

SUAREZ Y LA SOBRENATURALIDAD DEL MÉRITO

por

J. DE LA C. MARTÍNEZ GÓMEZ, S. I.

Una de las cuestiones más interesantes del tratado De Gratia y más útiles para la vida cristiana, es la del *mérito*. El mérito es el fruto del estado de justicia, y puede decirse que es el fin inmediato de todo él. Todo en el justo está orientado a la producción del acto meritorio. La gracia santificante como naturaleza o principio remoto. Las virtudes y dones como principios próximos de la acción. La misma Gracia Increada, el Espíritu Santo o Santísima Trinidad inhabitante, no sólo es la iniciadora de nuestras oraciones con gemidos inenarrables ⁽¹⁾, sino el motor directivo de todas las actividades de nuestro organismo sobrenatural de un modo totalmente peculiar y distinto del plano de la vida meramente humana. Los hijos de Dios *aguntur* por el Espíritu Santo ⁽²⁾. Todos los hábitos infusos en el justo son la vida cristiana y divina, en principio, que están reclamando a voces la *vida en acto*, el acto meritorio.

Por eso es capital determinar las *condiciones* de dicho acto, en cuanto dependen del hombre, para no exponernos a perder un inmenso tesoro, con una confianza no basada en sólidos cimientos. Para esclarecer, pues, este punto de tanto valor especulativo y práctico, es conveniente tener a la vista el pensamiento de los grandes Teólogos. Yo me he fijado en SUÁREZ. No porque acepte todas sus doctrinas, sino por ser él uno de los principales genios de la Escolástica y de los más decisivos en las corrientes postris-

(1) Rom. 8, 26.

(2) Rom. 8, 15.

dentinas. No es mi objeto la crítica, sino la exposición de su doctrina. Y aduciré con frecuencia los textos del *Eximio Doctor* para que puedan servir de base a quien pretenda estudiarle en este punto.

* * *

Esboceemos ante todo algunas de sus nociones indispensables.

r. Mérito. La justicia—estado de gracia—tiene, según Suárez, frutos morales y frutos físicos. Físicos y morales, no por respecto a su entidad en sí misma, pues todos son realidades físicas, sino por el modo de su procedencia; “ita ut illa denominatio, non ex modo entitatis, sed ex modo emanationis sumatur” (3). El *efecto físico* es el mismo acto sobrenatural que procede de las facultades del hombre divinizado. Tal efecto “consistere... videtur in solis actibus supernaturalibus; illi enim proprie et physice fiunt vel a gratia habituali per virtutes infusas, vel ab auxiliis gratiae actualibus, vel a Deo per se ipsum in nobis operante vel nobiscum cooperante” (4). En cambio el *efecto moral* es triple: “triplex esse videtur... sc. satisfactio, impetratio et meritum” (5).

Descartando la satisfacción y la impetración, sólo trataremos del mérito.

Se trata no de un mérito ante los hombres, ni de un mérito ante Dios en un plano puramente racional, sino de un mérito ante Dios cual corresponde al estado de elevación del hombre.

El mérito “prout peculiaris gratiae effectus” no es el mérito “apud homines quod in opere mere humano fundatur”, ni el mérito “apud Deum” de orden racional “quod in bonis operibus moralibus et ordinis naturalis inveniri potest”; sino el “meritum gratuitum quod dici etiam potest divinum et supernaturale, quia divina tantum et supernaturali virtute perfici potest, et quia de se tendit ad supernaturalem finem et solum supernaturalis praemii dignum esse potest; et tale meritum est proprius effectus gratiae” (6).

La razón común a todo mérito es la *remunerabilidad*. Es “con-

(3) *De Gratia*, l. 12, praelud. 1.

(4) *Ib.*

(5) *Ib.* 2. De la *satisfacción* trata Suárez principalmente en el libro 7 *De Gratia*, c. 14; en la Disp. 4 *De Incarnatione*, y en las Disp. 37-38 *De Poenitentia*. De la *impetración* principalmente en el tratado 4 *De Religione*.

(6) *De Gratia*, l. 12, praelud. 4-6.

ditio vel valor operis, ratione cuius aliquod praemium seu alicuius boni retributio illi correspondet" (7).

Dos grandes son las categorías del mérito "gratuitum", que en adelante es el único a que atenderemos: un mérito excepcional y exclusivo de Cristo, compuesto teándrico, y el mérito común al hombre con el ángel:

"*Meritum excellentiae*, vel... *meritum de rigore iustitiae*, quod est proprium Christi Domini, quia in gratia unionis fundatur".

"*Meritum commune* seu inferioris ordinis, quod in persona creata per gratiam adiuta inveniri potest".

Este último se descompone en otras dos categorías clásicas: mérito de condigno y mérito de congruo:

"Prius [meritum de condigno] est *meritum simpliciter* et de iustitia".

"Posterius [meritum de congruo] est *meritum secundum quid* et ex quadam decentia". "Meritum congrui per habitudinem ad illud [de condigno] cognosci debet, quia est veluti quaedam participatio eius, ab illius perfectione deficiens" (8).

El mérito de excelencia, propio de Cristo, por requerir un estudio esencialmente distinto de los demás méritos, y en gracia de la mayor unidad, no será objeto del presente trabajo. Sólo el *mérito común y circunscrito al hombre*, tanto de condigno como de congruo.

2. *Sobrenatural*. Más compleja es en Suárez la noción de sobrenaturalidad.

El admite sobrenaturalidad *quoad substantiam* (*quoad entitatem*) y *quoad modum*. Sobrenaturalidad *física* y sobrenaturalidad *moral*. Es decir sobrenaturalidad del acto mismo o sólo de la persona; sobrenaturalidad por el principio eliciente y sobrenaturalidad por la dignificación de la persona, o del imperio de un principio superior o lo que es igual en Suárez por la orientación a un fin sobrenatural. La primera es sobrenaturalidad *intrínseca*, y *extrínseca* la segunda.

(7) *Ib.* 4.

(8) *Ib.* 6. Sobre el mérito de Cristo cf. De Incarnatione, disp. 39-42; De Deo Uno, l. 2, c. 6, n. 25. Sobre el mérito impetratorio, *ib.* 41. Sobre el mérito angélico, De Angelis, l. 5, c. 8-12. Sobre nociones de mérito, Opusculum 4 Relect. de libertate voluntatis divinae, disp. 2, n. 48-51.

Sobrenaturalidad quoad substantiam y quoad modum. En todo acto se puede considerar su sustancia y su modo. La *sustancia* o es toda su entidad o sólo alguna razón genérica incluida en el acto. En este último sentido diremos, por ej., que la caridad sustancialmente es amor. En el primero diremos que la caridad es tal o tal amor específico. Lo mismo debe decirse del *modo* del acto. Pues puede ser modo esencial “quia per differentiam specificam genus contrahitur et quasi modificatur”; o modo accidental “quia additur entitati actus in sua specie iam constituti”.

Esto supuesto, si la palabra sustancia se toma por el género, no puede haber actos sustancialmente sobrenaturales; pero si dicha palabra se toma por la *diferencia específica*, se dirá que hay actos sustancial o accidentalmente sobrenaturales.

“Si ergo substantia actus pro *genere* sumatur, clarum est actus supernaturales non esse in substantia supernaturales, sed ea potius cum actibus naturalibus convenire, nimirum in genere cognitionis vel assensus, vel amoris, vel spei, vel in alia simili... Sic autem sumpta substantia actus, dicentur hi actus supernaturales quoad modum, quatenus *differentia specifica* dicitur modificare genus...”

“Hic autem non in hoc sensu loquimur; sed illos actus quoad substantiam supernaturales vocamus, in quibus genus cognitionis vel amoris contrahitur essentialiter per *differentiam superioris ordinis*, i. e. quae ad quemdam rerum gradum ordinem naturalem superantem pertinet, ideoque ad illum elevat ipsos actus. Unde fit ut nec a nostris potentiis, nec ab angelicis, nec fortasse ab ullo intellectu creabili, per vires naturales elici possint. Tunc autem talis actus *totus* est supernaturalis quoad substantiam, i. e. quoad suam entitatem, quia... *differentia specifica* elevat genus cognitionis vel amoris ad supernaturalem ordinem, et ita *tota entitas* est supernaturalis, quia in re non est distinctio actualis inter genus et differentiam, et indivisibilis entitas non potest esse in diversis ordinibus, naturali et supernaturali. Quo fit ut *genus* cognitionis vel amoris de se nec naturale sit nec supernaturale, sed *abstrahens*, quia contrahi potest per differentiam utriusque ordinis, sicut substantia abstrahit a spirituali et materiali” (9).

“Unde tunc actus est *in substantia* naturalis, quando constituitur essentialiter per specificam differentiam ordinis naturalis; nam inde fit ut actus in tota sua physica entitate et in re ipsa naturalis sit, et consequenter sit aptus elici a naturali potentia per vires naturales eius. *Quoad modum* vero

(9) *De Gratia*, l. 2, c. 4, n. 2-3; cf. l. 8, c. 4, n. 8; *Opusc. I De concursu, motione et auxilio Dei*, l. 3, c. 1; *De Angelis* l. 2, c. 29, n. 2 y 9.

esse potest supernaturalis, vel *in fieri* tantum, quia sc. fit modo praeternaturali seu ab alia causa quam a naturali, seu non servato ordine naturalium causarum, sicut est oculus restitutus caeco miraculose, et homo resuscitatus; vel potest esse effectus supernaturalis quoad modum *in facto esse* et in termino, videlicet, quando naturali entitati actus additur modus qui non possit nisi supernaturaliter fieri; tunc enim actus tali modo affectus dicitur in se supernaturalis quoad modum seu *in facto esse*" (10).

Sobrenaturalidad intrínseca y extrínseca. Aparte de la dignificación del acto por la exaltación de la persona operante en gracia (lo cual es propiamente extrínseco al acto), Suárez concibe cierta sobrenaturalidad intrínseca y extrínseca. Y es cuando el modo sobrenatural que acabamos de reseñar, tanto el *in fieri* como el *in facto esse* es intrínseco o extrínseco al acto. *Intrínseco* es, p. ej., que el acto tenga cierta intensidad, duración o perfección. *Extrínseco* es el que consiste en una relación a un fin extrínseco al acto, e improporcionado a él por su naturaleza, pero apropiado por el imperio o motivo de un acto superior correspondiente a ese fin. *La sobrenaturalidad quoad substantiam, siempre es intrínseca.*

"Hic autem modus tunc est proprius et realis quando est *intrínsecus* actui et illi in re ipsa quasi adhaerens accidentaliter, ut est, v. g. intensio actus, vel si qua alia similis proprietas in his actibus inveniri potest. Praeter hunc autem intrinsecum modum, excogitatum est aliud genus modi *extrínseci seu moraliter* tantum convenientis actui quasi per relationem ad finem extrinsecum, vel ratio meriti proveniens tantum ex extrínseca Dei acceptance vel ordinatione" (11).

Con esto concuerda la doctrina que después examinaremos acerca de la sobrenaturalización de los actos de virtudes adquiridas para que puedan ser sobrenaturalmente meritorios. Tratando de ellos dice que, a diferencia de los actos meramente externos, tienen bondad suficiente para el mérito:

"In actu externo non est formaliter propria bonitas moralis, sed tantum obiectiva...; in actu vero interiori (operis virtutis adquisitae) inest formaliter propria bonitas moralis, quae imputatur homini libere operanti et placet Deo. Et quamvis nude sumpta non placeat Deo in ordine ad finem supernaturalem, nihilominus aptitudinem habet quasi obedientialem, ut *coniuncta*

(10) *De Gratia*, I, 2, c. 4, n. 4.

(11) *Ib.*

moraliter relationi supernaturali, componat unum actum moralem consentaneum fini supernaturali" (12).

Esta relación u ordenación al fin sobrenatural, en los actos de virtudes adquiridas les es extrínseca, en virtud del imperio de una virtud superior; en las virtudes morales infusas este imperio y relación les es intrínseco. Y tanto uno como otro sirve para la sobrenaturalización del acto.

Resumiendo, pues, podemos decir que Suárez admite sobrenaturalidad física y sobrenaturalidad moral del acto; o lo que es lo mismo sobrenaturalidad intrínseca y sobrenaturalidad extrínseca del mismo. Y la extrínseca puede ser o por la sobrenaturalización de la persona, mediante la gracia santificante (que según Suárez no tiene influjo físico en el acto) (13); o por la relación extrínseca a un fin sobrenatural, que viene a coincidir con el imperio de una virtud superior. Como veremos después, toda sobrenaturalidad física lleva consigo la sobrenaturalidad del principio operante y la del objeto formal o motivo específico. Suárez no distingue entre objeto formal y tal motivo.

I

· TODO MÉRITO DEBE SER DE ALGÚN MODO SOBRENATURAL

Supuestas las nociones de mérito y de sobrenatural, podemos presentar la *tesis fundamental* de Suárez, que considerada en abstracto y en su mínimo contenido no es sino la doctrina constante de la Iglesia en la Revelación. *Todo mérito debe ser en algún modo sobrenatural*:

"Secunda ergo assertio est omnem actum meritorium apud Deum esse aliquo modo supernaturalem. Dixi aliquo modo, quia non contendo esse

(12) *De Gratia*, l. 12, c. 11, n. 22.

(13) *Ib.* c. 22, n. 6; c. 28, n. 26.

debere supernaturalem quoad substantiam, sed vel isto vel alio modo, sive absoluto sive respectivo, sive physico sive morali" (14).

Suárez, como es conocido en todas las cuestiones teológicas, no se contenta con una clase de pruebas, sino que acude a todas las fuentes y con verdadera profusión de conceptos y con erudición nada común. Después de exponer sus fundamentos positivos o de autoridad, la *razón a priori* la basa en la proporcionalidad de los medios a los fines:

"Media debent esse fini *proportionata*. Meritum autem est unum ex potissimis mediis ad consequendam beatitudinem supernaturalem... Ergo meritum semper esse debet aliquod opus eiusdem ordinis cum illo fine, ac proinde *supernaturale*" (15).

Y consecuente con esta tesis básica, establece *posiciones secundarias* y resuelve dificultades sin perder de vista el punto céntrico.

Cuando se le objeta que en la Escritura se atribuye el premio celestial a las buenas obras, responde:

"Concedimus iustos mereri de condigno per opera moraliter bona... Dicimus tamen oportere ut *aliquo modo supernaturali* fiant... Quis autem sit iste modus, ex discursu sequentium capitum constabit" (16).

Los actos de las virtudes infusas distintas de la caridad, son meritorios por ser sobrenaturales:

"Isti actus sunt intrinsece boni bonitate supernaturali; sunt enim quoad substantiam *supernaturales*" (17).

En cambio los actos de las virtudes adquiridas no pueden serlo si no se sobrenaturalizan:

"Actus moralium virtutum acquisitarum, exerciti *aliquo modo supernaturali* a iustis, sunt meritorii de condigno vitae aeternae... Nam actus externi, si a sufficienti interno imperantur, sunt simpliciter meritorii; ergo multo magis actus interni harum virtutum dicendi sunt simpliciter meritorii, si ex imperio supernaturali fiant" (18).

"Opus morale non esse proportionatum merito, nisi sub *aliqua relatio-*

(14) *De Gratia*, l. 12, c. 7, n. 7. "Verum ...est actum de se meritorium supernaturalem praemii quocumque modo differre a non meritorio, tanquam supernaturalem a naturali; nam haec differentia posterior est ratio prioris" (*De Gratia*, l. 2, c. 7, n. 2).

(15) *De Gratia*, l. 12, c. 7, n. 9.

(16) *Ib.* n. 10.

(17) *Ib.* c. 9, n. 4.

(18) *Ib.* c. 10, n. 14.

ne supernaturali ex parte operantis fiat... Moralia opera facta ex supernaturali motivo, ex se et ex vi illius modi quo fiunt, esse opera istius amicitiae [caritatis hominis erga Deum] in actu exercito, ut sic dicam" (19).

Los actos imperantes e imperados de la voluntad son meritorios si son sobrenaturales, pues debe presuponerse "tam actum imperatum quam imperantem esse honestum et fieri ex motivo aliquo supernaturali cum auxilio gratiae" (20).

Aun en los mismos actos internos de virtudes adquiridas, cuando son imperados, puede darse mérito, a diferencia de los actos externos imperados; porque

"per imperium... vel ordinationem ad finem supernaturalem..., additur alia bonitas accidentalis ex fine supernaturali ac proinde *ordinis supernaturalis* et proportionata ad meritum".

Y la razón de este mérito peculiar y distinto del mérito del acto imperante, es tener bondad propia e independiente—lo que no acaece en los actos externos—agradable a Dios en el plano superior. (21)

La intención de obtener el premio, aunque no es necesaria ni tampoco nociva para el logro del mismo, es sin embargo suficiente "debito modo concepta". Y al recalcar este modo declara ser la sobrenaturalidad:

"Quia imprimis agimus de intentione mercedis quae et spiritualis sit et ad bonum animae pertineat, ac proinde sit etiam *supernaturalis*, qualis est vita aeterna et gratia, vel sanctificans, vel aliquo modo adiuvans ad supernaturalem beatitudinem consequendam".

La razón es que, aun antes de que el justo haga un acto de caridad para con Dios, "potest Deum sibi diligere, vel suam beatitudinem appetere ac sua opera, et tanquam illorum mercedem eam procurare". Y aquel amor de Dios

"etiamsi sit concupiscentiae bonus et *supernaturalis* est... Ex eo quod ille actus ex vi sui objecti bonus et supernaturalis est, inferimus esse meritorium; quia iam probatum est in homine iusto nullam aliam conditionem requiri ad meritum ex parte actus liberi. Atque eodem modo probamus intentionem consequendi beatitudinem sic amatam et ut stipendium bonorum operum, esse similiter meritoriam; quia etiam est actus bonus et supernaturalis, cum

(19) *Ib.* n. 25.

(20) *Ib.* c. 11, n. 3.

(21) *Ib.* n. 20 y 22.

sit de obiecto honesto et supernaturali, et ad virtutem spei per se pertinent" (22).

"Atque hinc tandem concludimus illam intentionem esse sufficientem ut opus bonum ex illa factum meritorium sit; quia illa sufficit ut opus illud vel *supernaturale* sit, vel *supernaturali modo* et per auxilium gratiae fiat; quod ad meritum satis esse iam etiam ostensum est" (23).

Y todo lo dicho no sólo vale cuando el objeto del mérito es la vida eterna, sino cuando lo es la misma gracia. El justo, en efecto, puede merecerla:

"Quia in hoc merito concurrunt conditiones omnes ad meritum de condigno necessariae; nam ex parte operum, cum libera, bona et *supernaturalia*... esse supponantur, est maxima proportio et aequalitas; et ex parte personae merentis, dignitas personae supponitur" (24).

Repetidas veces se encuentran frases como estas:

"Diximus omnem actum moraliter bonum et *supernaturalem*, vel *supernaturaliter* ex vera gratia factum, esse meritorium de condigno essentialis beatitudinis vel augmenti eius" (25).

"Iustus non meretur de condigno gloriam accidentalem nisi per actum *supernaturalem*... Sed per tale meretur praemium essentialis. Ergo numquam meretur accidentalem gloriam, quin essentialis etiam mereatur... Nullum est meritum supernaturalis praemii nisi... per actum aliquo modo *supernaturalem*".

"Iam dictum est bona opera moralia, si *supernaturali modo* fiant, essentialis gloriam primario, et secundario aliquam accidentalem mereri. Si vero opus sit mere naturale, neutrum proprie mereri" (26).

Aun el mismo mérito de congruo debe ser sobrenatural, si con él se pretende algún don sobrenatural. Porque

"Opus mere naturale est improprium omni praemio *supernaturali*, cum sit ordinis inferioris; ergo de se neque congruitatem habet ut ad tale praemium ordinetur" (27).

Tratando de los actos dispositivos, que merecen de congruo

(22) *Ib.* c. 12, n. 12-13.

(23) *Ib.* n. 14.

(24) *Ib.* c. 25, n. 4.

(25) *Ib.* c. 29, n. 10.

(26) *Ib.* n. 13. No admite que los actos del justo, si son naturales, merezcan algún premio sobrenatural, como puede verse después. Cf. *ib.* n. 11-12.

(27) *Ib.* c. 33, n. 9; cf. *De Incarn. disp.* 10, s. 2, n. 14-15.

la justificación del pecador, da por supuesto “*debere actum esse bonum, liberum et supernaturalem*” (28).

Y esta es la doctrina que continuamente repite:

“*Meritum de congruo tunc est proprium, quando fundatur in actu morali et supernaturali et ex se habet perfectionem et proportionem qua moveat Deum ut iustum gubernatorem et provisorem in ordine supernaturali ad remunerandum hominem sic operantem tali vel tali modo*” (29).

En cambio el pecador, por las buenas obras naturalmente hechas merece un premio natural de congruo:

“*Dicendum censeo, si opus morale sit omni ex parte bonum, de se esse meritorium de congruo apud Deum... Tale vero meritum, sicut non extenditur ultra naturale seu temporale praemium, ita de se non indiget gratia auxiliante vel sanctificante personam*” (30).

De suerte que ningún acto es verdaderamente meritorio ante Dios respecto de premios sobrenaturales si no es acto de algún modo sobrenatural.

II

NATURALEZA DE ESTA SOBRENATURALIDAD

Vamos a detallar cuáles son los *matices de la sobrenaturalidad* exigida por Suárez para cada uno de los actos sobrenaturales. Suponemos las diversas nociones y categorías de sobrenatural arriba expuestas. Distingamos también y estudiemos por separado la sobrenaturalidad del acto meritorio de *condigno* y la del de *congruo*.

(28) *Ib.* c. 37, n. 6.

(29) *Ib.* n. 11.

(30) *Ib.* n. 28; cf. c. 29, n. 11. “Respondetur... actum bonum moraliter mere naturalem placere quidem Deo auctori naturae, sicut illi placent cetera bona naturalia, unumquodque iuxta gradum suum. Et simili modo probabile est talem actum esse de se meritorium alicuius praemii eiusdem ordinis... At vero talis actus per se spectatus non ita placet Deo ut ad remunerationem aliquam supernaturalem illum acceptet, quia de se non habet cum tali praemio proportionem.” (*De Gratia*, l. 1, c. 20, n. 22).

A. MÉRITO DE CONDIGNO

El mérito de condigno requiere la sobrenaturalidad máxima: dignificación de la persona y sobrenaturalidad del acto, y por consiguiente un principio y un objeto formal sobrenaturales.

1. Dignificación sobrenatural de la persona

Gracia santificante. Para que un acto sea meritorio de condigno se requiere como medida previa la dignificación del hombre por la gracia santificante y dones infusos radicados en ella. Sin este requisito todos los actos del hombre, aunque procedan de un principio sobrenatural actual, no son más que frutos de un pámpano silvestre. Un fruto sazonado y agradable a Dios es imposible sin la incorporación vital a la Divina Vid que es Cristo:

"Supponimus nullum actum bonum esse meritorium de condigno, nisi persona sit *grata*" (31).

Por persona *grata* ante Dios, en esta materia de gracia, Suárez entiende persona informada por la gracia santificante (32). Distinguiendo entre mérito de vida eterna y mérito de cualquier otro don sobrenatural, establece estas aserciones:

"Veritas certa et catholica est, sine *statu gratiae* non esse in homine meritum de condigno, praesertim vitae aeternae" (33).

(31) *Ib.* c. 9, n. 2.

(32) Según Suárez, aunque los dones naturales hacen al hombre agradable a Dios, pero principalmente los dones del estado de justicia *simpliciter* le dan el carácter de amabilidad propia de una persona querida como amigo por Dios: "In principio huius materiae... inter alias significationes huius nominis *gratia*, prout ad significanda Dei dona supernaturalia accommodatum est, duas diximus esse praecipuas, sc. vel quatenus significat quod non solum gratis a Deo donatum est, sed etiam hominem ipsum reddit *Deo gratum*. Nunc ergo [agendo] de habitibus supernaturalibus infusis, supponimus quidem esse gratiam secundum priorem significationem, quia gratis nobis donatur... Inquirimus ergo an tales habitus vel aliquis eorum sit gratia secundum posteriorem denominationem et respectum constituendi hominem gratum Deo. Est autem ulterius considerandum... quodlibet donum datum a Deo esse formalem perfectionem eius cui datur, et consequenter sub ea ratione formaliter constituere illum in aliquo gradu bonitatis seu pulchritudinis, ratione cuius Deo placere possit et illi esse gratus... In praesenti ergo materia non sumitur *esse gratum* in illa generalitate, sed sub alia speciali, nimirum, quatenus est donum quoddam constituens recipientem *gratum tanquam amicum*, vel tanquam obiectum dignum amicitia Dei" (*De Gratia*, l. 7, c. 1-2; cf. *De Incarn. disp.*

39, s. 1, n. 5).

(33) *De Gratia*, l. 12, c. 14, n. 3.

“Respondeo imprimis hanc regulam generaliter esse veram: Qui non potest mereri de condigno vitam aeternam, nihil aliunde de condigno mereri posse. Et similiter aliam regulam esse veram: Quisquis meretur aliquid de condigno, eodem actu meretur vitam aeternam”.

Esta doctrina, así asentada en general, puede comprobarse por las razones que Suárez aduce respecto de cada uno de los premios merecibles de condigno; o solamente de cóngruo. Respecto del mérito de vida eterna, tanto esencial como accidental, claramente afirma no poder darse sin gracia santificante:

“Nullus potest mereri gratiam, qui non possit mereri vitam aeternam; et ideo ostendendo *sine gratia* non posse aliquem mereri de condigno vitam aeternam, sufficienter probatur nihil posse de condigno mereri” (34).

Como para probar esta doctrina ocasionalmente se encontrarán infinidad de pasajes en este estudio, bastará notar lo relativo a la merecibilidad de la primera gracia actual (*gratia simpliciter prima*), y a la merecibilidad de la primera gracia santificante (*gratia secundum quid prima*).

Primera gracia actual. Suárez se remite a todo su *libro tercero de Gratia*, donde refuta la posición semipelagiana y prueba tal gracia no poder ser objeto de ningún mérito, ni de condigno ni de cóngruo, por parte de la criatura.

“Constat... apud Theologos esse manifestam haeresim dicere, posse hominem mereri *primam gratiam* per vires naturae, sive id intelligatur de merito de condigno, sive de congruo” (35).

“Ex his ergo principiis et testimoniis satis manifestum est meritum etiam de congruo excludere *gratiam*, prout de illa Scriptura loquitur; nam dicit ita gratis dari, ut omnem excludat respectum ad quodlibet meritum recipientis et oriatur solum ex libera munificentia donantis. Quod saltem necesse est verum esse ratione *primae gratiae* seu vocationis, quae est radix caeterarum gratiarum... Et seclusa Scriptura, est per se hoc satis rationi consentaneum. Quia omne meritum etiam de congruo requirit proportionem aliquam fundatam vel in conditione seu dignitate personae operantis, vel saltem ipsius operis; quod si quis velit, addat etiam promissionem Dei. At nihil horum reperitur in actibus naturae viribus elicitis et ad supernaturalem gratiam comparatis. Ergo. Probatur minor. Quia persona supponitur originali peccato infecta; agimus enim de homine nondum iustificato; immo

(34) *Ib.* n. 6.

(35) *Append.* ad L. 12, c. 1, n. 1 seu *Tract. de vera intelligentia auxilii efficacis*.

etiam homo in pura natura est per se satis improportionatus ad tale meritum, cum de se non habeat ordinem ad supernaturalem finem. Opus item est omnino improportionatum, quia in se est inferioris ordinis, et per nullum alium actum elevatur ad superiorem ordinem aut finem. Promissio denique nulla exstat... Ergo nulla est ratio aut conditio vel minimi meriti" (36).

Lo mismo recalca considerando las propiedades de la *perfecta donación*; la tercera de las cuales es que no proceda mérito de ninguna clase; lo cual dice cumplirse en la primera gracia:

"Tertium est, ut donator propter nullam aliam causam moveatur ad donandum, nisi ut exerceat munificentiam et liberalitatem, id est, ut non det propter aliquam remunerationem etiam antidoralem seu gratificativam... Reperiuntur ergo in donis gratiae tres illae conditiones perfectissime et exactissime... Tertia conditio est quae maxime ad propositum nostrum refert, eamque in hac donatione gratiae servari, imprimis colligi potest ex perfecta ratione donationis, quam in illa reperiri necesse est; cum Scriptura Sacra ubique significet in illa maxime ostendere Deum *summam liberalitatem ac liberrimam voluntatem* in donis suis distribuendis... Et ideo aliis locis cavet ne homines in hac parte aliquam gloriolam... sibi usurpent, sed totum Deo tribuant... Ostendens autem (Apostolus) quam liberalis sit haec gratia, subdit: '*Gratis enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis. Dei enim donum est, et non ex operibus, ut ne quis gloriatur*'. Ubi primum expendenda est illa particula '*et hoc non ex vobis*'; excludit omnem causam ex parte recipientium, et in hoc constituit perfectionem huius gratiae. Et in hoc sensu ait esse donum Dei quasi per antonomasiam. Ac denique '*non ex operibus*'. Quae negatio universalior est quam esset dicere: '*non ex meritis de condigno*'. Fuit autem illa tota amplitudo necessaria ut locum haberet quod subdit: '*ut ne quis gloriatur*'. Quaecumque enim ratione gratia esset ex operibus solius naturae, non excluderetur omne id unde posset homo gloriari" (37).

Primera gracia santificante. La doctrina de la primera gracia santificante respecto del mérito de condigno, se contiene en las siguientes aserciones:

"Ut certum statuo nullam personam creatam posse huiusmodi gratiam alteri mereri de condigno, etiamsi maxime iusta sit".

"Ulterius suppono neminem posse mereri sibi primam gratiam seu iustificationem per opera subsequencia iustificationem".

(36) *De Deo*, I, 2, c. 6, n. 39.

(37) *Ib.* n. 35 y 37.

“Denique suppono nullum hominem peccatorem posse *sibi de condigno mereri primam gratiam* sanctificantem prius tempore quam iustificetur, seu per actus qui tempore praecedunt infusionem gratiae habitualis”.

“Dicoendum nihilominus est hominem, resurgentem a peccato, non mereri *primam gratiam* de condigno, etiam per amorem Dei super omnia, vel contritionem qua se ultimo seu proxime ad primam gratiam habitualementem disponit”.

“Concedo promississe Deum peccatoribus remissionem peccatorum sub illa conditione ‘si veram paenitentiam et iuxta modum a Deo praescriptum agant’. Neque inde sequitur tale meritum esse de condigno, et ideo dixi non esse necessarium negare illam promissionem ad satisfaciendum illi argumento. Quia ad meritum de condigno non sufficit sola promissio etiam sub conditione alicuius operis...; sed requiritur ut opus in conditione positum sit proportionatum praemio, tam ex parte suae perfectionis, quam ex conditione seu dignitate et statu operantis... Cum igitur in nostro proposito, conditio sub qua talis promissio fit, non sit proportionata praemio, saltem *ex defectu et incapacitate personae operantis*, illa nihil obstat merito de congruo, nec ex illa sola meritum de condigno inferri potest. Maioris tamen claritatis gratia, distingui potest duplex promissio, una includens pactum et quamdam iustitiae aequalitatem ex utraque parte, quae dici potest promissio iustitiae seu conventionalis; alia dici potest promissio simplex, quae interdum absoluta est, interdum sub aliqua promissione, non tamen aequivalentis operis, quae propterea obligationem iustitiae inducere non valet. De priori ergo recte negatur antecedens in argumento sumptum; posteriori autem admissa, recte negatur consequentia, ut declaratum est” (38).

Asentado, pues, que la gracia santificante *se requiere* para el mérito de condigno, Suárez sin embargo juzga que esta necesidad es solo *de potentia ordinata, no absoluta*; pues Dios podría dispensarla a no ser en el caso de que la remisión del pecado no pudiera verificarse sino por la gracia habitual. Por eso distingue el caso del hombre lapso y el hombre inocente:

“Sic ergo distinguendum censeo iuxta duos sensus assertionis... Nam si homo supponatur *in statu peccati*, et remissionem eius fieri formaliter per inhaerentem gratiam habitualementem et non aliter, sic censeo non posse talem hominem etiam *de potentia absoluta* mereri de condigno vitam aeternam sine habiuali gratia; quia sine illa non aufertur peccatum ut supponitur; quamdiu autem manet homo sub peccato, est prorsus incapax meriti de condigno apud Deum...”

(38) *De Gratia* l. 12, c. 24, n. 2-4.9.37. Cf. *Tract. de vera intel. aux. effic.* c. 10, n. 2.

“Dixi autem supponendum esse peccatum auferri per habitualem gratiam et non aliter. Nam si supponatur quod Deus alio modo vere auferat peccatum, tunc iudicandum esset de tali homine, sicut de innocente qui nunquam peccasset. Loquendo ergo iuxta secundum sensum assertionis *de homine vel angelo innocente*, existimo necessitatem gratiae habitualis ad meritum *non esse intelligendam de potentia absoluta*, sed de ordinata et attentata natura. Ratio est, quia supposita in tali persona conversione supernaturali ex auxilio gratiae, solum deest tali operi quaedam moralis dignitas quam haberet ex habitudine ad personam operantem si esset sanctificata per gratiam. Haec autem carentia perfectionis vel non est tanta quin, supposito pacto et promissione Dei sub conditione talis operis, in illa sufficiens proportio et condignitas inveniatur, quamvis non esset undequaque perfecta et quasi connaturalis, vel certe posset Deus sua extrinseca ordinatione illum quasi defectum sufficienter suplere, quia necessario elevaret hominem illum ad eum statum in quo consequi posset vitam aeternam, si quod in se est faceret cum auxilio sibi praeparato; ille autem status ad dignitatem moralem talis personae pertinere censeretur, immo ad quamdam illius sanctificationem” (39).

Pero *de potentia ordinata* no solo se requiere la gracia santificante, sino que es *la raíz de la condignidad* del mérito y esta circunstancia influye en el *mayor mérito* del mismo, aun dado que las obras sean iguales.

Que sea la gracia habitual *la raíz de la condignidad* de nuestros méritos respecto del premio con que Dios los galardona, lo afirma frecuentemente:

“Opera nostra ex virtute gratiae habent *condignitatem* proportionis ad gloriam” (40).

“Gratia facit homines dignos vita aeterna; ergo opera quae ex illa procedunt, ratione illius seu ex virtute illius sunt merita digna vitae aeternae. Antecedens notum est ex supra dictis de natura gratiae; nam est tam singularis participatio naturae divinae, ut ei sint connaturales participationes illorum actum quibus Deus beatus efficitur, qui sunt visio et amor sui, in quorum participatione vita aeterna consistit, et ideo verissime dicitur gratia facere hominem dignum vita aeterna tanquam perfectione et beatitudine sibi connaturali... Consequentia vero probatur; quia sicut gratia habet proportionem cum vita aeterna tanquam cum ultimo fine, ita *opera gratiae habent proportionem et condignitatem* cum eodem fine, tanquam media illi

(39) *De Gratia*, l. 12, c. 14, n. 16.

(40) *Ib.* c. 1, n. 18.

maxime proportionata, et consequenter ut merita eius condigna. Nam suppositis aliis conditionibus ad meritum necessariis, nulla maior proportio ad condignitatem meritorum considerari potest" (41).

"Licet Spiritus Sanctus sit extrinsecus motor, nihilominus, cum in iustis per gratiam habitat, illos [respondeo] reddere intrinsece proportionatos et dignos gloriae, et consequenter dare illis intrinsecam dignitatem et virtutem per quam faciant opera tali praemio digna. Unde non *accipiunt merita hanc condignitatem* ab Spiritu Sancto tanquam a forma, ut sic dicam, vel immediato motore, sed *a gratia* et tanquam a forma et tanquam ab interno principio, a quo habent actus interni, in quibus est proprium meritum, substantiam et perfectionem proportionatam gloriae" (42).

"Ad meritum de condigno, primum omnium (dico) in opere requiri fundamentum condignitatis et proportionis cum praemio, et hanc proportionem ac dignitatem nunc habere opera iustorum, *eo ipso quod talia sunt et a gratia procedunt*, non ex ordinatione extrinseca, sed ex natura sua... Et explicari potest imprimis ex his quae libro octavo diximus, quod gratia natura sua habet pro ultimo fine visionem Dei claram; nam hinc optime sequitur quod bona opera ab ipsa procedentia habeant connaturalem habitudinem et proportionem ad eandem vitam aeternam, ac proinde quod ex se habeant dignitatem proportionis cum illo praemio...; quia medium proportionatum ad consequendum aliquem finem, si morale sit, etiam est moraliter dignum illo fine. Quod etiam a simili explicavi ex bonis operibus naturalibus factis ab homine in pura natura creato et sine peccato existenti; nam talis homo per talia opera condigne tenderet in beatitudinem naturalem, quae est in operibus gratiae respectu beatitudinis supernaturalis" (43).

Tratando *contra Bayo* que no basta la perfección del acto, si no existe la dignidad de la persona por la gracia habitual, para producir obras meritorias, dice:

"Negamus... esse in actu etiam supernaturali, *seclusa gratia personae operantis*, sufficientem proportionem et valorem moralem ad meritum de condigno. Idemque responsum evidentius applicatur ad fundamentum Baii; negamus enim tantam proportionem esse in actu peccatoris ad meritum, quanta est in opere iusti, etiamsi ex parte operis sit aequalitas in his quae ad substantiam vel honestatem aut libertatem actuum pertinent, solumque sit diversitas in conditione personae" (44).

(41) *Ib.* n. 14.

(42) *Ib.* n. 18.

(43) *Ib.* c. 17, n. 6.

(44) *Ib.* c. 14, n. 17.

Que mayor gracia habitual sea *raíz de mayor mérito* es cosa obvia y que Suárez manifiesta con su abundancia conocida. Aparte de la autoridad, aduce esta razón:

“Dignitas personae operantis est una ex conditionibus quae augment valorem operis in ordine ad meritum, etiamsi ex parte operis cetera aequalia sint; sed gratia constituit personam dignam ad merendum apud Deum; ergo maior gratia magis dignam; ergo eo ipso maior gratia meritum auget, etiam si alias opus sit aequale” (45).

Lo confirma con el *ejemplo de Cristo*, aunque indicando las enormes diferencias de ambos casos:

“Item in merito apud Deum veluti supremum exemplar est Christus Dominus, et meritum eius quod ex dignitate personae infinitum fuit. Fateor autem esse magnum discrimen non solum in excellentia dignitatis, sed in eo maxime quod in Christo illa dignitas suppositi operantis erat substantialis. et constituens ipsum suppositum per se operans; quod non habet gratia creata, quae accidentaliter est, et ideo dici potest se habere concomitanter et non dignificare personam ut est principium talis operis. Sed nihilominus *exemplum* non parvam inducit probabilitatem; quia per gratiam fit homo filius Dei adoptivus et deus per participationem, et quidquid operatur in ordine ad placandum Deum ut patrem suum, seu in ordine ad vitam aeternam, quae hereditas filiorum Dei est, consequendam, moraliter operatur ut Dei filius et ut elevatus ad esse divinum participatum, et ideo etiam in his operibus moraliter censetur gratia concurrere ut dignificans personam” (46).

Sin embargo Suárez no admite un influjo *físico* de la gracia en el acto meritorio, sino solo *moral*, por dignificación radical en la persona:

“Respondetur hoc augmentum meriti non esse formaliter, ut sic dicam, ab habitu. Non enim dicimus ipsum habitum esse meritorium, sed actum qui a persona digniori facta per habitum, procedit. Et licet *habitus nihil influat physice in actum*, et ideo non reddat illum intensiorem, nihilominus *influit moraliter*, quia iustus operans se totum submittit Deo in obsequium eius, ideoque tale opus maioris aestimationis et valoris apud Deum est. Unde non vere dicitur habitualis gratia ibi tantum materialiter et concomitanter se habere; nam etiam concurrat ad meritum ut circumstantia personae operantis, sicut concurrat ad impetrationem et satisfactionem, quae sine dubio

(45) *Ib.* c. 22, n. 3-4.

(46) *Ib.* n. 4; cf. n. 5-8.

eo plus valet apud Deum, quo persona se affligens et humilians in conspectu Dei et in obsequium eius, sanctior est et dignior apud ipsum" (47).

También restringe Suárez la *medida* en que dicha gracia habitual concurre al aumento del mérito. No según todo el valor y la plenitud de la gracia santificante. Porque si bien dignifica la persona, no santifica propia y físicamente al acto, que es propiamente el meritorio:

"Gratia personae non ita dignificat actum eius sicut sanctificat personam ipsam; nimirum informando illa, eique inhaerendo; sed solum *per quamdam habitudinem* et moralem respectum. Et ideo non sequitur tantum valorem conferre actui ad merendam gratiam, quanta ipsa est. Verum igitur est totam gratiam personae et omnes gradus eius conferre ad valorem actus, *non tamen secundum illam aequalitatem*, sed secundum quamdam proportionem; quae prudenti arbitrio definienda est, et in ordine divinae Providentiae est iam praedefinita" (48).

Por el contrario, la falta de condignidad en la persona hace imposible merecer de condigno la primera gracia habitual, y eso aun en la hipótesis de una divina promesa, como antes hemos expuesto (49).

Por conclusión podemos referir las palabras que *sintetizan* su pensar en este punto, a propósito de la primera gracia actual y primera santificante:

"*Conveniunt [prima gratia simpliciter seu prima gratia actualis et prima gratia habitualis] quia neutra cadit sub meritum de condigno; quia utramque illarum necesse est ante illud supponi. Nam homo non sanctificatus non est capax meriti de condigno, nec pie operari potest sine praeveniente Dei auxilio. Secundo conveniunt, quia neutra cadere potest sub meritum etiam de congruo seu impetratorium, fundatum in actu elicito a libero arbitrio per solas vires naturales suas, quia huiusmodi actus est improportionatus ad totum supernaturale bonum. Et ideo nec per modum meriti, nec per modum congruae et proportionatae dispositionis potest aliquod donum illius ordinis impetrare... Differunt tamen, quia prima gratia auxilians necessario excludit omne meritum, etiam imperfectum et impetratorium, quibuscumque viribus factum; quia ante primum auxilium non potest praecedere actus procedens ab auxilio gratiae, alias illud non fuisset primum; actus vero*

(47) *Ib.* n. 6.

(48) *Ib.* n. 7.

(49) *Ib.* c. 24, n. 37.

non procedens ab auxilio non potest esse meritorius alicuius gratiae; ergo in nullo prorsus actu fundari potest meritum etiam impetratorium huius primae gratiae... At vero prima gratia sanctificans... cadere potest sub meritum imperfectum, fundatum tamen in auxilio gratiae, quod solet Augustinus impetratorium vocare, Scholastici autem de congruo... Ratio a priori est, quia, licet haec gratia vocetur prima in ratione formae sanctificantis, quia revera est prima forma huiusmodi, nihilominus in toto ordine gratiae non est prima, sed supponit plures alias gratias, quae licet non sanctificent formaliter, sunt tamen principia iuste et pie operandi aliquo modo, et ideo sub gratia iustificationis in tota sua latitudine sumpta includuntur, quia ad iustitiam aliquo modo praeparant" (50).

2. Dignificación sobrenatural del principio

Gracia actual. Para el mérito de condigno no basta, según Suárez, la dignificación de la persona. Es preciso que el acto proceda de un *principio elicitivo sobrenatural*. Esta posición sostenida por los autores en general, es sin embargo sustancialmente modificada cuando se llega a determinar ese principio en la diversidad de las escuelas. Algunos—muy pocos—se contentan con el *principio-hábito* infuso fuente del acto. Pero la gran mayoría requiere además el influjo de una *gracia actual* excitante y cooperante, según los diversos sistemas, no por razón de completar el principio eliciente (pues ya lo está, la potencia informada por la virtud infusa), sino por razón de un determinante o excitante del hábito, proporcionado a la dignidad del acto. Los Teólogos plantean esta cuestión tratando en general de los actos sobrenaturales del justo. Y en particular la aplican al tratar del acto meritorio, pues todos moralmente unánimes le consideran entitativamente sobrenatural. Las razones—aparte de otras, tanto positivas como filosóficas—parecen condensarse en la *descripción tridentina* del justo vitalmente incorporado a Cristo para producir el fruto meritorio. El Concilio, en efecto, parece distinguir entre *justificados* o miembros vivos de Cristo por la gracia santificante, y *movidos* por el influjo de la virtud vital de Cristo, sin el cual sería imposible merecer ante Dios. Y por consiguiente parece claro que además de la gracia habitual por la cual el justo es "vivum membrum Christi", se requiere otra "virtus Christi,

(50) *Tract. de vera intel. aux. effic.*, c. 10, n. 2-3.

quae bona [iustificatorum] opera antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent". Se dice, pues, que el justo que vive en Cristo, por la gracia de Dios, produce obras meritorias ⁽⁵¹⁾.

Suárez por lo pronto adopta como suya la interpretación más racional del Concilio:

"Tertio, dicendum est hominem iustificatum indigere, etiam in suis operibus pietatis, *gratia excitante*. Haec assertio quoad aliquid videtur certa, quoad aliquid solum probabilior, iuxta varios effectus ad quos talis gratia in homine iusto desiderari potest" ⁽⁵²⁾.

Después de exponer los dos primeros efectos, la perseverancia final y la victoria en cada tentación grave, trata del acto meritorio:

"Tertius effectus gratiae in iustis considerari potest in ordinario modo operandi actus fructuosos seu meritorios iustitiae. In quo imprimis certum est frequentem Dei inspirationem et excitationem utilissimam esse iustis ad haec opera praestanda et ad proficiendum per illa in via virtutis et sanctitatis... Difficultas est an ad *singula* opera pietatis sit *excitans gratia* necessaria in nobis iustificatis" ⁽⁵³⁾.

Presenta a los que disienten de él, aun aquellos que como *Vázquez* se deciden por la afirmativa, aunque de un modo no aceptable, y pasa a las pruebas. Se apoya en un pasaje de *S. Agustín*, en varios textos de Escritura, en el Tridentino, en los Padres, en un texto particular de *S. Pablo* a los Hebreos (13, 20-1), y en la razón. He aquí el pasaje agustiniano encuadrado en la exposición de Suárez:

"Aliter igitur argumentor *Augustini* fere discursu in lib. de Praed. Sanct., cap. 2 et seqq; et lib. de Grat. et lib. arbitr. c. 7; quia ad pie operandum necessario praecedere debet pia cogitatio, etiam in homine iustificato. Sed pia cogitatio non potest incipere in nobis a nobis, etiam post iustificationem. Ergo debet incipere ab Spiritu Sancto, et consequenter ad gratiam excitantem pertinet. Ergo saltem hoc titulo indiget iustus gratia excitante ad singula opera pietatis. Maior evidens est, quia operatio pia includit pium actum voluntatis; voluntas, autem moveri non potest sine proportio-

(51) Cf. *Conc. Trid.* s. 6, c. 16 (Dz. 809); *Opusc. 5 De revivisc. merit.*, disp. 1, s. 2, n. 8-9. Sobre la necesidad de la gracia actual en el justo para los actos *salutares*, cf. *De Gratia*, l. 2, c. 23-25.

(52) *De Gratia*, l. 3, c. 8, n. 17.

(53) *Ib.* c. 8, n. 21.

nata cogitatione intellectus; et ideo pia voluntas necessario supponit piam cogitationem. Minor autem probatur ex Paulo, ad Philipp. 2 dicente: '*Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere*'; quod ideo dictum est quia sine illo excitante non possumus habere voluntatem bonam, ut dixit Augustinus" (54).

Esta es la doctrina que recoge al tratar del mérito, y precisamente en una de las cuestiones más batallonas en esta materia. Se pregunta si todo acto bueno o de virtud adquirida, es por el mero hecho de ser obra de un justo, un acto meritorio. Y por consiguiente, si no necesita proceder de un principio elictivo sobrenatural:

"*Multi ex Theologis qui putant omnem actum moraliter bonum et virtutis acquisitae esse meritorium gratiae et gloriae apud Deum, consequenter dixerunt necessarium non esse ut actus meritorius sit supernaturalis neque ut procedat ex proprio auxilio gratiae actualis... Nihilominus contrariam sententiam omnino veram censeo, quam breviter duabus assertionibus explicabo.*

"*Prima est, ut opus sit meritorium simpliciter apud Deum, id est, de condigno et de iustitia, et vitae aeternae vel alicuius doni quod ad illam conferat, necessarium est ut ab actuali gratia procedat. Loquor de actuali gratia, quia, licet habitualis necessaria etiam sit..., nunc dicimus illam non sufficere, sed necessariam esse actualem*" (55).

Uno de sus principales fundamentos es el testimonio del Concilio (56). Cita el texto y en su explicación añade:

"*In quibus verbis posset aliquis dicere per virtutem quam Christus iugiter in iustificatos influit, intelligere tantum gratiam sanctificantem et virtutes infusas, quas Christus in iustificatos semper influit, saltem eas conservando. Sed hoc alienum certe videtur a mente Concilii et a proprietate verborum. Nam cum dicit illam virtutem semper antecedere, comitari et subsequi bona opera iustorum, aperte alludit ad auxilia praevenientia, comitantia et subsequentia, de quibus in libro tertio dictum est. Item cum dicit Christum influere hanc virtutem sicut vitis in palmites, plane loquitur de influxu auxilii actualis, ut ex verbis Christi, a quibus illa metaphora*

(54) *Ib.* n. 23.

(55) *De Gratia*, l. 12, c. 7, n. 1-2; cf. c. 33, n. 10. Con esto no hay que confundir otra doctrina que parece opuesta a lo dicho, pero sólo en apariencia. Admite Suárez que actos en sí naturales por su objeto formal inmediato, pero elevados por la gracia o por el imperio de la caridad o cualquier otra virtud infusa son meritorios. Cf. *De Incarn.* disp. 39, s. 2, n. 16; y más abajo la nota 113.

(56) *Dz.* 809. Cf. la nota 51.

sumpta est, infra ostendemus. Ergo iuxta hanc interpretationem, necessarium semper est ad opus meritorium auxilium actuale gratiae" (57).

Esto por lo que toca a la primera aserción. Después de las pruebas continúa:

"*Secunda ergo assertio est, omnem actum meritorium apud Deum esse aliquo modo supernaturalem... Secundo [segunda prueba] sequitur haec assertio ex praecedenti; nam quando opus tale est ut semper et in singulis, et ut ita dicam, per se necessarium sit auxilium gratiae ad illud perficiendum, signum est tale opus esse supernaturale. Sed ostensum est tale esse quodlibet opus meritorium, ut per se ac semper et in singulis auxilium gratiae sequiratur. Ergo signum est tale opus semper esse debere supernaturale. Maior in lib. 1 et 2 late probata est. Quia quando opus est mere naturale, per se fieri potest per naturalia principia et auxilia. Quod si interdum fieri non potest sine auxilio gratiae, est quasi ex accidenti, propter difficultates vel impedimenta ex peccato exorta. Unde quia illae difficultates possunt interdum in particulari cessare, non est illa necessitas tanta ut non possit aliquis talis actus sine auxilio gratiae interdum fieri. Cum ergo hoc in opere meritorio non contingat, signum est necessitatem auxilii provenire ex aliqua supernaturalitate operis ad meritum requisita" (58).*

Aplicaciones. Y esta doctrina que en estos dos pasajes fundamentales propone expofeso, la esparce a granel siempre que se atraviesa la ocasión. Ya es tratando de los actos de virtudes *infusas* y explicando las palabras del Tridentino "(Opera) quae in Deo sunt facta", cuando dice:

"Satis in Deo fit quod in gratia et *ex gratia* fit, et ad quod Deus specialiter promovet et adjuvat, et quod natura sua in Deum tendit et in gloriam eius cedit" (59).

Ya, probando la meritoriedad de los actos de virtudes *adquiridas*, afirma que son dignos de premio cuando se producen "*aliquo modo supernaturali a iustis*", esto es, cuando estos se sobrenaturalizan,

"Quia isti actus sunt boni et ex vera gratia (actuali) libere facti; ergo supposito statu gratiae in persona operante, nihil illis deest ad meritum de condigno".

(57) *De Gratia*, l. 12, c. 7, n. 2.

(58) *Ib.* n. 7-8.

(59) *Ib.* c. 9, n. 6.

Y esto, en una palabra, tiene lugar cuando “*ex imperio supernaturali fiunt*” (60).

Y la razón general es porque

“*Ostensum iam est nullum actum meritorium fieri posse sine speciali auxilio gratiae*” (61).

Ya es en la cuestión de si el justo no solo puede merecer el aumento de la gloria, sino también el aumento de la gracia, y esto de condigno. Al responder afirmativamente da por razón que:

“*In hoc merito concurrunt conditiones omnes ad meritum de condigno necessariae. Nam ex parte operum, cum libera, bona et supernaturalia seu ex gratia [actuali] esse supponantur, est maxima proportio et aequalitas. Et ex parte personae merentis dignitas personae supponitur, quia est Dei amicus et in gratia [habituali], eademque supponitur ex parte illius cui meretur, quia sibi meretur. Et ex parte Dei intercedit promissio, iuxta verbum Christi, Ioan. 14: ‘Si quis diligit me, mandata mea servabit, et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis’.* Circa quae verba dubitat Augustinus, ibi, Tract. 74, quomodo promittat Christus Spiritum Sanctum servanti mandata et diligenti, cum non possit sine Spiritu Sancto diligere; et respondet: ‘Restat ut intelligamus Spiritum Sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat’. Nihil ergo ibi deest ad perfectum meritum de condigno” (62).

Por fin, la gracia actual mayor es raíz de mayor mérito (63).

Mérito de la primera gloria. Podríamos llamar no ya aplicación, sino exaltación del principio, la cuestión de la primera gloria y la gracia actual. Suárez lo mismo que otros, llevan el rigor de ser la gracia actual raíz del mérito de condigno a una proposición bastante sorprendente. Que el último acto dispositivo a la justificación, si bien no puede merecer de condigno la primera gracia habitual, puede sin embargo merecer la *primera gloria*:

“*Ratio autem assertionis est, quia non est de ratione operis meritorii de condigno ut ad illud antecedit gratia habitualis tempore vel natura in genere causae efficientis. Quia sufficiens principium efficiens talis operis potest esse motio divina [gratia actualis], quae quidem cum sit ab ipso Spiritu Sancto movente, licet nondum inhabitante, ex parte principii efficientis est-*

(60) *Ib.* c. 10, n. 14; cf. l. 2, c. 16.

(61) *De Gratia*, l. 12, c. 10, n. 15.

(62) *Ib.* c. 25, n. 4.

(63) Cf. *De Deo*, l. 2, c. 20, n. 17.

sufficiens ad meritum, si aliunde ceterae conditiones concurrant. Sed in eo actu concurrunt ceterae conditiones; nam in eodem instanti est actus hominis iusti et est formatus per gratiam sanctificantem; de ceteris autem est res clara. Ergo nihil ibi deest" (64).

Es verdaderamente ingeniosa la *explicación* de semejante teoría, que al mismo tiempo nos manifiesta de raíz la causalidad que Suárez atribuye a la gracia santificante en la cuestión del mérito.

*Tres—dice, en síntesis—*son las razones por las que se puede imaginar necesaria la gracia santificante para el mérito. *Una* como principio elicitive del acto, y de este modo no es absolutamente necesaria, puesto que "illa efficiencia cum aequali bonitate et sanctitate actus *potest per auxilium [actuale] suppleri*". *Otra* como elemento dignificador del alma en el orden moral y como elemento previo, de suerte que pueda decirse que la obra procede de un justo. Y en este sentido, si bien conveniente, "non est conditio simpliciter necessaria quoad illam antecessionem, quia actus non habet principalem suum valorem a persona proxime operante, sed a Spiritu Sancto novente per auxilium [actuale] et dante actui bonitatem illius valoris et meriti capacem". La *tercera* como algo que elimina el obstáculo del pecado y constituye a la persona capaz de justicia ante Dios de suerte que pueda hacerse acreedor suyo. Y este es el único título por el que la gracia santificante es simplemente necesaria para el mérito de condigno. Y puesto que tal presencia de la gracia santificante tiene lugar en el mismo instante de la contrición perfecta, por eso este acto es meritorio de la primera gloria, aunque no preceda la gracia habitual como principio físico ni como dignificativo moral, sino sencillamente como algo que constituye al hombre en estado remunerable:

"Cum ergo ita adsit contritioni in primo eius instanti, et *ex parte principii suppleatur per auxilium [actuale]* quidquid necessarium est ad tale meritum, nihil deesse credendum est contritioni sic formatae, quominus primae gloriae de condigno meritoria sit" (65).

(64) *De Gratia*, l. 12, c. 28, n. 26.

(65) *Ib.* n. 26. He aquí sus palabras: "Gratia habitualis, ut sanctificans personam merentem, tribus modis potest cogitari ut conditio necessaria ad meritum de condigno. Primo, ut principium physice eliciens actum meritorium; et hoc titulo, sine dubio, non est necessaria...; quod illa efficiencia cum aequali bonitate et sanctitate actus potest per auxilium suppleri. Unde multi putant gratiam habitualem, quae est in essentia animae,

Hasta tal punto eleva Suárez el valor del principio gracia-actual, que le juzga más necesario todavía para el mérito de condigno que la misma gracia santificante. Pues aun sin influjo físico ni moral de ésta, por solo el influjo de la gracia de auxilio en sujeto capaz—no sometido a la culpa—admite un posible mérito de vida eterna. No todos sin embargo se hacen solidarios de semejante doctrina.

Por último, al tratar de la inseparabilidad, en el mérito de condigno, del premio esencial y accidental, dice:

“Diximus omnem actum moraliter bonum et supernaturalem vel supernaturaliter *ex vera gratia* [actuali] factum, esse meritorium de condigno... Nullum autem est meritum supernaturalis praemii [etiam accidentalis] nisi per gratiam saltem auxiliantem” (66).

3. *Dignificación sobrenatural del objeto formal*

Suárez no se contenta para el mérito de condigno con la *dignificación moral del acto*, mediante la sobrenaturalización física de la *persona* por la gracia santificante; ni con la *dignificación física del acto*, por el principio elicitivo sobrenatural, virtud infusa y gracia actual; sino que además requiere sobrenaturalidad en el *objeto formal del acto*, esto es, que la facultad elevada tienda mediante el acto a su objeto de tal forma y bajo tal aspecto, que sea inaccesible a las fuerzas puramente naturales. Y podemos añadir que precisamente la raíz de la necesidad de la gracia elegante es haber de tender la facultad a un objeto formal de orden sobrenatural. Y este objeto ha de ir envuelto en la luz de la revelación y la fe, que a su vez es inaccesible al hombre con asentimiento perfecto y bajo el propio objeto formal de esta virtud, meramente por las fuerzas naturales.

nullam efficientiam physicam habere in actus meritorios, et nihilominus esse necessariam ad meritum... *Secundo* potest gratia concurrere ut dignificans moraliter *personam* operantem antecedenter ad opus ipsum, ita ut ipsum opus in primo signo naturae in quo fit, intelligatur prodire a persona sancta et digna. Et hoc modo potest quidem gratia conducere ad meritum vel ad maiorem valorem et aestimationem eius, non tamen est conditio simpliciter necessaria quoad illam antecessionem; quia actus non habet principalem suum valorem a persona proxime operante, sed a Spiritu Sancto movente per auxilium et dante actui bonitatem illius valoris et meriti capacem. *Tertio*, requiritur gratia ut *tollens obstaculum peccati* et constituens personam capacem iustitiae apud Deum, ita ut illum sibi obligare et debitorem suum efficere valeat. Et hoc titulo est gratia simpliciter necessaria ad meritum de condigno” (*Ib.* c. 28, n. 26).

(66) *Ib.* c. 29, n. 10.

Lástima que Suárez—a diferencia de lo que con buen acuerdo hacen algunos modernos—⁽⁶⁷⁾ *no distingue entre objeto formal y motivo especificante* del acto. Y es cosa de todo punto necesaria saber apreciar el distinto valor del objeto formal, que siempre es motivo, pero inherente al objeto; y del motivo en general del acto, que puede serlo externo al mismo objeto. Según eso, por ej., en la fe, objeto formal sería la *verdad revelada* o creíble, y motivo especificativo (aquí en algún sentido externo) la *infinita autoridad de Dios* in diciendo. Decimos motivo especificativo, porque lo es en cuanto a la diversa tendencia de la facultad a su objeto (y así se distingue el acto-fe del acto-esperanza, caridad, etc.) pero no en cuanto a la perfección entitativa del acto, ya sea de fe, de esperanza, de caridad, etc.; en cuanto sea de orden natural o sobrenatural. Actualmente se tiende a ver en el principio elicitivo el elemento especificativo de la perfección ontológica del acto, y no en el objeto formal, tal como lo entendían los antiguos. Nos han parecido necesarias estas observaciones para entender a Suárez; pues él no distingue entre motivo especificativo y objeto formal, y juzga que el principio determinante de la perfección del acto (natural o sobrenatural) es el mismo objeto formal.

Por esto el *proceso discursivo de Suárez* en el acto meritorio es el siguiente. No hay acto meritorio sin ser sobrenatural; no hay acto sobrenatural sin objeto formal sobrenatural; no se puede tender a un objeto formal sobrenatural sino en virtud de un principio o fuerzas sobrenaturales.

Ulteriormente, los actos de virtudes infusas llevan *embebido* en sí mismas el *objeto formal sobrenatural*, al ser reguladas por la fe; por eso no necesitan una motivación distinta de la que en sí mismas contienen. En cambio, los actos de virtudes adquiridas o naturales, puesto que sólo tienden en virtud propia a objetos formales naturales, para que lleguen a ser actos meritorios deben recibir *exteriormente* una motivación sobrenatural, que en último término se reduce al imperio de una virtud sobrenatural que moralmente (extrínsecamente) dignifique la virtud y objeto formal sobrenatural. Esta motivación, en lenguaje de Suárez, consiste en un principio de fe por lo que toca al entendimiento, y en un impulso de la voluntad fundado en dicho motivo. Como, según él, el acto de fe es inaccesible en toda hipótesis a las fuerzas naturales,

(67) LENNERZ, *De Virtutibus infusis*, 175-187.

por contener en sí un objeto formal sobrenatural, todos los actos que se realizan bajo el prisma de la fe son en sí mismos ya sobrenaturales.

Procuraré confirmar con documentos estas afirmaciones. Ante todo trataremos en general de las virtudes adquiridas, luego detalladamente de las teologales y por último de las virtudes morales infusas.

a) VIRTUDES ADQUIRIDAS

Necesitan una sobrenaturalización en virtud de un motivo o fin sobrenatural emanado de la fe:

“Dico secundo: ut huiusmodi actus [virtutum acquisitarum] morales sint meritorii, non satis est quod fiant ab homine grato [in statu iustiae], si non fiant ex aliquo motivo et imperio supernaturali. Probatur: quia si aliter fiat talè opus, sc. ex pura ratione et honestate naturali, sine actuali influxu gratiae fieri potest. Ergo id non satis est ut sit meritorium de condigno. Probatur consequentia; quia ostensum iam est nullum actum meritorium fieri posse sine actuali influxu gratiae” (68).

Contenido de esta sobrenaturalización. Comprende dos elementos: uno intelectual, y otro volitivo; y ambos deben ser de orden sobrenatural para que el mérito guarde proporción con el premio, sin lo cual sería imposible: “Unde D. Thomas in 2, dist. 27, q. 1, a. 3, recte dixit meritum et praemium hanc proportionem servare debere, ut saltem sint eiusdem ordinis, ita ut si praemium excedit facultatem naturae, ita etiam et meritum” (69).

Elemento intelectual. Fe y fe actuante:

“De ratione operis meritorii est ut sit *ex fide*... Videtur [hoc] sufficienter probari ex illo ad Gal. 5: ‘In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praepitium, sed fides quae per caritatem operatur’. Sicut enim ex eo quod Apostolus dicit 1 Cor. 13, loquens de quocumque opere virtutis: ‘Si caritatem non habeam, nihil mihi prodest’ recte colligimus nullum opus, quantumvis aliunde bonum, sine caritate factum, esse meritorium de condigno; ita quia Paulus dicit ‘in Christo nihil valere nisi quod fides operatur’

(68) *De Gratia*, l. 12, c. 10, n. 15; cf. l. 2, c. 16 sobre la sobrenaturalidad de los actos de las virtudes morales, y además l. 6, c. 9, n. 8.

(69) *De Gratia*, l. 12, c. 10, n. 19.

recte colligimus omne opus virtutis non factum ex fide non esse meritorium de condigno apud Deum. Immo inde etiam colligimus non satis esse habere fidem, etiam vivam, nisi fides ipsa operetur; nam Paulus de fide operante aperte loquitur... Et ratio sufficiens est, quia sine fide impossibile est placere Deo; quod non solum de persona, sed etiam de singulis actibus eius, proportionem servata, Sancti intelligunt" (70).

Elemento volitivo. Impulso consiguiente a esa fe:

"Dico ergo tertio actum virtutis acquisitae debere fieri *propter aliquam supernaturalem finem*, seu ex motivo aliquo supernaturali, ut possit esse meritorium de condigno... [Hoc] sufficienter sequi videtur ex praecedenti. Tum quia si actus virtutis acquisitae et consequenter bonus ex solo motivo naturali non sufficit ad meritum, profecto necessarium erit ut bonitas superioris ordinis illi addatur; haec autem addi non potest sine aliquo superiori motivo. Tum etiam quia si ex parte intellectus est necessaria fides ad meritum, ut probatum est, etiam ex parte voluntatis necessaria erit aliqua supernaturalis intentio; nam istae potentiae cum proportione elevantur ad operandum vel merendam iustitiam; neque alia ratione requiritur fides ad operationem meritoriam voluntatis, nisi ut *proponat ei obiectum aliquo modo supernaturali* et modo consentaneo ad supernaturaliter operandum... Est autem ratio generalis supra tacta; quia in actu mere naturali non est proportio ad supernaturalem finem; et ideo necesse est ut ad illum ordinem eleveur, quod sine aliquo fine aut motivo supernaturali fieri non potest" (71).

Esto por lo que toca a las virtudes *adquiridas* (72). Pero ¿y las *infusas*, teologales y morales? ¿Requieren sobrenaturalización por el objeto formal sobrenatural? Suárez no vacila en la respuesta. Con la única diferencia que las *adquiridas* reciben *ab extrinseco* dicha sobrenaturalización y las *infusas* la llevan *ab intrinseco* englobada en su misma esencia: la fe, en un sentido estrictísimo; las demas teologales y las morales *infusas*, en cuanto que se basan en la fe. Y así todas ellas tienen un objeto formal sobrenatural.

(70) *Ib.* n. 16-18. El argumento es general: "Certum est omne meritum de condigno apud Deum fundari in aliqua *cognitione supernaturali*" (*De Incarn.*, disp. 11, s. 2, c. 8; cf. *De Gratia*, l. 12, c. 33, n. 10).

(71) *Ib.* c. 10, n. 19. Precisamente porque el acto meritorio debe ser sobrenatural, se requiere un motivo de fe y por tanto el auxilio de la gracia actual. Cf. *De Gratia*, l. 12, c. 7-10.

(72) *Ib.* c. 10, n. 26.

b) VIRTUDES INFUSAS TEOLOGALES

Virtud de la fe.

Para Suárez es evidente que la fe incluye en su mismo motivo formal un objeto formal sobrenatural o inaccesible a las fuerzas naturales. De suerte que es esencialmente distinto el objeto formal de una fe natural (cuya posibilidad no niega) del objeto formal de la fe teológica basada en la revelación de Dios.

“[Iudico] ita esse distinguendam fidem acquisitam circa mysteria fidei, a fide infusa, ut numquam possit intellectus suis viribus vel actu naturali attingere veritatem revelatam, vel illi assentiri *sub eadem omnino ratione sub qua illam attingit fides infusa*” (73).

Para explicarlo distingue dos modos posibles de asentir a lo revelado. Uno que entraña el propio y característico “*analysis fidei*” del autor, de suerte que tanto el motivo de la fe (la autoridad de Dios in dicendo) como el hecho de la revelación y la cosa revelada *se crean* al mismo tiempo con fe estricta; esto es, que “*solum testimonium et auctoritas Dei sit tota ratio credendi et res dictas et quidquid ad illas credendas simul credere seu cognoscere necesse est; nimirum, Deum eas dixisse, et in iis quae dicit nec falli nec fallere posse; ita ut totum hoc eadem fide teneatur*”. Lo cual, según él, constituye el *modo peculiar de tender a lo revelado de forma sobrenatural*, esencialmente exigente el auxilio de la gracia. En otras palabras tal modo de tender a lo revelado es el “*obiectum formale fidei infusae*” y por consiguiente inaccesible al entendimiento “*per vires et actus naturales*”. Hay otro modo de tender a la verdad revelada, sin creer con verdadera fe (*appretiative super omnia*) el hecho de la revelación y la autoridad de Dios, sino sólo conforme al grado de conocimiento natural de esos objetos: “*Potest aliquis credere revelata quia Deus illa revelavit, credendo quod illa revelaverit, non ex ipsa revelatione, sed ex suo arbitrio, suis coniecturis vel humanis testimoniis*”.

Y este segundo modo de creer está determinado por el objeto

(73) *De Gratia*, l. 2, c. 11, n. 8.

formal de la fe adquirida: "Posterior vero credendi modus est humanus, et revera in eo non servatur ratio formalis obiecti" (74).

La razón que le mueve a admitir este doble objeto formal en la fe, es que—aparte de la autoridad—sin el primer requisito el entendimiento humano por sus propias fuerzas podría hacer el acto de fe, lo cual le parece absurdo y una herejía contra el Concilio de Orange:

"Si ratio formalis obiecti fidei talis est ut liberum arbitrium suis solis naturalibus viribus possit actum absolutum et efficacem propter illam elicere; ergo tale obiectum seu ratio operandi non est de se supernaturalis, sed potius naturalis; consequens est falsum; ergo" (75).

No se le oculta una *objeción* obvia: No es preciso establecer un objeto formal en sí sobrenatural, sino un objeto tal que sea capaz de terminar un acto bien sobrenatural, bien natural, según sea el principio eliciente—facultad natural o gracia—que especifique la entidad física del acto, haciéndola ya sobrenatural, ya natural. La *respuesta* de Suárez a esta dificultad, larga y complicada y envuelta en mil sutilezas, viene en último término a parar en el argumento aquiles, en el aforismo del Filósofo: "Los actos se especifican por sus objetos formales". Y no repara que tal aforismo puede tener sus límites, so pena de ir contra la evidencia de la razón. Dice así:

"Ultimo argumentari possumus philosophice ex illo principio Aristotelis: '*Habitus ex actibus, et actus ex obiectis speciem sumere*'. Ex quo sic argumentor: Nam eadem potentia circa idem obiectum materiale ex eodem motivo seu obiecto formali non potest habere actus specie distinctos. Ostensum est autem actus supernaturales specie et substantia distingui ab omnibus actibus naturalibus. Ergo non possunt actus naturales versari circa easdem materias ex iisdem motivis quibus specificantur actus supernaturales. Maior probatur ex principio posito, quod actus sumunt speciem ex obiecto, ergo et distinctionem specificam; et non ex obiecto materiali, quia supponimus in illo convenire; ergo ex formali" (76).

Por eso Suárez se había preocupado de probar que el hombre no puede asentir naturalmente a los misterios revelados, sin el

(74) *Ib.* n. 9. Sobre su doctrina acerca del objeto formal de la fe y su característica *analysis fidei*, cf. *De Virtutibus Theologicis*, tract. I, disp. 3-6.

(75) *De Gratia*, l. 2, c. 11, n. 13; cf. c. 8, n. 7 y c. 11, n. 29-30.

(76) *Ib.* c. 11, n. 22-23.

auxilio de la gracia, con asentimiento únicamente basado en el testimonio de Dios y creído con fe estricta (77).

Virtud de la esperanza.

Propuesta la misma cuestión que en la fe, resuelve que hay dos posibles actos de esperanza, correspondientes a dos objetos formales esencialmente diversos. Uno natural y otro sobrenatural. Y precisamente porque el objeto formal de la esperanza que nos presentan las fuentes de la revelación es inaccesible a las fuerzas meramente humanas. De suerte que el *acto de esperanza verdaderamente cristiana*, no sólo se funda en el conocimiento de fe de los bienes celestiales prometidos por Dios, sino en que tiende a ellos *por un motivo propio y peculiar*, incomunicable a un acto de esperanza natural:

“Ut voluntas erigatur ad sperandum solum in Dei verbo, promissione, potestate ac voluntate nixa, indiget speciali auxilio et elevatione Dei. Sicut ergo fides supernaturalis est quia soli Deo adhibetur, ita spes excedit vires naturales quia in Deo supernaturaliter promittente fundatur” (78).

“In obiecto quod per fidem sperandum proponitur, non solum cognitionem seu applicationem obiecti, sed etiam *obiectum ipsum esse supernaturale*, tam quoad fundamentum spei, quam quoad bonum speratum” (79).

De aquí deduce que puede darse acto de *esperanza natural* en dos casos: si dicho acto se funda en una *fe adquirida*; y si aunque se funde en verdadera fe infusa *tiende a su objeto de un modo natural* o no tiene el mismo objeto formal sobrenatural de la esperanza cristiana:

“Unde constat non solum posse concipi spem aliquam supposita fide infusa promissionum, sed etiam supposita fide acquisita; hanc enim solum habent haereticus” (80).

Por tanto concluye:

“Addendum est hanc spem acquisitam, sicut specie et substantia longe diversa est ab spe infusa, ita etiam *obiecto et motivo*, modo ac perfectione sperandi... Nam imprimis etiamsi bonum speratum in se supernaturale sit,

(77) *Ib.* c. 10-11.

(78) *Ib.* c. 12; n. 13.

(79) *Ib.* n. 12.

(80) *Ib.* n. 14.

spes acquisita non tendit in illud *ut supernaturale* est, sed solum sub generali ratione commodi et convenientis naturae... Deinde, licet illud bonum speretur a Deo, non tamen ut ab auctore gratiae vel supernaturali, nec firmiter innitendo promissioni eius sicut oportet... Qui autem fide humana credit Deum praemium supernaturale pro meritis, et auxilia ad bene oprandum, et gratiam ad remissionem peccatorum obtinendam, promississe; quamvis possit haec sperare humana et acquisita spe; nihilominus, sicut non amat illa bona *ut supernaturalia* sunt, ita nec tendit ad illa *ut supernaturaliter possibilis*, sed ut *possibilia simpliciter et confuse*, quasi praescindendo a modo quo sunt *possibilia*; quia vires naturae non ultra extenduntur. Immo licet quis per fidem infusam credat obiectum sperandum esse possibile per virtutem divinam superantem ordinem naturae; nihilominus, si solo *naturali affectu* voluntas in illud obiectum sic propositum feratur, non nititur in Deo ut auctore supernaturali, sed tantum ut est causa a qua habet tale obiectum ut sit possibile, et similiter non fundatur in promissione eius ut movere potest ex sola Dei auctoritate ad fidendum in illa, sed quatenus, adiunctis humanis coniecturis, constituit illud obiectum in ratione futuri, vel absolute, vel sub conditione aliqua" (81).

Virtud de la caridad.

Ante todo, después de algunas *cuestiones afines* (82) propone el principio de la imposibilidad de una caridad para con Dios sin el auxilio de la gracia. No distingue si se trata de caridad justificante y meritoria, o de caridad absolutamente posible, aun sin esos efectos:

"Veritas catholica imprimis est, non posse hominem lapsum diligere super omnia Deum auctorem gratiae et salutis, amore amicitiae et propter se ipsum, sine supernaturali *auxilio gratiae*" (83).

¿Cuál es la raíz de esta imposibilidad? Suárez responde que la sobrenaturalidad *entitativa* del acto, no un accidental o transitorio estado de debilidad de las fuerzas humanas. Perfectamente:

(81) *Ib.* n. 15-16; cf. c. 13, n. 14. El objeto formal es, según él, la raíz de la sobrenaturalidad del acto. Tratando del acto de amor de concupiscencia para con Dios, dice: "Hic amor est sufficiens principium meriti, vel de condigno si sit in persona grata, vel saltem de congruo si sit in peccatore; ergo signum est obiectum et motivum illius actus esse *supernaturale*, ac *subinde* actum ipsum esse infusum et supernaturalis ordinis" (*De Gratia*, l. 2, c. 13, n. 14).

(82) *De Gratia*, l. 1, c. 30-33.

(83) *De Gratia*, l. 2, c. 14, n. 2.

“Ut ergo propriam rationem et radicem huius necessitatis explicemus, inquirendum superest de hoc actu, an gratia necessaria, sit ad illum necessaria *ob substantiam eius*, vel ratione alicuius modi supernaturalis, et consequenter an sit per se necessaria ob naturam talis actus, vel quasi per accidens ob talem statum vel conditionem personae operantis” (84).

Naturalmente Suárez responde que por la substancia del acto. Y ¿porqué es entitativamente sobrenatural este acto? ¿Por ser una caridad justificante en el pecador y meritoria en el justo, o porque entraña *objeto formal sobrenatural*? Suárez se adhiere a esta segunda razón:

“Ultimo addenda est ratio a priori, quae sumenda est, ut dixi, *ex motivo et obiecto formali diligendi*, simulque solvenda est praecipua difficultas propter quam hoc dubium motum est. Quae consistit in distinguendis motivis amoris naturalis et supernaturalis Dei propter se ipsum et ex sola amicitia seu benevolentia Dei. Quod multi tam difficile aut impossibile reputant, ut propterea quidam eorum negent dari aliquam naturalem dilectionem Dei ex pura benevolentia. Alii vero concedentes illam, negant posse distingui specie ab amore caritatis. Alii denique distinctionem admittentes, *negant illam sumendam esse ex obiectis seu motivis diligendi, sed ex principis, vel ex sola entitatum varia perfectione*... Alii ergo, ut hanc distinctionem ex obiectis assignent, dicunt amorem naturalem tendere in Deum ut cognitum per rationem naturalem, caritatem vero tendere in ipsum ut cognitum per fidem. Haec autem differentia per se sola non sufficit, nisi aliquid addatur ex parte obiecti..., vel rationis formalis diligendi illud... Addunt ergo alii... ideo dilectionem quae sequitur fidem et quae habetur ex cognitione naturali esse diversas, quia haec tendit in Deum ut unum, illa vero ut trinum et unum... Sed nihilominus non potest esse haec propria et adaequata ratio distinguendi hos amores... Immo nec sufficiens videtur... Dicitur ergo aliter: per fidem cognosci Deum ut *maiolem benefactorem* nostrum quam per solam rationem naturalem; quia per fidem plura beneficia cognoscimus nobis a Deo provenire quam per lumen naturale, et inde diversum amorem erga Deum oriri. Neque multum ab hac ratione discrepat communis modus distinguendi Deum ut finem naturalem vel supernaturalem, seu ut auctorem naturae vel gratiae, et quod sub his rationibus diligatur amore naturali vel infuso; quia ex illis rationibus sufficienter distinguuntur specie; quia licet bonitas Dei in se sit eadem, apprehenditur *sub diversis titulis seu gradibus bonitatis et sub communicationibus diversarum rationum quas nobiscum*

habet in bonis suis; quae communicationes solent esse sufficientes ad distinguendas amicitias".

Para detallar más el contenido del objeto formal de la caridad, lo presenta como la bondad de Dios en cuanto sobrenaturalmente comunicable al hombre:

"Sensus [illius obiecti formalis] est, *bonitatem Dei spectatam ut supernaturaliter communicabilem hominibus* per gratiam et gloriam, *sub quadam excellentiori ratione bonitatis* apprehendi, quae ad amorem sui et propter se ac super omnia movet, *qui amor inde habet speciem excellentioris, ordinis ac vires naturae superantis...* Quod etiam potest in hunc modum explicari...: nam bonitas Dei praecise spectata ut auctoris naturae habet cum natura vinculum quoddam naturale et quasi necessariam connexionem ratione essentialis dependentiae quam habet natura a Deo auctore suo, tum in ratione principii, tum in ratione ultimi finis proportionati naturae. Et ideo bonitas Dei sic considerata, licet alioquin in se sit infinita et longe altioris ordinis ab omni creata natura, nihilominus in ratione obiecti est naturalis ratio amandi, et Deus ipse est obiectum naturale, quia naturali impetu tendit voluntas in Deum sic spectatum. At vero eadem Dei bonitas, spectata *ut communicabilis per gratiam*, et Deus ipse *ut auctor gratiae* et supernaturalium donorum, non habet naturale vinculum cum rationali natura. Quia natura ut sit et omnem naturalem perfectionem habeat, non pendet a Deo ut auctore gratiae... Et hinc fit ut natura non feratur naturali pondere in Deum sub illa altiori ratione cogitatum, ac proinde non diligit illum amore altiori, sed naturali" (85).

Suárez no retrocede. La tenacidad con que defiende la teoría del objeto formal sobrenatural le lleva hasta el extremo. Afirma que la bondad de Dios *excellentior* (en cuanto sobrenaturalmente comunicable) vista a través de la fe, de tal suerte constituye el objeto formal y exclusivo de la verdadera caridad, para la que esencialmente se requiere el auxilio de la gracia, que aunque por imposible el mismo bienaventurado viese la bondad *excellentior* de Dios, si Dios le negase el concurso sobrenatural, sólo resultaría con las fuerzas naturales un acto de amor natural, pero no por el motivo formal de la bondad de Dios tal y como se le está manifestando (!):

"Ad tertiam probationem, ex facto illo casu de vidente Deum et non habente supernaturale auxilium ad amandum, habente tamen paratum generalem concursum, respondeo in eo casu hominem illum dilecturum esse Deum

(85) *Ib.* n. 10-19.

super omnia, non tamen amore caritatis, sed naturali... Quia, licet sic intuens Deum, in illo videat excellentiam illius bonitatis ut tribus Personis communicatam, vel fortasse etiam ut communicabilem hominibus per gratiam altioribus modis quam per naturam; nihilominus *non diligit eum in illo casu sub illa excellenti ratione*, sed tantum modo suae naturae accommodato, et ipsamet excellentiam illius bonitatis quasi naturaliter amaret, quatenus est unum cum ipso Deo, a quo natura hominis essentialiter pendet”.

“Solum amaret Deum *ut bonum quoddam connaturale sibi*, a quo sc. sua natura essentialiter manat et pendet” (86).

Y no sólo del amor de caridad perfecta, del amor justificante, admite semejante teoría. Suárez la extiende aun al *amor inicial de Dios*, al amor de benevolencia, pero que no llega a amar a Dios sobre todas las cosas, con tal que se ame a la Divina Bondad por sí misma. La razón es que aunque el tal acto sólo sea una incoación de la justificación, o un acto imperfecto de un justo, tiene sin embargo por objeto formal la bondad de Dios sobrenatural, y por consiguiente es acto sobrenatural y a su vez esencialmente producido por la gracia:

“Ratio denique est, quia talis actus est *ex motivo supernaturali*, et hoc satis est ut sit supernaturalis, etiamsi in illo ordine maximam perfectionem non habeat... Atque hinc colligitur ad quemcumque actum huius amoris, licet imperfectum, esse necessarium gratiae auxilium; non solum per accidens..., sed per se, propter entitatem actus” (87).

c) VIRTUDES INFUSAS MORALES

La misma doctrina aplica a las *virtudes morales* y a sus actos. Unas son *naturales*, por su objeto formal natural; y otras *sobrenaturales*, porque así lo es su objeto formal. De las naturales ya hemos hablado antes. Veamos ahora lo relativo a las *infusas morales*. Después de probar su aserto detalladamente en las virtudes, distinguiéndolas en virtudes que se refieren a Dios al menos

(86) *Ib.* n. 23. Suárez no desconoce la opinión contraria: “Alii vero... putant actum naturalem et supernaturalem posse esse in substantia sua specie diversos, etiamsi idem habeant obiectum formale, prout ex motivo amandi sumitur, quia possunt differre ex modo tendendi seu *ex principis proximis* a quibus procedunt” (*De Gratia*, l. 1, c. 30, n. 17).

(87) *De Gratia*, l. 2, c. 15, n. 6-7.

como a objeto *cui* y en virtudes que “circa materias creatas versantur”, termina con un argumento general:

“Tertio, hoc magis declarabitur et confirmabitur ratione universali et a priori. Quia actus virtutum moralium non distinguuntur ex solis materiis, sed proprie et formaliter *ex motivis* et rationibus operandi circa talem materiam. Sed in his materiis dantur motiva sufficientia ad distinguendos actus supernaturales a naturalibus etiam secundum species et substantias eorum. Ergo dari possunt tales actus moralium virtutum qui *ex obiecto supernaturales* sint. Maior propositio constat... ex generali ratione obiecti specificantis actum, quod non debet esse tantum materiale... Probatur ergo et explicatur minor propositio; nimirum, in materiis moralibus posse inveniri motivum ordinis supernaturalis sufficiens ad distinguendum supernaturalem actum a naturali. Quia honestas obiectiva in materiis moralibus sumitur ex conformitate ad regulam rectae rationis, vel, ut alii loquuntur, ex conformitate ad ipsam naturam rationalem ut rationalis est... Natura autem rationalis spectari potest et secundum se et nude sumpta, vel ut elevata per gratiam. Ergo in his eisdem materiis moralibus *duplex conformitas* intelligi potest et debet. et similiter duplex regula. Una est conformitas *ad naturam rationalem secundum se*, quae per puram rationem naturalem regulatur. Alia est conformitas *ad naturam gratiae*, quae regulatur per lumen divinum et supernaturalem rationem. Ergo ex his resultant duae honestates diversarum rationum quae possunt esse motiva operandi actus specie diversos”.

De suerte que las virtudes adquiridas morales tienen por objeto formal la conformidad de las acciones con la naturaleza humana tal y cual la contempla la pura razón; y la honestidad de las acciones conformadas a la naturaleza humana contemplada a través de la revelación constituye el objeto formal de las virtudes morales sobrenaturales. Aún se exploya Suárez en la *explicación* de este principio:

“Potestque haec ratio amplius declarari et confirmari. Quia velle aliquid quia est conforme naturae sensitivae ut sic, vel quia est conforme naturae rationali, efficiunt actus diversarum rationum. Ergo multo magis id efficiet *conformitas ad naturam rationalem ut sic*, vel *ad gratiam ut talis est*, seu ad divinam et supernaturalem rationem. Ergo differunt tales actus quia unus est naturalis et alius supernaturalis. Consequentia prima clara videtur ex paritate rationis, et quia magis distat esse gratiae ab esse naturali rationali, quam esse rationale a sensitivo. Altera vero consequentia, quae in principali ratione etiam facta est, probatur: quia actus ex suo termino speciem sumit; terminus autem ille supernaturalis est, unde non nisi per supernaturalem

rationem cognosci, nedum regulari, potest. Ergo etiam motiva talium actuum supernaturalia sunt. Ergo et actus ipsi, iuxta doctrinam capite sexto datam" (88).

Consecuencia de esta doctrina es la absoluta necesidad del auxilio de la gracia para semejantes actos, por razón de la sobrenaturalidad del objeto:

"Atque hinc ulterius colligitur, ad hos actus morales superioris ordinis necessariam esse gratiam, non ex accidenti, sed ex natura illorum, requirique ad omnes et singulos, et non solum in statu naturae lapsae, sed etiam integrae. Hoc manifestum est ex dictis de actibus theologicis. Nam est eadem ratio: quia *gratia* non est *necessaria* propter solam speciem vel nobilitatem actus theologici, sed *simpliciter* propter genus actus supernaturalis quoad substantiam, ut nomen ipsum prae se fert; superat enim ex vi suae entitatis vires naturae... Et iuxta hunc modum distinguendi hos actus infusos ab acquisitis et obiectis eorum, processit manifeste Divus Thomas 1-2, q. 63, a. 4, et dicta q. 1 de Virtut. a. 10, praesertim ad 8" (89).

4. Apéndice: El objeto formal y el imperio de la caridad

Suárez entiende, como se ha podido apreciar por los testimonios aducidos, la palabra *objeto formal* en un sentido muy amplio. Repetidas veces la presenta como sinónima de *motivo*, *imperio*, *fin* y términos semejantes.

Según esto, toda la doctrina hasta aquí expuesta podría concretarse en este *principio*: Para todo mérito de condigno se requiere un acto entitativamente sobrenatural y por consiguiente en función de dos elementos sobrenaturales: el principio elicitivo o la gracia actual, y el fin o motivo o imperio u objeto formal sobrenatural, específicamente distinto de todos los objetos naturales.

Queda, pues, por declarar la *naturaleza de este objeto formal sobrenatural en sus relaciones más íntimas con el mérito*. Pues podría preguntarse. Si bien es verdad que toda virtud sobrenatural y toda virtud natural sobrenaturalizada (conforme a lo antes descrito) tiene ya un objeto formal sobrenatural; pero ¿basta ese objeto *propio e inmediato o moralmente apropiado*, como en las virtudes adquiridas, para que la obra sea meritoria; o es preciso

(88) *Ib.* c. 16, n. 9-11.

(89) *Ib.* n. 12.

que tenga mediata o inmediatamente el *objeto formal de la caridad*? O en otras palabras. ¿Son en sentido estricto meritorios sólo los actos *elicitos* de caridad (objeto formal inmediato de caridad)? ¿O también los actos *imperados* de caridad, aunque formalmente sean de otras virtudes (objeto formal mediato de caridad)? ¿O *ni siquiera se necesita el imperio de la caridad para el mérito*, con tal que los actos sean sobrenaturales?

La razón del problema es que siendo la caridad la reina de las virtudes, la que propiamente las dirige al *último fin* sobrenatural, que es su propio y específico fin, parece a primera vista que *sin alguna conexión con la caridad no hay acto meritorio posible*, y aun quizás que sola ella es la propiamente meritoria, quedando los actos de las otras virtudes relegados a la categoría de actos semejantes a los actos externos, que ni tienen mérito independientemente de los actos internos de la voluntad, ni aumentan por sí mismos el valor meritorio de éstos, ni siquiera tienen formalmente carácter meritorio. ¿Es aceptable esta teoría? No han faltado ilustres teólogos ⁽⁹⁰⁾ que han creído ver esta doctrina en la enseñanza de Santo Tomás. Se alegan pasajes como los que siguen:

“Utrum gratia sit principium meriti principaliter per caritatem quam per alias virtutes?—Respondeo dicendum quod... humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quo homo divinitus ordinatur; secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum sc. homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat voluntarie agens. Et quantum ad utrumque *principalitas meriti* penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est quod vita aeterna in Dei fruitione consistit; motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate; et ideo meritum vitae aeternae *primo* pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes *secundario*, secundum quod earum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus; unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, *principaliter* meritum caritati attribuitur.—Ad tertium dicendum quod fidei actus non est meritorius nisi fides per dilectionem operatur...;

(90) Muchos tomistas y agustinienses, y además S. Buenaventura y S. Roberto Belarmino.

similiter etiam actus patientae et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex caritate haec operetur" (91).

"Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.—Respondéo dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice caritatis et gratiae: et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex maiore caritate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis, quae quidem est duplex, sc. absoluta et proportionalis. Vidua enim quae misit duo aera minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absoluta quam illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis eius facultatem superabat: utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali, quod est gaudium de bono creato" (92).

Sin embargo la *controversia* que existe aun entre católicos en algunos matices de esta cuestión, muestra que no se trata de una doctrina ya definitiva. Podemos distinguir los actos elicitos y los actos imperados de caridad:

a) ACTOS ELÍCITOS DE CARIDAD

Ante todo, ningún católico admite que sólo los actos elicitos de caridad sean meritorios. Aparte de otras razones, *esta doctrina está proscrita por la Iglesia*, como puede deducirse de las proposiciones condenadas de Pascasio Quesnell por Clemente XI en la Constitución dogmática "Unigenitus" de 8 de Septiembre de 1713. He aquí algunas de ellas:

"54. Sola caritas est quae Deo loquitur; eam solam Deus audit.

"55. Deus non coronat nisi caritatem; qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit.

"56. Deus non remunerat nisi caritatem; quoniam caritas sola Deum honorat" (93).

Respecto de este punto, he aquí la posición de Suárez. Se pre-

(91) S. Th. I-2, q. 114, a. 4, c. et ad 3.

(92) S. Th. I, q. 95, a. 4.

(93) Dz., 1404-1406.

gunta si sólo el acto de caridad es meritorio de condigno respecto del aumento de gracia y de gloria esencial:

“Praesens quaestio est... an solus actus elicitus a caritate sit meritorius... de condigno praemii substantialis, i. e., gratiae sanctificantis et visionis Dei... Nam meritum accidentalis praemii parvi momenti aut considerationis esset, nisi esset annexum substantiali praemio quod supponeret. In hac ergo quaestione est prima opinio affirmans solos actus elicitos a caritate esse meritorios de condigno praemii substantialis; actus vero aliarum virtutum, licet a caritate imperentur, non addere illis meritum praemii substantialis, sed accidentalis tantum”.

La respuesta de Suárez es la negativa:

“Nihilominus opinionem hanc *nullo modo probandam aut tolerandam* censeo, quia parum consentanea videtur Scripturis et communi sensui Ecclesiae, nimiumque coarctat merita Sanctorum praeter Dei magnificentiam et largitatem ac convenientem providentiam. Dico ergo iustos non solum mereri praemium substantiale, suis operibus promissum, per actus elicitos a caritate, sed etiam per actus aliarum virtutum” (94).

Se basa en las razones comúnmente aducidas por los católicos.

b) EL IMPERIO DE LA CARIDAD

En segundo lugar es *discutida* la posición menos radical, de la necesidad del imperio de la caridad para la meritoriedad de los actos de las demás virtudes. Suárez también aquí opta por la negativa. Y para probar su aserto, divide en dos categorías todas las virtudes distintas de la caridad, y conforme a ellas presenta sus argumentos.

1) Virtudes infusas: teologales y morales

Podría imaginarse necesario un imperio o relación de la buena obra al último fin por un acto de caridad, de varias formas, principalmente un *imperio actual o virtual*. Verdad es que los au-

(94) *De Gratia*, I, 12, c. 8, n. 5 y 9; cf. *Opusc. De revivisc. merit.* disp. 2, s. 3, n. 54-55.

tores consideran otras varias relaciones de la caridad ⁽⁹⁵⁾, pero las únicas que tienen verdadero influjo en el acto bueno son las dos dichas. Podría añadirse la relación *objetiva*, que aunque no influye ni actual ni virtualmente en el acto de la virtud en cuestión, sin embargo connota la posición de un acto de caridad y no retractado. Las demás relaciones, *objetiva* y *connatural*, fuera del hábito de caridad, ningún acto de caridad exigen para el mérito en el individuo que ha de merecer.

Esto supuesto, *Suárez*, en el hombre en gracia, no exige *ningún imperio* actual ni virtual de la caridad para que los actos de virtudes infusas sean meritorios. Ellos de por sí ya lo son, y llevan inherente a su naturaleza misma la ordenación al fin último sobrenatural:

“Dico ergo actus virtutum infusarum factos ab homine grato [in statu gratiae ⁽⁹⁶⁾] esse meritorios de condigno supernaturalis beatitudinis, *ex vi suae bonitatis* et connaturalis ponderis seu relationis in illum finem [ultimum supernaturalem] absque alia relatione quasi extrinseca quae per actum caritatis praeteritum vel praesentem illis adveniat” ⁽⁹⁷⁾.

La razón es que estos actos son sobrenaturales, y en cuanto tales proceden de Dios autor sobrenatural, y tienden a Dios fin

(95) Las relaciones de la caridad las define así Suárez:

“*Prima* [relatio habitualis] consistit in sola existentia habitus in supposito quando aliud bonum opus operatur.

“*Actualis* consistit in actuali motione quae fit per actum caritatis actu existentem et motem ad actum alterius virtutis, quem in finem suum ordinat.

“*Tertia* seu *virtualis* diversis modis explicatur. Quidam putant sufficere quod actus caritatis praecesserit quo homo se et omnia opera sua refert in finem caritatis, etiamsi multo antea elicitus fuerit, ita ut nec eius memoria tunc occurrat, neque alia virtus movens ad operandum sit ex illo relicta, dummodo actus ille praecedens retractatus non sit, quia hoc satis esse putant ut virtus eius moraliter semper maneat. Alii vero existunt... necessarium esse ut praecedens actus, mediante aliquo alio actu qui nunc sit influat aliquo modo in praesentem actum. Et sine dubio ad propriam intentionem virtutem hoc necessarium est...

“[*Obiectiva*] Tamen quia altera relatio per actum universalem omnino praeteritum, aliqualis relatio est, maior quam mere habitualis et minor quam actualis vel virtualis, possumus addere quartum membrum; et ut habeamus terminos quibus sine aequivocatione utamur, vocemus illam relationem *obiectivam*, quia de illa est specialis controversia.

“[*Connaturalis*] Ac denique addimus quintum membrum relationis, quam vocare etiam solent *virtualem*, nos autem... innatam vel quasi *connaturalem* actui vocavimus. Et in praesenti est illa quae non nascitur ex praecedenti, actu sed ex necessaria connexionione inter aliquam virtutem cum virtute caritatis, et consistit in naturali inclinatione seu pondere alicuius actus alterius virtutis a caritate, in finem ipsius caritatis. Ad eum modum res naturales dicuntur in suis actionibus intendere assimilationem Dei” (*De Gratia*, l. 12, c. 9, n. 1).

(96) Véase la nota 32; cf. *De Gratia*, l. 6, c. 9, n. 8.

(97) *De Gratia*, l. 12, c. 9, n. 4; cf. c. 12, n. 13-14; c. 29, n. 19.

último sobrenatural, por sí mismos; y por consiguiente es superflua una ordenación extrínseca por la caridad, que ni la naturaleza de las cosas ni la disposición divina exigen en modo alguno:

“Nam isti actus sunt intrinsece boni bonitate supernaturali; sunt enim quoad substantiam supernaturales. Ergo ex intrinseca natura sua habent ut procedant a Deo tanquam a primo agente supernaturali et movente hominem per actuale auxilium gratiae praevenientis...; quae omnia in superioribus ostensa sunt. Ergo nullam aliam relationem requirunt ut sint meritorii de condigno in persona grata” (98).

Para probar estas consecuencias: que por proceder de principio sobrenatural, tienden al fin último sobrenatural; y que no siendo necesaria ninguna ordenación externa en virtud de un acto de caridad, no debe exigirse, procede de este modo:

“*Prima consequentia* probatur. Quia omnia quae procedunt a Deo, ad eundem redeunt tanquam ad ultimum finem naturali pondere et inclinatione naturae; ergo quae procedunt a Deo ut auctore supernaturali, ordinantur ad ipsum ut supernaturalem finem intrinseca et naturali ordinatione; nam ultimus finis semper proportionatur primo principio” (99).

Sigue probando su aserto por *inducción* de varios ejemplos antes demostrados por él y continúa:

“Idemque dicendum est de ipsis virtutibus infusis. Nam licet non omnes immediate Deum attingant tanquam obiectum, nihilominus omnes in eum tendunt ut supernaturalem finem. Nam proportionantur gratiae, a qua suo modo dimanant, et ideo in eundem finem tendunt, sicut etiam potentiae animae eundem habent naturalem finem ultimum cum ipsa anima. Immo anima per substantiam suam quasi remote, proxime vero per potentias suas in illum finem tendit. Simili ergo proportionem virtutes infusae ad gratiam comparantur respectu supernaturalis finis ultimi. Ergo et actus talium virtutum per se et ex intrinseca ratione sua in eundem finem referuntur” (100).

La *segunda consecuencia*, o eliminación de toda otra ordenación extrínseca por la caridad como necesaria, la prueba así:

“*Altera consequentia principalis rationis* probatur, primo, ratione supra tacta. Quia altera relatio sine fundamento postulatur; quia neque *ex divina ordinatione* speciali postulatur, neque *ex natura rei* ostendi potest necessaria”.

(98) *De Gratia*, l. 12, c. 9, n. 4; cf. l. 6, c. 8, n. 6; *De Deo*, tract. 1. 1.2, c. 8, n. 11.

(99) *De Gratia*, l. 12, c. 9, n. 5.

(100) *Ib.*

No se requiere por *institución positiva de Dios*:

“Quia ex nullo loco Scripturae ostenditur, ut ex solutionibus argumentorum et ex dicendis in capite sequenti manifestum fiet. Secundo probatur ex Concilio Tridentino”.

Aduce el texto conocido de la sesión sexta capítulo dieciséis, en que se presenta la imagen bíblica de la Vid de Cristo y los justos que son los sarmientos en orden a producir los frutos; en cuyo lugar el Concilio enumerando cuidadosamente los requisitos para el mérito, excluye todo otro que allí no esté incluido: “*Nihil... amplius deesse credendum est*”.

No se requiere por la *naturaleza de las cosas*:

“Probanda vero superest altera pars, nimirum illam relationem non esse ex natura rei necessariam. Quae probatur. Quia nulla ratio afferri potest ob quam duplex relatio eiusdem actus in eundem finem sit necessaria. Ostendimus autem in his actibus esse *intrinsicam* relationem ad supernaturalem finem. Ergo ex natura rei non est alia necessaria. Dices, illam relationem *intrinsicam* actui esse naturalem, et ideo non sine causa postulari aliam quae sit moralis per actum morale operantis. Respondeo, licet illa relatio sit *connaturalis* actui, tamen, quia ipse actus moralis est respectu operantis, ideo etiam illa relatio est *moralis* et libere facta ab operante, non quidem libertate distincta ab illa qua fit actus, sed eadem; nam eo ipso quod libere vult operari actum qui natura sua tendit in Deum supernaturalem finem, vult etiam operari propter illum finem” (101).

La abundancia de Suárez no se agota. No sólo añade varias *confirmaciones* de este mismo argumento, sino que prueba de nuevo su tesis detalladamente por *inducción* especializada de las virtudes; de la *fe* (n. 8), de la *esperanza* (n. 9), de las *virtudes morales* que tienen a Dios por objeto al menos *cui* (n. 10) y por fin de las demás virtudes morales *minus perfectas* (n. 11).

2) Virtudes adquiridas

Los actos de estas virtudes, según Suárez, supuesto el estado de gracia y el influjo de la gracia actual, no son meritorios de condigno, si no se sobrenaturalizan además por el objeto, mediante la fe y un motivo sobrenatural; pero este motivo de fe no

(101) *Ib.* n. 6-7; cf. *Opusc. De revivisc. merit.*, disp. 2, s. 1, n. 44-47; *De Religione*, tract. 7, l. 1, c. 3, n. 20.

es preciso pertenezca a la virtud de la caridad, sino que basta el de cualquier virtud sobrenatural. La primera parte de este aserto ya ha quedado consignada en puntos anteriores de este trabajo. Sólo resta por consiguiente la *segunda*, que es la exclusiva:

“Dico ergo tertio, actum virtutis acquisitae debere fieri propter aliquem supernaturalem finem seu ex motivo *aliquo* supernaturali, ut possit esse meritorius de condigno. Quod si homo iustus ita operetur ⁽¹⁰²⁾, id *satis erit* ut per talem actum de condigno mereatur” ⁽¹⁰³⁾.

Las pruebas de esta segunda parte del aserto son de varias categorías:

Primero, por argumento negativo de *Escritura*:

“Hinc autem facile probatur altera pars assertionis. Primo, eiusdem Scripturae testimoniis. Quia dum promittunt mercedem sic operantibus, *non requirunt* ad meritum verum et proprium altioremodum operandi. Unde si iustus sic operetur per virtutes morales sine alio imperio superioris virtutis, praeter quam illius ad quam pertinet finis seu motivum supernaturale propter quod operatur, implet conditionem sub qua promissa est merces; ergo meretur illam, et suo tempore illam consequetur cum Christi promissio non possit deficere”.

Segundo, por los argumentos de la *tesis anterior* sobre los actos de virtudes morales infusas, pues se les pueden aplicar perfectamente:

“Nam eadem [rationes] applicari possunt ad actus virtutum moralium acquisitarum factos ex *aliquo* supernaturali fine; quia eo ipso *virtualiter ordinantur ad finem ultimum supernaturalem*, non quidem relatione virtuali proveniente ex alio priori actu voluntatis elicito, sed relatione inclusa illomet actu respiciente motivum supernaturale. Ergo est in tali actu sufficiens proportio ad meritum, similis illi quae in actu infuso invenitur”.

Tercero, por cumplirse todos los *requisitos* para el mérito:

“Tertio probatur assertio. Quia in tali actu inveniuntur omnes conditiones necessariae ad meritum, supposito statu gratiae in persona operante. Et ad hoc possunt iterum ponderari verba Concilii Tridentini in cap. 15, ubi, positus fere his conditionibus ex parte actus, quod sit bonus et ex influxu Christi in membrum sibi coniunctum, sicut vitis in palmitem, addit: *Nihil*

(102) Con gracia actual. *De Gratia*, l. 12, c. 10, n. 1.

(103) *Ib.* n. 19.

amplius illis deesse credendum est, etc. Ergo ille modus operandi ad proprium meritum talium operum sufficit" (104).

Cuarto, por *exclusión* de la doctrina contraria. Pues o el imperio de la caridad se requiere simplemente para la *sobrenaturalidad* del acto, o por la necesaria *orientación al último fin*. Y ambas hipótesis quedan excluidas.

Exclusión de la *primera*:

"Quia licet iustus non habuerit actum caritatis, potest per fidem cogitare de aliis motivis supernaturalibus, verbi gratia, de redemptione suorum peccatorum, de excellentia praemii, spe illius, et similibus; quae per se sufficientiunt movere voluntatem, etiãmsi ab altiori motivo bonitatis Dei nunc non excitetur, neque per actum praesentem, neque per virtutem ab eo relictam. Ergo potest voluntas ex illis motivis supernaturalibus imperare sibi actus naturales, quia cogitari possunt media ad illos fines utilia. Ergo non est necessaria alia superior relatio ut illi actus tali modo supernaturali quamvis minus perfecto fiant" (105).

Exclusión de la *segunda*:

"Superest probanda altera pars, sc. non esse necessariam propter meritum. Et imprimis satis constat non esse necessariam propter solam relationem obiectivam, cum illa nihil morale addat actui, qui postea fit sine aliquo influxu illius, ut satis probatum est. Deinde certum iudico non esse necessariam *formalem* relationem, ut ex sententia fere ab omnibus Theologis recepta ostendimus, atque etiãmsi probavimus nulla auctoritate vel probabili ratione id suaderi. Immo incredibile videtur, si quis consideret illum modum operandi non esse communem iustorum, sed magnam perfectionem postulare, ideoque dici posse singulare perfectorum. Cum autem Christus non solum perfectis, sed etiam omnibus mandata servantibus vitam aeternam promiserit, non est verissimile postulasse ad meritum gloriae singularem modum operandi perfectorum. Denique quod nec *virtualis* etiam relatio necessaria sit, non parum persuadet ratio proxime facta; quia etiam ille modus exercendi alias virtutes est valde perfectus et satis rarus, saltem in frequenti operatione virtutis. Unde neque est praeceptus, neque ulla sufficienti ratione aut auctoritate probatur necessarius ad meritum... Immo si attente ponderentur loca Scripturae... in quibus vita aeterna promittitur bene moraliter operantibus ex motivo aliquo supernaturali, valde probabiliter ex illis colligi-

(104) *Ib.* n. 20.

(105) *Ib.* n. 21; cf. *Opusc. De revivisc. merit. disp.* 2, s. 1, n. 47; *De Religione*, tract. 4, l. 1, c. 22, n. 3 (sobre el mérito de la oración).

tur illum modum operandi, et quodcumque ex illis motivis sufficere ad meritum, sive motivum pertineat ad obedientiam fidei, sive ad fiduciam spei, sive ad cultum christianae religionis, sive ad placandum Deum, sive ad specialem affectum Christi, immo et Virginis vel alicuius Sancti, vel alio simili, etiamsi ex altiori motivo vel actu caritatis, neque actu neque virtute, procedat. Cum ergo Scriptura non amplius requirat, et hoc sufficiat ut opus sit proportionatum ad meritum, non est cur Dei liberalitatem et promissiones restringamus, cum magis sit consentaneum Divinae Providentiae ut modo accommodato humanae fragilitati et conditioni haec omnia ordinarit" (106).

5. Corolario de la segunda parte

Como corolario de todo lo dicho hasta ahora en esta segunda parte, podemos presentar la *amplitud del campo de los actos meritorios* en la doctrina de Suárez.

Si no sólo los actos elícitos de caridad, ni sólo los que ella formal o virtualmente impera, sino todos los que son hechos por un motivo sobrenatural pueden ser meritorios, no parece desacertada la conclusión de Suárez: que *todo acto de piedad en el justo es un mérito de condigno de gracia y de gloria*:

"Hinc inferimus *non dari* in homine iusto actum ex vera gratia factum *indifferentem* ad meritum vel carentiam eius, sed *omnem* actum pietatis in homine iusto esse etiam *meritorium* de condigno".

Obstaria para ello o el no haber precedido acto ninguno de caridad, o que fuese tan remoto que ya no quedase rastro de él; y ambas hipótesis no impedirían el mérito, como acaba de probar.

"Hoc aperte sequitur ex doctrina data. Nam si darentur aliqui actus sic indifferentes, maxime illi qui fiunt a iusto vel *antequam* eliciat actum amoris Dei super omnia, vel quando tanto *antea* praecessit, ut nec formaliter virtute ip aliud opus influat. Sed ostensum est hoc non impedire meritum talium actuum, sed in eis manere sufficientem proportionem ad meritum. Ergo numquam dari possunt huiusmodi actus indifferentes seu carentes merito in homine iusto" (107).

(106) *De Gratia*, l. 12, c. 10, n. 23. Sin embargo es evidente que la relación de la caridad es circunstancia que poderosamente influye en el aumento del valor meritorio de la obra, y puesto que la doctrina de Suárez no es del todo cierta, en la práctica es útil recomendar el imperio de la caridad, para no exponer a los fieles a perder innumerables méritos. Cf. *De Gratia*, l. 12, c. 20, n. 7.

(107) *Ib.* n. 27.

Lo único que podría *objetarse* es que si los actos de virtudes adquiridas, para ser meritorios deben ser sobrenaturalizados por un motivo sobrenatural de virtud infusa, podría decirse que sólo los actos de virtud infusa son meritorios, pues el motivo es lo que distingue a éstas de las que no lo son. A esto responde Suárez que no, porque dicha motivación en los actos naturales es *extrínseca*, y en los actos de virtud infusa es *intrínseca*; y en ambos casos el acto es meritorio y se conserva intacta la distinción entre actos de virtud *adquirida* y actos de virtud *infusa* meritorios:

“Sed obiici potest quia hinc videtur sequi solum tribui meritum actibus virtutum infusarum... Quia actus moralis [virtutis acquisitae] si fiat ex motivo supernaturali, eo ipso est actus virtutis infusae; nam in hoc solum distinguitur ab acquisita... Respondetur... *duobus* modis posse voluntatem operari circa materias moralium virtutum ex motivo supernaturali. *Primo*, ut illud motivum sit proximum et constituens proprium formale obiectum talis actus, qui etiam dici solet finis intrinsecus eius. *Secundo*, ut illud motivum sit tantum remotum et non excludens proximum, sed illud ad se referat tanquam ad finem extrinsecum. Dico ergo: ad virtutes infusas morales pertinere elicere actus suos circa materias morales *priori modo*, et de his actibus locuti sumus in capite praecedenti. Nunc vero addimus posse virtutem infusam, intendendo suum proprium finem seu motivum, movere virtutem acquisitam ad operandum proxime et immediate propter honestatem naturalem, ordinando simul illum actum ad suum finem, sibi quidem proprium, extrinsecum autem actui virtutis acquisitae; sicut potentia infusa, verbi gratia, potest imperare actum eleemosynae etiam factum ex misericordia acquisita. Et hoc modo, servata distinctione inter actus morales acquisitos et infusos, dicimus ad meritum actuum acquisitorum, necessarium esse ut ex motivo supernaturali, *non intrinseco*, sed ut ex fine extrinseco fiant” (108).

Por último podría preguntarse si en las virtudes infusas imperadas por la caridad, o en las virtudes adquiridas imperadas por las infusas, se da un *doble mérito*, o solamente se reduce todo el valor de la obra al imperio sobrenatural que las determina. O en otros términos: los actos de virtud imperados ¿deben equipararse a los externos en los que no existe formalmente la libertad ni el mérito, sino sólo en los internos que son causa de ellos, y con los que formando un todo moral se denominan meritorios?

Suárez responde, y con razón, que es muy distinta la categoría de los actos internos imperados, de la categoría de los actos externos. Pues teniendo aquéllos—a diferencia de éstos—*bonidad y libertad propias*, tienen también *mérito propio* y distinto de los actos imperantes. Y por consiguiente se aumenta el mérito por la suma de ambos. Naturalmente también el acto imperante no pierde nada de su valor intrínseco, por ser determinante de otros actos internos. Después de las nociones y pruebas, he aquí la conclusión del autor:

“Dicendum censeo in actibus *internis*, etiamsi *imperati* sint, esse *proprium* meritum distinctum a merito actus imperantis et illi additum, dummodo actus imperatus aliquo modo supernaturalis sit et ex gratia factus” (109).

“Manifestum est actum *internum* imperantem alium, propter hoc suum meritum *non amittere nec remittere*; quia cum sit prior quam actus imperatus, omnino libere fit, et cum supponatur honestus ex fine suo, eligendo etiam honestum medium, etiam bonitas minui non potest; ergo neque meritum” (110).

Cuando el acto imperante e imperado son en sí sobrenaturales, no hay dificultad ninguna. Pero cuando el acto imperado, como es el de las virtudes adquiridas, es sólo natural, no parece que pueda aumentar el valor meritorio del acto imperante, aunque éste sea en sí sobrenatural; y por consiguiente parece que en tales casos el acto de virtud adquirida, aun el mismo acto interno, debe asemejarse a los actos externos, que no añaden mérito a los actos internos con los que forman un todo moral. Sin embargo Suárez aun para éstos admite un mérito especial y distinto del acto imperante. He aquí la objeción:

“Ratio autem *difficultatis* est, quia actus virtutis acquisitae non habet bonitatem intrinsece proportionatam ad meritum gloriae; per imperium autem vel ordinationem ad finem supernaturalem illa bonitas in se non fit melior, sed solum illi additur alia bonitas accidentaria ex fine supernaturali, ac proinde ordinis supernaturalis et proportionata ad meritum; ergo solum ratione illius poterit inferior actus acquisitus denominari meritorius, numquam tamen habebit proprium meritum ratione suae bonitatis naturalis” (111).

La respuesta es que no puede ser así, so pena de equiparar los

(109) *Ib.* c. 11, n. 7.

(110) *Ib.* n. 17.

(111) *Ib.* n. 20.

actos internos con los externos en orden al mérito, lo cual es inadmisibile:

“In contrarium vero est, quia sequitur actus internos virtutum moralium acquisitarum non esse magis meritorios quam sint actus externi, sc. per denominationem extrinsecam a superiori actu. Consequens non videtur admittendum; ergo”.

Las razones para probar la menor son: 1) Que de lo contrario “non magis auget meritum bonitas interioris actus virtutis quam exterioris, ac proinde non esset maius meritum in voluntate dandi maiorem eleemosynam quam minorem, si relatio supernaturalis, quacumque illa sit, sit aeque bona”. 2) Que se seguiría no ser más meritorio un acto de virtud adquirida hecho por un fin sobrenatural, que un acto indiferente e igualmente útil y ordenado al mismo fin; todo lo cual parece absurdo. 3) Y por fin esto parece coincidir con la opinión que niega verdadero mérito a los actos morales de tal naturaleza:

“Ac tandem videtur hoc modo coincidi in opinionem negantem hos actus morales acquisitos esse meritorios; quia revera illis, ut tales sunt, nullum praemium respondet, sed solis actibus supernaturalibus a quibus informantur” (112).

Declarando más en particular su opinión, Suárez, fundado en lo anteriormente dicho, que estos actos son verdaderamente meritorios, da la razón más íntima, que es la *diferencia esencial de estos actos internos y los externos*, y la aptitud de aquellos para una *sobrenaturalización extrínseca* por el imperio superior:

“Quod diximus videtur probabilius, propter ea quae supra adduximus... ad probandum haec opera moralia esse meritoria vitae aeternae, quod meritum in voluntate talium operum principaliter constituitur. Ergo absolute tota voluntas interior, quae ad similia opera externa concurrat cum propria libertate et bonitate, confert etiam ad meritum illius praemii quod in Scriptura dicitur tribui propter talia opera... Declaratur praeterea ex *diferentia* inter actum internum virtutis acquisitae et mere externum. Nam in actu externo non est formaliter propria bonitas moralis, sed tantum obiectiva, quae per se et intrinsece non constituit meritum, sed specificat bonitatem actus meritorii. In actu vero interiori inest formaliter *propria bonitas moralis*, quae imputatur homini libere operanti, et placet Deo. Et quamvis *nude*

sumpta non placeat Deo in ordine ad finem supernaturalem, nihilominus aptitudinem habet quasi obedientialem, ut coniuncta moraliter relationi supernaturali, componat unum actum moralem consentaneum fini supernaturali. Ergo hoc modo bonitas eius confert ad meritum illius finis non tantum per modum obiecti, sed etiam per modum actus constituentis aliqua ex parte illud meritum" (113).

Quizás estas últimas palabras, fundadas en la teoría de lo sobrenatural entitativo especificado por un objeto formal próxima o remotamente sobrenatural, pudieran decirse con más amplitud y tranquilidad teológica en la hipótesis de un sobrenatural especificado en cuanto tal por sólo el principio elicitivo, prescindiendo del objeto formal sobrenatural. Pues en el caso de que tratamos, para nada obstaría que esa bondad natural del acto de virtud adquirida sólo ofreciese un objeto formal natural, pues el principio elicente, gracia elevante, podría constituir dicho acto en un orden ontológicamente sobrenatural. En cambio creer que una sobrenaturalidad meramente externa, como es la del imperio de una virtud infusa, aunque se suponga la intervención de la gracia actual, basta para un mérito de condigno, quizás no sea tan aceptable.

B. MÉRITO DE CÓNGRUO

Hasta ahora hemos expuesto—en la doctrina de Suárez—la naturaleza de la sobrenaturalidad requerida para el *mérito de condigno* en el hombre: dignificación de la persona, dignificación del principio y dignificación del objeto formal, junto con sus relaciones con la caridad. Y últimamente por vía de corolario hemos presentado el panorama y amplitud del acto meritorio de condigno.

Ahora, en breves líneas—pues la analogía nos evita repeticiones inútiles—vamos a exponer su pensamiento sobre la sobrenaturalidad del *mérito de congruo*.

¿Requiere el mérito de congruo la misma sobrenaturalidad que el de condigno: triple elemento sobrenatural; persona, principio y objeto? A simple vista puede afirmarse desde luego que

no. De lo contrario no habría distinción esencial entre los dos méritos.

En primer lugar Suárez afirma que el mérito de congruo, por ser un *mérito imperfecto*, requiere menos condiciones que el de condigno:

“Manifestum esse videtur neque omnes conditiones requisitas ad meritum de condigno, ad meritum de congruo necessarias esse, neque etiam actum esse posse meritorium de congruo si omnibus illis careat. Prior pars clara est... Cum ergo meritum de congruo tanquam *imperfectum* a perfecto differat, non potest omnes eius conditiones tanquam sibi necessarias postulare. Altera vero pars contraria ratione probatur. Quia si actus moralis non habeat saltem aliquas ex conditionibus meriti de condigno, nullam veram rationem meriti participare poterit: unde enim illam habebit?” (114).

Por consiguiente no es la misma la sobrenaturalización requerida en este mérito. Es necesaria y suficiente la sobrenaturalidad del *principio* y la del *objeto formal*.

1. No se requiere sobrenaturalización de la persona

Para el mérito de congruo no es necesaria la dignidad que presta la gracia santificante, puesto que el mismo pecador es capaz de tal mérito, y es en efecto sujeto del mismo. La justificación misma es objeto de mérito de congruo por parte del pecador.

Lo cual, según Suárez, significa que no es condición esencial del acto meritorio de congruo el ser producido por una persona justificada. Sin embargo, para cierta clase de méritos de congruo es indispensable el estado de gracia. Podemos, pues, establecer dos categorías. Si se trata de merecer un sujeto *para sí mismo*, no es absolutamente necesaria la gracia santificante. Si se trata de merecer *para otros*, es requisito imprescindible el hallarse santificado por la gracia. El mismo justo puede merecer para sí otros dones sobrenaturales.

a) MÉRITO PARA SÍ MISMO

He aquí las palabras de Suárez:

“Verius censeo statum gratiae non esse *simpliciter* necessarium ad meritum de congruo”.

(114) *Ib. e. 33, n. 1.*

Después de las razones positivas, añade:

“Nunc *ratio a priori* est, quia ad meritum de congruo non requiruntur omnes conditiones necessariae ad meritum de condigno, ut per se notum est. Ergo sufficient illae in quibus, secundum rectam rationem ac prudentem providentiam, aliqua sufficiens congruitas ex parte operis et operantis fundari possit, ut ratione talis operis aliquod speciale beneficium operanti reddatur. Sed licet operans non sit iustus potest sufficiens ratio huius congruitatis inveniri... Quia imprimis ex parte actus potest esse perfectio supernaturalis satis proportionata altero dono supernaturali eiusdem ordinis, ad eum modum quo actus est proportionatus habitui... Ex parte vero operantis, licet sanctitas non praecedat, in hoc invenitur magna congruitas, quod facit quantum in ipso est, seu quantum in tali statu potest ac debet cum auxilio divino... Accedit quod licet ad hoc meritum non supponatur gratia sanctificans, nihilominus supponitur fides. Haec enim, ut dixi, fundamentum est et inchoat supernaturale meritum... At vero fides, licet sola non sanctificet personam, nihilominus initiat sanctificationem eius” (115).

Confirmación de esta posibilidad de mérito de congruo, sin gracia santificante, es el hecho de que el pecador que rectamente se dispone merece, no sólo la justificación (no complete sumpta), sino también nuevas gracias suficientes por cada acto sobrenatural:

“Dico secundo: peccatorem divina gratia adiutum posse *de congruo* mereri suis actibus primam gratiam sanctificantem ipsamque remissionem peccati mortalis” (116).

“Dicendum ergo imprimis est, actum qui est ultima dispositio ad gratiam, illius infusionem immediate mereri... *de congruo*” (117).

“Dico secundo: nullus actus peccatoris meretur *de congruo* et immediate primam gratiam [habitualement] vel remissionem peccati” (118).

“Dico tertio: mediate et remote potest peccatur per bonos actus morales, ex fide et auxilio gratiae factos, ut per eleemosynam, orationem, et per alias dispositiones remotas, mereri *de congruo* primam gratiam [habitualement] et remissionem peccatorum” (119).

“Ad huius ergo meriti et praemii maiorem declarationem dico quarto: peccator per unum actum ex gratia factum, vel minus perfectum, vel magis

(115) *Ib.* c. 34, n. 2, cf. *De Religione*, tract. 4, l. 1, c. 22, n. 4.

(116) *De Gratia*, l. 12, c. 37, n. 2.

(117) *Ib.* n. 9.

(118) *Ib.* n. 13.

(119) *Ib.* n. 15.

remotum ab ultima dispositione ad gratiam [habitualement] meretur *de congruo* ac immediate novum aliquod auxilium, quo alium actum perfectiorem vel propinquiorem iustificationi efficiat; vel etiam meretur de congruo auxilium ad vitandum aliquod peccatum vel peccati occasionem quae perfectam conversionem maxime impedire solet" (120).

b) MÉRITO PARA OTROS

Esto por lo que toca a merecer para sí mismo. Sin embargo tratándose del mérito de congruo para otros, es indispensable el estado de gracia:

"Communis sententia est: posse esse inter fideles vel iustos communicationem meritorum saltem de congruo" (121).

Entre las *razones* con que confirma esta doctrina, tres son las principales: 1) Que la identidad de persona que merece y recibe el premio no es necesaria "ex generali ratione meriti" (122). 2) Que sin embargo se da cierta unión mística, aunque no real, entre dichas personas, por razón de la incorporación de los fieles en el Cristo místico (123). 3) Que es un postulado de la amistad tal comunicación; pues "secundum legem amicitiae congruum est ut amicus voluntatem amici honestam faciat" (124). De todo lo cual brota la conclusión:

"Ex his autem colligi potest aliquod discrimen inter hoc meritum de congruo respectu alterius et respectu sui; nimirum, quod ad merendum sibi de congruo, non necessario supponitur status gratiae in merente... At vero ad merendum aliis, necessarius videtur status gratiae in merente; ita ut ex allegatis Patribus colligitur; nam solis iustis hoc meritum tribuunt. In quo differentia est inter impetrationem et meritum. Nam impetratio per se tantum nititur in misericordia et liberalitate eius qui oratur, vel etiam in fidelitate promittentis; et ideo potest etiam peccator aliis impetrare. At vero meritum, etiam de congruo, nititur aliquo modo in conditione merentis et operis eius; et ideo sanctitas personae maxime necessaria esse videtur" (125).

(120) *Ib.* n. 21.

(121) *Ib.* c. 35, n. 2.

(122) *Ib.* n. 4.

(123) *Ib.* n. 5.

(124) *Ib.*

(125) *Ib.* n. 6.

2. Sobrenaturalización del principio eficiente

Aunque la dignificación sobrenatural de la persona no se requiera para merecer de congruo por sí mismo, sino sólo en el caso de merecer para otros, sin embargo para *todo* mérito de congruo se requiere indispensablemente la dignificación sobrenatural del *principio*, de suerte que el acto proceda de la gracia actual.

Dos casos distingue Suárez, según que se trate del mérito del justo o del pecador.

En el *primer caso*, el pecador, sin gracia actual, no puede merecer absolutamente nada, ni siquiera de congruo en orden a dones sobrenaturales:

“Et imprimis certum existimo hominem existentem in statu peccati mortalís nihil supernaturale inereri de congruo apud Deum per actum non procedentem ab aliquo auxilio gratiae, etiam si moraliter bonus sit”.

Siendo el aserto tan evidente por la controversia pelagiana y semipelagiana, que el autor trata muy exprofeso, no se detiene mucho en las pruebas, aunque no las omite.

En el *segundo caso*, el justo, a pesar del estado de gracia, es incapaz de merecer de congruo por actos que no procedan de la gracia actual:

“Probabilius censeo etiam in homine iusto actum moralem qui non est ex auxilio gratiae, non esse meritorium etiam de congruo supernaturalis praemii; ac proinde hanc conditionem, nimirum, quod actus sit aliquo modo supernaturalis et ex auxilio gratiae, non minus necessariam esse ad meritum de congruo supernaturalis praemii, quam ad meritum de condigno”.

La *razón principal* es que sin ese influjo eficiente el acto es entitativamente natural, y por tanto improporcionado para todo premio sobrenatural:

“Ratio est: quia talis actus, licet concomitanter sit cum gratia [cum sit opus iusti], non tamen est ex illa..., et ita illa concomitantia est quasi per accidens, ac propterea non sufficit ut actus fiat proportionatus ad tale meritum, cum gratia nec sit circumstantia operis, neque ullo modo principium eius” (126).

3. Sobrenaturalización del objeto formal

No aporta el autor pruebas expresas en este punto; pero es doctrina que evidentemente se deduce de su teoría sobre lo sobrenatural y del principio absolutamente general, inserto en la primera parte de este trabajo, de que todo acto meritorio ante Dios en orden a bienes sobrenaturales, debe ser sobrenatural. Y, según Suárez, no hay acto sobrenatural, sin objeto formal sobrenatural, ya inmediato, ya mediato. Por consiguiente, *aun para el mérito de congruo se necesita que el objeto formal sea en algún modo sobrenatural*.

Otra de las *razones*, que, según la mentalidad del autor, demuestra lo dicho, es que no se requeriría absolutamente gracia actual para un acto, si éste no fuese en sí mismo sobrenatural por razón de su objeto formal.

A pesar de todo, podemos ver una *confirmación expresa* de todo lo dicho, al requerir Suárez que el acto meritorio de congruo proceda *ex fide*. Ya que la fe viene a prestar mediata o inmediatamente al objeto su aspecto sobrenatural:

"Secundo declaratur amplius [necessitas gratiae actualis ad meritum de congruo]; quia talis actus [iusti, sed non ex gratia actuali], licet sit in homine fidei, non tamen est ex fide. *Quod autem non est ex fide, non potest esse supernaturaliter meritorium*. Tum quia fides est quae omne meritum in nobis inchoat... Tum etiam quia quod Paulus dicit ad Hebr. II: 'Sine fide impossibile est placere Deo' sicut est verum de personis in ordine ad supernaturalem finem, ita etiam est verum de singulis actibus in ordine ad eundem finem. At vero actus mere naturalis per se ac formaliter dici potest sine fide factus; quia licet in operante non desit fides, ita facit actum ac si illam non haberet. Ergo talis actus non placet Deo in ordine ad finem supernaturalem; ergo neque congruitatem ad supernaturale praemium habet" (127).

CONCLUSIÓN

Por todo lo expuesto y por todo lo que puede apreciarse del estudio completo de esta materia, puede asegurarse que *Suárez*, sin ser el principal iniciador en la construcción teológica de la sobrenaturalidad del mérito, es sin embargo *la figura más saliente y de más influjo* en toda la época postridentina.

Lector asiduo y universal y crítico sin presunción ni apasionamiento, recoge con esmero los datos tradicionales, los desentraña aquilatando maravillosamente su contenido, los explica con nuevas aportaciones suyas, los demuestra con abundancia increíble de pruebas positivas y racionales, y los defiende vigorosamente contra todos los enemigos que le precedieron.

En particular *atomiza* con claridad meridiana, aunque no exenta de cierta difusión que ejercita la paciencia de los lectores, los conceptos de mérito y de sobrenatural con todas sus categorías. *Lo más original* quizás en él en esta materia es la innecesidad del motivo de caridad para la sobrenaturalidad y meritoriedad del acto.

Conciliador como siempre y enemigo de extremos, introduce la teoría que elimina la necesidad *metafísica* de la gracia habitual para el mérito de condigno, lo mismo que había negado el enlace metafísico entre la gracia-cualidad física y la gracia-efectos formales. No a todos nos agrada esa *tendencia intermedia* entre Tomismo y Escotismo.

Persiste en las teorías, oriundas de Aristóteles, de la *especificación del acto por el objeto formal, aun en la misma razón de sobrenaturalidad*. Se apoya en su increíble teoría del *análisis de la fe*; y lleva al extremo la doctrina del objeto formal sobrenatural en el acto de caridad aun en la *gloria*.

Desconoce totalmente la distinción entre motivo objetivo y objeto formal.

Es partidario de la merecibilidad de condigno de la *primera gloria*, a pesar de no admitir la función de último dispositivo a la justificación en la gracia habitual, exaltando de este modo hasta el límite el valor del principio gracia actual en el pecador.

En suma, descartando algunas teorías o anticuadas o menos fundadas, *su doctrina sobre la sobrenaturalidad del mérito es sumamente consoladora y aceptable*, al ampliar tan extensamente el campo del mérito especialmente en el justo; puesto que le hace accesible a toda buena obra (interna) de toda virtud tanto infusa como adquirida, con tal que vaya iluminada y motivada al menos virtualmente por la fe al mismo tiempo que interviene el auxilio sobrenatural de Dios.