceso que desemboca en ellas, y si las consideramos aisladamente; no sucede así, sabiendo ver en ellas el sentido que el autor ha querido darles.

Para mayor orden y claridad en la expresión, hemos ordenado esta parte por las cuatro causas. En cada una de ellas procuraremos no perder de vista el punto de arranque de todas las conclusiones, o sea la naturaleza de la gracia: participación de todo el ser divino.

CAUSALIDAD FORMAL

Visto ya en qué consiste la esencia de la gracia y su trascendencia en el orden entitativo sobre todas las criaturas naturales, tratemos ahora de su causa formal en la que hay que hacer radicar toda la excelencia de la gracia.

Antes de meternos de lleno en la cuestión esta del elemento formal de la gracia, conviene precisar y distinguir bien los dos elementos intrínsecos que la constituyen, el formal y el material. La gracia, nos dice Ledesma, se puede considerar «veluti materialiter secundum quod est aliquid creatum et habet esse accidentarium in anima..., alio modo veluti formaliter inquantum est participatio quaedam specialis Dei» [81]. Además hay que tener en cuenta que «in ratione intrinseca gratiae... clauditur intrinsece et essentialiater utraque ratio, quod sint accidentia et participatio specialis Dei» [82].

81. *De div. perf*, q. 4, a. 6, subarticulus, p. 296-1.
82. *Ibid.*,

Universidad Pontificia de Salamanca

Por mucho pues que carguemos las tintas sobre el elemento formal, jamás pretenderemos decir, como nunca lo pretendió Ledesma, que el ser pertenezca a la esencia de la gracia, puesto que en su razón intrínseca hay, además del elemento formal, otro elemento material que limita, como sea, pero limita, el ser de la gracia y hace con ello que ésta puede distinguirse de Dios.

Nótese que al decir que la gracia considerada formalmente es una participación especial de Dios, no quiere decir que el elemento formal de la gracia sea «participación especial»; puesto que no ya su elemento formal, sino que la gracia misma, incluyendo el elemento material, es «participación especial» de Dios. La gracia es limitada; pero su elemento formal, o aquello que participa, no: participa todo el ser divino; lo contrario sucede con todos los seres del orden natural, sean sustancias o accidentes.

Indudablemente pues, la expresión «participación especial de Dios» aplicada al elemento formal de la gracia, ha de tener el sentido de «especial» reduplicative, prescindiendo de que sea «participación», ya que ésta, como la limitación, le viene a la gracia del elemento material, no del formal. Este elemento formal o aquello que se participa en la gracia es todo el ser divino, y no ya el elemento formal sino la gracia, es «participación de todo el ser divino», según hemos repetido tantas veces.

Recordemos también, antes de empezar a tratar del elemento formal de la gracia, aquellos textos de Santo Tomás citados anteriormente, en los que nos habla de la causalidad formal del accidente, y por tanto de la gracia, en el sujeto en que radican. No hay que considerar la gracia independientemente del sujeto en que radica, como tampoco consideramos independientemente los accidentes naturales.

Esto supuesto, empezamos haciendo unas consideraciones sobre el elemento formal de la gracia. La gracia hace ser lo que ella es, al ser en que radica, por medio de su causalidad formal como accidente; como el accidente blanco hace que la cosa en que radica, sea blanca, la gracia, con su causalidad formal hace, si se permite la frase, que el hombre sea Dios accidentalmente, lo cual no es sino el concepto tan común de la deificación de la criatura intelectual por la gracia. Deificación que, claro está, no puede entenderse en toda la extensión de la palabra, pero que, por otra parte, no podemos entenderla sólo en un sentido metafísico; hay algo más que una metáfora. «Gratia est aliquo modo ipsum esse» [83], nos dice Ledesma, expresión que equivale a esta otra: «Gratia est aliquo modo ipse Deus». El sentido de esta expresión quedó ya explicado al tratar de la sobrenaturalidad de la gracia, o del ser que en ella se participa: ser sin ninguna limitación intrínseca.

83. *De div. perf.*, q. 4, a. 6, cl. 1.ª, Razón 1.ª, p. 284-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

Y como decíamos que una cosa es blanca por tener accidentalmente la blancura, podemos decir también que el hombre en gracia es Dios o ipsum esse, por tener accidentalmente esa participación del ser sobrenatural que es la gracia. Pero suponiendo siempre que, por ser el ipsum esse propio de Dios, no le puede convenir a la gracia y por ella al ser intelectual, mas que por participación, participación que no es como la del ser natural, limitado intrínsecamente por la esencia, sino la propia del ser sobrenatural: limitación únicamente extrínseca, que viene dada por su accidentalidad, pero limitación al fin al cabo; limitación que nos prohibe confundir la gracia con Dios, y por consiguiente nos obliga a establecer una distancia infinita entre ella y Dios, y del hombre en gracia y Dios, a pesar de su sobrenaturalidad y de pertenecer al mismo orden divino.

Fruto también de esta concepción del elemento formal de la gracia es la afirmación de que la gracia no entra en ningún predicamento, si la consideramos formalmente [84]. Si la encuadramos en el elemento cualidad, lo haremos atendiendo únicamente a su elemento material, que es su ser de accidente. Pero como su elemento formal no está limitado por ninguna esencia, y sólo por la esencia puede incluirse el ser en un predicamento, si consideramos la gracia sólo en su aspecto formal, trasciende todos los predicamentos. Adviértase sin embargo, que no queremos con ello decir, que la gracia no esté en ningún predicamento, pues según antes ya dijimos, la gracia incluye intrínseca e inseparablemente los elementos material y formal; por lo que la gracia entra en el predicamento, aunque su elemento formal, considerado «aisladamente», no pueda entrar en ninguno Si el elemento formal de la gracia fuese el ser limitado intrínsecamente, necesariamente tendría que ser limitado por una esencia, y por consiguiente, tendría que estar, en virtud de la esencia de su elemento formal, dentro de un predicamento, no ya la gracia sino también su elemento formal, aisladamente considerado. Cosa que no se concluye admitiendo que dicho elemento formal es la totalidad del ser divino, participado en la gracia sin ninguna restricción formal.

También por este elemento formal la gracia es connatural a solo Dios. Distingue con Cayetano, los órdenes de naturaleza y gracia diciendo:

«Bona primi ordinis se habent ad Deum ut artificiata ad artificem, quae sunt omnino aliena et extranea a natura artificis... gratia vero et hujusmodi se habent ut ad Deum connaturalia, et ut ea quae sunt secundum naturam ad naturam, sicut calefacere ad ignem... ita ut sint connaturalia ipsi Deo soli» [85].

Y esto por la trascendencia que la gracia tiene sobre todo el orden

84. «Gratia et huiusmodi, nos dice,... formaliter loquendo... sunt ejusdem rationis cum ipso Deo, et non ponuntur in predicamento formaliter». *Ibid.*, q. 4, a. 6, cl. 1., Corol. 1.°, p. 285-2.

85. *De div. perf*, q. 4, a. 6, Cl. 1.ª, corol. 2.°, p. 286-1.

Universidad Pontificia de Salamanca

natural, en virtud de su elemento formal, o sea por ser participación de Dios «ut est ipsum esse et ut trascendit totum ordinem rerum creabilium» [86].

Las esencias son las que diferencian de Dios las participaciones del mismo, y hacen que el ser participado pertenezca a un orden distinto del divino. La gracia, por ser una participación de todo el ser divino, pertenece y hace pertenecer al hombre, al orden sobrenatural, o sea, al mismo orden divino. Por eso es connatural a Dios, propiedad ésta que no se da en las criaturas del orden natural. Dios es el artífice del universo, pero respecto al hombre elevado por la gracia, más que artífice es padre, por tener el hombre participada la naturaleza divina, y pertenecer al mismo orden de Dios.

Por tanto la gracia como las demás formas sobrenaturales, por pertenecer a dicho orden divino, no pueden ser connaturales a ninguna criatura. Las demás formas sobrenaturales pueden ser connaturales secundum quid a una criatura. Como el calentar es natural al agua «ut substat calori... ita illud quod est supernaturale... est illi (a la criatura) connaturale ut stat sub forma supernaturali» [87].

Pero esta connaturalidad secundum quid, que pueden tener las otras formas del orden sobrenatural, no puede admitirse en la gracia, por ser ésta la que da el ser sobrenatural. Las demás formas de este orden, por estar ordenadas a la operación, suponen este ser sobrenatural dado por la gracia, y por consiguiente, son connaturales a la criatura que está en gracia. Pero como el ser es lo primero, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, no puede la gracia presuponer otra forma del mismo orden, por la que pudiera ser connatural secundum quid, a la sustancia en que dicha forma radicase. Por consiguiente, la gracia, por dar el ser sobrenatural, no puede ser connatural, ni simpliciter ni secundum quid, a ninguna criatura del orden natural, por muy elevada y perfecta que ésta sea. La gracia es sólo connatural a Dios.

Siguiendo en este proceso de conclusiones a base del elemento formal de la gracia, dice que por ella podemos conocer mejor a Dios que por medio de las criaturas del orden natural:

«Gratia est quaedam participatio et quidam Dei effectus maxime illi similis et ejusdem ordinis et rationis... immo existimo, quod ex gratia meliori et excellentiori modo possumus venire in Dei cognitionem, quam ex omnibus creaturis ordinis naturalis» [88].

Desde luego que no puede referirse en esta frase a un conocimiento humano, o según nuestro modo de conocer a Dios ex rebus. Indudable-

86. *Ibid.*, q. 4, a. 7, Subart, cl. 1.ª, p. 306-1.
87. *Ibid.*, q. 4, a. 7, Subart, cl. 2.ª, p. 306-2.
88. *Ibid.*, q. 4, a. 6, cl. 1.ª, corol. 5.º, p. 288-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

mente esta aserción se refiere a que, supuesto un conocimiento perfecto de la gracia y de una criatura, por muy perfecta que sea, del orden natural, por el conocimiento de la gracia podemos llegar a un conocimiento más perfecto de Dios que por el de la criatura natural. La razón es clara: toda criatura natural es participación de Dios según una razón determinada; la gracia, por el contrario, es participación de Dios según la razón total de su ser, sin ninguna limitación; por consiguiente es imagen mucho más perfecta de Dios que lógicamente nos lleva a un conocimiento mucho más perfecto de Dios que el que nos puedan dar todas las criaturas del orden natural. De aquí que el místico conozca mejor a Dios que el teólogo.

Otra afirmación que podría escandalizar a alguien, y que sirvió de base a Curiel para refutar la sentencia seguida por Ledesma, es la de que la gracia tiene cierta infinitud. En la solución a una dificultad dice así «Gratia absolute et simpliciter est limitata cum sit aliquid creatum. Tamen, ex hoc quod affinitatem habet cum Deo participat quamdam infinitatem, quoniam est participatio quaedam divinae infinitatis» [89]. En la primera parte de este texto deja ver claramente la limitación que en sí misma envuelve la gracia. Está muy lejos de atribuir formalmente a la gracia los predicados que son propios y exclusivos de Dios. ¿En qué consiste pues esa infinitud que atribuye a la gracia? Lo dice en el mismo lugar: Según Santo Tomás, la caridad es infinita «ex parte Dei vel finis»; igualmente la gracia, «quae non habet terminum in sua intensione ex parte qua est participatio quaedam divinae naturae».

En otras palabras, la gracia considerada formalmente solo, es infinita, porque el ser que participa no está formalmente limitado, o sea intrínsecamente determinado por una esencia o una especie. Es participación de Dios como es en sí; sin embargo, las notas o predicados propios de Dios no pueden convenirle formalmente, porque en la gracia entran intrínsecamente los dos elementos, formal y material; por éste se distingue de Dios y se constituye en criatura; pero el formal, en sí mismo considerado y prescinciendo del material, no se distingue de Dios, puesto que es todo el ser divino el que se participa por la gracia; de donde la imposibilidad de una sustancia sobrenatural distinta de Dios, según ya vimos anteriormente. Sólo atendiendo a este elemento formal de la gracia, se puede decir que la gracia participa cierta infinitud; o sea, atendiendo a lo que se participa por la gracia que es todo el ser divino, en contraposición a lo que se participa por las criaturas del orden natural, que es el ser, no en toda su amplitud, sino restringido y determinado por una esencia.

Lo mismo cabe decir de la inmutabilidad e incorruptibilidad de la gracia. Su opinión la podemos expresar en los siguientes términos: la gracia

89. *Ibid.*, q. 4, a. 6, ad ult. agtum, p. 291-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

considerada en su realidad total, o sea, no en su elemento formal solo, sino en sus elementos formal y material conjuntamente, no es inmutable e incorruptible, pues es una criatura y como tal, compuesta de acto y potencia. Pero el ser corruptible y mudable le viene no de su elemento formal, sino del material, puesto que, considerada en su elemento formal aisladamente, no puede tener lugar cualquier mutación —es inmutable e incorruptible— por no incluir en dicho concepto formal ninguna potencialidad [90].

Volvemos a repetir que no todo lo que se puede decir del elemento formal de la gracia considerado aisladamente o en sí mismo, se puede decir también de la gracia, pues ésta además del elemento formal, incluye también el material o el ser de accidente que, aunque extrínsecamente, limita en esta su misma razón accidental, la totalidad del ser divino que se comunica en virtud de su elemento formal.

CAUSALIDAD MATERIAL

La gracia, además de su aspecto formal que acabamos de ver, tiene otro material, también intrínseco como aquél. Por su parte formal, tanto la gracia como las demás formas sobrenaturales «sunt participationes Dei ut trascendit totum ordinem naturae et idcirco non possunt esse intrinseca et essentialia alicui creaturae» [91]. Como nos dirá Ledesma, «hoc autem solum potest competere essentialiter soli Deo» [92], puesto que según vimos, repugna una sustancia sobrenatural a la que pudieran ser esenciales o connaturales la gracia u otra forma sobrenatural.

Si pues ese ser divino que hay en la gracia, o esa trascendencia sobre todo el orden natural sólo es esencial a Dios, a la gracia no le puede venir mas que por participación. De aquí parte el argumento de Ledesma para demostrar que la gracia ha de ser accidente: «Omne participatum in participante est accidens merum... gratia est aliquid participatum ab ipso Deo, ergo» [93].

Si, por su formalidad, la gracia no podía encuadrarse en ningún predicamento, puede encuadrase en el de cualidad por este elemento material, ya que éste es el que explica la razón por la que la gracia es criatura; es el que le da la potencialidad y la limitación propia de ser creatural, es decir, el que la distingue de Dios.

Por el elemento formal, prescindiendo del material, la gracia era infinita, inmutable, incorruptible. El material es el que hace que el ser partici-

90. Vid. *Ibid.*, q. 6, a. 4, ad primum agtum., p. 291-1.
91. *Ibid.*, q. 4, a. 7, ad 2 um, p. 303-1.
92. *Ibid.*, q. 4, a. 7, ad 4 um, p. 303-2.
93. *Ibid.*, q. 4, a. 5, cl. 1.ª, corol. 6.º, p. 288-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

pado por la gracia tenga alguna limitación, siendo por consiguiente la gracia en su entidad total, finita, mudable y corruptible. Esta limitación, sin embargo, no es intrinseca al ser participado, aunque sí a la gracia. Al ser que participa sólo le es extrínseca, pues se participa todo el ser divino; la limitación le viene dada por su accidentalidad, en virtud de su elemento material.

Como la gracia es un accidente sobrenatural en una sustancia natural, ha de haber entre ambos una desproporción que nos explicará el por qué de la corruptibilidad de la gracia: «quia non habent —las formas sobrenaturales— tantam proportionem cum subjecto creato in quo sunt, quoniam sunt eminentiores et superant totam naturam. Unde dixit Divus Thomas quod sunt amisibiles ex parte subjecti quod non capit eas perfecte et complete» [94].

Puesto que es un accidente, ¿dónde hay que radicarlo? La contestación no ofrece ninguna dificultad para Ledesma: en la esencia del alma «nam est participatio divini esse ergo debet poni in essentia et non in potentiis» [95]. Si las virtudes por dar la operación, radican en las potencias, lógicamente deberá concluir que la gracia está en la esencia del alma, porque da el ser sobrenatural.

Ahora bien, la deificación de la esencia lleva consigo la deificación de las potencias ya que éstas han de responder en su obrar, al modo de ser de aquella: la actividad está en el mismo orden que el ser. Por consiguiente la gracia, al deificar la esencia del hombre, ha de deificar también sus potencias. Por eso nos dice: «Gratia quantum ad esse supernaturale est in animae essentia, quantum ad hoc ut sit principium operationis divinae est in potentiis per virtutes superadditas» [96].

Por último nos queda por ver en este apartado la relación de causalidad existente entre la gracia y la sustancia en que radica. En el orden natural toda sustancia tiene respecto de sus accidentes una doble causalidad: material y eficiente. El accidente es forma; la sustancia en que radica es informada por él; tiene la sustancia una causalidad material sobre el accidente. El accidente es incapaz de existir por sí mismo, y debe a la eficiencia de la sustancia el poder existir: he aquí la causalidad eficiente de le sustancia sobre el accidente.

Esta doble causalidad que siempre se da entre las sustancias y accidentes naturales, no se da en el caso de la gracia.

«Gratia solum dependet a sustantia ordinis naturalis in genere causae materialis

94. *Ibid.*, q. 6, a. 4, ad 5 um, p. 394-1.
95. *Ibid.*, q. 4, a. 6, cl. 1.ª, corol, 6.º, p. 288-2.
96. *Ibid.*, q. 4, a. 6, ad agtum. 3, p. 292-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

non in genere causae efficientis... Accidentia ordinis naturalis dependent... non solum in genere causae materialis sed etiam efficientis» [97].

La razón de esto hay que verla en la desproporción que hay entre el orden natural y el sobrenatural. La sustancia del orden natural no puede, en manera alguna, obrar eficientemente sobre el accidente sobrenatural; supondría una excelencia —la de la causa eficiente sobre su efecto— que no puede admitirse; la gracia está en un orden superior al de la sustancia natural. La única causalidad pues de la sustancia sobre la gracia, es la materia: entre gracia y sustancia hay la misma relación que entre forma y materia, limitándose la sustancia a recibir la causalidad formal de la gracia, siendo elevada por ésta «ad divinam plenitudinem essendi ita ut trascendat totam naturam», por recibir la misma un «esse purius et eminentius» [98].

CAUSALIDAD EFICIENTE

La relación del hombre respecto de la gracia es totalmente nula en el orden de la causalidad eficiente. La criatura no puede ni causarla, ni conservarla, ni aumentarla. Hay en la gracia una trascendencia tal sobre todo el orden natural, que éste, en manera alguna, puede llegar, por sí mismo, a ejercer una causalidad perfectiva sobre la gracia. Para ello habría de rebasar esa línea divisoria entre los dos órdenes, natural y sobrenatural, lo cual está muy por encima de sus posibilidades.

Partiendo de la concepción que vamos desarrollando de la gracia, la primera conclusión que salta a la vista, es su gratuidad absoluta: la única actitud del hombre respecto de la gracia es la pura pasividad. Todo, absolutamente todo cuanto pueda tener, respecto de la gracia, alguna razón de causalidad eficiente, le ha de venir de Dios. La razón de ello está en que la gracia pertenece al orden divino, participa de todo el ser divino, o de Dios como es en sí. Veamos pues cómo Ledesma, partiendo de esta concepción de la gracia va deduciendo algunas conclusiones, respecto a su causa eficiente.

La primera afirmación, o sea que la criatura no puede ser causa de la gracia, es claro para Ledesma, «nam gratia excedit omnem facultatem naturae creatae ,nam nihil aliud est quam participatio quaedam divinae naturae secundum quod excedit omnem aliam naturam» [99]. La criatura pues, no puede llegar con su causalidad eficiente, a este exceso que sobre ella tiene la gracia, ya que la criatura en su obrar está regulada por su

97. *Ibid.*, q. 4, a. 6, ad agtum, 4 um, p. 294-1.
98. *Ibid.*, p. 295-1.
99. *Ibid.*, q. 4, a. 6, cl. 1.ª, corol. 4.º, razón 1.ª, p. 287-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

esencia, que limita intrínsecamente al ser y por consiguiente, no puede producir una entidad que, aunque accidente, tiene el ser sin ninguna limitación intrínseca: la gracia es participación de todo el ser divino, y la criatura natural lo es según una razón determinada; si la criatura fuese causa de la gracia, tendríamos un efecto que excedería en mucho el ser de su causa.

Cierto que entre una pura criatura y la gracia hay una desproporción insalvable desde el punto de vista natural; esta desproporción desaparece entre una criatura en gracia y la gracia misma: tanto una como otra pertenecen al mismo orden, al sobrenatural. De aquí la pregunta: ¿podría una criatura en gracia, producir la gracia?

La respuesta ha de ser también negativa: «Creatura habet gratiam per paticipationem, ergo non potest esse propria et particularis causa gratiae» [100], porque para ser su causa propia se ha de tener «cum plenitudine sicut fons et principium illius» [101]. Y como la gracia no puede ser de la esencia de las criaturas, y la actuación de éstas es según sus esencias, síguese que una criatura en gracia, tampoco puede ser causa eficiente propia de la misma.

Esta es la misma razón de la que se sirve Sto. Tomás en su cuarta vía para trascender el orden natural, buscando fuera de él la causa propia del ser y de las perfecciones que ve realizadas en las criaturas, pero que no se hallan en ellas en su grado máximo: hay que llegar al ser que por esencia es bueno, sabio..., para justificar la existencia de la bondad y de la sabiduría participadas. Como la gracia no pertenece a la esencia de ninguna criatura en que se halla recibida, hay que saltar por encima de todas ellas, buscando la razón y, por tanto, la causa eficiente de la misma, en el ser por esencia, en Dios.

A la misma conclusión llegamos al tratar de la conservación; implícitamente esta cuestión está contenida en lo que acabamos de decir, puesto que la conservación no es sino la continuación de la actividad eficiente; por consiguiente sólo puede conservar quien puede causar eficientemente. Esto es lo que nos dice en un tratado inédito sobre la caridad: «Nos nostris actibus non valemus efficienter phisice producere gratiam et charitatem, ergo nec conservare illam» [102].

Por esta razón somos totalmente incapaces de conservar la gracia, no ya durante un tiempo más o menos largo, pero ni siquiera durante un momento, por breve que sea. Nuestra actividad en la conservación de la gracia es totalmente nula, como nula era en su producción.

---

100. *Ibid.*, razón 2.ª.
101. *Ibid.*,
102. *De Charitate*, p. 53. Este manuscrito se conserva en la Universidad Literaria de Salamanca, Ms. 268.

Universidad Pontificia de Salamanca

Véase a través de esto, la gratuidad absoluta de la perseverancia: siendo ésta la permanencia en gracia en el último momento de la vida, al no tener nosotros capacidad para producir la gracia, tampoco la tendremos para conservarla, ni en el último momento de nuestra vida, ni en un momento determinado de la misma. Su total gratuidad es incuestionable, no sólo en el momento de la muerte, sino a través de toda nuestra vida.

¿Y aumentarla? Tampoco se trata de ejercer una causalidad perfectiva desde un orden distinto: se trata de una criatura en gracia que, por tanto, pertenece al orden sobrenatural. A pesar de ello también nos es imposible aumentar la gracia de una manera eficiente. Ledesma nos habla de ello en el tratado de Charitate. Para aumentar la virtud, nos dice, se ha de producir un acto más elevado que el hábito; esta excelencia del acto sobre el hábito no puede venir del hombre sino de Dios. El hombre coopera a la moción divina y Dios aumenta el hábito; por tanto la gracia y las virtudes no las podemos aumentar effective phisice, sino solo dispositive, con nuestra cooperación a la moción divina [103].

La razón de ésto es que la gracia es accidente; por serlo actua formalmente sobre la sustancia. Esa actuación es más o menos perfecta según su mayor o menor radicación en el sujeto; radicación que, con Cayetano, hace consistir «in hoc quod ipsa forma magis actuet et magis sibi subjiciat subjetum et ipsa magis educatur de potentia subjeti» [104]. Por tanto la sustancia informada por la gracia, en su actuación sobrenatural, ha de estar regulada por el grado de actualización que le venga de la gracia; por consiguiente, en su actuación no puede sobrepasar los límites de su ser sobrenatural que, en su perfección, es proporcional al grado de gracia. El aumento de gracia no puede venir de la criatura por no poder producir un efecto superior a su ser sobrenatural; ha de venir de Dios.

Sólo Dios «est propria et particularis causa gratiae» [105]. A esta conclusión llega Ledesma, puesto que la criatura no puede serlo al tener la gracia por participación. Una sustancia sobrenatural distinta de Dios tampoco puede serlo porque repugna la existencia de dicha sustancia. La gracia es por tanto efecto propio de Dios. La razón está en que la gracia es participación de Dios ut transcendit omnem creaturam; y el causar esa entidad que llamamos gracia, no puede convenir sino a quien, per se, trasciende todo el orden natural: esta conclusión no es sino fruto del desarrollo de su concepción del elemento formal de la gracia; participación de todo el ser divino sin ninguna limitación intrínseca; por consiguiente

103. *De Charit.*, p. 55, v.°
104. *De Charit.*, p. 64, v.°
105. *De div. perf*, q. 4, a. 6, concl. 1.ª, razón 4.ª, p. 285-1.
106. *Ibid.*, q. 4, a. 6, corol. 4.°, 2.ª ratio, p. 288-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

la causa no puede ser, mas que el ser sin ninguna limitación intrínseca: Dios.

Tiene Ledesma una frase sobre el particular que viene a corroborar todo esto. Dice así: «Deus ut Deus, secundum totum suum esse causat gratiam» [106].

Esta afirmación no la hacemos tratando del orden natural, aunque Dios es simple; no deciamos que Dios según todo su ser causa las criaturas del orden natural, sino que deciamos que la bondad de Dios es causa de la bondad de las criaturas y que su inteligencia es causa de las inteligencias creadas, etc., aunque en Dios, Bondad, Inteligencia y todos sus atributos se identifican entre sí. Al decir pues que la bondad de las cosas es causada por la Bondad divina, tomamos este a tributo como distinto de los demás.

Ahora bien, para Ledesma la bondad y la inteligencia no son sino una limitación del ser a dichas categorías. Por consiguiente en el orden natural, Dios es la causa de la bondad y de la inteligencia, no según toda la amplitud de su ser, sino según una razón determinada del mismo, determinación que viene dada por los atributos divinos en cuanto distintos entre sí. Y por eso en el orden natural no se da una imitación de Dios como es en sí, sino imitación de los atributos divinos, sólo en cuanto distintos; de aquellos atributos de los que deciamos son la causa de las perfecciones de las criaturas del orden natural.

Al contrario sucede con la gracia. Dios la causa «secundum totum suum esse». Por consiguiente la gracia es imagen de todo el ser divino sin ninguna limitación o determinación a un atributo en particular. Y como la causa ha de estar reflejada en el efecto, en la gracia ha de estar reflejado todo el ser divino. Si pues en el elemento formal de la gracia ponemos alguna limitación, si no suponemos que el ser no está limitado intrínsecamente por una esencia, nos será imposible ver en la gracia esa imitación de todo el ser divino. Sería en todo caso imitación de algún atributo divino en cuanto distinto de los demás, pero nunca de todo el ser divino. Estaria por tanto fuera de lugar la afirmación de Ledesma de que Dios es causa de la gracia «secundum totum suum esse».

En esta misma línea podemos encuadrar la afirmación de que la gracia es como efecto unívoco de Dios. Claro está que no hay que entender esto en todo el alcance de las palabras; hay que matizar un poco la expresión y ver el sentido que ha querido darle Ledesma. Además que, a continuación, nos dice que es también equívoco. Tomada la frase en todo su rigor es absurda y no podemos pensar pasase desapercibido para Ledesma. Dice así:

Universidad Pontificia de Salamanca

«Est effectus univocus... nam est ejusdem ordinis et rationis cum ipso et habet majorem similitudinem cum ipso, ita ut constituat hominem filium;... Aequivocus, quia est participatio Dei et omnis participatio ut participatio deficit ab univocatione» [107].

El sentido de esto, siguiendo la línea del pensamiento de Ledesma es claro. No hay más que distinguir entre el elemento material y formal en la gracia: según el elemento formal, es unívoca, pues el ser no está limitado intrínsecamente: todo el ser de Dios está reflejado en la gracia. El elemento material, por el contrario, marca la distinción de Dios o la restricción del ser divino: Si Dios es el ser por esencia, nosotros, por este elemento material, «participamos» dicho ser divino de una manera accidental que, dejando en sí intacta la formalidad de la gracia, evita el panteísmo, al hacer que en nosotros sea accidente lo que en Dios es sustancia: el ser.

La gracia, además de tener a Dios como única causa eficiente, es la forma más perfecta que Dios puede hacer. Ledesma en el tratado de Charitate se limita a lanzar la afirmación: «Quamvis Deus non possit facere formam perfectiorem gratiae», sin detenerse a probarla [108]. Pero la razón de dicha aserción está clara dentro de su concepción de la gracia. En efecto: sustancia sobrenatural no puede darse; ha de ser accidente; y en el orden sobrenatural no puede darse un accidente de mayor perfección que la gracia ya que en su elemento formal el ser no está limitado intrínsecamente por ninguna esencia.

CAUSALIDAD FINAL

De este punto no habla Ledesma; lo cual no es extraño si se tiene en cuenta que su tratado de la gracia no es sino una parte, a modo de aclaración, de su tratado sobre el ser. Este, dice, únicamente puede pertenecer a la esencia de Dios: Y como una de tantas, se propone la cuestión de si es o no, de la esencia de la gracia. Por consiguiente en su estudio sobre la misma, deja un poco al margen las causas extrínsecas y se ciñe más a las intrínsecas. Es verdad que habla de la eficiente, pero solo en cuanto que arroja luz sobre la naturaleza intrínseca de la gracia.

Lo único que podemos hacer en este apartado, es ver si su concepción de la gracia responde a su finalidad, que es ver a Dios como es en sí. Desde luego que la participación objetiva especial de Dios, —participación que se da en la visión beatífica—, no puede entenderse sin una participación especial subjetiva; y la naturaleza de la gracia hay que hacerla consistir no en aquella, sino en ésta. La objetiva, cierto que se da, pero sólo es

107. *Ibid.*, q. 4, a. 6, concl. 1.ª; corol. 4.º, ratio 2.ª, p. 288-1.
108. *De Charit.*, p. 51.

Universidad Pontificia de Salamanca

explicable y posible, admitiendo como fundamento la subjetiva. Esta participación subjetiva es la que nos inculca Ledesma en todas las páginas en que trata de la gracia.

Entre la gracia concebida al modo de Ledesma y el dogma de la visión beatífica, o sea, entre la participación objetiva de Dios y la subjetiva, hay un perfecto paralelismo. El bienaventurado ve a todo Dios como es en sí aunque no totaliter. Pero no es posible que la gracia llegue a Dios sicuti est, a no ser que Dios esté de alguna manera, también sicuti est, en la entidad misma de la gracia: operari sequitur esse. Que este estar Dios sicuti est en el principio mismo del ser de la gracia, hay que entenderlo en un sentido ontológico o entitativo, ya lo vimos anteriormente; y en qué sentido había que entenderlo, también: la gracia, participación de todo el ser divino sin esencia que lo restrinja, contrariamente a lo que sucede en las criaturas del orden natural.

Si pues la gracia en su ser, es como Dios —siempre su razón de accidente salvando la distancia infinita entre ella y Dios—, su obrar será como el obrar divino: ver a Dios como es en sí. Y no totaliter, porque para comprehender a Dios hay que tener la infinitud en la entidad misma del sujeto que conoce, y esto es propio y exclusivo de Dios. La gracia no es entitativamente infinita, aunque su objeto formal en sí mismo considerado lo sea, sino que es una criatura, es un accidente, y por tanto, le es imposible la comprehensión de Dios.

He aquí cómo partiendo de la concepción que Ledesma nos da de la gracia, hay una perfecta correspondencia entre la entidad misma de la gracia y su obrar sobrenatural tal como nos lo enseña la fe.

CONCLUSION

Dios es el Ser por excelencia, el Ser considerado en toda su amplitud, el Ser por esencia o Ser subsistente. Por tanto reune en sí, elevadas a la razón suprema de Deidad ,todas las perfecciones, ya que éstas dependen del ser.

Dios crea al hombre; el crear supone una donación del ser. Pero este ser creado, por el mismo hecho de ser participado, queda limitado. En Dios la esencia era lo mismo que la existencia; en la criatura son realmente distintas: la existencia como acto, y la esencia como potencia.

El ser pues que, de sí o como está en Dios, no tiene ninguna limitación, en el hombre queda limitado por los predicadores esenciales los cuales, al regular la entidad del ser, de sí infinita, regulan también la obra que

Universidad Pontificia de Salamanca

arranca del hombre. El hombre no actúa según la amplitud del ser, sino restringidamente, al modo humano.

El hombre ni puede exigir más, ni puede pedir más, ni es capaz de más, dentro de su orden esencial. Operari sequitur esse. Y si su ser está circunscrito en la esencia humana, dicha esencia es la que, de una manera connatural, ha de regular toda la actividad del hombre. Por tanto el hombre, dentro del puro orden natural está orientado a Dios, no como es en sí, sino solamente como autor del orden natural. El hombre en su orden natural dice una tendencia a conocer y amar a Dios al modo humano, porque su ser es humano.

Pero este estado natural del hombre nunca ha existido aislado. Dios no creó al hombre en estado natural. Le creó elevado a un orden superior, al orden sobrenatural. Le dio, desde el primer momento, un ser mucho más perfecto que el natural. Le dio la gracia y por la gracia queda el hombre constituido en el orden sobrenatural.

¿Cómo? Dejando desarrollar en toda su amplitud, aunque de una manera accidental, el ser que hay en el hombre. Este ser que hay en el hombre, que de sí no dice más que perfección, pero que estaba restringido por la esencia humana, adquiere por la gracia toda la plenitud de su perfección. El hombre por la gracia ya no participa de un ser limitado o restringido por la esencia humana, sino que participa del ser según toda su amplitud. Esta naturaleza humana que contenía en sí un grado determinado de ser y por tanto de perfección queda superada, aunque no destruída, por la gracia.

La obra humana hecha en gracia, no tiene ya características meramente humanas. Esas obras sicológicamente humanas, son a la vez entitativamente divinas, por estar valoradas por el ser que hay en el hombre, no restringido, sino según toda su amplitud; cosa que ha hecho posible la gracia: sus obras son sobrenaturales, obras semejantes a las de Dios, porque el ser que hay en el hombre, por la gracia, es semejante al ser divino.

Cambia también la perspectiva de finalidad en el hombre. El hombre elevado por la gracia tiende a Dios, no como autor del orden natural, sino a Dios sicuti est. Tiende a poseerle tal como es, por conocimiento y amor. Por la gracia desaparece la desproporción que había del hombre respecto de Dios. Dios trascendía al hombre. Por la gracia el hombre ha participado de esa trascendencia divina, pues por ella adquiere el hombre la plenitud de su ser. Dios trascendía al hombre porque el ser natural de éste era limitado, determinado por la esencia humana. La gracia transforma esa limitación del ser humano, haciendo que el ser que había en el hombre, adquiriese sus características propias, elevando al hombre al plano divino o sobrenatural.

Universidad Pontificia de Salamanca

El ser pues, es el punto de unión entre el orden natural y Dios. Es el punto de apoyo por el que le es dado al hombre trascenderse a *sí* mismo, trascender su orden natural y elevarse al plano sobrenatural o divino. Ser que adquiere toda su plenitud por la gracia que le libra, por decirlo así, de su esencia y lo vuelve a Dios, de donde salió por la creación.

Es el eterno retorno de los antiguos filósofos, pero realizado según la infinita bondad y misericordia de Dios.

Universidad Pontificia de Salamanca