

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 15 - N.º 59

JULIO 1936

T. 15 - FASC. 3

SUAREZ Y S. TOMAS

NOTAS CRITICAS

(Continuación) (*)

6. Suárez, gran discípulo de S. Tomás en la cuestión fundamental acerca de la naturaleza de la gracia excitante.

Uno de los puntos en que menos hubo de temer Suárez en su tiempo los ataques, y en que recientemente no obstante aquella seguridad ha sido no poco impugnado es el que mira a la naturaleza de la gracia actual y excitante. El ataque como siempre se inicia so color de seguir más y mejor a S. Tomás, de quien S. no merecería ser llamado discípulo.

Definamos ante todo en qué consista este debate. Se trata de averiguar qué sea la gracia excitante, y S. juzga y prueba que son las ilustraciones del entendimiento e inspiraciones de la voluntad, conscientes y por tanto vitales, que inducen a los actos saludables o conducentes a la vida eterna.

Pero vino la reacción de nuestros días contra la teología de S. y sus coetáneos y el R. P. Billot juzgó que lo enseñado en esta materia por S. y tantos otros con él, andaba muy envuelto en contradicciones o absurdos metafísicos; que la gracia actual excitante es anterior a dichos actos e inconsciente; de suerte que la propia ilustración del entendimiento y la inspiración de la voluntad no merecen el nombre de gracia excitante (1) en cuanto son actos de nuestras facultades.

(*) V. t. 13, p. 262.

(1) La afirmación principal de S. viene expresada en estos términos (l. 3 de *Gratia*, c. 3, n. 3): "Nihilominus communis et vera sententia duabus assertionibus continetur. Prior est, gratiam excitantem, etiam primam, esse actum vitalem, intellectus vel voluntatis": La del R. P. B. se enuncia con la siguiente contraposición de opiniones (*De Gratia Christi*, Prati, 1912): "Alii cum Suare-

La discusión dirigida así contra S. tiene particularidades muy relevantes que nos interesa recoger en nuestro intento de contrarrestar la falsa opinión que se está creando de que S. fué un adversario de S. Tomás. Consideraremos tres muy principales: 1) Que no se recuerda, antes parece que plenamente se desconoce, que S. haya en este punto procurado seguir a S. Tomás; 2) Que se enseña que no hay tradición ni argumento de autoridad sobre lo mismo, cuando S. aduce no pocas autoridades de gran valor; 3) Que se propone de un modo incompleto la cuestión ampliamente planteada por S., hasta el punto de hacer dudar que se le conozca.

1) SUÁREZ SIGUE EN ESTE PUNTO A S. TOMÁS.

No insistiremos tanto en la prueba de que es un hecho que le sigue, cuanto en que procura seguirlo; aunque estamos persuadidos de que acertó con la más obvia y segura interpretación del santo Doctor. En el orden moral en que hoy día se presenta la cuestión de profesar la doctrina del Angel de las Escuelas, la decidida tendencia a penetrarse de su doctrina, es lo que más vale; lo otro, podrá quedar envuelto en dudas insolubles como muestra la experiencia independientemente del caso de S.

Pues veamos ante todo como S. procura aquí seguir a S. Tomás, y después veremos cómo se trata de refutarle dando por supuesto que no le sigue.

En el c. 1, n. 8 del l. 3 de *Gratia* discurre así: "Algunos distinguen el auxilio (de la gracia) en habitual y actual, y dicen que el habitual es una cualidad; mas que el actual no lo es, sino una pura moción, que consiste en la acción sola o en la pasión. Y aun parece que S. Tomás

zio volunt nullum per eam haberi auxilium interius in potentiis animae receptum, praeter actus vitales intellectus et voluntatis... Huic opinioni e diametro alia opponitur, quae vult gratiam excitantem non esse formaliter ipsum actum vitalem indeliberatam, sed proximam causam eius" (pp. 148-149). Más abajo concretaremos mejor la oposición entre ambas posiciones. Por el momento puede verse como exposición de la de S. en lo positivo de su doctrina la siguiente tesis del Cardenal Marzella (*De Gratia Christi*, ed. 5, Romae, 1905): "Ad rationem gratiae actualis pertinent, tum illustrationes seu sanctae mentis cogitationes, tum inspirationes, seu pii voluntatis affectus—2. et quidem nisi catholicus gratiae conceptus pervertatur, illustrationes internae immediate a Deo inmisae—3. nisi a communissima Doctorum sententia recedatur, immediatae ipsae inspirationes admitti debent".

les favorece en I. 2., q. 110, a. 2 in c. donde hablando en general de la gracia, primero concluye que es una cualidad o una acción, después distingue la gracia en habitual y actual, y por fin dice que la habitual es una cualidad, y coloca la actual en el predicamento de la acción. Y parece entender que ésta última de tal manera es acción, que no sea más que esto, y de ningún modo sea cualidad; porque si sólo hubiese entendido que era acción, porque siempre semejante auxilio se da y se conserva por una acción, no hubiera establecido ninguna diferencia entre la gracia actual y la habitual, ya que ésta en cuanto hábito tampoco se nos da sin la acción sobrenatural y gratuita de Dios". Hasta aquí S.; y la dificultad es bastante transparente reducida a los términos generales del presente debate. Si no es la gracia actual según S. Tomás de alguna manera una cualidad, tampoco podrá ser según el mismo el propio acto del entendimiento e inspiración en el hombre.

Debemos, pues, hacernos cargo de la respuesta de S. sobre todo dado que su adversario no la ha mencionado siquiera. Consta de dos partes. La primera es una explicación razonada de lo que juzga S. ser más probable inspeccionando sólo los términos de la cuestión; la segunda, la interpretación del texto del Angélico Doctor. Será también menester indicar en sus líneas generales la primera porque en la misma llegamos ya al meollo de la discusión, en cuanto se enuncia la teoría que el R. P. Billot hizo suya. Empieza así esta parte: "Digo pues que, el auxilio de la gracia actual de que tratamos no consiste en la sola acción o moción si no que es además una cualidad, aunque dependiente del actual influjo vital. Lo que se declara y prueba, sobre todo porque es menester que el auxilio de la gracia principie por la acción de Dios en nosotros, ya que el auxilio actual consiste en un cambio actual hecho interiormente en nuestras potencias como se desprende con evidencia de los mismos términos y demostración de nuestro tercer aserto (2). Por otra parte todo cambio actual comienza por medio de

(2) Decía en la tercera aserción (n. 4): "El auxilio interno de la gracia es un accidente creado inherente a las potencias del alma, en especial a la voluntad y al entendimiento." Mas como no se disputa acerca de esta afirmación de S. no sacaremos a relucir sus pruebas bastante convincentes, aunque el alcance de las mismas parece extenderse hasta la proposición principal que se ventila en esta discusión. Lo cual es una garantía de verdad o solidez para el sistema que se va a desarrollar, pues los preámbulos necesarios y más fácilmente admitidos de entrambas partes al entrar en la discusión parecen dejar resuelto el problema.

una acción, pues es necesario que provenga del agente y termine en el sujeto de dicha mutación. Pero esta acción es menester que tenga un término, pues el concepto mismo de una acción real lo exige, como supongo sabido por la metafísica. Porque toda acción es como un camino, y el camino conduce a algún término y no se puede concebir de otra suerte. Por consiguiente toda acción divina en nosotros tiene por término algún don de gracia hecho en nosotros". Según su circunspecto estilo S. va por sus pasos contados, un poco lento diríamos; y aunque ya se ve que la intención de la última consecuencia (de suyo intachable) no es otra que concluir que dicho don de gracia, son los actos de entendimiento y voluntad, todavía no quiere precipitar las cosas, antes proseguirá con mucho tiento analizando las suposiciones que pueden hacerse sobre lo que será este efecto o término de la acción de Dios en nosotros. Y nota luego que excluidos, como lo están por los términos de la cuestión, los hábitos, aun podemos idear tres efectos distintos de semejante acción divina".

El primer efecto será el ejercicio de la libertad humana como sucede en el caso en que Dios infunde la voluntad de creer o mejor el acto deliberado de creer.

Otro efecto podrá ser el acto espontáneo o indeliberado pero ya vital del entendimiento o de la voluntad.

En fin podemos excogitar un tercer efecto del influjo divino en nuestras potencias, que sea un nuevo principio de acción (3), pero que por su naturaleza solo pueda existir mientras tiene lugar la nueva acción o influjo en el entendimiento y voluntad con los actos de las mismas potencias.

Evidentemente S. (ibid. n. 12) entiende que esta entidad es la famosa predeterminación física, y puesto que su grande obra de Gratia en especial de estos libros 3, 4 y 5 va dirigida en particular contra esa hipótesis, se contenta aquí con negarla, pero con promesa que cumplirá bien de tratar de ello repetidas veces en la sucesivo. Mientras tanto recuerda que muchos defensores de esa obscura entidad admiten que es a manera de las cualidades, lo que en el caso presente le bastaría. Y mu-

(3) Para evitar prejuicios en favor de esta tercera hipótesis nótese que sus defensores ni dicen ni pueden decir, que tal principio de acción sea el modo de una disposición permanente, como sucede en la especie impresa. Sin duda esta disposición podría ser efecto del divino influjo en nosotros; y ni aquí ni nunca pretendió negarlo S., pero ya no sería la acción o influjo actual divino de que se trata.

cho más nos bastará a nosotros cuando el caracterizado defensor de la misma hipótesis, R. P. Billot ha escrito (l. c. p. 154): “Nunc autem, cum sit id quo facultas fit actu principians piam cogitationem vel indeliberatam affectionem, haud male reducetur ad genus qualitatum quibus potentiae disponuntur ad operationes suas” (4).

Tal es pues la primera parte de la respuesta que da S. a la objeción que sospechaba que alguno podría hacerle interpretando la doctrina de S. Tomás de otra suerte de como él la interpretaba. En todo caso, por confesión implícita de su mismo impugnador quedaría en pie el punto particular de su doctrina que estaba explicado. Pero pasemos a la segunda parte de la respuesta de S. que es su exposición de las palabras del santo D.

Mas para poder juzgar si semejante exposición está justificada es menester tener ante los ojos las mismas palabras del Angélico, pues S. supone un conocimiento del texto mucho mayor del que se supone en los autores modernos, citándolo de concepto, y no transcribiendo sino en rarísimos casos las palabras textuales que en nuestro caso son como sigue: “In eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuita Dei voluntatis. Dictum est autem supra (q. 109, a. 1), quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur: uno modo in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae; “actus enim moventis in moto est motus”.

Fija la mente en la luminosa idea de la gracia divina que en estas palabras brilla, antes de recordar la exposición de Suárez, para evitar divagaciones, añadiremos que la sentencia de Aristóteles, (l. 3 *Physic.* t. 18) *actus moventis in moto est motus*, en el lenguaje del Angélico, se entiende no solo de la acción o mera determinación del efecto para

(4) Poco después de las palabras citadas el R. P. B. procura demostrar que esa entidad que admite no coincide con la llamada predeterminación; pero nos permitimos disentir del ilustre autor, no por la mera autoridad de S., sino porque la teoría que ahí presupone o indica el R. P. acerca del concurso divino nos parece que lógicamente conduciría a la negación del concurso inmediato, que tenemos por cosa cierta en teología. Las palabras que más nos mueven a pensar esto son las siguientes (ibid. p. 156): “Sequitur ergo, nullam requiri posse ulteriorem gratiae motionem pro actu deliberato”. Suárez *Opusc.* 1, l. 3 *de auxiliis divinae gratiae* c. 4, n. 14, admitió en principio la posibilidad de distinguir y separar esa cualidad, de que estamos tratando, de la predeterminación física, pero por otro camino del que parece seguir el R. P. Billot.

devenir de la causa, sino generalmente del mismo efecto o forma que se induce o causa en el sujeto (5). Puesto lo cual que no dice, pero supone la interpretación de S. no será difícil a nadie seguir su explicación, que dice así (n. 13): "Ni pienso que S. Tomás hable en sentido contrario a la doctrina expuesta; porque no trata de los puros auxilios, sino en absoluto de la gracia; y cuando dice de la gracia actual que no es una cualidad, no habla solo de su auxilio, ni de la acción en cuanto tal, sino del efecto gratuito, esto es, del mismo acto vital, en cuanto es un cierto movimiento perfecto del ánimo, del cual no se puede negar que en sí mismo sea una verdadera cualidad. Así que solo para distinguir este don actual del habitual dijo el Santo, que no era una cualidad, imitando en esto a Aristóteles (l. 10 *Ethicor.* c. 3) que dice que la operación de la virtud y la felicidad no son cualidades (6); pues entiende que no son puras cualidades independientes en su ser de la actual y vital eficiencia del sujeto. Por esto para que no se pensase que eran cualidades capaces de ser recibidas en sus propios sujetos de un modo tan solo pasivo, retuvieron el nombre de operaciones o actos, porque para conferir sus efectos formales requieren el influjo actual de la vida. Por tanto S. Tomás para distinguir el acto de los hábitos de la gracia, afirmó que los actos no son cualidades, pues consisten en el movimiento actual, sin el que pueden subsistir los hábitos".

¿Qué pensar de esta interpretación que S. da del lugar transcrito de S. Tomás? Ante todo diremos que el teólogo que así se preocupa por interpretar a S. Tomás conforme a lo que está persuadido que se deduce de muchos argumentos de la Escritura y de los Concilios hubo

(5) Un ejemplo palmario, y más que ejemplo una prueba general de que el S. D. se sirve de la palabra, *motus*, para significar la forma o efecto causado, la tenemos en I. 2., q. 109, a. 1., pues ahí leemos: "Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum". Y poco más abajo: "Manifestum est autem quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum caelestis corporis, sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus", etc. Nos parece difícil que un aficionado a S. Tomás olvide esta su manera de hablar.

(6) La frase de Aristóteles es: οὐδὲ γὰρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν, οὐδ' ἡ εὐδαιμονία. (Non enim virtutis energiae qualitates sunt, neque beatitudo). Donde si bien se podría ingerir alguna duda sobre lo que es o no es la mente del Estagirita, mas acerca de la realidad de la bienaventuranza no puede haber la más mínima sospecha. Porque aun para el mismo Filósofo incluía una o muchas verdaderas y reales cualidades fuera de meras acciones.

de ser un fiel discípulo del santo D., que lo estudiaba diligentísimamente, y que en espera de pruebas en contrario nos permiteremos juzgar que probablemente acertaría con la legítima inteligencia del texto, puesto que el Angélico no hablaba aquí ni en parte enigmáticamente. No admitir que aquí el Aquinate hablase de los mismos actos del entendimiento y voluntad que nos excitan a la obra santa nos parece menos conforme con el sentido más obvio y necesario del texto. Sin ninguna duda la ilustración e inspiración pasivas, digámoslo así, e sea, los actos del entendimiento y de la voluntad así llamados, son “quidam effectus gratuitae Dei voluntatis”, de que se nos habla en el texto. Cuando añade, “ipse gratuitus effectus in homine”, no se contrae el sentido de la expresión, gratuito efecto de la voluntad de Dios. Y que, “motus quidam animae” sea pura y exclusivamente la misma dependencia con respecto a Dios del acto del alma, es cosa que solo podría admitirse si existiesen grandes indicios de ello, y no aparece ninguno. Recuérdesse lo arriba dicho acerca del sentido de la palabra, *motus*, en el Angélico (7).

Pero no es nuestro intento insistir en que la opinión de S. Tomás fué la que explicó y desarrolló S.; porque siempre será verdad que por ahora queda la cosa en tela de juicio entre los teólogos afirmándolo unos y negándolo los otros. Mas de lo dicho se sigue que es un proceder que no se explica, refutar a S. en este particular a título de seguir mejor que él a S. Tomás, sin procurar siquiera esclarecer el texto aducido de S. D., el más directo sobre la materia en toda su obra colosal.

Sin embargo este ha sido el sistema del R. P. Billot que poniendo a la cabeza de su tesis para autorizarla el número del mismo artículo de S. Tomás, de que venimos hablando, y reforzando siempre sus raciocinios contra Suárez con autoridades muy indirectas en la materia y de dudosa aplicación, no quiso descender a discutir este locus princeps del S. D. cosa que haría sospechar que no recordaba que su adversario se hubiese apoyado en él.

(7) El tan estimado teólogo contemporáneo P. Palmieri comentando dicho pasaje del S. D. (*De Gratia divina actuali*, Galopiae, 1885, p. 64) dejó escrito: “Effatum est toties repetitum a S. Thoma quod actus moventis (non activitas) est ipse motus mobilis. Cum animus movetur a Deo, actus moventis erit quidam motus animi: motus autem animi non sunt nisi actus vitales cognitionis aut volitionis; id est ergo quod procedit ab activitate Dei moventis”. De un modo semejante explica este lugar de S. Tomás el Cardenal Marzella (l. c. n. 136).

Ni hay que suponer que S. se contentase con citar en favor de la doctrina que entendía ser la más recibida y segura (8) un solo texto de S. Tomás aunque tan principal. Porque tratando de si la gracia excitante se halla en el entendimiento, se apoya así en el mismo S. D. (c. 6 n. 1): “Y de esta manera, dice, explicó esa necesidad de la gracia excitante S. Tomás, I. 2, q. 109, a. 2, ad 1, y q. 24 *de Veritate*, aa. 14 y 15”.

Veamos hasta que punto sea fundado este recurso a la autoridad del S. D. En el primer lugar leemos: “Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum”. De las mismas palabras se desprende que se trata del movimiento o acto de la mente; pero mucho más se ve por el contexto, pues habla el S. de la deliberación necesaria la cual tiene su principio o raíz en un acto del entendimiento, y es menester, “quod hoc sit per deliberationem praecedentem; et cum hoc non procedat in infinitum oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam”. Los adversarios de la doctrina que preconiza S. tampoco recurrirán a este pasaje de S. Tomás a pesar de que el mismo lugar nos hace penetrar de veras en el núcleo de la cuestión.

Ni queremos con esto decir que sea del todo evidente el texto en nuestro favor, mas nos contentamos en estos debates con abrazar lo más probable.

Pasemos ahora a la segunda referencia, que era q. 24 *de Ver.*, a. 14. Sin duda es algo, a propósito de lo que era traída, pues dice ahí S. Tomás: “Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum; vel quod ei exterius repraesentatur...; vel quod in ea interius operatur, sicut est in se Deus, ut Augustinus dicit in lib. de Gratia et Lib. Arbit. (c. 21), ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum”. Al lle-

(8) Véase (c. 6 n. 1) cómo se confirma en su opinión S.: “Cum in superioribus dictum sit initium interioris gratiae ab excitante auxilio desumi, tanquam certum supponimus hanc gratiam esse in intellectu, imo et in illo primitus inchoari, ut satis significavit Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 5, docens vocationem fieri tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem; illuminatione enim interna et spiritualis ad intellectum pertinet, et in illo fieri necesse est, idemque multis aliis testimoniis statim confirmabimus”.

gar aquí pensaría S. y con razón, que tenía la causa ganada, pues es evidente que S. Agustín dió a entender no pocas veces, que la gracia excitante es el santo pensamiento o deseo infundido inmediatamente por Dios, y por ninguna parte consta que indicase que era esotro de una cualidad o como se llame, no vital, infundida anteriormente al acto indeliberado, que mueve o incita al acto virtuoso.

Del mismo modo servían para establecer lo dicho las siguientes frases del mismo lugar del Aquinate: "Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interiorius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei".

Es manifiesto, y lo advierte también S. a propósito del lugar anteriormente citado, que esto se ha de entender proporcionalmente de lo natural y de lo sobrenatural (9), pero ¿quién podrá defender que el Angélico al escribir esto que tanto toca al presente debate, pensase en enseñar aquella cualidad no vital, que según algunos sería para él la propia gracia excitante?

También el tercer texto *ibid.* a. 15) mencionado por S. sirve muy bien al intento. Porque está probando el S. D. la necesidad de la gracia actual para que se inicie en el hombre la conversión a Dios, y escribe: "Oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali aegritudine, aut aliquo huiusmodi: vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur: vel etiam utroque modo".

Como salta a la vista el interior instinto de que habla el S. D. sugiere naturalmente la idea de gracias actuales que consistan en los mismos actos no deliberados. Lo que no se piensa deliberadamente, se pensará muchas veces al menos por instinto. Y nótese que fuera de aptarse tan bien el texto de S. Tomás con la interpretación suareciana, sucede que la de sus adversarios no encuentra aquí donde hacer pie, siendo así que tan de intento el S. explica la razón de ser de la gracia actual.

Pero prosigamos leyendo el artículo. Un poco más abajo dice el

(9) Suárez discurre así sobre esto: "Quamvis autem haec ratio, ut dixi, ad utrumque ordinem gratiae et naturae communis sit, unicuique est cum proportione applicanda, quia motio primi moventis est accommodata ultimo fini: per gratiam autem movetur homo ad finem naturam superantem; ergo prima motio quae per excitationem fit esse debet per motionem eiusdem ordinis, et quae a Deo auctore gratiae procedat".

Angélico: "Secundo, quia non qualiscumque motus voluntatis est efficiens praeformatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati: sed oportet esse aliquem determinatum modum".

Qué sentido tenga este período en la opinión contraria no lo alcanzamos a ver; mas en la que sostenía y representa aun en esta materia S. es una sentencia clarísima. Pregunto ¿ese *motus voluntatis* no es el acto mismo de la voluntad? Si lo es, no hay duda que S. Tomás entendía por gracias actuales los mismos actos vitales. Si se responde, que no lo es, sino la misma acción divina recibida en el alma anteriormente al acto vital, ¿cómo pudo hacer el S. D. la suposición de que no bastaba? Sería una absurda suposición; porque sería influir Dios solo para un fin, y sin intervención siquiera de la libertad pecadora no se obtendría el mismo fin.

De todo lo cual se deduce con la evidencia de los hechos que S. procuró seguir a S. Tomás en su vasta explicación de la naturaleza de la gracia actual; y aun según muchas probabilidades tuvo la fortuna de dar con la verdadera interpretación del S. D. en tan interesante materia.

2) ¿EXISTE O NO TRADICIÓN ACERCA DE QUE LAS ILUSTRACIONES E INSPIRACIONES INFUNDIDAS POR DIOS EN EL ALMA SON LAS GRACIAS ACTUALES EXCITANTES PROPIAMENTE DICHAS?

La segunda particularidad que nos llamó la atención en el modo con que el R. P. Billot refuta a S. fué la seguridad con que afirma, sin examinar de cerca el asunto, que las fuentes de la revelación nada nos dicen sobre el punto en cuestión (10).

(10) Las afirmaciones del R. P. que en especial tenemos aquí presentes son (*De Grat.* p. 150): "Porro, ut cuique consideranti patebit, non potest controversia eiusmodi directe dirimi ex revelationis documentis, cum revelatio id unum directe nos edoceat: Deum in nobis operari velle et perficere, Deum aperire mentem et tangere cor, adeoque esse in nobis, et non ex nobis libere agentibus, quasdam cogitationes et inspirationes a Spiritu Sancto". Las advertencias directas contra el método seguido aquí y contra estas palabras del clarísimo P. las dejamos para la tercera parte del presente escrito. Ahora sólo de una manera positiva recordaremos en sus líneas generales los argumentos de la tesis contraria. Pero no hemos de callar lo que tanto redundaba en ventaja del método suareziano en este debate, y es, que el procedimiento de su adversario, como se irá demostrando, es muy vulnerable precisamente por este rechazar en globo las pruebas de Escritura y Tradición en la materia. Sucede aquí lo que con el P. SEGARRA (*De Identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*. Madrid, 1929) creemos que aconteció a nuestro autor (*V. Estudios Eclesiásticos*, t. 8 p.

No es nuestro intento exponer pro dignitate la tesis que ampliamente exponen los tratados modernos *de Gratia*, sino hacer ver que sin duda debe de haber muchos indicios muy directos en las fuentes de la teología, cuando tantos adujo S. y continúan aduciendo otros autores muy recomendables, sin que hayan sido refutados.

Y para definir bien nuestro objeto advertimos que en esta parte nos limitamos a mostrar ese contacto de la revelación con lo afirmativo de la tesis suareciana, según la cual las ilustraciones e inspiraciones divinas en el alma humana son las gracias actuales por excelencia que nos da a conocer la teología con sus mejores argumentos, para probar que existen gracias actuales propiamente dichas.

Naturalmente según el sentido de nuestra investigación, las indicaciones las tomamos ante todo del mismo S. Mas para que no se le crea un poco aislado en su punto de vista añadimos, primero algunas notas en el mismo sentido de autores recomendables de su tiempo o poco posteriores, y después, de otros autores contemporáneos.

Además, porque solemos desconfiar un poco de simples referencias de autores sin tener a la vista sus afirmaciones concretas con el colorido personal, no nos detendremos en hacer enumeraciones de autores, sino que escogeremos algunos señalados en quienes salte a la vista que analizaron bien el asunto, y sin embargo fueron o son todavía grandes defensores de la tesis que el R. P. refuta cual si fuese propia de S. y como si el mismo S. hubiese de llevar la ignominia de la defensa de una causa perdida.

a) *Fundamentos teológicos de S. al defender como cosa cierta que la gracia actual consiste en los actos vitales de la ilustración del entendimiento e inspiración de la voluntad.*

No es fácil presentar compendiosamente lo que movía a S. para defender las tesis que sostuvo cum amore, y la que viene aquí en cuestión fué de sus más predilectas. Pero aquí el trabajo de resumirlo es nulo, porque él mismo se ha resumido. Por supuesto que no tratamos de explanar la argumentación, sino solo de recordarla.

Pues bien, fué singular la ocasión con que S. se resumió en esta materia. Porque al principio de su libro tercero *de Gratia*, al asentar

562) con su teoría acerca de la resurrección de la carne, donde existiendo una verdadera Tradición, apostólica, prescindiendo del todo de ella por atenerse en todas sus consecuencias a un principio metafísico, que no todos, ni siquiera los más, admiten, y dista mucho de ser un principio de razón evidente y de aplicarse bien al caso.

las primeras proposiciones y bases de toda la doctrina, en los preámbulos en que parece que todo el mundo conviene, se pone a declarar la tercera aserción con el siguiente argumento: "Item, dice, la Escritura muchas veces explica estos auxilios con palabras que significan actos vitales, como son llamar, oír, y otras semejantes". No necesitamos ver cómo concluye la argumentación, sino cómo prueba su aserto. Y aunque luego dice, *Assumptum patet*, se pone luego a probarlo por aquello de *Joan. 6: Todo el que oyó del Padre y aprendió, viene a mí; porque oír y aprender son actos vitales y de la mente*. Asimismo se añade en el mismo lugar: *Nadie puede venir a mí si el Padre, que me envió, no lo trajere*; porque la tracción se realiza por actos y efectos de la vida, como expone S. Agustín, y comunmente los Padres que se citarán más abajo. También la vocación santa de que habla el Apostol, *2 Tim. 1*, que llama además celestial, *Hebr. 3, Phil. 3, 14*, de arriba, y *2 Petr. 1, 10*, cierta, y de la cual habla frecuentemente la Escritura por la mente se oye y en ella se recibe; a lo que refiere lo de *Matth. 13: El que tenga oídos para oír*, y el Salmo 94 y *Hebr. 3: Hoy si oyéreis su voz no queráis endurecer vuestros corazones*, etc. y así también se recibe en la mente. Y estas cosas pertenecen sumamente a los auxilios de la gracia, como en adelante veremos (11). Por fin la Escritura enseña que estos auxilios de la gracia muchas veces se dan; porque si bien más frecuentemente se dice esto de los dones de la gracia en general, todavía entre ellos se comprenden estos auxilios, y algunas veces se habla en particular de estos, como cuando se dice, *Joan. 1: Dios ilumina a todo hombre que viene a este mundo*, pues la iluminación se recibe en el que es iluminado, y le ayuda a conocer. Además se suele expresar el auxilio de la gracia con el nombre de Espíritu, que se nos da para bien obrar, por lo que aun se llama *espiración*, según aquello: *El Espíritu sopla donde quiere, y oyes su voz, Joan. 3*. Así Pablo *Eph. 1*, ora para que Dios os de espíritu de sabiduría, y de ilustración, para conocerle, *Iluminando los ojos de vuestro corazón a fin de que sepáis cual es la esperanza* o lo que debéis esperar de su vocación, etc., y así

(11) A partir de aquí como podrá el lector comprender por el giro del raciocinio de S. ya no trata de probar directamente aquel aserto que era su tesis fiere a la misma. Además lo que prueba directamente con la Escritura en este otro argumento S., también va contra la opinión del R. P. Billot, afirmada sin principal, pero todavía reune testimonios de la Escritura que evidentemente reprobaban, de que la Escritura no nos enseña acerca de la gracia actual sino su mera existencia, y nada de su naturaleza en el alma.

también dice 2 *Tim.* 1: *Porque no nos ha dado Dios a nosotros un espíritu de timidez; sino de fortaleza, y de caridad, y de templanza*” (*De Gratia*, l. 3, c. 1, n. 4). Tal es el substancioso párrafo en que más textos ha reunido de los que sirven para su doctrina acerca de la gracia actual.

Pero es de advertir, que después se apoyará mas inmediatamente en los Concilios que en la Escritura. Lo cual no quita que su fundamento último sea aquí la Escritura, como se ve en el mismo lugar, pues inmediatamente después de lo aducido añade (n. 5): “Además de estos pasajes (de la Escritura) y de otros semejantes se han tomado muchas sentencias de los Concilios en las cuales se expresan los auxilios de la gracia como dones creados inherentes a nuestro espíritu”.

Si al leer esas y semejantes argumentaciones de S., recordamos la resolución con que el R. P. Billot procuró reducir la cuestión, transformándola de una plumada en mera duda metafísica, no podremos menos de maravillarnos de que esto sucediese en un tratado *de Gratia Christi*, que es materia por su naturaleza tan positiva, y en que tanto se ha de atender el modo de hablar de la Escritura, de los Concilios, de los Padres y Doctores y del magisterio ordinario de la Iglesia.

En especial, no nos parece lógico, cerrar este capítulo de las fuentes teológicas acerca de la naturaleza o entidad de la gracia actual excitante, sin decirse algo sobre el parecer de S. Agustín.

Por su parte S. en toda su enseñanza, pero sobre todo en el momento de aportar la prueba de su proposición principal (*gratiam excitantem, etiam primam, esse actum vitalem intellectus vel voluntatis*, l. 3, c. 3, n. 3), tiene ante la vista para inspirarse en él, al Doctor de la Gracia. Porque demuestra la mayor y la menor del silogismo con que prueba su tesis, juntamente con la autoridad del Concilio de Trento y la de S. Agustín. Así al final de su argumentación escribe S.: “Y del mismo modo habla Agustín, quien muchas veces también explica esta vocación por el pensamiento santo o el santo deseo, y apetito del bien (*boni cupiditatem*), como se expresa en el l. 2 *contra duas Epist. Pelagianorum*, c. 8, o por la iluminación del entendimiento y delectación o suavidad de la voluntad, como en el l. 2 *de Peccatorum meritis*, c. 17.

Y baste con esto cuanto al método de S. en oposición al de su adversario.

b) *Autores coetáneos o poco posteriores a él que muy por cuenta propia convienen con S.*

Citaremos brevemente, escogidos entre muchos, a Soto, Molina, Belarmino, Vázquez, Ruiz de Montoya y Ripalda.

Soto es particularmente contrario al modo de ver del R. P. Billot, pues funda directamente su doctrina, opuesta al mismo, en la Escritura. Porque en su l. 1 *de Natura et Gratia* c. 16 ha puesto dificultades contra la libertad, con textos que de tal suerte expresan que Dios opera en nosotros las obras de la gracia, que parecen negar nuestra cooperación; y da la solución de esta manera: "Que si acaso se nos preguntare cómo se pueda entender, que la inspiración se hace en nuestro interior, (lo mismo se diga de la iluminación, del llamamiento o de la vocación interna) sin nuestra cooperación. Puesto que la iluminación importa el acto del entendimiento; etc. y el movimiento del corazón lo demás; como del ánimo o voluntad. A la verdad yo nunca pude concebir otra cosa... Iluminar Dios a uno no es más que excitar su mente con algún santo pensamiento; e inspirarle, sugerir un buen movimiento a su voluntad. *Las cuales acciones por tanto también lo son de las potencias*, etc.

Molina nos llamó la atención por hablar de suerte que parece prevenir de intento las dificultades metafísicas, que hace valer el R. P. Billot como si fuesen insolubles, al par que de una evidencia meridiana. Pues dice así el autor de la *Concordia liberi arbitrii* (in q. 14, a. 13, disp. 45); Aquellas ilustraciones no son otra cosa que conocimientos despertados en nosotros, ora por el predicador que nos dirige la palabra, ora por el ángel que internamente nos lo sugiere, o de otra manera, a la vez ayudados por un influjo peculiar y sobrenatural de Dios, con el cual el hombre ve o penetra el objeto de tal conocimiento, con un género de conocer que en virtud de dicho influjo divino sea ya de alguna manera acomodado para la salud eterna". Y no obstante se continúa echando en cara a esta doctrina que no puede quedar determinada la potencia para ejecutar semejantes actos no libres.

El Cardenal Belarmino (S. Roberto) es también muy explícito en enseñar la misma doctrina (l. 6 *de Gratia et Lib. Arbitrio*, c. 15, prop. sexta) contra la cual esgrime sus armas el R. P. Billot como en singular batalla contra Suárez. La proposición del Santo es: "Gratia exci-tans non datur homini sine actione ipsius, quamvis sine cooperatio-ne liberi arbitrii detur". No transcribimos más por brevedad, pero repetimos que es muy evidente su concordia con S.; y lo que más conviene saber es que la cita de este santo autor que reproducimos es del mismo S. (l. 3, c. 3, n. 5).

También Vázquez sirve aquí de apoyo a S.; y le cita este mismo. Unas pocas frases del agudo y erudito teólogo digno émulo de S., ayudarán a reflexionar sobre el modo de presentarse por el neotonismo la presente cuestión contra S. *In primam secundae*, disp. 185, c. 6, nn. 19-20 escribe Vázquez: "Docent igitur Augustinus et qui eius doctrinam postea sequuti sunt, gratiam operantem, quam dicunt Deum in nobis sine nobis operari, esse ipsam sanctam cogitationem, quae est ante consensum" etc.

Tan de propósito e independientemente de S. como Vázquez defendió la misma doctrina con su método más bien positivo que escolástico y fundado directamente en la Escritura y Tradición, que abundantísimamente aduce, el P. Ruiz de Montoya (*De Providentia*, Lyon 1631) disp. 30, con el título, "Quaenam operationes vitales sint propriae gratiae operantis", donde en la sect. 2 explica con los siguientes pormenores su proposición: "Lo conclusión que hay que probar y explicar en ésta y en las siguientes secciones es ésta. La gracia operante comprende las operaciones del entendimiento y de la voluntad. Primeramente por parte del entendimiento la ilustración, esto es, el acto de entender más claro que antes, y más cierto, y que mejor penetra las razones sobrenaturales de los misterios, con cierto íntimo sentido de las mismas, que estimulan al bien. En segundo lugar por parte de la voluntad esta gracia comprende la suavidad, el deleite, la alegría, la complacencia y el deseo, ora simple e ineficaz, ora eficaz y absoluto. Estos y otros semejantes son los efectos de la gracia operante acerca del bien. Mas cuanto al mal comprende la tristeza, la confusión, el terror y otros semejantes movimientos indeliberados". Y va probando la tesis por autoridad de las Escrituras y de los Santos atendiendo a todos estos pormenores.

El P. Ripalda (*De Ente Supernaturali*) aun con más detenimiento que todos los teólogos mencionados expone la misma doctrina, a partir de la disp. 102, con esta proposición inicial, "Gratia auxilians ad actus intellectus exspectat". Y habiendo enumerado por vía de introducción una larga serie de autores contestes en defender la misma doctrina, emite su parecer diciendo: "Lo cual creo que es tan cierto que apenas se podrá negar sin error (teológico se entiende); pues lo hallo de manifiesto en las sagradas páginas, en los Concilios y en los Padres de la Iglesia".

Muy apriorístico ha de parecer después que tan entendidos teólogos procedieron como acabamos de ver, sentenciar sin pruebas que no

se pueda ir a las fuentes de la revelación en busca de luz para descifrar algo la naturaleza de la gracia actual excitante.

c) *Ejemplos de autores contemporáneos.*

También las obras teológico-escolásticas que han visto la luz pública en nuestros días, en su mayoría se pronuncian con gran claridad sin apasionamientos de ningún género contra el método seguido por el adversario de S. Citaremos tan sólo algunos de los más conocidos, que más ampliamente exponen la materia *de Gratia*, como son, el Cardenal Mazzella, Palmieri, Schiffini, Beraza, Muncunill y Lange.

Ya vimos cuán diametralmente opuesta era la tesis del primero de estos autores a la del R. P. B. Porque según, dicho Cardenal, tan devoto como es sabido de S. Tomás, quien no quiera apartarse de la común sentencia de los Doctores ha de confesar que las ilustraciones o santos pensamientos, y las inspiraciones o píos afectos de la voluntad son propiamente gracia actual. Y después de probarlo, vuelve a insistir en un Escolio (n. 136) como de intento contra la opinión que abrazó el R. P. B., pues escribe: "Que las ilustraciones del entendimiento e inspiraciones de la voluntad pertenezcan a la realidad de la gracia actual y no solo a sus efectos, se deduce tan claramente de la autoridad de los Concilios y Padres que citamos, ora en el plantear la cuestión, ora en la demostración de la tesis, que no veo como se pueda negar". ¡Y el R. P. B. daba por resuelta la controversia en sentido contrario al Cardenal sin insinuar siquiera un hecho o autoridad que justificara su aserto!

Hasta seis tesis desenvuelve el P. Palmieri sobre este mismo punto, con gran ponderación de los argumentos teológicos de la Escritura, Concilios y Santos Padres, y en todas ellas en consonancia con la doctrina de S., aun excluyendo sentidos fantásticos que se le han atribuido, como cuando dice, "ut quidam, nescio cur, somniantur censuisse Suarez" (p. 58). No carece de gracia encontrarse uno en la presente discusión con que Palmieri se vale para probar la doctrina de S. de la I. 2. q. 110, a. 2 (p. 60) de S. Tomás, y el R. P. B. se calla acerca del mismo lugar del S. D. a pesar de que según el encabezamiento de su tesis hubo de tenerlo ante los ojos.

También el P. Schiffini (*De Gratia divina*, Friburgi Brisgoviae, 1901) propone con mucha precisión, y sostiene con vigor la doctrina y método de S. sin necesidad de mencionarlo en las pruebas, pero sí nombrando a S. Tomás. Pertenece a nuestra materia su tesis II. La parte tercera de ésta dice: "La inspiración del Espíritu Santo y su

moción se explican bien por los actos vitales de la criatura racional". Y entra en la prueba de la misma parte (p. 221) con esta interesante confesión: "El principal argumento, y por cierto teológico, que nos decide, es que la Escritura, los Concilios y los Padres, de los cuales dimanó hasta nosotros toda la doctrina de los auxilios de la gracia, cuantas veces hablan de la inspiración del Espíritu Santo, otras tantas emplean palabras, que importan los actos vitales de la criatura racional de conocer y de querer". No podía ser más terminante la oposición entre el punto de vista en que se colocó el P. Schiffini y el de los adversarios de S.

De un modo semejante, si bien con mucha independencia, resuelve el P. Beraza (*Tractatus de Gratia Christi*, Bilbao, 1916) la cuestión que trata con la mayor amplitud. Propone en la siguiente tesis (p. 32) el principal aspecto positivo de la doctrina que defiende: "Tanto las ilustraciones de la mente, como las inspiraciones de la voluntad pertenecen a la substancia (ad rationem) de la gracia excitante"; y da la siguiente calificación de su tesis: "Que la ilustración e inspiración pertenezcan a la gracia excitante, ora sea como su formal constitutivo, siendo por tanto la gracia misma; ora virtual y consiguientemente, siendo sólo efectos de la misma gracia, o de otra manera cualquiera, es doctrina contenida en el depósito de la revelación. Que la misma gracia excitante al menos parcialmente sea la propia inspiración e ilustración, nos parece cierto. Porque no hay razón alguna prudente de pensar que la Escritura, los Concilios y los Padres cuantas veces designan la gracia actual con los nombres de ilustración e inspiración no hablen propiamente sino con figuras y rodeos".

Igualmente Muncunill (*Tractatus de Gratia Christi*, Barcelona, 1927) también va fundado directamente en la revelación al exponer la misma doctrina. Particularmente resalta esto cuando (p. 56) se pone a probar que la gracia excitante no es una cualidad o moción no vital. Pues discurre así: "Lo que se admita acerca de la divina gracia se debe contener o debe hallarse en la revelación, puesto que no puede sacarse de otra fuente. Ahora bien, en la divina revelación que nos ha sido transmitida por la Escritura, los Concilios y los Padres, de ningún modo se halla aquella cualidad o moción no vital. Luego se ha de rechazar". Y en seguida arguye este autor recordando que lo que hallamos en las fuentes de la teología, como gracias excitantes de Dios, son actos vitales de ilustraciones del entendimiento y mociones de la voluntad.

Por fin en el muy reciente tratado dogmático, *de Gratia*, escrito por el P. Lange (Friburgi Brisgoviae, 1929) discutiéndose con gran aparato de erudición el mismo problema se nos dice (n. 504): "Pues excluir del todo de esta gracia actual los actos vitales, parece demasiado contrario al modo de hablar de las fuentes (de la revelación)".

3) *Punto claro y punto obscuro de la cuestión.*

Dos métodos opuestos en Teología escolástica al tratar de resolverla.

Pues bien, lo que nos mueve contra las explicaciones propuestas por el R. P. Billot en esta materia es cierto defecto que advertimos en ellas de mirar en la cuestión solo el punto obscuro, postergando, hasta hacerlo casi desaparecer, otro punto claro y luminoso para la vida cristiana, que con los más advertimos en la misma cuestión.

Porque aquí, para el teólogo y aun generalísimamente para todo cristiano que vive conscientemente la vida espiritual, entran en juego dos cosas bien distintas. La primera y principal, que conviene mucho saber, es si los actos vitales, llamados ilustraciones e inspiraciones divinas son propiamente hablando gracias actuales.

Es de veras principal este punto, porque es muy importante tener un conocimiento preciso de estas realidades de la vida sobrenatural; y que puedan ser conocidas en nosotros y apellidadas con corrección teológica. Además salta a la vista por la misma manera de plantearse esta parte del problema, que éste será un punto luminoso, desde el momento que se resuelva la cuestión afirmativamente, como la resuelve Suárez con tantísimos teólogos. Porque de aquí se seguirá que en tratando de las gracias actuales, que en cuanto sobrenaturales no pueden ser objeto de experiencia ordinaria de la vida, podremos hablar sin rodeos de pensamientos y actos perceptibles de la voluntad, que todo aquel que sepa reflexionar comprenderá. Y el predicador y el padre espiritual con la mayor seguridad y llaneza exhortarán a secundar la acción de la divina gracia tan perceptible en nuestros pensamientos e inspiraciones hacia el bien, que tantas veces llegan a ser tan sensibles; y a no ser infieles a la divina gracia, y a no ahogar en nosotros el divino espíritu, que son estas mismas ilustraciones e inspiraciones.

Este punto que por ser tan luminoso puede aportar tanta luz en las conciencias es el que precisamente más inculcan y hacen resaltar esos numerosísimos autores que con Suárez quedan en esas explicaciones del R. P. Billot juzgados sin oírseles, y tenidos por sostenedores de

una absurda teoría, que basta mencionarse para que se trasluzcan a la inteligencia más vulgar su lógica repugnancia y contradicciones que entrañaría. Así que el R. P. concluye la simple y poco comprensiva proposición de este punto de vista de sus adversarios, diciendo (ibid. p. 150): "Iste, inquam, modus non uno ex capite impossibilis ac metaphysice repugnans tibi forsitan videbitur".

Donde sin duda queda resuelta por este autor en sentido negativo, contra muy poderosas razones positivas, que ni se mencionan, una cuestión, independiente de todos los presuntos absurdos metafísicos, por serlo de palabra, pero importantísima para el lenguaje eclesiástico y espiritual, sobre si ha de llamarse gracia divina el mismo acto indeliberado, o sea las mismas ilustraciones e inspiraciones existentes en nosotros y en sí consideradas.

El que se hayan de llamar propias gracias actuales esos actos vitales era precisamente el aspecto claro y práctico del problema en esta discusión. La gracia actual preveniente o excitante será siempre en el lenguaje cristiano lo que previene y mueve a la buena obra o acción deliberada de la voluntad. Ahora bien, la experiencia ordinaria de la vida espiritual nos enseña que los buenos pensamientos y buenas inspiraciones nos llevan a la buena determinación de la voluntad; luego es evidente que estos actos vitales indeliberados serán al menos parte muy importante de la misma gracia y don de Dios. No comprendemos cómo el R. P. Billot echó en olvido un razonamiento tan repetido en autores que tuvo entre las manos, y escogió rechazar en globo una doctrina tan obvia de tantos teólogos que con S. o independientemente de él hablan de gracias actuales de Dios, que son actos vitales de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad.

La parte oscura del problema es la investigación de una muy desconocida realidad, de la cual por hipótesis no podríamos tener inmediata experiencia; de una cualidad oculta que debería anteriormente a dichas ilustraciones e inspiraciones ser infundida por Dios en el alma, de la cual luego precederían aquéllas, las cuales, por consiguiente, en rigor ni serían inmediatamente infundidas por Dios, ni gracia divina. Evidentemente la afirmación de semejante entidad no solo estará siempre rodeada de obscuridad, sino que tendrá el menor interés posible en la misma cuestión; y en vano se invocarán las razones metafísicas para probar que existe esa cualidad oculta y que ésta es la gracia actual en cuanto se distingue de las ilustraciones e inspiraciones que causa en nosotros, cuando ni se cuidó la revelación de indicarnos

que exista tal entidad, ni de que la gracia actual sea otra cosa que esos actos vitales que tan sensiblemente llevan al hombre por el camino de la virtud.

Así que cuando el R. P. Billot escribe (l. c. p. 149): "In hoc igitur situm est totius controversiae punctum: Sintne actus supenaturales indeliberati, ipsa secundum se actualis gratia excitans, an solum immediatus, proximus, et necessarius effectus eius: ita scilicet ut formalitas gratiae reponenda sit, vel non, in motione intus a Deo recepta, qua mens ad dictos actus eliciendos determinetur", parece que reduce o contrae indebidamente la cuestión yendo a aplicar sus raciocinios metafísicos hasta dentro de la cuestión de la terminología teológica, y queriendo por una teoría problemática (que no es éste el momento de analizar, sobre todo después de haber sido objeto de tantas y tan sabias críticas), hacer cambiar una terminología fundada en la Tradición, cual es la de llamar propias gracias divinas los actos indeliberados de que se trata.

Se entenderá esto mejor, y se podrán calcular las graves dificultades de que en este lugar y defensa de su proposición hacia caso omiso el clarísimo autor, si seguimos unos momentos sus pasos, y nos hacemos cargo del enunciado al menos de la tesis que propone después de dar por demostrada por razones metafísicas, como él dice, la que ha desarrollado contra S. Porque la nueva tesis empieza así (p. 160): "Apud veteres theologos divisio gratiae, non modo habitualis, verum etiam actualis,, nusquam assignatur secundum diversas ipsius gratiae entitates, sed solum secundum diversos quos habet effectus, a prima inchoatione boni operis usque ad ultimum terminum finalis perseverantiae", etc. Esto es en resumidas cuentas, que los teólogos antiguos nunca dieron a entender que hubiesen vislumbrado algo de esa entidad y cualidad oculta que es, según él, la verdadera y propiamente dicha gracia actual. Pero entonces, permítasenos una inocente interrogación: ¿Porqué dirigir en la tesis precedente los tiros contra Suárez, que al fin según eso no habrá pecado en este punto sino por conformarse con la ignorancia antigua?

Así que existe por confesión del mismo autor una corriente muy antigua que lleva a los teólogos a tomar por verdadera gracia lo que se nos acababa de enseñar que no lo era propiamente, sino solo efecto de la misma. Y es muy antigua esta corriente pues existe así de una manera general y sin contradicción, *apud veteres theologos*.

Por lo mismo que será tan antigua esta manera de decir y enseñar

de los teólogos, ya no se ha de suponer que sea una simple opinión suya de algunos o de los más, sino una Tradición.

Mas podemos prescindir de estas conjeturas para persuadirnos que los *viejos teólogos* que figuran en el enunciado de esta tesis, tan inesperada después de la anterior, son los genuinos representantes de la Tradición. Pues casi con sorpresa el lector se encuentra en la exposición de la tesis, con que estos viejos teólogos son S. Pablo, el Concilio Milevitano, Celestino I, el Concilio Arausicano, S. Agustín y por remate S. Tomás.

No se puede negar que el autor se sirvió de un buen eufemismo en el enunciado de la tesis, contra el uso de la teología escolástica que no profesa la retórica. Pero no nos detendremos en averiguar el porqué de esta anomalía, ya que se trata tan solo de una palabra, *veteres theologi*, en vez de Escritura y Tradición. ¿Por ventura no fué un verdaderísimo teólogo S. Pablo? No obstante a cualquiera se le ocurre, que mencionar en esta tesis la Escritura o la Tradición después de aquellas afirmaciones del mismo autor sobre lo que no nos enseñaba la revelación, pudiera ser de malísimo efecto.

Sin embargo menciona el autor la Escritura comenzando de la siguiente manera la exposición de lo que enseñaron los antiguos teólogos: "Principio notandum, Scripturam saepius distinguere operationem gratiae quantum ad initium boni operis, et quantum ad eius consummationem". Y todos aquellos autores que en la tesis anterior venían rechazados por principios metafísicos, entenderán esta habilidosa confesión de la parte contraria, traduciendo: "Ante todo hay que notar que al enseñarnos la Escritura la existencia de la gracia actual, nos la presenta como un principio de la buena obra, que son los actos vitales de ilustración e inspiración en cuanto se distinguen evidentemente de la determinación de la voluntad y ejecución de la buena obra". Lo cual no dejaría de ser un buen exordio para la defensa de la proposición contraria a la peculiar del R. P. Billot.

Ahora bien, ¿porqué en esta segunda tesis triunfan tan fácilmente los adversarios de la anterior? He aquí una muy sencilla respuesta a esta pregunta que parecía complicada.

La lucha es en esta materia muchísimo más de métodos que de principios filosóficos. Los teólogos que con Suárez, o antes o después de él, reconocen la gracia actual en los actos vitales indeliberados tantas veces mencionados, desentendiéndose de aquella obscura cualidad, han empezado su estudio de la cuestión, notando y analizando ese

modo de hablar de los antiguos teólogos, de la Tradición y de la Escritura. Para ellos, como para muchísimos documentos eclesiásticos, verdaderas fuentes de la teología, la gracia actual es el principio de la obra buena y sobrenatural anteriormente al ejercicio de la libertad. Cuando luego se preguntan, si habrá alguna entidad oculta en el alma, causa especial de aquel buen principio, ya no investigan si dicha entidad será la única gracia actual propiamente dicha, pues ya consta claro por la Escritura y Tradición que no es la única. Mas prosiguiendo en su estudio, se preguntan si existe o no esta obscura entidad, y como no ven que se deduzca de los documentos de nuestra fe, tratándose de materia tan teológica, y la pura razón no les convence para que la admitan, de aquí que la excluyan y rechacen.

En cambio el método seguido en la impugnación de Suárez ha consistido en dar ante todo por facilísima la prueba metafísica de que existe aquella obscura cualidad. Consiguientemente a esta convicción y para dar más importancia a dicha cualidad, a ella sola se ha concedido a priori el nombre de gracia actual. Por fin, se han tenido en cuenta las afirmaciones de las fuentes teológicas, que parecían enseñar lo contrario, sobre todo que los actos vitales indeliberados eran la propia gracia actual; mas sólo se han recordado para amoldarlas a los razonamientos metafísicos, y aun al modo de hablar preferido en virtud de los mismos razonamientos. ¿Cual de los dos es el método más lógico y más prudente en buena Teología?

LUIS TEIXIDOR