

LA NECESIDAD DE LA GRACIA EN EL ÁMBITO ÉTICO-POLÍTICO

La elección de Benedicto XVI al trono de Pedro nos da la oportunidad para reflexionar acerca de el papel del aporte de San Agustín a la configuración del cristianismo medieval y moderno, y también acerca de la influencia del Doctor de Hipona en el pensamiento del Doctor Común de la Iglesia. El Santo Padre se dedicó intensamente, en su juventud, al estudio de San Agustín y de su discípulo San Buenaventura, ejercicio que lo marcó profundamente en su personalidad espiritual e intelectual. ¿Qué leemos en los signos de los tiempos acerca de esta decisión providencial?

Santo Tomás de Aquino, como su contemporáneo, el Doctor Seráfico, fue también un discípulo de San Agustín, el gran Doctor de la gracia. Es ininteligible su pensamiento global, especialmente en teología, sin la consideración del aporte del gran Africano. Pero también en filosofía su influjo es importante.¹

En las cuestiones teológicas capitales de la Trinidad, la cristología y la gracia, Santo Tomás sigue de lleno a San Agustín. Así lo hace en la importante cuestión 109 acerca de la necesidad de la gracia, en la I-II de la *Suma*. Veamos algunos puntos capitales en los que el Angélico se inserta plenamente en la tradición patristica, y cuya contribución será esclarecedora para el magisterio posterior de la Iglesia, especialmente en el Concilio de Trento, pero también, y sobre todo en ámbito político, en el Concilio Vaticano II.²

Para Santo Tomás la capacidad de la inteligencia no está tan herida después de la caída original como lo está de la voluntad. “La corrupción del pecado —afirma— afectó más a la naturaleza humana en su apetito del bien que en su conocimiento de la verdad.”³ Notemos la insistencia con la cual Santo Tomás utiliza en esta cuestión la palabra “corrupción”. Utilizando el Index Thomisticus, podemos establecer con absoluta certeza que el Aquinate usa pocas veces la expresión “naturaleza caída”, mientras que se refiere casi siempre, y muchas más veces, a la “corrupción de la naturaleza”, o también —usando una analogía de origen médico—, a la “infección de la naturaleza”. “La infección de la naturaleza redundante en la infección de la persona por las concupiscencias actuales [*infectio naturae redundat in infectionem personae per actuales concupiscentias*].”⁴

Siguiendo a los Padres de la Iglesia,⁵ y a San Agustín —*Ipse est totus medicus noster*—,⁶ en una temática radicada en las palabras mismas del Salvador, se refiere, en efecto, a Nuestro Señor Jesucristo como al “Médico divino”.

Como lo muestra la historia de la filosofía antigua, especialmente la de Aristóteles, es posible conocer la verdad natural incluso sin la gracia. No ocurre exactamente lo mismo respecto del querer el bien. “Para conocer una verdad —afirma el santo doctor—, de cualquier orden que sea, el hombre necesita de un auxilio divino mediante el cual el entendimiento sea impulsado a su propio acto. Pero no se requiere una nueva ilustración añadida a la luz natural para conocer cualquier verdad, sino únicamente para aquellas que sobrepasan el conocimiento natural. Lo que no impide que a veces Dios instruya milagrosamente a algunos con su gracia acerca de verdades que son del dominio de la razón natural, como también a veces realiza milagrosamente cosas que puede producir la naturaleza.”⁷

Según el Aquinate la naturaleza del hombre puede ser considerada en el estado de integridad, antes del pecado, y en el de corrupción, que es el nuestro después del pecado original. Leamos un texto capital al respecto: “En el estado de integridad, la capacidad de la virtud operativa del hombre era suficiente para que con sus solas fuerzas naturales pudiese querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de las virtudes adquiridas; pero no el bien que sobrepasa la naturaleza, cual es el de las virtudes infusas. En el estado de naturaleza corrupta [*in statu naturae corruptae*], el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde. Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; por eso, aun en este estado de degradación, puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así; pero no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia. Es como un enfermo [*sicut homo infirmus*], que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina.”

⁸ El hombre, pues, después del pecado original, es principalmente un enfermo psíquico —y también, derivadamente, corporal—, que puede ser curado en sentido pleno —es decir, como persona humana, que implica, según Santo Tomás, totalidad—⁹ únicamente por la gracia, y en sentido parcial por medios naturales, como son los de la medicina corporal, y los de la ayuda psíquica en sentido restringido —que no es el sentido en el cual la entiende el psicoanálisis, el cual es, más bien, un método totalizador—. Es claro, para el Aquinate, ya desde este artículo, que el hombre no puede hacer el bien natural sin ser curado por la gracia. Lo reafirma en la última parte de la respuesta: “Así, pues, en el estado de naturaleza íntegra el hombre sólo

necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza corrupta [*in statu naturae corruptae*], la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar.”¹⁰ El punto de apoyo para esta reflexión es la teología de San Agustín, citado en el sed contra: “Dice el Apóstol en Rom 9,16: *No es del que quiere, el querer, ni del que corre, el correr, sino de Dios, que tiene misericordia.* Y San Agustín, en el libro *De correptione et gratia: Sin la gracia ningún bien en absoluto hacen los hombres, ni al pensar, ni al querer y amar, ni al obrar.*”¹¹

¿Puede el hombre amar a Dios sobre todas las cosas con sus meras fuerzas naturales sin la gracia? “El hombre en estado de integridad ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su fin, y hacía otro tanto con el amor que tenía a las demás cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo y por encima de todo. Mas en el estado de naturaleza caída el hombre flaquea en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, se inclina al bien privado, mientras no sea curado por la gracia divina. Debemos, pues, concluir que el hombre, en estado de integridad, no necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su naturaleza para amar a Dios sobre todas las cosas, aunque sí necesitaba el impulso de la moción divina. Pero en el estado de naturaleza corrupta [*in statu naturae corruptae*], necesita el hombre, incluso para lograr este amor, el auxilio de la gracia que cure su naturaleza.”¹²

Analicemos ahora el artículo más importante para nuestro tema; en efecto, parece que el hombre puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia, por sus solas fuerzas naturales. El sed contra se apoya todavía decididamente sobre la doctrina del Doctor de Hipona: “En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De haeresibus*, que pertenece a la herejía de los pelagianos creer que el hombre puede cumplir todos los preceptos divinos de la ley sin la gracia.” La respuesta distingue, como lo hace Santo Tomás en toda esta cuestión, el estado de integridad, antes del pecado original, y el de corrupción, que es el nuestro. Los mandatos pueden ser cumplidos de un modo en cuanto a la sustancia de las obras, realizando actos de justicia, de fortaleza y de las demás virtudes. En el estado de integridad se podía cumplir todos los mandatos de la ley. En efecto, Dios no creó al hombre con naturaleza corrupta, de manera que tuviera que pecar por necesidad. Pero en el estado de naturaleza corrupta [*in statu naturae corruptae*] en el que el hombre incurre por su causa después de la creación, no puede guardar todos los preceptos

divinos sin ser curado o restaurado por la gracia. De otro modo, los preceptos de la ley se cumplen no sólo en cuanto a la sustancia de las obras, sino por caridad. De esta forma no puede el hombre observar los preceptos legales en ningún estado. El Aquinate se refiere nuevamente a San Agustín, quien “habiendo dicho en el libro *De correptione et gratia* (cap.2) que sin la gracia no hacen los hombres absolutamente ningún bien, añade: *porque necesitan de ella no sólo para que, bajo su dirección, sepan lo que deben obrar, sino también para que, con su ayuda, cumplan por amor lo que saben.*”¹³ Como siempre, recuerda el Doctor Angélico que en ambos estados, de integridad y de corrupción, para observar los mandamientos, se necesita el impulso motor de Dios.¹⁴ Es de notar la acentuación de Santo Tomás respecto de la última frase de San Agustín. En cierta manera, se puede decir que su lectura es más agustiniana que el sentido de la expresión de Agustín mismo. Más aún, Santo Tomás radicaliza su posición respecto de la de su propio *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*.¹⁵ La doctrina que sostiene en la *Summa*, por el contrario, está ya claramente delineada en las *Cuestiones disputadas sobre la Verdad*, siguiendo también a San Agustín.¹⁶ Lo mismo en el *Comentario a la Carta a los Romanos*, donde trata de excluir cualquier posibilidad de interpretación pelagiana del texto de San Pablo que dice que los gentiles para ellos mismos son ley cuando la cumplen naturalmente.¹⁷

Veamos todavía un texto fundamental de la misma cuestión, que añade a lo dicho la descripción del proceso por el cual se hace imposible de hecho, en nuestro estado de miseria, evitar el pecado sin la gracia [*utrum homo sine gratia possit non peccare*]: “El hombre puede ser considerado, bien en el estado de naturaleza íntegra, bien en el estado de naturaleza corrupta [*secundum statum naturae corruptae*],. En el primero de estos estados podía el hombre, aun sin la gracia, evitar el pecado, tanto mortal como venial, puesto que pecar consiste en apartarse de lo que es conforme a la naturaleza, y esto podía el hombre evitarlo cuando su naturaleza estaba intacta. Necesitaba, sin embargo, el auxilio de Dios, que le conservara en el bien, puesto que sin este auxilio la naturaleza misma caería en la nada. Mas en el estado de naturaleza corrupta, [*in statu naturae corruptae*], para evitar todo pecado, necesita el hombre la gracia habitual, que venga a restaurar la naturaleza. Sin embargo esta restauración, durante la vida presente, se realiza ante todo en la mente, sin que el apetito carnal sea rectificado por completo. De aquí que San Pablo, asumiendo la representación del hombre reparado, diga en Rom 7,25: *Yo mismo, con el espíritu, sirvo a la ley de Dios, pero con la carne, a la ley del pecado*. Por lo demás, en este estado, el hombre puede evitar el pecado mortal, que radica en la razón, como se expuso arriba (q.74 a.4); pero no puede eludir todo pecado venial, debido a la corrupción del apetito

inferior de la sensualidad, cuyos movimientos pueden ser reprimidos por la razón uno a uno (de aquí su condición de pecado y acto voluntario), pero no todos ellos, porque mientras atiende a uno se le desmanda otro, y tampoco puede la razón mantenerse siempre vigilante para someterlos todos, como ya hemos dicho.¹⁸ De igual manera, antes de que la razón humana en estado de pecado mortal sea reparada por la gracia santificante puede evitar los pecados mortales uno a uno y por algún tiempo, pues no es necesario que esté siempre pecando en acto. Pero es imposible que permanezca mucho tiempo sin pecar mortalmente. De aquí esta advertencia de San Gregorio en *Super Ezech.: El pecado que no es borrado en seguida mediante la penitencia, por su propio peso conduce a otro pecado*. La causa de esto es que, así como el apetito inferior debe estar sometido a la razón, la razón, a su vez, debe estar sometida a Dios, en quien ha de poner el fin de sus apetencias. Pues los actos humanos deben ser regulados por el fin, al igual que los movimientos del apetito inferior tienen que ser guiados por el juicio de la razón. Ahora bien, lo mismo que en el apetito inferior no sometido plenamente a la razón es inevitable que surjan de vez en cuando movimientos desarreglados, así también tienen que aparecer movimientos desordenados en la razón natural que se encuentra en estado de insubordinación a Dios. Porque cuando el hombre no tiene su corazón de tal manera fijo en Dios que ni por conseguir provecho ni por evitar daño consienta en apartarse de El, le salen al encuentro multitud de cosas que, por alcanzarlas o por rehuirlas, le inducen a apartarse de Dios por la infracción de sus mandatos, y así cae en el pecado mortal. Sobre todo, porque cuando tiene que actuar de improviso, el hombre obra de acuerdo con fines prefijados y con hábitos previamente adquiridos, según observa el Filósofo en III *Ethic*. Mediante la premeditación puede, sin duda, eludir en alguno de sus actos el condicionamiento de los fines preconcebidos y de las inclinaciones habituales. Pero, como no puede mantenerse siempre en estado de premeditación, es imposible que permanezca mucho tiempo sin obrar a impulsos de la voluntad insubordinada a Dios, a no ser que sea prontamente reintegrada por la gracia a su debida subordinación.”¹⁹

Más aún, quien ya tiene la gracia necesita todavía nuevas gracias, porque aunque esté sanado en cuanto a la mente, permanece en él la corrupción y la infección en cuanto a la carne [*corruptio et infectio quantum ad carnem*], por la cual sirve a la ley del pecado, según cuanto enseñaba el Apóstol de los Gentiles (Rom 7,25). Permanece también, como fruto del pecado, cierta obscuridad de ignorancia en el intelecto [*quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu*]. El realismo tomista lleva a reconocer en la historia de la humanidad la causa de los errores continuos de la razón a todos los niveles.²⁰

Cuanto afirma el Aquinate es capital en la fundación de una auténtica psicología que considere integralmente la persona en su condición concreta, como corresponde a esta disciplina.

La doctrina de Santo Tomás, que es la de San Agustín y la de la tradición en general, ha sido plenamente confirmada por el Magisterio como intérprete autorizado de la Sagrada Escritura. Veamos en primer lugar cuando dice el *Concilio de Trento*,²¹ refiriéndose al tema de que con cualquier pecado mortal se pierde la gracia, pero no la fe: “Se ha de tener también por cierto, contra los astutos ingenios de algunos que seducen con dulces palabras y bendiciones los corazones inocentes, que la gracia que se ha recibido en la justificación, se pierde no solamente con la infidelidad, por la que parece aún la misma fe, sino también con cualquiera otro pecado mortal, aunque la fe se conserve: defendiendo en esto la doctrina de la divina ley, que excluye del reino de Dios, no sólo los infieles, sino también los fieles que caen en la fornicación, los adúlteros, afeminados, sodomitas, ladrones, avaros, vinosos, maldicientes, arrebatadores, y todos los demás que caen en pecados mortales; pues *pueden abstenerse de ellos con el auxilio de la divina gracia*, y quedan por ellos separados de la gracia de Cristo.” Se puede evitar esos pecados, con la gracia. Además, afirma el Sacro Sínodo del siglo XVI: “Ante todas estas cosas declara el santo Concilio, que para entender bien y sinceramente la doctrina de la Justificación, es necesario conozcan todos y confiesen, que habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán, hechos inmundos, y como el Apóstol dice, *hijos de ira por naturaleza, según se expuso en el decreto del pecado original; en tanto grado eran esclavos del pecado, y estaban bajo el imperio del demonio, y de la muerte, que no sólo los gentiles por las fuerzas de la naturaleza, pero ni aun los Judíos por la misma letra de la ley de Moisés, podrían levantarse, o lograr su libertad; no obstante que el libre albedrío no estaba extinguido en ellos, aunque sí debilitadas sus fuerzas, e inclinado al mal*. Con este motivo el Padre celestial, Padre de misericordias, y Dios de todo consuelo, envió a los hombres, cuando llegó aquella dichosa plenitud de tiempo, a Jesucristo, su hijo, manifestado, y prometido a muchos santos Padres antes de la ley, y en el tiempo de ella, para que redimiese los Judíos que vivían en la ley, y los gentiles que no aspiraban a la santidad, la lograsen, y todos recibiesen la adopción de hijos. A este mismo propuso Dios por reconciliador de nuestros pecados, mediante la fe en su pasión, y no sólo de nuestros pecados, sino de los de todo el mundo. *No obstante, aunque Jesucristo murió por todos, no todos participan del beneficio de su muerte, sino sólo aquellos a quienes se comunican los méritos de su pasión. Porque así como no nacerían los hombres efectivamente injustos, si no naciesen propagados de Adán; pues siendo concebidos por él mismo, contraen por esta propagación*

*su propia injusticia; del mismo modo, si no renaciesen en Jesucristo, jamás serían justificados; pues en esta regeneración se les confiere por el mérito de la pasión de Cristo, la gracia con que se hacen justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol a dar siempre gracias al Padre Eterno, que nos hizo dignos de entrar a la parte de la suerte de los santos en la gloria, nos sacó del poder de las tinieblas, y nos transfirió al reino de su hijo muy amado, en el que logramos la redención, y el perdón de los pecados.”*²²

Naturalmente, el Concilio entiende la justificación en el sentido tradicional, y muy especialmente, en el de Santo Tomás, para quien la justicia que se adquiere por la gracia no es solamente lo sobrenatural considerado, abstractamente en cuanto tal, sino la misma justicia natural que corresponde a las acciones humanas en cuanto humanas, en el ámbito ético-político del cual hablaba Aristóteles, que abarca todas las virtudes morales. Afirma el Aquinate: “La justificación no se dice tal de la justicia legal, la cual es toda virtud, sino desde la justicia que dice rectitud general en el alma, por la cual más que por la gracia es llamada tal la justificación, porque a esta justicia se opone directamente e inmediatamente todo pecado, ya que toca todas las potencias del alma; en cambio, la gracia está en la esencia del alma.”²³ Recordemos todavía, a esta luz, los contundentes cánones sobre la justificación del Concilio de Trento: “Can. 1. Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema. Can. 2. Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Cristo Jesús sólo a fin de que el hombre pueda más fácilmente *vivir justamente* y merecer la vida eterna, *como si una y otra cosa las pudiera por medio del libre albedrío, sin la gracia*, si bien con trabajo y dificultad, sea anatema .”²⁴

Para Santo Tomás y para el Magisterio, esta doctrina basada directamente sobre la Revelación divina de las Sagradas Escrituras, tiene consecuencias en el campo político en dos sentidos. En primer lugar, como ya recordamos, en aquél según el cual el bien humano en cuanto humano es político, como enseñaba Aristóteles —a diferencia del Bien de la contemplación, que es divino, y no se cumple humanamente en sociedad—. ²⁵ En segundo lugar, en cuanto atañe justamente a la sociedad compuesta de una multitud de hombres en busca de un bien común. Este último aspecto está iluminado especialmente por el Magisterio de los tiempos modernos, y especialmente por el del Concilio Vaticano II.

Para Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, pero incluso en el contexto de la Cristiandad, hay que decir que la multitud de los hombres, en vez de guiarse por la razón, se guía por las pasiones en busca de los bienes sensitivos. “La multitud—dice en el *De Veritate*—, sigue en general las inclinaciones naturales en cuanto los hombres de la multitud

se acomoda a las pasiones; pero los sabios superan por la razón las pasiones e inclinaciones predichas.”²⁶ De más está decir que nuestra época no constituye una excepción a cuanto afirmado por el Aquinate.

El Concilio Vaticano II recibe plenamente, como decíamos, esta doctrina tradicional. Leamos.

*“Cuando la realidad social se ve viciada por las consecuencias del pecado, el hombre, inclinado ya al mal desde su nacimiento, encuentra nuevos estímulos para el pecado, los cuales sólo pueden vencerse con denodado esfuerzo ayudado por la gracia.”*²⁷

“Porque el Señor desea dilatar su Reino también por mediación de los fieles laicos; un reino de verdad y de vida, un reino de santidad y de gracia, un reino de justicia, de amor y de paz, en el cual la misma criatura quedará libre de la *servidumbre de la corrupción* en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cf. Rom., 8,21)”²⁸

“Si la persona humana, en lo tocante al cumplimiento de su vocación, incluida la religiosa, recibe mucho de esta vida en sociedad, no se puede, sin embargo, negar que las circunstancias sociales en que vive y en que está como inmersa desde su infancia, con frecuencia le apartan del bien y le inducen al mal. Es cierto que las perturbaciones que tan frecuentemente agitan la realidad social proceden en parte de las tensiones propias de las estructuras económicas, políticas y sociales. Pero proceden, sobre todo, de la soberbia y del egoísmo humanos, que trastornan también el ambiente social. Y *cuando la realidad social se ve viciada por las consecuencias del pecado, el hombre, inclinado ya al mal desde su nacimiento, encuentra nuevos estímulos para el pecado, los cuales sólo pueden vencerse con denodado esfuerzo ayudado por la gracia.*”²⁹

*“Nadie por sí y sus propias fuerzas se libra del pecado, ni se eleva sobre sí mismo; nadie se ve enteramente libre de su debilidad, de su soledad y de su servidumbre, sino que todos tienen necesidad de Cristo modelo, maestro, liberador, salvador y vivificador. En realidad, el Evangelio fue el fermento de la libertad y del progreso en la historia humana, incluso temporal, y se presenta constantemente como germen de fraternidad, de unidad y de paz. No carece, pues, de motivo el que los fieles celebren a Cristo como esperanza de las gentes y salvador de ellas ”.*³⁰

El Concilio no podía ilustrar de manera más contundente la doctrina tradicional que encontramos en San Agustín y en Santo Tomás,³¹ aplicada al ámbito ético-político. Es claro, pues, que para cumplir el orden natural en la vida humana, individual y socialmente considerada, hace falta la gracia divina que nos llega por la mediación de Jesucristo Nuestro Señor. Lo que nos enseña la Revelación divina coincide perfectamente con lo que observamos

de manera experimental en la realidad del mundo de hoy, que no es solamente la realidad de las sociedades, sino también la de los estados y sus legislaciones, constituidas no pocas veces no solamente de manera anti-natural, sino también apóstata, como acabamos de constatarlo en las leyes promulgadas en nuestra ex-madre patria.

Que sirvan estas reflexiones, al menos, para mantener despierto entre los tomistas el auténtico sentido de la doctrina de la gracia en el Doctor Común de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino, maestro de humanidad y de vida divina.

Pbro. Dr. Ignacio Andereggen

NOTAS

¹ Cfr. por ejemplo, respecto de la teoría del conocimiento S. Th. I q.84 a.5, donde Santo Tomás completa la explicación de la teoría del conocimiento del Estagirita con el aporte filosófico del pensamiento agustiniano.

² Cfr. IGNACIO ANDEREGGEN, *Sacerdocio y plenitud de vida, teología y espiritualidad sacerdotal en el Concilio Vaticano II y en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires 2004.

³ S.Th. I-II, q.109 a.2, ad 3.

⁴ *In II Sententiarum*, d.31 q.2 a.2 ad 3.

⁵ Cfr. JEAN-CLAUDE LARCHET, *Terapia delle malattie spirituali, un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*, trad.it. Milano 2003, 269-410.

⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *In Iohannis evangelium tractatus*, CL.278 , Tract. 3 n.3.

⁷ S.Th. I-II, q.109 a.1

⁸ S.Th. I-II, q.109 a.2.

⁹ Cfr. S.Th. III q.2.

¹⁰ S.Th. I-II, q.109 a.2.

¹¹ S.Th. I-II, q.109 a.2. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De correptione et gratia*, CL 353, col.917, l.54: "Intelligenda est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus siue cogitando, siue uolendo et amando, siue agendo faciunt bonum: non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, uerum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt." *Epistulae*, CL 262 , epist. 186, vol.57, p.76, l.7: "Scriptum [est]: non uolentis neque currentis sed miserentis est Dei, non quia nulla est hominis uoluntas atque cursus, sed quia nihil potest, nisi misereatur Deus, nec Apostolus dixerit et ego, sed dixerit: non ego autem sed gratia Dei mecum; non quia ipse nihil boni agebat, sed quia nihil ageret, si illa non adiuuaret?"

¹² S.Th. I-II, q.109 a.3.

¹³ S.Th. I-II, q.109 a.4. Cfr. S.Th. I-II, q.109 a.2 y 3.

¹⁴ S.Th. I-II, q.109 a.4.

¹⁵ Cfr. *In II Sententiarum*, d.28 a.2: "...Et ideo cum aliis dicendum est, quod vitare peccatum intelligi potest dupliciter: aut peccatum jam commissum, aut peccatum committendum. Si intelligatur de peccato jam commissum, sic homo in peccato mortali existens, non potest peccatum vitare sine gratia: quia non potest se a peccato praeterito absolvere, et a reatu culpa, nisi per gratiam liberetur; et in hoc errabat Pelagius aestimans hominem propriis virtutibus sine gratia posse se a peccatis praeteritis absolvere satisfaciendo. Peccatum autem committendum potest homo vitare etiam sine gratia, quantumcumque in peccato mortali existat. Si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur, et mala repelluntur."

¹⁶ *Q.D. De veritate*, q.24 a.12: "Alii vero dicunt, quod non potest homo sine gratia diu stare quin peccet mortaliter: quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occurrat sibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem sollicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale."

¹⁷ Rom 2, 14-16. *Super Epistolam ad Romanos* c.II l.3: "Commendat in eis legis observantiam, cum dicit naturaliter faciunt quae sunt legis, id est, quae lex mandat, scilicet quantum ad praecepta moralia, quae sunt de dictamine rationis naturalis, sicut et de iob dicitur, quod erat iustus et rectus ac timens Deum et recedens a malo.

Unde ipse dicit: vestigia eius secutus est pes meus, vias eius custodivi. Sed quod dicit naturaliter, dubitationem habet. Videtur enim patrocinari pelagianis, qui dicebant quod homo per sua naturalia poterat omnia praecepta legis servare. Unde exponendum est naturaliter, id est per naturam gratia reformatam. Loquitur enim de gentilibus ad fidem conversis, qui auxilio gratiae christi coeperant moralia legis servare. Vel potest dici naturaliter, id est per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum, secundum illud Ps. IV, 7 s.: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? signatum, etc., quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago dei. Et tamen non excluditur quin necessaria sit gratia ad movendum affectum, sicut etiam per legem est cognitio peccati, ut dicitur infra III, 20, et tamen ulterius requiritur gratia ad movendum affectum.”

¹⁸ S.Th. I-II q.74 a.3 ad 2.

¹⁹ S.Th. I-II, q.109 a.8.

²⁰ S.Th. I-II, q.109 a.9.

²¹ Sesión VI, cap. XV.

²² Sesión VI Celebrada en 13 de enero de 1547, Decreto sobre la Justificación. Cap. I. Que la naturaleza y la ley no pueden justificar a los hombres. Cap. II. De la misión y misterio de la venida de Cristo. Cap. III. Quiénes se justifican por Jesucristo.

²³ *Q.D. De veritate*, q.28 a.1 ad 2: “Iustificatio non dicitur a iustitia legali, quae est omnis virtus; sed a iustitia quae dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia iustificatio denominatur: quia huic iustitiae directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animae attingat; gratia vero est in essentia animae.” Cfr. *Q.D. De malo*, q.5 a.1: “Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili; quae quodammodo si suae naturae relinquuntur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam, et sensus propter intellectum; ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis iustitiae subtrahitur per peccatum originale, ut supra ostensum est.”

²⁴ Sesión VI, Canones sobre la justificación.

²⁵ Cfr. los Libros I y XII de la *Metafísica* de Aristóteles.

²⁶ *Q.D. De veritate*, q.5 a.10 ad 7: “Multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus; sed sapientes ratione superant passiones et inclinationes praedictas” Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro VII: “Pero porque ni una misma naturaleza, ni un mismo hábito les es a todos el mejor, ni les parece, de aquí procede, que aunque todos procuran el deleite, no todos procuran una misma manera de deleite. Aunque por ventura procuran todos, no la que piensan, ni las que sabrían nombrar, sino todos una misma, porque todas las cosas tienen en sí un rastro de divinidad, sino que se han alzado con este nombre los deleites sensuales, porque encontramos con ellos muchas veces, y participamos todos dellos. Pues como de solos estos deleites se tiene vulgarmente noticia, por eso les parece a los hombres vulgarmente, que solos aquellos son deleites.”

²⁷ *Gaudium et spes*, p.I c.II n.25.

²⁸ *Lumen Gentium*, c.IV n.36.

²⁹ *Lumen Gentium*, c.II n.25; cfr. *Gaudium et spes*, p.I n.11; *Apostolicam Actuositatem*, c.II n.7; *Gaudium et spes*, p.I c.I n.13; p.I c.II n.25; p.I c.I n.17.

³⁰ *Ad Gentes*, c.I n.8; cfr. *Gaudium et spes*, proemio n.2; p.I c.I n.14; p.I c.III n.37; cfr. p.I c.IV n.40; p.II c.II n.58. *Gaudium et spes*, p.I c.I n.22: “Agnus innocens, sanguine suo libere effuso, vitam nobis meruit, in Ipsoque Deus nos Sibi et inter nos reconciliavit et a servitute diaboli ac peccati eripuit, ita ut unusquisque nostrum cum Apostolo dicere possit: Filius Dei «dilexit me et tradidit semetipsum pro me» (Gal. 2, 20). Pro nobis patiendo non solummodo exemplum praebuit ut sequamur vestigia Eius, sed et viam instauravit, quam dum sequimur, vita et mors sanctificantur novumque sensum accipiunt. Christianus autem homo, conformis imagini Filii factus qui est Primogenitus in multis fratribus, «primitias Spiritus» (Rom. 8, 23) accipit, quibus capax fit legem novam amoris adimplendi[36]. Per hunc Spiritum, qui est «pignus hereditatis» (Eph. 1, 14), totus homo interius restauratur, usque ad «redemptionem corporis» (Rom. 8, 23): «Si Spiritus Eius, qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis: qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis» (Rom. 8, 11) Christianum certe urgent necessitas et officium contra malum per multas tribulationes certandi necnon mortem patiendi; sed mysterio paschali consociatus, Christi morti configuratus, ad resurrectionem spe roboratus occurret. Quod non tantum pro christifidelibus valet, sed et pro omnibus hominibus bonae voluntatis in quorum corde gratia invisibili modo operatur. Cum enim pro omnibus mortuus sit Christus cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina, tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consocietur.”

³¹ Para la conexión entre la doctrina de Santo Tomás y la del Concilio Vaticano II, cfr. IGNACIO ANDEREGGEN, *Sacerdocio y plenitud de vida, teología y espiritualidad sacerdotal en el Concilio Vaticano II y en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires 2004. Passim.