

# EL PROBLEMA DE LA MOCIÓN DIVINA

## 1. El trilema de las ciencias

Leonardo Polo, en *Quién es el hombre*, que ha tenido un éxito extraordinario, desde su aparición en 1991, no común en obras de antropología, al caracterizar al hombre como un ser que "se plantea a sí mismo problemas"<sup>1</sup>, presenta la actual situación problemática de la ciencia por medio del "trilema del barón de Münchhausen". En lugar de un dilema, de un razonamiento con una disyunción que lleva a la misma conclusión, la crisis de la ciencia es un trilema, porque las alternativas que llevan a idéntico resultado son tres. La expresa por medio de un relato metafórico de un personaje literario del siglo XVIII, famoso por sus fanfarronadas.

El trilema del barón de Münchhausen está en lo siguiente: "Para llegar a un objetivo, digamos un palacio, el barón tiene que atravesar un lago con sus propios recursos, porque no hay barco. ¿Cómo atravesar el lago? Hay tres posibilidades: la primera es hacer pie, o sea, atravesarlo andando. Para esto hace falta que el lago no sea profundo, pero no es éste el caso. El segundo procedimiento es el que el barón utiliza en la fábula para salir de un pozo: tirándose de la coleta; aquí para sobresalir del agua. Obviamente este procedimiento no es válido porque va contra la ley de la inercia. El tercero sería ir nadando, pero el barón no sabe nadar. En suma, el barón no puede alcanzar el castillo porque el lago es profundo, la solución de la coleta no sirve y no sabe nadar"<sup>2</sup>.

Este es el trilema que afecta intrínsecamente a la ciencia, porque: "¿Qué quiere decir hacer pie? Encontrar base, tener un fundamento que permite andar. No hacer pie significa que no hay fundamento. El saber moderno, la ciencia físico-matemática, carece de fundamento. Segundo, mantenerse desde sí, significaría que la ciencia (carente de fundamento) podría ser válida si fuera un sistema con coherencia completa, pues, entonces, aunque no tuviera fundamento, se bastaría a sí misma como cuerpo de doctrina. Pero la ciencia no es un sistema completo, carece de coherencia, no se basta a sí misma. Tercero, nadar es imagen de la discursividad. Si la ciencia no tiene fundamento ni es un sistema completo, podríamos apelar a otra de sus características, que consiste en que cuando se formula una hipótesis, se puede desde esa hipótesis formular otra; así se garantiza, si no su sistematicidad, al menos su continuación, en cuanto que existen reglas para pasar de unas hipótesis a otras".

<sup>1</sup> LEONARDO POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Ediciones Rialp, 1998, 3ª edición, pp. 21.

<sup>2</sup> Ibid., pp. 28-29.

Tampoco deja de ser problemática esta tercera posibilidad. Popper advirtió que las teorías científicas no son más que organizaciones lógicas de conjeturas o hipótesis. Explicó, además, que no se pueden verificar empíricamente, sino que se "prueban" por falsación. Este criterio de falsación permitirá el reemplazo de cada modelo por otro mejor, otro más verosímil y así sucesivamente, sin poder nunca llegar al final de este proceso<sup>3</sup>. Sin embargo, esta última tesis presenta la siguiente dificultad, indica por Polo: "La ciencia no tiene criterio lógico para construir ese otro modelo o hipótesis a partir del 'falsado'. Si no hay ningún criterio discursivo, sólo cabe esperar que aparezca un genio capaz de formular nuevas hipótesis o de ampliar las que tenemos. Pero esto no depende de la lógica de las hipótesis, sino de la potencialidad e inventiva humanas (...) Pero eso introduce un factor contingente desde el punto de vista de la racionalidad lógica"<sup>4</sup>.

La ciencia es así imprevisible: "No tenemos criterio de sustitución ni de avance. Toda explicación científica es falsable, pero ninguna explicación científica dice cómo puede ser sustituida una vez falsada. Hasta ahora el hombre lo ha hecho, pero no hay modo de saber si lo seguirá haciendo: la aparición de genios no es programable. Incluso aunque fuera posible encontrar algún procedimiento para aumentar la medida intelectual de la humanidad, no está asegurado que ese mayor talento sea adecuado para dar con la solución nueva, de la cual pende la ciencia cuando ha sido refutada. Si supiéramos cuál es el tipo de talento que necesitamos, entonces tendríamos un criterio racional, pero es claro que no lo tenemos"<sup>5</sup>.

Concluye, por ello, Polo: "Hemos topado con un límite verdaderamente notable para nuestra capacidad de resolver problemas. Hemos inventado un procedimiento de resolverlos -la ciencia moderna- que, a su vez, es problemático. No sabemos cómo resolver esa triple problematicidad, ni cual es el fundamento de la ciencia; ni qué es la ciencia como sistema, ni cuál es la racionalidad progresiva de la ciencia, según la cual cuando una explicación científica fracasa podemos encontrar otra"<sup>6</sup>.

## **2. Las categorías médicas**

Leonardo Polo ha mostrado como este obstáculo teórico se encuentra también en el orden de la práctica y concretamente en las ciencias de la salud. Afirma que: "A través de este trilema nos ponemos en contacto con una consideración muy importante en antropología: la del hombre como sano o enfermo. Si el trilema del barón surgía al hilo de la condición del hombre como solucionador de problemas, ahora entramos en otra dimensión suya: aquella que justifica la medicina".

<sup>3</sup> Cf. KARL R. POPPER, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Madrid, Ténos, 1977

<sup>4</sup> LEONARDO POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, op. cit., p. 29.

<sup>5</sup> Ibid., p. 30.

<sup>6</sup> Ibid., pp. 30-31.

Desde esta ciencia práctica, se puede preguntar: "¿El hombre enferma como el animal? ¿Significa la enfermedad para el hombre lo mismo que para el animal? Es evidente que no. Cuando un animal está enfermo suele quedarse quieto, amodorrado. Cuando el dolor es fuerte, se irrita o se agita. Un dolor que debe ser muy fuerte es la caries del colmillo de un elefante. Cuando un elefante sufre ese dolor, se vuelve loco, corre por la sabana, y destruye todo lo que encuentra por delante. Pero el animal no dice nada; hay que interpretar lo que le pasa. No sabe hablar; emite sonidos, pero no sabe su significado".

Puede darse esta definición: "El hombre es un ser que puede enfermar". Se justifica porque : "Las enfermedades humanas son distintas de las de los animales, no tanto por los agentes patógenos, como por el modo en que el hombre las afronta" <sup>7</sup>.

El motivo es el siguiente: "El hombre programa el modo de salir de la enfermedad, inventa una técnica o un arte para curarla. La invención del arte médico no es una casualidad; es más antiguo que la ciencia moderna. En los tratados chinos de medicina ya aparece la acupuntura. El hombre ha estado siempre dándole vueltas al problema de la enfermedad y tratando de conjurarla o de ponerle remedio. En el hombre la enfermedad tiene un carácter más grave que en el animal; si no, no habría medicina".

Es tal la importancia que le da, que: "La dicotomía salud-enfermedad se ha utilizado como criterio para explicar la historia. La categoría de enfermedad tiene también valor sociológico: progresar es curarse de una grave enfermedad. ¿Qué enfermedad? La falta de libertad, la enfermedad de ser poco audaz en el uso de las propias capacidades, o de haber sufrido la esclavitud".

Más aún: "En ciertos momentos de la historia moderna la interpretación del hombre desde la categoría sano-enfermo ha sido la prevalente. Recordemos la obra de Freud (...) Pero no es sólo Freud, en casi todos los planteamientos que se suelen llamar hermenéuticos juegan estas ideas. Los hermeneutas acuden con frecuencia al binomio malestar y bienestar. El malestar expresa que el hombre no se halla cómodo. Cuando a alguien le van mal los negocios, o es explotado, se siente mal. El bienestar es haber logrado el éxito, la satisfacción de las necesidades de la vida".

Lo característico del enfermo es "No poder valerse por sí mismo, y sufrir por ello. No se trata solamente de sufrir el malestar de la enfermedad, la fiebre, el dolor, sino de sufrir en segunda potencia: el hombre es un ser doliente al que el estar mal no le deja indiferente. El animal simplemente padece la enfermedad; el hombre la sufre, se despierta en él una fuente tendencia a salir de ella"<sup>8</sup>.

No sólo el hombre también la sociedad se ha interpretado con categorías médicas. "En cierto modo, la vieja doctrina de Carlos Marx es una antropología de la enfermedad y de la curación sociales. El último hombre de Nietzsche está enfermo, es un

<sup>7</sup> Ibid., p. 35.

<sup>8</sup> Ibid., p. 36.

desgraciado que carece de vitalidad y no se atreve a superarse (...) Kierkegaard es el hermeneuta más agudo. Un libro suyo muy importante al respecto, escrito en un estilo tremendista, es *La enfermedad mortal*. En él impera la comprensión del hombre como enfermo".

Igualmente puede aplicarse a la política, entendida como terapéutica de la sociedad, que estaría enferma. Se da la primera parte del trilema. Respecto a la función del médico, se puede entender, en primer lugar, de tal modo que: "el enfermo no pone nada de su parte. Una naturaleza enferma no puede curarse de suyo; toda la eficacia sanante viene del médico, del tratamiento, de la ciencia médica. Éste es el primer modo de enfocar la actividad médica (sería la postura de Galeno)"<sup>9</sup>.

Pasando al plano político, hay una correspondencia: "Afirmar que sólo el médico cura equivale al totalitarismo. El paralelismo es muy claro: sólo el Estado aporta remedio a las enfermedades sociales".

No es solución, puesto que: "Si sólo el Estado cura, no se puede hablar de sociedad sana. Propiamente, nadie se cura desde fuera, porque o se cura él, o no se cura. ¿Qué tipo de sociedad obtendríamos al curar los males sociales mediante una gran burocracia? Sería una sociedad que volvería a estar enferma si se suprimiera el aparato burocrático (...) Además, hay que sospechar que el Estado, lo mismo que el médico, al entenderse como imprescindible, no querría desaparecer"<sup>10</sup>.

La segunda parte del trilema en el acto médico es contrapuesta a la anterior, y, por tanto, incompatible. "Como quien se tiene que curar es el enfermo, el concurso del médico es accidental, una ayuda extrínseca. Esto se puede asimilar a al escuela de Hipócrates, otro gran clásico de la medicina. El médico aconseja, vigila, sabe qué puede agravar la enfermedad, pero no pone nada esencial en el proceso curativo. Sería una medicina muy débil, que reconoce que o el enfermo se cura él, o no se cura"<sup>11</sup>.

La posición semejante, en política, es el liberalismo. Sin embargo: "Tampoco puede jugarse al liberalismo, porque si la sociedad va a curarse ella, hay que decir que algunos se curarán y otros no, o alguno se curará a costa de otros. Si ponemos la capacidad de sanar en la naturaleza misma, es evidente que unos son más capaces de sanar que otros, unos tienen naturaleza más fuerte; quizá logremos tener una parte de la sociedad sana, pero a costa de aplastar a los débiles"<sup>12</sup>.

En la función médica, la tercera alternativa tiene el siguiente planteamiento: "Entre estar enfermo y estar sano es mejor estar sano. Pero lo que sea la salud, no lo sabemos, porque nunca ha habido nadie sano. La salud es una situación óptima, hay que apostar por ella, pero los hombres siempre han estado enfermos. La salud que se trata de

<sup>9</sup> Ibid., p. 37.

<sup>10</sup> Ibid., p. 38.

<sup>11</sup> Ibid., pp. 37-38.

<sup>12</sup> Ibid., p. 39.

alcanzar está entera en el futuro. Así, el psicoanálisis sostiene que la curación exige cierta condición muy difícil de cumplir: que aquello que provoca la enfermedad psíquica -según el psicoanálisis ortodoxo, el principio de realidad- desaparezca. Se postula una situación inédita en la que el principio del placer ha de poder desplegarse sin encontrar ningún obstáculo"<sup>13</sup>.

Si se aplica a la política, la tercera parte del trilema corresponde a las posiciones utópicas. Su planteamiento es "postular que todas las sociedades han estado mal, y que la sociedad sana sólo podemos ponerla en el futuro". Tampoco es viable, porque representa: "la irresponsabilidad misma. Si no sabemos qué es estar sano, tampoco sabemos cómo llegar a estarlo. La utopía postula la sociedad perfecta en el futuro, pero no dice cómo se llega a ella. Como procedimiento curativo la utopía es nula, porque sólo alude al fin, y no dice nada acerca de los medios. Es una esperanza hueca"<sup>14</sup>.

Puede decirse que: "La ideología utópica representa una secularización del *escaton*, es decir, de lo que la teología cristiana formula acerca de las ultimidades de la vida y de la historia. Para un utópico, el final de la historia es ella misma (el pasado es 'prehistoria'). Esta tesis es errónea, pues comporta un estrechamiento del destino humano"<sup>15</sup>.

En definitiva: "Si no hay más que tres posibles planteamientos políticos (o se juega al Estado fuerte, o a la iniciativa privada individual o a la utopía) y si los dos primeros juegos son inadmisibles, y el tercero no sabemos cómo se juega, hay que concluir que no conocemos un remedio eficaz para las enfermedades sociales"<sup>16</sup>.

Debe confesarse que: "No sabemos cómo se curan las enfermedades sociales. Es un balance profundamente pesimista, como si se hubiese agotado la gran veta dinámica que ha animado a la edad moderna". De ahí la posición postmoderna: "En que las esperanzas de progreso se debilitan y sólo resta sobrevivir, aspirar a muy poco : nada de aventuras heroicas, contentémonos con un mediano pasar, seamos menos ambiciosos y así nos desengañaremos menos. Una postura tímida. El desplome postmoderno".

Para Polo: "Esta renuncia no es propia de la filosofía, porque es la muerte del pensamiento (No sólo su debilitamiento, como propone G. Vattimo)"<sup>17</sup>. Considera que: "La filosofía es algo así como un triunfo que se ha ido adquiriendo a través de los siglos con un gran esfuerzo pensando, rectificando planteamientos insuficientes, conquistando aproximaciones a la verdad y encontrando en el camino grandes dificultades". Es preciso luchar porque la verdad es esquiva, hay que conquistarla. Se encuentra y se oculta, se resiste a aparecer, pone sus legítimas condiciones"<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Ibid., p. 38

<sup>14</sup> Ibid., p. 39.

<sup>15</sup> Ibid., pp. 39-40.

<sup>16</sup> Ibid., p. 39.

<sup>17</sup> Ibid., p. 40.

<sup>18</sup> Ibid., p. 41.

### 3. El trilema de la moción

Al igual que Leonardo Polo, aplicando las categorías de salud y enfermedad a la política, descubre un trilema, que metafóricamente está expresado en el del barón de Münchhausen, pueden aplicarse a un problema de la teología racional o filosófica, el de la moción divina. En esta difícil cuestión, que fue una de las dificultades filosóficas que se encontraban entre las teológicas, que se trataron en la famosa controversia sobre "de auxiliis divinae gratie", de finales del siglo XVI y principios del XVII, puede sostenerse que se había desembocado también en una alternativa triple, excluyentes entre sí y todas con graves dificultades, en el trilema de la moción.

Según la noción creación, sostenida por la filosofía cristiana, Dios no sólo da el ser y lo conserva, sino que continúa su acción influyendo en el obrar de las criaturas. Como afirma Santo Tomás: "Dios no sólo da las formas a las cosas, más también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones"<sup>19</sup>. Precisa sobre este movimiento y aplicación de la acción de las criaturas, que "Obrar Dios en las cosas, se ha de entender de tal modo que tengan ellas, no obstante, sus propias operaciones respectivas"<sup>20</sup>.

Dios obra en toda acción de la criatura como Causa eficiente primera, y todo agente creado como causa segunda. La moción divina penetra en lo más profundo de la acción dándole lo que tiene de ser, y, por tanto, esta acción de la criatura procede totalmente de Dios, como Causa primera, pero asimismo procede de la misma criatura, como causa segunda, que es así también agente. De manera que: "Dios obra suficientemente en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causa segunda"<sup>21</sup>.

La acción de la criatura, procede así de dos agentes: de la misma criatura, que realmente obra, y de Dios, que actúa para toda acción de la criatura. "La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden; pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo"<sup>22</sup>.

No hay ninguna actividad que no reciba el influjo de Dios. "Es Dios causa de toda acción: en cuanto da la facultad de obrar; y en cuanto la conserva, y en cuanto la aplica a obrar, y en cuanto en virtud de El obra toda otra virtud"<sup>23</sup>. Este influjo activo de Dios sobre las causas segundas, tanto en sus acciones como en sus efectos, es inmediato, porque da la eficacia actual a la causa segunda. Dios no se limita a dar el

<sup>19</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 5, ad 3.

<sup>20</sup> Ibid., I, q. 105, a. 5, in c.

<sup>21</sup> Ibid., I, q. 105, a. 5, ad 1.

<sup>22</sup> Ibid., I, q. 105, a. 5, ad. 2. Queda así salvado el carácter de auténtica y total causa de la criatura- negado por el ocasionalismo-, que actúa como causa segunda, y también el que Dios sea auténtica y total causa del obrar de la criatura, porque lo es como Causa primera.

<sup>23</sup> SANTO TOMÁS, *De potentia*, q. 3, a. 7, in c.

poder de obrar, sino que interviene directamente en la acción. Lo hace como causa eficiente, con su propia acción, y, por tanto, real y eficazmente. Se desprende que es anterior por naturaleza a la acción, al igual que la causa es anterior naturalmente a su efecto.

Esta acción de Dios, que por este carácter de ser previo se ha denominado "premoción", se da en el orden natural y en el sobrenatural. La premoción sobrenatural recibe el nombre en Teología de gracia, o más precisamente "gracia actual", por su carácter transitorio y para distinguirla de la gracia santificante, que es un hábito. Ambas permiten producir actos sobrenaturales.

Para comprender mejor las posiciones del trilema, que se da al intentar explicar la moción divina, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, conviene tener en cuenta tres distinciones, que se encuentran en Santo Tomás, y que, precisaron sus comentaristas. La primera es sobre los diferentes estados de la naturaleza humana.

El primer estado de la naturaleza humana es el que se dio cuando fue creado el hombre. Se encontraba en un estado de "justicia original", con una "naturaleza pura", sin el pecado, y con la gracia sobrenatural y los llamados dones preternaturales - inmortalidad, impassibilidad, integridad y dominio perfecto-. "En el estado primitivo, según el *Eclesiástico*: 'Dios hizo al hombre recto' (*Eccle 7, 30*). Esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios, las facultades inferiores a la razón, y el cuerpo, al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores"<sup>24</sup>. Esta rectitud, que se debía a la gracia y a los dones que le acompañaban, le proporcionaba una armonía completa y perfecta. No era absolutamente perfecta, porque tenía la posibilidad de pecar, y, por tanto, de perderla.

Un segundo estado es el que se hubiese encontrado el hombre, sin la gracia es el de la "naturaleza pura", la naturaleza humana con todas sus propias fuerzas íntegras. Su armonía hubiese sido completa e imperfecta, porque el sometimiento de lo inferior a la razón no hubiera sido total.

El tercer estado es el actual de la naturaleza caída. Con el pecado del hombre, por una parte, se perdieron los dones sobrenaturales y los dones preternaturales. Desapareció así toda la armonía, la perfecta y la imperfecta. Por otra, las facultades inferiores se rebelaron contra la razón, y el hombre quedó sometido a la lucha de sus facultades<sup>25</sup>. Se perdió la armonía perfecta, aunque no absoluta, que confería la gracia, pero no se conservó una armonía imperfecta, que tendría el hombre en el teórico estado de naturaleza pura. La naturaleza humana no sólo perdió la gracia sino que quedó también afectada por el pecado. Como consecuencia del primer pecado le falta toda armonía.

<sup>24</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 95, a. 1, in c.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, I-II, q. 82, a. 3, in c.

El cuarto el estado de naturaleza reparada es la del hombre caído que ha recibido la gracia de Jesucristo. Recupera así la armonía, Queda con ella restablecido el orden de la razón con Dios, pero en la parte inferior del hombre, sigue reinando la lucha de las facultades. La armonía en este estado es incompleta, y, por tanto, también imperfecta<sup>26</sup>.

En el quinto y último estado, después de la resurrección final, el hombre recuperará la primitiva armonía completa y perfecta, sin ningún desorden, cuando, porque el espíritu someterá completamente al cuerpo y a sus apetitos. La armonía volverá a ser entonces completa y perfecta, pero entonces absoluta, ya que habrá desaparecido la posibilidad de pecar.

La segunda distinción moral entre actos fáciles y difíciles, que se da sólo en el hombre en estado de naturaleza caída o en el de naturaleza caída y reparada. Las obras o actos fáciles, son aquellos que, ni por su magnitud ni por la dificultad que requieren, no exigen todas las fuerzas de una naturaleza sana, sino que bastan algunas, como las que tiene un enfermo para realizar los actos que puede hacer en su estado. Difíciles, los que por la magnitud de la obra o la dificultad que entrañan, o por ser actos fáciles, que duran largo tiempo, ya que la longitud del tiempo convierte lo fácil en una obra difícil, necesitan de todas las fuerzas de la voluntad y que, por tanto, son imposibles para una naturaleza enferma<sup>27</sup>.

La tercera distinción afecta directamente a la moción. En el estado de naturaleza caída, se reciben dos clases de premociones: moción general y la especial, tanto en el orden natural u ordinario como en el sobrenatural. La moción general natural y la moción general sobrenatural, llamada gracia suficiente, son mociones individuales, que son generales en cuanto que Dios da a todos los hombres. Con la moción general, en el orden moral, y la gracia se puede hacer el bien, obrar conforme a la recta razón.

En el estado de justicia originaria y también en los ángeles, con esta gracia se pueden realizar todas las obras fáciles y difíciles y perseverar en ellas. No se necesitan otras gracias especiales o sanantes. En cambio, en el estado de naturaleza caída, el hombre no puede realizar todo el bien proporcionado a la naturaleza humana, porque su naturaleza ha quedado debilitada. Puede hacer actos imperfectos y, por tanto, algunos actos buenos y honestos, con también trabajos y dificultades. Las dos mociones son falibles porque pueden ser frustradas o impedidas por el acto libre del hombre.

La moción especial y la gracia eficaz no se dan a todos los hombres. Dios la concede individualmente a cada hombre, si no pone impedimentos a la gracia suficiente o general o que concede a todos. En el estado de naturaleza caída e incluso en el de naturaleza reparada, se necesita siempre para poder realizar actos perfectos. Esta gracia

<sup>26</sup> Ibid., I-II, q. 81, a. 3, ad 2.

<sup>27</sup> Cf. IDEM, *Summa Contra Gentes* III, 160.



especial de Dios se llama eficaz, porque es una gracia infaliblemente eficaz o infrustrable.

#### 4. La primera parte del trilema

En la primera parte del trilema de la moción habría que situar al el jansenismo. Su posición es paralela a la falta de fondo en el trilema del barón de Minchaussen, a la ausencia de fundamento de la ciencia, a la medicina de Galeno, en la que cura es el médico, y al totalitarismo político.

El jansenismo apareció en el siglo XVII con la obra *Augustinus*, de Cornelio Jansenio, publicada en 1640, y que el Papa Inocencio X, en 1653, condenó cinco de sus tesis esenciales<sup>28</sup>. Su punto de partida fue el mismo que la cristiandad medieval: San Agustín. Como ha indicado Maritain: "Si se entiende a San Agustín de un modo material, a la simple luz de una razón no verdaderamente teológica, sino geométrica, parece que en su doctrina la criatura está aniquilada. Por el pecado original, el hombre está esencialmente corrompido, ésta es la doctrina de Lutero, de Calvino, de Jansenio (...) La naturaleza misma está esencialmente corrompida por el pecado original. Y continua corrompida bajo la gracia, que ya no es una vida sino un manto"<sup>29</sup>.

Desde esta interpretación pesimista, Jansenio considera que la naturaleza humana en el estado actual de naturaleza caída por el pecado no está sana, ni enferma, está muerta para el bien. No puede, por ello, realizar ningún acto moral, ni siquiera imperfecto. Para el jansenismo no tiene sentido la distinción entre obras fáciles y difíciles.

Por consiguiente, como indica Marín-Sola, la naturaleza: "no puede sin la gracia: a) Tener ningún amor de Dios, ni que se trate de un amor perfecto o eficaz, ni que se trate de un amor ineficaz e imperfecto. b) Guardar ningún mandamiento, ni difícil ni fácil. c) Evitar ningún pecado, ni grave ni leve; d) Vencer ninguna tentación, por leve que sea. e) Dejar de poner ningún impedimento o de resistir a la gracia, sea en cosas graves o leves, por corto o largo tiempo. f) Perseverar en el bien hasta el fin, ni perseverar por largo o por corto tiempo, ni perseverar un solo momento"<sup>30</sup>.

La naturaleza caída, por estar como muerta para el bien, no puede hacer nada bueno. Por el mismo motivo, tampoco podrá con la gracia que se acomoda a la naturaleza, como es la gracia suficiente. "Sin la gracia perfectamente eficaz, o sea con la sola gracia imperfectamente eficaz o suficiente, el hombre no puede de hecho: a)

<sup>28</sup> Cf. E. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, op. cit., Constitución *Cum occasione*, nn. 1092-1096, p. 294.

<sup>29</sup> JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral* (Trad. A. Mendizábal), Buenos Ares-México, Ediciones Carlos Lohlé, 1966, p. 22.

<sup>30</sup> F. MARÍN-SOLA, "Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 99 (1926), pp. 321-397, p. 325.

Tener ningún amor de, ni perfecto ni imperfecto. b) Guardar ningún mandamiento. c) Evitar ningún pecado. d) Vencer ninguna tentación. e) Quitar ningún impedimento o ninguna resistencia a la gracia. f) Tener ninguna perseverancia en nada bueno, ni larga, ni corta"<sup>31</sup>.

Queda negada de este modo la eficacia de la gracia suficiente, lo que equivale a negar su existencia. Si la gracia suficiente no sirve para nada, en cambio, la gracia eficaz es necesaria para todo acto bueno. De ahí que tampoco al tratar la cuestión de las funciones de la gracia no necesiten distinguir entre actos fáciles y difíciles.

Estas negaciones del jansenismo provienen de su tesis nuclear sobre la voluntad humana en el estado de naturaleza caída. Por el pecado original la voluntad del hombre ya no puede elegir entre el bien y el mal, sino que se inclina siempre al mal.. Se mueve necesariamente por el placer o la deleitación, pero que puede ser de dos tipos: deleitación terrestre, que llamaban concupiscencia, y deleitación celeste, que denominaban gracia o caridad.

El deleite de mayor grado arrastra necesariamente a la libertad. Si la gracia, que da Dios al hombre, es de mayor grado que la concupiscencia, el hombre actúa siempre según ella, ya que no la puede impedir, no tiene libertad de disentir. En este caso la gracia es eficaz. En cambio, si la gracia es de grado inferior a la concupiscencia, que domina a la naturaleza humana en su estado de pecado, el hombre necesariamente impide su acción, porque carece de la libertad de no resistirla, de no poderle impedir. La gracia entonces no es verdaderamente una gracia suficiente sino insuficiente.

Los jansenistas la continuaban denominando gracia suficiente, porque la concebían además como tal en un sentido abstracto o absoluto, en cuanto que sería suficiente si el hombre tuviese un grado de concupiscencia menor. En el jansenismo, sin embargo no cabe la gracia suficiente para el hombre, porque para él no es verdaderamente suficiente, sino que siempre es insuficiente. Cuando la gracia es superior a la concupiscencia es necesariamente gracia eficaz y si es de menor grado que la concupiscencia es necesariamente gracia insuficiente.

En cambio, en todas las otras posiciones, que se han dado sobre la gracia, todas defienden la existencia de la gracia suficiente y además respecto a su naturaleza convienen en tres tesis. Primera: es una gracia en sí misma completa y eficiente para comunicar al hombre el poder sobrenatural de realizar el acto bueno. Segunda: su suficiencia no es absoluta o abstracta, sino relativa y concreta, en cuanto da el poder de obrar y de obrar bien en cualquier circunstancia en que se encuentre el hombre, ya sean de naturaleza íntegra o caída. Tercera: la gracia suficiente, por no ser gracia eficaz, aunque da el poder verdadero para obrar, no siempre produce el acto bueno, pues está en el hombre el poder resistirla. No es una gracia infalible. La diferencia entre las

<sup>31</sup> Ibid., 328.

diferentes posiciones está en la clase de actos buenos a los que por sí misma se ordena y, por tanto, en la necesidad o no, y en que casos, de otras gracias

## 5. La segunda parte del trilema

La segunda parte del trilema de la moción la seguiría el pelagianismo, que sólo admite la fuerza de la naturaleza humana. Se corresponde, por tanto al tirarse de los cabellos en la fábula de Münchhausen, a la concepción de la ciencia como un sistema completo y coherente, a la medicina hipocrática, que deja que se cure el enfermo, y al liberalismo político.

El monje inglés Pelagio, como reacción contra el maniqueísmo, determinista y pesimista, y basándose en el optimismo de los estoicos y del fariseísmo judaico, en el siglo V, enseñó la autosuficiencia de la naturaleza humana.. Era optimista sobre la misma. El hombre con sus solas fuerzas es capaz de hacer todo bien y sin recibir influjo alguno, que le capacite para obrar saludablemente, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. No necesita ninguna premoción, que además sería incompatible con su libertad<sup>32</sup>.

El pelagianismo fue condenado por el XVI Concilio de Cartago, aprobado por el Papa San Zósimo, en el año 418. En uno de sus cánones, se lee: "Quienquiera dijere que la gracia de la justificación se nos da a fin de que más fácilmente podamos cumplir por la gracia lo que se nos manda hacer por el libre albedrío, como sí, aun sin dársenos la gracia, pudiéramos, no ciertamente con facilidad, pero pudiéramos al menos cumplir los divinos mandamientos, sea anatema. De los frutos de los mandamientos hablaba, en efecto, el Señor, cuando no dijo: 'Sin mí, más difícilmente podéis obrar', sino que dijo: 'Sin mí, nada podéis hacer' (Ioh. 15, 5)"<sup>33</sup>.

Una modificación de esta herejía cristiana fue el semipelagianismo, que nació en los monasterios franceses de San Víctor y Lerins. Apareció con el intento de buscar la postura media entre el pelagianismo y San Agustín, que lo había atacado con gran eficacia en varias obras. En contraposición al pelagianismo rígido admitían el pecado original y la necesidad de la premoción sobrenatural. Sin embargo, no aceptaban la posición de San Agustín, por considerar que implicaba la negación de la libertad humana y hasta de la justicia divina, y además fomentaba la pereza moral. Sostenían que Dios confería la gracia a los hombres que habían iniciado actos buenos. Secundaba completando el poder moral del hombre. Se puede sintetizar su posición con su adagio: 'Al que hace todo lo que está de su parte, Dios no le niega nunca su gracia'.

<sup>32</sup> Este naturalismo impide la oración de petición o auxilio, porque no tiene sentido pedir lo que se tiene o puede tenerse por sí mismo

<sup>33</sup> E. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia* (Trad. Daniel Ruíz Bueno). Barcelona, Herder, 1963, c. 5, n. 105, p. 41.

El II Concilio de Orange, en el año 529, aprobado por el Papa Bonifacio II, reprobó también la herejía semipelagiana. Siguiendo la doctrina de San Agustín se dijo: "Si alguno dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe y hasta el afecto de credulidad por el que creemos en Aquel que justifica al impío y que llegamos a la regeneración del sagrado bautismo, no por don de la gracia -es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad-, se muestra enemigo de los dogmas apostólicos"<sup>34</sup>.

En otro canon se lee: "Por el pecado del primer hombre, de tal manera quedó inclinado y debilitado el libre albedrío que, en adelante, nadie puede amar a Dios, como se debe, o creer en Dios u obrar por Dios lo que es bueno, sino aquel a quien previniere la gracia de la divina misericordia. De ahí que aun aquella preclara fe que el Apóstol Pablo (Heb 11) proclama en alabanza del justo Abel, de Noé, Abraham, Isaac y Jacob, y de toda la muchedumbre de los antiguos santos, creemos que les fue conferida no por el bien de la naturaleza que primero fue dado en Adán, sino por la gracia de Dios"<sup>35</sup>.

En el pelagianismo desaparece la distinción entre actos fáciles y difíciles, porque la naturaleza caída no esta enferma y debilitada. Es una naturaleza sana. Como indica Marín-Sola en la serie de escritos sobre estas cuestiones, que empezaron a publicarse en 1924: "La naturaleza puede sin la gracia: a) Amar a Dios sobre todas las cosas, aunque se trate de un amor perfecto y eficaz, y no solamente ineficaz o imperfecto. b) Guardar todos los mandamientos y no solamente algunos. c) Evitar todos los pecados graves colectivamente y siempre, y no solamente algunos, o disyuntivamente, o por algún tiempo. d) Vencer todas las tentaciones, tanto graves como leves. e) No poner ningún impedimento o no resistir a la gracia, sea en cosas leves o graves, por corto o por largo tiempo. f) Perseverar en todo hasta el fin y no sólo por algún tiempo, en todas las cosas dichas, esto es, haciendo el bien y evitando el mal"<sup>36</sup>. La naturaleza humana, por medio de su inteligencia y voluntad, lo puede todo.

Queda también borrada la distinción entre gracia suficiente y gracia eficaz. Esta última no es necesaria, porque la gracia suficiente basta para todo. La gracia suficiente, que sería entendida sólo como gracia externa, que ayuda como exhortación o ejemplo, pero que no es una moción intrínseca, sólo sería necesaria para el orden sobrenatural. En el natural se puede hacer lo mismo sin ella que con ella. Como indica Marín-Sola: "Con la gracia suficiente se puede de hecho: a) Amar eficazmente a Dios sobre todas las cosas. b) Guardar colectivamente todos los mandamientos. c) Evitar todos los pecados. d) Vencer todas las tentaciones. e) Quitar todos los impedimentos o resistencias a la gracia. f) Perseverar en todo hasta el fin"<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Ibid., c. 178, n. 178, p. 70.

<sup>35</sup> Ibid., c. 25, n. 199, p. 74.

<sup>36</sup> Véase: F. MARÍN-SOLA, "Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", op. cit., p. 325.

<sup>37</sup> Ibid., p. 327.

## 6. La tercera parte del trilema

La tercera alternativa del trilema sería la solución molinista, por su paralelismo con el pasar a nado el lago, del apólogo del barón de Münchhausen, la cooperación entre la acción del hombre y el agua, que le permite flotar y avanzar. También, por consiguiente, con su consonancia en la aplicación de la tercera parte del trilema a la ciencia, que se traducía en requerir la ayuda de reglas o leyes extrínsecas a la misma ciencia; en su adaptación a la medicina, que en este caso, consistía en exigir una condición externa al enfermo y al médico, y en el plano de la política, en las doctrinas utópicas, que ponen su esperanza fuera de la historia.

La solución del molinismo al problema de la armonización de la moción de Dios con la libertad humana, es su doctrina filosófica del concurso simultáneo. Las criaturas necesitan del influjo de Dios para obrar. Molina, en su celebre obra *Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia, la divina presciencia, la providencia, la predestinación y la reprobación*, afirma la necesidad de la moción divina, porque: "Obrar sin la ayuda de nadie, es propio y exclusivo de Dios"<sup>38</sup>. Las criaturas necesitan de la ayuda o "concurso" de Dios.

La novedad de su posición es su caracterización del concurso de la Causa primera a las causas segundas. Aunque reconoce que es inmediato y físico, no previo, si no que es *simultáneo*. Las dos causas actúan conjuntamente.

Se explica, porque, por una parte: "La misma causa segunda tiene todo su ser y capacidad de obrar recibidos de Dios y depende del influjo actual inmediato de Dios cuanto en ella hay"<sup>39</sup>. La causa segunda necesita ayuda física e inmediata de Dios, para seguir existir, para continuar existiendo y para poder actuar, para poder ser causa segunda.

Sin embargo, por otra, el efecto que de ella procede, también necesita de la -causa eficiente y primera. Afirma Molina que, por ello: "Hay que decir pues que Dios concurre inmediatamente con intermediación de supósito con las causas segundas a sus acciones y efectos; de suerte que, así como la causa segunda produce inmediatamente su operación, y, por ella, produce el término o efecto, así Dios influye inmediatamente *con ella* con un *concurso general* a esa misma operación, y por esa operación o acción produce su término o efecto. Con lo que resulta que el concurso general de Dios no es un influjo de Dios sobre la causa segunda, como si ella movida antes por él, obrase y produjese su efecto, sino que es un influjo inmediatamente *con* la causa a su acción y efecto"<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> LUDOVICO MOLINA, *Concordia liberi arbitri cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Paris. Lethielleux, 1876, (*Concordia* I, d.25, 1)

<sup>39</sup> *Ibid.*, *Concordia* I, d. 30, 5.

<sup>40</sup> *Ibid.*, *Concordia* I, d. 26, 5.

Las dos causas con sus influjos, que se dan conjuntamente, son necesarias. "Ninguno, pues, de estos influjos, -ni el general de Dios, ni el particular de la causa segunda-, sobra. Dios, en efecto, por su concurso general influye como causa universal, con un cierto influjo -de por sí indiferente a diversas acciones y efectos-, que es determinado a las especies de causas y efectos, por el influjo particular de las causas segundas, el cual es diverso conforme a la diversidad de la potencia de cada una para obrar"<sup>41</sup>.

El concurso de Dios para todos los seres es general o indiferente y no afecta directamente a la causa segunda. Ésta por su naturaleza específica e individual, dada por Dios, concreta o particulariza la moción divina. Con esta explicación, queda salvada la libertad humana, ya que, al no actuar directamente no la determina. Siempre tanto si la naturaleza actúa de modo necesario, según la especie que pertenezca, o de modo libre, intervienen dos causas coincidentes para la realización de un mismo efecto: la general de Dios y el particular de la criatura.

Tanto el concurso general como el particular son "con-causas", causas parciales de un mismo y único resultado. Dios es capaz de obrar sin ninguna ayuda. "Dios puede hacer solo todo aquello que hace con las criaturas". Sin embargo, de hecho no lo hace, ya que: "Los mismos sentidos nos atestiguan que las causas segundas producen y ejercen sus propias operaciones"<sup>42</sup>.

El concurso divino es imprescindible para todo efecto, tanto para los que tienen causas necesarias como para los que son producidos contingentemente. Este concurso es siempre necesario, pero no es suficiente, ya que, por voluntad divina, la acción de la criatura, tiene que coincidir con él, o concurrir. Por ello, tiene sentido la acción de las criaturas.

De manera que: "Todo el efecto procede tanto de Dios como de las causas segundas; pero no procede ni de Dios ni de las causas segundas como de causa total, sino como de una parte de la causa que exige el concurso y el auxilio de la otra; no de otra manera que, cuando dos (remolcadores) arrastran una nave; todo el movimiento procede de cada uno de los que arrastran, pero no como a causa total del movimiento, puesto que cada de ellos forma con el otro todas y cada una de las partes del mismo movimiento"<sup>43</sup>.

Con esta metáfora molinista de los "dos que arrastran una nave" para explicar la simultaneidad de la acción de Dios y la de la libertad de causación de un efecto, parece que claramente se atribuya a la criatura una cierta causalidad independiente de Dios. También que la causalidad de la criatura quede igualada con la causalidad divina.

<sup>41</sup> Ibid., *Concordia* I, d. 26, 11.

<sup>42</sup> Ibid., *Concordia* I, d.25, 20.

<sup>43</sup> Ibid., *Concordia*, II, d. 26, 15.

Esta extraña equiparación, Molina intenta atenuarla en la moción sobrenatural, en la gracia. Diferencia la ayuda sobrenatural y natural, que Dios otorga al hombre en dos características.

Primera: la gracia, a diferencia del concurso, recae sobre la causa segunda, no sobre el efecto. "El concurso general de Dios para los actos naturales no es un concurso que recaiga sobre el libre albedrío para que así pueda ser causa de aquellos actos, como si recibiera primero en sí un cierto movimiento que, al serle aplicado, lo volviera capaz de influir en el acto, sino que es un influjo que, junto con el libre albedrío, recae inmediatamente en el efecto; el auxilio de la gracia preveniente, sin embargo, en tanto es, precisamente, gracia preveniente, en cuanto que es un influjo de Dios sobre el libre albedrío, con el que lo mueve, lo estimula y lo vuelve capaz para poder producir posteriormente actos sobrenaturales, como si, -movido de ese modo e influyendo juntamente con él-, tuviese ya en sí mismo el principio eficiente de tales actos"<sup>44</sup>.

Segunda: con la gracia ya no hay simultaneidad. La gracia es previa al acto del libre albedrío. De manera que: "La segunda diferencia, que no es sino una consecuencia de esta primera, está en que el influjo de Dios sobre el libre albedrío por el concurso general para los actos naturales, nunca se anticipa, ni en tiempo, ni en naturaleza, al influjo del libre albedrío sobre los mismos actos"<sup>45</sup>. Por el contrario, la gracia es anterior.

Molina tiene que introducir estas dos modificaciones de su doctrina concurso divino al aplicarla al orden sobrenatural, para poder coincidir con lo que enseña la fe, que el acto salvífico de la gracia procede sólo de Dios, no puede tener por causa al hombre y a Dios. Afirma, por ello, que: "El libre albedrío, sin la gracia preveniente y excitante, no puede absolutamente nada en el orden sobrenatural"<sup>46</sup>.

Precisa, no obstante, que la previa acción de la gracia sobre la voluntad libre del hombre no es una imposición sino una invitación. "Para la justificación del adulto se exige su *cooperación* por medio del libre albedrío, si bien es cierto que podría Él solo llevar a cabo la justificación e imponer a la voluntad la necesidad de realizar los actos sobrenaturales exigidos por ley ordinaria para la justificación, dejándole a ella meramente la actuación espontánea, pero, sin embargo, no lo hace así, sino que excita sobrenaturalmente, atrae con suavidad, mueve y llama al libre albedrío con el auxilio de la gracia preveniente, y es entonces cuando exige de un libre albedrío, así excitado y movido, su consentimiento y cooperación para unas acciones a las que la gracia preveniente atrae y llama"<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Ibid, *Concordia* III, d. 41, 20.

<sup>45</sup> Ibid., *Concordia* II, d. 41, 2.

<sup>46</sup> Ibid., *Concordia* I, d. 5, 14.

<sup>47</sup> Ibid., *Concordia* III, d. 40, 13.

Llama gracia es preveniente a la que se otorga antes de la acción, y suficiente a esta misma gracia cuando alcanza su fin. Para ello, no basta, sin embargo, la sola gracia, se precisa la cooperación de la libertad humana. La gracia no es eficaz por sí misma, la eficacia le viene del libre albedrío humano. Declara Molina que: "La división del auxilio suficiente en eficaz e ineficaz, según nuestra teoría, se toma del efecto, que depende al mismo tiempo de la libertad del libre albedrío (...); se llama eficaz cuando el albedrío a impulsos de su libertad se convierte por él, siempre y cuando pudiera no haberse convertido, sin que hubiera podido impedirlo dicho auxilio; ineficaz, por el contrario, se dice cuando el albedrío, por su propia libertad no se convierte con él, no obstante haberse podido convertir, pues de otro modo tal auxilio no habría sido suficiente para la conversión"<sup>48</sup>.

Debe advertirse que, en el molinismo, la gracia suficiente y la gracia eficaz son idénticas, porque la eficacia no está en la gracia. Depende siempre de la libertad humana el que la misma gracia se quede en suficiente o se convierta en eficaz. La gracia no es nunca eficaz por sí misma, intrínsecamente, sino por el consentimiento de la voluntad libre. Es siempre eficaz extrínsecamente.

Por ello, escribe Molina. "El que de dos que han sido prevenidos y movidos por un impulso idéntico de la gracia, uno consienta, concurra con la gracia, realice el acto correspondiente y se convierta, mientras el otro no, está claro que sólo proviene de la innata, personal e intrínseca *libertad* de cada uno, común para buenos y malos, réprobos y predestinados. Pues la gracia preveniente, por su parte, mueve del mismo modo a los dos y obra desde sí según las exigencias de su naturaleza, sólo, pues, del hecho de que uno de ellos quiera aplicar libremente el influjo propio de su albedrío y el otro no, se sigue el que de ellos, uno se convierta y el otro no"<sup>49</sup>.

A pesar de estas dificultades, como ha notado Maritain la "nueva teoría (...) tiene para la historia de la cultura elevadísima significación"<sup>50</sup>. Con el molinismo: "El cristiano piensa que hay que considerar dos partes en sus actos buenos y saludables, los cuales se encuentran divididos, desdoblados, repartidos entre Dios y el hombre, dándose en cada uno de sus actos dos partes, una que corresponde sólo al hombre y otra que pertenece sólo a Dios. Y así piensa el cristiano tener, por una parte, también él la primera iniciativa del bien que realiza"<sup>51</sup>.

Con ello, Molina concuerda perfectamente con la modernidad. Por una parte, porque: "Se inspira en una imagen de orden mecánico, semejante en cierto modo a lo que se llamará más tarde el paralelogramo de fuerzas. Dios, por un lado, y el hombre, por otro, impulsan el navío del humano destino, y mientras lo orienta el hombre, no lo

<sup>48</sup> Ibid., *Concordia* III, d. 40, 17.

<sup>49</sup> Ibid., *Concordia* VII, d. 10, 16.

<sup>50</sup> J. MARITAIN, *Humanismo integral*, op. cit., p. 24.

<sup>51</sup> Ibid., pp. 24-25.



orienta Dios". Por otra, porque también asume el ideal de independencia y autonomía ontológica de la modernidad. El hombre molinista: "Cree en Dios y en su gracia, pero le disputa el terreno, reclama su parte en la primera iniciativa referente a la salvación y a los actos meritorios para la vida eterna, mientras emprende por sí solo su vida y su bienestar terrestre"<sup>52</sup>.

## 7. La solución tomista

Leonardo Polo, ante el trilema del barón del Münchhausen, que encuentra en la ciencia, en la medicina y en la política, propone no quedarse paralizado por las dificultades a que conducen las tres partes del mismo y continuar buscando la verdad<sup>53</sup>. Si se sigue esta propuesta en el trilema de la moción divina, se advierte que en la solución dada por Santo Tomás y continuada por sus seguidores no se encuentran obstáculos insolubles.

La posición del Aquinate, a diferencia del jansenismo, del pelagianismo y del molinismo, asume los principios de solución del problema de la gracia y la libertad humana, que la Edad Media había establecido, siguiendo los hallazgos de San Agustín en este profundo misterioso. En primer lugar, como advierte Maritain, en vez de la visión mecánica del molinismo, en el hombre medieval, era "Una idea de orden vital y espiritual la que ocupaba su mente, en torno al misterio de las relaciones de su libertad con la libertad divina: Dios era la vida de su vida; no solamente le había dado la vida, sino que vivificaba constantemente y desde las raíces más hondas de su ser esta vida y esta actividad creadas"<sup>54</sup>.

En segundo lugar, tampoco se afirmaba una autonomía total o parcial en el obrar. A diferencia de los tiempos modernos, en la Edad Media: "El cristiano católico había pensado que tenía la iniciativa -y la libre iniciativa de sus actos buenos, y de la totalidad de éstos, pero tan sólo una iniciativa segunda no primera. Que esta iniciativa primera pertenecía únicamente a Dios, siendo así nuestros actos buenos enteramente de Dios como causa primera y enteramente nuestros como libre causa segunda"<sup>55</sup>.

La mejor exposición de la doctrina de la moción divina es la de Domingo Báñez, que defendió el pensamiento de Santo Tomás ante la novedad del molinismo, que se presentaba como la verdadera interpretación de la doctrina tomista. Frente al concepto de simultaneidad molinista, el dominico renacentista denominó a la moción divina "premoción", para destacar su carácter previo a la acción de la criatura, como corresponde al primer agente, al que se subordina el agente segundo. Aunque el término

<sup>52</sup> Ibid., p. 25.

<sup>53</sup> Cf. LEONARDO POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, op. cit., pp. 40-41.

<sup>54</sup> J. MARITAIN, *Humanismo integral*, op. cit., p. 25.

<sup>55</sup> Ibid., pp. 27-28.

no fue utilizado por Santo Tomás, está implícito en su caracterización del influjo de la Causa primera en la causa segunda. Afirma, por ejemplo que: "La moción del motor precede al movimiento del móvil en naturaleza y causa"<sup>56</sup>.

En nuestros días, Francisco Marín-Sola, continuando la defensa de la promoción física frente a las dificultades que el molinismo siempre le ha opuesto, ha ofrecido una nueva interpretación del "bañecianismo". La exégesis del experto conocedor de las posiciones de los tomistas clásicos sobre estas cuestiones, podría considerarse como un desarrollo de lo indicado en el sistema bañeciano.

Para Marín-Sola, la tesis de Báñez de que "toda premoción divina es infalible o irresistible de hecho en cuanto a todo, hasta en cuanto a la consecución del fin particular"<sup>57</sup>, No debe tomarse en el sentido estricto, porque implicaría que todo acto de la naturaleza caída es malo.

Tanto las mociones naturales como las sobrenaturales se pueden dividir, según su extensión, en generales, cuando se dan a todos los hombres y especiales, cuando solo a uno. Tanto unas como otras no son indeterminadas o versátiles, como se sostiene en el molinismo. Ambas son individuales y determinadas. Únicamente las generales se dan por idéntico a todos los hombres. A su vez, las cuatro clases de mociones en cuanto su ordenación al fin se subdividen en universales y particulares según el fin más general u otro menos general.

En la moción natural general, el fin universal es la gloria de Dios, o el bien del universo; el fin particular, cualquier otro fin menos general, como que el fuego queme. En la moción sobrenatural general el fin universal es también la gloria de Dios, o el bien del universo; el fin particular es, por ejemplo, que el justo guarde los mandamientos.

En la moción natural especial, el fin universal es el mismo que el de la general, y el fin particular es el que Dios se propone para cada individuo. En la moción sobrenatural especial, el fin universal coincide con el de la universal de la general; y el fin particular es el de reprobación o salvación para cada persona.

La moción natural general y la moción sobrenatural general en cuanto a la consecución del fin universal, la gloria de Dios o el bien del universo, son infalibles, porque todo está ordenado a este fin infrustrable. La moción natural especial y la moción sobrenatural especial en cuanto al fin universal son asimismo infalibles, porque el fin universal de todas ellas es el mismo que el de las generales.

También hay que considerar que la moción natural especial y la moción sobrenatural especial en cuanto a la consecución del fin particular, como el que se propone Dios para cada uno, en el orden natural, y la salvación o reprobación, en el

<sup>56</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentes*, III, c. 149.

<sup>57</sup> F. MARÍN-SOLA, "Respuesta a algunas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 97 (1926), pp. 5-74, p. 72.

sobrenatural, que es la clase de moción en que consiste la gracia eficaz, son infalibles. En cambio, a la moción natural general y la moción sobrenatural general en cuanto a la consecución del fin particular, que es el tipo de moción en que consiste la gracia suficiente, como es que el fuego queme, en el primero, o que el justo guarde los mandamientos, tienen que concebirse como frustrables o falibles<sup>58</sup>. Si fueran también infalibles, supondría que el hombre necesita la moción sobrenatural para realizar todos los actos buenos y honestos, y que, por tanto, sin ella necesariamente hace el mal.

En el estado de naturaleza caída, afirma Santo Tomás que el hombre conserva la potencia física o natural de querer y obrar el bien natural honesto, aunque no así toda la potencia moral, o libre de obstáculos. El pecado no ha destruido ni disminuido la potencia física de querer y obrar el bien honesto. El pecado es como una enfermedad, que no extingue la vida, pero atenúa sus fuerzas o las debilita, y con ello afecta a la potencia moral.

El pecado no impide, sin embargo, toda la potencia moral. Explica Santo Tomás: "Como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, puede uno -también en el estado de naturaleza caída-, por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas semejantes, pero no todo el bien que le es connatural, hasta el punto de que en ninguna cosa sea deficiente; lo mismo que el enfermo puede hacer algunos movimientos, aunque no con la perfección del hombre sano, mientras no se restablezca con el auxilio de la medicina"<sup>59</sup>.

El hombre puede hacer algún bien, pero no todo el bien honesto proporcionado a su naturaleza, ya que ello exige todas sus fuerzas sanas. En la situación actual del hombre, aunque esté afectado por el pecado: "En un momento puede por su propia voluntad abstenerse de un acto particular de pecado, sin embargo, si se abandona a sí mismo por largo tiempo caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia"<sup>60</sup>. El hombre en el estado de naturaleza caída puede hacer actos buenos fáciles y por algún tiempo, pero no puede dejar de poner impedimentos a la moción en actos buenos difíciles, ni fáciles que duren mucho tiempo.

En este estado, aunque haya desaparecido toda armonía ente las facultades permanecen íntegras, sin corromperse o debilitarse intrínsecamente. Igualmente en el estado de naturaleza reparada por la gracia, porque se recupera la armonía, pero de modo incompleta e imperfecta.

En cambio, por poseer una armonía completa y perfecta de sus facultades, en el estado de naturaleza íntegra, el hombre podía hacer todo el bien natural honesto, sin

<sup>58</sup> IDEM, "El sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 94 (1925), pp. 6-54, p. 16.

<sup>59</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2, in c.

<sup>60</sup> IDEM, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 160.

dificultad, sin encontrar obstáculos ni contrariedades. Si se hubiera encontrado en estado de naturaleza pura, hubiera podido hacer todo el bien honesto. Sin embargo, por tener una armonía completa, pero imperfecta, por la falta de completa sumisión de la parte inferior del hombre a la razón, lo hubiera hecho con dificultad. En estos dos estados era posible realizar actos perfectos con la sola naturaleza, imposibles para una naturaleza enferma.

Como consecuencia de esta teoría de la naturaleza enferma, como indica Marín-Sola: "La naturaleza caída sin la gracia puede: a) Amar a Dios con amor ineficaz o imperfecto; pero no con amor eficaz o perfecto. b) Guardar algún mandamiento; pero no colectivamente todos los mandamientos. c) Evitar algún pecado, y aún todos los pecados por algún tiempo. d) Vencer las tentaciones leves; pero no las tentaciones graves. e) No poner impedimentos o no resistir a la gracia en cosas fáciles o por poco tiempo; pero no en cosas difíciles; ni aun en fáciles por largo tiempo. f) Perseverar por algún tiempo en el bien"<sup>61</sup>.

Sin estar sana no podrá realizar jamás actos perfectos o difíciles, como creía el pelagianismo, ni por tanto, el acto supremo de amor eficaz de Dios. Sin embargo, como no está muerta, como afirman los jansenistas, siempre podrá hacer algo imperfecto o fácil, por lo menos el mínimo acto imperfecto que es la oración.

A diferencia del jansenismo, en el tomismo no se niega la eficacia de la gracia suficiente. Tampoco considera que lo puede todo como en el pelagianismo. Con la gracia suficiente se puede algo en el orden sobrenatural. Podrá hacer lo mismo que en el orden natural, aunque ahora los actos tienen un valor superior, ya que han sido "elevados" al orden sobrenatural.

Precisa, por ello, Marín-Sola, que: "La naturaleza caída, con la gracia suficiente puede hacer en el orden sobrenatural todo aquello que sin ella puede hacer en el orden natural. Por tanto, puede de hecho: a) Amar a Dios con amor ineficaz o imperfecto. b) Guardar algún mandamiento c) Evitar algún pecado, y aún todos por algún tiempo. d) Vencer las tentaciones leves. e) No poner impedimento o resistencia a la gracia en cosas fáciles o por poco tiempo. f) Perseverar por algún tiempo en el bien, esto es, en cualquiera de las cinco cosas anteriores"<sup>62</sup>.

Concluye, por ello, Marín-Sola que: "El sistema tomista tiene que ser y es el sistema de la naturaleza enferma; el sistema, por tanto, de que la naturaleza, sin la gracia, no puede todo, pero puede algo en el orden natural; el sistema, en consecuencia, de que la naturaleza, con la gracia suficiente, puede algo, aunque no todo, en el orden

<sup>61</sup> FRANCISCO MARÍN-SOLA, "Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", op. cit., p. 326.

<sup>62</sup> Ibid., pp. 328-329.

sobrenatural; el único sistema, fin, que admite a la vez una gracia suficiente, verdaderamente suficiente, y una gracia eficaz, verdaderamente eficaz"<sup>63</sup>.

El hombre en estado de naturaleza caída puede aceptar la gracia suficiente o rechazarla, al ponerle impedimentos. Afirma Santo Tomás que: "Está al alcance del libre albedrío el impedir o no impedir la recepción de la gracia". Por ello: "No sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia, pues Dios, en lo que de Él depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, 'Quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad (I *Tim* 2, 4). Y sólo son privados de la gracia quienes ofrecen en sí mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos, cuando el sol ilumina al mundo, si de cerrar los ojos se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol"<sup>64</sup>.

En cambio, el no poner resistencia a la acción de la gracia en los actos difíciles se debe sólo a la gracia eficaz. Como explica Marín-Sola: "La premoción especial o perfectamente eficaz no hace falta para todos los estados, o al menos para todos los actos, sino solamente para los actos perfectos"<sup>65</sup>. La gracia eficaz siempre regenera al libre albedrío, de tal manera que éste es así siempre capaz de cooperar activamente consintiendo a su acción. Todo ello sin que se pierda la libertad. Por el contrario, ésta queda perfeccionada con la gracia, aunque el hombre siempre conserve el poder de resistirla, pero nunca lo hará de hecho.

Incluso, cuando, por medio de una gracia eficaz extraordinaria, Dios quita el impedimento que pone el hombre y hace que continúe el curso de la gracia, s tampoco afecta a la libertad. Según Santo Tomás: "Aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar fuera del orden aplicado a las cosas, del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y en los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia"<sup>66</sup>.

Esta explicación de la doctrina de Santo Tomás, permite comprender adecuadamente la tesis de Báñez de la exigencia para toda gracia el ser infaliblemente

<sup>63</sup> Ibid., 329.

<sup>64</sup> IDEM, *Summa Contra Gentes* III, 159.

<sup>65</sup> F. MARÍN-SOLA, "Respuesta a algunas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", op. cit., p. 67.

<sup>66</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentes*, III, 161.

eficaz, porque la misma gracia suficiente es, en primer lugar, también infaliblemente eficaz para la incoación del acto imperfecto.

Después, en segundo lugar, es ya faliblemente eficaz para el curso o continuación del acto imperfecto, para no poder impedimento en cosas fáciles y por poco tiempo. De manera que, como nota Marín-Sola: "Con la naturaleza sola no cabe conato alguno para la gracia, y decir lo contrario sería semipelagiano; en cambio, con la naturaleza sola (y, por tanto, mucho más con la naturaleza premovida por la gracia suficiente) se puede poner y no poner algunos impedimentos a la gracia, y hasta no poner ningún impedimento en cosas fáciles y por poco tiempo, aun tratándose de la naturaleza caída"<sup>67</sup>.

En tercer lugar, la gracia suficiente: "Es, por sí sola, infaliblemente ineficaz para poner el acto perfecto, y aun para continuar al acto imperfecto en trayectos difíciles, o por mucho tiempo".

Finalmente, en cuarto lugar: "Es, por sí sola, infaliblemente eficaz, si no se le pone impedimento, para impetrar de la misericordia de Dios la gracia infaliblemente eficaz que hace falta para poner el acto perfecto, y que hace falta también para perseverar sin poner impedimento, en los trayectos difíciles o diuturnos del acto imperfecto"<sup>68</sup>.

Además, es preciso tener en cuenta que: "La premoción de la gracia suficiente tiende por su propia naturaleza y por intención de Dios hacia el acto perfecto"<sup>69</sup>, y, por tanto, a la concesión de la gracia eficaz. La iniciativa de que se paralice y no se den las ulteriores gracias viene de la criatura.

Aunque en la gracia suficiente hay, por tanto, dos momentos de eficacia infalible, el primero y el último, que hacen que sea verdadera la tesis de Báñez sobre la gracia suficiente. Gracias a ellas, ya en la gracia suficiente general hay motivo para la esperanza, porque, como también concluye Marín-Sola: "Al que, pues, con la gracia suficiente, grande o pequeña, que actualmente tenga, y que Dios no niega a nadie en esta vida, hace lo poco o mucho que con ella puede hacer, y ora lo poco o mucho que con ella puede orar; en una palabra: al que no ponga al movimiento de la gracia suficiente aquellos impedimentos que puede de hecho no poner con ella, Dios, infinitamente misericordioso, jamás le negará ulteriores gracias suficientes, para los otros actos imperfectos; gracia eficaz para los actos perfectos, difíciles, y perseverancia final para la muerte"<sup>70</sup>.

Este sería el sentido último de la doctrina de Báñez:, porque desde su interpretación de la gracia suficiente, se explica que: "la gracia eficaz, y la perseverancia

<sup>67</sup> IDEM, "Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", op. cit., p. 54.

<sup>68</sup> Ibid., 17.

<sup>69</sup> Ibid., p. 15.

<sup>70</sup> IDEM, "El sistema tomista sobre la moción divina", op. cit., pp. 30-31.

final y la salvación, estén real y verdaderamente en nuestra mano, a pesar de no poder ser merecidas, sino humildemente impetradas, por depender de la pura misericordia de Dios"<sup>71</sup>.

Eudaldo Forment  
Universidad de Barcelona

<sup>71</sup> Ibid., pp. 53-54.