

Libre albedrío tomista y siervo albedrío luterano

ROGER LABROUSSE
Universidad Nacional de Tucumán

Desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII el problema de la libertad no se planteó generalmente en términos filosóficos sino más bien teológicos. La vida cristiana ofrecía entonces mayor interés que la vida "natural" y, por lo tanto, las doctrinas tenían que explicar cómo la libertad del hombre justificado puede cooperar con la gracia de Dios. Examinaremos brevemente dos soluciones típicas: la de Santo Tomás y la de ciertos teólogos protestantes.

a) *La cooperación por medio del libre albedrío tomista*

A primera vista, los principios que fundamentan la teoría tomista de la gracia no parecen llevarnos a la idea de una cooperación del hombre con Dios en la obra de salvación. Pues toda la iniciativa debe corresponder a Dios, no al hombre y, por ser "eficaz", la gracia produce directamente en el alma todo el bien que quiere participarle. No hay gracia "suficiente" conforme al sentido molinista de la palabra, es decir, aquella que el libre albedrío es siempre dueño de aceptar o rechazar: la gracia tomista alcanza infaliblemente su meta, y la voluntad debe someterse a la moción divina. No obstante, dicha voluntad permanece libre y coopera: éste es el problema.

De acuerdo a la doctrina tomista, la gracia que se da por "infusión" (o gracia habitual) es una cualidad del alma agregada sobrenaturalmente, un accidente gratuito que viene a enriquecer la sustancia creada. O, según el vocabulario de la Escuela, es una forma accidental (Ia IIae, 110 2 ad 2) cuyo sujeto es la esencia del alma (íd. 110 4). La infusión introduce un *habitus* que regenera la naturaleza humana sin quitarle la responsabilidad de sus actos; trae una

1968

forma nueva de la que van a “efluir” ciertas virtudes sobrenaturales en las potencias del alma (íd. 110 4 ad 1); es decir, que habilita nuestras potencias para producir actos a los cuales, por sus fuerzas naturales, ellas no podrían pretender. Así nace un hombre distinto, liberado del pecado y poseedor de una gracia *inherente*. Gozará en adelante de un estatuto superior al natural y su actividad se desarrollará en base a un *principium agendi* ajeno a la simple naturaleza. Ahora bien, como para Santo Tomás, Dios, en tanto causa primera, conserva en el ser todas las “naturalezas” y las mueve según el modo propio de cada una de ellas (íd. 113 3), la naturaleza racional dotada de libre albedrío no es necesitada por medio de esa moción que opera en ellas su libertad con vistas a los actos requeridos por su fin natural. Dios actuando en el fondo más íntimo de nosotros mismos engendra nuestro acto libre, y si Él no interviniera no habría ni ser libre ni acto de este ser. Esa doctrina, junto con la de la inherencia, es la llave del sistema tomista de la gracia. En efecto, dentro de la vida regenerada, se nota un proceso análogo al natural —pero en orden, ahora, al fin sobrenatural de la criatura: las virtudes infusas se determinan al acto por influencia de una moción divina especial, llamada gracia “actual”, por la que el libre albedrío del hombre justificado es movido sin ser aniquilado. Podemos, pues, cooperar libremente con Dios y adquirir “méritos”, es decir, hacer fructificar nuestro capital de gracia, como dice Tanqueray. Solución estrechamente vinculada con la inherencia del don infuso: sin la presencia en nosotros de un organismo sobrenatural, no cabría la posibilidad de actuar en pos de nuestra salvación. Así como, a falta de un organismo natural, nos resultaría imposible cumplir actos de virtud natural.

Tal es la concepción general; pero, por supuesto, la teoría es mucho más complicada cuando se entra en detalles. Nos limitaremos a agregar algunas observaciones complementarias.

1. Debemos precisar el papel de la libertad en la justificación. Todo el mundo conoce el famoso *posse dissentire si velit* del Concilio de Trento (Sess. IV, can. 4). La tesis es tomista, pues el Angélico sostiene que Dios no nos justifica sin nuestro consentimiento (Ia IIae 55 4 ad 6) ni a pesar de nuestra resistencia (*Contra gentiles* III 160). Sin embargo, sabemos que Dios mueve infaliblemente nuestra voluntad. La solución del conflicto está en el texto siguiente: *si Deus movet*

voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non movetur; non tamen est impossibile simpliciter (Ia IIae 10 4 ad 3). Lo cual significa que, desde el ángulo tomista, el *posse dissentire* debe entenderse *in sensu diviso*, es decir, como un poder separado de su acto. El *posse* expresa solamente la superabundancia de la voluntad con respecto a sus propias operaciones y no altera en lo más mínimo la infalible eficacia de la gracia. Por otra parte, se nos dice que en la justificación Dios sólo opera la infusión y la remisión por medio de su gracia operante (*voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens*), mientras que el libre albedrío ayudado por la gracia cooperante produce únicamente el movimiento de un alma que se dispone a recibir la forma infusa (*mens movet et movetur*): (cf. *id.* 111 2). Esto parece indicar que la doctrina salvaguarda la libertad en la justificación (donde prima la moción divina) principalmente con vistas a la posibilidad de las obras meritorias que han de realizarse después de esa justificación.

2. Ahora bien, las obras meritorias plantean el problema de la parte respectiva de Dios y de la criatura en su cumplimiento. Debido a la radical desigualdad que existe entre ellos, el hombre (aun regenerado) no puede “merecer” por las solas fuerzas de su libre albedrío; pues mérito supone justicia e igualdad. Sólo puede establecer con Dios una *quamdam aequalitatem proportionis*, no absoluta sino relativa (en cuanto obra conforme al orden) y adquirir sobre esta base méritos de “congruidad”. Pero el verdadero mérito, o de “condignidad”, responde a la acción propia de Dios en la cooperación, al aspecto divino de esta colaboración, pues *valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam* (*id.* 114 3). No obstante, estos matices no deben ocultarnos la íntima compenetración de la gracia con el libre albedrío, recalcada por el Concilio de Trento cuando dice que “aquella misma justicia que llamamos nuestra porque, siéndonos inherente, nos justifica, también es de Dios porque Dios la infunde en nosotros por medio del mérito de Cristo” (Sess. VI, cap. 16). En otras palabras, la doctrina de la inherencia une estrechamente los dos términos. Como dice todavía el Concilio, Dios por amor hacia los hombres “quiere que los dones que Él mismo les hace sean sus méritos de ellos”.

3. Pero si los dones divinos son nuestros por inherencia, si constituyen un organismo sobrenatural por el que podemos merecer con

la cooperación de Dios, resulta que en una misma alma la gracia y el pecado (mortal) se excluyen mutuamente. La posibilidad del mérito trae consigo la posibilidad del demérito: un solo pecado basta para destruir el *habitus* de la gracia. De ahí se infiere que la regeneración es real, intrínseca e implica la eliminación del pecado en el hombre justificado. No puede haber convivencia de la gracia y del pecado (*Compendio de teología*, cap. 144). Esta es la consecuencia directa de la teoría de la inherencia: pues si la gracia no hubiese sido propiamente dada, si el Espíritu de Dios se limitara a habitar en nuestra alma sin purificarla previamente de sus pecados, los actos producidos por medio de su influencia ya no serían nuestros (en cuanto cooperamos con Él), sino suyos exclusivamente — o sólo serían nuestros en cuanto seguirían participando de un pecado subsistente. En ambos casos habría que abandonar la cooperación del libre albedrío con la gracia y llegar a la condenación del mérito, conforme a las ideas de la Reforma. Examinemos ahora estas últimas.

b) *La cooperación por medio del siervo albedrío luterano*

Para Lutero y sus sucesores la justificación es el resultado de una "imputación" extrínseca, de la que la fe es sólo la connotación interior. La remisión de los pecados (acto por el cual Dios ya no nos imputa nuestros pecados, imputándonos en cambio los méritos de Cristo) escapa por completo a nuestra voluntad. Es una medida gratuita de clemencia que Dios toma sin nosotros cuando quiere y a favor de quien quiere. Ya en sus comentarios a la *Epístola a los romanos* Lutero adelanta la fórmula: "con relación a la primera gracia así como a la gloria, *semper nos habemus passive*" (ed. Ficker II 206); y en el siglo XVII la calvinista confesión de Westminster repite a su vez: *omnino passive* (X 2). Es preciso considerar el alcance de esta tesis y su relación con la doctrina de la cooperación y con la de la inherencia.

1. Para determinar el alcance de la tesis luterana, debe recordarse en primer lugar que no es tan revolucionaria como parece. Sabemos que según Santo Tomás también la remisión (así como la infusión) es un acto de la gracia operante que se hace sin nosotros. Por otra parte, las ruidosas declaraciones de la Reforma comparando al justificado con un "tronco" o una "lima" no pasan de ser imágenes

que tienden a recalcar la soberanía de Dios en el acto de conversión o "vocación"; pero no pretenden ignorar el hecho de que el hombre no es una cosa inanimada y de que la justificación implica en él ciertas modificaciones psicológicas cuando Dios *per Spiritus Sancti tractionem (id est, motum et operationem) ex hominibus repugnantibus et nolentibus, volentes facit (Epitome concordiae, II neg. 8)*. Si, pues, la interpretación *teológica* de estas modificaciones es distinta entre católicos y protestantes (aunque ambas escuelas se esfuerzan por exaltar la operación divina en la conversión) quizás esto se deba al papel distinto que cada una de ellas asigna al mérito después de la justificación. El catolicismo quiere salvar la libertad desde el comienzo de la vida cristiana porque hará descansar en ella todo el proceso de ascensión hacia la beatitud. En cambio la Reforma sacrifica desde el principio una actividad (en sentido *teológico*, no *psicológico*) de la que no necesitará en adelante; pues la negación del mérito es la llave de toda teología protestante. Y la negación se funda en aquella infinita desigualdad entre Creador y criatura que Santo Tomás había proclamado, pero a la que no rectifica aquí ninguna *aequalitas proportionis*; como dice la confesión de Westminster, *cum quantum possumus fecerimus, non nisi quod debemus praestiterimus, ac servi inutiles futuri sumus (XVI 5)*.

2. Pero sería un error creer que la negación del mérito implica necesariamente el rechazo de la cooperación. Los teólogos luteranos del siglo XVI afirman que la voluntad regenerada "es realmente el instrumento y el órgano de Dios en tanto Espíritu Santo, *ut ea non modo gratiam apprehendat, verum etiam in operibus sequentibus Spiritui Sancto cooperetur (Ep. Conc. II neg. 9)*. Más tarde, en el sector calvinista, la ola aristotélica (recordémonos las polémicas de Voecio contra Descartes) inspira a las "confesiones" fórmulas de corte aparentemente tomista, y en Westminster no se vacila en escribir que Dios *eadem ordinat evenire necessario, libere aut contingenter pro natura causarum secundarum (V 2)*. Esto parece encaminarnos hacia la premoción del acto libre en tanto libre. De cualquier modo el joven Lutero ya había dicho que por medio de la gracia (*arbitrium proprie factum est liberum* (ob. cit., Ficker II 212)). Pero la similitud de las expresiones no debe engañarnos: en la teología protestante la cooperación tiene un valor puramente psicológico y sólo significa que el alma regenerada responde en forma voluntaria y espontánea

a la moción del Espíritu — pero espontaneidad excluye aquí no sólo a coacción, sino también a libertad. Si la gracia libera al albedrío, que antes era esclavo de la concupiscencia, es porque lo convierte ahora en esclavo del Espíritu: esclavo voluntario en ambos casos. Ahora la voluntad (es decir, la libertad psicológica) es el reflejo subjetivo de un determinismo teológico muy objetivo. Digamos si se quiere: *mens movet et movetur*; pero *mens* ya no es el libre sino el siervo (y voluntario) albedrío. “¿Qué tiene que ver en todo esto el libre albedrío? — exclama Lutero; ¿qué es lo que le queda? Nada, menos que nada” (*Tr. del siervo alb.*, ed. Rougemont, p. 268). Ni siquiera aquella *facultas ad opposita* o mera potencia de la que hace uso el tomismo para afirmar que la resistencia a la gracia soberana no es *impossibilis simpliciter*. La negación del mérito no deja subsistir más que los aspectos psicológicos, no teológicos, de la cooperación y de la libertad.

3. Falta saber entonces si la doctrina de la inherencia, fundamento de la cooperación tomista, conserva algún significado en las teologías nacidas de la Reforma. En realidad puede decirse que dentro del luteranismo estricto la única inherencia es la del pecado que, a raíz de la caída de Adán, se ha convertido sino en la esencia, al menos en la nota definitiva de una naturaleza corrupta. La justificación es un acto extrínseco, por cuanto Dios nos imputa los méritos de Cristo y los transforma en una pantalla que le oculta los pecados del justificado. *Extrinsecum nobis est omne bonum, quod est Christus*, dice Lutero (ob. cit., Ficker II 114); o también: *iustitia Scripturae magis pendet ab imputatione Dei quam ab esse rei* (íd. II 121). Por lo cual no hay verdadera cohabitación del pecado con la gracia en el alma; el hombre justificado es *simul peccator et iustus* (íd. II 107), pero pecador en sí mismo y justo por imputación extrínseca. En cambio en el calvinismo escolástico del siglo XVII la doctrina admite “formas” infusas cuya presencia impone otra interpretación: el Sínodo de Dordrecht habla de “nuevas cualidades infusas” (III-IV 11) y la confesión de Westminster de “hábitos infusos” actualizados por la “influencia actual” del Espíritu (XVI 3). Si a esto se agrega el principio reformado de la “inamisibilidad de la gracia”, se ve que el Espíritu “inhabita” en el alma de un modo permanente y se entiende por qué esta teología sostiene que el mérito de Cristo santifica al regenerado *realiter ac personaliter* (XIII 1). Pero entonces la ex-

presión *simul peccator et iustus* cobra un significado nuevo: la inherencia de la gracia es un hecho, pero también lo es la inherencia del pecado. La gracia y el pecado cohabitan en el alma. Todas las obras santas las produce el Espíritu inabitante por medio de la voluntad a la vez espontánea y determinada del justificado (el cual no puede merecer, no sólo en vista de su infinita desproporción con Dios, sino además *propter manentem adhuc in eo corruptionem* (íd. IX 4). No hay compenetración sino más bien contraposición entre el organismo natural (pecado) y el organismo infuso (gracia) y el empleo del vocabulario tomista por la teología de Westminster sólo traduce el deseo de describir en términos tradicionales la psicología del alma santificada, sin aceptar en lo más mínimo la concepción auténtica del Angélico.

La gracia tomista habilita al cristiano para conquistar su salvación con la ayuda del Espíritu; la gracia protestante (calvinista en particular) señala una justificación definitiva, una elección eterna de la que la vida regenerada y las obras santas no son más que la expresión, no la condición. Calvino lo veía claramente, al escribir lo siguiente en su *Institución cristiana* (III 14 11): “acerca del principio de la justificación no existe conflicto entre nosotros y los escolásticos más sanos (los tomistas) . . . pero lo hay en cuanto ellos quieren que la palabra justificación abarque aquella renovación por la que el Espíritu de Dios nos dispone a obedecer la Ley”. La radical oposición con respecto al mérito explica las demás diferencias con respecto a la inherencia, la libertad y la cooperación.