

DIMENSIONS PERSONALISTES DE LA GRÀCIA EN SANT TOMÀS D'AQUINO

Josep M. ROVIRA BELLOSO

I. INTRODUCCIÓ

1. *El tema de la gràcia*

Convençut de la importància que té en sant Tomàs el tema de la gràcia, des de les obres de joventut fins a les de maduresa, vaig voler emprendre una nova recerca, recerca que tingué el seu inici l'any 1998.¹

La relectura del tema de la gràcia a Tomàs d'Aquino era motivada no pas per un pre-judici, sinó per una pregunta crítica: Tomàs, en el tema de la gràcia, ¿es comportava com un autor «personalista», en el sentit que contemplava la gràcia com la deïficació de la persona humana, o bé considerava la gràcia de Déu com un «ens», com una cosa a mig camí entre Déu i l'home, segons l'acusació de «cosisme» que alguns autors moderns llençaven sobre els autors de l'època barroca (la segona escolàstica) o sobre els teòlegs neoescolàstics dels segles XIX-XX?

En quatre de les seves obres, Tomàs tracta el tema de la gràcia, com si cada una d'elles fos un tractat breu *De Gratia Christi*. Aquestes quatre obres són el *Comentari de les Sentències*, la *Questio disputata de Veritate*, la *Summa contra Gentiles* i la *Summa Theologiae*.²

1. A finals de 1998, el dominic Adriano Oliva, de l'equip de Grottaferrata que preparava l'edició crítica del *Comentari a les Sentències*, em va fer el do d'una còpia de l'edició crítica, a punt de veure la llum, de la I Sent, dist. 26, que conté el petit tractat *De gratia*, obra de joventut de Tomàs d'Aquino. Aquest fet, que recordo amb agraïment, representà el tret de sortida d'aquest treball.

2. *Comentari de les Sentències* (II Sent, dist. 26, a. 29); *Qüestions disputades De Veritate* (qüestions 27-29); *Summa contra Gentiles* (III, capítols 147-163); *Summa Theologiae* (I-II, q. 109, a. 114).

2. La cronologia

Pel que fa a la cronologia, seguiré l'esquema més comú, que acull, precisament, les obres que acabo d'esmentar:³

Primers escrits:

1252-1256: *De ente et essentia* i *Comentari a les Sentències* (Paris)

1256-1259: *Questio disputata de Veritate*

Etapa intermèdia:

1258-1264: *Summa contra Gentiles*, acabada a Itàlia

1265-1269: Primera part de la *Summa Theologiae* (Itàlia)

1269-1272: *De Malo, De Virtutibus* – *Comentaris a In Romanos*

1271: Inici de la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae* (Itàlia)

Tercer període:

1272-1273: La resta de la *Summa Theologiae* (Nàpols) – *In Iohannem*

II. PRIMERA PART. ANÀLISI

1. Quatre perspectives distintes d'enfocar la gràcia

En els quatre estudis citats sobre la gràcia hi ha un element que crida l'atenció: l'enfocament distint —la diferent perspectiva— amb què Tomàs accedeix al tema. El *Comentari al segon llibre de les Sentències*, distinció 26, el mateix que *De Veritate*, qüestió 27, a. 1, comencen amb la mateixa pregunta: «La gràcia, és quelcom de creat en l'ànima?» El títol és el mateix, però l'enfocament és ben diferent. En efecte, en el *Comentari al segon llibre de les Sentències* s'aborda resoltament amb el tema de la gràcia increada, la qual és el Do de l'Esperit Sant. En canvi, en el *De Veritate* gairebé desapareix el tema del Do increat, per a donar pas a la realitat creada de la gràcia que santifica l'ànima.

La proximitat cronològica de les dues obres indica que no es tracta d'un canvi d'opinió, sinó d'una manera peculiar d'enfocar els temes: la segona perspectiva no anul·la pas la primera. Es tracta del procediment de les variacions sobre el mateix tema.

El que acabo de dir queda confirmat en comprovar que la *Summa contra Gentiles* i la *Summa Theologiae* comencen posant l'accent en dimensions complementàries. *Contra Gentiles*, III, 147, inicia l'estudi de la gràcia des de la perspectiva antipelagiana, a partir de la necessitat de l'auxili diví per a assolir la benaurança. En canvi, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 1, s'obre amb una

3. Segons H. BOUILLARD, *Conversion et Grâce chez saint Thomas*, Paris: Aubier, 1944, pp. 14-16; precisat per J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, Casale Monferrato: Piemme, 1994, pp. 367-368.

precisió molt notable que vol deixar clares les possibilitats de la naturalesa humana: «L'home, pot conèixer el que és vertader sense l'auxili de la gràcia divina?» Són quatre maneres complementàries d'iniciar el tema de la gràcia, quatre variacions genials.

Per què Tomàs segueix línies diverses en les seves quatre exposicions? Per al cas del *Comentari a les Sentències*, escrit sobre el text de Pere Llombard, podria donar-se una explicació. És sabut que Pere Llombard concebia l'acte de la caritat realitzat per la persona humana com la presència i l'acció del mateix Esperit Sant en nosaltres, sense cap mediació. Podria dir-se que Tomàs no vol encara corregir frontalment Pere, sinó tan sols situar clarament el problema. Per això, si bé afirma amb força i convicció el *quid creatum in anima*, manté que aquest *quid creatum* és efecte de l'amor de Déu comunicat a l'ànima pel Do increat de l'Esperit Sant. D'aquesta manera Tomàs salvaria la part de veritat que hi ha en el pensament de Pere, que, en canvi, serà criticat a fons en la *Quaestio disputata de Caritate (De Virtutibus, q. 2, a. 1 co, segons l'Index Thomisticus)*.

Era molt important per a sant Tomàs tractar a fons el punt de l'entitat de la gràcia *gratum faciens* (santificant) per tal de desmarcar-se clarament del Llombard. És el que fa en *De Veritate* amb tota rotunditat. Piet Fransen va interpretar la posició rotunda de Tomàs en el sentit que avui podfem concebre la *gratia gratum faciens* com a elevació de tot l'ésser de l'home nou.⁴ No cal imaginar la *gratia gratum faciens* com una «cosa» afegida a l'ànima, sinó com la manera d'ésser intrínseca pròpia de l'home nou. A més, Tomàs concebia invariadament el *quid creatum in anima* com l'efecte de l'amor de Déu: com el resultat de l'elevació de l'home al fi darrer i concret que és la visió de Déu cara a cara.

En Tomàs, com en tots els grans pensadors, és molt més ampli el que és pensat que el que és escrit. El que és escrit és una expressió, entre les moltes possibles, del que sempre es té *in mente*. Per això el que Tomàs escriu pot prendre ara una forma o ara una altra, gairebé com si es tractés d'una improvisació, tot i que, si un autor sembla contrari a la improvisació, aquest és Tomàs d'Aquino. Per això, en comptes de la paraula *improvisació*, he emprat la paraula *variació*. Aquesta sí que em sembla adequada per a expressar els camins d'un geni sempre atret per la llum de la Veritat, però capaç de moure's amb plena llibertat en els diversos contextos del diàleg amb Pere Llombard, la controvèrsia antipelagiana o la necessitat de defensar que l'home no està corromput fins a l'extrem de no poder discernir el ver del fals. Aquesta sembla una explicació encertada dels motius que té Tomàs per a realitzar quatre entrades distintes en el tema de la gràcia. Les idees són constants, però les perspectives i els accents són diversos. *Tomàs no canvia substancialment* les seves tesis sobre la gràcia, però sí que canvia l'enfocament i els accents.

4. P. FRANSEN, *Gracia: Realidad y Vida*, Buenos Aires, Carlos Lohlé 1968

D'altra banda, Bouillard havia assenyalat ja el motiu que la *Summa contra Gentiles* s'orientés com un *opus antipelagianum*, cosa que és deguda al descobriment i a l'estudi profund que Tomàs ha fet de la *Ètica eudemoniana* en la traducció del *Liber de Bona Fortuna* —que tractava del *motus Dei in anima*— i sobretot del coneixement dels concilis de Cartago i de Mileve, del II Concili d'Orange, amb el tema de l'*initium fidei*, i de les darreres obres de sant Agustí.⁵

Finalment, es pot contemplar la gràcia des d'un escrit de plena maduresa: la *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 1. Aquest article, molt significatiu, vol resoldre el problema: ¿Pot l'home, sense l'auxili de la gràcia, arribar a conèixer alguna cosa veritable? La resposta, segons la qual no és necessària una nova il·lustració sobrenatural afegida a la llum natural de l'enteniment, per a conèixer les veritats proporcionades al nostre enteniment, afirma un cop més la consistència de l'ordre natural, que estableix rotundament que els actes de conèixer, d'estimar i d'actuar (tot plantant vinyes o edificant cases)⁶ són, en realitat, *moviments humans*. És sabut que, segons la mentalitat tomista, perquè hi hagi *moviment* són requerides la forma immanent del subjecte en qüestió i l'impuls transcendent de Déu. Com vaig exposar en el meu estudi sobre la Providència,⁷ perquè hi hagi moviment cal un sistema en què cada ésser tingui la seva pròpia força motriu i en què tot ésser depengui de l'última condició de possibilitat de tots els moviments particulars, que no és altra sinó Déu. En aquest context, Déu no és solament l'Ésser Suprem, el Motor immòbil o l'Acte Pur, sinó l'Amor que embolcalla el món i la història, tal com ho proposa la fe.

L'Amor gratuït, amb la seva força desarmada, posa en moviment, envers la seva finalitat suprema, suaument però amb fermesa, la història del món. La *Summa Theologiae* conté aquesta perspectiva de la plena maduresa de Tomàs, que veu la gràcia no sols com el *quid creatum in anima*, sinó com el moviment amb què Déu Amor impulsa la creatura intel·lectual al fi sobrenatural. És la superació del moviment que Déu imprimeix a la naturalesa envers les seves pròpies finalitats *naturals*, constituïdes pel coneixement i l'amor de les realitats proporcionades a la capacitat de la ment humana.

2. Anàlisi de les quatre perspectives en els textos de Tomàs

D'una manera sòbria i analítica tractaré d'analitzar les quatre perspectives apuntades, proposant-les com a quatre temes: a) La gràcia increada, en els *Commentaria*; b) El *quid creatum in anima* en *De Veritate*; c) La ulterior preci-

5. BOUILLARD, *Conversion et grâce*, 114-122.

6. STh, I-II, q. 109, a. 2.

7. J.M. ROVIRA BELLOSO, «La Providència, segons sant Tomàs», *RCatT* XXVI/1 (2001) 71-89.

sió *del quid creatum* com a qualitat (hàbit) i forma permanent, així com la consideració de la gràcia com a causa de la fe, de l'esperança i de l'amor en la *Summa contra Gentiles*; d) El tema del coneixement natural, i també el de la concepció unitària de la gràcia *gratum faciens* i de la moció divina en la *Summa Theologiae*.

a) *Textos del Comentari a les Sentències*

α) *Un text sobre el do increat en el segon llibre del Comentari a les Sentències*

El nom de gràcia implica liberalitat: diem gràcia d'allò que es dona gratuïtament. El principi de la donació liberal és l'amor [...]. Per això quan es diu que Déu estima algú, se significa també l'efecte de l'amor diví, que roman en l'estimat. Hi ha un do donat gratuïtament, certament increat, que és l'Esperit Sant.

El fet, però, que aquest do es rebí en un moment donat, essent així que abans no es tenia, no esdevé per una mutació del Donant sinó per la mutació d'aquell qui rep el do. Per tant, la gràcia —de qualsevulla manera que es vulgui significar— assenyala una realitat creada en l'ànima: una realitat donada gratuïtament, encara que el nom de «gràcia» pugui significar quelcom d'increat, com és ara la mateixa acceptació divina o bé el Do increat que és l'Esperit Sant.⁸

Aquesta és simplement la dilecció perfecta, gairebé semblant a l'amistat, en virtut de la qual [Déu] no solament estima la creatura com l'Autor estima la seva obra, sinó —talment com en una societat amical— com l'amic estima l'amic [...]. I aquest amor amb el qual Déu estima els sants és anomenat «Amor» per antonomàsia i, per tant, l'efecte d'aquest amor és anomenat també «gràcia per antonomàsia».⁹

Comentari

Tenim un material molt ric per a una teologia personalista de la gràcia:

Primer. *La gràcia és efecte de l'Amor de Déu*: L'amor de Déu és el principi de tota donació i, per tant, de tota gràcia: principi de tota la iniciativa de Déu. L'acceptació de l'amor equival a «tenir la gràcia del qui ens estima». Dit inversament: *L'amor diví és la causa de l'«efecte creat en l'ànima»*. La gràcia «sanctificant» és l'efecte de la immensa caritat amb què Déu ens estima.

Segon. *El do increat és l'Esperit Sant*. Hom el pot anomenar «gràcia» (*increada*). «Hi ha, en efecte, un Do donat gratuïtament, certament increat, l'Esperit Sant.» L'acció amb què Déu ens estima coincideix amb l'acció per la qual l'Amat ens atrau vers ell mateix.

8. II Sent, dist. 26, q. 1, a. 1.

9. *Ibíd.*, ad 2.

Tercer. Però la «gràcia» per antonomàsia és el «quid creatum in anima», donat gratuïtament, cosa que significa una mutació real en l'agraciat: «La gràcia, de qualsevulla forma que se signifiqui, mostra quelcom de creat en l'ànima.» Resta clar, però, que el nom de gràcia pot significar quelcom increat, com és ara la mateixa acceptació divina o el Do increat de l'Esperit Sant.

Quart. La donació de la gràcia és com una amistat, comunió amb Déu i fruïció, per la qual l'home arriba a tenir part en la mateixa glòria i beatitud de Déu.

En el *Comentari a les Sentències*, Tomàs assoleix l'equilibri entre la primacia de l'Amor de Déu i la necessitat del do habitual o gràcia santificant.¹⁰ Així, quan parlem de la gràcia ens podem referir a *allò que hi ha en Déu*, al seu amor agraciant, a l'Esperit Sant, o bé ens podem referir a *allò que hi ha en la persona humana* com a efecte creat per l'Amor de Déu. El que hi ha en Déu és causa del que hi ha en l'home.¹¹

β) Un text obscur sobre la preparació a la gràcia en el *Comentari a les Sentències*

El text és sorprenent:

Per tal que l'home es prepari a la gràcia no cal una altra llum de la gràcia que la precedeixi. Fóra tant com introduir un procés vers l'infinit, perquè aquesta llum gratuïta de la gràcia no es podria donar a ningú que no estigués preparat [per la llum gratuïta de la gràcia]. Si aquesta gràcia *gratis data* demana preparació, retorna la qüestió de la possibilitat que l'home tingui aquesta preparació per ell mateix o bé que no la tingui. Així, progressem *in infinitum*, o bé anem a parar a una gràcia a la qual pugui l'home preparar-se per ell mateix. No hi ha una raó eficaç per la qual això valgui per a una gràcia i no valgui per a una altra. Per tant, diem que per a tenir la gràcia *gratum faciens* l'home es pot preparar solament amb el seu lliure albir. Fent allò que està de part seva (*faciendo enim quod in se est*) advé la gràcia de Déu. En efecte, només podem fer allò que està en la potestat del nostre lliure albir.¹²

Comentari

El paper de la llibertat humana

És ben simple l'afirmació de Tomàs segons la qual la persona no es pot preparar a la gràcia sense emprar l'únic mitjà de què disposa: el lliure albir pel

10. II Sent, dist. 26, q. 1, *solutio*.

11. *Ibíd.*, in co; ad 2.

12. II Sent, dist. 28, q. 1, a. 4, co.

qual obre el seu cor a Déu. En efecte, això vol dir ni més ni menys que la gràcia de Déu es rep lliurement.

Els autors de la Reforma diran la paraula *passivitat* allà on Tomàs triï l'expressió *llibertat per a rebre el do de Déu*. Això no vol dir que la llibertat humana sigui preparació immediata, adequada i pròpia per a rebre la gràcia de Déu, de tal manera que es pogués dir en sentit estricte que la llibertat és aquella disposició de l'home que mereix la gràcia de Déu. No. Tomàs no ha dit mai això. És més, ho exclourà amb tota nitidesa en *Contra Gentiles* i en la *Summa Theologiae*. El que passa és que l'home no és un simple càntir inconscient i privat de llibertat que rebí en forma totalment passiva l'aigua de la gràcia. Cal que es doni en l'home una certa preparació de la voluntat lliure que no refusi sinó que pugui acceptar la gràcia. Aquesta preparació de la voluntat enclou l'auxili universal del Senyor, segons la dita d'Agustí: «praeparatur voluntas a Domino». En la *Summa* apareixerà clar que aquesta preparació és una moció, no pas una *gratia gratum faciens*.

És semipelagià aquest text?

De cap manera, encara que la terminologia ho sembli. El text mostra solament que Tomàs sempre va exigir per a la justificació la cooperació lliure de la voluntat. Aquesta cooperació o disposició és necessària per a tallar el procés *in infinitum* d'una gràcia que prepara l'home a la gràcia, i també per a evitar la no-cooperació humana. Tomàs sempre exigí la cooperació lliure de la voluntat en la justificació. L'home és atret i introduït lliurement a la comunió amb Déu: «qui te creavit sine te, non te salvavit sine te».

En *Contra Gentiles* hi ha una accentuació i precisió de les conviccions antipelagianes de Tomàs. Però veig una profunda continuïtat entre les *Sentències* de joventut i la maduresa de la *Summa contra Gentiles* i la *Summa Theologiae*. En efecte, en les *Sentències* s'afirma la gratuïtat de la gràcia *gratum faciens* i, juntament, la necessitat d'una certa predisposició de la llibertat humana en ordre a rebre-la. És una predisposició imperfecta i remota (sense mèrit estricte; en tot cas, només *de congruo*). Aquesta predisposició no pot ser altra sinó aquella que l'home pot oferir: la seva llibertat moguda per Déu que prevé suaument i realment l'acció humana. És cert que la frase de Tomàs s'assembla a la dita semipelagiana «facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam». Però, en el pensament de Tomàs, no vol dir de cap manera que l'ús de la llibertat exigeixi la gràcia o la demani segons un mèrit estricte. En la *Summa Theologiae*, més que canviar d'opinió, el que fa Tomàs és abandonar el llenguatge molt suggeridor però un xic fosc o ambigu dels *Commentaria* per un altre de més senzill i rotund, on s'afirmi que *per a la perfecta preparació de la voluntat per a realitzar actes meritoris cal el do habitual de la gràcia*. La *Summa* també deixarà clar que, per a rebre el do *habitual*, cal un

«auxili *gratuït* de Déu que mou interiorment l'ànima o li inspira bons propòsits». ¹³

b) *Textos de la Quaestio disputata de Veritate*

α) *La gràcia com una realitat creada en l'ànima*

El nom de «gràcia» té dues accepcions: Una per a designar el que hom dóna gratuïtament, com quan diem: 'Et faig aquest favor.' La segona, per a designar l'acceptació amb què un és acceptat per un altre, com quan diem: 'Aquest té la gràcia del rei perquè és acceptat pel rei.' Quan la referim a Déu, diem gràcia de dues maneres: Una és la gràcia donada gratuïtament (*gratia gratis data*), per exemple, el do de saviesa o de profecia, etc. Ara no en parlarem, perquè ja consta que aquesta gràcia és quelcom de creat en l'ànima. L'altra és anomenada «gràcia santificant» (*gratia gratum faciens*), en virtut de la qual la persona és acceptada per Déu. D'aquesta en parlarem ara. Aquests dos significats tenen un ordre recíproc: no es donaria cap gràcia si la persona no fos acceptada per Déu. És evident que aquesta gràcia posa alguna cosa en Déu: posa, en efecte, l'acte de la divina voluntat que accepta aquest home. Però no diem que ningú tingui la gràcia de Déu només pel fet de ser acceptat per ell, a menys que Déu vulgui per a ell el bé sobrenatural que és la vida eterna. Aquest bé Déu no el vol per al qui és indigne. Però la persona humana no és per la seva pròpia naturalesa digna d'aquest bé que és sobrenatural. Per tant, quan diem que una persona és grata a Déu respecte d'aquell bé [sobrenatural], volem dir que ha estat fet digne d'aquell bé per sobre de la seva naturalesa. Així diem que l'home té la gràcia no solament perquè és estimat per Déu en ordre a la vida eterna, sinó perquè li ha estat donat un cert do que el fa digne de la vida eterna. Aquest do és anomenat «*gratia gratum faciens*»: gràcia que fa grat a Déu. Si la gràcia fos únicament l'acceptació divina, es podria dir que una persona està en estat de gràcia encara que estigués en pecat mortal, només pel fet que aquest pecador estigués destinat a la vida eterna. Per tant, la *gratia gratum faciens* pot ser anomenada *gratia gratis data*, però no pas viceversa, perquè no es pot dir que tota *gratia gratis data* ens faci dignes de la vida eterna. ¹⁴

Comentari

Aquest text explica bé la cèlebre distinció entre la *gratia gratis data* —un do espiritual, com la profecia, que no justifica formalment l'ésser humà— i la *gratia gratum faciens* o gràcia santificant. ¹⁵

A més, aquest text mostra ben clar quin bé ens desitja Déu. No és paradoxal dir que no és exactament la «gràcia» el bé que Déu ens desitja, sinó que és la

13. STh, I-II, q. 109, a. 6, co.

14. *De Veritate*, q. 27, a. 1.

15. «*Gratia, quae est donum habituale infusum*» (*De Veritate*, q. 27, a. 6, arg. 6)

finalitat última d'aquesta gràcia, és a dir *la vida eterna*. El bé que Déu ens desitja és la unió definitiva amb ell. El procés de la justificació té com a pol de la màxima atracció (com a darrera finalitat) Déu vist cara a cara: *clare visus*. Per això Tomàs ha deixat en clar que la gràcia ens conduïa a fruir i a ser feliços amb la mateixa felicitat (*beatitudo*) de Déu.¹⁶ Per això la gràcia santificant és participació de la naturalesa divina.¹⁷ Ara bé, el procés que duu a la vida eterna és real, ontològicament i antropològicament. És real en si mateix, ontològicament, perquè és el do de Déu que fa digne de la vida eterna l'ésser humà, situant-lo ontològicament en el nivell d'entrada al Regne de Déu; és real antropològicament, en la persona humana, elevada a la vida eterna.

β) *Un text sobre el «tacte» espiritual. Necessitat de la conversió lliure*

En les coses espirituals, quan es requereix la comunicació mútua, l'acció no resta perfecta si no és per contacte mutu; quan l'agent toca el pacient. El mateix Déu, que justifica l'impíu, toca l'ànima (*tangit animam*) causant-hi la gràcia. [També] la ment humana d'alguna manera «toca» Déu en conèixer-lo i estimar-lo. De tal manera que, en els adults, que poden conèixer i estimar Déu, cal l'ús del lliure albir, mitjançant el qual coneguïn i estimin Déu. Aquesta és la conversió de la qual es diu en Za 1,3: «Convertiu-vos a mi i jo em convertiré a vosaltres.»¹⁸

A més del valor místic d'aquest bell fragment (els místics castellans ensenyen que Déu «toca» el més profund de l'ànima),¹⁹ es torna a insistir, en un llenguatge pròxim a l'experiència cristiana, en la necessitat de la cooperació del lliure albir de la persona humana en el procés de la justificació. Si l'home no disposés de la llibertat radical d'obrir-se a Déu, no podria certament ni conèixer-lo ni estimar-lo. Tomàs posa en relació totes les facultats de l'ànima, com si el coneixement i l'amor a Déu arressin d'alguna manera en la llibertat humana.

c) *Textos de la Summa contra Gentiles*

Des del punt de vista formal, *Contra Gentiles* es distingeix per dues característiques: a) Pren una forma molt sil·logística, més accentuada que en altres

16. «In quantum trahit eas in societate suae fruitionis, ut in hoc earum sit gloria et beatitudo, quo Deus beatus est. Et haec est dilectio quae sanctos diligit, quae antonomastice dilectio dicitur» (II Sent, dist. 26, q. 1, a. 1, ad 2).

17. STh, I-II, q. 110, a. 3, co.

18. *De Veritate*, q. 28, a. 3.

19. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*: «Oh toque delicado!, que a vida eterna sabe.»

escrits. Els destinataris, obliguen Tomàs a ser més clar i pedagògic? b) El to antipelagià és evident: els capítols 147, 149 i 152, per exemple, acaben amb la fórmula: «Per hoc excluditur error Pelagianorum.» Res no s'ha d'objectar a l'afirmació de Bouillard segons la qual en *Contra Gentiles* es nota el coneixement més acurat que Tomàs té del Concili d'Orange, cosa que li permet d'entendre més a fons la *gratia praeveniens*.²⁰

α) *L'home no pot merèixer l'auxili diví*

Per a obtenir el fi últim l'home necessita l'auxili de Déu:

El fi últim resta per sobre de les forces de l'home. La visió de la Veritat primera, en ella mateixa, transcendeix totes les forces de la naturalesa, perquè la Veritat primera solament és pròpia de Déu.²¹ A l'home, per tant, li cal l'auxili diví per a arribar al fi últim [...]. Les operacions humanes només poden atènyer la darrera perfecció mitjançant la virtut divina. Per tant, la naturalesa racional necessita l'auxili diví per a aconseguir l'últim fi. D'aquesta manera s'exclou l'error dels pelagians.²²

Però l'home no pot merèixer aquest auxili:

L'home no pot merèixer l'auxili diví. No pot moure's ell mateix per tal d'aconseguir l'auxili diví que està per sobre d'ell. Més aviat cal dir que és mogut per Déu per tal d'aconseguir-lo. No se'ns dona l'auxili diví perquè nosaltres l'hàgim merescut, sinó que nosaltres progressem en les bones obres perquè ens prevé l'auxili diví. I així s'exclou l'error dels pelagians.²³

β) *L'initium fidei és ja efecte de la gràcia*

Per l'auxili de la gràcia divina som dirigits vers el fi últim. El fi últim és la visió de la Veritat primera en ella mateixa. Abans d'arribar a aquesta finalitat és necessari que l'enteniment es lliuri a Déu per la fe (*subdatur Deo per modum credulitatis*), cosa que és efecte de la gràcia divina. Així hom exclou l'error dels pelagians que deien que l'inici de la fe en nosaltres no és de Déu sinó nostre.²⁴

20. BOUILLARD, *Conversion et Grâce*, 92-122.

21. Cf. CG, III, 52.

22. *Ibid.*, 14.

23. *Ibid.*, 149.

24. *Ibid.*, 152. En realitat, són els que anomenem *semi-pelagians* (*massilienses*: monjos de les rodalies de Marsella), posats en evidència pel Sínode II d'Orange (3 juliol 529), sobre la gràcia i el lliure albir: DH, 370-397 (conclusió redactada pel bisbe Cesari d'Arlés, DH, 396-397).

La citació d'Ef 2,8 (en CG, 152), «per gràcia heu estat salvats per la fe i això no ve de vosaltres sinó de Déu», porta Tomàs a atribuir a Déu l'*initium fidei*.²⁵ La raó de fons, com ja s'ha dit, és que l'home no pot aconseguir per les pròpies forces l'auxili diví necessari per a l'inici de la fe. La fe és gratuïta, efecte de la gràcia, comunicació personal de Déu mateix.

γ) *L'auxili diví no és coactiu*

La moció de Déu no coacciona ni obliga l'home que, sota l'impuls de la gràcia, continua tenint el domini dels seus actes lliures.

Sembla que el fet de ser atrets, ser guiats, ser urgits per Déu implica una certa coacció («trahi», Jn 6, 44; «Spiritu Dei aguntur», Rm 8, 14; «caritas urget nos», 2Co 5,14). La divina Providència, però, proveeix totes les coses segons el seu mode de ser, tal com es va mostrar.²⁶ És propi de l'home i de tota naturalesa racional actuar voluntàriament amb el domini [lliure] dels propis actes. [...] A això és contrària la coacció. Per tant, Déu —amb el seu auxili— no coacciona l'home a obrar el bé, perquè cal entendre que l'home rep l'auxili diví per a obrar el bé, de tal manera que Déu realitza en nosaltres les nostres pròpies obres, però com la causa primera obra les accions de les causes segones, i com l'agent principal obra l'acció de l'instrument. Per això diu Is 26,12: «Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine.»²⁷

Que Déu actuï com la causa primera, està molt bé. Que l'home sigui simplement un instrument, s'hauria d'explicar, fins a mostrar que aquest instrument actua en realitat com un *subjecte lliure*.

δ) *Característiques del quid creatum in anima*

Cal subratllar la força amb què Tomàs configura la gràcia *gratum faciens* com a *forma, hàbit, perfecció quiescent o permanent* (en un altre lloc dirà també que és qualitat)²⁸ *inherent* a la persona agraciada.

Cal considerar el mode especial de l'amor diví en aquells éssers als quals Déu atorga el seu auxili, per tal que assoleixin un bé que supera l'ordre de la seva naturalesa: aquest bé és la perfecta fruïció de Déu, i no pas qualsevol bé creat.

25. CG, III, 152; vegeu STh, I-II, q. 114, a. 5, ad 1; II-II, q. 6, a. 1, co; III, q. 2, a. 10, sc; *Catena Aurea in Matthaeum*, c. 6, lect. 6.

26. CG, III, 71.

27. *Ibid.*, 148.

28. «Et sic donum gratiae qualitas quaedam est» (STh, I-II, q. 110, a. 2, co).

Aquest auxili diví s'anomena «gràcia» de manera convenient, no sols perquè es dona gratuïtament, com s'ha dit, sinó també perquè, per aquest auxili, l'home —per especial prerrogativa— resulta agraciat per Déu (*Deo gratus*). Cal, però, que aquesta gràcia sigui quelcom de positiu en l'ànima de l'home agraciat, gairebé com una certa forma i perfecció de Déu mateix. Cal un auxili que el dugui contínuament al fi últim. Cosa que no passaria si l'home rebés l'auxili esmentat segons un moviment o una passió [transeünts] i no pas com una forma permanent, com si reposés en ell mateix (*quasi quiescens in ipso*). En efecte, el moviment i la passió només es donarien en l'home quan *in actu* es convertís al fi últim, cosa que no s'esdevé sempre, sobretot en els qui dormen. [...] Per tant, perquè l'home arribi al darrer fi mitjançant les seves pròpies operacions, cal afegir-li una certa forma per la qual les seves operacions puguin merèixer el darrer fi [...]. Convé, per tant, que es donin d'una manera inherent certes perfeccions i hàbits per sobre de les seves potències naturals.²⁹

ε) *La gràcia és causa de la fe, de l'esperança i de l'amor*

Resta clar —i també això és profundament antipelagià— que la fe, l'esperança i l'amor brollen del terreny fèrtil de la gràcia santificant de Déu.³⁰

Primer. *La gràcia, causa la fe*

Cal dilucidar un problema. Si la fe és el principi i fonament de la justificació, com és que Tomàs no la concep com a prèvia a la gràcia santificant? Com pot concebre's a la manera d'un efecte d'aquesta gràcia *gratum faciens*?

La resposta a aquestes preguntes ha de cercar-se en el mateix discurs explícit de Tomàs; per exemple, en aquest text de maduresa de la *Summa Theologiae*:

Si suposem, però, com ho manté la veritat de la fe, que l'*initium fidei* és obra de Déu en nosaltres, resulta que l'acte de fe segueix la primera gràcia, i d'aquesta manera ja no pot merèixer aquesta primera gràcia. Per la fe l'home és justificat, no pas com si pel fet de creure merésqués la justificació, sinó que, pel fet de ser justificat, creu (*dum iustificatur, credit*): perquè es requereix el moviment de la fe per a la justificació de l'impíu, com ha estat dit.³¹

La fe és la gràcia de la fe. La gràcia és l'esclat de la fe viva, formada, que actuarà per l'amor. Sense la gràcia santificant no hi ha la fe viva en el sistema

29. CG, III, 150.

30. La gràcia santificant es pot concebre també com el principi de l'amor que l'home retorna a Déu. Fins i tot es pot concebre el moviment de l'auxili diví com a irradiació de la gràcia *gratum faciens*, tot i que no hi ha cap inconvenient en concebre'l com a irradiació i comunicació de l'amor de Déu a la persona.

31. STh, I-II, q. 114, a. 5, ad 1.

tomista perquè «ésser» és abans que «obrar». Podem passar de la metafísica al personalisme: la gràcia santificant no té una estructura diferent de la fe: fe i gràcia són, per part de l'home, obertura i donació a Déu. Per part de Déu, que és el que més importa, són donació personal, comunicació gratuïta de Déu a l'home. D'altra banda, Tomàs no nega els moments de *fides informis* —atanaments a Déu que no arriben a ser l'*initium fidei*— en els quals els actes de fe, incipients i encara no formats, sempre sostinguts per Déu, representen els moments de preparació remota i no adequada a la infusió de la gràcia de la fe, de l'esperança i de l'amor.

Tomàs distingeix, en efecte, entre la fe informe i la fe formada per la caritat (*fides informis; fides formata*):³²

La fe resulta formada per la gràcia mitjançant la caritat. Quan l'acte de fe es realitza per la caritat (*ex caritate*), és agradable a Déu.³³ No són, però, dues espècies distintes la fe informe i la fe formada, sinó que difereixen com l'imperfecte respecte del perfecte.³⁴

La fe informe no arriba a ser una virtut. És morta, i el que és mort no és virtut.³⁵ No així la fe «adquirida» de què parla Aristòtil, que en realitat és una demostració o demostració de l'existència de Déu.

La fe, ha quedat dit, arriba a ser formada per la gràcia i mitjançant la caritat. Quan l'amor de Déu és el fonament del nou ésser de la persona gratificada, la fe formada es desplega com la primera virtut teologal.

Encara un punt semblant: la doctrina tomista sobre la fe com a *incoació de la vida eterna* coincideix en el fons amb la mentalitat de l'evangelista Joan. En efecte, per a Tomàs, «la fe és la incoació del coneixement futur [de Déu], perquè la fe és la substància de les realitats que esperem, com diu He 11,1. La fe fa subsistir, ja en nosaltres, les realitats esperades, a la manera d'una incoació (*per modum inchoationis*)».³⁶

32. Tomàs parla de la fe informe en *De Veritate*, q. 14, a. 5, arg. 9-10; in co; *In Iohannis Evangelium*, c. 6 l; *Super ad II Cor*; CG, 13, lect. 2; *Super ad I Thes*, c. 5, lect. 1; III Sent, dist. 23, q. 3, a. 1, ad 3 i sc 2 i co; dist. 29, q. 3, a. 2, co; STh, II-II, q. 4, a. 4, co; q. 5, a. 3, arg. 1; q. 6, a. 2, sc i co; III, q. 49, a. 1, ad 5.

33. III Sent, dist. 23, q. 3, a. 1, ad 3.

34. *Ibid.*, co.

35. III Sent, dist. 23, q. 3, a. 1, co; vegeu STh, II-II, q. 45, a. 5, co i ad 2, on s'obre la porta que admètria que la fe informe, però infosa per Déu, mitjançant el *lumen fidei*, arribi a ser virtut.

36. *Super ad Ephesios*, c. 3, lect. 5. En el *Comentari a les Sentències* precisa què vol dir incoació. És aquella inclinació primerenca al fi suprem, la qual només Déu pot obrar en nosaltres mitjançant les virtuts teologals (*theologicae*) de la fe, l'esperança i la caritat (III Sent, dist. 23, q. 1, a. 4, co). Vol dir que la fe és una inclinació al fi darrer: un primer tast, anticipació o incoació del fi últim que és la vida eterna que actua en nosaltres. Per tant, incoació vol dir «potència»: «quod est in potentia iam habet inchoationem sui esse» (III Sent, dist. 35, q. 1, a. 3, co). Per això es pot dir que la calor és una incoació del foc. Tomàs no diu explícitament que la in-

Segon. *La gràcia, causa de l'esperança*

En tothom qui estima neix el desig d'unir-se a l'amat tant com sigui possible. Per això, als amics els abelleix de conuiu. Si, per la gràcia, l'home es converteix en l'amant de Déu, cal que en ell neixi el desig de la unió amb Déu tant com sigui possible. Ara bé, la fe causada per la gràcia afirma que és possible la unió de l'home amb Déu, segons la fruïció perfecta en què consisteix la felicitat. El desig d'aquesta fruïció és efecte de l'amor de Déu en l'home. Però el desig d'una cosa es fa molest en l'ànima a menys que es tingui l'esperança d'aconseguir-la. En conseqüència, convé que en aquells en els quals la gràcia va causar la fe i l'amor a Déu, causi també l'esperança d'aconseguir la felicitat futura.³⁷

Tercer. *La gràcia, causa de l'amor a Déu*

El títol de CG, III, 151, és aquest: «*La gràcia gratum faciens és causa del nostre amor a Déu.*» I les afirmacions principals són:

Per l'auxili de la gràcia santificant (*gratum faciens*) l'home aconsegueix d'estimar Déu. En efecte, la gràcia santificant és, en l'home, efecte de l'amor diví. Però l'efecte de la dilecció divina en l'home és, certament, estimar Déu. Aquesta és principalment la intenció del qui estima: ser correspost en l'amor per l'amat. La intenció del qui estima tendeix a atraure l'estimat per tal que estimi l'Amant. Si això no tingués lloc, es destruiria l'amor. Per tant, estimar Déu és, en l'home, efecte de la gràcia *gratum faciens* [...], però la gràcia és una certa «forma» per la qual s'ordena al darrer fi que és Déu. L'home, mitjançant la gràcia, aconsegueix la semblança amb Déu i aquesta semblança és la causa de l'amor.³⁸

d) *Textos de la Summa Theologiae*

α) *Un text sobre el coneixement natural*

Els moviments corporals, com els espirituals, deriven del Primer Motor que és Déu. Per tant, qualsevulla naturalesa perfecta, corporal o espiritual, no pot exercir el seu acte propi si no és moguda per Déu. Aquesta moció és segons el disseny de la seva Providència, no pas segons la necessitat de la naturalesa. L'acte de l'enteniment, i el de qualsevol ésser creat, depèn de Déu per dos motius: 1) En quant ha rebut de Déu la seva pròpia forma per la qual actua. 2) En quant és mogut per Déu per a poder actuar

coació sigui un «procés», però si hom analitza II Sent, dist. 18, q. 1, a. 2, co, pot concloure legítimament que la incoació és aquella primera realitat, no pas perfecta encara, però que és ja un pas real envers la forma o perfecció definitiva.

37. CG, III, 153.

38. *Ibid.*, 151.

[la forma és principi immediat de l'acció; el concurs de Déu és requerit universalment].

Cada una de les formes atribuïdes per Déu a les coses creades té eficàcia respecte dels actes que pot realitzar segons la seva naturalesa. Més enllà no hi pot anar, si no és per una forma sobreafegida (*superaddita*). L'enteniment humà posseeix una certa forma, a saber, la llum intel·lectual, que per si mateixa és suficient per a conèixer qualsevol realitat intel·ligible a la qual es pugui arribar a través de les coses sensibles.

Però l'enteniment humà no pot conèixer les coses més altes si no és perfeccionat per una llum més poderosa, sobreafegida (*superaddita*) a la naturalesa. Pot afirmar-se, per tant, que l'home, per a conèixer les coses veritables, necessita l'auxili diví, a fi que l'enteniment sigui mogut al seu acte propi.

Però l'home no necessita una nova il·lustració, afegida a la il·lustració natural, per a conèixer qualsevulla veritat; només per a conèixer aquelles veritats que excedeixen el coneixement natural [a partir de les coses visibles].³⁹

Comentari

A partir de les coses sensibles, la persona humana pot arribar a conèixer fins i tot que Déu és. També pot realitzar coses bones a l'abast de la nostra naturalesa humana, com ara «edificar cases i conrear els camps», com diu la tradició tomista no pas sense un rivet d'humor,⁴⁰ perquè —segons com es miri— «edificar cases» és molt poc per als qui han de contemplar Déu cara a cara, però és molt perquè en la vida corrent hom ha d'habitar cases i prendre aliment.

Tomàs defensa, per tant, la capacitat natural de l'home, després que —en *Contra Gentiles*— hagi deixat ben clara la seva posició antipelagiana.

β) Un text definitiu sobre la preparació a la gràcia

La preparació de la voluntat humana en ordre al bé és doble. Una és la preparació per a obrar el bé i per a fruir de Déu. Tal preparació de la voluntat no es pot realitzar sense el do habitual de la gràcia, principi de l'acte meritori, com ha estat dit.

Podem entendre d'una altra manera la preparació de la voluntat humana: la que cal per a aconseguir el do habitual de la gràcia.

Per a preparar-se a rebre el do de la gràcia habitual no cal pressuposar un altre do habitual en l'ànima, perquè d'aquesta manera s'establiria un procés *in infinitum*. Però cal pressuposar algun auxili gratuït de Déu que mogui interiorment l'ànima o bé que

39. STh, I-II, q. 109, a. 1.

40. *De Veritate*, q. 24, a. 14, co. «Conrear camps i edificar cases» és quelcom que pot realitzar l'home «sense el do de la gràcia *gratum facientem*, però que no pot pas realitzar-ho sense Déu» (Ibíd).

inspiri en ella el bon propòsit. D'aquestes dues maneres necessitem l'auxili diví, com ha estat dit.

Que necessitem l'auxili de Déu que mogui, és obvi [...]. Dionís, en el llibre *De Divinis Nominibus*, diu que Déu ho converteix tot a si mateix. [...] L'home, però, no pot convertir-se a Déu, si Déu no el converteix a Ell. I això és preparar-se per a la gràcia: convertir-se a Déu (*quasi ad Deum converti*). Com aquell que té els ulls girats a la foscor es prepara per a rebre la llum del sol tot girant els ulls cap al sol. Així resta clar que l'home no pot preparar-se per a rebre la llum de la gràcia, si no és per l'auxili gratuït de Déu que el mou interiorment.⁴¹

Comentari

No s'ha de pensar que en el *Comentari a les Sentències*,⁴² Tomàs fos indulgent amb el semipelagianisme. Però el lector pot comprovar per si mateix fins a quin punt resta simplificat, aclarit i enrobustit el pensament i el seu llenguatge, pel que fa a la preparació a la gràcia. En el *Comentari a les Sentències*, el seu pensament no era prou sintètic i clar com ho és ara, quan afirma la iniciativa de la gràcia, com a *gratia praeveniens*,⁴³ en l'inici de la fe, en l'essència de tot el procés de la justificació i en el seu final (la perseverança final).

Déu ens ha estimat el primer, havia dit la Primera Carta de Joan. Cal afegir-hi que el do habitual de la gràcia s'harmonitza perfectament amb l'auxili gratuït que mou interiorment l'ànima.⁴⁴ Hom pot dir que *in intentione Dei*, el do habitual precedeix l'auxili gratuït que —en la ment de Déu— seria com la irradiació de la *gratia gratum faciens*. Hom pot dir també que —en l'ordre temporal— la *motio* pot precedir de fet el do habitual.

Restava també clar que la *Summa* no solament presenta l'enteniment humà i el seu lliure albir com a òrgans de la receptivitat humana disposada a la gràcia de Déu, sinó que els presenta moguts per l'auxili gratuït de Déu. La *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 6, co, parla de l'«auxili gratuït de Déu que mou interiorment l'ànima», com una preparació preventiva (*praeveniens*). L'auxili gratuït de Déu forma part de la preparació al do habitual. Tomàs assigna a aquest auxili la funció de moure, d'excitar, de convertir l'ànima. No pren

41. STh, I-II, q. 109, a. 6, co.

42. II Sent, dist. 28.

43. En II Sent, dist. 28, q. 1, a. 4, co, Tomàs enuncia el mateix principi que presidirà més tard la *Summa Theologiae*. Ho fa en un text ple de matisos: «Homo sine gratia Dei [prae-veniente] non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem: ut enim in VIII Physic. ostenditur: mutatio voluntatis effici non potest sine aliquo moventi per modum excitantis.» Vegeu tot el text: «etiamsi gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit» (!); «nisi forte gratia gratis data dicatur naturale lumen rationis, quod pertinet ad bona naturalia, et non ad gratuita, nisi large accepta».

44. Ibíd.

posició sobre el caràcter entitativament sobrenatural, o no, d'aquesta *motio*. La teologia barroca sí que veurà la gràcia actual com a entitativament sobrenatural, mentre que Bouillard dirà que Tomàs desconeix aquest concepte precís de «gràcia actual» pròpia de la segona escolàstica. Penso que Tomàs no es planteja aquest problema, propi del període barroc. Per a Tomàs, la *motio* no té un ésser permanent com l'*habitus supernaturalis*. La *motio* és «ser atret» per Déu. Aquesta atracció divina i personal a la conversió pertany al món de la iniciativa i de la gràcia de Déu, però no és una entitat permanent i substantiva com la «gràcia habitual», cosa que fa que l'expressió «entitativament sobrenatural» no sigui pas la més adequada, perquè suggereix l'entitat d'un do permanent.

Tenim, sobre aquest punt, un altre text clar: «perquè algú es prepari per a la gràcia (*ad gratiam habendam*) no cal la gràcia habitual, sinó l'operació de Déu que converteix l'ànima cap a Ell mateix, segons *Traeni* (el darrer) que diu: "Converteix-nos a vós, Senyor, i ens convertirem."»⁴⁵

Literalment, aquesta és la ment de Tomàs. Vet aquí, ara, una interpretació ulterior: en la *Summa Theologiae* veu clar el principi «sense la gràcia de Déu, l'home no pot preparar-se per a rebre la gràcia *gratum faciens*». Ho veu tan clar que n'afirma l'abast universal. Aquest principi el porta a admetre sense reserves l'*auxili gratuit i interior* de Déu que mou la voluntat. Ho admet sense reserves perquè Tomàs, certament, vol excloure un procés *in infinitum*, però també perquè ha contemplat amb claredat que aquesta *motio* no supleix, ni eclipsa, ni coacciona la voluntat lliure del subjecte. Per això, en la *Summa*, l'accent de la preparació el pot posar Tomàs en l'*auxilium Dei*. En canvi, en el *Comentari a les Sentències*, el posa en la receptivitat del subjecte (en la seva llum racional i en el lliure albir) com a preparació imperfecta i remota, no exigida però necessària per a rebre la gràcia. Aquesta receptivitat, que la Reforma entendreà més aviat com a «passivitat», haurà de ser moguda, excitada, d'alguna manera per Déu, per tal de convertir-nos a Ell. Veig continuïtat, per tant, entre el *Comentari a les Sentències* i la *Summa*. Aquest mateix text del *Commentarium* prepara la *Summa* i hi estableix certa continuïtat: «Unde quidquid illud fuerit quod hominem excitaverit ad convertendum se, ut gratiam gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest: et sic, sine gratia gratis data homo se ad gratiam non praeparat, etiamsi illa gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit, quo ad gratiam gratum facientem praeparatur.»⁴⁶ El moviment del lliure albir el realitza Déu en nosaltres!

Tomàs no és, per tant, semipelagià en cap moment. La seva preocupació és una altra que la dels *massilienses*: la idea rectora de Tomàs és que només l'ésser humà conscient i lliure pot ser subjecte receptor de la gràcia de Déu.

45. STh, I, q. 62, a. 6, co; cf. I-II, q. 109, a. 7, co.

46. II Sent, dist. 28, q. 1, a. 4, co.

Solament un subjecte intel·ligent i lliure pot convertir-se a Déu i rebre el do de Déu.

3. La gràcia com a motio i la gràcia com a do habitual

La gràcia pot ser entesa de dues maneres. Una, com l'auxili diví que ens mou a estimar i a obrar el bé. Una altra, com el do habitual interioritzat (*inditum*) en nosaltres. En qualsevol dels dos sentits, la gràcia es divideix de forma convenient en gràcia operant i en gràcia cooperant [...].

També l'acte, en nosaltres, és doble. Primer, l'acte interior de la voluntat. Pel que fa a aquest acte, Déu mou la voluntat i, per això, la voluntat és moguda, la qual cosa s'esdevé principalment quan la voluntat comença a estimar el bé, donat que, anteriorment, ella volia el mal. Segons això, quan Déu mou la ment a realitzar aquest acte, es parla de gràcia «operant». Hi ha un altre acte exterior, imperat per la voluntat [...]. Déu ens ajuda també a aquest acte, confirmant la voluntat per tal que actuï, i donant-nos exteriorment la facultat d'actuar. Respecte d'aquest acte, es parla de gràcia «cooperant» [...].

Per tant, si la gràcia la prenem com a gratuïta moció de Déu que ens mou al bé meritori, es divideix de forma convenient en operant i cooperant. Si prenem la gràcia com un do habitual, el seu efecte és doble com el de qualsevulla altra forma. El primer efecte és l'ésser i el segon és l'operació [...]. Per tant, la gràcia habitual, en quant garanteix l'ànima i la justifica, fent-la grata a Déu, s'anomena gràcia operant. I en quant és principi de l'acte meritori que procedeix també del lliure albir, s'anomena gràcia cooperant.⁴⁷

Comentari

Vet aquí un text important, perquè mostra la unitat de la gràcia. No es dona la *motio* separada del *do habitual*, ja que la *motio* i el *do* són dues magnituds heterogènies. El que passa és que la persona necessita la moció i necessita el do habitual per a convertir-se degudament a l'últim fi i per a poder seguir el camí que ens hi fa entrar. Per això, la mateixa i única gràcia —el «toc» gratuït de l'amor de Déu a l'ànima— *es pot considerar* com a moció i com a do habitual. La gràcia, per antonomàsia, és el do habitual, però —per la manera de ser de la creatura intel·lectual— l'amor de Déu que estima és també *motio* (moció). Tomàs ha descobert la gràcia com a *motus* operant *en nosaltres i sense nosaltres*; o cooperant *en nosaltres i amb nosaltres*. Però aquesta distinció ja la veurem en el primer apartat de la segona part. Ara m'interessa només el tema de la gràcia com a moció i com a do habitual.

47. STh, I-II, q. 111, a. 2, co.

Els teòlegs del període barroc parlaven de la gràcia actual com d'una altra gràcia, distinta de la gràcia habitual. Tomàs considera la moció i el do habitual com un *continuum*.⁴⁸ Si es contempla des del punt de vista de la iniciativa de Déu que prevé, la moció de Déu prepara el do habitual. Des del punt de vista de l'operació de l'Esperit Sant, el procés de la justificació apareix així: l'impuls o «toc» de l'amor diví produeix una mutació profunda en la persona estimada per Déu; produeix una nova qualitat, una nova manera de ser inherent a l'ànima, fent brollar-hi (amb l'*initium fidei*, naturalment) l'esperança i l'amor a Déu tal com s'ha dit en el comentari a *Contra Gentiles*. L'Amor de Déu, en concret l'operació de l'Esperit Sant, ha causat la gràcia, entesa com a do habitual inherent a l'ànima, és a dir, com una qualitat que ens fa consorts de la naturalesa divina.⁴⁹ El do, com a nou ésser, és operant, perquè prevé; el do que impulsa les operacions de la fe, l'esperança i l'amor és cooperant: hi cooperen la gràcia de Déu i la llibertat de l'home. Ampliem ara el tema de la unitat de la gràcia.

III. SEGONA PART. REFLEXIONS

1. Unitat de la gràcia, no obstant la divisió entre gràcia prevenient i subseqüent, operant i cooperant

Des del *Comentari a les Sentències*, Tomàs té molt clar un principi que podem enunciar amb les seves mateixes paraules: «La gràcia [única] produeix en nosaltres diversos efectes ordenats.»⁵⁰ Explicaré aquests efectes tal com ho fa Tomàs. El primer consisteix en el fet que la persona agraciada rep una manera de ser divina (*Dat esse quoddam divinum; esse divinum in anima operatur*). El segon efecte consisteix en el fet que la persona ja pot realitzar obres meritòries, les quals no quedarien al seu abast sense la gràcia. Un cop afirmat el principi de la unitat de la gràcia, podem entendre les famoses divisions d'arrel agustiniana entre *gràcia prevenient* i *gràcia subseqüent*.

48. L'*operació de l'Esperit Sant apareix com la causa* de la gràcia habitual i del *motus* que ens mou i protegeix: «Operatio Spiritus Sancti qua nos movet et protegit, non circumscibitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos movet et protegit, simul cum Patre et Filio» (STh, I-II, q. 109, a. 9, ad 2).

49. Vegeu, no obstant, STh, II-II, q. 8, a. 5, co i ad 3. Només el qui té la gràcia *gratum faciens* pot posseir el do espiritual de l'enteniment. Vol dir que, si contemplem la justificació des del do habitual, que Déu té present en la seva intenció —com allò que es requereix per a elevar l'home al seu fi últim—, haurem de concebre aquest do habitual com el focus i el fogar del qual irradien totes les guspies de la moció divina.

50. II Sent, dist. 26, q. 1, a. 5, co.

a) *Gràcia prevenient i gràcia subseqüent*

Des del punt de vista del mèrit de la vida eterna, la gràcia prevenient és el principi de tot mèrit, perquè sense l'influx vital del cep res no poden les sarmes, segons la sentència tomista: «La gràcia habitual és el principi de tot mèrit.»⁵¹ La gràcia subseqüent és el mateix hàbit de la glòria que causa en nosaltres la *vita beata*. Vol dir que podem merèixer la glòria perquè la gràcia ens hi disposa, però no podem pas merèixer la gràcia, comunicació personal, do gratuït de Déu mateix.⁵²

Des del punt de vista de l'operació, la gràcia prevenient és la causa del moviment interior de la voluntat humana envers Déu (*motus bonae voluntatis*), mentre que la gràcia subseqüent realitza l'obra exterior, en la qual conflueixen la moció de Déu i la lliure operació de la voluntat humana. Per tant, la gràcia prevenient prepara la voluntat per tal que estimi el bé, mentre la gràcia subseqüent realitza i completa aquest bé, amb la cooperació de la mateixa voluntat humana lliure.

Des del punt de vista del ser (de l'organisme sobrenatural), la gràcia prevenient atorga un ésser saludable (*esse salubre confert*), mentre que la gràcia subseqüent causa en nosaltres l'obra meritòria.

b) *Gràcia operant i gràcia cooperant*

Ha quedat dit que, *des del punt de vista de l'ésser*, la gràcia dóna un cert *esse divinum* i dóna, a més, l'*operació meritòria*. L'ésser diví és causat per la gràcia operant, mentre que l'operació meritòria es realitza amb l'ajut de la gràcia cooperant.

Des del punt de vista de l'operació, la gràcia operant mou la voluntat, mentre la cooperant causa, conjuntament amb la voluntat, l'obra exterior.

Tomàs ha teixit en el solc d'Agustí un veritable contrapunt lògic que, si no es vol perdre en una xarxa subtil, ha de recolzar una vegada i una altra en la tesi fonamental: la gràcia de Déu és una, encara que causi efectes diversos en l'ànima. Aquests efectes diversos no enfosqueixen pas la unitat de la gràcia en ella mateixa. La gràcia és una perquè en el fons s'identifica amb la mateixa iniciativa divina que, tanmateix, coincideix amb la bondat infinita del Pare, amb la gràcia de Crist i amb la caritat de l'Esperit Sant, gràcia increada. Els diversos efectes depenen de l'ésser i de l'operació humans, afectats per la gràcia de Déu. Llavors l'observador, situat en relació a l'ésser o a l'acció humana, percebrà un o un altre efecte de l'única gràcia de Déu.

51. «Habitualis gratia est merendi principium» (STh, I, q. 62, a. 6, co)

52. STh, I-II, q. 112, a. 2, ad 1.

2. La preparació per a la gràcia

L'estudi d'aquest tema demana una certa paciència intel·lectual, sobretot si hom ha llegit atentament tot el que ja ha quedat dit sobre la qüestió de la preparació a la gràcia. En efecte, entendrem el problema si procedim amb bon mètode, en tot semblant si pot ser al del mateix Tomàs d'Aquino. Sembla que no és possible cap preparació adequada per a la gràcia.⁵³ Ara bé, la hipòtesi de la impossibilitat absoluta de preparació per a la gràcia, vol dir que l'única preparació possible és la mateixa gràcia de Déu? En definitiva: *a)* el do habitual serà la forma que permetrà l'última disposició de la matèria, i farà possibles els actes de fe, esperança i caritat (amb les obres meritòries del justificat); *b)* la iniciativa de Déu que prevé serà la que mourà el lliure albir humà. Tomàs es mourà dins aquests paràmetres, fent els següents passos:

Primer. És cert que, en els *Comentaris a les Sentències*, busca una certa preparació per a la gràcia. Déu, en efecte, no preceptua el que és impossible, i és ben cert que mana a l'home que faci alguna cosa: que es prepari, dins el possible, per a «convertir-se» a Déu.⁵⁴

Segon. Fins i tot en el període de les primeres obres, favorables a una certa preparació per a la gràcia, Tomàs distingeix entre una certa preparació (imperfecta, remota) a la justificació i el fet de merèixer-la en sentit estricte. Déu no és obligat a justificar el qui hi ha fet una certa preparació, fent el que per part seva li pertoca (*qui facit quod in se est*). Déu s'assembla al terrisser, que no està obligat a modelar el vas, encara que el fang sigui allí, «preparat». En els *Commentaria*, Tomàs insisteix dues vegades en la gratuïtat de l'acció de Déu que no se sent obligat per cap preparació.⁵⁵

Tercer. D'altra banda, la voluntat no pot ser moguda a la justificació purament *ab extrinseco*, coercitivament, sense la seva lliure cooperació. Aquí tenim el nus de la qüestió: la voluntat, tocada interiorment per Déu, es convertirà a ell. Aquesta lliure cooperació que es fa amb l'ajut de Déu i amb la qual la voluntat es girarà envers Déu, l'anomenarà Tomàs «preparació per a la gràcia», perquè el subjecte fa «quod in se est».⁵⁶

53. IV Sent, dist. 17, q. 1, a. 2, arg. 4: «La fe dirigeix la intenció. Però l'operació que es realitza sense recta intenció no pot preparar a la gràcia. Convindria, per tant, que la fe precedís la preparació. Però com que la fe, com ho prova Agustí amb les paraules de l'Apòstol, pertany ja a la gràcia, és impossible que, abans de la gràcia, hi hagi una preparació per a la gràcia.»

54. *Ibid.*, sc.

55. «Non sit necessarium eum qui facit quod in se est, justificari» (IV Sent, dist. 17, q. 1, a. 2, arg. 1); «Quantumcumque lutus sit praeparatus, non est necessarium quod ex eo formetur vas» (arg. 2). Tomàs torna, en la *Summa*, al símil del diví terrissaire: STh, I-II, q. 112, a. 3, sc. En STh, I-II, q. 9, a. 6, co, es troba aquest aforisme: «Homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.»

56. IV Sent, dist. 17, q. 1, a. 2, co.

Quart. Tomàs, en aquesta època, pensa ja que no cal que la preparació es doni amb anterioritat a la infusió de la gràcia habitual: «non semper oportet quod talis praeparatio tempore justificationis praecedat». La cooperació, de vegades, comença anteriorment a la infusió de la gràcia santificant. Però també es pot parlar d'una preparació tan perfecta que coincideixi amb la infusió de la gràcia habitual.⁵⁷ (En la *Summa* això apareixerà del tot clar.)

Cinquè. Ja he suggerit la clau de volta dels *Commentaria* i de la *Summa*: el contingut de la preparació a la gràcia és el «moviment [de conversió] del lliure albir».⁵⁸ La *Summa* precisarà que el bon moviment del lliure albir és l'«actus liberi arbitrii moti a Deo».⁵⁹ Cal, en definitiva, un acte humà. Però com que aquest acte és una conversió envers Déu, tan sols Déu ens pot atraure a ell. Cal, per tant, un acte de la voluntat lliure moguda —atreta— per Déu mateix.

Sisè. La *Summa* precisarà també que hi ha una preparació per al do habitual de la gràcia que solament es dona per la infusió de la mateixa gràcia habitual. La infusió de la gràcia habitual és l'autèntica preparació pròxima i perfecta a la gràcia que justifica. Repeteixo, però, que la *Summa* admet també una certa preparació «imperfecta» que alguna vegada precedeix la infusió de la «gratia gratum faciens»: és la conversió del lliure albir, «Deo movente».⁶⁰

Setè. La *Summa* proporciona també un darrer element de gran valor religiós. Hom ha insistit ja que Déu provident no actua pas per necessitat de la naturalesa, sinó per amor gratuït. Ara, en el punt de la preparació a la gràcia, Tomàs explicitarà que, des del punt de vista de la preparació humana, no s'ha de pensar en cap preparació que imposi necessitat a Déu: cap acte de l'home no pot obligar Déu a actuar per necessitat. En canvi, des del punt de vista del mateix amor diví, Déu actua *infalliblement* d'acord amb el seu propi propòsit, un propòsit d'amor incondicional i universal, al qual Déu és fidel de manera indefectible. No és la necessitat de la naturalesa o la coacció humana la que fa actuar Déu. És simplement la infal·libilitat incondicional del seu amor el que el mou a obrar: «Secundum quod est a libero arbitrio [...] nullam necessitatem habet ad gratiam consecutionem: quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo, potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc, habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis sed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non potest.»⁶¹

El pacient lector ha advertit que el tema de la preparació a la gràcia i el tema de la necessitat de la gràcia són correlatius. Tomàs ha estat constant a dir que, per les seves forces naturals, l'home no pot merèixer la gràcia. Però en els *Comentaris a les Sentències* restava una certa ambigüïtat: podia donar-se una

57. IV Sent, dist. 17, q. 1, a. 2, ad 1.

58. II Sent, dist. 4, q. 1, a. 3, sc 4.

59. STh, I-II, q. 112, a. 2, co.

60. *Ibíd.*, ad 1.

61. *Ibíd.*, a. 3, co.

certa o imperfecta preparació a la gràcia —la conversió— a partir del moviment del lliure albir. La *Summa* és més rotunda i pedagògica: «per part de l'home, no es pot donar cap preparació entesa com si previnguéss l'auxili diví; al contrari, qualsevulla preparació que hi pugui haver en l'home deriva de l'auxili diví». ⁶² Per tant, la manera de llegir els *Commentaria* ⁶³ haurà de ser aquesta: «Sed praeparatio ad gratiam potest esse etiam per unum motum liberi arbitrii»... *motus a Deo*, afegim.

3. *El donum habituale*

Entrem aquí en el santuari de la doctrina tomista sobre la gràcia. Quedaria molt curt el qui pensés que pel fet de dir «do habitual infús», ⁶⁴ o bé «habituale donum naturae superadditum», ⁶⁵ o «qualitat inherent a l'ànima», ⁶⁶ o, finalment, «gratia gratum faciens», ⁶⁷ ja ha entès a fons tot allò que ofereix aquest santuari.

Aquí haig de fer una remarca important: el «donum habituale» i, per tant, la divinització del cristià, es poden considerar des d'un nivell purament metafísic i ontològic, a saber, el «do habitual» és la manera com la persona humana es fa «participant de la naturalesa divina» (cf. 2Pe 1,4). També, des del punt de vista ontològic, el do habitual es mostra a la llum de la llei de la causa i de l'efecte: en la creatura humana, el «donum habituale» és l'efecte creat de la gràcia increada de Déu.

És sabut que aquesta manera d'entendre les coses no agradava a Luter, el qual —amb una mentalitat més antropològica— veia la gràcia com una relació d'acceptació i d'afecte de Déu envers l'home, sense que l'interior de l'home fos canviat per una nova realitat en què havia de consistir la justificació (aquí rauria el dèficit en la concepció luterana de la gràcia). Els catòlics, però, és bo que superem quelcom massa «metafísic», que no es pot negar que pesa en el pensament de Tomàs, a saber, que, pròpiament, no hi ha relacions reals de Déu envers les creatures, sinó, en tot cas, de les creatures a Déu. No hi pot haver relació real de Déu a l'home, perquè aquesta relació posaria quelcom de nou en Déu, que és immutable. Bé, però —tal com diu Rahner, una vegada i una altra— almenys hi ha un punt, un moment, en què es dona una autèntica relació de Déu envers la humanitat i és el punt i moment de l'Encarnació del Verb. Aquí, el Verb de Déu assumeix la naturalesa humana, la humanitat de Crist

62. STh, I-II, q. 112, a. 2, co; vegeu n. 61.

63. II Sent, dist. 4, q. 1, a. 3, sc 4.

64. *De Veritate*, q. 24, a. 14, co; q. 27, a. 6, arg. 6.

65. STh, I-II, q. 109, a. 1, ad 1.

66. *Ibid.*, q. 110, a. 2, co.

67. *Passim*. Aquesta expressió es troba no menys de 330 vegades en les obres de Tomàs d'Aquino.

Jesús. Doncs bé, a semblança d'aquest punt, i en derivació d'aquest fet diví-humà, podem considerar que Déu és amor i que l'amor és relació d'autodonació a l'altre, de tal manera que, quan Déu ens estima, som realment il·luminats, transfigurats, transformats, talment que la gràcia és una relació *que canvia realment el subjecte humà*, el qual es manifesta com a novetat de vida; com l'home nou. Aquesta relació modifica l'home, no pas Déu en ell mateix. La seva iniciativa d'amor i la seva donació no fan pas canviar Déu misericordiós.

Un pas més es dona quan s'entén el do habitual com el mode de ser diví de la creatura agraciada.⁶⁸ Això és a prop de la divinització de la persona humana segons els Pares grecs. La finalitat última del do habitual, expressada en termes personalistes no pas aliens a Tomàs, és la comunió personal amb Déu, bondat infinita.

Finalment, el que Tomàs entén per *donum habituale* o *gratia gratum faciens* es manifesta amb claredat quan examinem aquest concepte al voltant de tres qüestions que, en part, ja han estat estudiades i, en part, cal aprofundir.⁶⁹

a) En primer lloc, tenim la qüestió, que hem vist i hem de veure encara, de la continuïtat i fins i tot la unitat que existeix entre el *donum habituale* i el *motus* diví en l'ànima. Sobre aquest tema cal dir que tots dos són fruit de l'amor increat de l'Esperit Sant.

b) Pel que fa al tema de la preparació a la gràcia, Tomàs jove insistia en el fet que per a aquesta preparació calia el *naturale lumen rationis* i l'*actus liberi arbitrii*,⁷⁰ perquè la persona humana tan sols es pot «preparar» amb la seva ment lliure; i, sobretot, perquè cal que l'elevació de l'home a l'estat de justificat, gràcies al *donum habituale*, sigui, evidentment, quelcom de Déu, però també quelcom de veritablement humà. Això, Tomàs ho mantindrà sempre. La gràcia no elimina la naturalesa, i fins i tot el *donum habituale* inclou l'activitat realment humana. En l'acte de fe hi participen l'enteniment i la voluntat lliure de l'home.

c) Pel que fa al tema del *donum habituale* com a arrel dels actes de la fe, l'esperança i l'amor, cal dir que Tomàs manté quelcom que sorprèn, a saber, que l'última preparació per a la gràcia només pot procurar-la la mateixa infusió del *donum habituale* com a forma divina, sobreafegida a la naturalesa humana.⁷¹ Però aquesta doctrina deixa de ser sorprenent quan observem que Tomàs contempla la infusió del do habitual com a arrel dels actes *humans* de fe, esperança i amor. Tot això es veu clar en la *Summa contra Gentiles*,⁷² on es comprova que el do habitual és la condició de possibilitat, l'arrel i la causa que

68. II Sent, dist. 26, q. 1, a. 5, co.

69. *De Veritate*, q. 24, a. 14, co.

70. II Sent, dist. 28, q. 1, a. 4, co.

71. STh, I-II, q. 109, a. 6, co; a. 7, co; q. 110, a. 2, co.

72. CG, III, 148-153.

l'home agraciat —ell mateix!— cregui, esperi i estimi Déu i els germans. *Gratia non tollit naturam, sed perficit*, de tal manera que el do habitual fa possible un nou ésser —«quoddam esse divinum»⁷³ i un nou actuar realment humà. El *donum habituale*, per a Tomàs, és *comunió amb Déu*, que —en la gràcia de l'Esperit Sant— permet d'actuar segons la forma i semblança de Jesús, el Fill.⁷⁴

4. La moció de Déu

Cal advertir de nou que el toc de Déu envers l'home és sempre suau, mai coactiu ni necessitant.⁷⁵

En el sistema tomista, el moviment de gràcia que procedeix de l'amor de Déu no resta pas esgotat amb el do habitual. Cal reconèixer que algunes de les mocions o auxiliis amb els quals Déu mou o ajuda l'ànima són també gràcia de Déu, encara que, també segons Tomàs, no tot auxili diví cal entendre'l com a gràcia en el sentit estricte de gràcia sobrenatural, ja que pot tractar-se d'un do «natural».⁷⁶ En tot cas, la sobrenaturalitat del do és únicament necessària quan l'enteniment ha de conèixer i la voluntat ha d'estimar aquelles realitats situades per sobre de les forces d'ambdues facultats humanes. Déu mou l'home de les següents maneres: *a)* amb un moviment providencial,⁷⁷ que, fins i tot quan és lliure i gratuït, no sempre és sobrenatural; *b)* amb el moviment interior que procedeix de manera personal i gratuïta de l'Esperit Sant.⁷⁸ La moció de Déu és necessària tant per al mèrit com per a la recepció de la gràcia: «ex parte igitur motionis divinae, accipitur gratiae infusio».⁷⁹

73. II Sent, dist. 26, q. 1, a. 5, co.

74. I Sent, dist. 14, q. 2, a. 2, co: «... ratio redeundi in finem, et est secundum illa dona tantum quae proxime coniungunt nos fini ultimo, scilicet, Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria». Abans ha dit: «principium ad quod recurrimus, sc. Patre, et formam quam sequitur, sc., Filium, et gratiam qua reconciliamur». Vegeu *Super Evangelium Iohannis*, c. 1, lect. 10: «Plenitudo gratiae quae est in Christo est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis. [...] Plenitudo Christi est Spiritus Sanctus, qui est in ipso. Unus et idem replet omnes sanctificandos.»

75. CG, III, 22 adverteix que la moció de Déu va dirigida al darrer fi. STh, I-II, q. 10, a. 4, co; I-II, q. 68, a. 8, co; I-II, q. 109, a. 2, ad 1; I-II, q. 112, a. 3, ad 1, adverteix la suavitat i el respecte a la llibertat humana amb que Déu actua.

76. «Humilitas autem habet idem pro materia quod magnanimitas, quamvis sub diversis rationibus. Quia humilitas rationem parvi ex consideratione propriae fragilitatis; sed magnanimitas rationem magni ex consideratione divini auxilii, vel divini doni, vel gratuiti vel naturalis, sicut est rationis boni» (III Sent, dist. 33, q. 2, a. 1, ad 3).

77. *De rationibus fidei*, c. 10, lect. 107 (*Index Thomisticus*).

78. Vegeu, per exemple, el do de l'enteniment: no és possible tenir-lo sense la gràcia santificant (STh, II-II, q. 8, a. 5, co). Veure el text que coronarà aquest treball: STh, I-II, q. 109, a. 9, ad 2.

79. STh, I-II, q. 113, a. 6, co.

En resum, Tomàs considera diversos tipus de *motus Dei*. Els ordenarà pedagògicament: el que dóna lloc a la generació/corrupció dels éssers inanimats;⁸⁰ el que mou les creatures intel·lectuals i les restants creatures naturals;⁸¹ el que mou la voluntat humana, receptiva i dòcil a l'acció de Déu;⁸² i, finalment, el *motus* que procedeix del focus d'irradiació de la gràcia santificant, per exemple, la veritable il·luminació de l'enteniment deguda a l'operació de l'Esperit Sant.⁸³

IV. SÍNTESI

1. *Els dos eixos de la síntesi*

Els tres darrers temes tractats —la unitat de la gràcia, la preparació per a la gràcia i el do habitual— han tingut ja un caràcter sintètic, perquè confirmaven els dos eixos més rellevants d'aquest treball: les dimensions personalistes de la gràcia i la profunda unitat de la mateixa gràcia. Abans de passar als punts concrets de síntesi, voldria afegir una paraula sobre aquests dos eixos.

a) *Dimensió personalista de la gràcia*

El *donum habituale* no és una *cosa*, ni menys una *cosa heterogènia* a l'enteniment i a la capacitat d'estimar de la voluntat lliure de la persona. El *donum habituale* és, d'una part, el buf i el toc de l'amor de Déu a l'ànima. És una comunicació de vida divina, comunicació de quelcom que està amagat en la divinitat de Déu. Però aquesta comunicació segueix la llei de l'encarnació del Verb: vol dir que el *donum habituale* és *quid creatum in anima*, tal com va ser comprovat en *De Veritate* i en la *Summa contra Gentiles*: «cal que aquesta gràcia sigui quelcom de positiu i de creat en l'ànima de l'home gratificat, gairebé com una certa *forma* i *perfecció* en ell».⁸⁴ La síntesi entre el que és diví i el que és humà s'aclearix quan entenem aquesta forma, no pas com una cosa materialitzada i sobreafegida a l'ànima humana, sinó quan la concebem com una «per-

80. I Sent, dist. 5, q. 3, a. 1, co; dist. 8, q. 3, a. 2, arg. 1 i co; II Sent, dist. 32, q. 1, a. 2, arg. 3, ad 3 (*generatio spiritualis*); III Sent, dist. 3, q. 1, a. 1, cat. 2; De Pot, q. 3, a. 8, co; CG, III, 4; IV, 59 (1.4); STh, III, q. 72, a. 11, ad 2; *Compendium Theologiae*, lib. 1, c. 171; *In Libros Physicorum*, II, lect. 5, n. 7.

81. *Quodlibet.*, I, q. 4, a. 2, ad 2. Totes les coses naturals estan sotmeses a la moció de Déu: STh, II-II, q. 104, a. 4, co.

82. *Sermones*, n. 14, ps. 2.

83. A més dels textos citats en la n. 51, vegeu *De Regimine principum*, lib. 3, c. 3.

84. CG, III, 150.

fecció», indeguda i gratuïta, de l'ànima humana que eleva, per sobre de les seves forces, el seu potencial espiritual: la profunditat i la capacitat de penetració intel·lectual i la capacitat d'estimar. Un justificat, un sant, no són persones a les quals s'afegeixi quelcom d'in-humà, ni tan sols quelcom de sobre-humà, en el sentit de quelcom heterogeni al que és humà, sinó que són aquells éssers als quals la comunicació de Déu viu ha fet definitivament humans. Estem en les coordenades de la persona humana «capaç de Déu» i de la persona «imatge de Déu».

Per això, cal dir rotundament que, si bé Tomàs, des de la perspectiva aristotèlica de la *generatio formae*, contempla la infusió de la gràcia habitual com la generació d'una nova forma en l'ànima, mai no perd la perspectiva personalista. En efecte, Tomàs té molt clara la distinció entre la generació corporal i la generació espiritual; la té clara des del seu *Comentari a les Sentències*. En efecte, el terme de la generació corporal és la naturalesa, mentre que el terme de la generació espiritual és la *perfecció personal*: «Generatio corporalis terminatur per se ad naturam, sed spiritualis terminatur ad perfectionem personae, quae est per gratiam.»⁸⁵ És decisiva la importància d'aquesta distinció. És la comunicació gratuïta i personal de Déu mateix —del seu Amor— la causa de la perfecció del subjecte.

He insinuat, d'altra banda, davant un tomisme literal, per al qual no pot haver-hi relació real de Déu a la creatura sinó tan sols de la creatura a Déu, que aquest punt del sistema tomista no és obstacle per a considerar la gràcia com a comunicació real de l'amor de Déu a l'home. Què farà el tomista conseqüent? Anar a la font més pregona que és Joan l'evangelista, on trobarà que Déu el Pare i el mateix Jesucrist atrauen la creatura humana (Jn 6, 44; 12, 32 en relació amb 8,28), i que aquesta atracció és del tot equivalent a una relació d'amor, que res no afegeix a Déu, però que canvia la creatura tant pel que fa a l'ésser (*donum habituale*) com pel que fa a l'actuar per la fe, l'esperança i l'amor.

b) *La unitat profunda de la gràcia*

Des d'aquesta perspectiva personalista, advertim l'arc unitari (de Déu a la persona humana) constituït per la comunicació de la gràcia, gairebé com una amistat o dilecció. Aquesta comunicació personal és la base de la unitat de la gràcia. Més que gràcies diferents —el do habitual i la gràcia actual; la gràcia prevenient i la conseqüent; l'operant i la cooperant—, hem de considerar la línia única que dibuixa l'Amor que és Déu quan agracia la creatura intel·lectual. Aquesta línia única de l'Amor s'adapta a les necessitats de la creatura que

85. II Sent, dist. 32, q. 1, a. 2, ad 3.

demana o bé el do habitual, o bé la *motio* divina «in anima vel in libero arbitrio», la gràcia que prepara l'acte de la voluntat humana (*praeveniendo*); o bé el moment en el qual la voluntat coopera amb la gràcia divina. En el principi i en el terme del procés de la gràcia, trobem sempre Déu que s'anticipa i es dóna a la persona per atraure-la a si mateix, a la comunió absolutament gratuïta: per sobre de l'ésser, de les capacitats i de les exigències de la creatura racional. En el fons d'aquest destinatari humà hi trobem sempre l'obertura del lliure albir, capaç de conversió, capaç de desitjar ni que sigui implícitament Déu (*desiderium naturale videndi Deum*),⁸⁶ o sobretot, capaç de ser mogut, tocat i il·luminat per la llum de la gràcia de l'Esperit Sant. Això ho recorda Tomàs des dels seus *Comentaris a les Sentències* fins a la *Summa Theologiae*, quan apel·la a quelcom de tan «natural» com és el lliure albir.

Com a mínim —el mínim atorgat pel cardenal Gaietà—, aquesta capacitat de l'enteniment i de la llibertat de l'ésser humà va ser anomenada *potentia oboedientialis*, que, en realitat, és la mateixa obertura que Déu deixà oberta en la creació de l'home i de la dona,⁸⁷ constituïts imatge de Déu. Sense aquesta imatge, corporal, intel·ligent i lliure, no seria possible cap justificació, en el sentit d'elevació de la persona a aquella dignitat que li fa possible d'entrar en el fi últim que és la glòria i la comunió amb Déu: *Deus clare visus*. Sense imatge no seria possible la *semblança*, ontològica, ètica, comunional de l'home amb Déu.

2. Els elements de la síntesi

Tomàs d'Aquino té, de la gràcia, una concepció complexa però sintètica, dotada fins i tot d'una certa simplicitat.

86. Per a aquest tema és encara imprescindible J. SESTILI, *De possibilitate desiderioque Primae Causae Substantiam videndi*, Roma: Pustet, 1900; *In Summam Theologicam S. Thomae Aquinatis, I Pars, Q. XII, A. 1*, Napoli-Roma: Festa 1896; evidentment, H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris: Aubier, 1946, c. III, «Saint Thomas d'Aquin» (pp. 231-260); *Le mystère du Surnaturel*, Paris: Aubier, 1965, c. V, «Paradoxe chrétien de l'homme», on cita la paradoxa de F. Lafosse, «Appetitus innatus ad visionem beatificam non est ita naturalis, ut non sit supernaturalis, saltem radicaliter», i c. XI, «Le désir inconnu» (pp. 136; 257-272).

87. Aquí encaixa II Sent, dist. 4, q. 1, a. 3, sc 4: «Gratiam per naturalia nullus mereri potuit. Sed praeparatio ad gratiam potest esse etiam per unum motum liberi arbitrii, sicut patet in contritione. Ergo videtur quod cum motus liberi arbitrii habuerint in principio creationis suae, pro nihilo differretur gratiae collatio; et ita videtur quod statim gratiam habuerunt.» És cert que STh, I-II, q. 112, a. 2, co és més rotunda y pedagògica: «Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium, sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei.»

a) *L'amor gratuït de Déu a l'home pot ser anomenat do increat, gràcia increada*

L'amor gratuït de Déu es el mateix Esperit Sant, comunicat a la persona. En un principi, per tant, es dona la iniciativa de l'Amor de Déu. «Ell ens ha estimat primer» (1Jn 4,10). És l'*Amor misericordiós, compassiu*, després que l'home va decaure en la misèria del pecat i de la mort. L'Amor de Déu cerca l'home per tal d'establir-hi una amistat i comunió, com la d'un amic amb un altre amic. Aquesta concepció de la gràcia, com a relació gratuïta per la qual l'home és grat a Déu, l'hem vista clarament en els *Commentaria*,⁸⁸ i Tomàs no l'ha desmentida mai. És la base del personalisme tomista.

Precisament perquè, segons Tomàs, tot depèn de la iniciativa de l'amor de Déu, o Do increat que és l'Esperit Sant, el seu sistema pot mantenir de manera estricta la unitat de la gràcia.

Un intent de presentar les dimensions personalistes i relacionals de la gràcia no pot prescindir de col·locar en primer pla l'operació de l'Esperit Sant, comunicació real de Déu a la creatura humana: Do increat, iniciativa divina en tot el procés de la justificació, i causa en definitiva del do habitual en l'ànima.⁸⁹

b) *El donum inhaerens*

L'amor gratuït de Déu comunicat a l'ànima fa que, en ella, aparegui una realitat que li és inherent: *quid creatum in anima*. Aquesta realitat creada es delimita com una certa *forma, perfectio, habitus*.⁹⁰ No és, per tant, un *motus transeünt*, sinó un do habitual, *manens (permanens), quasi quiescens, inhaerens*. El Concili de Trento —sense parlar de «forma» o d'«hàbit»— recollirà el concepte de gràcia *inherent* a l'ànima: «per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret».⁹¹ La gràcia interioritza l'amor de Déu. No ens ha d'enganyar la paraula *superaddita* que Tomàs empra en la *Summa Theologiae*.⁹² Aquest mot significa l'elevació de la persona humana al nivell de la comunió amb Déu, però no significa pas que la gràcia habitual sigui extrínseca o heterogènia a la persona de l'agraciat. Aquest veurà enriquida la seva pròpia intimitat tal com ho havia entès Agustí. L'Esperit (*superadditus*) ens és més íntim que la nostra pròpia intimitat.

88. II Sent, dist. 26, q. 1, ad 2: «Illa est simplicis et perfecta dilectio, quasi amicitiae similis.»

89. STh, I-II, q. 109, a. 9, ad 2; II-II, q. 8, a. 5, co; II-II, q. 24, a. 11, co i ad 3; III, q. 41, a. 2, ad 2; *De Virtutibus*, q. 2, a. 1, co (*De caritate*, q. unica, a. 1, co); *In Psalmos*, *In Ps 44*, n. 1; *Super Epistulam ad Romanos*, c. 8, lect. 5.

90. CG, III, 150.

91. DH, 1530.

92. STh, I-II, q. 109, a. 1, co.

c) *La relació de la gràcia amb les virtuts*

És sabut que Tomàs no identifica la gràcia amb la caritat. En *Contra Gentiles* és molt clar i explícit: la gràcia és la causa que l'home estimi Déu (caritat) i li retorni amor per amor, en la comunicació d'amistat i de comunió amb Déu que constitueixen el nucli primordial de la vida cristiana.⁹³ També la gràcia és la causa que l'home cregui. És la causa que l'home obri el seu cor, donant-se totalment a Déu que l'atrau a l'*initium fidei*.⁹⁴ Finalment, la gràcia és també causa de l'esperança, en virtut de la qual la persona desitja amb goig, sense turment, unir-se a Déu, que és el seu propi Bé (SI 73,28). L'esperança el convenç, en efecte, que aquesta unió és possible.

d) *El tema de la gràcia apareix implicat en dos grans horitzons*

El primer és el del moviment. El moviment de l'enteniment i el del lliure albir envers Déu. Qui «mourà» o «atraurà» l'enteniment i el lliure albir envers el Déu viu?⁹⁵

El segon horitzó és el de l'elevació de l'home al seu fi, realment últim, al qual Déu el destina gratuïtament. Aquest fi no és altre que la visió de Déu. Com es produirà l'elevació de l'home de forma que realment es faci digne d'aquest fi últim?⁹⁶

D'acord amb aquests dos grans horitzons de comprensió, Tomàs pensa que es pot considerar la gràcia com un moviment que Déu imprimeix a l'ànima, però també, com ha quedat dit i repetit, com un do habitual i permanent que la fa digne del seu darrer fi, situat per sobre de les forces de tota naturalesa creada.⁹⁷ Certament, el *lumen gratiae* sempre assenyala un «més enllà» de la creatura humana que l'eleva fins a l'amistat amb Déu: el *lumen gratiae* advé *ab extrinseco*, però de l'amor embolcallant de Déu. Per això el mateix Tomàs assenyala que no es tracta d'un extrinsecisme heterogeni a l'ésser humà, sinó de la perfecció més alta que pot assolir, perquè la «receptibilitat de la gràcia sempre roman en el subjecte humà».⁹⁸

93. «En efecte, la gràcia santificant és, en l'home, l'efecte de l'amor diví. Però l'efecte propi de l'amor diví en l'home sembla ser que és estimar Déu, ja que és principal en la intenció del qui estima ser correspost en l'amor per l'estimat» (CG, III, 151).

94. «Oportet igitur quod antequam ad finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente» (CG, III, 152). Veure la qüestió de l'*initium fidei* en CG, III, 152, 7; STh, I-II, q. 114, a. 5, ad 1; II-II, q. 6, a. 1, co; III, q. 2, a. 10, sc; *Catena aurea in Matthaicum*, c. 6, lect. 6.

95. STh, I-II, q. 109, a. 1, co; a. 2, ad 1; a. 6, co; a. 7, co.

96. CG, III, 150.

97. STh, I-II, q. 111, a. 6.

98. II Sent, dist. 26, q. 1, a. 2, ad 2: «Lumen gratiae ab extrinseco est; sed receptibilitas gratiae semper subjectum consequitur.»

e) *Necessitat de la gràcia*

L'home, tant per a la primera justificació com per a la perseverança, necessita: a) de la *moció de Déu que el mou* a realitzar l'acte lliure de la voluntat; i b) del *do habitual* o gràcia *gratum faciens* que el fa digne del fi últim sobrenatural. És evident que, per a Tomàs, primer es dona el moviment de la iniciativa divina previ a tot mèrit.⁹⁹ Després segueix la resposta de la persona humana amb la qual es lliura a Déu. És una resposta lliure, no pas coaccionada sinó cooperant, de tal manera que la llibertat i la gràcia formen la unitat definitiva. També és cert que el *motus Dei* o *motio divina* no és un moviment «mecànic» sinó l'amor personal agraciament de Déu, efecte del qual és que l'home sigui formalment justificat per la gràcia «per antonomàsia», que és la gràcia *gratum faciens*.

f) *Unitat de la gràcia*

Malgrat la distinta consideració amb què la gràcia és donada a l'home, es tracta sempre de la mateixa i única gràcia que procedeix de l'amor increat de Déu, l'efecte del qual és una realitat creada en l'ànima (*quid creatum in anima*). Igualment, la consideració de la gràcia com a operant i cooperant, com a prevenient i com a subseqüent, no destrueix pas la unitat simple de la gràcia de Déu, entesa aquí com a impuls de Déu previ a la voluntat humana: moguda ella sense que la voluntat es mogui ella mateixa, o bé moguda per Déu per tal que la mateixa voluntat es mogui envers ell (conversió, acte meritori).

Tomàs no és pas ambigu pel que fa a la lògica interna del seu pensament. Ell rebla la unitat de la gràcia de Déu. Recordaré en aquest punt el text clau de la *Summa Theologiae*: «La gràcia pot entendre's doblement: una manera és com a auxili diví que ens mou a voler el bé i a realitzar-lo. Una altra manera és com a do habitual infós (*inditum*) per Déu en nosaltres.»¹⁰⁰ És molt important aquesta precisió de Tomàs perquè ens permet de considerar unitàriament tot el procés de l'amor amb què Déu ens atrau i ens fa grats a ell mitjançant la transformació de l'interior de la persona. Si Tomàs entén que es donin la *motio* i el *donum habituale*, és degut al fet que el mateix home necessita ser mogut i fer-se digne del seu darrer fi, consistent a veure Déu cara a cara; no pas degut al fet que l'amor diví es diversifiqui o s'especialitzi en diverses gràcies diferents. Podríem imitar la frase del Pseudo-Dionís («l'amor sempre germina») amb aquesta altra: l'amor veritable sempre transforma. Si Déu que és amor estima la creatura humana, aquesta no pot restar en el mateix nivell o qualitat com si Déu no l'estimés.

99. STh, I-II, q. 114, a. 9, co.

100. *Ibid.*, q. 111, a. 2, co.

El *do habitual* eleva l'home, fent-lo digne del seu fi últim: la visió de Déu. És la mateixa infusió del do, realitzada pel moviment de l'amor diví, la que prepara la definitiva resposta de l'home, situat en el camí de la seva finalitat última: la comunió amb Déu.

En diàleg amb l'obra citada d'Henri Bouillard, val a dir que Tomàs no nega l'actualitat de la gràcia, encara que segurament té de la *gratia actualis* un sentit molt precís —el pecat mortal sostreu la *gràcia actual*— en les dues vegades que aquesta expressió es troba en la seva obra.¹⁰¹ És un sentit distint del que li donen els autors de l'escolàstica barroca. Tomàs, però, és sempre *actualista*. En primer lloc, coneix el concepte de gràcia actual,¹⁰² encara que, com acabo de dir, reservi per a un context distint el nom de *gratia actualis*. A més, per a ell l'actualitat de la gràcia procedeix de la força d'irradiació de la mateixa *gratia gratum faciens*. Ella rep *antonomastice* el nom de gràcia i, radicalment, en Déu, s'identifica amb l'*auxilium Dei moventis*, perquè en definitiva l'una i l'altra són la comunicació del seu Amor gratuït. L'auxili diví, en efecte, és la gràcia considerada com a *motio*, mentre que la *gratia gratum faciens* és la gràcia considerada com a do de Déu que es dona per amor a la persona humana.¹⁰³

g) El fons de la qüestió

La mentalitat tomista sobre la gràcia apareix més i més clara quan analitzem el motiu que tenia Tomàs per a oposar-se a la sentència de Pere Llombard segons la qual «la caritat que hi ha en nosaltres, i amb la qual estimem Déu i el proïsme, no és altra sinó el mateix Esperit Sant».¹⁰⁴

Tomàs té un motiu molt fort per a oposar-se al *Magister*: així com les accions naturals procedeixen d'un principi intrínsec que és la pròpia naturalesa, així també les accions de les creatures racionals procedeixen d'un principi intrínsec que és la voluntat lliure. Si tan sols disposéssim de la moció de Déu *ab extrinseco*, llavors l'home seria un instrument pur en mans de Déu, però l'acte realitzat per aquest instrument ja no seria un veritable acte humà: un veritable acte propi del subjecte humà; no seria voluntari ni seria «seu», sinó

101. El context és el següent: la «nit» de l'ànima ve per la «substracció de la *gràcia actual*, que el pecat mortal provoca o indueix» (*Super Evangelium Iohannis*, c. 9, lect. 1). L'altre text ve tres línies després: la nit consumada es produeix no només per la pèrdua de l'*actualis gratia*, sinó per la pèrdua de la facultat de rebre-la, que és la mort eterna.

102. Vegeu *actuale donum* en I Sent, dist. 15, q. 4, a. 1; *conversio per operationem Dei*, en STh, I, q. 62, a. 2, co; *auxilium gratuitum Dei interius animam moventis*, en STh, I-II, q. 109, a. 6, co; que podria ser la definició perfecta de gràcia actual, i la *interior Dei motio*, en STh, I-II, q. 109, a. 7, co.

103. Una i la mateixa gràcia té en nosaltres efectes distints: «*Gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos*» (II Sent, dist. 26, q. 1, a. 5, arg. 3). Vegeu també per a la unitat de la gràcia STh, I-II, q. 111, a. 2, co.

104. PERE LLOMBARD, I Sent, dist. 17.

tan sols de la causa principal: Déu. L'acte de caritat, però, ha de ser un acte propi de Déu, i també propi de l'home, que per mitjà de la seva voluntat actua lliurement.

És per això que l'acte en qüestió ha de ser una adhesió voluntària i lliure de l'home a Déu, que és el seu últim fi. Per això, l'acte de caritat, en la persona, ha de procedir certament de la moció de Déu, però mitjançant un hàbit interior o principi intrínsec, el qual ha de ser *superadditum* a la naturalesa racional de l'home, perquè aquest no té en la seva pròpia naturalesa les forces necessàries per a elevar-se a la companyonia de Déu. Si no es donés un hàbit així, la moció de l'Esperit Sant aniria a parar en un d'aquests dos absurds: o bé l'acte de l'home no fóra voluntari (ni lliure), ni humà, cosa impossible perquè per a estimar es necessita algú que realment vulgui alguna cosa, o bé el subjecte hipotètic de qui parlem hauria d'estimar el Bé suprem, que està per sobre de la seva naturalesa, amb les seves pures forces naturals, cosa que no sols és impossible sinó que és herètica.¹⁰⁵ Així, el *quid creatum in anima* és allò que ens fa *assemblar a la Imatge* segons la qual hem estat plasmats, i ens uneix a Déu perquè puguem assolir el fi darrer de la Vida Eterna. Certament que és un *donum superadditum* a totes les nostres capacitats, però és el punt en el qual culminen —divinitzades— aquestes capacitats pròpies de l'ànima conscient, amant i lliure, feta a la imatge de Déu que, tot coneixent, estima amb la llibertat que és pròpia del do personal.

h) *La síntesi, en resum*

Un resum sintètic és ofert per aquest fragment de maduresa:

Ad secundum dicendum quod operatio Spiritus Sancti qua nos movet et nos protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos movet et protegit, simul cum Patre et Filio.¹⁰⁶

Aquest fragment unifica *a)* la operació de l'Esperit; *b)* la moció en l'ànima; i *c)* el *do habitual*. A més, jerarquitzava aquestes tres magnituds, perquè situa la iniciativa de l'Esperit Sant com a causa de la moció, però també com a causa del do habitual. Queda clar, a més, que la moció de l'Esperit no queda limitada pel do habitual que és el seu efecte. Ja que, com diu Tomàs, aquesta moció ho transcendeix tot, essent així que enfonsa les seves arrels en l'Amor trinitari.

Síntesi final: l'amor, la llum i la inspiració de l'Esperit Sant omplen de gràcia l'ànima humana. Aquest moviment d'amor increat genera en l'ànima una

105. *De Caritate*, q. unica, a. 1, co. L'*Index Thomisticus* enclou aquest text com a *Quaestio disputata de Virtutibus*, q. 2, a. 1, co.

106. STh, I-II, q. 109, a. 9, ad 2.

qualitat (manera de ser, forma inherent o interioritzada) que és la gràcia habitual, efectes de la qual són els actes de fe, esperança i amor que permeten a la persona humana de conèixer, esperar, estimar i viure en comunió personal i gratuïta amb Déu mateix.

Josep M. ROVIRA BELLOSO
Bruc, 136, 3r.
E – 08037 BARCELONA
e-mail: rovirabelloso@hotmail.com

Summary

The author studies the four places where Thomas exposes his theology of Grace: the *Commentary to the Sentences*; the questions *De Veritate*; the *Summa contra Gentiles*; and the *Summa Theologiae*. The contents are practically invariable, except the importance that Thomas gives to the «increated Grace» in the *Commentary to the Sentences* and the most decidedly anti-Pellagian inflection that is found from the *Summa contra Gentiles* onward. The article studies the points where Thomas expresses himself in more personalist and religious categories: Grace as the friendship love, the *Sentences* will say; the initiative of God precedes the cooperation of man, *Contra Gentiles* will say in anti-Pellagian terms: however, there needs to be a preparation in man —conversion to God— brought about by free will; for this reason, God moves man and relates to him lovingly and leaves in him the effect of this Love: the *donum habituale* which is not a «thing» extrinsic to the person, but supposes the gratuitous perfection of man: it is an intrinsic gift to the person. Therefore, Grace is not generated by a form extrinsic to the personal being, but instead, as the spiritual generation that it is, it culminates with the perfection of the person. Finally: the unity of Grace. Rather than different Graces —the habitual gift and the present Grace; the prevenient Grace and the consequent one; the operating and the cooperating— there is the single line drawn by the Love which is God, when God favours the intellectual creature.