

El proceso de la justificación de la humanidad según el P. Gabriel Vázquez, S. I.

por

MIGUEL ANGEL ASIAIN

I

LA JUSTIFICACION

1. Gracia inherente

La justificación del hombre pecador, la describe el Concilio de Trento como "el paso de aquel estado en que el hombre nace hijo del primer Adán, al estado de gracia y de adopción de hijos de Dios" ¹. Esta justificación "no es sólo remisión de los pecados, sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo, para ser heredero según la esperanza de la vida eterna" ². La justificación consiste en algo interior al hombre, y no en una mera no-imputación: "si alguno dijere que los hombres se justifican o por la sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y

1. DS 1524.

2. DS 1528.

la caridad que se infunden en sus corazones por el Espíritu Santo y les queda inherente... AS" ³.

Aunque el decreto sexto de Trento se presentó lleno de dificultades, por ser la primera vez que en un concilio se trataba de la justificación ⁴, sin embargo, los Padres desde el primer momento se pusieron de acuerdo en algunos puntos esenciales: el hombre tiene que prepararse para la justificación: ésta consiste en una completa renovación del hombre ⁵.

Vázquez se da cuenta de la importancia que encierra este decreto para poder entender y explicar mejor el hecho de la justificación.

Los protestantes ponían en resalto tres puntos principales: la santidad que posee el justo no es propia ni interna; no es algo que existe en él y lo renueva del todo internamente; no es, por lo tanto, una gracia inherente ⁶. Esta santidad del hombre justificado consiste en algo puramente externo ⁷. Es únicamente una santidad externa que no perdona los pecados; consiste simplemente en una no imputación de los mismos ⁸.

Vázquez contesta a esta triple posición protestante mostrando: 1.º Cómo en el hombre existe una verdadera justicia y santidad, 2.º ahora bien, el hombre no puede justificarse con una justicia externa, como pretenden los protestantes; 3.º resulta, por lo tanto, que el hombre justificado internamente, por una justicia personal, no se encuentra ya en el estado de pecado; los pecados no solamente no le son imputados, sino que realmente ya no existen ⁹.

El punto de partida en una discusión antiprotestante puede ser únicamente la Biblia; y es en ella donde Vázquez encuentra afirmada la verdadera santidad del hombre justificado. En Rom 5:17-19: "Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundan-

3. DS 1561.

4. Cfr. MAURIZIO FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* PUG 1947, p. 3. Conc. Trid. Ed. Goerresiana, Frib. in Bri. 1911 t. V p. 257, 833.

5. FLICK, op. cit. p. 4.

6. I-II d. 202 c. 1 n. 1.

7. I-II d. 202 c. 1 n. 4.

8. "Deinde hi omnes heretici, qui omnem inhaerentem, aut saltem perfectam iustitiam nobis denegant, dicere debent, nomen iustificationis esse forense... Nam si nulla sit in nobis perfecta iustitia, sed quae indigeat ab aliena iustitia compleri; sequitur a peccatis nos iustificari, non emundatione, quae fiat per internam iustitiam, sed condonatione et non imputatione" I-II d. 202 c. 1 n. 4-5.

9. I-II d. 202 c. n. 6.

tiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Xtum. Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboedientiam, iusti constituentur multi”, se afirma claramente esta santidad: “iusti constituentur”. Si dice “constituentur”, significa algo interno y personal, que toca lo más profundo del ser humano, no es puramente un declarar y decir bien de una persona¹⁰. La objeción de los protestantes de que la palabra “iustificare” no tiene un valor efectivo, es decir, que no causa la justicia, sino puramente un valor declarativo, no presenta una gran dificultad. En primer lugar porque no siempre es exacto y válido lo que dicen¹¹. Además, y así Vázquez pasa a un argumento “ad hominem”, concedamos que el “iustificare” indique siempre un declarar justa una persona. Cuando un juez pronuncia una sentencia contra un reo —Vázquez emplea la comparación Dios: pecado; juez: reo, lo hace comportándose severamente o haciendo valer su misericordia. En el primer caso el juez decidirá la perfecta justicia del reo en cuanto que está convencido de ella; de lo contrario mentiría, cosa que no es admisible en Dios. Si lo declara justo haciendo valer su misericordia, significa que antes lo ha justificado, si era culpable; no puede dejarle en su culpabilidad y al mismo tiempo declarar la no-culpabilidad. La misericordia en Dios no va en contra de la justicia¹². De aquí que la justificación bíblica sea una realidad interna al hombre, que permanece en él como algo propio; es una gracia inherente por la que, gratuitamente y gracias a la caridad infundida en nuestros corazones por el Espíritu, somos hijos de Dios al cual podemos llamar con el nombre de Padre¹³.

Esta verdad, por otra parte, ha sido definida por el Concilio de Trento¹⁴.

Partiendo de esta base bíblica —la santificación personal y propia—, es más fácil ver que el hombre no puede ser justificado por una justicia externa; de hecho “propia” y “ajena”, son dos términos

10. “Nam iustum constitui, non est iustum declarari, sed re ipsa iustum effici” I-II d. 202 c. 2 n. 7.

11. I-II d. 202 c. 5 n. 29.

12. I-II d. 202 c. 5 n. 30-31.

13. Otros textos bíblicos citados por Vázquez: Rom 3:24, 5:15, 8:15.

14. “...sed in universum solum definiti, omnem iustificationem fieri per iustitiam inhaerentem” I-II d. 203 c. 6 n. 53.

contradictorios que no pueden coexistir, ni aun suponiendo que el "externa" pertenezca a Dios o a Cristo. Para que un hombre pudiera ser justo con una justicia ajena, es decir, para que se pueda decir que un hombre es santo, y no obstante, la santidad que posee no es suya sino de un tercero, para poder denominar a un santo no por su santidad sino por la de otro, Vázquez exige una afinidad o conexión tal entre estas dos realidades, que sea el fundamento de la aplicación de un ser a otro ¹⁶. Si, como dicen los protestantes, el hombre es santo solamente debido a la santidad de Dios, tendría que darse esa afinidad y conexión entre la justicia de Dios y el hombre; ahora bien, esta afinidad no es admisible ¹⁵. La conclusión de Vázquez, por lo tanto, es negativa.

Fundamento de esta aplicación, no puede ser la presencia de Dios en el hombre por su sola esencia. Si así fuera, todo hombre desde su nacimiento sería justo ¹⁷. Ni puede consistir en un puro acto de la voluntad divina por el que decreta y quiere imputar a algunos su justicia, mientras que no la quiere imputar a otros. Esto sería explicable si hay algo en nosotros que diversifique la relación Dios-hombre. Y este "algo" diverso, es precisamente la gracia y la santidad que posee el hombre. De lo contrario no se daría una razón objetiva del diverso comportamiento divino. Por otra parte, se debe recordar que este diferente comportamiento no hace que Dios esté sometido a un cambio o movimiento; nada añade a su esencia sino una relación de razón proveniente de los objetos en sí mismos ¹⁸.

Por último, el fundamento que hace posible la aplicación de la justicia divina al hombre, no puede consistir en una operación o disposición humana. Por esta disposición, o el hombre ya es justo, y entonces la santidad es algo suyo personal, o no lo es, y entonces tampoco se ve por qué Dios imputa su justicia a unos con preferencia a otros ¹⁹.

Según Vázquez, en todo cambio se da un doble proceso: se destruye una forma y aparece otra. En este proceso es más importante la inducción de la nueva forma que la desaparición de la primera, y de hecho, lo que se pretende en semejantes cambios, no es tanto la desaparición de la primera forma cuanto el que se origine la nueva

15. I-II d. 202 c. 3 n. 13. Cfr. *idem* n. 15.

16. I-II d. 202 c. 3 n. 13.

17. I-II d. 203 c. 3 n. 15.

18. I-II d. 203 c. 3 n. 16.

19. I-II d. 202 c. 3 n. 18.

forma; por esto, en el orden de dependencia, habría que decir que se induce una forma para eliminar la anterior ²⁰.

Que el hombre, en la justificación, posea una justicia propia e inherente, significa que no solamente se le han perdonado los pecados —gracia y pecado no pueden coexistir—, sino que ha habido una renovación, el término principal de la justificación. Aplicando el principio arriba indicado, Vázquez concluye que lo principal en la justificación es la renovación interna —forma nueva que se origina—, más que la remisión de la culpa —forma que se destruye— ²¹.

En esta situación el hombre es santo; posee una justicia interna, inherente y propia. Esto quiere decir que el pecado no tiene ya poderío sobre él; más aún, que el pecado no reina en su ser, ya que la santidad del alma no puede coexistir con el pecado; éste, con la justificación, ya no existe ²². Todos los escolásticos coincidirían en defender contra los protestantes la justificación no sólo como "*peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam subceptionem gratiae et donorum*". Sin embargo, una vez admitida la gracia inherente, dentro de los límites de la definición anterior, los escolásticos diferían en algunos puntos.

Vázquez ataca la posición de aquellos que "*tan exilem iustitiam inhaerentem iusti concesserint, ut ex se non habeat virtutem tergendí maculas peccatorum, nec eas purgare valeat, nisi favore et condonatione Dei relaventur*" ²³. En esta posición cree ver una completa desvalorización de lo que han defendido los Padres de Trento ²⁴.

Según Vázquez, la gracia inherente es tal que, por sí misma, sin necesidad de un favor divino, justifica y renueva al hombre ²⁵, y le perdona los pecados ²⁶. De hecho, si la santidad ante Dios incluyese junto con la justicia inherente el favor y la aceptación divina, significaría que por sí sola no da al hombre una santidad perfecta y completa, doctrina defendida por los herejes.

La defensa de la gracia inherente, en su realidad más íntima, es para Vázquez la defensa del Concilio de Trento; todo lo que suponga disminuir aquélla, es al mismo tiempo la disminución de éste. Por

20. I-II d. 202 c. 4 n. 21.

21. *Ibidem*.

22. I-II d. 202 c. 4 n. 25.

23. I-II d. 204 c. 2 n. 10.

24. I-II d. 204 c. 2 n. 11.

25. I-II d. 204 c. 2 n. 16-17. I-II d. 204 c. 2 n. 12.

26. I-II d. 204 c. 3 n. 23.

eso, después de haber defendido su realidad y existencia contra los protestantes, ataca también a aquellos escolásticos que exigían, además de la gracia inherente, el favor y la aceptación divina: esta posición se acerca a los protestantes y destruye la razón íntima de la gracia inherente tan fuertemente defendida por el Concilio.

2. Constitutivo formal de la justificación

Después de la definición de Trento, todos los escolásticos coincidían en defender que la justificación no sólo incluía la remisión de los pecados, sino también la renovación interna del hombre por medio de la gracia inherente. Esta gracia inherente era algo que había que salvar forzosamente. Una vez admitida, cabía preguntarse cuál era el constitutivo formal de la justificación. El hombre justificado es un hombre santo: esta santidad, ¿es un hábito, una cualidad permanente en el sujeto, o más bien la justificación procede del acto de contrición que realiza el hombre bajo la moción de la gracia sobrenatural? ²⁷.

La sentencia común sostenía que la gracia inherente era una cualidad permanente en el sujeto, es decir, un hábito ²⁸.

La posición de Vázquez a este respecto no es muy clara ²⁹. Desde su estancia en Roma Vázquez había defendido, en privado, la opinión "contritio natura sua, sine gratia habituali, constituit hominem sanctum et peccatum delet". En el Colegio Romano estaban divididos los profesores respecto de esta opinión. De nuevo en España, Vázquez

27. "Cum duplex a nobis assignata sit forma, per quam homo possit vere iustus et sanctus coram Deo, nempe habitus gratiae seu charitatis et actus dilectionis et contritionis perfectae iuxta probabilem opinionem..." I-II d. 207 c. 2 n. 10.

28. "Communis et vera theologorum sententia est, homines iustificari non solum creata iustitia ipsis inherente, verum etiam hanc iustitiam et sanctitatem esse qualitatem permanentem in anima, quam communiter habitum appellamus" I-II d. 203 c. 2 n. 5.

29. Cfr. para todo este número: LEO SULLIVAN, *Iustification and the inhabitation of the Holy Ghost, the doctrine of Gabriel Vázquez*, Chicago 1940 p. 5-19. Se estudia este mismo problema; nos ha servido en nuestra exposición.

consultó a los profesores de la Universidad de Alcalá, que demostraron simpatía por ella, sobre todo los dominicos ³⁰.

Mientras tanto, la opinión de Vázquez había llegado a oídos del Papa. Este mandó al P. Acquaviva que le prohibiese enseñar teolo-

30. Carta del P. Vázquez al P. Acquaviva el 22-4-1593. Original, Arch. Rom. S. J. Hispaniae epist. 1592-1593. Texto de Scorraille en *François Suárez* p. 292: "On m'a reproché cette autre opinion, que la contrition par sa nature même et sans la grace habituelle, produit dans l'homme la sanctification et efface le péché: contritio natura sua, sine gratia habituali, constituit hominem sanctum et peccatum delet. Je ne l'avais point encore enseigné à Rome; mais on y a pris les devants en m'attaquant là-dessus, pour empêcher que je ne fusse chargé du traité de la grace. Le Père Parra approuvait cette assertion. Le Père Tolet ne l'approuvait pas. Mais j'en suis peu ému: lui même, non par une, mais bien de fois, m'avait dit qu'elle ne lui paraissait nullement doutesse. Dès lors qu'il disse ensuite le contraire, c'est pour moi sans importance... De retour ici, voyant combien les avais étaient partagées et voulant m'instruire moi-même, j'invitai à souscrire ma proposition tous les professeurs de cette université; deux sont dominiques, dont l'un est consultant de conseil suprême de l'Inquisition. Tous l'ont approuvée en termes très favorables de la sorte, j'aurai pour moi tout le corps des docteurs et tout l'ordre des dominiques de l'Espagne". Véase lo que dice en su libro como confirmación de su carta: "Probatur etiam haec doctrina optimis quibusque theologis huius aetatis; etenim contritionem de peccatis propter Deum summe dilectum actu caritatis perfectam atque formatam, quae ex auxilio supernaturale per merita Xti procedet, talis virtutis apud Deum esse, ut quamvis non esset habitus, quo de facto iustificamur, illa reconciliaret nos Deo et a peccatis iustificaret sine novo favore et acceptatione Dei ipsi superaddito, sentiunt plures viri doctissimi de hac propositione a me interrogati anno 1593 quorum responsa apud me habeo. Ex quibus doctrinam hanc de natura actus dilectionis, satis probabilem indicavit sapientissimus D. Ludovicus Montesino, nunc in hac academia Complutensi primarius theologiae professor, Eandem doctrinam non tt. probabilem sed certam censuit sapientissimus doctor Franciscus Espinosa, sanctae Ecclesiae toletanae dignissimus canonicus penitentiarius. Atqui alii etiam eandem sententiam non modo probabilem, sed etiam veram et catholicae doctrinae maxime consentaneam esse existimarunt. Ita censuit gravissimus doctor Franciscus Martínez huius academiae primarius theologiae professor, et nunc dignissimus episcopus Canariensis, ex dominicana familia Frater Hyeronimus de Almohacir... doctor Ludovicus Tena... Huic vero doctorum Complutensium responso subscripserunt omnino doctissimi Magistri ex schola Sanctae Thomae et familia dominicana, frater Magister Thomas de Guzmán Provincialis... Frater Martinus Gutiérrez... Frater Didacus Granero... Frater Michael Benavides. Hanc eandem doctrinam saepius audivi ex patre Alphonso Dezza nostrae societatis viro mirae et singularis doctrinae interpretis, atque individuo assecla, quo a primis theologiae rudimentis feliciter usus sum duce et praeceptore" I-II d. 203 c. n. 29-30.

gía³¹. Prohibición que duró poco: un mes más tarde el general de los jesuitas concedía de nuevo al P. Vázquez el permiso de enseñar, impidiéndole manifestar en público su opinión³².

El hecho de haber ocupado, en octubre de 1593, la antigua cátedra de Alcalá, significa que Vázquez enseñó, al menos en público, la sentencia común. ¿Qué se desprende de sus escritos?³³.

31. "Escrito esto, me manda el Papa, por medio de un cardenal, que yo escriba y ordene que vuestra reverencia no lea; y aunque yo me inclinaba más a que VR estampase que leyese, como al principio escribí, he sentido que ello se haga por este camino" Toletana epistola, gen. 1588-1600, fol. 310. En esta misma carta al principio el P. Acquaviva pedía al P. Vázquez su sentencia firmada por profesores: "Le aviso que a su Santidad han referido la opinión que VR tiene en lo de la contrición et modo quo iustificat y aunque no sé quién haya hecho este oficio, sé que su Santidad se quejó de que yo le hubiese permitido sin hacer una gran demostración. Quería que, pues según VR me escribe, esta opinión es de tantos hombres doctos en esas partes, me la enviase firmada de algunos, para que, si algún día fuera necesario se pudiera mostrar a su santidad que no es tal cual se le han pintado; y deseo que haga esta diligencia con la brevedad posible y me la envíe". Ibidem.

32. Ibidem Tolet. epis. gen. 1588-1600. Acquaviva a Vázquez 30-8-1593. Texto de Scorraille, ob. cit. p. 293: "Je ressentais encore la peine que ma dernière lettre avait du vous intimait, lorsque il y a huit jours, le Saint Père, apprenant que vous aviez fait signer votre proposition par quelques docteurs, me fit appeller et m'ordonna de vous escrire de ne point envoyer ici ces signatures. Sa Sainiteté agit ainsi, par ce que, m'a-t-elle dit en propes termes, en ces matières elle veut une obeissance aveugle. Nous devons donc obéir de la sorte, je en vous donnant cet ordre, vous en vous y conformant. Depuis, on a travaillé, pour vous faire rendre l'autorisation d'enseigner et grace à des bonnes intercessions, ont y est parvenu. Le Saint-Père consent à ce que vous soyez professeur, à la condition, toutefois, que je vous ordonnerai de ne point enseigner votre opinion, lorsque vous aurez parlé a ces matières, mais celles que les autres soustiennent, à savoir que l'homme est justifié par la grâce habituelle: *justificatio fit per gratiam habitualem*; sinon plus d'enseignement pour vous. Je vous l'ordonne en vertu de votre voeu d'obeissance. Je comprends qu'il vous sera malaisé de plier votre jugement à une opinion que vous repoussiez. Mais c'est le cas de demander à l'*abnegatio* et au sentiment de votre vocation le moyen de trouver facile ce qui est difficile. Je vous demande donc de sumetter à cette volonté. Il faudra faire violence à votre première jugement; Dieu vous aidera et vous nous causerez à tous une très grand satisfaction".

33. Vázquez trata del presente problema en la I-II d. 203; esporádicamente dice alguna frase en otras disputas, sobre todo en la III, como se verá más adelante. Cfr. un resumen de los argumentos de Suárez que se sitúa en esta discusión en el polo opuesto de Vázquez: QUERA, *La contrición en la justificación según Suárez y Vázquez*, EE (1948) 561-569. Y cómo se sitúa

Vázquez defiende que la gracia inherente es una cualidad permanente o hábito, en primer lugar, en los niños y en todos aquellos que se justifican mediante el bautismo o el sacramento de la penitencia. Esta doctrina que no está expresamente definida, se desprende de la definición de la gracia inherente, de tal forma que no puede negarse sin caer en error contra la fe ³⁴. Vázquez demuestra con argumentos de razón esta opinión que se desprende lógicamente de Trento. En la justificación de los niños se da también la gracia inherente; no es una sustancia sino un accidente; ya que no puede consistir en un acto realizado por un niño, que no tiene capacidad para hacerlo, resulta claro que tiene que ser una cualidad permanente: la gracia habitual ³⁵. El adulto que posee sólo atrición no puede justificarse por ésta: de hecho el Concilio no le atribuye la capacidad de perdonar el pecado. Ahora bien, si se acerca al sacramento con la atrición y con la esperanza de ser perdonado, queda justificado. No se ve qué otra gracia podría infundírsele a este adulto sino es la gracia habitual ³⁶.

Respecto de aquellos que se justifican fuera del sacramento, Vázquez admite que se justifican por medio de la gracia habitual: "de hecho" así sucede ³⁷: es la sentencia común a la que ha tenido que

esta discusión en la tradición: Id. *Alrededor de los orígenes del atricionismo* EE (1929) 193-210.

34. "Tametsi Ecclesia expresse non declaraverit, parvulorum iustificationem et eorum qui virtute sacramenti cum sola attritione iustificantur fieri per habitum, sed in universum solum definiert omnem iustificationem fieri per inhaerentem iustitiam; ex ea tamen definitione aperte ratione colligitur, parvulus et adultus, qui virtute sacramenti remissionem peccatorum consequuntur, solo habitu et qualitate permanenti iustificari, ac proinde hanc sententiam ad fidem catholicam ita pertinere, ut sine errore negari queat (sic)" I-II d. 203 c. 6 n. 53.

35. *Ibidem*.

36. "De adultis vero qui virtute sacramenti iustificantur a peccatis idem evidenti ratione ex principiis fidei ostenditur. Nam ut constat ex Concilio Tridentino s. XIV c. 4 attritio, quae est dolor de peccato commisso conceptus propter poenas inferni, aut foeditatem peccati, quique extra sacramentum non sufficit ad delendum peccatum, neque habet coniunctam gratiam aliquam, qua formaliter peccatum deleatur, si cum spe veniae coniunctus sit sufficienter disponit ad obtinendam remissionem peccatorum cum sacramento; atque accedente sacramento non videtur quae alia gratia, et iustitia inhaerens penitenti infundantur, utt iustificetur, nisi habitualis" I-II d. 203 c. 6 n. 55.

37. "Licet de facto omnis iustificatio tam in sacramento quam extra fiet per habitum, ut ego arbitror" I-II d. 203 c. 4 n. 31. "Iustificationem nostram et emendationem a peccato mortali fieri per habitum gratiae, non per contri-

someterse. Sin embargo, aunque sea así "de hecho", no está definido por la Iglesia; esto puede negarse, aunque haya que admitir que pertenece a la revelación. La Iglesia todavía no ha definido que la gracia inherente que justifica al hombre sea, fuera del sacramento, la gracia habitual; todo lo que el Concilio dice de la gracia inherente puede aplicarse al acto de contrición ³⁸.

Pasando ahora del plano real, en el que Vázquez ha tenido que someterse a la sentencia común, al plano de la posibilidad, defiende su teoría:

"Probabilis mihi sententia visa est, tam solo de actu contritionis et dilectionis Dei super omnia qui ex auxilio supernaturali procedit, quam habitu sive nova alia gratia et condonatione hominum iustificari posse: ac proinde hactenus ab Ecclesia definitum non esse adultum extra sacramentum solo habitu iustificari, tametsi communis et probabilior opinio sit, iustificationem tam adulti, quam parvuli sive in sacramento, sive extra, de facto fieri per habitum" ³⁹.

Aunque "de hecho" el hombre se justifica siempre por la gracia habitual, y ésta es la sentencia común, "probabilior", sin embargo, es probable, "probabilis", que también el acto de contrición bajo la moción de la gracia sobrenatural pueda justificar al hombre. Por consiguiente, no está definido lo contrario ⁴⁰. Puede verse claramente

tionem, quia infusio habitus praecedat ex parte efficientis contritionem et dilectionem, nam sec. communem et veram scholasticorum sententiam concedendus est habitus gratiae iustificantis in omnibus qui iustificantur" I-II d. 203 c. 10 n. 127.

38. "Adhuc tamen in controversia positum est, utrum Ecclesia definiat ad fidem catholicam pertineat, iustitiam qua impii iustificantur, esse qualitatem et habitum permanentem in anima; an aequè bene fieri posse iustificatio per effectum dilectionis erga Deum et contritionis de peccato, et omnia quae de iustitia nostra in Scriptura et Conciliis atque a Patribus dicuntur, recte constare possent, si aliquis diceret, iustitiam inhaerentem esse effectum dilectionis erga Deum, et contritionis de peccato" I-II d. 203 c. 2 n. 5.

39. I-II d. 203 c. 3 n. 19.

40. "Ut Scriptura, Patribus et ratione probatur, nondum ad fidei definitioni pertinere, utrum actu an habitu fiat adultorum iustificatio extra sacramentum oportet adducere ea testimonia et argumenta quae probabiliter satis videntur ostendere, ipsam contritionem et dilectionem Dei super omnia esse veram animae sanctitatem, cum qua peccatum mortale minime esse queat" I-II d. 203 c. 4 n. 31. "Hactenus solum contendimus probabile esse, contritionem formatam dilectione Dei super omnia, ex se tantae virtutis esse, ut

cómo Vázquez continúa con su opinión: por el hecho de que sea probable no ha podido ser rechazada por el Concilio, luego lo contrario no ha sido definido: queda todavía una posibilidad para la verdad de su opinión.

Después de ver su sentencia aprobada en la Escritura y en los Padres ⁴¹, Vázquez pasa a dar varias razones a favor de ella ⁴².

La primera razón parte del siguiente presupuesto: supóngase un hombre al cual Dios concede la visión beatífica con todo lo que ella supone; y este hombre se encuentra en pecado. Como la beatitud consiste en realizar ciertas acciones ⁴³, se tendría que ese hombre es feliz. Ahora bien, en él no podría existir el pecado, pues pecado y posesión de Dios no pueden coexistir; habría quedado, por lo tanto, limpio de todo pecado, no por un hábito, sino gracias al amor de Dios que posee en la visión ⁴⁴. Por lo tanto es el acto de caridad lo que perdona el pecado y no una cualidad.

A ésta siguen tres razones que poseen un fondo bíblico: el que ama a Dios con todo su corazón es un espíritu con él; el que ama a Dios, permanece con Dios, y Dios permanece en él; el que así lo ama lo hace con amor de amistad. Quien ama a Dios de este modo está en gracia, ya que es imposible darse a El de esta forma y al mismo tiempo estar alejado de El por el pecado. Lo ama así quien está justificado. Todo el esfuerzo de Vázquez irá dirigido ahora a demostrar que el hombre por la contrición está en relación amorosa con Dios ⁴⁵.

sine gratia habituali et sine novo favore ei accedente iustificare nos posset, de potentia absoluta, si separaretur ab habitu" I-II d. 203 c. 10 n. 127.

41. I-II d. 203 c. 4.

42. I-II d. 203 c. 5 n. 43.

43. Cfr. par.

44. I-II d. 203 c. 5 n. 43. Vázquez ha visto que la mayor oposición a su sentencia proviene del Concilio de Trento; por eso le ha dedicado el largo capítulo 9 procurando resolver todas las objeciones que de él podían provenir. Así en este capítulo demuestra: 1.º que cuando el Concilio habla de contrición como disposición, se trata de la contrición imperfecta n. 88. 2.º se defiende contra los ataques que provienen de Trento: "illumque (Deum) tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt" n. 89-94. 3.º El concilio habla solamente de la justificación dentro del sacramento del bautismo nn. 95-97. 4.º Responde a la objeción que viene de Trento: "hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur" nn. 99-100. 5.º Explica sus razones estudiando contra quién se ha editado el dicho canon nn. 101-102. 6.º Trata de la s. XIV c. 4 n. 103. 7.º El concilio no habló de la contrición perfecta por medio del amor a Dios nn. 105-111.

45. *Ibidem* n. 44.

Por último, si la contrición perfecta no pudiese por sí misma justificar al pecador, la penitencia y el dolor de los pecados serían exigidos para la justificación, no por derecho natural, sino por un derecho divino positivo; sentencia contraria a Santo Tomás y a la tradición escolástica. Y la razón la da Vázquez explicando que si la caridad perfecta no tuviera la capacidad de justificar al hombre, no sólo no podría ser exigida como forma de justificación, sino tampoco como última disposición para la gracia habitual:

“quia si ex se non habet vim iustificandi, nulla ratione probari potest, non solo voluntate Dei, sed ex naturali connexionne cum gratia habituali et forma iustificationis esse ultimam dispositionem ad illam” ⁴⁶.

Vázquez ha defendido de ese modo la posibilidad de la justificación sin la gracia habitual, por medio del acto de contrición realizado bajo la moción de la gracia sobrenatural divina. Y en tres capítulos extensos refuta las objeciones que le ponen sea de parte de la Biblia y de los santos Padres, como sobre todo del Concilio de Trento ⁴⁷. Así puede decir:

“Caeterum cum hactenus solum ab Ecclesia definitum sit, omnem iustificationem fieri per gratiam inhaerentem, et ea quae de gratia dicuntur de ipso affectu contritionis vere intelligi et dici possint... satisfieri videtur definitioni Ecclesiae, si vis in quibus contritio esse potest, ipsimet contritioni tanquam formali causae iustificatio tribueretur, ac proinde non erit definitum, iustificationem adultorum extra sacramentum fieri per habitum gratiae permanentem” ⁴⁸.

Examinemos ahora, de nuevo, el problema planteado al principio sobre la posición de Vázquez de frente al hecho de la justificación; he aquí algunos puntos que se deducen:

46. I-II d. 203 c. 5 n. 51-52.

47. I-II d. 203 c. 3 n. 21.

48. I-II d. 203 c. 6 n. 56.

49. I-II d. 203 c. 3 n. 28, I-II d. 203 c. 3 n. 19, I-II d. 203 c. 4 n. 31.

50. I-II d. 203 c. 3 n. 19.

No hay duda que Vázquez se ha sometido al mandato del P. Acquaviva de enseñar en público la sentencia común: el hombre se justifica por medio de la gracia habitual; lo recalca algunas veces en esta "disputatio" ⁴⁹; más aún, llega a decir con fuerza: "... de facto fieri per habitum permanentem, quae mihi maxime probatur" ⁵⁰.

La orden era de acomodarse al común sentir de los teólogos; ahora bien; éstos admitían *el hecho* de la justificación por medio de la gracia habitual. No se decía nada acerca de la "posibilidad" de justificarse de otro modo. Vázquez defiende por lo tanto *el hecho* ⁵¹. Salvado esto, queda libre para desarrollar su teoría en el campo de la posibilidad, y la expone como opinión probable ⁵².

Si se considera el modo de proceder en esta "disputatio", se ve cómo estaba íntimamente persuadido de su sentencia. Ordinariamente Vázquez desarrolla sus "disputas" en la forma siguiente: expone las opiniones contrarias a lo que él defiende, con sus respectivas razones: expone luego su propia sentencia apoyándose en la Escritura, en los Santos Padres y Concilios; por último, rebate las razones dadas al principio en favor de las opiniones contrarias. Pues bien, si nos guiáramos por esta manera de proceder habría que decir que en la presente "disputatio", Vázquez defiende su antigua teoría. A lo largo de toda la "disputatio" quiere demostrar la justificación por medio de la contrición sobrenatural. Basta expurgar el texto de las pocas frases, que por otra parte son frases aisladas, en las que se adhiere a la sentencia común, para cambiar completamente la orientación de la "disputatio"; en el fondo no hace sino demostrar largamente en ella la posibilidad de algo que él no sigue. Esto es comprensible si se considera que, aunque sea solamente en el campo de la posibilidad, Vázquez logra exponer aquella sentencia que constantemente ha seguido y que ha tenido que abandonar públicamente sólo por obediencia.

Además, Vázquez no da ninguna razón en favor de la sentencia común, que él mismo defiende. Después de largas disquisiciones y pruebas a favor de la posibilidad de la justificación por medio de la contrición, nuestro autor pasa tranquilamente a admitir la sentencia contraria ⁵³. Y como explicación aduce sólo esto:

51. Ibidem.

52. I-II d. 203 c. 3 n. 19.

53. I-II d. 203 c. 6 n. 56.

“Nam si semel in parvulis, et iis qui sacramento iustificantur, et gratia habitualis concedi debet non est quod in aliis etiam esse negetur”⁵⁴.

Un argumento de conveniencia que no llega a convencer; si se toma dentro del marco de esta “disputatio” tan llena de pruebas a favor de la sentencia contraria, se adivina que, más que un argumento, es un pretexto para afirmar algo que se debía afirmar.

Existen algunos textos, en otros lugares de la misma I-II, que no hacen la distinción anteriormente dicha entre “hecho” y “posibilidad”, y produce la sensación de poderlos aplicar al hecho de la misma justificación. El primero se encuentra en la d. 207:

“Restat, igitur, ut asseramus, mutationem peccatoris, quam diximus esse necessariam ut deleatur peccatum mortale illius, debere esse ad formam supernaturalem, non quamcumque sed eam quae ex se sufficiat constituere hominem iustum, sanctum et amicum apud Deum, qualis est iustitia inhaerens et infusa, sive illa sit habitus, sive sit actus, qualem diximus iuxta probabilem opinionem d. 203 esse contritionem dilectione charitatis formatam”⁵⁵.

En la justificación, explica Vázquez, se da un cambio; el hombre pasa del estado de pecado al de posesión de la gracia inherente, la cual puede consistir en un hábito o en un acto, como se ha dicho en la d. 203. Aquí se habla de un “hecho real”, de lo que *de hecho* sucede en la justificación; ahora bien, Vázquez había admitido que el hombre se justifica por la gracia habitual. Si habla “de hecho” tenía que haber respondido con la convicción sobre el *hecho*.

En la siguiente disputa tratando de nuevo el “hecho” de la justificación admite todavía la dualidad, cuando parece que en él no debiera existir ya ninguna duda al respecto:

“Concludamos, igitur, talem esse naturam nostrae iustificationis, sive illa fiat actu dilectionis Dei et contritionis, sive sola infusione gratiae habitualis et iustitiae inhaerentis, ut omnino aboleat et purget maculam peccati”⁵⁶.

54. Ibidem, cfr. I-II d. 203 c. 10 n. 127.

55. I-II d. 207 c. 1 n. 9.

56. I-II d. 208 c. 5 n. 32, cfr. I-II d. 203 c. 9 n. 86.

Este "sive soli fiat" supone una duda que no debiera existir para nuestro autor dada su explicación de la d. 203 ⁵⁷.

El texto más expresivo de la III se encuentra en la d. 2:

"In adulto, qui iustificabatur extra sacramentum, magis certum est, eum iustificari contritione tamquam forma, quam gratia habituali, ut ostendimus I-II d. 203, c. 3" ⁵⁸.

La explicación más plausible de esta contradicción es la dada por Leo Sullivan: la I-II se publicó en 1605 al año de morir Vázquez; quiere decir que a su muerte la tenía pronta para la publicación, había tenido que cambiar, por lo tanto, su opinión acomodándola a lo mandado por el P. General. En cambio, la III, que se publicó en 1609, tenía que ser corregida y pudo pasar desapercibida a Vázquez, o no se preocupó de ella mientras tanto, afirmamos nosotros ⁵⁹.

57. El P. Hellín en DTC bajo el nombre de Vázquez col. 2606 cita como texto declarativo de esta diferente posición la III d. 153 c. 3 n. 25; a nosotros no nos parece tan significativo como los ya citados precisamente por lo que dice de "iustificari posse"; habla por lo tanto allí de "posibilidad". He aquí el texto: "perantiqua et communis sententia non solum in schola theologorum, sed etiam apud Patres est, martyrium seu mortem pro Xto in adultis, non ex ullo privilegio, aut divina concessione, sed ratione perfectae erga Deum caritatis et amoris vim habendi iustificandi eodem pacto, sicut dilectio Dei ex caritate et gratia, vel quia ex se sola sine tali habitu hanc virtutem habet, ut iustificari possit per modum formae, sicut in I-II d. 203 in universum de omni effect amoris, et caritatis philosophati sumus" III d. 153 c. n. 25.—La carta del P. Ignacio Yáñez en la que se dice: "...sería conveniente que nuestro P. General ordenare que no se siguieren en la Compañía algunas pocas opiniones que están estampadas en libros de los nuestros y que sin embargo ofenden a los muy doctos así dentro como fuera de la compañía. Tal es la opinión del P. Vázquez que la contrición justifica formalmente". Epis. Gen. communes ad Provinciales 1602-1680, fol. 145 (tomado de: ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. IV p. 33). No creemos que esta carta indique nada especial ya que éste "que la contrición justifica formalmente" puede aplicarse a la posibilidad de la que habla Vázquez".

58. Ibidem n. 62. Texto tomado de Sullivan ob. cit. p. 15.

59. SULLIVAN, ob. cit., p. 17: "The strong dissapproval of his previous doctrine on the part of the Pope and the General of his ordre would wery well explain a real change to the opinion as we find it in the Commentary on the Prima Secundae, with the regard to the "de facto" form of the justification. Moreover, the fact that this volume was published within the year after his death makes it appear likely that the himself prepared it for publication and made the change in doctrine. The commentary on the Third Part was not

De todo lo cual se deduce que Vézquez, aunque internamente convencido de que "contritio natura sua, sine gratia habituali, constituit hominem sanctum et peccatum delet", defendió públicamente lo contrario, limitándose a lo puramente mandado: "*de hecho*" así sucede en la justificación.

Aunque *de hecho* el hombre fuera del sacramento de la penitencia queda justificado por medio de la gracia habitual, de por sí podría justificarse por medio de la sola contrición sin la necesidad de esa gracia; en el sacramento, sin embargo, cuando el hombre se acerca con atrición, siempre, y sin ninguna otra posibilidad, queda justificado por medio de la gracia habitual. Un último problema se presenta: ¿basta la atrición para recibir con fruto el sacramento? ¿o es que el atrito se vuelve contrito por medio de la absolución?

El célebre dicho: "ex attrito fit contritus", se puede entender de varias maneras: 1.º Todos los teólogos están de acuerdo en admitir que Dios puede conceder la contrición a un hombre que antes poseía la atrición; en este caso "ex attritio fit contritus" sería admisible

published until 1609 and the statement of his earlier opinion may well have remained unnoticed in his manuscript". Con este juicio coincidiría lo que nosotros hemos dicho antes: que el desarrollo de la d. 203 da la sensación de defender la opinión contraria a la que verdaderamente defiende. Podría suponerse que en un principio así era; las correcciones que tuvo que introducir debido al mandato del P. General consistieron en frases introducidas a la fuerza para enseñar algo de lo que no estaba internamente convencido. Cfr. el juicio duro que dió Lugo a este respecto (tomado de SULLIVAN, *ob. cit.*, p. 16): "Huic controversiae materiam et vires dedit P. Vázquez, qui partem affirmantem maxime fovet, et dilectionis Dei efficaciam summopere voluit commendare, nam t. 2 in I-II d. 203 acerrime defendit, licet de facto verius sit, hominem non per contritionem sed per habitum gratiae iustificari; de possibili tamen posse per solam contritionem etiam iustificari. In quo puncto suspicor ab ipso, vel ad iis qui hoc tomo ediderunt, aliquid de propria sententia dissimulatum esse, nec voluisse illius mentem omnino exprimere, cum revera magis propenderet ad affirmandum, de facto etiam per contritionem formaliter iustificari; argumenta enim quibus probavit id esse possibile ita proponit, ut ea insoluta reliquerit, cum tamen vel nihil probent, vel ab ipso etiam debere dissolvi, et 3 part. t. 1 d. 2 c. 6 n. 6 expresse dicit, in adulto qui iustificatur extra sacramentum, magis certum eum esse iustificari per contritionem tamquam formam, quam per gratiam habitualement, ut ostendit inquit I-II d. 203, non ergo loquebatur solum de possibili in I-II, sed de facto affirmabat verius esse ita fieri; quod tamen quia durum videbatur, temperare tunc voluerunt vel ipse, vel qui eius opera evulgarunt".

para Vázquez ⁶⁰. 2.º Otros consideran la contrición como una atrición formada. Por consiguiente, un motivo de atrición realizado sin la gracia sería pura atrición —el arrepentimiento por temor del infierno—, con ella es ya contrición. Si la contrición hubiera que entenderla de esta forma, el “*ex attrito fit contritus*” también en este caso sería admisible para Vázquez ⁶¹. Sin embargo la contrición se diferencia de la atrición en la substancia misma del motivo y no en la sola posesión de la gracia ⁶²; es decir, según Vázquez, el motivo que antes de la justificación es motivo de la atrición, puede continuar después de ella siendo el mismo por más que se haya recibido la gracia ⁶³. 3.º Por último, otros admiten el “*ex attrito fit contritus*” en este sentido: el hombre se acerca al sacramento con la contrición; sin embargo, en él, por medio de la absolución, se convierte en contrición por medio de la cual queda justificado ⁶⁴. Por lo tanto el hombre siempre se justifica en el sacramento por medio de la contrición, aunque para acercarse a él basta la mera atrición. Vázquez no admite esta sentencia ⁶⁵. La experiencia no lo enseña ⁶⁶; además se seguiría el absurdo de que no se podría absolver a quien perdiera la razón después de haberse confesado ⁶⁷.

Según Vázquez, la atrición basta para justificarse por medio del sacramento; el hombre que con tal dolor se acerca a la absolución queda justificado, sin que esta atrición se convierta en contrición ⁶⁸. Esta es la posición de Vázquez en la justificación ⁶⁹.

60. III q. 86 a. 2 d. 8 n. 1.

61. III q. 86 a. 2 d. 8 n. 4. III q. 92 a. 1 d. 2 n. 13.

62. “*Sed immerito ille actus si est dolor, et non popter Deum dicitur contritio, etiamsi iam sit in habente charitatem, et gratiam, solus enim ille qui est propter Deum dilectum est dicendus vere contritio, et dicitur charitate formatum, et perfecte non habitu charitatis sed actu*” III q. 86 a. 2 d. 8 n. 4.

63. III q. 86 a. 2 d. 8 n. 5. III q. 86 a. 2 d. 8 n. 2.

64. I-II d. 203 c. 7 n. 56.

65. III q. 92 a. 1 d. 2 n. 6.

66. I-II d. 203 c. 6 n. 56.

67. *Ibidem* n. 56.

68. III q. 92 a. 1 d. 2 n. 13.

69. El interés de Vázquez por demostrar cómo la atrición puede permanecer aun después de haber sido justificado se desprende de este texto: “*Cum vero incipimus disponi ad iustificationem, non dubito quod cessat actus attritionis, et succedet contritionis, ut iustificemur, quia difficilimum est, utrumque actum esse, et utriusque motivum, oportet autem, ut iustificemur, tandem sit contritio, sed non repugnat utrumque manere simul, unde dicendum est de*

3. Fe justificante

El Concilio de Trento al hablar de la justificación afirma: "Mas cuando el Apóstol dice que el hombre se justifica por la fe y gratuitamente, esas palabras han de ser entendidas en aquel sentido que mantuvo y expresó el sentir unánime y perpetuo de la Iglesia católica, a saber, que se dice somos justificados por la fe, porque la fe es el principio de la humana salvación, el fundamento y raíz de toda justificación; sin ella es imposible agradar a Dios y llegar al consorcio de sus hijos" ⁷⁰.

Vázquez, estudiando la justificación, en la polémica contra los protestantes, no ha olvidado esta "fides iustificans", que concibe rectamente.

Semejante fe, es objeto del entendimiento, no de la voluntad ⁷¹; consiste en un asentimiento ⁷² y no en un perfecto conocimiento de las verdades que afirma ⁷³; es un don divino ⁷⁴. Tal fe se llama "justificante" no porque juegue el papel de forma justificante, como afirman los protestantes ⁷⁵, sino por ser una disposición previa para la justificación ⁷⁶; así la fides iustificans es:

"fundamentum nostrae iustificationis, quo ad iustitiam promovemur et devenimus" ⁷⁷.

Quando se habla de justificación se entiende la primera justificación, el paso del pecado a la gracia ⁷⁸, no la segunda justificación o aumento de la misma ⁷⁹.

attritione, quo formetur habitu charitatis" III q. 86 a. 2 d. 8 n. 6. Puede parecer un poco difícil la lectura de este texto debido a que Vázquez no se expresa del todo claramente. Pero en él Vázquez resalta el hecho de la suficiencia de la atrición para recibir la justificación, ya que aunque diga "oportet autem, ut iustificemur, tandem sit contritio", sin embargo la suficiencia de la atrición está clara: "sed non repugnat utrumque manere simul, unde dicendum est de attritione, quod formetur habitu charitatis".

70. DS 1532.

71. I-II d. 209 c. 2 n. 5.

72. I-II d. 209 c. 3 título.

73. Ibidem. Cfr. I-II d. 209 c. 3 n. 22. I-II d. 209 c. 3 n. 18.

74. I-II d. 209 c. 3 n. 18.

75. I-II d. 210 c. 2 n. 10-11.

76. Ibidem. Cfr. I-II d. 209 c. 2 n. 4-5.

77. I-II d. 209 c. 2 n. 4-5.

78. I-II d. 210 c. 5 n. 30.

79. Ibidem. Cfr. I-II d. 210 c. 2 n. 10.

El objeto de la fe justificante no se identifica en la doctrina católica y en la protestante. Según los protestantes, la fe justificante tiene como objeto la misericordia divina, gracias a la cual todo cristiano en particular debe creer que le han sido perdonados los pecados ⁸⁰. Vázquez antes de negar esta doctrina hace algunas distinciones dentro del ámbito de la fe. Se da una fe católica —por ella se cree a todo lo que se propone universalmente como objeto de fe; y se da otra fe particular: no se propone a todos los hombres sino a algunos en particular ⁸¹. Esta fe particular puede ser considerada desde tres puntos de vista diversos: la fe por la que un hombre individualmente debe creer aquello que le ha sido revelado a él solo: Abraham, profetas ⁸². Otra es la fe en los milagros según aquello del Señor: “Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis huic monti, transi hinc illuc, et trasibit et nihil impossibile erit vobis” (Mt 17:20); se trata de una fe simple, recta sin que quepa en ella la duda ⁸³. Por último la fe particular ordinaria por la que todo hombre espera alcanzar de Dios lo que pide ⁸⁴; también ésta es un don de Dios si el hombre cree como debe ⁸⁵.

Hechas estas divisiones de la fe, Vázquez afirma que la fe católica abarca un campo mucho más amplio que la fe particular protestante ⁸⁶. En primer lugar ya en Trento está condenada una identificación de ambas: “Si alguno dijere que la fe justificante no es otra cosa que la confianza de la divina misericordia que perdona los pecados por causa de Cristo, o que esa confianza es lo único con que nos justificamos AS” ⁸⁷. No se encuentra en cambio en Vázquez una definición amplia del objeto de esta fe justificante; puramente existen afirmaciones particulares que saliéndose del ámbito de la fe protestante, se internan en el de la fe dogmática.

Así, en la Biblia, está claramente afirmado: 1.º que la fe por la que creemos que Xto es Hijo de Dios es una fe justificante: Jo 20: 31: “Haec autem scripta sunt ut credatis quia Jesus est Xtus, et quia

80. I-II d. 209 c. 4 n. 25.

81. I-II d. 209 c. 4 n. 25-26.

82. I-II d. 209 c. 4 n. 26.

83. Ibidem, nn. 27-28: “Fides sine haesitatione, sincera et simplex”.

84. I-II d. 209 c. 4 n. 28.

85. I-II d. 209 c. 4 n. 28.

86. I-II d. 209 c. 4 n. 25.

87. DS 1562.

ut credentes vitam habeatis in nomine eius" ⁸⁸. 2.º lo mismo sucede con la fe con que creemos la divinidad o resurrección del Señor: Jo 20:29 ⁸⁹.

De la misma forma, la Iglesia ha recibido siempre el Símbolo de los Apóstoles como algo necesario para la Salvación ⁹⁰. Ahora bien, en él no se contiene sólo la promesa del perdón de los pecados, sino que es una fe dogmática que comprende muchas verdades ⁹¹.

Dentro de la misma Patrística, muchos Padres han sostenido que la fe justificante es una fe dogmática ⁹².

La importancia que atribuye Vázquez a la fe dentro del proceso de la justificación se puede resumir en dos momentos; uno negativo y otro positivo. Negativo: 1.º la fe no es el constitutivo formal de la justificación: en esto se diferencian los protestantes de los católicos; para éstos, la fe interviene puramente como disposición previa ⁹³. 2.º La fe no basta por sí sola como única disposición previa para la justificación ⁹⁴. Positivo: La fe que justifica en la "fe formada" o "fe viva" ⁹⁵.

En primer lugar la fe no es el constitutivo formal de la justificación. Existe un texto bíblico que es como la clave de todo el desarrollo "vazquiano": en 1 Cor 6:9: "Nolite errare, neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores... regnum Dei possidebunt". Si la justificación estuviere en la no-imputación sería falsa la frase de Pablo; ya que uno podría seguir cometiendo estos pecados y no obstante poseer esa confianza en Dios; resultaría que los fornicarios, los adúlteros... entrarían en el Reino de los Cielos ⁹⁶. Si, además de la fe, es necesaria la caridad, pero ésta —afirman— no como constitutivo formal sino como signo de poseer la verdadera fe, tampoco se salva la sentencia protestante. Porque, o la caridad es un constitutivo formal, y entonces no sólo la fe justifica —contra lo que los protestantes sostienen—, o no in-

88. I-II d. 209 c. 4 n. 29.

89. Ibidem.

90. I-II d. 209 c. 4 n. 31.

91. I-II d. 209 c. 4 n. 32.

92. Se citan: Cirilo de Jerusalén, Gregorio Nazianceno, Crisóstomo, Agustín, León I, Próspero Aquitano, Fulgencio Ruspense, Bernardo.

93. I-II d. 209 c. 3.

94. I-II d. 210 c. 2.

95. I-II d. 210 c. 6.

96. I-II d. 210 c. 3 n. 17. Cfr. también 18.

terviene como constitutivo formal. Pero entonces tampoco se necesita la caridad, ya que se puede concebir muy bien la fe "fiducialis" sin la gracia: podría uno, equivocadamente, pero con seguridad, creer que le han sido perdonados los pecados; al menos, ningún raciocinio puede demostrar lo contrario⁹⁷.

En segundo lugar la fe tampoco es la única disposición previa para la justificación. Por una parte es una disposición previa: se deduce claramente del Concilio de Trento, tanto en el c. 6 y en el 8 de la sesión VI. En el "modus praeparationis" se dice que: "se disponen para la justicia misma al tiempo que, excitados y ayudados de la divina gracia, concibiendo la fe por el oído..."⁹⁸; se exige en varios lugares de la Escritura⁹⁹. Por otra parte el Concilio pone juntamente con la fe otros varios elementos que intervienen en la preparación para la justificación: la esperanza, el dolor imperfecto...¹⁰⁰.

Momento positivo. La fe que justifica es la "fe viva"¹⁰¹, la "fe formada"¹⁰², la "fides fundamentum"¹⁰³, la "fides radix"¹⁰⁴. Como principio fundamental se puede decir que la fe viva es la fe informada por la caridad¹⁰⁵. No significa esto que la fe es viva en cuanto indica una relación a Dios a quien posee por la gracia, ya que este modo es común a todas las virtudes cuando se poseen juntamente con la gracia¹⁰⁶, tampoco que es viva en cuanto que por medio de la gracia es digna de poseer la vida eterna, porque también esto es común a las demás virtudes¹⁰⁷. Según Vázquez la fe es viva, está informada por la caridad, cuando "per illam excitatur ad diligendum Deum et recte operandum"¹⁰⁸. Por lo tanto, la fe viva no indica que el hombre crea poseer la gracia, ni indica una mera relación a Dios; la fe viva

97. I-II d. 210 c. 3 n. 19.

98. I-II d. 210 c. 2 n. 10-11.

99. Ibidem.

100. I-II d. 210 c. 2 n. 11. Cfr. ib. n. 12, 13, 14.

101. I-II d. 210 c. 6 n. 36, I-II d. 210 c. 6 n. 37, I-II d. 210 c. 6 n. 41. I-II d. 210 c. 6 n. 42-43, I-II d. 210 c. 34-35.

102. I-II d. 210 c. 6 n. 38-39, I-II d. 210 c. 6 n. 42-43.

103. I-II d. 210 c. 7 n. 46.

104. I-II d. 210 c. 6.

105. "Scholastici doctores eatenus solum dicunt, fidem esse vivam, quatenus est formata charitate" I-II d. 210 c. 6 n. 34.

106. I-II d. 210 c. 6 n. 34-35.

107. I-II d. 210 c. 6 n. 36.

108. I-II d. 210 c. 6 n. 37.

es aquella que pone al hombre en relación con Dios por medio de las obras ¹⁰⁹. Si no se dan esas obras necesarias se dice que está muerta ¹¹⁰. He aquí que las obras intervienen como elemento sustancial de la misma fe justificante; no se trata de una fe protestante que, basándose toda ella en una confianza, excluye la obra humana como innecesaria o aun contraria, sino de una fe dogmática que abarcando la confianza y esperando en el perdón de los pecados, se extiende a otras muchas verdades e incluye las obras elemento sustancial de la fe misma. Este modo de informar la fe Vázquez lo llama consumación o perfección de la fe misma ¹¹¹. Es el medio de información propia de la fe, que no es común a las demás virtudes ¹¹². El Concilio de Trento llama a la fe "fundamento y raíz" de toda la justificación (DS 1532). Fundamento, explica Vázquez, es aquello que en un edificio sostiene todo lo demás; no es necesario, sin embargo, que el edificio esté completo ¹¹³. De la misma forma que para que algo sea raíz no es necesario que tenga el árbol su último fruto, basta que sea, el principio de alimentación de todo él ¹¹⁴. Así la fe es el fundamento de la justificación en cuanto que aun sin caridad: "se disponen para la justicia misma al tiempo que, excitados y ayudados de la divina gracia, concibiendo la fe por el oído se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido y, en primer lugar, que Dios, por medio de su gracia, justifica al impío, por medio de la redención que está en Xto Jesús..." ¹¹⁵. Se dice raíz de la justificación porque conduce al hombre a prepararse a la misma por medio de las obras ¹¹⁶. De la misma forma la fe es el fundamento ya que sin ella no puede darse la esperanza y la caridad, mientras que sin éstas puede subsistir todavía la fe ¹¹⁷.

Dentro de este campo es clásica la dificultad que se cree ver entre los textos de Pablo a los romanos sobre la fe v. gr. Rom 3:28 "Arbitramur omnem justificari per fidem sine operibus legis" y la

109. I-II d. 210 c. 6 n. 37.

110. I-II d. 210 c. 6 n. 37, I-II d. 210 c. 6 n. 41, d. 210 c. 6 n. 38. Cfr. *idem* c. 5 n. 33-34.

111. I-I d. 210 c. 6 n. 38-39.

112. I-II d. 210 c. 6 n. 42.

113. I-II d. 210 c. 7 n. 46.

114. I-II d. 210 c. 7 n. 46.

115. DS 1526.

116. *Ibidem* et n. 50.

117. I-II d. 210 c. 7 n. 52.

epístola de Santiago sobre las obras, v. gr. 2:21: "Abraham nonne ex operibus iustificatus est?". Vázquez resuelve la aparente contradicción por medio de dos principios: 1.º ambos apóstoles tratan de la misma justificación en sus escritos ¹¹⁸. 2.º Pero no hablan de la misma clase de obras. Pablo entiende por obras las de la ley, realizadas sin el espíritu de la gracia que mueve interiormente; en cambio, no excluye las obras que provienen de este espíritu ¹¹⁹. Según Pablo nadie puede obrar lo que manda la ley sin el espíritu interno de la gracia que ayuda a obrar por medio de la "cogitatio congrua"; éste tal es un mero oyente de la ley y no cumplidor de la misma ¹²⁰.

Vázquez, después de Trento ¹²¹, admite la intrínseca sobrenaturalidad de esta fe. El hombre necesita la gracia para realizar el acto de fe ¹²². Lo prueba por el concilio Arausicano II y por el Tridentino ¹²³; en la misma Biblia está bien clara esta dimensión ¹²⁴. Más aún, no sólo el acto de fe, sino el afecto por el cual el hombre se dispone a creer es un don de la gracia divina ¹²⁵.

Cabe preguntarse todavía más profundamente; ¿la influencia de esta gracia es puramente una influencia en la entidad del acto de fe, o penetra la misma realidad síquica de tal acto? ¹²⁶.

Según Vázquez, el asentimiento de la fe es sobrenatural en su misma sustancia ¹²⁷. La gracia de tal forma penetra la realidad de

118. I-II d. 210 c. 8 n. 70.

119. I-II d. 210 c. 8 n. 70-71.

120. I-II d. 219 c. 8 n. 73.

121. "Post Concilium Tridentinum tenent unanimiter theologi catholici actum fidei salutaris esse intrinsece supernaturalem" J. ALFARO, *Fides, Spes, Caritas*, PUG 1963, p. 227.

122. I-II d. 186 c. 1 título.

123. I-II d. 186 c. 1.

124. En la Escritura lo prueba por estos dos textos clásicos: Ph 1:29-39, Eph 2:8-9. "Multa alia adduci solent testimonia Scripturae, verum in re adeo manifesta haec sufficient" I-II d. 186 c. 1 n. 1.

125. I-II d. 186 c. 2 n. 8.

126. Cfr. el desarrollo de esta posición en la teología actual y su significado en el acto de creer: J. ALFARO, *ob. cit.*, p. 227-291.

127. "Non solum sec. fidem catholicam fatendum est, actionem credendi esse donum gratiae Dei per Xti merita: verum etiam sec. communem theologorum sententiam asserendum, actionem credendi esse supernaturalis ordinis, ac proinde necessarium esse lumen aliquod infusum ordinis etiam supernaturalis, aut auxilium Dei et concursus huius ordinis, ut intellectus noster talem actionem credendi habeat" I-II d. 187 c. 1 n. 1. "Mihi vero videtur id quod communi theologorum consensu hoc nostro tempore firmatum est, nempe assen-

este asentimiento que diferencia completamente el acto de fe divina y el acto de fe humano ¹²⁹; el acto de fe divina tiene como particular el apoyarse en la verdad divina como objeto formal de creencia ¹²⁹. Tal posición, sin embargo, no ha sido definida por la Iglesia ¹³⁰. La razón que aboga Vázquez para defender esta posición es la siguiente: en el hombre se da el hábito infuso sobrenatural de la fe —esto lo admite como lo más probable— ¹³¹. Si el acto de fe no fuera sobrenatural en su misma sustancia todos los actos serían vanos. La inutilidad de tal hábito se ve claramente, ya que no serviría al entendimiento para realizar el acto de fe, porque siendo éste natural, podría realizarse por las solas fuerzas del entendimiento. Luego resulta que el asentimiento del acto de fe es sobrenatural en sí mismo ¹³².

4. Orden de los elementos en la justificación

En Trento se decía que la justificación es el paso del estado de hombre pecador al de hijo de Dios (DS 1524); paso por el que el hombre no sólo ha quedado perdonado de los pecados cometidos, sino también santificado con una gracia inherente a su persona (DS 1528). En esta justificación el hombre se pone libremente en relación con Dios (DS 1526), al mismo tiempo que odia los pecados cometidos (DS 1526). Varios elementos entran, por tanto, a formar parte de la justificación: la gracia habitual que recibe el hombre, el perdón de los pecados cometidos, la detestación de los mismos, su encuentro y relación con Dios. Este problema había sido largamente discutido por los escolásticos, ya antes de Santo Tomás, siguiendo los autores, en general, la sentencia de Pedro de Poitiers ¹³³. Después del santo Doc-

sum credendi divina procedentem ab habitu infuso fidei, esse ordinis supernaturalis, non solum ex parte efficientis... sed etiam sec. substantiam suam" Ib. c. 2 n. 5.

128. "... ac proinde duos esse assensus necessario distinctos sec. substantiam, alterum fidei humanae, alterum divinae" I-II d. 187 c. 2 n. 5. "Ex praedicta doctrina colligitur esse duos diversos assensus sec. substantiam, alterum fidei humanae, naturalem quidem sec. substantiam suam, alterum vero fidei divinae, quo credimus eosdem articulos ex divino testimonio, supernaturalem sec. suam substantiam" I-II d. 187 c. 2 n. 13.

129. I-II d. 186 c. 2 n. 128.

130. I-II d. 187 c. 2 n. 5.

131. Ibidem.

132. I-II d. 187 c. 2 n. 6-7.

133. FLICK, *op. cit.* p. 104.

tor los comentaristas se habían dividido al tratar el presente problema en dos partes: para unos el acto de contrición precede a la gracia habitual. Tal acto es realizado por la voluntad elevada por una gracia actual. La gracia habitual, por lo tanto, no es sino causa formal de la contrición ¹³⁴. Para otros, en cambio, la gracia habitual precede la contrición; es no solamente la causa formal, sino también la causa eficiente de la misma ¹³⁵.

Vázquez se pregunta por qué Santo Tomás habla de dos maneras distintas tratando de la justificación. Afirma que ésta se realiza "per modum motus" cuando el hombre es pecador, y que se realiza "per modum generationis" cuando el justificado antes de la justificación no era pecador, sino que estaba simplemente privado de la gracia ¹³⁶. La solución se encuentra solamente, si se considera la razón formal del movimiento y de la generación como la ha expuesto Aristóteles. La diferencia entre ambos, no está en que el "motus" sea sucesivo y la "generatio" sea instantánea, sino que depende del estado en que se encontraba el sujeto antes de sufrir uno de esos dos cambios. En el "motus" se da un paso "de subiecto in subiectum", es decir, de una forma positiva a otra forma positiva; la "generatio", en cambio, "de non subiecto in subiectum", de una forma negativa a otra positiva ¹³⁷. La justificación en el hombre pecador-justificado, se realiza "per modum motus"; en nuestros primeros padres y en los ángeles "per modum generationis".

Si se trata del orden de los diversos elementos que intervienen en la justificación, ante todo debe considerarse qué se entiende por "orden". Vázquez lo define como una relación de varios sujetos a otro que posee una anterioridad. El orden es especificado según la clase de anterioridad que exista. Por lo tanto, se da un orden real cuando la anterioridad es real; orden de razón cuando la prioridad del sujeto de referencia es puramente de razón. Dentro del campo del orden real se puede distinguir el orden en el tiempo, cuando la prioridad es temporal, y orden de naturaleza cuando la prioridad es ontológica ¹³⁸. Esta prioridad de naturaleza existe cuando, un elemento, den-

134. Ibidem.

135. Ibidem.

136. I-II d. 113 a. 1 dubitatio circa art.

137. I-II q. 113 a. 1 dubitatio.

138. "Ordinem nihil aliud est quam habitudinem aliquorum ad unum primum aut ad unum prius quocirca qualis fuerit prioritas talis erit ordo inter aliqua; si prioritas sit sec. rem, ordo erit realis; si vero prioritas sit sec.

tro de un determinado género de causas —material, formal—, precede a otro en el modo de desarrollarse la tal causa ¹³⁹.

Quando se compara la anterioridad de diversos elementos dentro de un orden determinado, debe permanecer siempre dentro de un dado género de causas, v. gr. la causa eficiente o la causa material; no se pueden comparar los elementos de un género de causas con los elementos de otro, ya que entre éstos uno no es anterior o posterior al otro. Así no podemos comparar y decir que un elemento, que en la justificación pertenece a la causa material, sea anterior o posterior a otro elemento que pertenece a la causa eficiente ¹⁴⁰. De aquí que, siempre que se estudia el orden de los elementos que intervienen en la justificación, sea necesario distinguir inmediatamente los diversos géneros de causas, y dentro de ellos estudiar el orden, ya que aquello que es anterior en un género, puede ser posterior en otro diverso ¹⁴¹.

Después de haber expuesto estas nociones, Vázquez acepta la teoría de Santo Tomás. El proceso de la justificación puede considerarse bajo dos perspectivas diversas: o desde el punto de vista de la eficiencia del mismo —infusión de la gracia—, o desde el punto de vista de la recepción de la gracia —causa material de la justificación—. Como se ha dicho antes que no se da prioridad entre ambos géneros de causa —material y eficiente—, habrá que considerarlos por separado. Dentro de la causa eficiente el orden de los elementos es: infusión de la gracia, amor de Dios, detestación del pecado, remisión del mismo ¹⁴². Y la razón es clara: siempre que obra una causa eficiente en relación a un objeto, antes que este objeto pueda obrar necesita recibir la forma del movimiento por la cual se mueve. Es decir, dentro del género de la causa eficiente, la forma precede la operación, en cuanto que al obrar ésta precede aquella. Esta prioridad

rationem, ordo similiter erit rationis, non realis. Ea autem quae distinguuntur sec. rem, aliquando habent ordinem tempore: quia inter illa unum est prius tempore quam aliud: aliquando vero habent ordinem natura dumtaxat, quando videlicet omnia illa sunt simul tempore, unum tamen est prius alio natura" I-II d. 211 c. 2 n. 7.

139. I-II d. 211 c. 2 n. 7.

140. I-II d. 211 c. 2 n. 8. I-II d. 211 c. 6 n. 41-42.

141. I-II d. 211 c. 2 n. 8.

142. "Est igitur sententia s. Thomae quam habet in corpore a. 8 ex parte Dei iustificantis, hoc est, efficientis iustificationem, primum esse infusionem gratiae, secundo esse motum liberi arbitrii in Deum, tertio motum liberi arbitrii in peccatum, quartum esse remissionem peccati" I-II d. 211 c. 3 n. 10.

es la prioridad de que antes se ha hablado ¹⁴³; y se confirma, ya que siempre que un agente corrompe una forma induciendo otra, se dice, no que corrompe para inducir, sino que induce corrompiendo ¹⁴⁴. Por lo tanto, en el proceso de la justificación la forma que se induce es la gracia habitual que es anterior a la acción propia del libre arbitrio; y ésta precede la remisión de los pecados, ya que, como piensa Santo Tomás, por su medio Dios perdona el pecado ¹⁴⁵.

Reflexionando Vázquez sobre la teoría de Santo Tomás encuentra en ella una dificultad: cómo puede darse un término medio entre la infusión de la gracia y la remisión del pecado. O la infusión de la gracia habitual es por sí misma suficiente para expulsar el pecado, y entonces no se necesita la acción del libre arbitrio, ya en relación a Dios, ya en relación al pecado, o no es suficiente ¹⁴⁶, sentencia anteriormente rechazada ¹⁴⁷.

Una cosa es clara para nuestro autor: que en este orden de la causa eficiente, la infusión de la gracia precede la expulsión del pecado. Ahora bien, la remisión del pecado puede efectuarse de dos maneras: por medio de una forma "physice expellentem peccatum". En este caso no se da un término medio, ya que la gracia habitual por sí misma destruye el pecado. En las realidades espirituales no se da este movimiento físico sino que el acercarse y el apartarse de un término cualquiera siempre se hace por diversos actos del sujeto: el acercarse por amor y el apartarse por odio, y éste es el segundo modo. Así se explica cómo entre la infusión de la gracia habitual y la remisión del pecado pueda darse el movimiento del libre arbitrio ya sea amando a Dios, ya odiando el pecado ¹⁴⁸. Dentro de esta doble

143. "Quaecumque causa efficiens in suo genere efficiendi hoc habet, ut in passum prius inducat formam, per quam debet passum operari, et se movere, et per quam ipsum agens formam oppositam expellere debet... prius est tribuere passo formam quam operationem siquidem per formam passum operari debet" I-II d. 211 c. 3 n. 10.

144. I-II d. 211 c. 3 n. 11.

145. Ibidem.

146. I-II d. 211 c. 3 n. 13-14.

147. Cfr. I-II d. 207 c. 3.

148. "Nihilominus in gratiam ipsius possemus remissionem peccati duobus modis considerare: priori modo per formam solum oppositam physice expellentem peccatum, et hoc modo plane convincit argumentum ordine sec. naturam, statim post infusionem gratiae habitualis non indiget medio aliquo, ut expellat peccatum, sed ex se sola pugnatur cum eo... ac proinde ipsa sola absque motu liberi arbitrii sufficit ad expellendum peccatum. Et hoc priori modo peccatum se habet in iustificationem ut terminus a quo et recessus ab eo est

acción del libre arbitrio el amor a Dios precede siempre el odio al pecado, pues supone la complacencia del sujeto en el amor a Dios por quien se detesta el pecado ¹⁴⁹.

De esta exposición de Vázquez se ve cómo él claramente queda definido dentro de aquellos que afirman que la gracia habitual precede la contrición; es no sólo la causa formal, sino también causa eficiente de la misma. El mismo ataca la posición de quienes afirman que la primera gracia que viene infundida al hombre es la gracia actual a la que seguirá la contrición ¹⁵⁰.

Estudiado el orden de los elementos de la justificación desde el punto de vista de la causa eficiente, lo considera de nuevo a partir de la causa material. El orden que admite es éste: remisión de los pecados, acción del libre arbitrio y, por último, la gracia.

Comparando estos dos procesos, la única diferencia no está sólo en el orden inverso de los elementos, sino en la misma consideración de dos de ellos: la gracia y el pecado. La gracia se considera, no desde el punto de vista de la causa eficiente —infusión de la misma—, sino de la causa material —su recepción—. Del mismo modo, el pecado no está tanto en el “*remittere peccatum*” cuando en el “*esse liberum a peccato*”. De aquí que no se pueda decir que desde el punto de vista de la causa material sea lo primero la remisión del pecado y lo último la infusión de la gracia; estos elementos pertenecen solamente a la causa eficiente, y se ha indicado que no se pueden com-

solum recessus per modum recessus physici a quolibet termino motus qui consideretur ex parte passivi. Est autem recessus idem quod corruptio termini. Posteriori modo intelligi potest emissio peccati et destructio illius per modum recessus non motu physico... Sed sicut in spiritualibus in quibus accedimus per unum effectum, nempe per amorem, et recedimus per alterum, nempe, per detestationem, qua ratione ullo motu odii recedimus ad aegritudinem, et altero motu amoris accedimus ad sanitatem... Hac igitur ratione potest intercedere motus liberii arbitrii inter infusionem gratiae et remissionem peccati, si remissio sumetur per modum recessus per effectum expressum: quia remissio hoc modo non est per solam infusionem gratiae habitualis sed per detestationem” I-II d. 211 n. 14-15.

149. I-II d. 211 c. 3 n. 16.

150. “Sed vero recentiores nonnulli, non satis percallentes, quo pacto contritionis motus possit a gratia habituali, ut ab efficiente procedere et rursus ad eam recipendam animam praeparare, affirmarunt S. Thom. in ordine superior assignato non loqui de infusione gratiae habitualis, sed de infusione auxili actualis... Haec tamen interpretatio manifeste contradicit sententiae s. Thomae” I-II d. 211 c. 3 n. 12. Cfr. FLICK, *ob. cit.*, p. 105, I-II d. 211 c. 7.

parar diversos géneros de causa entre sí; en esta causa material primero será el estar libre del pecado y lo último la consecución de la gracia¹⁵¹. Y la razón filosófica es que en el orden de la causa material anteceden aquellos elementos que por sí mismos disponen al sujeto a recibir otros sucesivos¹⁵². Así el "estar libre del pecado" es lo que primero conduce al alma a recibir la gracia; igualmente la conduce la acción del libre arbitrio, pero con posterioridad al "estar libre del pecado"¹⁵³.

Si se comparan los elementos de la justificación desde el punto de vista de la causa eficiente y de la causa material, se ve que Santo Tomás al hablar de la acción del libre arbitrio establece un orden entre el amar a Dios y el odio al pecado de forma que el primero precede al segundo; en cambio en la causa material el Santo Doctor no pone ningún orden de precedencia. Vázquez lo explica aplicando la razón formal de "orden" a la causa material: es anterior aquel

151. "Ordo igitur horum trium ex parte passi, qui dici solet in genere et ordine causae materialis, inversus debet esse, ut primum sit privatio peccati, deinde motus liberi arbitrii, tandem gratia et iustitia. Verum cum in hoc genere causae materialis aut ex parte passi haec tria comparamus, non significamus duo illa, nempe iustitiam et privationem peccati, sub iisdem actibus et respectibus, sub quibus ea comparavimus ex parte efficientis. Nam ex parte Dei efficientis, et infundentis gratiam comparavimus gratiam sub actu infusionis cum privatione peccati sub actu remissionis. Infusio enim et remissio denotant actus efficientis Dei, et ita merito inter se conferuntur in ordine efficientis. Qua ratione recte dicimus: "Deus infundit gratiam ut remittat peccatum", non tamen contra "Remittit peccatum ut infundat gratiam": id quod optima ratione deprompta ex aliis naturalibus rationibus confirmavimus. At vero ex parte passi non debemus eandem sub iisdem actibus, et respectibus comparare, hoc est non debemus dicere ex parte passi, nempe, animae recipientis gratiam, prius esse remissionem peccati, quam infusionem gratiae, quia hic actus non considerantur in ordine ex parte passi, neque eos comparavit s. Doctor ex parte passi, hoc est, ex parte animae recipientis gratiam, sed sub aliis respectibus... Setatiut igitur s. Thomas hunc ordinem ex parte passi, ut primum sit liberum esse a peccato: (sic ipse loquitur) ac si diceret, primum sit liberum esse a peccato: deinde sit motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum: postremo consequutio gratiae, non autem gratiae infusionem, quia infusio gratiae est actus agentis in passum, sicut remissio etiam peccati; at vero consequutio gratiae, est veluti receptio gratiae, qua est actus passi, ut passum est, ex quo constat s. Thomam non comparasse haec tria inter se sub iisdem adspectibus et respectibus, sed sub diversis diverso ordine ex parte passi et agentis" I-II d. 211 c. 4 n. 19-20.

152. I-II d. 211 c. 4 n. 21.

153. I-II d. 211 c. 4 n. 22.

elemento que conduce al sujeto a recibir otro con posterioridad. Ahora bien, en la justificación uno de ellos no prepara al alma para recibir el otro ¹⁵⁴.

La mayor dificultad que puede presentar este modo de concebir el orden de los elementos en la justificación, es que si precede la infusión de la gracia parece que se destruye la libertad del sujeto con respecto al amor a Dios y al odio al pecado. Vázquez responde que aun precediendo la gracia habitual no queda el hombre privado de la libertad ya que:

“Intellecta infusione gratiae non necessario sequitur fore, ut diligamus Deum, et odio habeamus peccatum, quia manere possét gratia in nobis, etiam si arbitrium non consentiret dilectiones Dei et odio peccati. Neque enim repugnat Deum infundere gratiam suam habitualement homini non diligenti ipsum, neque odio habenti peccatum” ¹⁵⁵.

Ni tampoco esto le es al hombre de impedimento para poder pecar pues:

“Quamvis simul cum gratia non possit arbitrium peccare, tamen infusio gratiae non praecedit ordine ex parte efficientis hoc quod est non peccare; sed potius contra: ac proinde necessitas non peccandi simul cum gratia est necessitas sequens libertatem nostram ex qua necessitate tolli non potest nostra libertas, neque laedi cum integram illam supponat” ¹⁵⁶.

154. “Verum enimvero cum s. Thomas inter ea quae sunt ex parte agentis enumerat duos motus liberi arbitrii: alterum in Deum et alterum in peccatum et tribuat illis ordinem, ut prior fiat motus in Deum quam in peccatum, tamen inter ea quae sunt ex parte passivi, ita ponit hos motus in secundo loco, nempe posterioris liberatione a peccato et priores receptione gratiae, ut inter eos nullum ordinem ex parte passivi constituat. Nam quamvis ex parte agentis unum sit prior altero, qui unus movet ad alterum: tamen ex parte passivi unus non debet esse prior altero, quia unum non praeparat animam ad recipiendum alterum: et ita uterque pro una dumtaxat reputatur, quod attinet ad modum praeparandi subiectum ad receptionem gratiae” I-II d. 211 c. 4 n. 25-26.

155. I-II d. 211 c. 6 n. 45.

156. Ibidem n. 46.

5. Última disposición

El proceso de la justificación, aunque esquematizado en los cuatro elementos principales antes estudiados, comprende dentro del momento en que el hombre es todavía pecador otros varios elementos; de hecho el concilio Tridentino describe así el modo de la preparación: "se disponen para la justicia misma al tiempo que, excitados y ayudados de la divina gracia, conciben la fe por el oído, se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido y, en primer lugar, que Dios por medio de su gracia justifica al impío por medio de la redención que está en Cristo Jesús; al tiempo que entendiendo que son pecadores, del temor de la justicia divina, del que son provechosamente sacudidos, pasan a la consideración de la misericordia divina, renacen a la esperanza, confiando que Dios les ha de ser propicio por causa de Cristo, y empiezan a amarle como fuente de toda justicia y, por ende, se mueven contra los pecados con algún odio y detestación ¹⁵⁷. El final de este proceso es la consecución de la gracia, es la justificación. Todos los elementos que se dan en el hombre todavía pecador no la merecen de condigno. El problema, en cambio, se presenta en relación a la última disposición para la justificación. ¿Esta última disposición merece por sí misma de condigno la remisión del pecado, la gracia y la santidad en el hombre?

El principio que llevará a la solución es enunciado con estas palabras:

"Meritum reducitur ad genus causae efficientis et ita ex parte ipsius, et in ordine illius debet esse prius eo quod cadit sub meritum" ¹⁵⁸.

Por lo tanto, para que dentro de la justificación se pueda afirmar que un elemento merece otro, tiene que precederlo en el orden de la causa eficiente; si lo precede se puede decir que lo merece, de lo contrario no se puede afirmar eso.

Ahora bien, se ha dicho ¹⁵⁹ que dentro del género de la causa eficiente, la infusión de la gracia precede la contrición perfecta. Por lo tanto, aquella no puede caer bajo el mérito de ésta.

157. DS 1526.

158. I-II d. 219 c. 1 n. 5.

159. Cfr. n. 3

Vázquez no admite en este sentido la dificultad de aquellos que dicen que la contrición perfecta no merece de condigno la gracia habitual solamente porque para esto sería necesario que procediese de una persona amiga de Dios, de forma que el acto fuera puesto por un hombre en amistad con él. De hecho, si la contrición justifica sin el hábito de la gracia, pone al hombre en un estado de filiación y amistad y por lo tanto heredero de la gloria. Si merece de condigno la gloria a fortiori debe merecer la gracia habitual¹⁶⁰.

El modo de expresarse de Vázquez crea una dificultad. Compárense estos dos textos:

"Ideo igitur existimo, contritionem perfectam, et modum dilectionis meritorium non esse remissionis peccatorum, et gratiae habitualis: quia hi duo motus posteriores sunt ex parte efficientis ipsa infusione gratiae, ac proinde in ordine efficientis sunt effectus ipsius gratiae habitualis"¹⁶¹.

"Respondeo igitur imprimis, nullibi a Concilio perfectam contritionem et dilectionem charitatis assignari pro dispositione ad iustificationem et remissionem peccatorum, immo vero ipsi contritioni adscribi iustificationem"¹⁶².

La dificultad es la siguiente: en el primer texto Vázquez estudia y considera la contrición perfecta como disposición para la justificación. Se ha visto, en cambio¹⁶³, que él mismo en d. 203 no quiere considerar nunca la contrición perfecta como disposición para la justificación —que es lo que nos dice en el segundo texto—; más aún, defiende que no aparece tal idea en el concilio de Trento; de lo contrario caería toda su posición sobre la contrición como causa formal de la justificación. ¿Se contradice quizás en estos dos textos? Cuando Vázquez afirma que en Trento no se ha considerado la contrición perfecta como disposición, entiende esta palabra tal como la hace el concilio, es decir, como elemento que prepara al hombre para la

160. I-II d. 219 c. 1 n. 5-6.

161. I-II d. 219 c. 1 n. 5.

162. Cfr. la letra del texto a la que sigue: "...sed tt. contritionem et dilectionem imperfectam quae est attritio et dilectio et amor concupiscentiae Dei, ut boni nostri pro dispositione assignari" I-II d. 203 c. 9 n. 88.

163. Cfr. n. 3.

recepción de la gracia, pero permaneciendo todavía en estado de pecado. Nada tiene que ver esta disposición con lo que los escolásticos llamaron "ultima dispositio", de la cual trata en el primer texto ¹⁶⁴.

Para demostrar que la contrición perfecta no merece tampoco la remisión del pecado usa el mismo argumento que antes ha empleado para la gracia habitual ¹⁶⁵. Sin embargo, surge una dificultad, ya que en el proceso de la justificación Vázquez ha admitido que dentro del género de la causa eficiente, la acción del libre arbitrio precede la remisión del pecado; aquí, sin embargo, dice lo contrario.

La solución se encuentra empleando una distinción que ya antes se ha hecho constar. Se decía que la remisión del pecado puede considerarse de dos modos diversos, uno de ellos era por medio de una forma "physice expellentem peccatum": y de esta forma la remisión del pecado sigue inmediatamente a la infusión de la gracia ¹⁶⁶. Considerando de este modo el proceso de la justificación, se puede decir, que aun en el género de la causa eficiente la remisión del pecado "ex parte" precede la contrición del sujeto ¹⁶⁷. De esta forma Vázquez concluye afirmando: "Ego quidem cum his recentioribus in eo convenio, ut contritio non meretur remissionem peccatorum et gratiam habitualem seu iustificationem condigne" ¹⁶⁸.

6. Gracia santificante y caridad teologal

Admitido el hecho de la justificación, la posesión de la gracia santificante y todo lo que el concilio de Trento pedía, había surgido una discusión entre los escolásticos: ¿es la gracia santificante el mismo hábito de la caridad teologal? El presente problema tiene rela-

164. "Nomine enim dispositionis intelligit concilium praeparationem animae, qua paulatim procedit homo ad iustitiam obtinendam, in qua etiam gradus assignat, etiam si ultimam actionem nostram quae simul est cum remissione peccatorum, nempe contritionem perfectam, et dilectionem caritatis, scholastici more suo philosophandi, dispositionem etiam esse dixerint ad formam iustificationis, et inter illa et formam multa de ordine et prioritare disputaverint" I-II d. 203 c. 9 n. 88.

165. "Ideo idem dicendum est de remissione peccatorum, nempe, eam non cadere sub merito contritionis, et dilectionis eo quod remissio peccatorum etiam ex parte et in ordine efficientis praecedat contritionem et dilectionem" I-II d. 209 c. 1 n. 5.

166. I-II d. 211 c. 3 n. 14.

167. I-II d. 219 n. 5-6. Cfr. nota 163.

168. I-II d. 219 c. 1 n. 3.

ción con la sede de la gracia habitual: ¿dónde reside la gracia santificante? Los que defendían la necesidad del hábito, enseñaban que la gracia habitual residía en la esencia del alma; los que admitían dos hábitos diversos, decían que la gracia estaba en la esencia del alma mientras que la caridad en la potencia del alma.

Vázquez, frente a esta discusión, concede que no tiene importancia el seguir una u otra opinión, con tal que: — se admita que el hombre justificado posee la gracia inherente; — se admita que esta gracia es un hábito, y con tal que: se admita que el hombre que posee la gracia es grato a Dios y no puede no serlo, en cuanto que la gracia es una cualidad que por sí misma, sin necesidad de una ordenación divina, hace al hombre grato a Dios ¹⁶⁹.

Además, ninguna de las dos opiniones, puede apoyarse ni en Trento ni en la Escritura ¹⁷⁰.

Una vez admitido esto, Vázquez se inclina más por la opinión de la unicidad del hábito; pero con todo declara no ver razones válidas en favor de ninguna de las dos sentencias ¹⁷¹. Los argumentos más fuertes que podían presentar cada una de las dos opiniones eran los provenientes de Trento, ya que en la Escritura se dicen muchas cosas de cada una de las dos realidades —gracia habitual y caridad—, que fácilmente pueden ser aplicadas a la otra ¹⁷².

La opinión que defendía la distinción entre los hábitos alegaba en su favor el c. 7 de la s. VI de Trento: "La justificación no es sólo la remisión de los pecados, sino también santificación y remisión del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones" ¹⁷³, y el canon 11: "Si alguien dijere que los hombres se justifican o por la sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluída la gracia y la caridad..." ¹⁷⁴. Váz-

169. "Deinde consequitur talem esse naturam qualitatis, vel actionis quae dicitur gratia et sanctitas et ita per eam reddi hominem iustum, gratum et sanctum apud Deum, ut quicumque habet qualitatem illam, vel actionem illam operatur, non possit non esse a Deo carus et dilectus, tanquam iustus et amicus; nam cum haec sit natura illius qualitatis, vel actionis, ut suapte natura absque ulla intrinseca Dei ordinatione constituat hominem iustum, sanctum et gratum" I-II d. 204 c. 2 n. 21.

170. I-II d. 198 c. 3 n. 12.

171. I-II d. 198 c. 3 n. 17.

172. I-II d. 198 c. 3 n. 14, He aquí los textos: 1 Jo 3:1, Jo 14:29, 15:14. Rom 5:5, 13:10b, Lu 7:47, 1Cor 13:4, Col 3:14, 1 Jo 4:16b.

173. DS 1528.

174. DS 1561.

quez niega que de estas definiciones de Trento se pueda obtener la distinción de los dos hábitos. En primer lugar entre los herejes no existía semejante problema y solamente se debatía entre los católicos; ahora bien, se sabe que el concilio no quiso acabar con las discusiones libres de los teólogos; por lo tanto, no hay que ver aquí una afirmación de la distinción entre gracia y caridad. Además, en el c. 7 se habla del hombre justificado, quien además de la gracia y caridad, recibe otros dones; no hay por qué ver, por lo tanto, en la palabra "donorum", la caridad como opuesta a la gracia ¹⁷⁵.

La opinión que defendía la unicidad del hábito, traía como prueba el siguiente texto de Trento: "La única causa formal es la justicia de Dios, no aquella por la que El es justo sino aquella por la que nos hace justos a nosotros... porque, si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican los méritos de la pasión de N. S. Jesucristo; esto, sin embargo, en la justificación del impío, se hace al mismo tiempo que, por el mérito de la santísima pasión, la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones, de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente" ¹⁷⁶. Vázquez rechaza esta opinión en cuanto dice que lo que el Concilio atribuye a la caridad igualmente se puede atribuir a la gracia habitual. El Concilio habla de la caridad y no cita la gracia habitual, pues aun los que niegan la identificación, admiten, sin embargo, que siempre van juntas y por lo tanto lo que se afirma de una se puede aplicar a la otra ¹⁷⁷.

De esta forma, con una cierta indiferencia, Vázquez rechaza los argumentos que militan a favor de cada una de las dos opiniones, y afirma la unicidad del hábito por su sentencia de que la caridad puede por sí misma ser la causa formal de la justificación ¹⁷⁸.

7. Certeza de la justificación

La justificación es el tránsito de una persona del estado de pecado al de gracia; este paso consiste en una relación entre Dios, que es quien justifica, y el hombre, que es quien queda justificado. Esta relación puede ser tal que no intervenga otro sujeto distinto; en la

175. I-II d. 198 c. 3 n. 18. Cfr. I-II d. 203 c. n. 102.

176. DS 1530.

177. I-II d. 198 c. 3 n. 12-13.

178. Cfr. nota 171.

justificación fuera del sacramento de la penitencia y del bautismo, Dios y el hombre se encuentran en diálogo de amor. Pero puede ocurrir que en esta relación intervenga otro sujeto como intermedio: v. gr. en el bautismo interviene el que bautiza al menos con la intención y con las palabras bautismales; en la penitencia interviene el sacerdote con la intención y la fórmula de la absolución. Se plantea entonces el problema, resuelto en modo diverso por los protestantes, Catarino y la mayoría de los escolásticos, de la certeza que el hombre puede tener de su justificación.

Una cosa es verdad: muchas veces se exige al hombre una "cierta" certeza de su justificación. De hecho todo cristiano para acercarse a la comunión tiene que estar en gracia; el sacerdote no puede realizar sus acciones sacerdotales si no posee la gracia.

Admitiendo todos los teólogos esto, el problema se reduce a saber determinar ese grado de certeza de que es capaz el hombre ante Dios.

Vázquez, ante las grandes diferencias que se dan en el modo de concebir esta cuestión, comienza por determinar el sentido de la palabra "certeza". Hay que distinguir entre "certeza" e "infalibilidad". "Cierta" se predica de la operación del entendimiento, mientras que "infalible" se atribuye a las cosas; no hay, por lo tanto, que confundir estos dos elementos diversos: así cuando se pregunta sobre la certeza de la justificación se pregunta, si el hombre puede estar cierto de que le han sido perdonados los pecados mortales y de que, por consiguiente, está en estado de amistad con Dios. No se trata de si realmente le han sido perdonados alguna vez los pecados o no, aunque esto pueda estar incluido ¹⁷⁹.

Estas dos cuestiones no se identifican, ya que mientras que "infalible" incluye en su concepto la verdad de una cosa, su realidad ontológica, la "certeza" no la comprende y pudiera darse uno que está cierto —subjetivamente— de su justificación, mientras que no está justificado —objetivamente—. La "certeza" que se predica de la operación del entendimiento puede ser de dos modos: 1.º Por el primero de ellos se dice que uno está cierto de algo, cuando de tal

179. "Cum igitur in praesenti controversia quaeritur, an haberi possit a nobis certitudo de nostra iustificatione et gratia remissionis peccatorum, quaestio est, an possimus certa cognitione intelligere nobis esse remissa peccata mortalia et ita nos gratos esse apud Deum, non tamen quaeritur an re ipsa nobis aliquando sint remissa peccata, et hoc necessarium sit et immutabile" III d. 200 c. 1 n. 3.

forma está convencido de la verdad de uno de los dos términos de una contradicción, que no duda del otro. En este sentido puede coexistir la certeza subjetiva con la falsedad objetiva ¹⁸⁰. 2.º De otro modo se dice cierta, cuando no solamente el entendimiento está convencido de la verdad de una cosa, sino que al mismo tiempo ese conocimiento, se identifica con la realidad; existe una correspondencia perfecta entre lo que juzga el entendimiento y lo que existe en la realidad. En este segundo momento la certeza incluye la verdad del objeto ¹⁸¹.

En la cuestión presente se trata de las dos clases de certeza ¹⁸². Los protestantes decían que todos los fieles debían creer por fe divina que les habían sido perdonados los pecados; de lo contrario no eran ni justos ni fieles; era esta la posición de Lutero, Calvino y Melancthon ¹⁸³. Catarino, entre los católicos, defiende una opinión diversa de la sostenida por los protestantes, pero que al mismo tiempo se aparta del modo común de sentir. Defiende que el cristiano "puede" creer por fe divina, no católica —universal—, sin la necesidad de una revelación particular especial de Dios, que le han sido perdonados los pecados. La razón fundamental podría reducirse a un silogismo, en el que la premisa mayor es una verdad conocida por fe —v. gr. la confesión con los requisitos necesarios perdona los pecados, la consagración hace presente a Cristo bajo las especies sacramentales—, y la premisa menor es conocida por la razón v. gr. yo me acerco con los requisitos necesarios a la confesión, ese sacerdote ha dicho las palabras consecratorias. De estas dos verdades se obtendría la certeza completa de la conclusión ¹⁸⁴.

180. I-II d. 200 c. 1 n. 2-3.

181. "Deinde dici solet certa cognitio, quae non tt. definitum continet assensum, et iudicium de altera parte, sed etiam verum et aptatum rebus, et ita Hispania et Italia dicimus "acertar", vero iudicio rem attingere. De ratione autem certitudinis hoc modo est veritas et quaevis cognitio est certa; qua ratione dicimus certiores fieri de aliqua re, cum nobis vere narratur id quod factum est. At vero de ratione certitudinis priori modo non est veritas, et aptatio, seu conformatio (ut dicitur) cognitionis cum re cognita; sed alterius partis assensus. Qui enim sibi persuadet, aliquid ita esse, etiamsi tali iudicio decipiatur, dicitur non esse incertus de re illa sumpta priori modo certitudinis: quia non ambigit de ea, et certo existimans ita esse operatur" Ibidem n. 3-4. Cfr. I q. 1 a. 5.

182. Ibidem n. 4.

183. I-II d. 200 c. 3.

184. I-II d. 200 c. 3.

La refutación que Vázquez hace de Catarino, "sive a fortiori", de los protestantes es ésta: se llega al firme asentimiento —por fe divina, no católica—, del que habla Catarino, o bien por medio de una revelación e ilustración divinas sin que entre para nada el discurso humano, o bien por medio de una deducción. En el primer caso no sería suficiente una ilustración en la que nuestro entendimiento fuera el agente principal, ya que fácilmente surgirían las dudas sobre si se ha tenido o no semejante ilustración; se necesitaría más bien una intervención divina tal, que al otorgar esa ilustración alejara del entendimiento humano cualquier miedo o duda de lo contrario: pero nadie admite esta intervención en todos los justos¹⁸⁵.

Si la certeza proviniera por deducción, sería cierta la premisa mayor, pero no la menor: ésta no es tal que juntamente con la mayor pueda engendrar un asentimiento infalible sin miedo de equivocarse. Vázquez examina los diversos ejemplos aducidos por Catarino indicando cómo siempre permanece una dificultad al ignorar completamente la posible subjetividad, o de la tercera persona que interviene en el proceso de la justificación, como intermediario, o de sí mismo en relación a los requisitos que se necesitan para la justificación¹⁸⁶.

Por último Vázquez hace constar que no sólo por fe divina católica o por fe divina simplemente no puede el hombre tener certeza de su justificación, pero ni aun siquiera por fe humana que aleje toda posibilidad de lo contrario¹⁸⁷. La prueba principal se encuentra en Trento: "como ningún hombre piadoso puede dudar de la misericordia de Dios, del merecimiento de Cristo y de la virtud y eficacia de los sacramentos; así cualquiera que al mirarse así mismo y a su propia flaqueza e indisposición, puede temblar y temer por su gracia como quiera que nadie puede saber con certeza de fe, en la que no puede haber el error, que ha conseguido la gracia de Dios"¹⁸⁸. El hombre debe, por tanto, temer por su justificación. ¿Cuál es por consiguiente la certeza que debe poseer todo hombre para obrar en de-

185. I-II d. 200 c. 7 n. 47.

186. "Tamen principia alia, quae subiungi debent, alio modo nota non possunt esse ita certa et cum principiis fidei generent infallibilis veritatis sine formidine" I-II d. 200 c. 7 n. 48.

187. I-II d. 200 c. 7 n. 49-50.

188. "Neminem posse credere certa fide humana, quae pellat omnem formidinem et timorem" I-II d. 200 c. 8 n. 53.

terminados momentos? Una certeza moral: lo suficiente para adherirse a una parte de la contradicción —su justificación—, aunque de por sí no desecha completamente la contraria.

Vázquez hace notar que el concilio no dice que el hombre tiene que “dudar” de su justificación, sino que tiene que “tener miedo” (formidare); ahora bien, esto no incluye aquello. Duda es la indecisión en que se encuentra el entendimiento ante los dos extremos de una realidad de manera que no está seguro de ninguno de ellos. No ocurre esto con el hombre que se cree justo: no duda de su justicia, sino que cree firmemente en ella, aunque, viendo los argumentos en que se funda, puede temer que no sea como él cree. El hombre no puede poseer otra certeza ¹⁸⁹.

II

EL MERITO DE LAS BUENAS OBRAS

1. La atribución de la justicia a Dios

La posición de Vázquez respecto a la atribución de la justicia a Dios en sus dos formas de justicia conmutativa y justicia distributiva,

189. “In eisdem verbis observa non dixisse concilium quemlibet de sua gratia dubitare posse, sed de sua gratia timere posse. quod idem est ac formidare, omnis autem formido sine dubitatione oppositae partis esse potest. Dubitatio enim haesitatio intellectus inter utramque partem contradictionis, ita ut in neutra parte ei appareat convenientia extremorum inter se, in cuius cognitione assensus consistit... Quamvis autem iustus non sit dubius de sua iustitia, si velit aliqua operari ad quae requiritur gratia, ut ad administrationem et receptionem sacramentorum, tamen etiam cum hoc absoluto assensu potest habere formidinem de sua iustitia; formido autem non oritur ex dubio inter utramque partem contradictionis, sic quidem vero potest esse determinatus assensus opinionis: sed oritur ex iudicio quodam reflexo quo quis expendens principia ex quibus deduxit assensum iudicat, ea talis esse naturae, ut fortassis illud de quo est opinio in re aliter sit, quam apparet” I-II d. 200 c. 8 n. 56.

está a la base de una larga discusión que tuvo con Suárez¹. Vázquez desde que por vez primera trató este tema, defendió la siguiente opinión: no se puede predicar de Dios la justicia, ni la conmutativa ni la distributiva. Por lo tanto, no existe ninguna relación del hombre con Dios que se pueda llamar relación de justicia; de aquí que tampoco pueda decirse que Dios concede *en justicia* la recompensa de los méritos, la donación de la vida eterna: El no ha contraído con nadie una deuda de tal género.

1. He aquí como el P. Suárez escribía al P. Benavides, rector de Alcalá: "Ma dissertation sur la justice, je ne l'ai point écrite pour le plaisir d'attaquer, mais pour empêcher le mal que pouvaient faire les attaques si peu mesurées, dont ma propre doctrine a été objet. Je suivis en cela le conseil de deux religieux très graves de notre ordre, professeurs de théologie, l'un en Portugal, l'autre en Andalousie, qui me demandaient de ne pas laisser la vérité —du moins est-ce ainsi qu'ils en jugeaient aussi bien que moi— souffrir pareil préjudice. J'avais aussi à défendre une rélection que j'avais faite publiquement à Coïmbre et dont l'ouvrage de P. Vázquez était venu peu après affaiblir notablement l'autorité. Je ne crus pas nécessaire d'attendre une occasion plus favorable que la publication de l'Opuscula, volume qui, de sa nature, admet toutes sortes de sujets sans exiger l'unité du matière. Puisque vous avez lu cette dissertation et que le début vous en a paru blessant je vous prie de lire dans l'ouvrage du P. Vázquez, à la d. 35 dans le premiere chapitre, le début et la fin, dans le seconde le début et plus bas le paragraphe "Verum", dans le troisième le paragraphe "Tertio notandum", un peu après le commencement, en somme presque toute cette "disputatio" et la suivante. Vous verrez, si je ne me trompe, que j'ai ne point dit un mot offensant, mais simplement exposé la vérité avec tant de sobriété et de moderation, que nul homme, placé dans la nécessité de se défendre, ne saurait se monstrier plus reservé". Avila sep. 15 1599. Autogr. Arch. priv. tomado de: SCORRAILLE, *ob. cit.*, p. 303-304. Podríamos señalar las fases de esta discusión: 1.º El primero que trató del presente problema fue Suárez, en el libro "De incarnatione" en la d. 4: "De convenientia et necessitate incarnationis ad reparandum hominis lapsi". Publicado en Lugduni 1592. El mismo Suárez lo confiesa: "De divina iustitia bis per occasionem disserui, semel in 1 tomo 3 partis, d. 4 et iterum super locum Pauli ad Eph. 1: "Qui operatur omnia sec. consilium voluntatis suae" et decrevi de hac virtute prout in Deo est, amplius non disputare, donec, Deo dante... aliquid in lucem edere posset". In opusculo sexto "Disputatione de iustitia" introd. 2.º A Suárez contestó Vázquez en la I d. 85 publicado en 1598. Se ha visto arriba lo que pensaba Suárez de esta "disputatio" y cómo se sentía herido por las críticas de Vázquez. 3.º Suárez publicó entonces el "Opuscula" en el que introdujo uno sobre la "iustitia" pretendiendo rechazar las críticas de Vázquez y criticando al mismo tiempo la posición de éste. 4.º De nuevo contestó Vázquez en la I-II d. 223. En esta "disputatio" se citan frases casi a la letra tomadas del "opusculum" de Suárez y fuertemente se critica esta posición. Esta obra se publicó muerto ya Vázquez; así terminó una de las discusiones más fuertes que se dieron entre estos dos grandes teólogos.

Esta opinión descansa sobre algunos fundamentos que Vázquez establece para defender su sentencia: 1.º Todas las cualidades que poseen las criaturas hay que atribuir las a Dios, separándolas de las imperfecciones con que se encuentran realizadas en la criatura humana. Ahora bien, estas imperfecciones pueden ser de dos maneras: o son unas imperfecciones que están unidas a las cualidades, pero que no pertenecen a la razón formal de la misma cualidad, o pertenecen a ella. En el primer caso se puede aplicar a Dios por un proceso de negación y de sublimación: se atribuye a Dios sin la imperfección y en grado infinito. En el segundo caso no cabe semejante atribución ya que la imperfección está en la misma razón formal de la cualidad: es intrínseca a ella². 2.º Las perfecciones humanas se predicán de Dios no unívocamente sino analógicamente; por lo tanto, no importa el hecho de que todas las acciones y todas las perfecciones humanas en cuanto tales posean alguna imperfección. Solamente cuando esta imperfección pertenece a la razón formal de la cualidad no puede atribuirse a Dios, pues la analogía no destruye la esencia de la misma; de lo contrario, tendríamos algo puramente equívoco³. 3.º Cuando se habla de cualidades para predicarlas de Dios, deben entenderse como las han entendido ordinariamente los filósofos⁴; es decir, no inventar nuevas definiciones; de lo contrario podrían atribuirse a Dios cualquier cualidad⁵. 4.º En la presente cuestión se trata de saber si a Dios se le puede atribuir la justicia formalmente, es decir, si existen relaciones de justicia entre Dios y los hombres⁶, y no puramente cualquier "afecto" en relación al objeto de la justicia; de hecho, Dios ama la justicia que existe entre los hombres⁷.

La justicia trata de la igualdad "dati-accepti"; por lo tanto, según las diversas clases de igualdad serán también las diversas clases de justicia. Existe una igualdad, llamada aritmética, que es la simple identidad de una cosa con otra; existe además, otra igualdad,

2. I d. 85 c. 3 n. 11-12.

3. I d. 85 c. 3 n. 12.

4. Alusión a Suárez. Cfr. *Opusculum de iustitia* c. 1.

5. I d. 85 c. 3 n. 14. Cfr. I-II d. 223 c. 1 n. 3-5.

6. Ergo nunc quaerimus de iustitia, an in Deo sit affectus iustitiae inter ipsum et creaturas, ut velit inter se et nos aequale, et iustum quod est obiectum iustitiae, servare" I d. 85 c. 3 n. 16.

7. "Cum queritur "An in Deo sit iustitia", non intelligitur de quovis affectu circa obiectum iustitiae, nam... ipse amat iustitiam quam inter se homines servant, atque illam praecipit et suadet" I d. 85 c. 3 n. 15-16.

llamada geométrica, que se da entre dos proporciones. A la primera pertenece la justicia conmutativa, mientras que a la segunda, la distributiva⁸.

Hechas estas salvedades, Vázquez se pregunta si en Dios se da la justicia conmutativa⁹; cree que hasta sus días todos estaban de acuerdo en responder negativamente¹⁰; solamente algunos "recentiores" han empezado a afirmarla¹¹.

Que en Dios no se da la justicia conmutativa¹², lo demuestra con tres razones: 1.^a La primera está sacada de la razón formal de la misma justicia conmutativa que supone la identificación "dati-accepti"¹³. Ahora bien, semejante identificación no puede darse en Dios. Luego en Dios no se da la justicia conmutativa. Dios está de tal manera por encima de cualquier criatura que no necesita de nada ni de nadie; aunque se afirme que se hace algo en su honor, no se le añade nada. Mientras que el honor que se tributa al hombre le procura alguna utilidad,

8. "Cum virtus iustitiae in servanda aequalitate dati et accepti versetur, aequalitas vero duplex sit... aliam quam vocant arithmetica, quae est aequalitas rei unius cum alia tt. ut dati et accepti, aliam vero sit quam appellat geometricam: quae est circa aequalitatem, non rei cum re sed unius proportionis inter duas res, cum alia proportione aliarum duarum rerum, ut minimum: sequitur duplicem esse iustitiam, alteram vocatam commutativam, quae attendit iustum arithmeticum inter duas res, alteram distributivam quae respicit iustum inter duas proportiones" I d. 85 c. 1 n. 1.

9. I d. 85 c. 1 n. 1.

10. I d. 85 c. 2 n. 5-6. En este párrafo se daba por aludido el mismo Suárez. Cfr. nota 1.

11. Véase cómo hace referencia clara a Suárez en estas líneas: "Quae quidem res paucis retro annis sine controversia erat, essetque semper nisi recentiores aliqui eam in dubium revocassent: at enim adstruerent rationem meriti, quod vocant sec. rigorem iustitiae, tam in Xto pro toto genere humano, quam in nobis respectu gloriae non solum defendere conati sunt. In Deo veram et propriam rationem iustitiae commutativae, verum etiam (si Deo placet) hanc esse S. Thomae et omnium discipulorum eius sententiam. Quod quam sit a veritate alienum sequenti capite ostendemus" I d. 85 c. 1 n. 1. Cfr. I d. 85 c. 2 n. 10.

12. I d. 85 c. 2 n. 5-6 y en general toda la "disputatio".

13. "Obiectum formale quod communiter a Theologis et Philosophis assignatur virtuti iustitiae commutativae propriae, quae ab aliis omnibus virtutibus differt, est aequalitas dati et accepti, sed inter Deum et aliquam creaturam nequit esse aequalitas dati et accepti. Ergo nec in Deo potest esse affectus iustitiae propriae, qui ad hanc aequalitatem inter se et creaturam constituentem refertur: ac proinde nec affectus iustitiae commutativae propriae: hic enim circa aequalitatem inter datum et acceptum versari debet" I d. 85 c. 4 n. 17-18.

no ocurre lo mismo con Dios, por tanto, no recibe nada del hombre; no puede existir entre él y el hombre materia de justicia¹⁴. Aunque es verdad que al atribuir a Dios esta justicia habrá que hacerlo analógicamente —según lo dicho en el presupuesto n.º 3—, sin embargo no hay que negar la razón formal de la misma —presupuesto n.º 2—; y es precisamente la justicia conmutativa según su razón formal la que rechaza Vázquez, no según ciertas imperfecciones que pueden aparecer en las realizaciones humanas¹⁵.

Vázquez arguye también partiendo de un hecho: todos los teólogos admiten que Dios no hubiera sido injusto con el hombre al negarle la vida eterna, aún después de haber obrado bien, si no le hubiera prometido nada. Ahora bien, si entre el hombre y Dios se diera la justicia conmutativa de forma que Dios fuera deudor por justicia por las obras buenas realizadas en su favor, tendríamos que aún sin promesas Dios estaría obligado a conceder la recompensa por haber recibido algo; el no cumplirla sería una injusticia de parte de Dios; lo cual va en contra del común sentir de los teólogos¹⁶.

2.ª Lo demuestra en segundo lugar, deduciéndolo de la condición propia de la criatura. La criatura se compara con el Criador, como un niño pequeño con su padre. Ahora bien, entre el hijo y el padre no puede darse justicia conmutativa, luego tampoco entre Dios y los hombres¹⁷. Todo lo que la criatura tiene y hace de bueno, y lo ofrece a Dios, proviene por otra parte de este mismo Dios, ya que nada se hace o merece sin su intervención, excepto el pecado; luego Dios en esta relación con el hombre no puede intervenir como sujeto a la justicia conmutativa¹⁸. Por otra parte, es verdad que el fundamento del mérito se encuentra en la libertad humana y esta es algo propio

14. "Deus enim ita super omnes creaturas est. ut nulla re creata indigeat nec aliquid extra se in suam cedat utilitatem: etiam si in honorem ea gloriam illius fieri dicatur: Honor Dei, qui dicitur in nobis esse dum bene operamus, vel religiose eum colimus. certe non dicitur, esse in utilitatem ipsius Dei: ergo nihil a nobis acceptare potest, quod sua aliquo modo intersit: quare propria materia iustitiae inter ipsum et nos esse nequit" I d. 85 c. 4 n. 20-21.

15. Cfr. I d. 85 c. 4 n. 21. "Quare cum Deo tribuitur iustitia, aut alia virtus sec. proprietatem ita tribuenda est, ut non fingamus novam naturam, et definitionem virtutis. sed sec. communem et receptum usum eam Deo tribuamus, servata semper analogia" I d. 85 c. 3 n. 15.

16. I d. 85 c. 4 n. 22.

17. I d. 85 c. 5 n. 28.

18. I d. 85 c. 5 n. 32.

del hombre; sin embargo, la libertad no da el valor a la obra humana: tal valor procede de la gracia divina, que Dios concede libre y gratuitamente¹⁹.

3.º Por último, Vázquez admite que Dios con su promesa se ha constituido deudor de los hombres²⁰, del premio prometido a los méritos²¹. Sin embargo, esta deuda no es deuda de justicia sino de fidelidad, que es una parte potencial de la justicia en cuanto que supone también una cierta igualdad²². Entre los hombres, las promesas pueden engendrar un derecho de justicia en cuanto que una vez prometido algo a una persona, lo prometido le pertenece a ella. No ocurre lo mismo con Dios. Vázquez pone este ejemplo: si un señor promete algo a otra persona, debe dárselo por justicia: "*in cuius solutione inter homines servatur iustitia, in hoc quod datur tantum quantum promissum est*". Sin embargo, si la persona a quien se promete depende completamente del que ha prometido —un siervo respecto de su señor—, puede dejar de dársela sin cometer con ello una falta contra la justicia, por más que será siempre una falta contra la fidelidad²³. Como el hombre depende completamente de Dios, si Dios no le diere la gloria prometida sería infiel, no injusto²⁴. Por lo tanto, en Dios no se da la justicia conmutativa. De aquí que haya que entender como metafóricos los lugares de la Escritura en los que se atribuye a Dios la justicia²⁵. Dado, sin embargo, que "*est ratio quaedam*

19. I d. 85 c. 5 n. 32-33.

20. "*Atvero promissione et verbo suo Deus constitutus est debitor prae-mii quod meritis promisit*" I d. 85 c. 6 n. 41-42

21. "*Et mea quidem sententia, non solum debitor est vere et proprie sibi sed etiam nobis quibus pollicitus est*" Ibidem.

22. "*Caeterum etiam si Deus debitor nobis verbo suo, tamen et iustitia conmutativa proprie non retribuit quod promisit; sed ex fidelitate seu veritate, quae est pars potestativa iustitiae, et ex decentia quadam et proportionem condignitatis in merita nostra et vitam aeternam, quae etiam communi quadam ratione iustitia dici potest: eo quod aliquam servat aequalitatem*" Ibidem n. 42.

23. I d. 85 c. 6 n. 43 Ibidem n. 44.

24. Id. 85 c. 6 n. 44-45.

25. "*Respondeo, cum Scriptura salva natura rerum commode explicari potest sine metaphora, ita esse exponendam: at ubi affectus, seu operatio repugnat Deo, metaphoram esse admitendam; cumque probatum maneat, rationem iustitiae conmutativae proprie Deo non posse convenire, supererat, ut sec. metaphoram scripturae intellexeretur, quoties Deus iustam appellat, vel ipsi iustitiam adscribit*" I d. 85 c. 7 n. 48.

iustitiae generalis, quae absque metaphora in omnibus virtutibus reperitur", pueden comprenderse los lugares de la Biblia en los que se atribuye a Dios la justicia sin que por eso tengamos que pensar en la justicia conmutativa²⁶. Se puede afirmar que Dios es justo con el hombre en cuanto que le da lo que le ha prometido; y la fidelidad es una parte potestativa de la justicia²⁷.

Vázquez no sólo niega en Dios la justicia conmutativa, sino también la distributiva²⁸. La única razón que aduce la saca de la misma definición de justicia distributiva. Dios no distribuye ni los dones, ni las gracias sobrenaturales según la proporción propia de la justicia distributiva; luego, al distribuirlos, no ejercita tal justicia²⁹. Dios no distribuye según una proporción geométrica los dones naturales³⁰, ni tampoco el premio o el castigo³¹. Lo cual vale también aún después de haber prometido la vida eterna a los justos³², ya que nunca se da en Dios semejante proporción respecto del hombre. Vázquez da una razón más para demostrar que no se puede dar la justicia distributiva antes de la promesa divina: no existe justicia donde no se da una obligación. En Dios no se da ninguna obligación antes de la promesa, luego no se da la justicia distributiva³³.

26. "Verum quia est ratio quaedam iustitiae generalis, quae absque metaphora in omnibus virtutibus reperitur, non opus est ad metaphoram confugere, sed. Deus dicitur iustus, ratione cuiusvis virtutis et rectitudinis" *Ibidem* n. 49.

27. Nobiscum autem dicitur iustus, aut quia fidelis est in promissis et tantum reddit quantum promittit, promissio enim quaedam iustitiae pars est, et communi vocabulo iustitia potest appellari aut dicitur etiam iustus, quia aequalitatem servat inter dignitatem meritorum et praemia in quo communis ratio iustitiae reperitur" *Ibidem* n. 49.

28. "Mihi multo magis probatur aliorum scholasticorum sententia, qui docent, iustitiam distributivam proprie Deo non convenire" I d. 86 c. 2 n. 5

29. I d. 86 c. 3 n. 12.

30. I d. 86 c. 3 n. 16.

31. *Ibidem* n. 17.

32. *Ibidem* n. 19. En la I-II d. 223 se entretienen en rechazar todas las críticas a su posición, provenientes en general de Suárez.

33. "His quae diximus, non solum probatur, in Dei non esse distributivam iustitiam ante promissionem, sed etiam post illam, quia numquam Deus observat aequalitatem proportionis, etiam post promissionem; nec videtur esse aliquis modus quo illam observare possit. Sed ante promissionem est etiam illa communis ratio, ob quam distributiva iustitia in Deo esse nequit, quia... nulla iustitia proprie esse potest ubi nulla obligatio intercedit: Deus autem nulla obligatione tenetur antequam ipse fidem suam adstringat: ergo ante promissionem nulla iustitia etiam distributiva in Deo reperitur" I d. 86 c. 3. n. 19.

Según la mente de Vázquez, no hay que negar en Dios la justicia en relación a las buenas obras, de forma que entre Dios y el hombre no existan relaciones de justicia en orden al mérito y a la retribución, sino que tampoco es admisible la justicia en relación al castigo.

Nuestro autor trata de la justicia vindicativa sólo de paso al final de la I-II³⁴. La "vindicatio", razona Vázquez, es un atributo específico en el hombre; en cambio no se le puede atribuir a Dios porque en su misma razón formal incluye imperfección³⁵. Además, en Dios, la "vindicatio" no se puede reducir ni a la justicia conmutativa³⁶, ni a la distributiva³⁷. No significa esto que Dios no castigue el mal; sólo quiere decir que este castigo no es una relación de justicia³⁸: entre el

34. "Superest igitur solum, ut nonnulla de vindicativa iustitia dicamus" I-II d. 223 c. 8 n. 77. Y de paso, aunque no directamente, en la III q. 85 a. 3 d. unicum.

35. "... verum quia, ut studuimus, in persona creata vindicatio est specialis virtus, hac ratione nisi aliud obstaret, in Deo esset specialis attributum. Ego vero existimo, idcirco in Deum vindicationem hoc modo non esse speciale attributum, quia vindicatio proprie et formaliter sicut etiam ira Deo non convenit..." I-II d. 223 c. 8 n. 79-80.

36. "Et pimum quidem, in Deo ultionem non esse iustitiae commutativae probant ratione... Et in hoc eorum sententia nobis probatur" I-II d. 223 c. 8 n. 80. "Porro autem nec iustitiam in Deo esse, quae sit pars iustitiae commutativae in resarcendis et vindicandis iniuriis" I d. 85 c. 4 n. 26.

37. "Mihi sane placet eorum sententia, quatenus asserunt, punitionem in Deo non esse a iustitia distributiva" I-II d. 223 c. 8 n. 81. "'Fallitur tamen apertissime, quoniam nec nostri ad Deum est propria iustitia, quoniam non est simpliciter iustum, sive distributivum sive commutativum... sed neque in poenarum et praemiorum distributione modus est iustitiae distributivae, non enim observatur proportio geometrica, et aequalis duorum ad duo, sed unius tantum; hoc est praemii aut supplicii, ad unum scilicet ad meritum aut peccatum..." III q. 85 d. unicum n. 9.

38. "Praesertim vero probatur hoc ipsum, quia s. Thomas II-II q. 80 a. 1 in corpore, vindicativam enumerat inter partes potestativae iustitiae, quia deficit a ratione iustitiae propriae: nam is qui damni sibi illati compensationem petit, aut sumit, non debebat ex iustitia petere, et ita cessat debitum, quod est de ratione iustitiae. Iustitia enim attenditur in solvendis debitis, ac proinde qui petit satisfactionem, non operatur ex iustitia. Adde quod cum Deus punit delicta contra se facta, adhuc non habet actum huius iustitiae punitivae, quae est pars potestativae iustitiae. Vindicatio enim tendit ad removendum aliquod damnum illatum, quod Deo convenire non potest" I d. 85 c. 4 n. 27.

hombre y Dios no se da ninguna relación de justicia ni en la recompensa del bien, ni en el castigo del mal³⁹.

2. Posibilidad de cumplir los mandamientos

Dice el Concilio de Trento: "Nadie por más que esté justificado, debe considerarse libre de la observancia de los mandamientos; nadie debe usar aquella voz temeraria, condenada por los Padres bajo

39. "Ergo non est in Deo iustitia proprie in vindicandis iniuriis sibi factis" I d. 85 c. 4 n. 26. Es verdad que en la III q. 85 a. 3 d. unicum n. 14-16, se encuentran algunos textos que parecen contradecir lo hasta aquí dicho en relación a la justicia vindicativa. Helos aquí: "Ego vero existimo esse tam in iudici infligente poenam, quam in privata persona vindictam iuste exigente, commutativum iustum..." n. 14. "Sic ergo qui vindictam postulat, iustitiae actum exercet, siquidem ipsa vindicta est iustum simpliciter" n. 15. "Quia vindicare etiam in iudice et in eo, qui exsequitur ultionis poenam, commutativa iustitia est" n. 16. ¿Van estos textos en contra de lo dicho? No lo creemos por las siguientes razones: 1.^a Está claramente afirmado lo contrario sea en la I parte como al final de la I-II, que nos dan el pensamiento de Vázquez hasta el final de su vida; en los dos lugares, aunque se distancian en el tiempo, se dice lo mismo. 2.^a En esta III parte constantemente ha afirmado: quoniam nostri apud Deum non potest esse iustum simpliciter" cfr. III q. 85 a. 3 d. unicum n. 4,17. Y esta afirmación está de acuerdo con lo que sostiene en la I parte y en la I-II. 3.^a La afirmación de la "vindicatio" como justicia conmutativa podría aplicarse a la criatura, ya que el mismo Vázquez en esta justicia pone una diferencia entre el hombre y Dios, cfr. nota 35. Y esto parece deducirse de las palabras de Vázquez que habla de "iudice" y de "persona privata" n. 14,15. Sin embargo se podría todavía objetar que en el n. 16 Vázquez introduce a Dios "cum ergo peccator non postulat fieri sibi peccati commissi compensationem, sed ipse Deo contendat..." Y del mismo modo se podría objetar: "...non posset concedi, poenitentiam esse vindicativam iustitiam proprie, quia nostri ad Deum non potest esse proprie iustum simpliciter..." n. 17. Y aquí hay un argumento en contra: parece insinuar que la justicia vindicativa es una relación de justicia verdadera. De todo lo cual, no obstante estos dos cortos textos, está claro que en Dios no se da la justicia en el castigo del mal. Véase el siguiente texto en el que se ve cómo razona Vázquez del castigo del mal; su sentido completo aparecerá cuando se haya estudiado el mérito de las buenas obras: "Nam ille qui peccatum commisit, non constituitur debitor poenae ex iustitia, neque enim ipse obligatus manet ex iustitia, ut solvat, vel exsequatur in se ipsi poenam, neque obligat Deum, ut ipsum puniat; set eatenus solum suo peccato dicitur manere obnoxius et obligatus ad poenam, quatenus ex illo dignus manet qui a Deo tali puniatur poena, ita ut si puniatur, patiatur digne poenam illam... Ergo, si opus peccati solum eo, quod constituit hominem dignum, qui puniatur est ex se meritorium sine promissione..." I-II d. 214 c. 10 n. 72.

anatema, de que los mandamientos de Dios son imposibles de guardar para el hombre justificado. Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que al mandar avisa que hagas lo que puedas, y pidas lo que no puedas, y ayuda para que puedas; sus mandamientos no son pesados (Jo 5:3), su yugo es suave y su carga ligera (Mt 11:30). Porque los que son hijos de Dios aman a Cristo y los que le aman, como él atestigua, guardan sus palabras (Jo 14:23)"⁴⁰. Tan claramente definida por Trento esta posibilidad de la observancia de los mandamientos, no podía ser negada por ningún teólogo⁴¹. Es al mismo tiempo resultado de la justificación y de la gracia inherente y presupuesto del mérito de las buenas obras⁴².

Está claramente enseñada en la Escritura⁴³ y definida en Trento⁴⁴. Además, si no se admite esta posibilidad, cae todo el orden moral. Si el hombre no puede observar los mandamientos, su trasgresión no es imputable y no puede ser obligado a observarlos bajo pecado⁴⁵.

Contra esta doctrina uno de los argumentos más fuertes, es el que se funda en 1 Jo y en la epístola de Santiago. Dice Juan: "Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nos ipse seducimus" (1:8). Y Santiago "in multis offendimus omnes" (3:2). Si, pues, *pecamos todos* en muchas ocasiones, quiere decir que no es posible la observancia de los mandamientos; de lo contrario, no se daría tal universalidad⁴⁶.

Vázquez firma la imposibilidad de evitar todos los pecados veniales —conformándose así a la Escritura— y la posibilidad de observar todas las leyes —siguiendo de este modo el Tridentino—. La solución de esta aparente contradicción está en afirmar que el hombre comete libremente los pecados veniales. Sin embargo, cabe oponer el que, dado que el hombre *libremente* comete el pecado, podría no cometerlo; de lo contrario, no es libre; en este caso caería por tierra

40. DS 1536.

41. Vázquez apenas trata de este problema. Solamente de paso al tratar del mérito, que es en el que más se detiene, dedica únicamente una "disputatio" a la posibilidad de la observancia de los mandamientos (d. 212).

42. I-II d. 212 c. 1 n. 1.

43. Lo prueba con los siguientes textos bíblicos: Mt 11:30, 1 J 5:3b, Ph. 4:13, Jo 14:24, Ps. 118:32, 7:9b, 6:10, 17:4b, Ex. 36:27a, Job 1:22.

44. DS 1568.

45. I-II d. 212 c. n. 6.

46. I-II d. c. 2 n. 15.

la sentencia de la Escritura. Según Vázquez, la libertad del hombre es compatible con una cierta imposibilidad; la llamada moral:

"...in eo posita est, ut quamvis singula illius universalitatis libere eveniant, numquam tamen aliquod deficit; nam quod semper evenit, hoc modo dicitur necessario evenire, aut impossibile esse non evenire in universum".

Luego, en cuanto que en la vida de todo hombre, exceptuando María, siempre se da el pecado venial, se dice que es imposible no cometer el pecado venial; y no obstante se es libre⁴⁷.

En su explicación, Vázquez distingue una doble imposibilidad: la antecedente y la consecuente. El término de comparación respecto del cual se definen es la libertad humana. La antecedente es la que precede; la consecuente la que sigue a esta libertad. Solamente la imposibilidad antecedente va en contra de la libertad humano. La imposibilidad consecuente es tal, en cuanto que es conocida por Dios: es imposible que suceda o no suceda aquello que Dios sabe que sucederá o no sucederá. No va en contra de la libertad humana⁴⁸.

La imposibilidad que hay en el hombre para observar todos los mandamientos es una imposibilidad consecuente, que por lo tanto, no va en contra de la libertad; el hombre tiene la posibilidad antecedente de observarlos⁴⁹. De esta manera es factible afirmar no sólo la imposibilidad de evitar todos los pecados veniales (imposibilidad

47. I-II d. 212 c. 2 n. 16.

48. "Respondeo igitur, quamvis aliquo sensu impossibilia nobis sit vitare omnia venialia, et ideo semper in aliquo veniale incidamus, nihilominus singula praecepta, et singulas leges esse nobis possibles: quia nullam est veniale, quod libere non committamus, ac proinde nulla erit occasio praecepti servandi, in qua praeceptum ipsum servare non possimus: ergo singula praecepta nobis possibilia sunt" I-II d. 212 n. 16.

49. "Dicimus itaque, aliam esse impossibilitatem praecedentem, aliam esse consequentem, praecedens dicitur quae praecedit nostram libertatem, consequens vero quae consequitur illam... consequens autem impossibilitas sicut necessitas non tollit libertatem nostram: hac enim dicitur aliquid impossibile, aut necesse esse evenire quatenus subest scientiae Dei. Hoc pacto dicimus, impossibile esse evenire id quod Deus praescit. Ideo autem haec necessitas non tollit libertatem quia consequitur rem non eventuram, aut eventuram ex ipsa libertate nostra" I-II d. 212 n. 17.

50. I-II d. 212 n. 17-18.

consecuente), sino también la posibilidad de observar la ley en todos sus preceptos (posibilidad antecedente).

3. Razón formal del mérito

La posibilidad de observar los mandamientos lleva consigo la posibilidad de obrar el bien; cuando se observan los mandamientos ya se obra bien. Esa observancia y ese obrar bien no se debe sólo a la gracia de Dios sino también a la cooperación del hombre. "Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado son de tal manera dones de Dios, que no son a la vez buenos merecimientos del mismo justificado, o que éste, por las buenas obras que se hacen en Dios y por el mérito de Jesucristo, de quien es miembro vivo, no merece verdaderamente el aumento de la gracia, la vida eterna y la consecución de la misma vida eterna (a condición sin embargo de que muriere en gracia), y también el aumento de la gloria, sea anatema"⁵¹.

El problema que se ponía frente a los protestantes era el del mérito de las buenas obras. Los protestantes negaban que las buenas obras merecieran la vida eterna⁵². Dentro de una teología católica tal cuestión carecía de dificultad⁵³; sin embargo, al tratar de la razón formal del mérito, los escolásticos no coincidían⁵⁴.

Vázquez en este punto afirma que:"

"Ad rationem meriti non requiri, neque pertinere debitum et obligationem, sed solum titulum gratitudinis sufficere qui ab aliquibus Patribus debitum appellatur; sublata autem obligatione et debito, etiam fidelitatis, impossibile est manere iustitiam in remuneratione. Nam... qui neque debito, neque obligatione tenetur non potest esse iustitia propria, sed aliquis modus iustitiae, quae a propria ratione iustitiae deficit"⁵⁵.

51. DS 1582.

52. I-II d. 213 c. 1 n. 1.

53. I-II d. 213 c. 2 n. 3. I-II d. 213 c. 4 n. 19.

54. I-II d. 213 c. 3 n. 13.

55. I-II d. 213 c. 5 n. 23. "Ratio meriti sit proprietas actionis humanae studiosae, cui ex grati animi officio solum laus, aut gloria, aut aliquid ad eam spectans retribuitur" Ib. n. 28.

Por lo tanto, en la razón formal del mérito no entra, ni el "debitum", ni la "obligatio"; es solamente una relación de gratitud, Tal afirmación era exigida por la posición de Vázquez en relación a la justicia de Dios: en Dios no se da ni la justicia conmutativa ni la distributiva⁵⁶.

Puede parecer que esta "gratitud" incluya una cierta imperfección en cuanto que el agradecer indica inferioridad con respecto a la persona que se agradece, y por consiguiente, no se podría atribuir a Dios. Así sucede en las relaciones humanas. En cambio, según Vázquez, a Dios se le atribuye en un modo diverso "si per beneficium seu gratiam perceptam ab eo qui grato animo retribuit, intelligamus rem quocumque modo ei gratam". Supongamos que un hombre hace una obra que de alguna manera le es grata a Dios: esta obra no confiere a Dios ningún beneficio; sin embargo, nace una relación de gratitud y por eso Dios otorga al hombre algo que agrade a éste. De aquí que el mérito sea una relación de gratitud que no comporta ninguna inferioridad o dependencia en Dios⁵⁷.

56. Sobre su posición especial en relación a la justicia de Dios cfr. este capítulo n. 1. Sin duda esta manera de pensar la no atribución de la justicia conmutativa y distributiva a Dios, influye en su modo de concebir ahora la retribución.

57. "Caeterum quia agentes de meritis, diximus, retributionem, ova remunerantur homines non esse ex iustitia, sed ex gratitudine, et ita visi sumus gratitudinis attributum Deo adscribere; observandum esse quamvis s. Thomas q. 106 a. 1 dicat, gratiam seu gratitudinem esse, quae benefactoribus gratiam recompensat, ex quo denotare videtur imperfectionem in eo qui retribuit, nempe quod ab alio gratiam, et beneficium recipit, nihilominus praedictam definitionem, ita explicari posse, ut haec virtus nulla in sua ratione imperfectionem intrinsece includat, ac proinde Deo tribui commode possit, videlicet, si per beneficium, seu gratiam receptam ab eo qui grato animo retribuit, intelligimus rem quocumque modo ei gratam. Nam qui alteri gratam rem facit, eo ipso meretur ut rursus alterum etiam gratam ei faciat, quod videtur munus gratitudinis. Cum igitur nos Deo obsequentes rem gratam ei facimus licet nulla ipsi exhibeamus gratiam, aut beneficium, recte etiam ipse pro re illa sibi grata nos remunerans dicitur nobis ex gratitudine vicem rependere, dum etiam rem gratam nobis facit. Vel ei gratia, et beneficium quod respicit gratitudo, ita praesae accipiatur, ut compensatione illius, cui fit, vere sit gratiae beneficium, gratitudo solum Deo tribui poterit, sec. communem et latam significationem, in quo nihil erit incommodi" I-II d. 223 c. 8 n. 81-82. Cfr. I-II d. 215 c. 3 n. 17-18. "Ex hoc ipso quod actio humana est bona, meretur ab eo in cuius obsequium fit, aliquid laudis, quod habet rationem remunerationis" I-II d. 213 c. 5 n. 24.

El mérito consiste, según Vázquez, en una propiedad de la acción humana⁵⁸ por la que posee virtualmente⁵⁹ una "aequalitas dignitatis"⁶⁰ con el premio o recompensa que se le da⁶¹.

En esta relación de gratitud por una obra hecha en honor de alguien pueden ocurrir dos casos: 1.º Que se retribuya por encima de lo que exige por sí misma la buena obra hecha en honor de otro: se trata del mérito de "congruo". Entonces la gratitud y la remuneración van más allá de la "dignitas operis"⁶², y la sobreabundancia de la recompensa no se coloca en la línea de la "gracia", sino en el de la "gratitud", porque siempre existe, en el fondo, algo que se retribuye⁶³. 2.º Que la retribución sea tal cual la exige la "dignitas operis".

58. *Rationem meriti proprie esse affectionem et proprietatem quamdam operationis humanae*" I-II d. 213 n. 24. Cfr. I-II d. 213 c. 5 n. 28, I-II d. 214 c. 10 n. 68.

59. "...qualis esse dicitur inter et fructum" I-II d. 213 c. 5 n. 23.

60. I-II d. 213 c. 5 n. 23, I-II d. 213 c. 5 n. 24. Cfr. "Ob id tamen non negat (S. Thomas) rationem meriti in universum, ut nos definimus, esse dignitatem laudis et honoris" *Ibidem*.

61. "Tam igitur vere ratio meriti simpliciter vitae aeternae sec. condignitatis aequalitatem in operibus iustorum, ommissa quacumque obligatione, etiam fidelitatis, et quacumque aequalitate iustitiae propriae aut commutativae aut etiam distributivae, probanda nobis est ex sola aequalitate dignitatis operum cum vita aeterna, qualis esse dicitur inter semen et fructum. Nam si praeter hanc requiritur obligatio, saltem fidelitatis ex promissione... probata semel aequalitate dignitatis facile poterit demonstrari ratio meriti in operibus iustorum; si omnibus eorum operibus promissa est vita aeterna. Si vero aequalitas dignitatis non probatur, non poterimus ex sola promissione rationem meriti simpliciter et condigni colligere: siquidem multis etiam operibus aliquid Deus promissit quibus ratio meriti condigni et simpliciter nequaquam convenit" I-II d. 213 c. 5 n. 23.

62. I-II d. 213 c. 5 n. 28-29.

63. "Tunc autem licet remuneratio excedat dignitatem operis, nihilominus non habet rationem gratiae, nempe quae liberaliter et ex misericordia datur: sed gratitudinis; quia id quod datur, non liberali animo aut misericordiae, sed gratitudinis ergo retribuitur: ac proinde impedit veram et primam rationem gratiae ut in I d. 91 c. 15, ubi ostendi discrimen inter id quod datur ex liberalitate aut misericordia, et id quod datur ex gratitudine" I-II d. 213 c. 5 n. 29. "Aut ergo Deus largitur nobis suam gratiam omnino liberaliter animo benefaciendi, et ex misericordia, non donatione antidonali, seu remuneratoria, et ita nec minimum meritum, nec minima causa ex nobis potuit praecedere, alioqui gratia iam non esset gratia omnino liberaliter, et gratis, aut ex misericordia, sed gratitudinis erga nobis collata. Praecessisset autem absque dubio ex nobis aliquod necessarium, vel causa si opera aliqua praecessisset, quibus Deus inclinaretur, ut a sua nobis gratiam daret. Aut certe donatio gra-

En este caso se da el mérito "de condigno"⁶⁴.

Tanto el mérito de "condigno" como el de "congruo" quedan, por lo tanto, dentro del campo de la "gratitud"⁶⁵; la diferencia entre ambos está en que en el mérito de condigno se da una "aequalitas dignitatis" entre la obra y el premio mientras que en el mérito de congruo se da solamente una conveniencia entre la obra y la recompensa; de hecho ésta supera la "aequalitas dignitatis"⁶⁶.

Ahora bien, según Vázquez, en la razón formal de mérito no interviene la justicia; aquél, por tanto, se define por categorías en las que nada tiene que ver la noción de justicia, ni la conmutativa ni la distributiva⁶⁷.

Su idea de la no atribución a Dios del concepto de justicia, le conducía ya a esta posición. A pesar de todo, pretende demostrarlo partiendo de otros dos principios: 1.º El concepto de mérito: como propiedad de la acción humana por la que se le atribuye algo, debido a la "dignitas operis"⁶⁸. 2.º La distinción clara que hace entre "mé-

tiae Dei remuneratoria, et antidonalis dicenda est. Quare et Xtus etiam grato erga nos animo non autem omnino merendi, et omnino liberali pro nobis passus fuisset ac proinde redemptio nostra non opus misericordiae, sed gratitudinis esset, nec simpliciter donatio dicenda esset: donatio enim animo remunerandi, non est dicenda donatio" I d. 91 c. 15 n. 117-118. "Nam liberalitas et misericordia quae dicuntur gratis aliquid dare, non intuitu operum quod est secundum opera, illud tribuunt" I-II d. 213 c. 2 n. 3.

64. I-II d. 213 c. 5 n. 29.

65. "Etenim gratiae donum debet dari ex animo liberali, et misericordiae, non autem intuitu laboris, et operis: sic enim daretur ex gratitudine: repugnat autem aliquid simul dari ex misericordia, seu liberalitate, et ex gratitudine" I-II d. 213 c. 8 n. 48. "Remuneratio autem, etiam si excedat dignitatem operis boni, nihilominus ad gratitudinem spectat, non secus quam si sit aequalis, quia gratitudo dum remunerat opera aliquando copiose et abundanter retribuit" I-II d. 213 c. 5 n. 3. Cfr. I-II d. 214 c. 5 n. 26.

66. "Meritum congruum hoc differt a merito digno, quod inter meritum dignum et id quod retribuitur, est aequalitas quam vocamus aequalitatem dignitatis, et ideo id quod rependitur dicitur merces, corona, stipendium... Inter meritum autem congruum, et id quod redditur, non est aequalitas sed retributio est maior, quam ut ea opus meritorium dignum fuit. Dicitur autem congruum propter congruentiam et convenientiam quam habet cum remuneratione" I-II d. 218 c. 4 n. 33.

67. "Rationem et obligationem iustitiae nihil omnino ad rationem meriti pertinere" I-II d. 213 c. 5 n. "Constat igitur, ad veram rationem meriti nihil omnino pertinere obligationem aut materiam iustitiae, immo in eo materia non reperiri proprie rationem meriti" I-II d. 213 c. 5 n. 28.

68. I-II d. 213 c. 5 n. 24.

rito" y "valor". Siempre que una persona con su acción adquiere derecho de justicia a la compensación, no se dice que tal acción sea meritoria, o posea un mérito; sino que tiene un "valor", que hay que "pagarlo" con algo⁶⁹. El modo ordinario de hablar atribuye, sin embargo, a semejantes acciones el nombre de mérito, aunque de por sí semejante atribución no sea exacta:

"revera meritum harum actionum nihil est quam valor earum... quq praemia, sicut valor aliarum rerum aestimari solet"⁷⁰.

Ahora bien, de estos dos principios se sigue la diferencia entre el mérito y la justicia, y cómo en la razón formal del primero no interviene la segunda. De hecho, en la justicia se da una relación entre lo dado y lo recibido —dati, accepti—, que se salva por medio del dinero o por medio de algo que posea un valor estimable en dinero. Es decir, interviene en este caso el "valor" de algo; un "precio" que se paga. En cambio el mérito no es algo estimable en dinero, no posee un "valor" que se retribuye con dinero⁷¹. Por consiguiente: "ex his duabus notationibus colligo rationem et obligationem iustitiae nihil omnino ad rationem meriti pertinere"⁷².

Obtenido esto, es fácil para Vázquez el demostrar que la vida eterna es mérito de condigno de las obras realizadas por los justos. Baste esta prueba: para que se de el mérito, se requiere una retribución de gratitud o reconocimiento⁷³; nunca, sin embargo, pueden aplicarse a tal retribución los conceptos de "corona, stipendium, merces". Ahora bien, estos términos se aplican a la vida eterna: lo que significa que a las obras buenas se debe un mérito superior al "congruo"; se trata del de "condigno"⁷⁴. Además, estos términos indican una "aequalem compensationem"; ahora bien, ésta se da solamente en la justicia conmutativa —dati, accepti—, y en la recompensa de gratitud del mérito de "condigno" según la "aequalitas dignitatis";

69. I-II d. 213 c. 5 n. 25.

70. Ibidem.

71. I-II d. 213 c. 5 n. 26.

72. Ibidem.

73. No hay que confundir con "gracia", ya que en la gratitud se da siempre una realidad objetiva que es lo que se gratifica, aunque la retribución sea mayor. En la "gracia" no se da tal realidad objetiva.

74. I-II d. 213 c. 6 n. 32.

luego la retribución de la vida eterna es algo de "condigno" y no de "congruo"⁷⁵.

4. Las buenas obras por sí mismas meritorias de condigno

Vázquez ha dado siempre mucha importancia al hecho de que en las discusiones contra los protestantes, sobre todo en aquellos puntos más difíciles, tales discusiones no se ciñan a las palabras, sino que vayan a los significados⁷⁶; de aquí que tenga siempre un cierto recelo de aquellas sentencias de los católicos que no acentúan bastante las diferencias con los protestantes⁷⁷. Por esto pretende él dar la razón del por qué de los méritos de las buenas obras: "utrum bona opera iustorum sint condigne meritoria vitae aeternae, an ex pacto et acceptatione Dei"⁷⁸.

Se delineaban tres opiniones diversas: 1.ª la de quienes afirmaban que el mérito de condigno de las obras buenas procedía únicamente de un pacto y aceptación de Dios⁷⁹. Defendían tal sentencia con textos tomados de la Escritura⁸⁰ y con el Tridentino⁸¹. 2.ª La de los que decían que las buenas obras hechas en gracia poseen ya por sí mismas una cierta dignidad, pero su mérito es mucho mayor gracias a los méritos de Cristo que en cierta manera se los apropia⁸². Se apoyan también en la Escritura⁸³. 3.ª Por último, la de quienes distinguen entre "dignidad" y "mérito". Las obras humanas hechas en gracia poseen la "dignitas operis"; ahora bien, para llegar al mérito les falta "la promissio mercedis" de parte de Dios⁸⁴. Lo prueban por Trento⁸⁵.

La posición de Vázquez puede resumirse en tres sentencias: 1.ª Existe actualmente de parte de Dios un pacto y una promesa de

75. I-II d. 214 c. 5 n. 29.

76. I-II d. 214 c. 1 n. 2.

77. Ibidem.

78. I-II d. 214 título.

79. I-II d. 214 c. 2 n. 2.

80. Rom 8: 18: Existimo enim quod non sunt condignae passionis huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.

81. DS 1545. DS 1961.

82. I-II d. 214 c. 2 n. 9.

83. Gal 3:20: "Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Xtus".

84. I-II d. 214 c. 3 n. 11.

85. Cfr. nota 81 texto 1.º.

remunerar las buenas obras de los hombres con la gloria eterna⁸⁶. 2.^a Tal pacto, sin embargo, no añade nada a la razón formal del mérito⁸⁷. 3.^a Luego, antes del pacto y de la promesa⁸⁸, las buenas obras poseían por sí mismas la dignidad de merecernos “de condigno” la vida eterna⁸⁹.

Por lo tanto, dejando aparte el que *de hecho* se haya dado una promesa y un pacto de retribución —ya que nada añade a la razón formal del mérito—, puede verse cómo Vázquez afirma que las obras buenas de los justos, hechas en gracia bajo la moción de la gracia actual, merecen por sí mismas de condigno la vida eterna⁹⁰.

Para demostrar esta aseerción, Vázquez acude a una proporción que debe darse siempre entre las obras de los hombres y la retribución de Dios⁹¹. Si el mérito proviniera del pacto y de la promesa divinas, el premio se concedería para cumplir el pacto, pero no por la proporción de que antes se ha hablado⁹²; en cuyo caso faltaría la “iustitia remunerationis”⁹³. La conclusión es clara.

86. “Nostra igitur sententia, quae ex dictis satis manifeste colligitur, est, opera iustorum habere quidem annexum pactum, et promissionem Dei de remuneratione aeternae beatitudinis” I-II d. 214 c. 74. Cfr. I-II d. 214 d. 8 n. 48.

87. “Eam tamen ad rationem meriti non pertinere, neque obligationem in remunerante requiri, sed solam aequalitatem dignitatis in operatione sufficere” I-II d. 214 c. 10 n. 74. Cfr. d. 214 c. 8 n. 48.

88. Se habla naturalmente de prioridad de naturaleza no de tiempo.

89. “Cum igitur opera iustorum seclusa omni promissione, et pacto Dei, digna sunt remuneratione vitae et gloriae aeternae, ut in hac disputattione c. 5 demonstratum est, consequitur, ante omnem promissionem et pactum Dei habere rationem completam meriti perfecti, et condigni vitae aeternae” I-II d. 214 c. 10 n. 73. Cfr. I-II d. 217 c. 4 n. 78. “Colligamus igitur ...opera iustorum ex natura sua, hoc ipso quod facta sunt ab homine iusto, ex auxilio gratiae Dei, esse condigna vitae aeternae absque novo pacto, favore aut promissione” I-II d. 214 c. 6 n. 39.

90. “Multo probabilius et catholicae doctrinae magis consentaneum mihi semper visum est, primum valorem et dignitatem vitae aeternae absque ullo pacto et favore operibus iustorum adscribendum esse, hoc ipso, atqtue in statu iustitiae per auxilium gratiae Dei moventis facta sunt” I-II d. 214 c. 4 n. 16. Cfr. I-II d. 214 c. 5 título, I-II d. 214 c. 10 n. 74: “Mihi vero non solum multo probabilius, verum etiam sacris litteris... consentaneum visum est, quodlibet opus hominis iusti bonum, et sec. virtutem moralem meritorium esse vitae aeternae”. Lo prueba: Mc 3: 35, Lc 10: 25-28, Mt 25: 34 ss., Mc 9: 40, Mt 1: 41, I-II d. 217 c. 2 n. 9.

91. I-II d. 214 c. 5 n. 29.

92. I-II d. 214 c. 5 n. 24.

93. I-II d. 214 c. 5 n. 29.

Al argumentar así, Vázquez aplica a Dios la palabra "iustitia". Se ha afirmado antes que en Dios no se da la justicia ni conmutativa ni distributiva. No se contradice en este caso nuestro autor. Aquí entiende por justicia, no la igualdad entre el "dati-accepti", sino la "aequalitas dignitatis et proportionis qualis posset esse inter nos et Deum"⁹⁴.

Una segunda prueba aducida por Vázquez dice: si las obras de los justos mereciesen la vida eterna solamente por el pacto y la promesa divinas, se seguiría que, en el caso de que existiera tal promesa de parte de Dios, la consecución del premio prometido tendría que ser de condigno. Ahora bien, esto no parece admisible dado que existen muchas obras a las que Dios ha prometido una recompensa espiritual, que, sin embargo, no se alcanza de hecho y tendría que alcanzarse, si la consecución de tal recompensa estuviese basada sólo en promesa divina. Los ejemplos traídos por Vázquez son claros: a la limosna se ha prometido la remisión de los pecados; a la oración del pecador todo lo que se refiere a la salvación. Luego la promesa divina por sí sola no confiere a las obras el mérito de condigno⁹⁵.

Además Vázquez no admite, como lo hacían los que se han catalogado en el segundo grupo de opiniones, que las obras buenas posean un mérito superior gracias a los méritos y persona de Cristo, del que hubiesen tenido al ser realizadas solamente con la gracia de Dios, sin la intervención de Cristo⁹⁶. La "gracia de Dios" no sería superior

94. "Circa hanc vero rationem notandum est, cum dicimus, debere esse iustitiam inter nostra opera, et Deum absque omni pacto et promissione, ut ita iustitia remunerationis sit inter opera et mercedem, et non solum inter solutionem, et promissionem Dei, per iustitiam non esse intelligendam aequalitatem illam inter rem et rem, quae est obiectum iustitiae... propriae, nempe iustitiae, quae est specialis virtus ab aliis distincta sed communi quadam ratione dicta. Intelligimus ergo per iustitiam, aequalitatem dignitatis, et proportionis, qualis posset esse inter nos et Deum, et dicimus, non solum servandam esse aequalitatem in complenda promissione... sed etiam inter ipsa opera et mercedem... ita ut Deus non sit dicatur iustus iudex, quia complet promissum, et vita aeterna non modo appellatur corona iustitiae, quia redditur ex fidelitate promissionis; sed etiam quia Deus opera aequaliter remunerat, et iuste metitur praemium vitae aeternae cum dignitate operum" I-II d. 214 c. 5 n. 29.

95. I-II d. 214 c. 6 n. 32. I-II d. 215 c. 1 n. 2. I-II d. 213 c. 5 n. 29.

96. "...operibus iustorum nullum dignitatis incrementum provenire ex meritis, aut persona Xti, quod alias eadem non haberent, si fierent ex eadem gratia a solo Deo liberaliter sine Xto collata" I-II d. 214 c. 7 n. 41 Cfr. n. 42.

o de mayor dignidad que lo es la "gracia de Cristo"⁹⁷. No es distinta la filiación que se nos concedería por la gracia de Dios, de la que se nos concede por la gracia de Cristo⁹⁸.

Quizás el principio más propio de Vázquez y el más fuertemente acentuado por él es el tercero: las obras buenas merecen por sí mismas —sin el pacto o promesa divinas—, de condigno, la vida eterna de tal forma que el pacto que existe recae de hecho sobre las obras *ya meritorias*⁹⁹. Vázquez propone esta doctrina frecuentemente¹⁰⁰. Un ejemplo:

"Tertia pars nostrae sententiae est...operibus iustorum accessione quidem divinam promissionem; eam tamen nullo modo pertinere ad rationem meriti, sed potius advenire operibus, non tantum iam dignis, sed etiam meritoriis"¹⁰¹.

Lo prueba del modo siguiente: 1.º Si la promesa divina fuera necesaria para la existencia del mérito, muchos justos no habrían recibido la vida eterna por las obras buenas¹⁰². Una promesa no puede tener valor bilateral, si no ha sido aceptada¹⁰³. Luego todos aquellos justos, a los que no se les ha hecho o no han conocido semejante promesa, quedarían privados de la vida eterna¹⁰⁴. 2.º Igualmente no se daría la reviviscencia de los méritos perdidos por el pecado mortal, ya que muchos hombres nunca conocieron esta promesa y, por lo tanto, no pudieron aceptarlas humanamente¹⁰⁵. Una dificultad surge:

97. "Tam habitualis gratia, quam auxilium gratiae moventis, quod datur per Xtum, eiusdem omnino naturae est, ac si daretur a solo Deo sine Xto" I-II d. 214 c. 7 n. 43.

98. "Frivolum autem esset, asserere aliud esse genus amicitiae et filiationis Dei, quod nobis ab ipso sine Xto daretur, aliud vero, quod nunc datur per Xtum" ibidem.

99. Cfr. nota siguiente.

100. I-II d. 214 c. 4 n. 16, I-II d. 214 c. 8 n. 48, I-II d. 214 c. 8 todo, c. 9-10 todo.

101. I-II d. 214 c. 8 n. 48.

102. I-II d. 214 c. 8 n. 49.

103. I-II d. 214 c. 8 n. 50.

104. I-II d. 214 c. 8 n. 49. Cfr. Otro absurdo que se seguiría y que Vázquez pone como prueba I-II d. 214 c. 8 n. 59: El hombre no alcanzaría el incremento de gracia en esta vida.

105. I-II d. 214 c. n. 60.

el mérito es una relación de personas. Vázquez ha hecho hincapié constantemente en una de ellas: la obra de la criatura. ¿No se requiere algo más por parte de Dios? Es decir, ¿podría —aunque sea un absurdo— hacer el hombre “algo” que mereciera tal premio de “condigno”, de modo que Dios no quisiera? En esta pregunta aparece el peligro que existe —también para Vázquez—, de considerar el mérito como “algo”, como “una cosa” que se hace y que Dios *no tiene más remedio* que premiarla. En este absurdo se caería, si se convirtiese la gracia y el mérito en “cosas” y no en relaciones personales¹⁰⁶. Sin duda es necesaria también una intervención por parte de Dios. El ejemplo que trae Vázquez es claro: no basta sólo trabajar en la viña de un señor para adquirir el mérito de la recompensa. Por lo menos se requiere que de parte del dueño exista el conocimiento de tal trabajo y la aceptación al menos implícita del mismo¹⁰⁷. Si en Dios no se da la promesa o el pacto, ¿qué elemento interviene? Entra aquí en escena una de las cualidades de la obra meritoria: su bondad. Esta bondad proviene de una relación positiva con Dios: o por cumplir algo mandado por precepto suyo o por hacer algo que cae bajo su consejo¹⁰⁸.

Vázquez exige, de parte de las obras, para que sean meritorias de condigno, las siguientes cualidades:

1.º La gracia de hijos de Dios: es necesario que el que obra sea hijo de Dios¹⁰⁹. Es tan necesaria esta cualidad que nadie, aun por potencia absoluta de Dios, puede merecer fuera de este estado¹¹⁰; el pacto no puede substituir la dignidad de la persona¹¹¹. Esta cualidad está claramente afirmada en la Escritura¹¹², ha sido defendida por Pío V contra Bayo¹¹³ y por Trento¹¹⁴. Además, aparece evidente que

106. Vázquez ha afirmado fuertemente la gracia creada y la infusión de la misma debido a su situación histórica antiprottestante. En este caso sí que la gracia es algo. Pero ha tenido el peligro, ya cuando trataba de la gracia y de nuevo aquí tratando del mérito, de insistir tanto en ésto que se obscurece un poco el otro aspecto, también real en una teología católica de relación interpersonal, con las dificultades correspondientes.

107. I-II d. 214 c. 10 n. 69.

108. I-II d. 214 c. 10 n. 69.

109. I-II d. 216 c. 1 título.

110. I-II d. 216 c. 2 n. 21, I-II d. 216 c. 2 n. 14.

111. I-II d. 216 c. 2 n. 14-15.

112. Rom 8: 17, Gal 4:7, Eph 1, Col 3, Tit 3.

113. DS 1917.

114. DS 1546.

quien no está justificado es merecedor del castigo eterno y no de la vida eterna¹¹⁵. Y esto vale, no sólo para el hombre que existe en la condición actual, sino aun para el hombre existente en el estado de naturaleza pura¹¹⁶. A pesar de todo esto, Vázquez admite la posibilidad de los méritos "de condigno" aun sin poseer la gracia habitual. Volviendo a su sentencia sobre la justificación por la contrición sin la gracia habitual, hace una distinción entre "gracia habitual" y "gracia y espíritu de adopción":

"Ego minime dubito posse esse merita condigna vitae aeternae sine gratia habituali; non dico sine gratia et spiritu adoptionis et iutificationis, sed sine gratia habituali"¹¹⁷.

Justificándose el hombre por medio del acto de contrición, es inmediatamente hijo de Dios y capaz de merecer de condigno con sus obras, aunque no posea la gracia habitual¹¹⁸. Se ve constantemente en Vázquez esta separación entre contrición y gracia habitual tan fuerte que concibe la posibilidad de merecer, habiéndose justificado por la primera, sin poseer todavía la segunda.

2.º La segunda cualidad, para que la obra sea meritoria, es su "libertad"¹¹⁹; no es suficiente una libertad de "complacencia"¹²⁰, sino que se requiere la libertad de contradicción¹²¹; de tal manera que, sin ella, una obra no puede ser meritoria ni siquiera por potencia absoluta

115. I-II d. 216 c. 1 n. 4.

116. I-II d. 216 c. 1 n. 4-5.

117. I-II d. 216 c. 2 n. 16.

118. "...eo quod solo auxilio, gratiae moventis per sanctam cogitationem potest homo diligere Deum super omnia et dolere de peccatis propter ipsum: hoc autem amore et contritione probabile esse diximus d. 203 c. 3 ss. hominem constitui amicum Dei, iustum coram illo et filium eius adoptivum, etiam si gratiam habitualement non haberet; ac proinde haberet statum convenientem et debite proportionatum ad cavenda opera condigne meritoria vitae aeternae" I-II d. 216 c. 2 n. 16.

119. I-II d. 216 c. 3 n. 22.

120. I-II d. 216 c. 3 n. 22.

121. "Cummunis tamen, et vera scholasticorum sententia est, ad meritum vitae aeternae, et spiritualis praemii necessarium esse libertatem contradictionis, nempe necesse esse opus ita fieri, ut posset non fieri" I-II d. 216 c. 3 n. 23.

de Dios¹²²; la necesidad de esta libertad es algo que proviene de la misma naturaleza de la obra meritoria y no de la mera voluntad divina¹²³.

3.º La tercera cualidad es la "bondad" de la acción¹²⁴ y esta cualidad es exigida también por la misma naturaleza de la obra meritoria y no depende del beneplácito divino¹²⁵.

4.º Por último, se requiere en el hombre el estado de prueba; es decir, el estado de "viator"¹²⁶. En este punto Vázquez hace una distinción entre el mérito o gloria accidental y el mérito o gloria esencial. Respecto del primero, el estado de "viator" lo entiende como el de aquel que, aun estando en gloria, realiza alguna acción en favor de los hombres por la que puede alcanzar alabanza o agradecimiento por parte de ellos¹²⁷. En cambio, respecto a la gloria esencial, por estado de "viator" entiende el de aquel que no ve a Dios y que, por consiguiente, no goza de El¹²⁸. Nadie que posea la visión de Dios, aunque pueda realizar acciones humanas —Cristo— puede aumentar su mérito esencial¹²⁹. Y esta necesidad de "viator" es algo requerido por la esencia de la acción meritoria, y no solamente por un pacto divino¹³⁰. Vázquez aprueba la razón dada por Francisco Romeo¹³¹:

122. "Ego vero existino, libertatem contradictionis, ita esse necessariam, ad rationem meriti, ut neque per potentiam absolutam Dei opus necessarium et sine libertate praedicta meritorium effici possit... Ratio dignitatis in universum consequitur bonitatem et malitiam moralem, hoc autem postulat necessario libertatem contradictionis. Habemus igitur, saltem ad rationem dignitatis requiri libertatem praedictam, cumque omne meritum aut consistat in sola dignitate, aut saltem illam necessario supponat... efficitur aperte ad rationem quoque meriti in universum requiri libertatem ac proinde ad meritum etiam vitae aeternae, quod est genus quoddam meriti" I-II d. 216 c. 3 n. 25.

123. I-II d. 216 c. 3 n. 25.

124. I-II d. 216 c. 3 n. 26.

125. I-II d. 216 c. 3 n. 26.

126. I-II d. 216 c. 4 n. 30.

127. I-II d. 216 c. 4 n. 30.

128. Ibidem n. 32.

129. "Nam si quis videat Deum, etiam si in carne mortali sit, ut erat Xtus ante mortem suam, et circa proximos libere operatur, ut Angeli cum custodiunt animas sibi commissas, et Xtus, qui erga fratres suos homines ingenti caritate fervebat, nullo opere suo, etiam libero, et circa ipso merere potuit, aut gloriam suam essentialiam, aut accessionem illius" Ibidem.

130. Ibidem.

131. Francisco Romeo, etrusco, enseñó teología en varias universidades. General de su orden (o.s. dom.) (1546) asistió a Trento y murió el 22. VII. 1552.

el merecer indica que se está en camino hacia algo todavía no conseguido; la posesión de Dios, la visión es el estado de término. Merece quien no ha llegado a éste; una vez llegado al término, se ha acabado la vía¹³².

Una vez que se da una obra con todas estas cualidades, se tiene una obra digna del mérito de condigno; todas y cada una de estas obras son meritorias "de condigno"¹³³; no es necesaria ninguna relación anterior —algunos pedían que la acción estuviese imperada por la caridad—¹³⁴.

Ahora bien, concorde con esta posición, Vázquez afirma que en cada una de las obras meritorias se da la "gracia de Cristo"; es decir, todas estas obras meritorias proceden de la "gracia de Cristo", "ita ut quot sunt opera bona iustorum, tot sunt auxilia gratiae per Xtum"¹³⁵. Este auxilio de la "gracia por Cristo" es el auxilio de la "cogitatio congrua" que por lo tanto hay que concebir como un auxi-

Escribió de *libertate operum et necessitate gratiae*, obra que usa Vázquez: Cfr. HURTER *Nomenclator litterarius*, II (1209-1563), col. 1384-1385.

132. "Mihī maxime placet modus philosophandi ipsius Romaei, ut opera beatorum ratione status non possint esse meritoria: eo quod is qui meretur, nondum est in termino, et possessione praemii constituti pro meritis. Nam status merendi est status viae, peregrinationis, agonis et profectus: at vero status praemii et gratiae est status quietis et fructus; ac proinde iam amplius bona opera quae beati habent, non solum non sunt condigna meritoria vitae aeternae, sed etiam neque digna tali remuneratione. Dignus enim solum censeri debet, qui est in statu suapte natura ad merendum constitutus, non autem ad fruendum praemio, qualis est status aeternae beatitudinis: opera autem libera beatorum potius pertinent ad rationem fructus ex eodem praemio, quam ad rationem meriti, et profectus" I-II d. 216 c. 2 n. 9.

133. I-II d. 217 c. 2 n. 9.

134. "Existimo omnia opera bona iustorum, eo ipso quod bona sunt, et ab homine iusto, esse meritoria vitae aeternae absque ulla alia relatione praecedente, quia hoc ipso bona sunt, et ab homine iusto, in Deo suapte natura referuntur... apta sunt, ut referri possint in Deum. Tum etiam placent Deo tanquam opera filiorum ac proinde praemium filiorum promerentur" I-II d. 217 c. n. 38.

135. "Ego vero existimo oppositam sententiam ad fidem catholicam pertinere, videlicet bona opera iustorum non solum habere dignitatem ex gratia adoptionis iustificante, neque solum procedere ex auxilio gratiae moventis, quatenus ex priori voluntate referuntur, si hac ratione referri possent in Deum, sed etiam singula eorum ex auxilio gratiae actuali per Xtum sigillatim procedere" I-II d. 217 c. 5 n. 40.

lio de orden natural¹³⁶. Sin embargo, aunque sea de orden natural, las obras realizadas gracias a él son acomodadas y proporcionadas a la beatitud y al fin sobrenatural en cuanto que están realizadas por un hombre justo¹³⁷. En este caso hay que considerar esta gracia como una gracia superior —dentro siempre del género de gracia natural— a la que se concede al hombre no justo¹³⁸.

5. Posición global de Vázquez frente al mérito

Todos los teólogos católicos —afirma Vázquez—, admiten que Dios es deudor de la vida eterna al retribuir las obras buenas¹³⁹. Ahora bien, puede darse una diferencia en el modo de concebir tal deuda: ¿es una deuda de justicia que Dios ha contraído —*dati, accepti*— o más bien una deuda de fidelidad que depende únicamente de la promesa que ha hecho al hombre?¹⁴⁰.

1.º Según Vázquez, la deuda de la vida eterna no puede nacer de una relación de justicia, como remuneración por justicia de las bue-

136. "Non debet intelligi tale auxilium quod sit ordinis supernaturalis sec. substantiam suam, sed tale quod sec. substantiam et naturam suam sit ordinis naturalis, quale diximus d. 190 c. 12" I-II d. 217 c. 6 n. 59.

137. "Coeterum quamvis hoc auxilium, et opera bona moralia hominis iusti sint ordinis naturalis, nihilominus accomodata et proportionata sunt beatitudinis et finis supernaturalis eo ipso quod fiunt ab homine iusto" I-II d. 215 c. 5 n. 60.

138. "Et quemadmodum talis cogitatio congrua quodlibet opus bonum et gratia per Xtum, et ex eius meritis nobis communicata, multo maiore ratione cogitatio, illa in homine iusto erit gratia etiam per Xtum" Ibidem. "Dicitur gratia consideratis circumstantiis, in quibus, et cum quibus datur; cumque hoc genus cogitationis ad omne opus morale, ratione circumstantiarum retardari; eo quod datur ad bonum opus ut ibidem probavi, habeat rationem gratiae; non minori, immo multo maiori ratione dicenda est gratia peculiaris ratione circumstantiae in quo datur, nempe quia datur in statu iustificationis et adoptionis, ratione cuius opus est filii Dei et ut opus filii Deo placeat; ac proinde dignum est apud Patrem aeternae remuneratione cuius non esset si extra talem statum fieret. Et quemadmodum talis congrua cogitatio ad quodlibet opus bonum est gratia per Xtum, et ex eius meritis nobis communicata, multo maiori ratione cogitatio illa in homine iusto erit gratia etiam per Xtum" I-II d. 217 c. 6 n. 58.

139. I-II d. 215 c. 1 n. 1.

140. "Utrum vero debitum hoc ex operibus iustorum, tanquam ex acceptis sec. aequitatem, et iustitiam oriatur, an ex verbo ipsius Dei promittentis, tanquam ex fidelitate solum, controversia fortassis esse posset" I-II d. 215 c. 1 n. 1.

nas obras hechas por el hombre; entre Dios y el hombre no se dan tales relaciones, ya que a Dios no puede atribuirse ni la justicia conmutativa ni la distributiva¹⁴¹. 2.º por lo tanto, en el plano actual, la deuda de la vida eterna nace en Dios debido a su promesa; es efecto de ella; Dios se ha obligado mediante su promesa y pacto¹⁴². 3.º Tal promesa, sin embargo, una vez que se ha dado, no crea una relación de justicia entre Dios y nosotros, sino solamente una relación de fidelidad a la promesa hecha¹⁴³. 4.º Las obras, por lo tanto, no intervienen como elemento de justicia; es decir, Dios no se siente ligado por una obligación de justicia, debido a las buenas obras hechas por el hombre. Esto no quiere decir que no haya otro título por el que no estén excluidas semejantes obras. De hecho, la materia sobre la que recae la remuneración divina son esas obras a las que Dios ha prometido reconocimiento —lo que Vázquez llama “gratitudo”—; es una “remuneratio gratitudinis”, es decir, un premio a las buenas obras reconocidas, en cierto modo agradecidas, por Dios en la criatura; ahora bien, esta gratitud nace de unas obras hechas en favor de Dios, según las cualidades ya estudiadas¹⁴⁴. Por consiguiente, la deuda nace de las obras, pero no en cuanto crean una relación de justicia, sino en cuanto son necesarias para que den origen a un reconocimiento sobre el que recae la promesa divina¹⁴⁵. 5.º Luego, si Dios no cumpliera su pacto —por un absurdo—, cometería una infidelidad, pero no una injusticia¹⁴⁶.

141. I-II d. 215 c. 1 n. 1.

142. “Dicimus ex solo promissionis verbo... debere dare vitam aeternam in remuneratione operum” Ibidem.

143. “Deinde dico, ubicumque est retributio aliqua ex iustitia proprie esse debitum ei cui fit retributio, et quamvis in retributione gloriae pro meritis, Deus sit nobis debitor verbo suo, et promissione sua, nihilominus existimo, inter nos et ipsum adhuc supposita promissione sua, non esse iustitiam proprie, sed solam fidelitatem quae est pars potestativa iustitiae propriae dictae” I d. 85 c. 6 n. 40.

144. “Quia promissio Dei habet pro materia remunerationem gratitudinis: gratitudo autem postulat opera quibus fiat remuneratio” I-II d. 215 c. 2 n. 7.

145. “Debitum hoc nascitur etiam ex operibus, non sicut obligatio iustitiae nascitur ex accepto, sed tanquam ex requisitis ad opus gratitudinis quod cadit sub promissione” I-II d. 215 c. 1 n. 2.

146. “Quare si eam non daret (quod fieri nequit) esset quidem infidelis, quia non servat veritatem promissionis; non tamen iniustus proprie, quia non faceret contra iustitiam proprie” I-II d. 215 c. 1 n. 1. “...concedimus igitur in

Ahora bien, todo esto se funda sobre la promesa que existe en el plano actual de la economía de la salvación. Pero Vázquez ha sostenido antes que las obras son meritorias de condigno por sí mismas y no por un pacto; éste se sobrepone a aquellas obras no solamente buenas, sino también meritorias. ¿Hubiera sido Dios deudor respecto de tales obras, si no hubiera existido el pacto?

Vázquez sostiene que las buenas obras de por sí mismas son meritorias de "condigno" sin necesidad de la promesa divina¹⁴⁷; sin embargo, eso no crea en Dios deuda ni de justicia ni de fidelidad. Dios ante semejantes obras permanece libre; éstas piden solamente una "remuneratio ex gratitudine", que no crean en Dios verdadera deuda¹⁴⁸.

Vázquez distingue una doble deuda: 1.º *deuda* en un sentido lato "pro eo quod alicuius conveniens, et decus, seu decorum est". En este caso si no se paga la deuda, no se comete ninguna injusticia, ni infidelidad, ni se hace algo inconveniente. Por lo tanto, el deudor queda completamente libre delante de tal deuda, y no se le puede atribuir la más pequeña ingratitud por no haberla cumplido. Esta es la deuda

remuneracione aeternae vitae tale debitum ex parte Dei, ut ipse non possit non remunerare, quia alioquin infidelis esset et contra rationem et verbum suum remunerationem negaret, quod ei omnino repugnat" I-II d. 215 c. 1 n. 3.

147. "Nam ille qui peccatum commissit, non constituitur debitor poenae ex iustitia, neque enim ipse obligatus manet ex iustitia, ut solvat, vel exsequatur in se ipsum poenam, neque obligat Deum, ut ipsum puniat; sed eatenus solum suo peccato dicitur manere obnoxius et obligatus ad poenam, quatenus ex illo dignus manet qui a Deo tali poena puniatur, ita ut si puniatur, patiatur digne poenam illam. Eodem autem modo iustus qui recte operatur, sine ulla promissione Dei, ratione operis ita facti, licet non obligat Deum, ut sibi retribuatur mercedem; ipso tamen opere, nulla habita ratione divinae promissionis, dignus manet, qui mercedem a Deo obtineat, ita ut si eam Deus retribuatur, ille, digne ipsam recipiat. Ergo si opus peccati eo solum, quod constituit hominem dignum, qui puniatur, est ex se meritorium sine promissione, eadem quoque ratione opus bonum hominis iusti esse vitae aeternae meritorium sine ulla promissione et pacto Dei" I-II d. 214 c. 10 n. 72. "Quocirca quamvis Deus nihil pomississet, nihilominus vita aeterna diceretur merces honorum operum, ac proinde et ipsa bona opera dicerentur merita" I-II d. 214 c. 12 n. 89.

148. "Quia ratio meriti condigni... sola dignitate operis consummatur, et solam remunerationem ex gratitudine exposcit, nullamque requirit obligationem retributionis ex iustitia, aut fidelitate, sicut nec merita mala exigunt obligationem in puniente, ut ea puniat, retributio autem gratitudinis non infert ullam necessariam obligationem" I-II d. 215 c. 1 n. 5.

de gratitud propia de las obras de "condigno" antes de la promesa divina; y esto aunque las obras parezcan exigir por su misma naturaleza la recompensa. "Multa enim fiunt a Deo sec. decentiam et convenientiam, quae tamen non facere Deum nequaquam dedecet"¹⁴⁹. 2.º *Deuda* propiamente dicha de forma que el no pagarla constituye una verdadera injusticia o infidelidad; tal deuda proviene de una promesa o pacto¹⁵⁰. Por consiguiente, según Vázquez, Dios queda libre frente a nuestras obras meritorias de forma que podría no concederles la vida eterna¹⁵¹; podría remunerarlas o no, aun siendo meritorias de condigno¹⁵².

Estas afirmaciones son claras en la exposición de Vázquez:

149. "Notandum est meritum duobus modis dicere: primum quidem latiore quadam significatione, pro eo quod alicui conveniens, et decens, seu decorum est, et quod res ipsa postularet quodammodo videtur, hoc ipso quod ad illius perfectionem spectat, aut consentaneum illi est; qua ratione dicimus, homini debere pedes, manus, reliqua membra, et facultates, et cum his caret, carere forma debita sibi; debitor autem huius debiti, non dicitur proprie ipsius rei auctor qui illud debitum est quin potius ipsa res dicitur debere illud habere, aut si in auctorem rei tale debitum referamus, ita debitum ei incumbit, ut si illum negat, non faciat propriam iniuriam, aut iniustitiam aut ullo modo infidelis sit: eo quod tale debitum solum est decentiae cuiusdam et convenientiae, quod tamen non reddere indecentia nulla est: tamesi rei cui negatur aliqua vis videatur inferi. Et hoc modo, possumus dicere, meritis condignis ante promissionem deberi etiam a Deo mercedem vitae aeternae. Nam merita haec videntur suapte natura exigere eo quod sint materia gratitudinis; remuneratio autem gratitudinis ex aliquo etiam debito decentiae oritur, ita tamen, ut non retribuere nullum sit vitium ingritudinis, aut iniustitiae aut iniuriae aut infidelitatis, neque indecens sit. Multa enim fiunt a Deo sec. decentiam et convenientiam, qua tamen non facere Deum nequaquam dedecet" I-II d. 215 c. 3 n. 16.

150. "Aliud est debitum proprie, quod ita contingit et obligat debitorem, ut illud non solvere iniustitiam aut iniuria aut infidelitas... huiusmodi autem debitum oritur ex promissione, aut contracto" Ibidem n. 17.

151. "Cum debito enim solius gratitudinis propter merita nostra, et obsequia adhuc Deo liberum erat, vitam aeternam nobis concedere, nisi promississet" I-II d. 215 c. 1 n. 3.

152. "Sed quamvis Deum liberum omnino esset punire, aut remunerare opera nostra sec. illorum dignitatem, nihilominus opera ipsa, hoc ipso quod digna esset laude, aut vituperii, censerentur condigne meritoria" I-II d. 215 c. 1 n. 5.

"Hoc autem debitum non est, quale dicitur esse debitum ex sola gratitudine... Nam debitum ex gratitudine tale est, ut absque peccato liberum sit debitori, nihil pro illo retribuere, ac proinde dicitur debitum quoddam solummodo honestatis et decentiae. Promittere autem omnino ei liberum fuit, cum sine iustitia, sine infidelitate, et sine ullo ingrati animi vitio posset illam denegare"¹⁵³.

Por lo tanto, según Vázquez, toda deuda divina se funda en la palabra de Dios que así lo ha querido: El ha prometido libremente lo que podía haber dejado de prometer¹⁵⁴. Dios, él mismo, se hace deudor de los hombres por su palabra; lo cual no supone una inferioridad respecto al hombre, pues él mismo es quien libremente hace algo que podía haber omitido¹⁵⁵. A pesar de que tal deuda tenga por origen el beneplácito divino, cabe decir, que Dios una vez empeñada su promesa, es deudor de los justos¹⁵⁶; de hecho en el Antiguo Testamento Dios hizo a los Patriarcas promesas que ratificó después con su juramento; el juramento se añade a una promesa en cuanto que con ella uno se liga con otro y no consigo mismo¹⁵⁷.

Vázquez admite además que la remuneración divina supera de hecho los méritos del hombre; es decir, dado que en la remuneración puede haber un más o un menos, Vázquez defiende que Dios por su bondad la dará al hombre en medida superior a la exigida por las

153. I-II d. 214 c. 1 n. 2-3.

154. "Restat igitur ut ad remunerationem premii aeternae gloriae Deus solus sit obligatus ex verbo suo, sub conditione tamen operum, et meritorum nostrorum, quibus ex gratitudine reddere promissit" I-II d. 215 c. 1 n. 2.

155. "Et quamvis repugnat Deo, debitorem constitui in alio, sic enim inferior, et ille qui ipsum debitorem constitueret, potentior esset, tamen non repugnat Deo, se ipsum constituere debitorem creaturae, nempe verbo suo... nam qui aliud fecit sibi debitorem, ea ratione potentior videtur illi. Quod vero qui se ipsum alicui debitorem constituat, cum posset non constituere, non est idoneum argumentum ad probandum, inferiorem esse eo cui debitor constituitur" I-II d. 215 c. 3 n. 17-18.

156. "Ego tamen non video, cur negare debeamus, Deum verbo suo constitui iustis debitorem" I-II d. 215 c. 3 n. 12.

157. "Hic modus loquendi confirmare potest: primum quidem, quia nisi Deus debitor nobis esset, frustra promissiones nobis factas iureiurando nobis confirmasset, nam iuramentum pactionibus et promissionibus appositum hoc praestat, ut maiori vinculo maneat illi qui pepigit aut promisit, constrictus et obligatus non sibi, sed alteri cum quo pepigit et cui promissit" I-II d. 215 c. 3 n. 15.

buenas obras. Sin embargo, hay que decir que tal afirmación es más bien una opinión piadosa acerca de la divina providencia que una afirmación razonada; de hecho, él mismo ataca y desecha todas las razones que se aducen en favor de tal sentencia¹⁵⁸.

De todo esto Vázquez concluye estar de acuerdo con los Jesuitas de Colonia en la fórmula tan duramente atacada por los protestantes "Caelum proponi nobis ut vaenale"; es verdad que el cielo se nos concede por una promesa de fidelidad y en este sentido se acerca a un don de Dios, sin embargo, debido a la "congruidad" de nuestras obras, puede decirse que "caelum proponi nobis ut vaenale"¹⁵⁹. Se requiere, por consiguiente, las dos cosas: las obras de "condigno" y la promesa divina. Las primeras para que se de la "aequalitas dignitatis"; la segunda para que el cielo de hecho se nos proponga "ut vaenale" para tales obras¹⁶⁰.

6. Aumento del mérito; su reviviscencia

Dado que cada una de las obras buenas merecen "de condigno" la vida eterna, y dado que existen el pacto y la promesa divinas, el hombre obtiene al justificarse un incremento de la gracia al que corresponde un incremento de gloria¹⁶¹. Se trata ahora de saber si tal incremento es debido a todas y a cada una de las buenas obras o solamente a alguna de ellas. Vázquez atribuye semejante incremento de la gracia a las buenas obras, no en cuanto que tales obras le causen de un modo que pudiera llamarse físico, sino en cuanto obran según un modo propio dentro del plano del que se habla, es decir, por una casualidad meritoria¹⁶².

Dentro de la escolástica se distinguían varias sentencias: 1.ª Buenaventura afirmaba que un aumento de gracia se obtiene solamente con actos de caridad más intesos¹⁶³. 2.ª Capréolo admitía un aumento debido a cada uno de los actos buenos, pero tal incremento se concedía en el momento oportuno¹⁶⁴. 3.ª Santo Tomás afirmaba también el

158. I-II d. 215 c. 4 n. 21.

159. I-II d. 215 c. 2 n. 6, I-II d. 215 c. 2 n. 9.

160. I-II d. 215 c. 2 n. 8.

161. I-II d. 220 c. 2 n. 11.

162. I-II d. 220 c. 2 n. 11.

163. I-II d. 220 c. 2 n. 12-13.

164. I-II d. 220 c. 2 n. 14-15.

incremento de la gracia debido a cada uno de los actos buenos, pero se concedía solamente al realizarse uno más fervoroso que los anteriores¹⁶⁵. 4.º Escoto sostiene, como los anteriores, que el aumento de la gracia se concede a todos los actos buenos, pero que se da solamente en el instante de la muerte¹⁶⁶. 5.º Por último, Durando dice que el incremento causado por todos y cada uno de los actos buenos, es un incremento de la gloria, y no de la gracia en esta tierra¹⁶⁷.

Frente a esta división de opiniones, Vázquez comienza haciendo unas precisiones. El mérito no depende solamente de la intensidad del acto bueno; intervienen en su cualificación también las circunstancias, como la bondad del objeto, del fin... Puede ocurrir muy bien que un acto que es menos intenso que otro, sea superior a él en el orden de la caridad; la bondad de varias circunstancias admitidas en el acto bueno pueden superar la intensidad de otro acto. Por lo tanto el mérito no se mide únicamente por la intensidad de la obra realizada¹⁶⁸.

La opinión de Vázquez se articula en estas tres proposiciones: 1.ª Cualquier acto bueno, que es merecedor de la vida eterna, merece también el incremento de la gracia y de la gloria¹⁶⁹. 2.ª para que el hombre adquiriera tal incremento no se requiere una nueva disposición en el sujeto¹⁷⁰. 3.ª Por consiguiente, este incremento se recibe en el momento en que se hace la obra meritoria, y el aumento de la gloria solamente en la otra vida¹⁷¹.

El pecado es la enemistad con Dios; rompe, por consiguiente, cuando es mortal, toda relación con Dios; siendo su enemigo, el hombre no puede merecer: gracia-mérito y pecado se contraponen. ¿Qué sucede con los méritos conseguidos antes del pecado mortal cuando el hombre queda de nuevo justificado? En este punto Vázquez no se aparta del sentir de los demás, a no ser únicamente en las pruebas que aduce. Era sentencia común dentro de la escolástica la reviviscencia de los méritos¹⁷². Con la nueva justificación, el hombre adquie-

165. *Ibidem* n. 16-17.

166. *Ibidem* n. 18-19.

167. *Ibidem* n. 19.

168. I-II d. 220 c. 3 n. 20.

169. I-II d. 220 c. 3 n. 20.

170. I-II d. 220 c. 3 n. 20.

171. *Ibidem*.

172. "In presente igitur quaestione scholastici ad unum omnes absque ulla controversia consentiunt, antiqua merita facta ab homine iusto per pecca-

re de nuevo todos aquellos méritos que poseía antes del pecado¹⁷³. Es la sentencia que se desprende de Trento: "porque como quiera que el mismo Cristo Jesús, como cabeza sobre los miembros (Eph. 4: 15) y como vid sobre los sarmientos (Jo 15:5), constantemente influye con su virtud sobre los justificados mismos, virtud que antecede siempre a sus buenas obras, las acompaña y las sigue, y sin la cual en modo alguno pudieran ser gratas a Dios ni meritorias; no debe creerse falte nada más a los mismos justificados para que se considere que con aquellas obras que han sido hechas en Dios han satisfecho plenamente, según la condición de esta vida, a la divina ley y han merecido en verdad la vida eterna, la cual, a su debido tiempo, han de alcanzar también, caso de que mueran en gracia"¹⁷⁴. De hecho lo que el Concilio pide para que las buenas obras consigan la vida eterna son solamente tres elementos: 1.º Que sean buenas, 2.º que procedan del auxilio de la "gracia de Cristo", 3.º que el sujeto muera en gracia. Las obras de los que han pecado pero de nuevo han quedado justificados poseen estas tres cualidades. Luego merecen la vida eterna¹⁷⁵. La reviviscencia de los méritos no significa que esta reviviscencia sea algo exigido por la justicia, es decir, que los méritos "reviviscant ex iustitia", indica simplemente que, sin un nuevo favor divino, por la misma naturaleza de las buenas obras y de la justificación, tales obras poseen el mérito que tenían antes de haber pecado el hombre¹⁷⁶. Cabe aquí notar la gran diferencia entre la reviviscen-

itur mortale solum impediri et mortificari: per sequentem vero iustificationem iterum reviviscere" I-II d. 221 c. 1 n. 1. Cfr. III q. 89 a. 5 d. 1 n. 3.

173. "Probabilior multo, et doctrina concilii Tridentini magis consentanea mihi semper visa est opinio eorum qui dicunt, merita per peccatum mortificata omnino reviviscere per quamcumque minimam iustificationem ut totum consequerentur praemium essentialem gloriae, quod alias consequerentur si peccato mortificata non essent" I-II d. 221 c. 6 n. 41.

174. Cfr. nota 114.

175. "Ubi solum requirit Concilium, ut opera mereantur, et consequantur re ipsa vitam aeternam, has condiciones: primo, ut sint iusti, loquebatur enim de bonis iustorum operibus; secundo, ut fiant ex auxilio gratiae Xti... tertio, ut is qui meretur decedat in gratia. Opera autem facta prius in statu gratiae, etiamsi homo postea labatur, dum tamen iterum resurgat, habent has omnes condiciones" I-II d. 221 c. 2 n. 12. Cfr. I-II d. 221 c. 6 n. 47-48 III q. 89 a. 5 d. 1 n. 22-25.

176. "Cum vero nos dicimus, merita suapte natura reviviscere, hoc ipso quod per misericordiam Dei iustificamur a peccato quod ipsa impediabat, non intelligimus ut adversarii nobis imponunt ex iustitia reviviscere: nos

cia de los méritos y la no reviviscencia de los pecados. Vázquez la explica por una diversidad intrínseca entre estas dos realidades. En la justificación del hombre la gracia inherente destruye el pecado; no lo cubre solamente, sino que existe una verdadera destrucción del mismo¹⁷⁷, un verdadero perdón¹⁷⁸. Está claro que, al pecar de nuevo el hombre, aquellos pecados no pueden renacer por haber sido destruidos. No sucede lo mismo con los méritos, ya que el pecado no los destruye, sino que se da simplemente una "mortificatio" de los mismos¹⁷⁹. Por lo tanto, el hombre justificado de nuevo, recupera todos los méritos anteriores¹⁸⁰.

Ahora bien, ¿recibe esta gracia en el mismo, en mayor o en menor grado que antes? Es éste el problema del grado de gracia que recibe el hombre en la nueva justificación. Vázquez admite: 1.º Que el hombre recibe el mérito de las buenas obras y, por consiguiente, la gracia habitual correspondiente a tal mérito¹⁸¹. 2.º Que no recibe, en cambio, o al menos no existe ninguna razón para afirmarlo, la gracia habitual que procedía de la anterior justificación por medio del sa-

enim in retributione meritorum non agnoscimus iustitiam proprie, cum eam Deo non tribuamus... sed solum aseruimus, ex natura operum, et iustificationis sine novo favore redire" I-II d. 221 c. 3 n. 25 Cfr I-II d. 221 c. 7 n. 54, I-II d. 221 c. 4 n. 29.

177. "Contra vero peccata talis naturae ut iustitia inhaerens tanti virtutis est, ut illa extinguat et destruat, et non impedit, aut mortificet tantum" I-II d. 221 c. 3 n. 27. Cfr. III q. 89 a. 5 d. 1 n. 40.

178. I-II d. 221 c. 4 n. 28. Cfr. III q. 89 a. 5 d. d. 1 n. 40.

179. I-II d. 221 c. 3 n. 27. Cfr. III q. 89 a. 5 d. 1 n. 40-43.

180. "At vero merita antiqua per peccatum ita impediuntur et mortificantur ut sublato vero peccato, per iustificationem iterum ius ad gloriam recuperent, nam bona opera meritoria semel facta fuerunt digna aeterno praemio. Quamvis autem quod est condignum remuneratione aeterna iure optimo remuneratione privatur propter peccatum commissum in Deum qui remuneraturus erat; tamen remuneratione solum privari potest in compensationem et poenam delicti commissi, aut proinde si ipse alias aut condigne satisfaciat pro delicto, aut condigne mutetur coram Deo quem offendit, ita ut ei delictum neque ad culpam, neque ad poenam digne possit imputari, recte restituet sibi omne bonum quod in poenam delicti merebatur amittere, et expellet a se omnem poenam" I-II d. 212 c. 4 n. 29-30.

181. "Ego vero probabilius existimo, totam antiquam gratiam habitualemente respondente operibus meritoribus vitae aeternae quae vivificantur, nobis omnino restitui" I-II d. 221 c. 7 n. 54. Cfr. III q. 89 a. 5 n. 2-3.

cramento recibido con atrición¹⁸². 3.º Que por lo tanto, el hombre con la nueva justificación puede llegar a una gracia igual, superior o inferior a la que poseía antes. De hecho, la gracia correspondiente a las buenas obras se adquiere en el mismo grado; pero la gracia correspondiente al sacramento no se adquiere sino en relación a la disposición actual del sujeto. Ahora bien, ésta puede ser igual, mayor o menor de la que poseía antes; lo mismo sucede, por consiguiente, con la justificación¹⁸³. Y esta es la sentencia común¹⁸⁴.

7. Conclusiones

De esta exposición se puede concluir:

1. Vázquez niega que se pueda predicar de Dios el atributo de la justicia tanto conmutativa como distributiva. Entre Dios y los hombres no existen relaciones que puedan medirse por la virtud de la justicia.

2. El hombre tiene una posibilidad antecedente de observar los mandamientos; la experiencia que enseña la universalidad de la culpa —exceptuando María— no indica sino una imposibilidad consecuente que no va en contra de la libertad humana.

182. "Caeterum est, cum dicimus, non solum merita antiqua reviviscere per iustificationem, sed etiam antiquam gratiam habitualement restituui, id intelligendum esse non de eo gradu gratiae habitualis, qui datur ex vi sacramenti cum sola attritione praecedenti, sed de illo qui respondebat operibus bonis et sanctis meritoriis vitae aeternae. Nam quumvis gradus gratiae habitualis utroque collatae voluntate Dei restituui posset, nullum tamen fundamentum habemus, ut id asseramus, nisi de gradu illo qui operibus meritoriis vitae aeternae respondebat... etenim hoc ipso, quod antiqua merita reviviscunt, optima ratione probatur, gratiam habitualement, illis respondentem etiam redire; eo quod ex natura rei, et ipsius iustificationis redit tanta sanctificatio et iustificatio respondens antiquis meritis, hoc est, restitutis meritis homo ipsis solum absque habitu aliquo ita iustificaretur formaliter sicut antea per illa fuit iustificatus, cumque omni iustificatione et augmento illius quod fit per bona opera meritoria, datur habitus in eodem gradu permanenter iustificans, recte dicimus, restitutis antiquis meritis tantum habitus gratiae homini conferri, quantum sufficit ut in eodem gradu gratiae qui non respondet meritis vitae aeternae, nulla ratio suppetit ut asseramus redire cum id ex sola Dei libera voluntate, qua, velit illum gradum gratiae liberaliter omnino iterum donare, pendeat, et de hac voluntate nobis non constat" I-II d. 221 c. 7 n. 55-56. Cfr. III q. 89 a. 5 d. 3 n. 17.

183. I-II d. 221 c. 7 n. 57. Cfr. III q. 89 a. 5 d. 2 n. 17.

184. I-II d. 221 c. 7 n. 52.

3. El mérito, según Vázquez, es una relación de gratitud ("gratitud" que no lleva consigo inferioridad en el que agradece). Ahora bien, según que la obra agradecida sea proporcionada o no a la recompensa, se tiene el mérito de "condigno" o el de "congruo". Frente al mérito del hombre, Dios es libre; el no premiarlo, no es injusticia, ni infidelidad, ni ingratitud.

4. Las obras buenas merecen por sí mismas de "condigno" la vida eterna; no la exigen, sin embargo; se ha dicho que el no retribuir las no es ingratitud. En el plano actual Dios se ha ligado por un pacto, lo que crea en él la deuda de fidelidad, no de justicia; este pacto recae sobre las obras ya meritorias en sí mismas.

5. Para que las obras sean meritorias "de condigno" deben ser hechas por una persona: 1. que sea hija de Dios, poseyendo por lo tanto su gracia; 2. que sea libre; 3. que obre el bien; 4. que esté en estado de merecer.

Este mérito se aumenta por cualquier acto bueno; el incremento de la gracia se obtiene en el mismo instante en que se obra el bien; el de la gloria en la otra vida. En la reviviscencia de los méritos se puede adquirir una gracia igual, superior o inferior a la que se poseía antes del pecado.