

"FIDEI INFUSIO" Y REVELACION EN SANTO TOMAS DE AQUINO (*)

Summa Theologiæ, I-II, q. 100, a. 4 ad 1^{um}.

Las siguientes reflexiones giran en torno a un breve texto de la *Summa*, que no he visto utilizado para ilustrar la doctrina tomista de la fe, de la revelación y del conocimiento de Dios. El texto podría también arrojar alguna luz sobre el problema de la fe de los no-evangelizados, en conexión con la agenda del Sínodo de los obispos que se celebra este año 1974 sobre *La evangelización de los pueblos*. De ahí su interés.

En la primera parte nos introduciremos en el contexto general, que es el tratado de la *lex divina* (I-II, q. 98-108). En la segunda parte presentaremos el texto desde su contexto inmediato y trataremos de desentrañar su sentido, manteniéndonos dentro del pensamiento de Santo Tomás en la *Summa*. En una tercera parte aludiremos a problemas que hoy puede plantearnos ese pensamiento de Santo Tomás.

I. - EL CONTEXTO GENERAL: DE LA REVELACION COMO *PROPHETIA* A LA REVELACION COMO *LEX DIVINA*

Por "revelación" entendemos aquello que los manuales de teología llaman revelación sobrenatural *pasiva*, sea inmediata, sea mediata. Es decir, la revelación sobrenatural vista desde el sujeto que la recibe, ya sea inmediatamente de Dios, ya sea mediante su enviado humano. Ahora bien, en la *Summa*¹ Santo Tomás emplea el vocablo "revelatio" para designar a la revelación *inmediata*, dejando a otros vocablos la tarea de designar la revelación mediata. Vaya como ejemplo el texto de II-II, q. 6, a. 1 c.: "Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur: quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicitate credat. . . Sed quibusdam quidem *revelantur immediate* a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et prophetis: quibusdam autem *proponuntur* a Deo mittente fidei prædicatores. . ."

(*) Comunicación presentada al Congreso Internacional "Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario", Roma-Nápoli, 1974, sezione 21: *Il problema teologico*.

¹ "Revelatio" e "inspiratio" tienen matices diversos dentro del vocabulario de la *Summa* (cf. P. BENOIT, *Somme Théologique. La prophétie*, Paris, 1947, pp. 287 s.) Sin descuidar esos matices, podemos decir que en la *Summa* "revelatio" tiende a recubrir el campo significativo que tenía "inspiratio" en el *Comentario a las Sentencias*. En ambos casos se refiere a la revelación inmediata, cuyos destinatarios son los autores de la Sagrada Escritura, los profetas y los apóstoles (cf. J. DE GUIBERT, *Les doublets de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1926, pp. 55 s.)

En síntesis: lo que nosotros denominamos revelación inmediata, Santo Tomás en la *Summa* lo denomina también "revelatio" y lo estudia en concreto en el tratado de la "prophetia" (II-II, q. 171 s.); lo que en cambio nosotros llamamos revelación mediata, Santo Tomás lo designa con *otros vocablos* como "propositio", "instructio", "promulgatio", y lo estudia en concreto en el tratado de la "lex divina" (II-II, q. 98 s.), como veremos a continuación.

1. "PROPHETIA"

El lugar clásico donde suele ubicarse la doctrina sobre la revelación, en el sistema de la *Summa*, es el tratado de la profecía. Y ello con razón, porque allí encontramos diversas dimensiones de la revelación, que nos limitaremos a enumerar muy brevemente.

Ante todo, porque allí tenemos los datos más interesantes sobre la dimensión *cognoscitiva* de la revelación pasiva, esto es, de la revelación vista desde el sujeto que la recibe inmediatamente: el profeta o, a veces, el hagiógrafo. Valga a título de ejemplo la distinción entre el elemento representativo ("acceptio specierum") y el dinámico-judicativo ("lumen ad iudicandum") del conocimiento profético (II-II, q. 173, a. 2 c.) Distinción fecunda para iluminar problemas actuales sobre la inspiración escriturística, tal como felizmente lo hiciera el Padre Pierre Benoit, o.p.²

Además, porque allí se rescata cierta dimensión *eclesiológica* permanente de la revelación. En efecto, la categoría de profecía agrupa en torno suyo a todas las gracias "gratis datæ" (ad cognoscendum, ad loquendum, ad faciendum). Ahora bien, es lo eclesial lo que especifica a estas gracias. Porque, mientras que la gracia "gratum faciens" ordena al "bonum commune *separatum* quod est *Deus*", las gracias "gratis datæ" ordenan al "bonum commune *Ecclesiæ* quod est *ordo ecclesiasticus*" (I-II, q. 111, a. 5 ad 1.^{um}). Y de ahí la vigencia y permanencia de la profecía en el tiempo de la Iglesia, "non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem" (II-II, q. 174, a. 6 ad 3.^{um}).

Finalmente, y en cierta conexión con lo anterior, porque en el tratado de la profecía se pone de manifiesto la dimensión *histórica* de la revelación, de acuerdo con el proceso de los tiempos (II-II, q. 174, a. 6 c).

2. "LEX DIVINA"

Pero dicho y admitido lo anterior, hay que agregar que, en el sistema de la *Summa*, la categoría de profecía no cubre todos los aspectos de la revelación. O, tal vez mejor, ella se recubre de otros aspectos estudiados antes, particularmente en el tratado de la "lex divina" (I-II, q. 98 s.) En

² A partir de la obra citada en nota 1.

este tratado, junto a alguna de las dimensiones antes enumeradas, hay una que es particularmente puesta en relieve: la dimensión *mediata y pública* de la revelación, en cuanto que, como ley, ella configura a un *pueblo*, al pueblo de Dios. Vista desde este ángulo, la revelación reviste el carácter público, comunitario y objetivo de la ley (“quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam habet communitatis, promulgata”, I-II, q. 90, a. 4, c.) Gracias a ese carácter, la revelación puede contrastar mejor con el carácter inmediato y personal del “lumen fidei”, como veremos en el texto que motiva este trabajo. Allí veremos que lo que es promulgado por la ley divina se contrapone a lo que es alcanzado por la infusión de la fe como, respectivamente, lo *preceptuado* por la ley a lo *presupuesto* por la ley como preámbulo o motivo, como principio o fin de la ley misma. Esto es: a aquella actitud que constituye al súbdito de la ley en cuanto tal; a la obediencia y la justicia legal en el orden sobrenatural y a las virtudes teologales en el orden sobrenatural. Con lo cual podemos pasar ya al contexto inmediato.

II. – INFUSION DE LA FE Y REVELACION, EN I-II, Q. 100, A. 4 AD 1^{um}.

1. EL CONTEXTO INMEDIATO

En I-II, q. 100 se trata de los preceptos *morales* de la Ley Antigua. Estos preceptos representan lo no-caducable de la Ley Antigua, lo que la Ley Nueva recobra y proclama. Entre estos preceptos el *Decálogo* (de *Ex*, XX, 1 s.) representa la síntesis y resumen de lo que hay que promulgar a *todo* el pueblo de Dios³. Además, hay que tener en cuenta la doctrina del Angélico sobre los preceptos morales: ellos pueden reducirse a los primeros principios del orden moral y por ello pertenecen al orden de la ley natural (I-II, q. 100, a. 1 c)⁴, aun cuando alguno de estos preceptos no puedan ser discernidos por la sola razón natural y sea

³ Cf. I-II, q. 100, a. 11 c: “Quædam sunt certissima et adeo manifesta quod *editione non indigent*; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et *alia huiusmodi, ut supra dictum est*, quæ sunt quasi fines præceptorum: unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quædam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet, *etiam popularis*, potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, *huiusmodi editiones indigent: et hæc sunt præcepta decalogi*. Quædam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed *solum sapientibus*: et ista sunt præcepta moralia superaddita Decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron...”

⁴ En consonancia con esta doctrina, S. Tomás dice tranquilamente: “lex nova... est contenta præceptis moralibus *naturalis legis*, et articulis fidei, et sacramentis gratiæ... Cætera vero, quæ pertinent ad determinationem humanorum iudiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Christus... prælati Ecclesiæ et principibus christiani populi determinanda” (*Quodl.*, IV, a. 13 c). Sobre la vigencia de esta doctrina, ver: J. M. AUBERT, *Loi de Dieu. Lois des hommes*, Tournay, 1964, pp. 70 s.

necesaria la ayuda de la "instructio divina", tal como acaece con aquellos preceptos del Decálogo: "no te forjarás ídolos", "no tomarás en vano el nombre de tu Dios" (*ib.*)

En I-II, q. 100, a. 4 el problema es: cómo enumerar y distinguir los preceptos del Decálogo. Ahora bien, el texto de *Ex*, XX no se presta fácilmente a ser reducido a diez preceptos y existen diversos criterios para operar esa reducción. Contra Orígenes, Santo Tomás prefiere el criterio de San Agustín, quien reduce a un solo precepto el "no dar culto a dioses ajenos" y el "no forjarse ídolos" (*ib.* c.)

En la primera objeción se observa que aquí entran en juego dos virtudes distintas: la de fe ("no dar culto a dioses ajenos") y la de latría o religión ("no forjarse ídolos"). Por consiguiente, también tendrían que darse dos preceptos y no un solo precepto.

A esta objeción el Angélico responde de dos maneras. Primeramente, observando que la latría puede reducirse a la fe como su acto exterior. En consecuencia se da un solo precepto, relativo a la fe.

Sin embargo, esta respuesta no es del todo satisfactoria, porque la latría es formalmente acto de la religión, virtud distinta de la fe⁵. En consecuencia, si aquí se trata de un solo precepto, éste tiene que ser relativo más bien a la latría o religión que a la fe ("potius tamen sunt danda de latría quam de fide").

Pero así la dificultad, lejos de reducirse parece aumentar: en esa síntesis de la moralidad que hay que promulgar a todo el pueblo, en el Decálogo, ¿no hay entonces lugar para un precepto relativo a la fe? Así es, efectivamente. Pero no hay que preocuparse por ello. Porque el "creer en Dios" no necesita ser promulgado por la Ley, ya que es su mismo presupuesto y principio, de la misma manera que la ley humana no promulga sino que presupone los principios "comunes" de la ley natural, los cuales son evidentes para todo el mundo. He aquí nuestro texto:

...præceptum fidei præsupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem et promulgatione non indigent; ita et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem: "accidentem enim ad Deum oportet credere quia est" ut dicitur ad *Heb.* XI. Et ideo non indiget alia promulgatione nisi infusione fidei.

2. LA INTERPRETACIÓN DEL TEXTO

Varios son los elementos a discernir aquí:

a) "Per se notum ei qui habet fidem"

"Per se notum" es el principio que causa nuestro asentimiento sin que sea necesaria la mediación objetiva de una demostración aun cuando

⁵ Cf. II-II, q. 81, a. 5 c y ad 1 m.

sea necesario comprender y comparar los términos que lo enuncian. Análogamente, “per se notum ei qui habet fidem” (comparar con el artículo 3 ad 1.^{um}) es aquel principio de la fe al que asentimos por la luz sobrenatural de la fe, sin que sea necesaria la mediación objetiva de la revelación, sea ésta mediata (“non indiget *alia* promulgatione nisi infusione fidei”), sea ésta inmediata (representada por el vocablo “revelatio” que está aquí ausente y que no puede incluirse en la “infusio fidei”). Para el “*credere in Deum*” parece que no hace falta la revelación porque es un “per se notum”⁶. Pero ¿qué entender por este “*credere in Deum*”?

b) “*Credere in Deum*”

Si nos referimos a II-II, q. 2, a. 2 c., tenemos que el “*credere in Deum*” es aquel aspecto del acto de fe por el que se subraya la adhesión voluntaria a Dios Verdad Suma bajo la razón de *Fin*: la decisión de orientarme a Dios Verdad Suma como a mi fin y valor supremo. Ciertamente con ello nos referimos a un fin real, existente, no ideal, puesto ése es el sentido que se desprende de la cita de *Heb*, XI (“quia est”). Pero ¿se trata de una mera tendencia apetitiva hacia Dios o de un verdadero conocimiento, esto es, de un juicio que de algún modo sea reductible a una proposición?

c) La analogía invocada en el texto

La analogía establecida aquí con los primeros principios del orden moral (principia *communis*) puede brindarnos una ayuda si la profundizamos refiriéndonos a I-II, q. 94, a. 2 c.: “. . . quædam sunt dignitates vel *propositiones* per se notæ *communitè omnibus*; et huiusmodi sunt *propositiones* quarum *termini* sunt *omnibus* noti, ut «omne totum est maius sua parte». . . Quædam vero *propositiones* sunt per se notæ solis sapientibus; qui *terminos* *propositionum* intelligunt quid significant. . .” Si proseguimos la lectura de ese texto y urgimos la analogía, tendremos que agregar que se trata de una proposición de orden *práctico* y no simplemente especulativo. En efecto, refiriéndose a los principios “comunes” de la ley natural, el texto agrega: “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita et bonum est primum quod cadit in apprehensione *practicæ* rationis, quæ ordinatur ad opus. . . Hoc est ergo primum *præceptum* legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum*. . .” Si trasladamos ahora la analogía al “*credere in Deum*”, como nos autoriza el texto que analizamos, tenemos como resultado esta proposición que se formula no ya en simples términos de ser sino de

⁶ Para prevenir malentendidos no estará de más recordar que aquí no tratamos de un “per se notum” para la razón natural, claramente excluido en *Summa*, I, q. 2, a. 1 c. En I-II, q. 100, a. 3, ad 1.^{um} Santo Tomás advierte los dos sentidos: “per se nota *rationi* humanæ, vel per naturam vel per fidem”. Nuevamente hay que tener presente la complejidad de la doctrina tomista sobre la ley natural.

deber ser: "*Debo adherir a Dios Verdad Suma como a mi Fin último*". Con lo cual el "*credere in Deum*" *se asemeja al juicio de "credentidad" sobrenatural*, el cual es *evidente* para el que tiene la luz de la fe, como afirma el Angélico en II-II, q. 1, a. 4 ad 3.^{um}:

Lumen fidei facit *videre ea quæ creduntur*. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi *conueniens* secundum habitum illum: ita etiam per habitum fidei *inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conueniunt recte fidei et non aliis* ⁷.

En II-II, q. 1, a. 4 ad 3.^{um} Santo Tomás no tiene dificultad en admitir que por el hábito de fe tenemos una evidencia (*videre*), práctica y sobrenatural, de la *credentidad* de los dogmas o enunciados de la fe. En I-II, q. 100, a. 4 ad 1.^{um} tampoco tiene dificultad en admitir que el "*credere in Deum*" es algo *evidente* (*per se notum*) como lo son los primeros principios de la moralidad. En ambos textos se habla de evidencia, en ambos se trata de un juicio práctico. ¿Se trata de pura casualidad?

d) *El precepto de la fe*

Se podrá objetar: ¿No habría que relativizar lo que en I-II, q. 100, a. 4 ad 1.^{um} dice el Aquinate sobre el precepto de la fe?

Si recurrimos a II-II, q. 16, a. 1, tendremos más bien la impresión de que se trata de una doctrina firme de Santo Tomás. Ya en el *sed contra* repite: "*in lege veteri non fuerunt danda præcepta de fide*". Y en el *corpus* vuelve a la distinción entre lo preceptado y lo presupuesto por la ley, refiriéndose a la Ley Antigua: "...*præcepta legis cuiuslibet præsupponunt subiectionem recipientis legem... Et propter hoc Ex. XX id quod est fidei præmittitur ante legis præcepta...*" Pero en el *ad 2.^{um}* la distinción se aplica a la misma Ley Nueva, con tanta mayor decisión cuanto más expresa era la objeción ("*in novo Testamento ponuntur expressa mandata de fide*"). Santo Tomás contesta: "...*ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit creditis in Deum: et aliquid præcipit, scilicet fidem Incarnationis... et ideo subdit: et in me credite.*"

Concluyendo: en el objeto de la fe, no todo necesita pasar al creyente por la mediación de la revelación (*credere Deo*). Hay algo *inmediato*, evidente, "*per se notum*" en el objeto de la fe para aquel que tiene el hábito infuso de fe: el "*credere in Deum*". Así como hay algo

⁷ Santo Tomás concede la premisa de la *obj.* 3 ("*quolibet lumine aliquid videtur*"). Por tanto retiene que la fe es luz y que brinda cierta evidencia. Si recurre a la analogía del hábito virtuoso no es para abandonar la idea de evidencia sino para interpretarla como evidencia de orden práctico. Lo que es evidente para el creyente no es la materia del juicio especulativo de la fe, sino la materia del juicio práctico de *credentidad*. Lo contrario sería echar por tierra la doctrina expuesta en el *sed contra* y el *corpus articuli*. Quizá por ello el Codex Palatinus 355 (s. XV) transcribe: "*Lumen fidei facit videre esse ea credibilia quæ creduntur*" (cf. ed. Leonina, p. 14).

inmediato, evidente, "per se notum" del orden moral para aquel que tiene el uso de razón. En ambos casos se trata de una inmediatez de orden *práctico*, de una cierta forma de juicio práctico. En el caso del creyente este juicio es semejante al juicio de "credentidad" sobrenatural. Este último también goza de una evidencia de orden práctico, referida a los dogmas revelados (ea quæ creduntur). En el "credere in Deum" esa evidencia práctica va referida a Dios Verdad Suma en cuanto Fin. Se puede formular en esta proposición: "Tengo que poner mi Fin último en Dios Verdad Suma".

Hasta aquí, cuanto hemos creído discernir en el texto que nos propusimos interpretar. A partir de aquí, los problemas.

III. – ALGUNOS PROBLEMAS

Varios pueden ser los malentendidos, pero varios también los problemas reales que pueden plantearse a partir de lo dicho hasta aquí. No es posible abarcarlos dentro de los límites de esta nota, que se da por satisfecha con atraer la atención hacia el texto de *Summa*, I-II, q. 100, a. 4 ad 1.^{um} Ensayemos al menos enunciar algunos de estos problemas.

1. EVIDENCIA Y OSCURIDAD DE LA FE

Siguiendo a Santo Tomás concedemos que la luz de la fe tiene que brindarnos alguna evidencia, de lo contrario ella no sería luz (II-II, q. 1, a. 4, obj. 3). Pero con ello no creemos que se destruya la oscuridad esencial de la fe. Porque la evidencia de la que hablamos, así como la del juicio de "credentidad", es de orden práctico. En cambio la oscuridad de la fe, como el mismo acto de fe, es de orden especulativo. Por lo demás, hay una escuela respetable según la cual la oscuridad del acto de fe queda salvada con la oscuridad de su "objeto terminativo" (*credere Deum*), no siéndole esencial la oscuridad de su "objeto motivo" (*credere Deo*). A lo que podríamos agregar, de nuestra parte, ¿por qué entonces la oscuridad de la fe no puede ser compatible con una cierta evidencia del "credere in Deum"?

2. NECESIDAD DE LA REVELACIÓN

Hemos dicho que para el "credere in Deum" no hacía falta pasar por la mediación de la revelación sino que bastaba la infusión de la fe. Pero en modo alguno hemos con ello excluido la necesidad de la revelación, sea inmediata, sea mediata, en orden a creer *explícitamente en los dogmas* o "credibilia", conforme a la doctrina de II-II, q. 6, a. 1 c., que citamos al comienzo. Para creer explícitamente hace falta la revelación, sea mediata, sea inmediata. No basta la "fidei infusio" ni el "instinctus interior", aun cuando éste pueda llamarse el elemento principal de la fe.

3. NECESIDAD DE LA FE EXPLÍCITA

Queda en pie la pregunta: la fe explícita ¿es necesaria *siempre*? Para salvarse, ¿no podría bastar la fe implícita, por ejemplo, en el "credere in Deum"?⁸ Con ello abordamos un verdadero problema: el de la salvación y la fe de los no-evangelizados. Problema que no reviste las mismas dimensiones en la época de Santo Tomás que en la nuestra. Por lo que tenemos que distinguir la problemática de Santo Tomás de la nuestra.

Por lo que toca a Santo Tomás, nos limitamos aquí a su pensamiento en la *Summa*, que es por otra parte su pensamiento definitivo en este punto. Ahora bien, el Angélico es terminante en cuanto a afirmar la necesidad de la fe explícita en todo tiempo de la historia de la salvación (II-II, q. 2, a. 5 c.; cf. a. 6-8), aun cuando esa explicitación haya tenido sus variantes "según los tiempos y las personas". Consiguientemente, conforme a la doctrina de II-II, q. 6, a. 1 c., para esa fe explícita ha sido necesaria la revelación, al menos la revelación mediata, a través de los predicadores de la fe. Si se le objeta que hay quienes no pueden llegar a esa fe explícita mediante los predicadores de la fe (II-II, q. 2, a. 5, obj. 1), Santo Tomás ya no recurre a medios supletorios milagrosos. Sin vacilar aplica la doctrina de San Agustín: la misma predicación o evangelización es una gracia que puede ser justamente denegada a quien se ha hecho indigno de ella, al menos por el pecado original⁹.

Ahora bien, hoy día hay al menos un punto de esta doctrina de San Agustín y de Santo Tomás que no podemos seguir: después de Pío IX en su encíclica *Quanto conficiamur mœrore* (D. S. 2866) no podemos decir que Dios niega su gracia a quien tenga la sola culpa del pecado original ("qui *voluntaria* culpæ reatum non habeant"; *ib.*) Si esto es así, y si tenemos en cuenta la lógica de la teoría tomista, no podemos dejar de lado un elemento de la misma sin una revisión de sus otros elementos. En este caso me parece que se impone revisar su teoría sobre la fe *explícita* y, por tanto, su teoría sobre el acto de fe. Pero para ello no considero

⁸ Entenderíamos la cosa así: en la decisión de constituir mi Fin última en la Verdad Suma de Dios (*credere in Deum*), se halla implícita la actitud de regularme por el Testimonio de la Revelación divina (*credere Deo*) y de aceptar, en virtud de ese Testimonio, aquello que Dios me revele de Sí mismo y de mi salvación (*credere Deum*). El "credere Deo" y el "credere Deum" pasan por la mediación de la revelación, no así el "credere in Deum" para el cual basta la infusión de la fe. El que estas tres relaciones del acto de fe (cf. II-II, q. 2, a. 2 ad 1^m) se den explícitamente, depende de que el creyente reciba la revelación. Ella sería la estructura normal y ordinaria de la fe. Como diremos luego, no presentamos esto como interpretación de Santo Tomás sino como teoría personal frente a la problemática actual de la fe de los no-evangelizados.

⁹ Al respecto interesa poco la relación cronológica entre *Summa*, II-II, y *Lectura ad Romanos*, X, lectio 3 (Marietti, 1953, n. 847-849), ya que la doctrina es la misma, como puede verse en el n. 849: "...excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequentur, ut scilicet iustificentur ab aliis peccatis, vel quæ nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt..."

necesario incorporar elementos extraños a la inspiración tomista sino desarrollar intuiciones que se encuentran en el mismo Santo Tomás, como la que ofrece el texto que ha sido objeto de la presente nota. En efecto, si para el “credere in Deum” no hace falta pasar por la mediación de la revelación sino que basta la gracia de la fe, ¿no podríamos concebir la posibilidad de salvación mediante una fe implícita en el “credere in Deum”? Interesante y grave problema que invita a una investigación más amplia que la presente ¹⁰.

RICARDO FERRARA

¹⁰ Habiendo concluido este trabajo, he podido consultar J. TONNEAU, O.P., *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La loi ancienne*, tomo I, Paris, 1971. En su comentario a I-II, q. 100, a. 4 ad 1 m no hemos encontrado nada de particular, salvo una buena analogía (“il s'agit d'une sorte de naissance”, p. 183) para entender la inmediatez del “credere in Deum”.