

Compatibilidad de la actividad divina y de la libertad humana

1. El Concilio de Trento defendió la existencia de gracias eficaces y a la vez y coexistiendo con ellas, la libertad de la voluntad humana. Lo mismo que la Escritura y los Santos Padres, no se preocupa de explicar cómo obra la gracia para que siga existiendo la libertad humana ni cómo debe entenderse la libertad humana para no anular la eficacia de la gracia.

2. La explicación de estas cuestiones fué intentada de distintos y opuestos modos en la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII por teólogos dominicos y jesuítas, sobre todo. Pronto empezaron los dominicos a acusar a los jesuítas de inclinarse al pelagianismo y, viceversa, los jesuítas a los dominicos de tendencia al calvinismo; mientras en España y los Países Bajos había una animada polémica sobre la concordancia de gracia y libertad, apareció en el año 1588 la obra del teólogo jesuíta Luis Molina con el título *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. Luis Molina († 1600) era alumno de Pedro Fonseca, profesor en Evora, Portugal, y descubridor de la *scientia media*. La obra fué muy bien acogida entre los jesuítas y decididamente rechazada por los dominicos, capitaneados por Domingo Báñez († 1604). Los dominicos vieron en la teoría molinista una devaluación semipelagiana de la gracia y desprecio de las autoridades de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. La cuestión fué llevada al gran Inquisidor de España, que envió a Roma las actas y todos los escritos nacidos en la polémica.

El Papa Clemente VIII instituyó el año 1597 la *Congregatio de auxiliis gratiae*, cuyas discusiones duraron en total nueve años y siete meses,

desde el 21 de enero de 1598 hasta el 28 de agosto de 1607. En la primera sesión plenaria se decidió prohibir la obra y condenar noventa proposiciones. Pero el Papa no confirmó la sentencia. Nuevas investigaciones y deliberaciones hicieron que, por mayoría, se propusieran veinte proposiciones para que fueran condenadas. También esta vez se negó el Papa a confirmar la condenación. Desde 1602 a 1605 hubo sesenta y ocho sesiones y sesenta y siete disputas. El Papa tomó parte en casi todas ellas. Y de nuevo transcurrieron sin resultado. Entre tanto empezaron a mezclarse en ello los reyes y las cortes. España se puso de parte de los dominicos; Francia, Baviera y muchas universidades alemanas defendieron a Molina. En 1605 muere Clemente VIII. Su sucesor fué Paulo V. De nuevo vuelven a reunirse numerosas veces. El 28 de agosto dispuso el Papa que los consejeros teológicos de la Congregación podían retirarse a sus casas y que él daría a conocer su decisión llegado el tiempo. Hasta entonces ambas escuelas podían defender sus teorías, pero no podían condenar ni difamar a la contraria. La prometida decisión no tuvo lugar. El año 1611 el Papa prohibió escribir sobre la cuestión sin su permiso. En 1613 el General de los Jesuitas ordenó a los miembros de la Orden aceptar el congruismo, pequeña variante de la doctrina de Molina. Los dominicos siguieron fieles a Báñez. El Papa Benedicto VIII, y después Clemente XII, ensalzaron la doctrina de la gracia de los dominicos (años 1724 y 1733). Clemente XII prohibió, a la vez, las recíprocas acusaciones de herejía.

I. *Sistemas de explicación de la gracia*

3. Vamos a exponer brevemente los distintos intentos de conciliar la gracia y la libertad (sistemas explicativos de la gracia) y a mostrar sus lados de luz y sombra. Todos se mueven en el marco trazado por el Concilio de Trento. Los más importantes son el *tomismo* y el *molinismo*.

Se trata—subrayémoslo una vez más—de la cuestión siguiente: ¿Cuál es la razón de que la gracia sea unas veces eficaz y otras ineficaz? ¿Estriba la razón en la gracia o en la voluntad?

A. a) El *tomismo* contesta: en la gracia. La gracia eficaz es de por sí e intrínsecamente (*a se et ab intrinseco*) eficaz. Se distingue íntima y objetivamente de la gracia ineficaz y puramente suficiente. Es un movimiento que parte de Dios y que por su fuerza interior obra infaliblemente el asentimiento de la voluntad y no por influencia moral sobre la voluntad como ocurre en el ruego, consejo y mandato—, sino porque afecta realmente a la voluntad y la conduce a la acción intentada (“movimiento físico”). La gracia suficiente concede al hombre los pertrechos sobrenaturales y celestes. La gracia eficaz hace, además, que las facultades y potencias elevadas al plano sobrenatural pasen de la potencia al acto.

La moción que parte de Dios tiene primacía sobre la decisión humana. Es lo que expresan los tomistas con las palabras *praemotio physica*, que no significa precedencia temporal, sino primacía causal. Como el movimiento tiende a una obra completamente determinada, recibe también el nombre de *praedeterminatio physica*.

La gracia eficaz se distingue, por tanto, de la gracia puramente sufi-

ciente en que ésta sólo concede la disposición interior y como el pertrechamiento sobrenatural para la acción salvadora, mientras que la primera concede la acción salvífica misma. La gracia ineficaz no basta para el obrar real a consecuencia de su misma cualidad intrínseca. Debe añadirse, además, un impulso hacia la acción; sólo gracias a él pasan las facultades humanas, elevadas al plano sobrenatural, de la potencia al acto. A pesar de todo, según los tomistas, se puede decir que la gracia ineficaz es verdaderamente suficiente en su orden, ya que concede la plena capacidad sobrenatural para obrar y por tanto el perfecto poder obrar. La gracia suficiente está también íntimamente unida a la eficaz, porque la concesión de la gracia suficiente implica el ofrecimiento de la eficaz; ésta sigue a aquélla si la voluntad no se opone. Dios concede primero la gracia suficiente y a la vez ofrece la eficaz. El hombre puede oponerse con su libre voluntad a la gracia suficiente. Como castigo de esa oposición, Dios niega la gracia eficaz. La negación de la gracia eficaz no es, por tanto, ni causa ni condición del pecado, sino que el pecado es la condición de la retención de la gracia eficaz.

b) La premoción de la voluntad por Dios ni niega ni disminuye la *libertad de la voluntad*, ya que Dios puede mover a las causas segundas hacia sus actos propios correspondientes a la naturaleza de las causas segundas; su premoción no sólo hace que la voluntad humana realice una acción, sino también que la realice libremente. Dios obra el hecho y el modo de la acción. Cómo se conserva la libertad de la voluntad bajo los efectos de la premoción divina es cosa que nosotros no podemos entender. Pero la fe obliga a suponer que Dios causa no sólo el hecho de la acción creada, sino también su modo, ya que no existe nada que no haya sido creado por Dios. Según San Agustín, hay una realidad que no ha sido creada por Dios: Dios mismo. El hombre es completamente y siempre dependiente de Dios, tanto en su ser como en su actividad. Dependencia de Dios significa que Dios causa tanto el ser como la actividad del hombre. En el ámbito de lo creado siempre ocurre que lo causado por una acción es necesariamente como es. "Sin duda puede el hombre, en virtud de su libertad, decidir libremente el actuar así y no de otra manera, y en su libertad puede realizar esa acción como libre acción para él mismo; pero su libertad no llega a poder hacer que el efecto de su acción libre sea también libre; ese efecto está completamente determinado por el hecho de que la casualidad física es así y no de otra manera" (D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 240). La limitación e imperfección de lo creado se muestra en el hecho de que la criatura no puede causar una realidad libre en sí. No es difícil pensar una causalidad libre de esa imperfección, una causalidad tan perfecta que sus efectos sean libres de por sí. Como Dios está libre de toda imperfección, también lo está de la imperfección de la actividad y causalidad creada; por tanto, lo que es imposible para la criatura, por serlo, es posible a Dios por su perfección increada. Es omnipotente y puede hacer todo lo que no sea contradictorio; una de esas cosas no contradictorias es la libre actividad del hombre; por tanto, Dios, que es omnipotente, puede causarla. Que la causa realmente, se deduce del hecho de que no puede existir o suceder nada extraordinario que no sea realizado por el Perfecto y Omnipotente. El hombre se determina a sí mismo en la fuerza y virtud del movimiento divino.

Para explicar la libertad, muchos tomistas hacen observar que bajo la influencia de la gracia eficaz la voluntad no es libre *in sensu composito*, sino *in sensu diviso*, es decir, que la voluntad no puede obrar y no obrar a la vez, pero que mientras obra sigue teniendo la capacidad intrínseca de no obrar. (Ejemplo: la proposición "el pájaro que está en el árbol puede volar", significa *in sensu composito*: mientras está posado puede realizar a la vez el acto de volar, y *in sensu diviso* significa: mientras está posado tiene capacidad de volar.)

c) Los tomistas invocan a favor de su teoría, tanto las definiciones doctrinales de la Iglesia como los testimonios de la Escritura y de los Santos. De la doctrina de la Iglesia citan, por ejemplo, el canon 5 del Concilio de Orange y el capítulo 5 de la sesión sexta del Concilio de Trento.

De la Escritura citan *Ez. 36, 26-27*: "Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo; os arrancaré ese corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos." Cfr. *Sab. 11, 22*. En *Phil. 2, 13* se dice que Dios causa nuestro querer y nuestra acción. En *Io. 6, 44* se dice que nadie llega a Cristo si no es llevado por el Padre. El texto más impresionante es sin duda *Rom. 9, 14-23*: "¿Qué diremos, pues?" ¿Que hay injusticia en Dios? No, pues a Moisés le dijo: "Tendré misericordia de quien tenga misericordia, y tendré compasión de quien tenga compasión." Por consiguiente, no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia. Porque dice la Escritura al faraón: "Precisamente para esto te he levantado, para mostrar en ti mi poder y para dar a conocer mi nombre en toda la tierra. Así que tiene misericordia de quien quiere, y a quien quiere le endurece. Pero me dirás: ¿Entonces por qué responder? ¿Por qué puede resistir a su voluntad? ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: ¿Por qué me has hecho así? ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso indecoroso? Pues si para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, y al contrario, quiso hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia que El preparó para la gloria..." Es Dios quien fundamenta las distinciones entre los hombres. Nadie debe a sí mismo la ventaja que tenga sobre los demás; es Dios quien la ha obrado (*I Cor. 4, 7*).

Los tomistas invocan también a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino.

d) En la valoración del tomismo podemos decir: ningún sistema da tanta importancia a la omnipotencia y omniactividad de Dios y por tanto al hecho de que Dios es Dios y la criatura es criatura. "Si Dios no fuera capaz de esa incondicional y absoluta causación de la acción libre y de la libertad, como la libertad es un hecho real y por tanto posible, la causalidad de Dios, al menos en ese punto, no sería absoluta, sino condicionada. Dios mismo estaría en contradicción. Hay que subrayar ese hecho, porque a veces se ha intentado clara o secretamente sustraer de algún modo la libertad a la acción y causación divinas, fundándose en la razón de que la libertad en sí es algo absoluto. Si hubiera fuera de Dios algo absoluto en sí, en cualquier región del ser, Dios estaría condicionado por ello y tal absoluto debería ocupar el lugar de Dios." (D. Feuling, o. c. 243.)

Los testimonios de la Escritura inclinan la balanza a favor del tomismo. Cfr. §§ 112, 131 y 137. En realidad no deciden definitivamente, porque la Escritura no se preocupa de resolver la cuestión de la compatibilidad de la libertad y omniactividad de Dios. Es cierto que testifica la omniactividad de Dios, pero también da testimonio de la responsabilidad de los hombres por sus acciones u omisiones. La responsabilidad humana no es disminuída por la omniactividad de Dios ni viceversa; la omniactividad de Dios no es puesta en peligro por la decisión del hombre. San Pablo dice que lo que importa no es el correr del hombre, y dice también que corramos como atletas (*Rom. 9, 16; I Cor. 9, 24*).

También la historia de la teología estuvo durante mucho tiempo de parte del tomismo. Aunque Santo Tomás no lo defiende claramente, tiene ideas cuyo desarrollo puede sin duda ser el tomismo. Es Báñez el padre y autor del tomismo perfecto, pero su antecesor espiritual bien pudiera ser Santo Tomás. También Duns Escoto puede ser contado como tomista en esta cuestión. Lo que en Santo Tomás se halla en germen es desarrollado por Duns Escoto y completado a fines del siglo XVI.

Pero el tomismo tiene también sombras. Se le reprocha: que no puede garantizar realmente la libertad de la voluntad, que o atribuye el pecado a la causalidad de Dios o extrae la acción humana pecaminosa de la omniactividad divina y que la gracia suficiente—tal como él la explica—no es verdaderamente suficiente. Cfr. sobre el tema el vol. I, § 83, y vol. II, § 112.

B. a) Afín al tomismo es el *agustinismo*. En vez de la premoción "física" habla de la premoción *moral*. Dios obra en el espíritu humano despertando en él el amor y la alegría y no apoderándose de él para arrastrarle o empujarle como una cosa. La gracia actual es la alegría en el bien, que es despertada por Dios y más viva que el placer en el mal; por eso lo supera. En esa alegría, la voluntad obra libremente el bien; o hace siempre que esté lleno de gracia eficaz, porque siempre sigue el "placer" más fuerte.

b) Con razón invocan la autoridad de San Agustín los defensores de esta teoría. San Agustín está entre la serie de teólogos—San Pablo, San Ignacio de Antioquía, San Bernardo, San Buenaventura, Newman—que consideran el corazón como centro del hombre.

c) La teoría es recomendable, sobre todo, porque tiene en cuenta el espíritu vivo y la personalidad del hombre. Es cierto que tiene *graves cuestiones* pendientes. No se la puede tachar de jansenista, porque en oposición al jansenismo acentúa la libertad de la voluntad. Es difícil de resolver la cuestión de cómo son compatibles la libertad y la alegría en el bien de que habla la teoría. Además, parece que la llamada gracia suficiente—alegría en el bien creada por Dios, más débil que el placer en el mal—no es en realidad suficiente, ya que no conduce a la acción salvífica con seguridad infalible. También es difícil de compaginar esta teoría con la experiencia, de que la razón de la acción salvadora no es siempre la alegría, sino que frecuentemente es el temor (filial) de Dios.

C. a) La otra postura, contraria al tomismo, es la del *molinismo* y *congruismo* (Suárez, Vázquez, Bellarmino). En la cuestión que ahora nos preocupa, ambos sistemas se distinguen muy poco. Según el molinismo, la

gracia eficaz es eficaz no en razón de su fuerza intrínseca, sino por una razón externa a la gracia misma (*ab extrinseco*); a saber: debido al libre consentimiento de la voluntad. Dios ve el resultado de la gracia eficaz con seguridad infalible, porque sabe por la *scientia media* qué es lo que hará cada hombre en cada orden posible de salvación, y, por tanto, sabe, gracias a su presciencia, que este hombre concreto dará su consentimiento a esta gracia determinada en el actual orden de salvación en virtud de su libertad.

El congruismo se distingue del molinismo estricto en que entiende por gracia eficaz una gracia divina que es apropiada (congrua) a las circunstancias vitales de quien la recibe, mientras que la gracia meramente suficiente no es apropiada a la individualidad de quien la recibe.

La libertad de la voluntad no es puesta en peligro ni disminuída por la gracia eficaz. Es cierto que la gracia eficaz conduce infaliblemente al resultado intentado, pero no a consecuencia de su fuerza intrínseca, sino porque la voluntad la da su consentimiento. Tal consentimiento no se debe a las fuerzas naturales de la voluntad. Aunque el consentimiento de la voluntad sea la razón de que la gracia sea eficaz, la acción salvífica es efecto de la gracia y de la voluntad simultáneamente, primero de la gracia y después de la voluntad o de la voluntad informada por la gracia; pues la gracia pertrecha sobrenaturalmente la voluntad, y en ese sobrenatural pertrechamiento se decide por Dios. No necesita ningún impulso especial más para pasar de la potencia al acto. La voluntad elevada al plano sobrenatural se da a sí misma ese impulso en fuerza y virtud de la gracia misma.

Los defensores del molinismo insisten en que también en su teoría se defiende la primacía de Dios. Dios ve con certeza infalible en su "scientia media" a qué gracias va a dar su consentimiento este hombre concreto y a cuales no. Cuando Dios quiere eficazmente que un hombre concreto realice una determinada acción salvífica, le da una gracia, de la que sabe infaliblemente que va a ser consentida por la voluntad de ese hombre. Cuando quiere permitir que la voluntad no dé su consentimiento, la concede una gracia, que sabe será resistida por el hombre. Y así el hombre hace libremente lo que Dios quiere o permite y sólo lo que El quiere o permite. El consentimiento o no consentimiento que Dios prevé no son la razón de la concesión de determinadas gracias, sino sólo el supuesto de tal acción.

b) También el molinismo invoca la autoridad de la doctrina de la Iglesia; por ejemplo, la definición del Concilio de Trento (sesión quinta, capítulo 5, D. 797, 814) de que una y la misma gracia puede ser eficaz en un hombre e ineficaz en otro, y también invocan la autoridad de los numerosos textos de la Escritura que hacen depender la salvación y condenación de la decisión humana (por ejemplo, *Mt. 11, 21; I Cor. 9, 24*).

c) *Valorando* el molinismo, podemos decir que, nacido en la modernidad, valora sin duda el sentimiento vital del hombre moderno, pero que a la vez defiende decididamente una verdad revelada al destacar la libertad humana. Parece, sin embargo, que deja demasiado en segundo plano la omniactividad de Dios. Si al hombre le es posible decidirse por su propio impulso (aunque pertrechado por la gracia) a una acción salvífica, es difícil entender cómo sigue siendo dependiente de Dios en esa decisión. El carácter de criatura del hombre sería puesto en peligro en ese momento de la decisión. El molinismo es también difícilmente compatible con los

textos de la Escritura que destacan la causalidad y omniactividad de Dios y que son los citados a su favor por el tomismo. Sobre la "scientia media", cfr vol. I, § 84.

D. Un intento de unir los aciertos de las anteriores teorías, evitando sus inconvenientes es el llamado *sincretismo* (defendido por Ysambert, Tournely y, sobre todo, por San Alfonso de Liguorio y su Orden). Se llama también agustinismo moderado.

a) Como San Alfonso de Liguorio es el representante más destacado de esta teoría, vamos a exponer aquí sólo su doctrina. No hay interpretación unánime de ella. El P. Víctor Schurr, C. S. S. R. publicará en breve un amplio libro sobre el tema. Damos a continuación un resumen de su interpretación de San Alfonso, que el mismo autor nos ha comunicado por carta:

"San Alfonso rechaza expresamente la "praedeterminatio physica", la "reprobatio negativa" y la "scientia media". Es también seguro que para las acciones difíciles supone una "gratia ab intrinseco et infallibiliter efficax". Enseña también sin duda que para las obras fáciles basta la sola gracia suficiente y que ella misma lleva hasta la acción salvífica si el hombre quiere. La polémica surge al interpretar esta última proposición: se trata de saber si—según San Alfonso—la gracia suficiente es "ab intrinseco" o "ab extrinseco" eficaz. En el primer sentido han interpretado al autor Konstantin von Schätzler, August Rohling (quien ofreció 1.000 táleros a quien demostrara lo contrario), P. E. Dubois en su gran obra *De exemplarismo divino*, tomo III, el teólogo holandés Dr. Mannens (1903), P. Joh. Lor, Jansen, C. S. S. R., en "Revue thomiste" 9, 1901, 407 (contra Schiffini, S. J.), así como en el *Commer-Jahrbuch* 16, 1902, 361 (contra Meffer) y de nuevo en "Revue thomiste" 11, 1903, 340 (contra Portalié, S. J.) y, finalmente, en su libro *Sancti-Alfonsi doctrina de influxu Dei in deliberatam voluntatis creatae activitatem exposita, vindicata* (Wittem 1920) y recientemente P. G. Cacciatori C. S. S. R. en su obra *San Alfonso de Liguori e il Giansenismo* (Florencia 1944). Es difícil ya que un teólogo redentorista explique molinísticamente la doctrina de San Alfonso sobre la "gratia sufficiens". No se encuentra en San Alfonso ninguna proposición que diga: "La gracia suficiente es eficaz en razón del consentimiento de la voluntad." Tampoco dice en ninguna parte que la "gratia sufficiens" dé sólo la "potentia (proxima) orandi", sino que dice expresamente: "dat actum orandi, si homo velit". El "actus secundus" proviene, pues, de la gracia y no de la voluntad humana, que, sin embargo, puede resistirla. Según San Alfonso, la gracia suficiente y eficaz se distinguen como "gratia fallibiliter et infallibiliter efficax"; pero de por sí y en su esencia ambas son eficaces.

Así interpreta también a San Alfonso el P. Marín-Sola, O. P. (*La ciencia tomista*, 1925 y 1926). Gracias a él ha recobrado actualidad la doctrina alfonsina de la gracia. Marín-Sola ha defendido la tesis de que, según el verdadero tomismo, existe una "gratia fallibiliter efficax". Según su opinión, "nada hay en el sistema de San Alfonso que se distinga esencialmente del sistema tomista" (hasta aquí el P. Schurr).

b) Dice Schurr, valorando el sistema: "Estoy convencido, como Marín-Sola, que San Alfonso, al ver que las grandes escuelas estaban en un callejón sin salida, dedujo su rico planteamiento de razones existenciales y

pastorales (y no del formalismo de una labor sincrética de síntesis); deduce la existencia de una "gratia fallibiliter efficax", que estaba exigida en el magisterio eclesiástico (D. 797, 814, 1093, 1791); salva el universalismo de la gracia frente a la pasividad particular de salvación afirmada por Jansenio y lógicamente deducida de la teoría de Báñez: todos pueden, sin más, hacer obras salvíficas—al menos fáciles—con ayuda de la *gratia sufficiens* a todos ofrecida; y, finalmente, concede a la oración su puesto clave en el orden de la salvación. Son tres posiciones seguras defendidas también por toda la praxis de la Iglesia, por San Agustín y por el Concilio de Trento: "Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis." (D. 804). Aquí radica la doctrina de la gracia de San Alfonso. Nada tiene que ver que la oración no sea siempre fácil. El destacar la oración como medio de salvación es anti-jansenista (por ejemplo, D. 1409), y también lo es el valorarla como factor del sistema de la gracia (en sentido estricto). Los demás numerosos escritos ascéticos del Santo son un documento y comprobación de que también conocía la oración como meta de la gracia: el encuentro personal con Dios en la intimidad es un elemento esencial de su piedad."

II. Valoración crítica de los sistemas de la gracia

4. a) *Como respuesta final a la cuestión*, que intentan resolver los sistemas citados, podemos hacer las siguientes consideraciones: Tenemos que renunciar a entender totalmente la cooperación de la libertad y la gracia; esta renuncia no es fruto del cansancio o incapacidad de pensar, sino el resultado de ver que Dios es incomprensible en su esencia y en su actividad y a la vez es el resultado de ver el secreto y misterio de la persona humana. Sólo quien olvide la incomprensibilidad de Dios y el carácter misterioso de lo personal, es decir, quien no piense de lo divino y de lo humano como debe pensarse y sobre todo quien confunda a Dios con la criatura, podrá ilusionarse con la esperanza de penetrar la voluntad de Dios hasta entender cómo se infunde en el espíritu humano sin destruir la personalidad del hombre. Todo sistema que crea poder dar respuesta definitiva y completa a la cuestión que nos ocupa se olvida del hecho de que Dios es un misterio y demuestra así su plena sinrazón.

No sólo no podemos dar una explicación unívoca y clara de la cooperación de Dios y del hombre en el proceso de la salvación; sino que podemos indicar y hasta demostrar en sentido estricto que es imposible la plena aclaración. La argumentación teológica conduce al resultado de que la cooperación del hombre y

de Dios en el acontecer salvífico es un misterio que se resiste esencialmente a la plena penetración.

Por la enorme y decisiva significación que tiene para nuestra vida el Dios incomprensible, puede entenderse la importancia de su carácter de misterio; es tan grande, que Dios ha puesto enormes y sensibles dificultades a nuestro intento de penetrarlo espiritualmente.

b) Las dos principales escuelas que han intentado resolver el problema saben que una respuesta completa a él es tan imposible como contestar exhaustivamente a la cuestión de qué es Dios; a pesar de todo han intentado dar una explicación desde opuestos puntos de vista: el tomismo parte de la omniactividad de Dios y el molinismo de la libertad humana. En ambos casos se trata de auténticos planteamientos teológicos. No se puede decir que el tomismo es más teocéntrico en el sentido de la tradición y que el molinismo piense más antropocéntricamente, según espíritu de la modernidad. También el hecho de la libertad humana es una verdad revelada y es planteamiento teológico el pretender explicarla y testificarla. Quien la pasara por alto pecaría no sólo contra los hombres, sino también contra Dios, que la creó y reveló. Quien pensando sobre Dios no encuentra lugar para la libertad humana, comete una injusticia contra la grandeza de Dios. También la comete, por supuesto, quien para defender la libertad del hombre se olvida de la omniactividad de Dios.

Ambos sistemas coinciden, sin embargo, en salvaguardar la primacía de Dios y la libertad humana. Sólo se distinguen en sus respectivos puntos de partida, hecho que les lleva a acentuar distintos factores de la viva totalidad que forman la omniactividad de Dios y la libre decisión humana.

c) El tomismo empieza sus reflexiones en el dogma de que Dios es creador y causa de todo lo extradivino. Como el hombre libre es una criatura, también su acción libre es causada por Dios, su acción está definida por el hecho de ser actividad de una criatura causada por Dios; toda criatura es causada en todas sus dimensiones por Dios y eso en cada momento de su existencia. También la acción de la criatura participa de su total dependencia de Dios; siempre está, por tanto, fundada en Dios. Dios causa al hombre en cuanto existente y en cuanto agente. Si el hombre fuera independiente de Dios en un estrato de su existencia, por ejemplo, en

su acción, perdería su carácter de criatura; se apropiaría el modo de ser-señor propio sólo de Dios. El hombre realiza, pues, su acción, pero sólo como varía el modo de libertad propio de tal acción humana, ya que el hombre realiza incluso la acción libre como criatura.

La libertad del hombre es expresión de su personalidad. Ser persona significa que el hombre se posee y se afirma, que se posee en cuanto tiene conciencia de sí mismo; este poseerse, estar-con-sigo, estar ante-sí, determinarse y afirmarse son causados siempre por Dios. Lo que en la persona es estado de reposo y lo que es fluyente movimiento es causado por Dios.

Es un misterio impenetrable el hecho de que exista una realidad personal distinta de Dios, el hecho de que el hombre sea persona y, sin embargo, sea criatura, es decir, que sea causado continuamente por Dios. Si Dios fuera como un hombre y sólo pudiera actuar al modo humano, tendríamos que negarle la capacidad de penetrar actuando en lo más recóndito de la persona con infalible seguridad del resultado sin destruir su autodeterminación ni su autoafirmación, sin destruir su mismidad. Pero Dios es distinto del hombre y obra de modo distinto también. Su actividad es análoga a la de la criatura, es decir, semejante, pero en mayor medida desemejante y diferente. Por tanto, no podemos hacernos ni imagen ni idea apropiada de la actividad de Dios; no se puede decir en qué consiste la desemejanza; si pudiéramos comprenderla, desaparecería. Por tanto, resta siempre la posibilidad de que Dios, activo de distinto modo que el hombre, obre de forma que cause al hombre, en cuanto activo, en la acción salvífica (Feuling), sin negar la libertad humana.

Los tomistas acentúan con razón que la actividad divina no sólo no destruye la libertad del hombre, sino que la hace posible. Pues del mismo modo que sin la actividad divina no existiría ningún ser extradivino, tampoco existiría sin ella ninguna acción, ningún ser activo. Es Dios quien mediante su omniactividad causa la acción libre del hombre. Sin Dios no habría acción humana libre, porque el hombre, en cuanto criatura, nada puede empezar de por sí.

Dice Cayetano en su gran comentario a la *Suma Teológica*, de Santo Tomás (I parte, cuestión 22, art. 4): "En tales cuestiones, de nada sirven los intentos corrientemente hechos de aclarar las oscuridades y misterios. Todo lo que dicen los teólogos, por muy grandes que sean, no da a la razón humana el anhelado descanso. Pero

hay un camino para conseguir ese descanso: pensar con claridad que la esencia y actividad de Dios en nosotros son misteriosa e incomprensiblemente tan poderosas y perfectas como es necesario para aclarar los enigmas dados en los hechos. El pensamiento encuentra descanso en el saber del misterio y en la voluntad de él" (Feu-ling, 246).

d) Mientras que el tomismo desarrollado consecuentemente desde el punto de partida nos lleva a un punto en que la libertad humana se oculta a nuestra mirada, el molinismo, desarrollado consecuentemente, aboca a un momento en que desaparece de nuestra vista la omniactividad de Dios; en el creyente ofrecimiento al Dios que se revela, destaca la libertad; plantea la cuestión con un hecho decisivo y nada accesorio; porque sin libertad serían imposible el pecado y la salvación. Sin embargo, ni el tomismo puede explicar cómo la omniactividad de Dios—con razón acentuada por él—es compatible con la libertad humana, ni el molinismo puede explicar cómo la libertad humana, que destaca con razón, no excluye la omniactividad de Dios.

El tomismo desemboca en el misterio de la libertad humana y el molinismo termina en el misterio de la omniactividad de Dios.

e) En vista de la situación, es difícil dar preferencia a uno de los sistemas sobre el otro, pues cada uno de ellos defiende una verdad de fe y teológica de enorme importancia. Ambos deben pagar por ella un alto precio, ya que no pueden explicar con claridad la verdad opuesta a la que ellos explican con especial claridad.

Tal vez pueda decirse que ambos sistemas son necesarios, si queremos tratar la cuestión con la medida de comprensión accesible al hombre. Esto significaría que intentamos explicar el misterio de la cooperación de Dios y del hombre aplicándole el método dialéctico. La opinión de que es conveniente el método dialéctico no extrañará a los teólogos que estén convencidos de que incluso la realidad creada está construída sobre opuestos y de que, por tanto, el método dialéctico es especialmente apropiado para conocer la realidad. Cfr. R. Guardini, *Der Gegensatz*.

f) A entender correctamente el misterio de que tratamos puede contribuir el hecho de que la *libertad humana* no es absoluta en su facticidad ni significa en su esencia lo mismo que capricho. La libertad implica la realización de acciones y de acciones determina-

das por su contenido. El hombre fué creado libre, para que hiciera libremente el bien; se realiza a sí mismo al hacer libremente el bien.

El hombre realiza su propio ser personal al apropiarse los valores que se encuentren y al entregarse al tú (cfr. vol. I, § 39). El uso de la libertad que más sentido tiene ocurre, en definitiva, cuando el hombre se entrega a Dios.

La libertad en cuanto libertad de elección, sólo es posible porque el hombre se encuentra con valores distintos—reales o aparentes—, entre los que tiene que elegir. Tiene que decidirse ante la pluralidad de valores de distinta altura. Puede también decidirse por el no-valor, por el mal, cuando le sale al paso bajo la máscara del bien, o mejor, bajo la máscara de valor apetecible. El hecho de que el mal pueda tener para el hombre apariencia de bien se funda en la deformación del mundo causada por el pecado y en la ceguera de espíritu y torcimiento de la voluntad derivados también de él.

Cuando el espíritu humano se decide por uno de los valores, que se encuentra, no lo hace impelido por motivos, aunque nunca obre sin motivos; puede reconocer a un motivo más importancia que a otro por la sencilla y única razón de que así lo quiere. Bajo la influencia de los distintos motivos, sigue siendo señor de sí mismo.

Cuando se decide por el mal, realiza la libertad sin sentido, abusivamente. La libertad del hombre se realiza con sentido cuando el hombre se ajusta libremente al orden creado por Dios; la libertad le ha sido dada al hombre no para que se libre de ese orden, sino para que se haga libre para él.

Realizamos, en particular, la libertad al usar y tratar objetivamente (conforme a su ser) las cosas (instrumentos) y nuestro propio ser corporal-anímico. Sería pecado tratarlos intencionadamente de otra manera. El abuso de la libertad se manifestaría, además, inmediatamente como estrechez, como impedimento causado por la realidad exterior. Realizamos también nuestra libertad reconociendo los valores de la verdad, bondad y belleza, aceptándolos en nosotros y llenando así nuestra vida y, por fin, entregándonos a la comunidad. El rechazar los valores que tienen validez objetiva, independientemente de nosotros, y el cerrarse a la comunidad son inmediatamente castigados por la caída en la fatalidad (ligaduras de la ignorancia, de los remordimientos, de la soledad).

La razón de que podamos sentir como libertad la entrega a la realidad y a los valores es el hecho de que nuestra naturaleza ha sido ordenada por Dios a la realidad y a los valores que existen

independientemente de nosotros y ha sido también ordenada al "tú"; por eso la libertad encuentra cumplimiento y plenitud entregándose a ellos. Según León XIII (*Encíclica sobre la Libertad*), por ser conocido ese ordenamiento por nuestra razón, la acción libre es llamada acción según razón. Cfr. R. Guardini, *Lebendige Freiheit*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 108-29.

La gracia tiende a movernos a esa realización con sentido de la libertad. Cuanto más fuertemente nos mueve hacia ese fin, tanto más hace que nuestra libertad se realice objetivamente y no abusivamente. Dios, que causa nuestras acciones, no es ningún impedimento de nuestra libertad, sino su garantía. La omniactividad de Dios no pone en peligro nuestra libertad, sino que la asegura. La actividad de Dios tiende a la libertad de los hijos de Dios, que consiste en que el hombre sea libre de la prisión del pecado, del egoísmo y del orgullo y en que sea libre para realizar el amor. Finalmente, la libertad se realiza y cumple en la entrega a Dios, tal como ocurre en el cielo. El cielo es la plenitud de la libertad, porque es la suma realización de la esencia del hombre. Lo que no es posible en tal estado es el abuso de la libertad; en él, la máxima obligación se manifiesta como libertad suma.

Hasta la entrada en el cielo es también posible el pecado, el abuso de la libertad; para los hombres sólo es posible en la fuerza y virtud de Dios; y, sin embargo, Dios no tiene ninguna responsabilidad del pecado. Lo que Dios causa en la acción de los hombres es la posibilidad de su existencia y su movimiento hacia la acción salvífica. Por ser libre, el hombre puede oponerse; en tal caso, el hombre no acepta el movimiento que viene de Dios en su voluntad de forma que se realice en acción salvadora. Pero el hombre tiene ese impulso y movimiento; el movimiento de Dios le lleva, si puede oponerse a Dios es porque Dios le lleva. El hombre contradice a Dios con la fuerza de Dios, que le sitúa en estado de poder oponerse a Dios. La actividad de Dios es tal, que capacita al hombre para ser bueno o malo, como quiera libremente elegir.

Por impenetrable que sea a nuestra razón la compatibilidad de la actividad de Dios y de la acción libre del hombre, a la luz con que el Espíritu Santo ilumina al hombre, éste está seguro de que ambas se compenetran lo más íntimamente posible sin destruirse la una a la otra. Es consciente del hecho feliz y bienaventurado de que su acción está rodeada y abrazada por el amor de Dios.