

LA ANTROPOLOGÍA INTEGRAL DE VICTORINO RODRÍGUEZ

POR

EUDALDO FORMENT

1. *La obra intelectual del P. Victorino*

El teólogo y filósofo español Fray Victorino Rodríguez, O.P., Doctor y Maestro en Sagrada Teología, Miembro numerario de la Pontificia Academia de Teología de Roma y de la Real Academia de Doctores de Madrid, Presidente de la Sección Española de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA) y Prior del Convento de Santo Domingo el Real, en la noche del Jueves Santo de este año, después de haber presidido la celebración de los Oficios y asistido a la *Hora Santa*, hasta las doce, falleció inesperadamente, en Madrid, en su convento, a los setenta y un años de edad. El eminente pensador, uno de los más conocidos y cualificados expertos en el pensamiento de Santo Tomás, dejaba además de su fecundo magisterio como Profesor de Teología Moral del Convento de San Esteban de Salamanca y Profesor de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, y sus destacadas intervenciones en Congresos, Jornadas y Reuniones filosóficas y teológicas de todo el mundo, una gran obra escrita: más de cuarenta libros y más de trescientos artículos y folletos.

De entre todas sus publicaciones se podrían destacar las dedicadas a la Teología moral y a la Filosofía moral. El Dr. Victorino Rodríguez ha sido uno de los grandes moralistas del siglo que finaliza. Con el Sol del Aquinate procuró siempre proporcionar la ayuda necesaria para disipar las tinieblas que invaden el pensamiento y la voluntad del hombre moderno. Como ha escrito Abelardo Lobato: «Se ocupó con gran pasión en apartar los obstáculos

que salen al paso al hombre moderno en el camino hacia Dios. Su materia preferida era la Teología moral, el retorno del hombre hacia Dios, el itinerario del hombre para que logre la plenitud de lo humano y la totalidad del desarrollo al que le lleva la gracia cristiana» (1).

Añade seguidamente el Dr. Lobato que: «Tenía la convicción de que la relación con Dios es la decisiva para todo lo humano. Se trata de una relación dinámica, en la cual el ser del sujeto se desarrolla en la medida del encuentro con Dios a través de la acción y de la docilidad a la gracia. 'Ser para obrar, para venir a ser más', era una de sus fórmulas. Desde esa perspectiva de altura juzgaba de los problemas del hombre» (2). Quizás, por ello, sus dos últimos libros están dedicados al problema de Dios.

El conocimiento analógico de Dios (3) es una obra que ofrece una explicación clara, ordenada y precisa, así como una prueba rigurosa, de la tesis tomista de que: «Dios es objeto de conocimiento para distintos sujetos, para distintas inteligencias, para distintos hábitos, en distintas funciones» (4). *El hombre y el misterio de Dios* es su última obra. Preparada para el segundo volumen de *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (5), que dirige Abelardo Lobato y que aparecerá próximamente, de modo magistral ofrece una síntesis del pensamiento de Santo Tomás sobre el tema de Dios, confrontando su clara y bien fundada doc-

(1) ABELARDO LOBATO, *La conformación con el Señor*, en *Cristiandad* (Barcelona), LIV/789-790 (1997), págs. 17-18, pág. 18.

(2) Ibid. «El padre Victorino era un intelectual nato, un pensador de las profundidades. Iba directamente al núcleo de los problemas, a lo esencial. No se andaba por las ramas. como hombre sabio tenía una visión de la totalidad. Por ello sus soluciones son transparentes, lógicas, coherentes, realistas» (Ibid.).

(3) VICTORINO RODRÍGUEZ, O.P., *El conocimiento analógico de Dios*, Madrid, Speiro, 1995.

(4) Ibid., *Introducción*, pág. 13. Véase: E. FORMENT, *El conocimiento analógico de Dios. El humanismo cristiano de Victorino Rodríguez*, en «Verbo» (Madrid), XXXV/341-342 (1996), págs. 147-178.

(5) ABELARDO LOBATO (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Valencia, Edicep, I, v. I, 1995.

trina con los pensadores y corrientes más representativas de la modernidad: agnosticismo, ateísmo, materialismo y positivismo.

Sin embargo, en obras anteriores, principalmente en *Temas clave de Humanismo Cristiano* (6) y *Estudios de Antropología Teológica* (7), ofreció una concepción teológica y filosófica completa del hombre, sobre la que fundamentaba su Teología moral (8). Esta antropología del Profesor Victorino Rodríguez, que podría pasar desapercibida por la importancia extraordinaria de sus magistrales exposiciones éticas, es también uno de sus grandes logros.

El mismo la calificó de «antropología integral», porque consideraba que en una antropología teológica: «No se puede prescindir ni de la metafísica ni de la teología, aunque en ella entre mucha biología, mucha psicología, ética y sociología. ¿Visión filosófica o visión teológica? Ambas cosas, o más bien visión teológica *integral*, asumiendo con la *ratio theologica* los presupuestos de una sana filosofía, como hizo Santo Tomás en la *Suma Teológica*» (9).

Como fiel discípulo del Aquinate y de todos sus grandes comentadores de la Orden Dominicana, sostiene que: «La filosofía no puede asumir a la teología en su ejercicio, pero la teología sí puede asumir a la filosofía vitalizándola interiormente, de modo análogo a como el Verbo asumió a la inteligencia humana en Cristo» (10).

Declara asimismo que la antropología integral: «Quiere basarse en la *dignidad* de la persona, a la que prestó especial atención el concilio Vaticano II, en el capítulo primero, de la *Gau-*

(6) IDEM, *Temas clave de Humanismo Cristiano*, Madrid, Speiro, 1984.

(7) IDEM, *Estudios de Antropología Teológica*, Madrid, Speiro, 1992. Véase: E. FORMENT, *Victorino Rodríguez: Estudios de antropología teológica*, en *Espíritu* (Barcelona), XLI/105 (1992), págs. 92-93

(8) También hay que tener muy en cuenta para el estudio de su antropología los libros: *Estudio histórico-doctrinal de la Declaración de la libertad religiosa*, Salamanca, 1966 y *Los sentidos internos*, Barcelona, 1993 Véase: E. FORMENT, *El conocimiento sensitivo interno según Victorino Rodríguez*, en *Verbo* (Madrid), 313-314 (1993), págs. 387-414.

(9) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Prólogo*, pág. 5.

(10) *Ibid.*, págs. 5-6.

dium et spes. La proclamación y reclamación de los *Derechos humanos* también se apoya en la dignidad específica de las personas. En el orden teológico se apela a la afirmación bíblica de que el hombre ha sido hecho a *imagen de Dios*, y que ha sido superdignificado por el hecho de la encarnación o humanización del Verbo» (11).

El humanismo debe basarse en el *personalismo*, en la afirmación de la dignidad de la persona humana, raíz de toda dignidad humana y, por tanto, también de la dignidad ético-jurídica del hombre. «Como *subsistens distinctum* es un ser ontológicamente solitario y autónomo, cuya existencia es, sin embargo, recibida, dependiente de Dios. Como *naturaleza racional* está abierto a la comunicación en la verdad y el bien y a la solidaridad humana. Esta comunicación tiene su realización más dignificante en la convivencia de *inhabitación* de la Santísima Trinidad» (12).

2. La triple dignidad humana

La dignidad del hombre es doble, por tener una naturaleza racional y por ser persona, Está última es superior a la de naturaleza, que tiene una cierta variación en los individuos e implica cambios en el transcurso temporal de la vida humana. En cambio, la persona siempre permanece en acto y en el mismo grado. Pero también la dignidad puede ser también triple: si el hombre está en gracia de Dios, e inhabita el Espíritu Santo en él, confiéndole una dignidad superior incluso a la de ser personal.

Afirma, por ello, el Dr. Victorino Rodríguez que: «La Santísima Trinidad es el dogma central del cristiano y su presencia en el alma es la realidad más radical del orden de la gracia, del retorno sobrenatural del alma a Dios. Volvemos a Dios conversando con el cielo (*Filip.*, 3, 20), conviviendo con la Santísima Trinidad, a quien damos gloria en el templo de nuestra alma» (13).

(11) *Ibid.*, *Estructura metafísica de la persona humana*, pág. 30

(12) *Ibid.* pág. 32.

(13) *Ibid.*, *Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia*, pág. 378.

Dios está presente en las criaturas de un triple modo por *presencia* o visión, por *potencia* o poder y por *esencia* o substancia. Tal como razona el Aquinate: «Dios está en todas partes por potencia en cuanto que todos están sometidos a su poder. Esta por presencia en cuanto que todo está patente y como desnudo a sus ojos. Y está por esencia en cuanto está en todos como causa de su ser» (14).

Hay además otra mayor presencia de Dios, la especial de la inhabitación en el alma del justo. «La inhabitación es la máxima realización de esta presencia en nuestro mundo de viadores; sólo sera superada en el cielo, donde habrá *presencia* sin *ausencia*. Dios ha querido ser glorificado en tres grandes templos, cuyos grados de esplendor difieren infinitamente: en el gran templo del mundo, en la Humanidad de Cristo, en quien 'habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente (*Cor.*, 2, 9), y en el alma en gracia, templo de dos grandes plantas: el estado de vía y el estado de término» (15).

La presencia de inhabitación sólo se puede dar en los seres que poseen la gracia de Dios y la virtud de la caridad, porque: «Dios por la gracia inhabita en el alma del justo como en un templo, de un modo completamente íntimo y singular, de donde la necesidad de la caridad por la cual el alma se adhiere íntimamente a Dios, más que el amigo al amigo más querido, y goza de El plena y suavemente» (16).

Para comprender de algún modo este misterio, el Dr. Rodríguez advierte que esta presencia no puede univocarse con ninguna humana. «La presencia más íntima de dos amigos no pasa de ser una convivencia, co-habitación, co-existencia, estar juntos, no una insistencia (en sentido etimológico); esencialmente están uno fuera del otro por más juntos que se hallen y por más compenetración afectiva que sientan. Nuestra naturaleza 'cuanta' no per-

(14) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 3, in c.

(15) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia*, pág. 378.

(16) *Ibid.*, págs. 391-392.

mite más adentramiento. No es así el modo de morar Dios en nosotros. Su presencia no es de coexistencia, sino de penetración en lo más profundo de nuestro ser, por ser espiritual y divinamente trascendente» (17).

Frente a las distintas posiciones acerca de la naturaleza, no acepta la tesis de que la posesión de la gracia sea ya la inhabitación. «De que la gracia sea el fundamento o disposición subjetiva indispensable para la inhabitación, y la exija incluso, no se sigue que la constituya esencialmente, es decir, que con ella sólo y por ella se logre la comunicación personal con la Santísima Trinidad (...) de que la gracia se requiera y sea un factor positivo de la inhabitación, no se sigue que la constituya formalmente» (18).

Las razones que aporta son dos. «Una es por el concepto de inhabitación, que implica más que presencia de Dios: implica donación por parte de Dios y posesión por parte nuestra, y este poseer o *habere* a Dios significa un acto nuestro, que ha de ser el amor o el conocimiento, que son los modos de poseer espiritualmente». La otra, más objetiva, es que: «La gracia, en razón de su misma esencia, como participación de la naturaleza divina, originada por vía de causalidad eficiente asimilativa, no puede referirnos y unirnos más que a la naturaleza divina, no a las Personas» (19). Este argumento se fundamenta en el principio teológico de que: «En Dios todo es común a las Tres Divinas Personas, donde no hay oposición de relaciones, por las que ellas se constituyen: las relaciones *ad intra*. Todo lo que dice relación a las creaturas, en cualquier orden que sea, es común a las Tres. Precisamente por eso es imposible remontarse racionalmente de las creaturas a la Trinidad» (20).

Para determinar su naturaleza, también frente a otras interpretaciones, se basa en dos textos de Santo Tomás. En el primero se lee: «Hay un modo común por el cual está Dios en todas las

(17) *Ibid.*, pág. 399.

(18) *Ibid.*, pág. 404.

(19) *Ibid.*, pág. 413.

(20) *Ibid.*, pág. 414.

cosas por esencia, presencia y potencia, como la causa en los efectos que participan de su bondad. Sobre este modo común hay otro especial que conviene a la criatura racional, en la cual se dice que se halla Dios como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama. Y puesto que la criatura racional, conociendo y amando, alcanza (*atingit*) por su operación hasta al mismo Dios, según este modo especial no solamente se dice que Dios está en la criatura racional, sino también que habita en ella como en su templo» (21).

En el segundo, se repite la tesis de Santo Tomás de que: «la inhabitación de la Santísima Trinidad se consuma o se constituye formalmente por el conocimiento y el amor que brotan de la gracia» (22). Aporta el siguiente pasaje, en el que se afirma clara y explícitamente, al decirse que: «Sólo en los Santos habita Dios por la gracia. La razón es porque Dios está en todas las cosas por su acción, en cuanto se une a ellas; creándolas y conservándolas en el ser; más en los Santos está por la operación de los mismos Santos, mediante la cual tocan (*atingunt*) a Dios y lo comprenden en cierto modo, alamarlo y conocerlo, pues quien ama y conoce se dice que tiene las cosas conocidas y amadas» (23).

Comenta el Dr. Rodríguez: «El conocimiento y amor sobrenaturales, que dimanen de la gracia no sólo nos asemejan con Dios (y más perfectamente que la gracia), sino que además nos ponen en *comunicación directa e inmediata, en cierto sentido*, con las divinas Personas, en cuanto distintas en su unidad: nuestro conocimiento y amor sobrenaturales descansan en Dios, Uno en naturaleza y Trino en Personas» (24).

Puede decirse, por tanto que: «La gracia nos asemeja con la naturaleza divina; los hábitos teologales dicen orden esencial a la

(21) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 3, in c.

(22) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia*, pág. 416.

(23) SANTO TOMÁS, *Super II Cor.*, c. 6, lec. 3, n. 240.

(24) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia*, pág. 418.

operación teologal, que termina en Dios Uno en naturaleza y Trino en personas, vale decir: por los hábitos teologales se establece comunicación con las Personas de la Santísima Trinidad, por su ordenación al conocimiento y amor trinitarios» (25). En síntesis: «La inhabitación se constituye formalmente por la actividad teologal, con la que entramos en comunión o convivencia sobrenatural con Dios. Las virtudes teologales y dones capacitan próximamente para esta actividad y nos abren, por lo mismo, *in actu primo*, a esta comunicación misteriosa con la Santísima Trinidad (26).

Precisa asimismo Santo Tomás que: «La persona divina no puede ser poseída (*haberi*) por nosotros, sino como fruto perfecto, por el don de gloria; o como *fruto imperfecto* por el don de la gracia santificante, o más bien por aquello que nos une al bien fruíble, esto es por el amor y la sabiduría» (27).

Por consiguiente, como infiere nuestro autor: «Nuestro conocimiento de Dios *in via* no es totalmente inmediato: aunque sea 'teologal' y 'termine' en Dios mismo, a quien creemos y en quien creemos, no deja de ser mediante especies de orden judicial, y, por tanto, de estructura compleja. Esta imperfección del conocimiento teologal no desaparecerá hasta el cielo». No ocurre exactamente igual con la otra operación, porque: «El amor de caridad, en cambio, aun *in via*, es totalmente *inmediato*, sin especies ni cosa equivalente, por eso perdura esencialmente el mismo en el cielo (...) A pesar de todo, la caridad en esta vida está como violentada por estar 'condicionada' por un conocimiento esencialmente imperfecto, cual es el de fe» (28).

La supeditación del amor al conocimiento explicaría que no sea perfecta la caridad. «El amor aspira a la posesión total y real del bien amado, a la presencia sin ausencia. Esta posesión ha de realizarse por el conocimiento (visión beatífica) y mientras no se

(25) *Ibid.*, págs. 425-426.

(26) *Ibid.*, pág. 427.

(27) SANTO TOMÁS, *1 Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 2

(28) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia*, pág. 418.

llegue a esto, el amor de caridad será siempre un amor doliente, que suspira por el estado definitivo y hacia él gravita por la esperanza teologal. Por esto mismo la inhabitación en esta vida tampoco es plena, no es 'como fruto perfecto', según nos dice Santo Tomás, lo será en el cielo, donde nos asemejaremos plenamente a El, en lo que cabe a una creatura, 'porque le veremos tal como es', según la expresión de San Juan» (29).

De manera que: «La presencia sin ausencia nos está reservada para el cielo, cuando cese la esperanza. Sin embargo, en esta vida nuestro amor de caridad termina inmediatamente en Dios mismo, uno en naturaleza y Trino en personas, lo mismo que en el cielo, si bien aquí sufre cierta violencia, por estar *condicionado* por la fe incompatible con la unión perfecta que pide el amor» (30).

Igualmente, como consecuencia: «La inhabitación de la Santísima Trinidad, por resultar de un factor sobrenatural o don creado, y estar condicionada por él, es susceptible de aumento y disminución, es decir, de grados. No aumentan las divinas Personas, pero sí aumenta y disminuye, es mayor o menor la presencia de ellas en nosotros, según que el don creado, por el que nos hacemos presentes a ellas, sea más o menos perfecto, más o menos actual» (31).

Por último, se infiere de esta explicación de la naturaleza de la inhabitación que: «Habitando realmente en nosotros las Tres divinas Personas como distintas, la inhabitación no es propia de ninguna de ellas, sino común, tanto por lo que se refiere al principio de la inhabitación o causa eficiente, como por lo que se refiere al término. Por tanto, cuando se atribuye la inhabitación al Espíritu Santo, como si fuese exclusiva de la Tercera Persona, se trata de una atribución de apropiación» (32).

Podría objetarse que la unión intencional del conocimiento y la unión afectiva del amor no implican la *presencia real* de las Di-

(29) *Ibid.*, págs. 418-419.

(30) *Ibid.*, pág. 436.

(31) *Ibid.*, pág. 420.

(32) *Ibid.*, pág. 422.

vinas Personas en el alma y que, por tanto, no explican la inhabitación o la presencia real y substancial de Dios, uno y trino, en el alma que ha sido justificada por la gracia. Como indica el Profesor Rodríguez esta dificultad no se encuentra Santo Tomás. «Es sintomático —comenta—, que no haya salido al paso de esta dificultad que, en siglos posteriores, hasta nuestros días, ha movido a muchos a abandonar su tesis o a dudar de ella» (33).

Sin embargo, con su maestría habitual, el eminente discípulo del Aquinate, la resuelve notando que: «Cuando se trata de la unión del alma con Dios, para que esta unión sea real, no hemos de buscar en ella las notas propias de la unión real de orden humano, condicionado siempre por la cantidad y sus atributos. Querer entender la realidad de la unión con Dios o inhabitación bajo las categorías de indistancia y contacto experimental *sensu stricto* es encerrarse en un burdo *antropomorfismo* (...). El realismo de la presencia no se mide lo mismo en el orden material y sensible que en el orden espiritual e inteligible, y la presencia trinitaria está bien lejos de estas categorías corporal-dimensionales. Tan presentes como nos está una cosa sensible que vemos y palpamos, tanto y más *pre-sente nos está* una cosa inteligible, espiritual que conocemos y amamos inmediatamente. A las cosas espirituales, que no estén condicionadas por la materia, no hay otra vía de real acercamiento» (34).

Por no perder nunca de vista este enfoque teológico, Santo Tomás no advirtió esta dificultad. Como indica el Dr. Rodríguez, consideró que: «La Santísima Trinidad está real y sustancialmente presente en nuestra alma por su atributo de inmensidad; la operación teológica que dimana de la gracia establece un nuevo modo real de presencia con la realidad divina ya existente en nosotros. Sobre la realidad y sustancialidad de la presencia de Dios en nosotros no existe o no debe existir problema. Sobre la realidad del nuevo modo (el de inhabitación), la dificultad procede de una visualización antropomórfica, cuantista del problema; y la

(33) *Ibid.*, págs. 423-424.

(34) *Ibid.*, pág. 435.

solución está en el valor y eficacia real-unitiva de la vida teologal *in actu secundo*» (35).

3. Ética y Teología

Siguiendo a Santo Tomás, Victorino Rodríguez considera que: «La inhabitación es misterio del retorno del hombre a Dios, de la vida moral, que consiste en conocer y amar. La gracia y las virtudes entran en el orden moral en cuanto principios de conocimiento y amor meritorios. Idéntica función ejercen respecto a la inhabitación que es la quintaesencia de la moral cristiana» (36).

Esta conclusión muestra la vinculación que establecía entre la Teología y la Ética. La concebía con una relación tan estrecha como la que se da entre el don divino de la gracia y la naturaleza humana. «El principio enunciado por Santo Tomás (...) de que 'la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona', es clave para establecer una vinculación armoniosa entre Ética y Teología, sin atentar contra la natural autonomía de ambas ciencias. La correlación perfectiva naturaleza-gracia rige proporcionalmente en las correlaciones razón-fe, Ética-Teología, amor-caridad, sociedad civil-sociedad eclesiástica (37).

La gracia perfecciona a la naturaleza no sólo por su poder «elevativo o divinizador», sino también por otro «medicinal o roborativo» (38), que es necesario en el mismo orden natural, porque:

(35) *Ibid.*, pág. 437. Según Victorino Rodríguez, en resumen: «Conocemos y amamos a Dios-Trino ontológicamente presente por inmensidad, y psicológica y vitalmente también realmente presente en cuanto objeto inmediato de amor de caridad, y en cierto modo experimentable por la fe viva y sabiduría. Esta unión psicológica (real-objetiva) es imperfecta *in via*, será perfecta *in patria*» (*Ibid.*, págs. 437-438).

(36) *Ibid.*, pág. 427.

(37) *Ibid.*, *Ética, Teología y Religión*, págs. 120-121. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

(38) Cf. RAMÓN ORLANDIS, «De la sobrenaturalidad de la vida en los Ejercicios», en *Manresa* (Madrid), 46/XII (1936), págs. 97-125, 47/XII (1936),

«El hombre ha sido elevado al orden sobrenatural, ha caído en desgracia por el pecado original, que le dejó naturalmente maltrecho (*vulneratus in naturalibus*), que ha sido redimido y nuevamente dotado de fuerzas de gracia a ejercer con dificultad debido a las consecuencias de la antigua y de las personales caídas, resulta claro, al menos desde un punto de vista teológico, que el hombre, en su concreción histórica, no puede cumplir todos sus programas de perfección a que está llamado, dejado a sus fuerzas afectivo-volitivas naturales y a los dictámenes exclusivamente éticos de su conciencia» (39).

De ahí que, en el estado actual, el hombre no sólo necesite de la gracia para poder realizar obras meritorias, que merezcan la salvación eterna, sino también para lograr la perfección en cuanto a su naturaleza. «Una perfección puramente humana integral (es) moralmente irrealizable, en toda su complejidad personal y social y en continuidad perseverante, sin la gracia adyuvante, debido a las debilidades y propensiones torcidas que sigue padeciendo el corazón humano, perpetuamente resentido de sus antecedentes pecaminosos, y a la obnubilación de la razón práctica para discernir adecuadamente el bien y dictar su realización» (40).

La Etica, por tanto, no es suficiente para que el hombre pueda hacer todo el bien proporcionado a su naturaleza. «Reconociendo la patente espontaneidad y rectitud natural de los principios de la sindéresis, sus derivaciones y concreciones éticas mediante el discurso racional, hasta llegar al dictamen prudencial circunstanciado, están expuestas a mil desviaciones e incertidumbres, habida cuenta de la ignorancia y prejuicios mentales y de la dependencia intrínseca de los dictámenes prudenciales concretos respecto de las predisposiciones afectivas y pasionales» (41).

págs. 217-218, pág. 110. Cf. E. FORMENT, «El magisterio tomista del P. Orlandis, Apóstol del Corazón de Jesús», en *Doctor Communis* (Città del Vaticano), 47/1 (1994), págs. 43-71 y 47/2 (1994), págs. 155-174.

(39) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Etica, Teología y Religión*, págs. 121.

(40) *Ibid.*, pág. 121.

(41) *Ibid.*, págs. 121-122.

Debido al pecado y a la inclinación al mismo, que persiste incluso con la vida de la gracia, la naturaleza humana está debilitada en sus propias fuerzas y, por ello, sin la necesaria armonía consigo mismo y con los demás (42). «Si al sincero creyente, auxiliado por la gracia y dirigido por la Teología, le resulta difícil saber siempre obrar el bien, sin dejarse llevar por la pasión, el egoísmo o la indolencia, cuánto más al hombre debilitado en su naturaleza, si sólo le guía una Ética condicionada por su situación».

Esta innegable *defectuosidad* de la naturaleza humana: «No debe llevar a desestimar el valor real y específico de la Ética como ciencia de la perfección moral del hombre histórico, ni a querer verla necesitada de una prolongación formal o esencial de la teología en ella para que sea ciencia adecuada de la moralidad del hombre realmente existente (elevado, caído, redimido o abocado al fin sobrenatural), como defendía Maritain por los años treinta» (43).

En *Humanisme intégral* y en *Science et sagesse*, Jacques Maritain: «Sostuvo que para regir adecuadamente el comportamiento moral no bastaban la teología moral especulativa y la prudencia; había que dar lugar a otra moral intermedia, práctico-práctica, específicamente distinta de la moral especulativa y de la prudencia».

Esta «ética adecuadamente tomada» estaría «subalternada» a la Teología: «Para que la moral sea adecuada a su función, que es conducir al hombre a su verdadero fin último, que es Dios en sí mismo, con unos medios aptos, que, para el hombre caído y elevado por la gracia, no pueden ser otros que la gracia y las virtudes infusas, especialmente la caridad, necesitaba tomar estas normas de la Teología. De ahí que la ética o moral filosófica, para ser adecuada, necesita estar subalternada a la Teología, sin que por ello deje de ser esencialmente filosofía» (44).

(42) De ahí otra tesis de Santo Tomás, derivada de la anterior, de que, en su situación actual, el hombre: «Necesita del auxilio de la gracia, que *cure* su naturaleza» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 3, in c).

(43) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Ética, Teología y Religión*, pág. 122.

(44) *Ibid.*, *Humanismo cristiano y humanismo maritainiano*, pág. 270.

Siguiendo a su maestro Santiago Ramírez, nuestro autor rechaza estas dos extrañas tesis, porque, en primer lugar esta nueva ética no tenía: «Ni principios, ni objeto, ni fin, distintos de la única ciencia moral, que alcanza desde la sindéresis hasta la prudencia». En segundo lugar: «La 'ética adecuadamente tomada', al partir de principios de fe, como es el fin sobrenatural, la condición existencial del hombre caído y redimido, y contar con la gracia y las virtudes infusas para una vida adecuadamente correcta, en realidad se confundía con la teología». Por ello, añade, en su crítica, que: «No tiene sentido decir que sigue siendo específicamente filosofía si se rige por principios de fe y cuenta con medios sobrenaturales». Por último, le objeta que: «La supuesta subalternación de la ética a la teología no está justificada, porque la subalternación se da en ciencias del mismo orden (y aquí se mezcla el orden natural con el sobrenatural) y, de hecho, Maritain no conecta la ética adecuada con la teología, sino con la fe sobrenatural» (45).

Debe tenerse en cuenta este otro principio nuclear de Santo Tomás sobre la gracia, derivado del primero: «La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible» (46). La gracia supone y exige a la naturaleza como sujeto al que perfeccionar. Incorpora todo lo natural y se sirve de ello. No actúa fuera de la naturaleza y, por ello, la dificultad en reconocerla.

De ahí que: «La Teología no suplanta ni disminuye a la Etica, sino que la asume y perfecciona real y vitalmente en orden a la perfección integral del hombre histórico a la que pueden y deben concurrir ambas ciencias normativas del comportamiento humano. El fin sobrenatural que señala la Teología supone el fin natural que señala la Etica y añade superiores bondades y atracciones; los principios que animan a la Teología suponen e iluminan con superiores garantías de verdad los principios de honestidad natu-

(45) *Ibid.*, págs. 271-272.

(46) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 1, ad 1.

ral que percibe la Etica; las prescripciones morales teológicas son más concretas y exigentes que las prescripciones éticas de igual sentido» (47).

Las fundamentos de la Etica no son sobrenaturales, sino que son de orden estrictamente natural. «La perfectibilidad natural del hombre, el fin natural del mismo, los principios indefectibles de la sindéresis, la capacidad de discurrir correctamente en el orden moral con más o menos amplitud y perseverancia, la natural propensión al bien, sobre todo en sus modalidades más elementales, tanto individuales como familiares y sociales, las estimaciones consuetudinarias de lo humanamente correcto, etc., son fuentes de un saber ético específicamente tal, sin dependencia intrínseca de la Teología» (48).

La Teología moral y la Filosofía moral se distinguen no sólo por sus cimientos, sino también por su formalidad —la razón iluminada por la fe y la simple razón natural—, y por su fin —sobrenatural y puramente natural—. Aunque, ciertamente coinciden, en gran parte, en su objeto material: los actos humanos. Sin embargo, por un lado: «Una cosa es que en el sujeto o persona concurren y deban concurrir la Etica y la Teología, como concurren simultáneamente lo humano y lo cristiano, y otra, que se confundan o interfieran esencialmente ambos saberes». Por otro: «Así como se es perfectamente hombre sin ser cristiano, pero no se es hombre perfecto en la actual situación histórica de la humanidad sin ser cristiano perfecto, así el saber ético es esencialmente tal, aunque nunca será el saber normativo totalmente adecuado al hombre realmente existente, sin complementariedad teológica»,

En definitiva, no acepta el raro intento de Maritain, porque: «No se trata, pues, de convertir formalmente la ética en Teología, sino de que el hombre tenga, además de sentido ético, senti-

(47) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Etica, Teología y Religión*, pág. 122.

(48) *Ibid.*, págs. 122-123.

do teológico: la Teología no destruye la Etica, sino que la perfecciona al perfeccionar a su propio sujeto personal y a sus facultades cognoscitivas» (49).

4. Antropología integral y humanismo cristiano

Victorino Rodríguez reconoce que la Teología moral y la Etica tienen otras relaciones, pero en cuanto que son partes de la Teología y de la Filosofía respectivamente. «Así como la 'Filosofía Cristiana', sin dejar de ser filosofía y sin convertirse formalmente en Teología, recibe de ésta ayuda perfecta, ciertamente accidental, pero real e interna tanto negativa (prevención de errores) como positiva (sugerencia de temas, como, por ejemplo, la creación, la distinción de naturaleza y persona, Dios personal, inmortalidad, etc., a la vez que adiestramiento mental para discurrir en los temas del espíritu), así la 'Etica Cristiana', sin dejar de ser esencialmente filosófica puede y debe dejarse influir vitalmente por la Teología» (50). Además: «Cuando la Teología se encuentra con zonas éticas inexploradas, debe suscitar su estudio o suplir esta deficiencia» (51).

Por esta ayuda de la Filosofía a la Teología, como posibilidad de ser asumida por sus propios hallazgos o bien por haber desarrollado ámbitos inspirada en la misma Teología, se califica a la *Filosofía de cristiana*. Si es servidora de la Teología, aunque lo sea únicamente como auxiliar, sin haber explorado temas por influen-

(49) Ibid., pág. 123.

(50) Ibid. La Etica también ayuda a la Teología, porque: «En sentido inverso, la Teología, que es simultánea y formalmente contemplativa y activa o práctica, no puede menos de *asumir* todo lo que rectamente ha pensado la Etica, hasta sus mínimas particularidades individuales y sociales, bien que sea bajo su punto de vista formal teológico de 'revelabilidad' (Ibid., págs. 123-124). Así lo hizo Santo Tomás con la Etica de Aristóteles.

(51) Ibid., pág. 124.

cia de la fe (52), la filosofía es cristiana (53). Por lo mismo existirá un humanismo cristiano, una explicación del valor de la persona humana, de su puesto en el cosmos, de su destino y finalidad, que esté puesta al servicio de la fe. Existe: «Un humanismo cristiano, como realización vital y como pensamiento: como existe el hombre cristiano y el Hombre-Dios» (54).

En esta doctrina cristiana es esencial la afirmación de las siguientes tesis. Primera: «El dato fundamental, de orden metafísico, de todo auténtico humanismo es la constitución de la persona como sustantividad individual y racional (*'rationalis naturae individua substantia'*, que dijera Boecio)». La persona nombra a cada individuo personal, lo propio y singular de cada hombre, su estrato más profundo, que no cambia en el transcurso de cada vida humana. «Ser 'yo', 'tú', 'nosotros', 'él', 'alguien', es ser algo ontológicamente consistente, estable, autónomo, en contraposición a lo eventual y accidental, a lo adyacente o resultante relacional» (55).

En cambio, los otros humanismos, que tratan también del carácter personal del hombre, carecen de la: «Profundidad, altura

(52) Etienne Gilson parece que sólo se fija en el segundo de estos servicios. Declara: «Llamo filosofía cristiana toda filosofía que, aunque distinguiendo formalmente los dos órdenes, considera a la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón» (E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, pág. 33). Y más explícitamente escribe: «El filósofo cristiano considera la revelación como una fuente de luces para su razón» (E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949, pág. 319).

(53) La filosofía de Aristóteles, que fue asumida por Santo Tomás en su síntesis teológico-filosófica, por sus muchos elementos verdaderos, no puede considerarse como filosofía cristiana, porque tal como se encontraba no podía ponerse al servicio de la Teología. Se tenía que rehacer, depurándola de prejuicios propios de la cultura griega, de las posteriores contaminaciones de la filosofía musulmana, y desarrollarla en sus mismas conclusiones, tal como hizo el Aquinate, convirtiéndola así en Filosofía cristiana, una filosofía que estaba al servicio de la fe.

(54) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Humanismo cristiano y humanismo maritainiano*, pág. 260.

(55) *Ibid.*, pág. 260.

y extensión como éste de la filosofía y teología cristianas. Adolecen de *profundidad óptica* los humanismos psicologistas y personalistas, que reducen la persona a conciencia y libertad o a relaciones de alteridad vivida. Adolecen de *altura* los humanismos antropocéntricos, cerrados a la trascendencia y supervivencia personal. Reducen el *alcance* de la realización perfecta del hombre tanto las antropologías materialistas y agnósticas, que no dan cabida a los valores espirituales y a la responsabilidad ética, como el utilitarismo individualista, despreocupado de la universalidad de la verdad y del bien y de la comunicabilidad desinteresada de la amistad» (56).

La persona hay que situarla, por un lado, en el ámbito del *ser substancial individual*. «La persona tiene, porque *es*; actúa o padece, porque *subyace*, cambia, porque *permanece* (la memoria personal es testigo de esta permanencia), pues no es mero cambio ni es intercambio con otro ser, aunque sea de categoría personal (como el hijo); su código genético le acompaña desde el momento de su concepción y para siempre, porque su alma, inmortal, la tiene configurada a su propio cuerpo en unidad psico-física consubstancial» (57).

Por el otro, en el de la *racionalidad*, porque: «El carácter de racionalidad y consiguiente libertad no sólo abre a la persona en su individualidad hipostática (=sub-sistente), ópticamente incommunicable, a un dinamismo inconmensurable, mediante facultades de alcance universal, sino que le confiere la nota específica de persona humana, distinta de las personas divinas y angélicas, y, sobre todo, distinta de las sustancias individuales infrahumanas, como son las plantas y los animales irracionales» (58).

(56) Ibid., pág. 265.

(57) Ibid., pág. 260.

(58) Ibid., pág. 261. Teniendo en cuenta los muchos malentendidos sobre esta «racionalidad», advierte el Dr. Rodríguez, que con este término no se significa inmediatamente la facultad racional, ni su actividad de entender y razonar, sino: «La naturaleza racional ('rationalis naturae'), de la que emergen naturalmente la inteligencia, la voluntad y las demás facultades y operaciones.

La segunda tesis es el reconocimiento de la gracia de Dios, «la fuerza sobrenatural de liberación o redención y santificación. De esta divinización de la humanidad, o sobre-humanismo (el 'sobrenatural') se ocupa ampliamente la Teología Católica. Siguiendo un orden de principalidad, más que histórico o genético, este humanismo divinizado, llamémosle *teándrico*, se realizó plenamente en Cristo '*perfectus Deus et perfectus homo*', del que participan interna y vitalmente los cristianos, miembros organizados de la cabeza que es Cristo, según la terminología de San Pablo».

El humanismo cristiano incluye, por tanto, el «sobre-humanismo» *teológico*, sin reducirlo a lo filosófico o a lo natural. «Así como en la unión hipostática de la naturaleza individual humana de Jesús con la persona divina o Verbo no se transforma ni degrada Dios, sino que se dignifica al máximo la naturaleza humana, así en el humanismo cristiano no se desvirtúa o vacía lo teológico, sino que se eleva y superdignifica lo antropológico por la superdotación de gracia divina» (59).

Por considerar la culminación en el hombre de la gracia de Dios, el humanismo cristiano es, en realidad, *antropología integral*. Con esta denominación no sólo se caracteriza la concepción cristiana del hombre de un modo más preciso, sino que también se evita la confusión con el «humanismo integral» de Maritain.

Victorino Rodríguez hace notar que no sólo: «Maritain hace una bisección en el hombre distinguiendo entre individuo y persona» (60), sino que también: «Resta vigor al humanismo cristiano el humanismo maritainiano por el excesivo reduccionismo de lo cristiano a lo humano o profano, de la verdad intrínsecamente unitiva y cierta a la tolerancia escéptica y al pluralismo ideológico por principio, de los valores jerárquicos a la de-

De ahí que el hombre sea persona no sólo en estado consciente y libre, sino también en estado fetal, en estado inconsciente, en estado de alienación o de abulia, en la cárcel o en el manicomio» *Ibid.*, pág. 261).

(59) *Ibid.*, 262.

(60) *Ibid.*, pág. 268.

mocracia voluntarista, de lo metahistórico y eterno a lo temporal» (61).

Tal como debe hacerse en un verdadero humanismo cristiano, Maritain: «No ha sabido complementar la naturaleza con al gracia sin confundirlas; no ha sabido remitir al filósofo al teólogo, salvando la especificidad de ambos saberes» (62). Su humanismo no es, por tanto, una antropología integral.

La tercera tesis de esta doctrina sobre el hombre completo, precisamente porque lo considera en su totalidad, es la afirmación de la capacidad perfectiva de la persona humana, arraigada en su naturaleza racional. De manera que: «Pasando del *ser* al *poter* y al *obrar*, la persona humana se abre y se proyecta en una infinidad de posibilidades y realizaciones dignas de su condición óntica de naturaleza racional y libre».

Esta dimensión de promoción personal, permite a Victorino Rodríguez destacar otra vertiente de la dignidad personal. Explica que la persona: «Por la inteligencia está siempre en camino de dominar el universo, y por el ejercicio libre de sus facultades, de incidencia en el bien amable y apetecible, a todo se acerca y de todo disfruta sin saciarse mientras no descanse en Dios, según expresión de San Agustín» (63).

(61) Ibid., pág. 265. «Maritain, al rechazar *mordicus* la 'política intrínsecamente cristiana', no fue capaz de explicar en qué consiste la 'política de inspiración cristiana' sin dejar de ser política profana, como no fue capaz de sostener el carácter específicamente filosófico de la 'ética adecuadamente tomada'» (Ibid., pág. 273).

(62) Ibid., pág. 273. «Tampoco ha explicado en qué se diferencia el 'estado laico cristianamente constituido', 'vitalmente cristiano', 'de inspiración cristiana', del vitando y escandaloso estado intrínsecamente cristiano o confesional. ¿Será de inspiración cristiana la política que no reconoce los deberes del Estado para con Dios (como quiere Maritain), o que legisla contra los postulados de la doctrina católica?» (Ibid.).

(63) Ibid. pág. 262. Véase: ABELARDO LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, en *El hombre en cuerpo y alma*, vol. I, de ABELARDO LOBATO (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Valencia, EDICEP, 1995, 3 v.; y A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, en «Acti del IX Congreso Tomístico Interna-

Precisamente, advierte nuestro autor que: «Es en esta capacidad de dominio sobre todas las cosas donde se patentiza su condición de imagen de Dios (....) Es en esas dos proyecciones, hacia el *verum* y hacia el *bonum*, por donde discurre y por donde se desarrolla el humanismo cristiano. El error y el vicio no humanizan, sino más bien deshumanizan, degradan, envilecen» (64).

Nota asimismo que la dimensión operativa de la persona tiene una importancia extraordinaria. «Aunque en el *orden del ser* o en el aspecto ontológico, lo substancial o subsistente goce de prioridad sobre lo adventicio y dinámico, en el *orden del bien* o de perfección, la bondad adventicia y dinámica es más culminativa» (65).

En este sentido puede decirse que: «Ser hombre bueno vale mucho más que ser simplemente hombre; y menos mal sería no ser que ser persona malvada y réproba, a la que 'más le valdría no haber nacido'. 'El bien moral —advertía Santo Tomás, *De malo*, 2, 5, 2— es en cierto modo mayor bien que el bien natural, en cuanto que es acto perfectivo del bien natural'» (66).

La razón metafísica de ello también la indica el Aquinate al decir que: «El primer ser de las cosas es el ser substancial por el que decimos que las cosas son entes en sentido absoluto y buenas de algún modo. En cambio, cuando se las considera en posesión de su último acto, decimos que son buenas en sentido absoluto y

zional», Città del Vaticano, 1991, vol. I, *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, págs. 51-82.

(64) *Ibid.*, págs. 262- 263. Advierte seguidamente que: «Al mencionar el *bonum*, me refiero, como es obvio, al *verum bonum*, al bien razonable» (*Ibid.* pág. 263).

(65) *Ibid.*, pág. 263. Véase: E. FORMENT, *La antropología de Abelardo Lobato*, en *Sanctus Thomas de Aquino, Doctor hodiernae humanitatis. Miscellanea offerta dalla SITA al suo Direttore Prof. Abelardo Lobato per il suo LXX geniliaco a cura di Daniel Ols, O.P.*, «Coll. 'Studi Tomistici'», n° 58, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Catolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995,.; págs. 182-226.

(66) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Humanismo cristiano y humanismo maritainiano*, pág. 260., págs. 263-264.

entes de alguna manera» (67). El ser substancial, por el que el ente es en acto, no confiere las últimas perfecciones del ente, que son accidentales. De ahí que el ente substancial no puede denominarse ente bueno de modo absoluto, sino de alguna manera, la de la substancia. En cambio, el ente finito puede denominarse bueno absolutamente en cuanto perfeccionado por los accidentes, actos últimos.

De todo ello, se sigue que: «Para calibrar la dignidad de la persona humana no basta llegar al reconocimiento de su excelente condición nativa de substancia individual inteligente y libre; hay que atender a su realización humana de cara a la verdad y al bien moral, cuya deficiencia le cubriría de indignidad» (68).

5. La gracia de Dios

En la antropología integral de Victorino Rodríguez, la gracia tiene el papel más destacado, en cuanto que confiere una mayor dignidad a la natural dignidad personal y un mayor y superior perfeccionamiento al obrar personal. Sin embargo, en nuestro tiempo, a pesar del gran y casi exclusivo interés por la antropología (69), se da un «olvido de la gracia». Como consecuencia del «olvido de Dios» se han olvidado también las realidades del pecado y de la gracia. Como decía el Dr. Rodríguez, hay: «Una doble carencia al respecto en nuestro mundo secularizado. En la medida en que se va perdiendo el sentido de Dios se va perdiendo

(67) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1; ad 1.

(68) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Humanismo cristiano y humanismo maritainiano*, pág. 264. Añade: «Por supuesto que esta realización humana no se verifica en el error, especulativo o práctico, en la insinceridad y en la mentira, en el pecado y en el vicio deshumanizantes» (Ibid.).

(69) Véase: ABELARDO LOBATO, *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre*, en *Antropología e Cristología ieri e oggi*, «Atti del Convegno di studio della SITA», Città del Vaticano, 1987, págs. 5-41.

consiguientemente el sentido del pecado y de la gracia, las dos grandes caras de la antropología cristiana» (70).

Por este olvido de la gracia, en la actualidad: «Se dan la mano la *autosuficiencia* pelagiana de la razón y de la propia voluntad para pensar, elegir y hacer todo lo que se estima verdadero y digno y evitar cualquier pecado (naturalismo moral) y el *pesimismo* nihilista de un mundo sin sentido o sin salida» (71).

Explica que: «Pelagio, sin ser un laxista al estilo de los cristianos de nuestros días que 'pasan' de la doctrina y de la vida de la gracia, se sintió muy autosuficiente y optimista sobre la condición de la naturaleza humana. El hombre es bueno por sí mismo. No existe el pecado original heredado. Puede con solas sus fuerzas: pensar, querer y obrar todo bien y evitar cualquier pecado, y salvarse» (72).

Admitía la existencia de la gracia, pero creía que era: «El mismo don de la naturaleza con su natural libre albedrío. Además de la gracia en este sentido amplio, puede llamarse gracia a la ayuda que nos viene del exterior, como el ejemplo de la vida de Cristo, sus normas y sus preceptos; interiormente no recibe don alguno que le santifique o le supercapacite para obrar saludablemente. No lo necesita, ni siquiera es compatible con la propia autonomía o libertad y responsabilidad» (73). Como consecuencia: «La redención de Cristo no tiene sentido; y la oración, pidién-

(70) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, pág. 330. Se lamenta de que incluso hay entre los teólogos: «Acomplejados que evitan hablar de Dios y de la urgente caridad de Cristo, les resulta más interesante y más eficaz actuar como simples humanistas celosos de los derechos humanos, no más. Uno queda con la reserva de si se trata de una táctica operativa o de una desacralización camuflada» (Ibid.).

(71) Ibid., págs. 330-331.

(72) Ibid., pág. 333.

(73) Ibid., pág. 333-334. De manera parecida, indica que: «Carlos Rahner, que no entiende la gracia como algo añadido y accidental al ser del hombre, la reduce a la condición existencial del hombre, sin dar lugar a distinción real» (Ibid., pág. 336).

do auxilio, tampoco, porque no vamos a pedir lo que tenemos a mano» (74).

En nuestra época: «El naturalismo pelagiano late o emerge no sólo en los ambientes materialistas o agnósticos, o viven como tales, sino también en ciertas formas de humanismo indefinido, desde el rousseauniano de 'el hombre naturalmente bueno' al más rabiosamente laicista, antirreligioso, pasando por un humanismo antropocéntrico, prácticamente reducido al compromiso humano, no ajeno a los medios clericales» (75).

Este naturalismo y antropocentrismo explican porqué, en estos momentos: «La teología se reduce a sociología; la caridad (valioso término que se prefiere suplantarse por el de 'amor'), a filantropía; la redención, a liberación sociopolítica. O se ensalza panteísticamente al hombre haciéndolo dios —*homo res sacra* que decía nuestro Séneca— o se diluye a Dios en las creaciones humanas —*homo homini Deus*—, como pensó Feuerbach» (76).

Sin embargo, la gracia es lo más valioso de lo creado. Vale más que toda la naturaleza del universo. Afirma Santo Tomás que la gracia que recibe una persona es más perfecta que ella misma y que todo el conjunto del universo: «El bien de la gracia de uno es mayor que el bien natural de todo el universo» (77).

La gracia es un ser creado, distinto del ser divino y de las personas divinas (78). El don maravilloso de la gracia no es Dios

(74) Ibid., pág. 334.

(75) Ibid., págs. 335-336.

(76) Ibid., pág. 336

(77) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2. Comenta Cayetano: «Ten siempre ante tus ojos, de día y de noche, que 'El bien de la gracia de un sólo hombre es mayor que el bien natural de todo el universo', para que así puedas comprender en todo momento la condenación que amenaza a quien no sabe apreciar y estimar tanto bien, tan generosamente ofrecido'» (In I-II, q. 113, a. 9).

(78) Cf. VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, pág. 361. «Recientemente Carlos Rahner «no veía otro modo de explicar la realidad de la gracia si no es como comunicación formal de Dios» (Ibid.)

mismo, sino algo real, distinto de Dios, causado por El e inherente a nosotros. «Puesto que la gracia de hecho se confiere al hombre para liberarlo del estado interior de pecado y capacitarlo para poder obrar *ab intrinseco* dignamente de cara a la vida eterna a que Dios le destinó, es natural que la gracia sea un don real interior que capacite al hombre interiormente para las obras adecuadas a este fin».

Además, continúa argumentando el Dr. Rodríguez: «Si la gracia fuese el mismo Dios, sus efectos no serían propios del hombre, sino de sólo Dios; no se salvaría la condición humana del comportamiento del Justo» (79).

Tampoco es posible entender la gracia como externa al alma. «Si se concibe de modo extrínsecista, como benevolencia o sólo amor que Dios tiene al hombre, resultaría un amor inoperante, estéril, de inferior condición a la benevolencia humana, que es eficaz, bienhechora en la medida de su poder» (80). Pero de un modo más preciso, aporta este profundo argumento, superior al anterior: «Cuando Dios ama algo distinto de El, es porque le confiere la bondad amable (...) el conocimiento y amor humanos están motivados por la verdad y la bondad preexistente de las cosas o personas conocidas y amadas, mientras que el conocimiento y amor divinos producen lo que conocen y aman al conocer y amar» (81). Por ser efecto del amor de benevolencia de Dios la gracia debe ser, por consiguiente, inherente al hombre.

La gracia no es una substancia, sino un accidente, concretamente una cualidad espiritual. Se puede infundir como una cualidad permanente y, por tanto, como hábito (82), y se llama en-

(79) Ibid., pág. 363.

(80) Ibid., págs. 363-364.

(81) Ibid., pág. 364

(82) Cf. Ibid., pág. 367: «En nuestros días Carlos Rahner, aceptando los planteamientos y buena parte de las posiciones de los pioneros de la *Nouvelle Théologie*, remozándolas con sus ideas existencialistas, concibe la gracia, más que en relación con la naturaleza humana, en relación con el 'existencial sobrenatural' intrínseco de la esencia concreta de todo hombre, que, sin ser gracia santificante, implica apertura y ordenación a ella. A Rahner le resultaba incon-

tonces gracia habitual, o como una cualidad transeúnte, que es así gracia actual. Como explica Victorino Rodríguez: «Dios no es menos providente en el orden sobrenatural que en el natural. Si, pues, en el orden natural Dios dotó al hombre de unos principios de acción por los que puede conseguir sus fines naturales, también, *a fortiori*, le debió dotar sobrenaturalmente de principios adecuados para moverse hacia el fin sobrenatural al que le destinó. Estos principios son la *gracia santificante* (a modo de alma) y las *virtudes santificantes* (a modo de facultades)». La primera pertenece al ámbito de los *hábitos entitativos* y las segundas, junto con los dones del Espíritu Santo, que también son sus derivados inmediatos, al de los *hábitos operativos*.

A estas gracias habituales, llamadas también santificantes, porque santifican al hombre y le unen con Dios, están ordenadas las gracias actuales, que disponen al alma para recibir los hábitos infusos —la gracia santificante, que reside en la esencia del alma, y los que están en sus facultades: las virtudes, en las que Dios es causa principal primera y la criatura, causa principal segunda subordinada; y los dones, cuya causa principal es única, el Espíritu Santo y la criatura sólo causa instrumental—, cuando todavía no se poseen o para ponerlos en movimiento, si se tienen. Toda gracia es: «Una cualidad que purifica interiormente de los pecados; informa y configura interiormente con Cristo; nos hace nueva criatura, o hijos adoptivos de Dios. No se trata de conjunción de sustancias o de personas, sino de algo que nos califica interiormente, respetando nuestro ser personal sustantivo. Se trata de una cualidad espiritual, que afecta vitalmente a nuestro espíritu» (83)

La gracia, que trasciende a toda naturaleza creada y a sus fuerzas y, por ello, no es exigible por ninguna de ella, produce: «Dos efectos formales fundamentales de *deificación* o *filiación divina* del

cebible la gracia santificante como hábito entitativo accidental, prefería pensarla como autocomunicación cuasi formal de Dios Trino, sin que aparezca entonces clara la distinción entre la gracia creada y la gracia increada, ni evite el riesgo de desviación panteísta, no querida por él» (Ibid., pág. 365).

(83) Ibid., pág. 369.

hombre y de *renovación o restauración de la imagen* sobrenatural de Dios» (84). Estos dos aspectos revelan la dimensión teándrica de la gracia, tal como la denomina Victorino Rodríguez, o la función divino-humana de la gracia santificante.

En cuanto a la *deificación* explica el eminente teólogo que: «Significa una cierta comunicación efectiva de la naturaleza misma de Dios, de su vida íntima, en contraposición a todo el orden natural creado. Al decir que la gracia es una *sobrenaturaleza*, se hace referencia a la naturaleza divina formalmente participada, adventicia y accidental respecto de la naturaleza humana» (85). *La gracia es una participación de la misma naturaleza divina*, porque no la comunica en toda su plenitud.

La gracia no destruye a la naturaleza que la recibe, sino que la perfecciona natural y sobrenaturalmente, pero se *acomoda* a ella, ya que todo lo que es recibido en otro se acomoda la ser de este recipiente. Por tanto: «No se trata de una comunicación sustancial y total, como se da en la vida intratrinitaria y en la *Encarnación del Verbo*», sino de una *participación*, que es *física*, en cuanto contrapuesta a moral, *formal*, porque es principio de operaciones, *accidental*, porque es una cualidad sobrenatural, y *análoga*, que es la única conveniencia que puede darse ente Dios y la criatura..

La gracia: «Es participación en la semejanza de la naturaleza misma de Dios (...) Participación de semejanza real y verdadera, no unívoca, como la que se da entre padres e hijos humanos, y menos identificación» (86). No comunica la naturaleza divina en su totalidad unívoca, sino en cierta medida o proporción, que origina una verdadera *filiación*, aunque no natural sino *adoptiva*. Sin embargo, es *intrínseca* y, por ello, es superior a las adopciones humanas, que son meramente jurídicas o externas. «Es participación directa de la naturaleza divina (*II Pe*, 1, 4), no directamente de las personas divinas, pues la filiación es comunicación

(84) *Ibid.*, pág. 370.

(85) *Ibid.*, pág. 374.

(86) *Ibid.*, págs. 374-375.

de naturaleza, no de persona que es comunicable por definición» (87).

Por su comunicabilidad la persona es lo más individual, lo más propio que es el hombre. Afirma Santo Tomás que: «El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que les son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza pasan de los padres a los hijos (...) Pero no las cosas puramente personales» (88)

Respecto a la *renovación* sobrenatural de la *imagen Dios*, que ya tiene el hombre por su naturaleza creda (89), da la siguiente explicación teológica: «El concepto de imagen concretiza el de semejanza, con la nota de originación (...) El hijo es imagen del padre. Por eso la filiación que comporta la gracia conlleva que el justo sea imagen de Dios, hermano y coheredero de Cristo. El Verbo es imagen sustancial, perfecta y acabada del Padre, el hombre justo es imagen accidental, evolutiva, configurativa de la naturaleza divina» (90).

6. Necesidad de la gracia divina

También siguiendo con modélica fidelidad la doctrina del Aquinate, Victorino Rodríguez, frente al pelagianismo actual, ha determinado la necesidad de la gracia. Con ello, fija los límites

(87) *Ibid.*, pág. 375.

(88) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 2, in c.

(89) Según Santo Tomás: «En el hombre existe cierta semejanza imperfecta con Dios, en cuanto creado a su imagen y en cuanto es de nuevo creado según la semejanza de la gracia, por esto de uno y otro modo puede decirse el hombre hijo de Dios, por ser creado a imagen de Dios y porque, mediante la gracia, se asemeja a El» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, . q. 32, a. 3, in c.).

(90) Cf. VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, pág. 375.

del poder de la naturaleza humana. Comienza por tratar su necesidad en la inteligencia para conocer la verdad. Lo hace teniendo en cuenta que hay que estudiar por separado dos cuestiones distintas: la necesidad de la gracia para conocer las verdades naturales, las que pueden ser conocidas por nuestro entendimiento en y por lo sensible; y para las verdades sobrenaturales o suprafilosóficas, que no están ni pueden ser inferidas de lo sensible.

El pelagianismo, como reacción contra el maniqueísmo, determinista y pesimista y basándose en el optimismo de los estoicos y del fariseísmo judaico, que habían asumido los judaizantes, exageró la fuerza de la naturaleza humana. «El naturalismo pelagiano de primera hora no reconocía la necesidad de la gracia interior para conocer verdad alguna, aunque fuese la requerida para poder salvarse. Esta autosuficiencia en el conocimiento de cualquier verdad se llamará en los tiempos modernos *racionalismo*, que rechaza toda revelación por antinatural, contraria a la autonomía del saber. La supuesta teología no es más que filosofía» (91).

Frente a este grave error, afirma nuestro autor, en primer lugar, que es necesaria absolutamente la gracia externa de la divina revelación, tanto para conocer las verdades estrictamente sobrenaturales o los misterios, que trascienden todo entendimiento creado, como las sobrenaturales, que están ocultas al entendimiento humano, como los decretos de la voluntad de Dios y los futuros contingentes. Es necesaria, por tanto, en un primer momento: «La percepción externa de la revelación manifestada en las palabras y confirmada con milagros como se ofreció a los judíos, que rehusaron creer a Jesús, con responsable incredulidad».

En un segundo momento, es necesaria absolutamente la gracia divina interna para que haga *asentir* a la «gracia» externa de la revelación. «Más allá o más adentro de este don objetivo y ex-

(91) *Ibid.*, pág. 338. Hace notar, con la perspicacia que le caracterizaba, que: «En el ambiente naturalista de nuestros días es frecuente que profesionales de la filosofía y de la política se presenten en público como 'teólogos'» (*Ibid.*).

trínseco de la verdad sobrenatural revelada está la capacidad interior de asentimiento a ella, que no es otra cosa que la virtud infusa de la *fe teologal*, superpotencia cognoscitiva, que es respecto de la verdad sobrenatural lo que el hábito de los primeros principios respecto de las verdades elementales de orden natural» (92).

Esta necesidad de la gracia, que ilumina el entendimiento y mueve la voluntad, abarca no sólo a los actos mismos de la fe sino también a los actos previos que los preceden, tanto si son causas como si normas o reglas de los mismos. «A este asentimiento sobrenatural y saludable concurren la gracia exterior u objetiva de la revelación y la gracia interior o inspiración del Espíritu Santo o fe, que derivará normal y connaturalmente en movimiento de esperanza teologal y de caridad, tal como entendió este proceso el concilio de Trento, con lo cual el asentimiento sobrenatural de fe resulta fuerte como el amor, gozoso y meritorio» (93).

En segundo lugar, en relación a la necesidad de la gracia para el conocimiento de la verdad natural, advierte Victorino Rodríguez que: «La necesidad de la gracia como luz o fuerza interior para conocer la verdad, toda la verdad de que el hombre es capaz, es muy distinta si se trata de la verdad natural o si se trata de la verdad sobrenatural. Respecto de ésta es más obvia tal necesidad; respecto de la verdad natural hay mucho que discernir y matizar» (94).

(92) *Ibid.*, pág. 340. La virtud teologal de la fe posibilita el acto de fe, definido por Santo Tomás como: «Acto del entendimiento que asiente a la Verdad divina por imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9, in c.). Véase: VICTORINO RODRÍGUEZ, *El conocimiento analógico de Dios*, op. cit., c. IV, *Conocimiento de Dios por la fe teologal y dones del Espíritu Santo*, págs. 31 y ss.

(93) *Ibid.*, págs. 340-341. A estos momentos se añaden otros dos. Uno, porque: «El conocimiento de la verdad sobrenatural de la fe, degustado por la caridad, es ulteriormente clarificado en su esencial oscuridad por los dones del Espíritu Santo: sabiduría y entendimiento, que también son gracia de Dios santificante y consuman la llamada experiencia mística». Otro, porque: «La culminación de esta gracia de verdad es el *lumen gloriae* con el que los bienaventurados intuyen a Dios Uno y Trino» (*Ibid.*, pág. 341).

(94) *Ibid.*, pág. 339.

En el estado de naturaleza caída, el hombre con su razón, sin necesidad de la gracia, aunque está debilitada por la herida del pecado, *conserva las fuerzas necesarias para poder conocer con certeza las verdades fundamentales de orden metafísico y ético, como la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma y la libertad. Sin embargo, como indicó el Aquinate, además de la revelación divina de las verdades sobrenaturales: «Fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezclados con muchos errores, y, no obstante, de su conocimiento depende que el hombre se salve y su salvación está en Dios. Luego, para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina» (95).*

Por consiguiente, sobre la capacidad de la inteligencia humana para conocer las verdades naturales: «Hay que decir que absolutamente, prescindiendo de la facilidad, prontitud y universalidad, sí es capaz, puesto que toda la verdad natural es el objeto adecuado de la inteligencia, su propio bien, el *bonum veri*, pero para un conocimiento fácil, pronto, seguro y suficientemente amplio, no es capaz sin la gracia de Dios externa (divina revelación) e interna (fe teologal), tratándose de verdades difíciles cuyo conocimiento es urgente» (96).

Para el hombre, en estado de naturaleza caída: «El problema se plantea respecto de aquellas verdades naturales difíciles cuyo conocimiento nos urgen intelectual y moralmente, como son la existencia de Dios, su providencia; la espiritualidad, inmortalidad y responsabilidad del hombre; la ley moral en toda su extensión desde el comienzo hasta el fin de la vida. Para esa forma de

(95) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1, in c. Cf. *Contra Gentes*, I, c. 4.

(96) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, págs. 341-342.

conocimiento de estas verdades trascendentales, la gracia de Dios es relativamente necesaria o conveniente». Para estas verdades naturales necesarias para la orientación de la vida personal es, por tanto, necesaria moralmente la gracia externa de la revelación.

La doctrina tomista de la gracia, «frente al iluminismo, al fideísmo y al agnosticismo fenomenologista de nominalistas y modernistas», establece que: «El hombre puede, sin la gracia sobrenatural, conocer la existencia de Dios, los signos de su revelación, la inmortalidad del alma, la responsabilidad del hombre ante Dios y la ley natural impresa en su corazón, si bien ha sido conveniente que estas verdades fuesen divinamente reveladas, tras el *debilitamiento* de la inteligencia por el pecado original, para que fuesen conocidas en conjunto a tiempo y con seguridad» (97).

La gracia divina también es necesaria para querer y obrar bien. Para el conocimiento de las verdades prácticas ya es necesaria moralmente la gracia externa de la divina revelación, porque, como explica Santo Tomás: «La razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural; pero con la costumbre de pecar hace que se oscurezca su juicio en los casos particulares. Mas sobre los otros preceptos morales, que son a manera de conclusiones deducidas de los principios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. Fue, pues, conveniente que la ley divina proveyese a esta necesidad del hombre, a la manera que entre las cosas de fe se proponen no sólo las que superan la razón, como que Dios es uno, a fin de poner remedio a los errores en que muchos incurren» (98).

Además, la situación se agrava en la voluntad, porque como también señala el Aquinate: «La naturaleza humana quedó más corrompida por el pecado en cuanto al apetito del bien que en cuanto al conocimiento de la verdad» (99). La razón que aporta es

(97) *Ibid.*, pág. 342.

(98) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 99, a. 2, ad. 2

(99) *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 3, ad 3.

la siguiente: «La infección del pecado original (...) mira primariamente a las potencias del alma. Luego, debe fijarse, ante todo, en aquella que nos da la primera inclinación al pecado. Como ésta es la voluntad, síguese que el pecado original se fija, ante todo, en la voluntad» (100).

Por ello, en primer lugar, para realizar todo bien honesto sobrenatural, tanto el inicial como el perfecto, tiene necesidad absoluta de la gracia interna (101). «La desproporción entre las fuerzas naturales de la voluntad humana y el objetivo totalmente sobrenatural de justificación y glorificación por vía de mérito es insalvable sin la gracia interior elevante o confortante. Para este fin la indigencia del hombre, sea en estado de naturaleza caída como en el hipotético estado de naturaleza pura o íntegra, es radical, absoluta» (102).

En segundo lugar, en el orden del querer y obrar el bien honesto natural, en el estado de naturaleza humana caída, caben, sin la gracia de Dios, acciones morales honestas. De manera que: «No es verdad que el hombre no pueda con sus fuerzas naturales, sin la gracia, querer y obrar bien honesto alguno (...) Efectivamente, el pecado original *no corrompió* del todo la naturaleza humana, que conserva sus inclinaciones al bien y no obra necesariamente siempre *ex vitio*, como tampoco el hombre virtuoso obra siempre *ex virtute*» (103).

(100) *Ibid.*, I-II, q. 83, a. 3, in c.

(101) Victorino Rodríguez aporta muchos testimonios del Magisterio de La Iglesia y de la Sagrada Escritura. De entre estos últimos se pueden citar los siguientes: «Sin mí nada podéis hacer» (*Jn.*, 15, 5); «Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (*Flp.*, 2, 13); «Confiamos que quien empezó en vosotros la obra buena la acabará hasta el día de Cristo Jesús» (*Flp.*, 1, 6); «Por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no fue vacía en mí, sino trabajé más que todos ellos, no yo, sino la gracia de Dios conmigo» (*I Cor.*, 15, 10); y «No que seamos capaces de pensar nada por nosotros, sino que nuestra suficiencia viene de Dios» (*II Cor.*, 3, 5).

(102) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, págs. 347-348.

(103) *Ibid.*, pág. 348.

Con el pecado no ha desaparecido la libertad del hombre. Ha quedado disminuida o imperfeccionada en su misma limitación en cuanto libertad humana o participada. A pesar de la «herida» del pecado, que la ha debilitado, conserva suficiente poder para hacer algún bien moral honesto y por algún tiempo. Según Santo Tomás: «Como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, puede uno —también en el estado de naturaleza caída—, por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas semejantes, pero no todo el bien que le es connatural, hasta el punto que en ninguna cosa sea deficiente. Lo mismo que el enfermo puede hacer algunos movimientos, aunque no con la perfección del hombre sano, mientras no se restablezca con el auxilio de la medicina» (104).

Sin embargo, al hombre no le es posible hacer todo el bien moral proporcionado a su naturaleza. Para ello necesita de la ayuda de la gracia. «El hombre puede querer y hacer todo el bien honesto natural sin la gracia, pero para que ese poder sea *expedito* necesita moralmente de la gracia sanante. Si al hombre en su actual situación le es difícil conocer toda la verdad de que es capaz en absoluto, menos podrá querer y hacer todo el bien que le es connatural expeditamente sin la gracia, dado que la voluntad fue más afectada por el pecado original que la inteligencia, como explica Santo Tomás. El hombre no deja de ser moralmente un *enfermo crónico* que necesita de la medicina de la gracia para el uso expedito de sus facultades». Para poder querer y cumplir sin dificultad las obras naturalmente buenas «todas conjuntamente y siempre» es precisa la gracia de Dios. Sin embargo: «Aunque no pueda hacer expeditamente todo el bien na-

(104) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2, in c. Los bienes físicos, que pone como ejemplo, no los considera en cuanto tales, sino en su aspecto moral, en cuanto ejecutados por un fin honesto. Lo mismo hace más adelante, incluyendo la virtud de la amistad: «Puede, no obstante hacer obras que alcancen algún bien connatural al hombre, como trabajar en el campo, beber, comer, tener amigos y otras semejantes» (Ibid., I-II, q. 109, a. 5, in c)

tural sin la gracia, sí puede hacer algunos que no entrañan especial dificultad» (105).

Desde estos principios generales, Victorino Rodríguez trató la cuestión del cumplimiento del primer mandamiento del Decálogo y la necesidad de la gracia, «cuyo cumplimiento implica los demás: 'Si me amáis, guardaréis mis mandamientos' (Jn., 14, 15 y 21)» (106). Comenzó señalándolo que: «Este amor natural de Dios personal, principio y fin de todas las cosas, es amor de benevolencia (no de concupiscencia o egoísta), que puede ser condicionado o veleidoso ('querría amar') o absoluto y eficaz (amo a Dios y cumplo su voluntad), bien en todo y siempre (guardo siempre todos los mandamientos positivamente y evito todos los pecados), o bien parcial e intermitentemente».

Indica que los molinistas, en la controversia *De auxiliis*: «Empezaron sosteniendo que el hombre caído podía, con sus propias fuerzas naturales, sin la gracia, amar a Dios, principio y fin del hombre, con *amor eficaz efectivo interior*, es decir, con firme propósito de cumplir todos los mandamientos, si bien para llevar a cabo ese propósito necesitaba de la gracia. La posición de los dominicos era que el libre albedrío no podía con sus propias fuerzas naturales amar a Dios, fin natural, sobre todas las cosas con amor eficaz» (107).

Su posición es que: «Se puede decir que el hombre en estado de naturaleza caída conserva *potencia física* para amar a Dios sobre todas las cosas, como autor y fin de la naturaleza, con amor absoluto y eficaz, pero no *potencia moral*; para ello necesita de la gracia sanante». El que en el estado de naturaleza caída se conserve esta potencia física es porque: «La naturaleza humana permanece íntegra después del pecado original, y Dios, como principio y fin de toda la verdad y de toda bondad, cae dentro del horizonte de la inteligencia y de la voluntad naturales del hombre».

(105) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, págs. 348-349.

(106) *Ibid.*, pág. 349.

(107) *Ibid.*, pág. 350.

Carece sin embargo de potencia moral. «El hecho de su debilitamiento por el pecado original y los pecados personales y de su consiguiente encorvadura hacia los bienes de la tierra, simbolizada, como decía San Bernardo, en la narración evangélica (*Luc.* 13, 11-13), de la mujer encorvada, incapacitan moralmente al hombre para amar a Dios absoluta y eficazmente sobre todas las cosas».

Utilizando la analogía de la enfermedad, explica seguidamente que: «Así como el hombre débil de nacimiento y con su espina dorsal encorvada no podrá erigirse y andar expeditamente, así tampoco el débil y gravado con las consecuencias del pecado original y pecados personales podrá elevarse hacia Dios y caminar expeditamente por los caminos de los preceptos de la ley de Dios» (108). Por esto dice el Aquinate que de no haber ocurrido la Encarnación: «Hubiesen desaparecido totalmente de la Tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a El debida y la honestidad de las costumbres» (109).

Hay otro argumento gran valor teológico que aporta nuestro autor, al escribir seguidamente: «Añádese la situación absurda del adulto que amase a Dios con amor absoluto y eficaz sin la gracia de Dios: estaría a la vez convertido a Dios, fin natural, y alejado de El, fin sobrenatural por carecer de la gracia y estar afectado del pecado original. De morir así, no podría entrar en la gloria, por carecer de gracia, ni podría condenarse por amar a Dios con amor absoluto y eficaz» (110).

Según la Revelación y las definiciones del Magisterio: «Sin la gracia de Dios el hombre no puede cumplir en absoluto los pre-

(108) *Ibid.*, pág. 351. El texto citado del Evangelio es el siguiente: «Enseñaba en una sinagoga un sábado. Había allí una mujer que tenía un espíritu de enfermedad hacía dieciocho años, y estaba encorvada y no podía absolutamente levantar la cabeza. Viéndola Jesús, la llamó y le dijo: Mujer, estás libre de tu enfermedad. Le impuso las manos y al instante se enderezó, y glorificaban a Dios».

(109) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q, 1, a. 6.

(110) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, pág. 352.

ceptos de orden sobrenatural, y (...) con la gracia de Dios puede cumplir todos». Sin embargo, nota asimismo el Dr. Rodríguez: «Lo que no es tan cierto dogmáticamente (certeza de fe) es que sin la gracia sanante no pueda el hombre caído hacer efectivo el amor natural de Dios cumpliendo todos sus mandamientos de orden natural tal como están positivamente ratificados en el Decálogo» (111).

La posición de Santo Tomás es la siguiente: «Quien no tiene caridad, aunque pueda cumplir *algunos* preceptos en cuanto a la sustancia y con dificultad, sin embargo, no puede cumplirlos *todos*, como tampoco puede evitar todos los pecados» (112). Concretamente: «No puede el hombre cumplir el precepto de amar a Dios sólo con las fuerzas naturales, lo mismo que se cumple con la caridad» (113). En cambio: «El hombre en el estado de naturaleza íntegra, para amar a Dios sobre todas las cosas con amor natural, no necesitaba un don de la gracia añadido a sus facultades naturales (...) Pero en el estado de naturaleza caída necesita además el auxilio de la gracia, que restablece la naturaleza».

La razón es la siguiente: «El hombre, en el estado de naturaleza íntegra, ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su propio fin, y lo mismo el amor de todas las demás cosas, y así amaba a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas. Pero en el estado de naturaleza caída el hombre falla en esto debido al apetito racional de la voluntad, que por la corrupción de la natu-

(111) *Ibid.*, pág. 353.

(112) SANTO TOMÁS, *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. 24, a. 14, ad 7.

(113) IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 4, ad 3. Enseña además que: «La caridad ama a Dios sobre todas las cosas de un modo más eminente que la naturaleza, pues la naturaleza ama a Dios sobre todas las cosas en cuanto es *principio y fin del biern natural*, y la caridad en cuanto que es *objeto de la bienaventuranza* y en cuanto que el hombre constituye con Dios cierta sociedad espiritual». Hay otra perfección, porque: «Añade además la caridad, sobre el amor natural de Dios, cierta prontitud y gozo, como también lo añade todo hábito virtuoso sobre el acto bueno producido por sola la razón natural del hombre sin el hábito de la virtud» (*Ibid.*, I-II, q. 109, a. 3, ad 1).

raleza sigue el bien particular, a no ser que sea restablecido por la gracia de Dios» (114).

Toda esta rica doctrina tomista, Victorino Rodríguez la sintetiza en estos puntos: Primero. «El hombre caído no puede, sin la gracia sanante cumplir todos los preceptos de la ley natural por *largo tiempo*, con la *perfección connatural debida*. Esta incapacidad moral es connatural al hombre débil desde el nacimiento por el pecado original y proclive al mal a causa de sus pecados personales».

Segundo, de un modo más concreto: «El hombre caído tampoco puede moralmente cumplir, sin la gracia, algunos preceptos naturales especialmente *difíciles*, durante *mucho tiempo*, v. gr. la continencia prolongada, la veracidad no rentable, vida matrimonial en desavenencia, amor a los enemigos. Es bien distinto el caso de preceptos *fáciles*, v. gr. honrar a los padres, dar de comer al hambriento eventual, juzgar con rectitud pleitos elementales».

Por último, aplicando la doctrina tomista, puede decirse que: «El hombre creyente que, en este estado de gracia practicó la vida honesta natural y sobrenatural, al recaer en pecado moral, está naturalmente más capacitado para el bien honesto natural, en razón de los hábitos naturales de bien obrar anteriormente adquiridos» (115).

7. El peligro del semipelagianismo

El hombre en el estado de naturaleza caída puede cumplir aisladamente cualquier precepto de la ley natural, a excepción

(114) *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 3. «El hombre en el estado de naturaleza íntegra pudo cumplir todos los mandamientos de la ley, de otra manera no estaría inmune de pecado, puesto que pecar no es más que traspasar los mandamientos divinos. Pero en el estado de naturaleza caída no puede el hombre cumplir todos los mandamientos divinos sin la gracia sanante» (*Ibid.*, I-II, q. 109, a. 4, in c.)

(115) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, pág. 354. Otro punto que añade es que: «Muy especialmente necesita de la gracia para vencer las tentaciones continuas del diablo al mal» (*Ibid.* 9).

del primero de amar a Dios sobre todas las cosas. Para cumplirlos colectivamente y por largo tiempo necesita de la gracia divina. También la necesita de modo absoluto para los actos sobrenaturales. Admitida esta necesidad de la gracia, se presenta la siguiente cuestión: «¿Comienza Dios o comienza el hombre?».

Como explica Victorino Rodríguez: «El problema que empezó a plantearse en el siglo V», llevó a la circulación del «*adagio facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* ('al que hace lo que está de su parte Dios no le niega la gracia'). Dios completaría con su gracia el poder moral del hombre, pero la iniciativa y positiva apertura (disposición o preparación para la justificación) sería del hombre». Tal solución: «Es lo que en el siglo XVI se llamaría *herejía semipelagiana*, en contraposición al pelagianismo rígido que no admitía ni el pecado original ni la necesidad de la gracia interna para merecer la vida eterna» (116).

El semipelagianismo, que nació en los monasterios franceses de San Víctor y Lerins, con el intento de buscar la postura media entre el pelagianismo y San Agustín, cuya posición creían que: «no salvaba la libertad del hombre ni la justicia de Dios, y, además, fomentaba la *pereza moral* del hombre al dejarlo todo en manos de Dios. Sostenían, en consecuencia, que Dios confiere la gracia ordinariamente secundando la iniciativa o primer movimiento del hombre».

La Iglesia aclaró definitiva e inequívocamente la enseñanza de la Sagrada Escritura de: «la necesidad de la gracia interior para disponerse o prepararse a la justificación, siendo la iniciativa de Dios». Como también indica nuestro autor: «La cuestión se zanjó definitivamente a principios del siglo siguiente, cuando Cesareo de Arlés, convocó un Sínodo en Orange en 529 (*Arausicanum II*, aprobado por el Papa Bonifacio II) en el que reprobó taxativamente la herejía semipelagiana. No obstante, en los siglos siguientes, XII, XIV y XIX reverdecieron estas posiciones naturalistas» (117),

(116) *Ibid.*, pág. 355

(117) *Ibid.*, pág. 356. Para el pelagianismo también: «El que Dios confiere o no la gracia a los hombres así abiertos o bien dispuestos depende del uso que hagan de ella después, previsto por Dios, *post praevisa merita*» (*Ibid.*).

que, sin embargo, con el «olvido de la gracia» han continuado hasta nuestros días.

En efecto, en uno de los cánones del II Concilio de Orange, del 529, se dice: «Si alguno porfía que Dios espera nuestra voluntad para limpiarnos del pecado, y no confiesa que aun *el querer ser limpios* se hace en nosotros por infusión y operación sobre nosotros del Espíritu Santo, resiste al mismo Espíritu Santo» (118).

En el siguiente, explícitamente se niega que el comienzo de la fe sea las solas fuerzas naturales. «Si alguno dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el *aumento* que *el inicio* de la fe y hasta el afecto de credulidad por el que creemos que Aquel que justifica al impío y que llegamos a la regeneración del sagrado bautismo, no por don de la gracia —es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad—, se muestra enemigo de los dogmas apostólicos» (119).

El hombre sin la gracia de Dios no puede, por tanto, prepararse de ningún modo para recibir la gracia inicial. Tal como se dice en el canon que sigue: «Si alguno dice que se confiere divinamente misericordia cuando sin la gracia de Dios creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que por la *infusión e inspiración* del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos o que podamos hacer, como se debe, todas estas cosas; y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia humanas y no consiente en que es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol que dice: '¿Qué tienes que no lo hayas recibido?' (1 Cor. 4, 7); y 'Por la gracia de Dios soy lo que soy' (1 Cor 15, 10)» (120).

En otro canon, citando íntegramente a San Agustín, para responder a «lo que es propio de los hombres», se dice: «Nadie tie-

(118) Can. 4; D 177.

(119) Can. 5; D. 178.

(120) Can. 6; D. 179.

ne de suyo, sino mentira y pecado. Y si alguno tiene alguna verdad y justicia, viene de aquella fuente de que debemos estar sedientos en este desierto, a fin de que, rociados, como si dijéramos, por algunas gotas de ella, no desfallezcamos en el camino» (121).

El Papa Bonifacio, en la confirmación de este concilio contra los semipelagianos, dijo, sintetizando esta doctrina, que: «La fe por la que creemos en Cristo, se nos confiere por la gracia proveniente de la divinidad (...) no hay absolutamente bien alguno según Dios que pueda nadie querer, empezar o acabar sin la gracia de Dios, pues dice el Salvador mismo: Sin mí nada podéis hacer (*Iob.* 15, 5)» (122).

Por ello, afirma más adelante, refiriéndose a los semipelagianos: «En gran manera nos maravillamos de aquellos que hasta punto tal están aún gravados por las reliquias del vetusto error, que creen que se viene a Cristo no por beneficio de Dios, sino de la naturaleza, y dicen que, antes que Cristo, es autor de nuestra fe el bien de la naturaleza misma, el cual sabemos quedó depravado por el pecado de Adán, no entienden que están gritando contra la sentencia del señor que dice: 'Nadie viene a mí, si no le fuere dado por mi Padre' (*Iob.* 6, 44) (123).

En el Concilio de Trento, en el *Decreto sobre la justificación* (1547), como indica el Dr. Rodríguez, se estableció que sólo la gracia actual puede salvar la separación entre los ordenes natural y sobrenatural. En el capítulo V, titulado «De la necesidad que tienen los adultos de prepararse para la justificación, y de dónde proviene» se dice: «Declara además (este Santo concilio) que el principio de esta justificación en los adultos debe tomarse de la gracia divina proveniente por medio de Jesucristo, esto es, de su vocación, por la que son llamados *sin mérito ninguno* suyo, de suer-

(121) Can. 22; D. 195. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Iob. tract.* 5, 1.

(122) Carta *Per filium nostrum*, 25-1-531; D 200b.

(123) *Ibid.*, Concluye declarando: «Siendo esto así, no podemos hallar qué es lo que atribuyen a la voluntad humana para creer en Cristo sin la gracia de Dios, siendo Cristo autor y consumidor de la fe» (*Ibid.*)

te que los que eran enemigos de Dios por sus pecados se disponen por su gracia excitante y auxiliante para convertirse a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia, de tal modo, que tocando Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo; ni el mismo hombre deje absolutamente de obrar alguna cosa, al recibir aquella inspiración, puesto *que puede también desecharla*; ni pueda, sin embargo, moverse sin la divina gracia hacia la justificación delante de Dios por sola su libre voluntad, por lo cual, cuando se dice en las Sagradas Letras: *Convertíos a Mí y yo me volveré a vosotros* (Zach., I, 3; Joel, II, 12; Jerm., III, 12) se nos advierte nuestra libertad; y cuando respondemos *Conviértenos, Señor á Ti, y seremos convertidos*, confesamos que estamos prevenidos por la gracia de Dios» (124).

Es de fe que se necesita la previa gracia actual para recibir la gracia santificante y las ulteriores gracias actuales. «Si alguno dijere que sin la inspiración preveniente del Espíritu Santo y sin su auxilio puede el hombre creer, esperar, amar o arrepentirse según conviene, para que se le confiera la gracia justificante, sea excomulgado» (125).

Después de la previa moción divina de la gracia actual, el hombre puede aceptar la gracia o poner impedimento. Como se declara en el canon siguiente: «Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, *movido y excitado* por Dios, nada coopera asintiendo a Dios que le excita y llama para que se disponga y prepare a conseguir la gracia justificante, y que no pueda *disentir* aunque quiera, sino que, como un ser inanimado, nada absolutamente obra y sólo concurre pasivamente, sea excomulgado» (126).

Queda así reafirmada la libertad humana, aunque reconociéndose que esta atenuada e inclinada al mal. Por esto se añade en el canon que sigue: «Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre se perdió y extinguió después del pecado de Adán, o que

(124) Conc. Trento, *Decreto sobre la Justificación* (1547), c. V; D 797.

(125) *Ibid.*, Can. 3; D 812.

(126) *Ibid.*, Can. 4; D. 813.

es una cosa de sólo nombre, o un nombre sin cosa alguna, y, en fin, una ficción introducida por el demonio en la iglesia, sea excomulgado» (127).

Igualmente en el *Nuevo Catecismo* se afirma la previa necesidad de la gracia para cualquier acto sobrenatural. De manera que: «La preparación del hombre para acoger la gracia es ya una obra de la gracia. Esta es necesaria para suscitar y sostener nuestra colaboración a la justificación mediante la fe y a la santificación mediante la caridad. Dios completa en nosotros lo que El mismo comenzó, 'porque él, por su acción, comienza haciendo que nosotros queramos; y termina cooperando con nuestra voluntad ya convertida' (S. Agustín, *Grat.* 17)» (128).

En este mismo pasaje, se aporta, como exposición complementaria, el siguiente texto de San Agustín: «Ciertamente nosotros trabajamos también, pero no hacemos más que trabajar con Dios que trabaja. Porque su misericordia se nos adelantó para que fuésemos curados; nos sigue todavía para que, una vez sanados, seamos vivificados, se nos adelanta para que seamos llamados, nos sigue para que seamos glorificados; se nos adelanta para que vivamos según la piedad, nos sigue para que vivamos por siempre con Dios, pues sin él no podemos hacer nada» (129).

En otros pasajes, se concreta esta tesis general de que el movimiento inicial de lo sobrenatural procede ya de la gracia. Se afirma, en uno de ellos: «Bajo la *moción de la gracia*, el hombre se

(127) *Ibid.*, Can. 5; D. 814.

(128) *Catecismo de la Iglesia Católica* (Versión en español), Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 1992, n. 2001. El texto citado de San Agustín es el siguiente: «Porque en verdad comienza El a obrar para que nosotros queramos, y cuando ya queremos, con nosotros coopera para perfeccionar la obra. Por ello, dice el apóstol: 'Cierta estoy de que el que comenzó en vosotros la buena obra la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús' (*Pbil*, 1, 6). Por consiguiente, para que nosotros queramos, sin nosotros a obrar comienza, y cuando queremos y de grado obramos, con nosotros coopera. Con todo, si El no obra para que queramos o no coopera cuando ya queremos, nada en orden a las buenas obras de piedad podemos (San Agustín, *De la gracia y del libre albedrío*, c. 17,).

(129) SAN AGUSTÍN, *De la naturaleza y de la gracia*, c. 31.

vuelve a Dios y se aparta del pecado, acogiendo así el perdón y la justicia de lo alto» (130). En otro, que: «Para ser la Madre del Salvador, María fue dotada por Dios con dones a la medida de una misión tan importante' (LG 56). El ángel Gabriel en el momento de la Anunciación la saluda como 'llena de gracia' (Lc 1, 28). En efecto, para poder dar el asentimiento libre de su fe al anuncio de su vocación era preciso que ella estuviese totalmente poseída por la gracia de Dios» (131). Y, sin embargo, siempre la respuesta del hombre es libre, porque : «La iniciativa divina en la obra de la gracia *previene, prepara y suscita* la respuesta libre del hombre. La gracia responde a las aspiraciones profundas de la libertad humana, y la llama a cooperar con ella, y la perfecciona» (132).

La moción de la gracia actual, llamada también preveniente, porque Dios obra en nosotros sin nosotros, es necesaria para realizar una acción salvífica y, no obstante, la voluntad sigue siendo libre. «La libre iniciativa de Dios exige la respuesta libre del hombre, porque Dios creó al hombre a su imagen concediéndole, con la libertad, el poder de conocerle y amarle. El alma sólo libremente entra en comunión del amor. Dios toca inmediatamente y mueve directamente el corazón del hombre» (133). Frente a esta gracia el hombre puede cooperar con ella, o bien rechazarla.

No sólo la Iglesia ha reprobado el semipelagianismo, también la teología se ha enfrentado al mismo (134). No ha sido fácil, porque tal como señala Victorino Rodríguez: «El mismo San Agustín fue semipelagiano, antes de ser obispo, en su *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*. Santo Tomás advirtió este desliz inicial de San Agustín, posteriormente retractado» (135).

(130) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2018.

(131) *Ibid.*, n. 490.

(132) *Ibid.*, n. 2022.

(133) *Ibid.*, n. 2002.

(134) Véase: FRANCISCO CANALS VIDAL, *Gracia y salvación*, en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), II (1996), págs. 13-30.

(135) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, pág. 358.

El Aquinate, en el artículo titulado «Si el hombre puede merecer para sí la primera gracia», de la cuestión sobre el mérito de la *Suma Teológica*, sostiene que la gracia: «No puede caer bajo mérito que excede la proporción de la naturaleza, ya también porque antes de la gracia, en el estado de pecado, el hombre tiene un impedimento para merecer la gracia, que es el pecado mismo (...) Luego es evidente que nadie puede merecer para sí la primera gracia» (136).

En este mismo lugar, presenta esta interesante objeción: «Como dice San Agustín 'la fe merece la justificación' (*Ep. ad Rom. quar. prop. expositio*, c. 3). Pero el hombre se justifica por la primera gracia. Luego puede merecerla para sí» (137). La respuesta es la siguiente: «Como dice San Agustín, en las *Retractaciones*, él mismo se engañó en esto algún tiempo, pues creyó que el comienzo de la fe estaba en nuestro poder; pero la perfección nos era dada por Dios, lo cual él mismo retracta (*Retract.*, I, c. 23). A este sentido parece referirse aquello de 'la fe merece la justificación'. Pero, si suponemos, como es de fe, que el comienzo de ésta nos es dado por Dios, entonces ya sigue el mismo acto de fe a la primera gracia, y, por tanto, no puede ser meritorio de la primera gracia. Por la fe, pues, se justifica el hombre, no porque creyendo merezca la justificación, sino porque, mientras es justificado, cree, ya que el movimiento de la fe se requiere para la justificación del impío» (138).

San Agustín en esta obra, en efecto, escribe: «Luego lo que creemos es nuestro; en cambio, el bien que hacemos es de Aquel que da el Espíritu Santo a los que creen' (*Ep. ad rom. quar. prop. expositio*), en realidad no lo hubiera dicho si hubiese sabido entonces que la misma fe se encuentra también entre los dones de Dios que son dados en el mismo Espíritu. Ambas cosas, pues, son nuestras por el arbitrio de la voluntad, y, sin embargo, ambas cosas son dadas por el Espíritu de fe y de caridad» (139).

(136) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 114, a. 5, in c.

(137) *Ibid.*, ob. 1.

(138) *Ibid.*, ad. 1.

(139) SAN AGUSTÍN, *Las retractaciones*, I, 23

Añade Victorino Rodríguez que: «También Santo Tomás de joven dio acogida al apotegma semipelagiano *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* (II Sent., dist. 5, q. 2, art. 1). Pero posteriormente, en la *Summa Teológica* y en los Comentarios a la Escritura, cambió radicalmente de actitud al conocer mejor a San Agustín y al tener probablemente acceso a las Actas del Concilio II de Orange» (140).

Sin embargo, ya en la *Summa Contra Gentes* había dicho que: «El hombre no se mueve a sí mismo para alcanzar el auxilio divino; por el contrario, para conseguirlo, es movido por Dios. La moción del motor precede al movimiento del móvil en naturaleza y causa. En consecuencia, no se nos concede el auxilio divino porque nosotros nos movemos hacia él mediante las buenas obras, sino que más bien progresamos mediante las buenas obras porque nos predispone el auxilio divino (...) Con esto se refuta el error de los pelagianos, quienes decían que tal auxilio se nos da por nuestros méritos y que el principio de nuestra justificación procede de nosotros, aunque la consumación venga de Dios» (141).

En la *Summa Teológica* declara con respecto a la gracia santificante que: «Para prepararse a recibir este don no es necesario presuponer otro don habitual en el alma, porque así no acabaríamos nunca, pero es necesario presuponer algún auxilio gratuito de Dios, que

(140) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, págs. 358-359. En este lugar del *Comentario a las Setencias* se lee: «Decimos que el hombre se puede preparar por sí mismo para la gracia santificante, pues, haciendo lo que pueda de su parte, consigue de Dios la gracia». Sin embargo que cite el axioma semipelagiano, no quiere decir que se haya dado un cierto semipelagianismo en la juventud de Santo Tomás. En la misma obra, se puede leer: «El hombre no se puede preparar a la gracia ni hacer algún bien sin el auxilio de Dios. Por eso, es necesario rogarle que nos convierta hacia sí y también a los otros. Sin embargo, no es necesario que ese auxilio se efectúe por un hábito infuso, puede efectuarse por muchas cosas que son exteriormente ocasiones de para la santificación y por el mismo acto interior que Dios produce en nosotros» (II Sent., dist. 5, q. 2, art. 4, ad 2). Lo que quiere decir el Dr. Rodríguez es que Santo Tomás fue perfeccionado su doctrina, logrando una mayor claridad y coherencia.

(141) SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentes*, III, c. 149.

mueve al alma en su interior o la inspira el buen propósito» (142), es decir la gracia actual previa..

Basándose en este argumento de la serie infinita de las gracias, presenta la siguiente objeción: «Si el hombre necesita la gracia para prepararse a la gracia, por la misma razón necesitará la gracia para prepararse a esa misma gracia, y así indefinidamente, lo cual es inadmisibile. Luego, parece que hemos de sostener la primera afirmación, es decir, que el hombre sin la gracia puede prepararse a la gracia» (143). En la correspondiente respuesta, complementa su argumentación, al decir: «La objeción se fija en la gracia habitual, para la cual se necesita cierta preparación, porque toda forma necesita encontrar dispuesto al sujeto que la ha de recibir. Pero para que el hombre sea movido por Dios no precisa otra moción, puesto que Dios es el primer motor. Luego no es necesario prolongar indefinidamente este proceso» (144).

Concluye en el cuerpo del artículo: «No puede el hombre ordenarse a Dios, si Dios no le ordena a sí mismo. Y, pues, prepararse a la gracia es lo mismo que ordenarse a Dios, de la misma manera que el que tiene apartados de la luz solar sus ojos se dispone a recibir la luz del sol volviéndose hacia él, es evidente que el hombre no puede prepararse a recibir la luz de la gracia, sin el *auxilio gratuito* de Dios, que *le mueve interiormente*» (145).

Como indica Victorino Rodríguez: «Esta gracia interior que dispone a la gracia habitual santificante no es otra gracia habitual previa, sino una *gracia actual* o auxilio sobrenatural preveniente u operante, que no es acto libre del hombre en el *primer momento* de impulso, pero sí en el *segundo momento* de aceptación y consiguiente proceso de justificación, cuando la gracia operante deviene cooperante» (146).

(142) IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 6, in c.

(143) Ibid., ob. 3.

(144) Ibid., ad 3.

(145) Ibid., I-II, q. 109, a. 6, in c.

(146) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, pág. 359. Estas distinciones de la gracia,

Podría parecer, no obstante, que el hombre pueda prepararse a la gracia sin auxilio de ella, porque, tal como se lee en la primera objeción de este último artículo del Aquinate: «Se dice en *Ezequiel*: 'Volveos a mí, y yo me volveré propicio a vosotros' (Ez, 1, 3). Prepararse a la gracia no es otra cosa que volverse a Dios. Luego parece que el hombre puede prepararse por sí mismo a la gracia sin el auxilio de la gracia» (147).

Sin embargo, como responde Santo Tomás: «La conversión del hombre a Dios se hace ciertamente por el libre albedrío; por eso se le manda que se vuelva a El. Pero el libre albedrío no puede volverse a Dios, a no ser que Dios le oriente hacia sí mismo, según dice Jeremías: 'Vuélveme a tí y me volveré, porque tú, Señor, eres mi Dios' (*Ier*, 31, 18). Y en otro lugar: 'Vuélvenos, Señor, a tí y nos volveremos' (*Lam* 5, 21).» (148).

Como explica en otro artículo: «El mismo movimiento bueno del libre albedrío, mediante el cual uno se prepara a recibir el don de la gracia, es acto del libre albedrío movido por Dios, y en este sentido se dice que el hombre se prepara» (149). De manera que: «Para que Dios infunda la gracia en el alma, ninguna preparación se exige que el mismo no realice» (150).

En una segunda objeción, utiliza el axioma semipelagiano: «El hombre se prepara a la gracia haciendo lo que está en su po-

actual y habitual, operante y cooperante, se encuentran en el siguiente texto de Santo Tomás: «La gracia puede entenderse en un doble sentido. Primero, como *auxilio divino* que nos mueve a querer y obrar bien, segundo, como *don habitual* infundido en nosotros por Dios. En ambos casos la gracia de que hablamos se divide adecuadamente en operante y cooperante. En efecto, la operación de un sujeto no se atribuye al móvil, sino al motor, por consiguiente, en aquellos efectos en que nuestra mente es *movida* y no *motor*, sino que es Dios solo el motor, la operación se atribuye a Dios, y, en este sentido se llama 'gracia operante'; más en aquel efecto en el cual nuestra mente *mueve* y es *movida*, la operación no sólo se atribuye a Dios, sino también al alma, y en este sentido se llama 'gracia cooperante'» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 111, a. 2, in c.).

(147) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 6, ob. 1.

(148) *Ibid.*, ad 1.

(149) *Ibid.*, I-II, q. 112, a. 2, in c.

(150) *Ibid.*, ad. 3.

der, porque si hace lo que puede, Dios no le niega la gracia (...) Luego parece que está en nuestro poder el prepararnos a la gracia» (151). En la respuesta rechaza la conexión entre lo natural y la gracia, tanto la habitual como la actual, al decir: «Nada puede hacer el hombre si no es movido por Dios, según el texto de San Juan: 'Sin mí nada podéis hacer' (Io. 15, 5). Por eso, cuando decimos que el hombre hace lo que puede, presuponemos la previa moción divina» (152). «Según esto, la fórmula semipelagiana famosa resultaría ortodoxa entendiéndola: 'Al que hace lo que está de su parte (bajo la moción de la gracia actual), Dios no le niega la gracia (habitual)'» (153).

No hay, por consiguiente, ninguna *preparación natural positiva* para la primera gracia actual y es ésta la que prepara para las demás gracias, porque: «Para que Dios infunda la gracia en el alma, ninguna preparación se exige que El mismo no realice» (154). Tampoco cabe ninguna *preparación natural negativa*, en cuanto remoción del pecado, que es impedimento para la gracia. No sólo porque, aun sin pecado, el hombre no tiene derecho a la gracia, sino también porque el hombre en el estado de naturaleza caída no puede salir del mismo sin la gracia: «En modo alguno puede salir el hombre del pecado por sí mismo sin el auxilio de la gracia; pues siendo momentáneo el acto del pecado y duradera la culpa, no es lo mismo salir del pecado que cesar en el acto del pecado, sino que salir del pecado implica en el hombre recobrar lo que perdió pecando. Ahora bien, al pecar experimenta el hombre un triple daño: la mancha, la destrucción del bien natural y el reato de pena. Adquiere la *mancha* en cuanto que es privado del fulgor de la gracia por la fealdad del pecado. Se *destruye el bien* de la naturaleza, porque sufre un desorden su voluntad al no some-

(151) Ibid., I-II, q. 109, a. 6, ob. 2.

(152) Ibid., ad 2.

(153) También tendría un sentido admisible si se interpretase así: 'Al que hace lo que está de su parte (bajo las precedente gracia actual), Dios no le niega la gracia (actual subsiguiente)

(154) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 2, ad 3.

terse a Dios, y, una vez perdido el orden, toda la naturaleza del hombre pecador permanece desordenada. Y el *reato de pena* es el castigo eterno que el hombre merece por el pecado mortal» (155)

De ahí que escriba el Dr. Rodríguez: «El hombre caído no puede por sus propias fuerzas naturales disponerse positivamente a la gracia habitual santificante, necesita de la llamada y excitación sobrenatural interior, a modo de iluminación e instinto sobrenatural. Su positiva indisposición o desemejanza con Dios por el pecado le incapacita para la conversión a Dios, fin sobrenatural con el que connaturalizan inmediatamente la gracia habitual y, meditamente, estas disposiciones saludables» (156).

Advierte también Santo Tomás, por una parte, que: «Aunque uno no pueda merecer ni obtener la gracia divina por impulso de su libre albedrío, puede, no obstante, *impedirse* a sí mismo de recibirla». Por ello: «No sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia, pues Dios, en lo que de El depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, 'Quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad' (I *Tim* 2, 4). Y sólo son privados de la gracia quienes ofrecen en sí mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos, cuando el sol ilumina al mundo, si de cerrar los ojos se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol»

(155) *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 7, in c. Añade seguidamente: «Se comprende que ninguna de estas tres cosas pueda ser reparada a no ser por Dios; pues como el fulgor de la gracia proviene de los resplandores de la luz divina, no puede devolverse al alma tal fulgor si Dios no ilumina de nuevo; por lo cual se requiere un don habitual, que es la luz de la gracia. Igualmente no puede restablecerse el orden de la naturaleza —que la voluntad del hombre se somete a Dios— si Dios no atrae hacia sí su voluntad. De igual manera, nadie puede perdonar el reato de pena eterna sino Dios, que es contra quien se cometió la ofensa y es juez de los hombres. En consecuencia, se requiere el auxilio de la gracia para que el hombre salga del pecado, tanto el don habitual como la moción interior de Dios» (*Ibid.*).

(156) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, pág. 359.

No obstante, Dios, si quiere, incluso puede quitar este impedimento y hacer que continúe el curso de la gracia. «Mas, aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar fuera del orden aplicado a las cosas, del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y en los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia» (Ibid., c. 161) (157).

Por otra, que el hombre, en estado de naturaleza caída, por sí mismo, no podrá, por mucho tiempo o en acciones difíciles, no poner impedimentos a la gracia (158), ya que: «Lo que se ha dicho, de que depende del poder del libre albedrío el no poner obstáculos a la gracia, corresponde a aquellos en quienes está *íntegra la potencia natural*. Mas si por un desorden precedente se desviase hacia el mal, no dependería absolutamente de su voluntad el no poner ningún obstáculo a la gracia. Pues aunque *en un momento* pueda por su propia voluntad abstenerse de *un acto particular* de pecado, sin embargo, si se abandona a sí mismo por *largo tiempo* caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia. Así, pues, cuando se elige algo que es contrario al fin último, se

(157) SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentes*, III, c. 159.

(158) Véase: FRANCISCO MARÍN-SOLA, «El sistema tomista sobre la moción divina», en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 94 (1925), págs. 5-54; IDEM, «respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina», en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 97 (1926), págs. 5-574; e IDEM, «Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina» en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 99 (1926), págs. 321-397.

pone un obstáculo a la gracia que conduce al fin. Por lo tanto, es manifiesto que, después del pecado, el hombre no puede abstenirse de todo pecado antes de ser reducido de nuevo por la gracia al orden debido».

Todo ello, sin afectar a la libertad, porque como concluye Victorino Rodríguez: «Así como el primer momento de la vida natural no depende del libre albedrío del hombre que nace, tampoco el primer momento de la vida sobrenatural o renacer del Espíritu depende en absoluto de la libertad del hombre, aunque sí el segundo momento de aceptación consciente de la nueva vida» (159).

Toda esta profunda reflexión sobre la gracia de Dios, en sus aspectos teológicos y éticos, el Dr. Rodríguez la incluyó en su antropología integral, como la parte más nuclear y esencial, porque, como ha recordado Abelardo Lobato: «Era un apasionado por la dignidad del hombre», y, por ello: «sentía que era necesario lograr de nuevo la primacía de Dios en todo lo humano». Por todo ello, puede decirse con el P. Lobato que: «El padre Victorino se ha ido de nuestro lado, pero su ejemplo, su testimonio, su voz de teólogo seguirán resonando. A nosotros toca mantener su viva memoria, aprender su lección de vida, seguir anunciando a nuestro mundo que Dios está en nuestro camino, con nosotros, escondido, misterioso, salvador» (160).

(159) VICTORINO RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, op. cit., *Dignificación del hombre por la gracia*, pág. 360. Según la explicación de Marín-Sola: «La naturaleza sola sin la gracia tiene el poder de no resistir de hecho a la gracia (poder limitado en la naturaleza caída a los actos imperfectos), y ese poder no lo destruye la gracia suficiente sino que lo *perfecciona* y eleva al orden sobrenatural» (pág. 366). La naturaleza caída ha adquirido el poder de hecho de resistir a la gracia y ha conservado el poder de hecho de no resistirla. Este último, que a diferencia del anterior, es una perfección, queda *perfeccionado y aumentado* por la gracia. Puede, por tanto, decirse que el no oponer resistencia de *modo perfecto*, tanto para los actos difíciles o perfectos como para los fáciles o imperfectos, a la acción de la gracia divina, que Dios comunica libre y gratuitamente, y pueda seguir su curso, se debe a la misma gracia.

(160) ABELARDO LOBATO, *La conformación con el Señor*, op. cit., pág. 18.