

EL GOBIERNO DIVINO EN LA TEOLOGIA DEL MERITO DE SANTO TOMAS DE AQUINO

El mérito de las buenas obras ante Dios ha sido uno de los temas frecuentes en la catequesis y su estudio ha estado muy presente en los debates teológicos del pasado. Hoy día este capítulo doctrinal atrae menos la atención y, en cambio, habría que decir que su interés ha crecido, pues sirve de contrapunto al antropocentrismo extremo. En efecto, el mérito, a la vez que exalta el valor de la libertad del hombre, que labra en el tiempo su destino eterno, corrige cualquier intento de encerrarlo en la inmanencia, pues sitúa en primer plano nuestra radical dependencia respecto a Dios y el carácter individual de la consecución de ese destino eterno.

Los méritos son como los pasos del hombre que recorre su camino hacia la gloria eterna. Una doble perspectiva admite el estudio de este caminar. Cabe, de una parte, comenzar por el análisis de la mecánica de este movimiento humano para descubrir su valor de libertad y de proyección trascendente hacia Dios; pero cabe también otra perspectiva más radical, y a la vez más clara: ver el obrar humano desde lo alto, desde la cumbre del gobierno divino que conduce a toda la creación hacia su meta final, cuando « sea Dios todo en todas las cosas »¹, y hace participar al hombre con especial dignidad en este gobierno. Esta es una perspectiva verdaderamente sapiencial, que mira el obrar humano desde su causa más alta: Dios, que quiere introducirnos en la gloria de su intimidad².

¹ 1 Cor 15, 28.

² *S. Th.* I, q. 1, a. 6 c: « Ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis (...) Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur: unde sapientia dicitur esse divinorum cognitio ».

Es una perspectiva sapiencial de este género la que caracteriza la teología del mérito de Santo Tomás de Aquino, especialmente en la Suma Teológica. El quicio de esta teología se sitúa en la moción divina. De ella proviene la condignidad de nuestras obras con la vida eterna; todo mérito humano se basa en el orden divino: recibimos de Dios el desarrollo y perfección del germen de vida sobrenatural que El mismo ha depositado en nosotros, en la medida en que obramos de acuerdo con la naturaleza de esa vida nueva. Esta es la gran dignidad del hombre, el que pueda hacer suyo el plan de Dios para su salvación, y que pueda recibir como justa retribución del buen uso de su libertad lo que no es más que don gratuito de la misericordia divina. En lo sobrenatural la condición del hombre no es la de quien se autorrealiza, sino la de quien recibe. La teología tomista del mérito es el eco fiel del Evangelio, que sitúa al hombre frente a Cristo en la condición de discípulo; en la condición de quien recibe un premio, de quien encuentra un tesoro que no tiene en él su origen.

En tres momentos aborda Santo Tomás la teología del mérito de modo más completo y sistemático: con mayor amplitud, en el estudio del obrar humano, tanto en *S. Th.* I-II, qq. 21 y 114, como en *In Sent.* II, dd. 27-29; de modo más resumido, a propósito del mérito de Cristo —en tres lugares: *S. Th.* III, q. 19; *In Sent.* III, d. 18, y *De Veritate*, q. 29—, y del mérito de los ángeles, en *S. Th.* I, q. 62, e *In Sent.* II, d. 5, q. 2. A estos artículos, que constituyen una exposición ordenada y de algún modo completa del mérito, se suman un buen número de textos, en diversos lugares de las obras del Doctor Angélico, que son imprescindibles para una adecuada presentación de su doctrina.

La actividad de la criatura intelectual en orden al fin último

Se ha achacado a la doctrina católica del mérito el fomentar la autosuficiencia del hombre que se gloría en sus obras. Esta fue la acusación de Lutero y, en general, de todos los protestantes del siglo de la reforma y de época posterior³. A este reproche se ha añadido, en tiempo reciente, el de que la predicación tradicional sobre las obras meritorias alimenta una concepción individualista del cristianismo. No es éste el momento de analizar las causas de estas dos actitudes, pero aludir a ellas sirve de contrapunto para resaltar que la auténtica teología del mérito es eficaz salvaguardia

³ Basta comprobar las abundantes citas del artículo de J. RIVIÈRE, *Mérite*, DThC, X, col. 710 ss., que aún conserva íntegro su valor original.

de la trascendencia divina y del cristocentrismo de la vida cristiana. La lectura desapasionada del capítulo 16 del Decreto *De iustificatione* del Concilio de Trento lo manifiesta de sobra, y asimismo la entera teología del mérito del Doctor Común.

El punto de partida de Santo Tomás es que ninguna criatura posee con su naturaleza la perfecta bienaventuranza; esto es exclusivo de Dios. El fraccionamiento entre ser y obrar pertenece a la condición creatural. La criatura se perfecciona con su obrar y puede llegar así a su máxima perfección y felicidad, que no posee con el ser: *cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est natura, sed ultimus finis*⁴.

Sin que desapareciera la distinción real entre el ser y el obrar, Dios podría crear una criatura dándole con el ser la posesión del fin y, por tanto, la bienaventuranza. No lo ha hecho así, sino que todas las criaturas capaces de alcanzar el Sumo Bien, Dios mismo, han de moverse hacia este fin, manifestando de este modo su condición creatural. Santo Tomás ve en esto una expresión de la sabiduría divina⁵, por tanto, una luz que origina en nosotros un recto conocimiento del mundo y de Dios: que las criaturas no son el Absoluto, sólo Dios lo es.

Los seres intelectuales, que son los capaces de alcanzar a Dios, manifiestan su naturaleza en el movimiento hacia El. Los ángeles con un solo acto deciden su destino eterno; los hombres, con un camino de acciones, que se hacen historia personal hacia la vida eterna⁶. Los pasos de este camino son las obras meritorias⁷.

⁴ S. Th. I, q. 62, a. 4 c: «Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est natura, sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit».

S. Th. I-II, q. 5, a. 7 c: «Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam».

⁵ S. Th. I-II, q. 5, a. 7 c: inmediatamente antes de las palabras citadas en la nota anterior dice: «Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem; sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam. Sed ordo divinae sapientiae exigit ne hoc fiat: ut enim dicitur in II *De caelo*, *eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, aliquid pluribus*».

⁶ S. Th. I-II, q. 5, a. 7 c: «Sed angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, ut in Primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur».

S. Th. I, q. 62, a. 5, ad 1: «Homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci sicut angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo».

⁷ *In Sent.* II, d. 5, q. 2, a. 2 c: «Beatitudo habet rationem termini; meri-

Se equivocaría quien imaginase a Dios celoso de sus prerrogativas, deprimiendo a las criaturas, como en un eterno reproche de que no son el Absoluto y que por sí mismas no pueden ser felices. Al contrario, la posibilidad que Dios nos da de obrar con dominio de nuestra acción para alcanzar el destino eterno nos convierte en causa de este destino. Y así dirá el Angélico: « Más glorioso es para el hombre tener por méritos la vida eterna, que no el alcanzarla sin mérito alguno; pues lo que se merece, de algún modo se tiene por uno mismo »⁸. Estamos llamados no sólo a recibir, como con una actitud pasiva, sino también a actuar: *movetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiendo sed etiam operando*⁹.

Nuestra acción para llegar al « premio de la excelsa llamada de Dios », como dice San Pablo¹⁰, es propiamente cooperación. Dios no es simple espectador de nuestra historia, sino protagonista, y la dignidad del hombre —también la del ángel— es que pueda cooperar con Dios. Pretender quedarse solo frente a Dios no es dignificación, sino exaltación de la nulidad.

Dios nos conduce a la vida eterna y quiere nuestra cooperación, de modo que —dice Santo Tomás— nuestras buenas obras, aquí en la tierra, caen también dentro de la predestinación divina; obras que son propiamente nuestras, es decir, con pleno ejercicio de nuestra libertad¹¹. Está comentando Eph 2, 8-10: « De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios; no viene de las obras, para que nadie se gloríe; que hechura

tum autem, cum sit tendens in aliud, habet rationem viae ».

S. Th. I-II, q. 5, a. 7 c: « Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur ».

⁸ In Sent. III, d. 20, q. 1, a. 1, s. 2: « Magis homini gloriosum est quod vitam aeternam ex meritis habeat, quam si sine meritis ad eam perveniret: quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, in quantum illud meruit ».

S. Th. III, q. 19, a. 3 c: « Ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilior habetur id quod habetur per meritum quam id quod habetur sine merito ».

⁹ S. Th. I, q. 62, a. 9, ad 1.

¹⁰ Phil 3, 14.

¹¹ In Ep. ad Eph., c. 2, lect. 3: « Nihil enim aliud est praedestinatio, quam praeparatio beneficiorum Dei, inter quae beneficia computantur et ipsa bona opera nostra. Dicitur autem Deus aliqua praeparare, in quantum disposuit se nobis daturum. Ps. LXIV, 10: *Parasti cibum illorum*, etc. Sed ne aliquis intelligeret bona opera sic esse nobis praeparata a Deo, ut nihil ad illa per liberum arbitrium cooperaremur, ideo subdit *ut in illis ambulemus*, quasi dicat: Sic nobis ea praeparavit, ut ea nos ipsi nobis per liberum arbitrium implemús. Dei enim adiutores sumus, ut dicitur I Cor. III, 9. Propter quod dicebat de seipso Apostolus I Cor. c. XV, 10: *Gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum* ».

In Ep. ad Rom., c. 9, lect. 2: « Praedestinatio importat praeparationem meritorum quibus pervenitur ad gloriam ». Cfr. S. Th. I, q. 23, a. 5 c.

suya somos, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviésemos ». La elección divina mira no sólo a la meta, sino también a los pasos para alcanzarla. Porque Dios quiere conducir al hombre a la gloria eterna, lo pone —justificándolo— al inicio del camino que a ella conduce, y esto por puro don gratuito; luego sigue en su compañía, pues tampoco da el hombre por sí solo los pasos de ese sendero, sino que siempre es llevado por Dios¹². En la obra de la salvación se cumple necesariamente la ley general del gobierno divino de las criaturas: Dios no sólo les da los principios de su obrar, sino que es causa primera de esas operaciones¹³. Causalidad que no anula la de las criaturas, sino que la funda. La conclusión de Santo Tomás son las palabras de Isaías 26, 12. *Omnia enim opera nostra operatus est nobis*.

La primacía del gobierno divino sobre el obrar de las criaturas resalta precisamente la dignidad del hombre, que participa de modo superior de ese gobierno, no sólo siendo gobernado, sino gobernándose a sí mismo¹⁴. « Dios ha querido que seamos cooperadores suyos, ha querido *correr el riesgo de nuestra libertad* »¹⁵. Ama tanto nuestra libertad que se expone a que usemos mal de ella, porque la capacidad de proveer a nosotros mismos nos da también el triste privilegio de erigirnos en algo absoluto para nosotros, sucumbiendo a la tentación primordial, siempre al acecho, del « seréis como Dios »¹⁶.

Santo Tomás, al situarse en la perspectiva de la providencia divina, no teme afirmar rotundamente, como en el espléndido capítulo 112 del libro tercero de la « Suma contra gentiles », que Dios gobierna a la criatura racional por sí misma, buscando su bien in-

¹² *In Ep. ad Rom.*, c. 9, lect. 3: « Omne Dei beneficium quod homini confert ad salutem, est divinae praedestinationis effectus. Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae, qua homo iustificatur, sed etiam ad gratiae usum ». Cfr. *C. G. III*, c. 149.

¹³ *In Ep. ad Rom.*, c. 9, lect. 3: « Sicut etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat ipsas formas in rebus, sed etiam ipsos motus et operationes formarum, eo quod Deus est principium omnis motus, cuius operatione cessante a movendo, ex formis nullus motus vel operatio sequitur. Sicut autem se habet habitus gratiae vel virtutis in anima ad usum ipsius, sic se habet forma naturalis ad suam operationem. Et ideo dicitur Is. XXVI, 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine* ».

¹⁴ *C. G. III*, c. 113: « Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia ».

¹⁵ J. ESCRIBA DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa. Homilias*, 16ª ed., Madrid 1979, n. 113.

¹⁶ Gen 3, 5.

se refiere exclusivamente al término final de la gloria, sino también individual, sin subsumirlo en la colectividad. « Por eso, aunque todas las cosas están sometidas a la providencia divina, no obstante las Sagradas Escrituras le atribuyen un cuidado especial de los hombres ». ¿Cómo no recordar aquí las palabras de la Encíclica *Redemptor hominis*? « El objeto de esta premura (de la Iglesia) es el hombre en su única e irrepetible realidad humana, en la que permanece intacta la imagen y semejanza con Dios mismo. El Concilio indica esto precisamente cuando, hablando de tal semejanza, recuerda que *el hombre es en la tierra la única criatura que Dios ha querido por sí misma*¹⁷. El hombre tal como ha sido querido por Dios, tal como El lo ha elegido eternamente, llamado, destinado a la gracia y a la gloria, tal es precisamente *cada hombre*, el hombre más concreto, el más real »¹⁸.

Acción « *factiva finis* » y acción « *meritoria finis* »

El bien tiene razón de fin, y en el movimiento de la criatura intelectual hacia su consecución advierte el Doctor Angélico una diferencia radical entre la operación *factiva finis* y la *meritoria finis*. Es efectiva del fin, cuando éste se consigue como término inmediato del despliegue de la virtud operativa, como la mesa es producto de la acción del carpintero y el conocimiento de un idioma es resultado del ejercicio y aplicación del que lo aprende. Cuando el fin al que tiende la acción no se produce como término inmediato de ésta, sino que ha de recibirse de otro, entonces es *meritoria finis*¹⁹; así el salario es merecido por el jornalero.

Respecto al fin último la criatura intelectual es radicalmente receptiva: su operación no es *factiva finis*, sino *meritoria finis*. Santo Tomás toma esto como una verdad de fe indiscusa, que constituye un punto de partida de su teología del mérito. Verdad que no

¹⁷ Const. past. *Gaudium et spes*, n. 24.

¹⁸ N. 13.

¹⁹ S. Th. I, q. 62, a. 9, ad 1: « Mereri est eius quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturae, operatio illa diceretur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam: si vero finis non sit in potestate eius, sed ab alio exspectetur, operatio erit meritoria finis ».

S. Th. I, q. 62, a. 4 c: « Operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis: vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis, propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius ».

a su incoación en los dones de la gracia y las virtudes infusas, respecto a los cuales la acción humana sólo es meritoria, no efectiva. De ahí la diferencia radical de causalidad de nuestros actos respecto al aumento de las virtudes adquiridas y de las infusas: respecto a las primeras son verdaderamente efectivos, no así respecto a las infusas²⁰. Si en el orden natural, con muchos límites, puede darse la figura del hombre que se realiza a sí mismo, en el orden religioso una actitud de este género es un completo fracaso, pues « toda dádiva preciosa y todo don perfecto, de arriba viene, como que desciende del Padre de las luces »²¹.

Mérito humano y justicia divina

La diferencia entre acción *factiva finis* y *meritoria finis* permite alcanzar una primera noción de mérito, aunque todavía insuficiente. Santo Tomás no deja de ofrecer definiciones más completas. Varias las encontramos en el « Comentario a las Sentencias »; todas equivalentes. *Meritum secundum se est operatio eius qui iustitiam patitur, secundum quam facit suum id quod sibi reddendum est*²². Es acción del que recibe justicia en contraposición a la del que hace justicia, que da al otro lo suyo²³.

Encontramos otras definiciones del mismo tenor en escritos de madurez, como la « Suma Teológica » y el *De virtutibus in communi*, siempre insistiendo en que el mérito se dice en orden a la retribución según justicia²⁴. Santo Tomás es constante en afirmar esto:

²⁰ *In Sent.* I, d. 17, q. 2, a. 3 c: « Neuter autem actus (*el informado por la caridad y el que la precede*), ordinatur ad habendam vel augmentandam caritatem per modum alicuius efficientiae, sicut actus nostri ad habendum habitus acquisitos ». Cfr. *De virtutibus in communi*, q. un., a. 2, ad 18.

²¹ *Iac* 1, 17.

²² *In Sent.* III, d. 18, q. 1, a. 4, s. 1. Otras definiciones equivalentes en el Comentario son:

III, d. 18, q. 1, a. 2 c: « Patientis autem iustitiam actio propria est facere sibi debitum quod est ei per iustitiam reddendum: et hoc proprie mereri est ».

III, d. 30, q. 1, a. 5 c: « Meritum proprie dicitur quod aliquis exhibet ad hoc quod faciat aliquid suum, quod est praemium meriti ».

IV, d. 15, q. 1, a. 3, s. 4: « Meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit sit iustum aliquid dari ».

²³ *In Sent.* III, d. 18, q. 1, a. 2 c: « In iustitia duae personae requiruntur, scilicet faciens iustitiam, et patiens iustitiam. Facientis autem iustitiam, reddere unicuique quod suum est, actio est propria ».

²⁴ *S. Th.* I-II, q. 21, a. 3 c: « Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam ».

De virtutibus in communi, q. un., a. 1, ad 2: « Mereri dupliciter accipitur.

el acto de Dios que retribuye por los méritos es acto de justicia. Así como la oración se apoya en la liberalidad y misericordia de Dios, el mérito por su parte se apoya en la justicia²⁵.

Dios mismo nos ha revelado que premia las buenas obras —o castiga las malas— con arreglo a justicia. El Doctor Angélico no introduce un elemento extraño a la Revelación, sino que toma el mismo tenor de las expresiones bíblicas. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se anuncia que Dios remunera a cada uno según sus obras²⁶; su juicio es justo, como proclama el ángel del Apocalipsis²⁷. Especialmente San Pablo se complace en prometer la retribución divina con arreglo a un justo juicio. « Todo esto es prueba del justo juicio de Dios, para que seáis tenidos por dignos del reino de Dios, por el cual padecéis. Pues es justo a los ojos de Dios retribuir con tribulación a los que os atribulan, y a vosotros, atribulados, con descanso en campaña nuestra en la manifestación del Señor Jesús desde el cielo con sus milicias angélicas »²⁸. « Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida »²⁹.

Los protestantes rechazan el mérito y les parece una impiedad, como si limitara la absoluta soberanía de Dios. Una actitud de algún modo similar se ve en autores recientes que silencian el mérito, porque les suena a una concepción jurídicista de la justicia divina, que favorecería un amor interesado.

Hemos de responder que justicia y amor no se contraponen. Santo Tomás advierte que en Dios la justicia presupone la razón de bondad. Dios obra en las criaturas por su bondad, para hacerles participar de ella. Es su bondad la fuente de toda comunicación de bienes, y aquí es donde entra la justicia, que determina el modo de esta comunicación, en cuanto responde a una regla de igualdad³⁰.

Uno modo proprie; et sic nihil aliud est quam facere aliquam actionem unde aliquis sibi iuste acquirat mercedem ».

²⁵ *In Sent.* IV, d. 45, q. 2, a. 1, s. 1: « Actus noster dupliciter valere potest; uno modo per viam meriti, alio modo per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias, ut dictum est; quia meritum innititur iustitiae; sed orans impetrat petatum ex sola liberalitate eius qui oratur ». Lo mismo en *S. Th.* I-II, q. 114, a. 6, ad 2.

²⁶ Cfr. Ps 61, 13; Prov 24, 12; Eccli 16, 15; Mt 16, 27.

²⁷ Cfr. Apoc 16, 5-7.

²⁸ II Thess 1, 5-7.

²⁹ II Tim 4, 8.

³⁰ *In Sent.* IV, d. 46, q. 1, a. 1, s. 2: « Iustitia praesupponit rationem bonitatis in Deo. Bonitas enim importat in Deo rationem finis, in quo est plenissima perfectio; finis autem movet efficientem ad agendum; unde et bonitas Dei movet quodam modo ipsum ad operandum, non quidem ut ipse bonitatem

El Angélico explica cómo se mide esa igualdad. La justicia, que en Dios se identifica realmente con su voluntad, le añade algo en nuestra razón: un orden en los efectos del querer divino, de modo que se adecúen proporcionalmente entre sí. Por eso decimos que algo es justo no simplemente porque querido por Dios, sino porque es debido a una criatura, según que eso que es justo dice orden a esa criatura³¹. Cuando no se trata de los dones de Dios, sino de El mismo que se da a la criatura espiritual, parece que falta ese orden, pues no hay relación real de Dios a las criaturas, aunque sí de las criaturas a Dios; nos encontramos entonces con la raíz de la con-dignidad —la veremos más adelante—, que no puede ser otra que Dios mismo: la moción del Espíritu Santo, como dice Santo Tomás.

El amor es la raíz de la justicia y no hemos de temer escuchar a Dios en la Revelación, cuando nos dice que quiere ligarse con los hombres a título de justicia, porque eso mismo resalta la magnitud de su benevolencia con nosotros. Nos sirven, para entenderlo mejor, las analogías del amor humano, que expresa su intensidad y entrega precisamente en ligarse a amar a título de justicia. Es el caso del matrimonio: los esposos sellan el amor que surgió y creció en el noviazgo, entregándose mutuamente y haciendo de ese amor un objeto de justicia; y si los novios no quieren contraer matrimonio, nadie cree en la autenticidad de ese amor que dicen tener. También es el caso de la adopción: el padre adoptivo, al adoptar, compromete su amor hacia el nuevo hijo a título de justicia. De ambas analogías —matrimonio y adopción— se ha servido Dios para enseñarnos cómo quiere ligarse con nosotros. Esta alianza tiene su origen en la absoluta liberalidad divina, pero el modo que Dios determina para dar sus dones es el de premiar necesariamente al hombre, si éste mantiene esos lazos de justicia.

acquirat, sed ut bonitatem aliis communicet (...) Divina bonitas est primum principium communicationis totius, qua Deus perfectiones creaturis largitur. Sed iustitia determinat quemdam modum in istis communicationibus, in quantum scilicet communicando aequalitatem servat ».

³¹ *In Sent.* IV, d. 46, q. 1, a. 2, s. 1: « Iustitia et voluntas in Deo idem sunt secundum rem; sed secundum rationem iustitia aliquid supra voluntatem addit; scilicet ordinem divinis effectibus convenientem, secundum quod unum alteri proportionaliter adaequatur. Est enim in rebus creatis duplex ordo: unus secundum quem creatura ordinatur ad Deum; alius secundum quem una creatura dependet ab alia. Nomine igitur voluntatis non exprimitur nisi ordo ille qui est creaturae ad creaturam. Sicut enim igni in tali natura constituto debetur ut sit sursum, considerato rerum ordine ad invicem; ita etiam culpae debetur ut puniatur secundum ordinem eundem. Unde patet quod non ex hoc tantum aliquid dicitur esse iustum quia est a Deo volitum; sed quia est debitum alicui rei creatae secundum ordinem creaturae ad creaturam. Nihil enim alicui rei potest esse debitum nisi ratione suae naturae vel conditionis. Naturae autem et proprietatis rei causa est divina voluntas; et ideo totus ordo iustitiae originaliter ad divinam voluntatem reducitur ».

Nosotros conocemos la justicia al considerar las relaciones interpersonales en el ámbito humano y descubrimos en ella diversas especies, pero no todas podemos afirmarlas igualmente de Dios. Santo Tomás repetidas veces sostiene que en sentido propio no podemos atribuir a Dios la justicia conmutativa, pues El no recibe de nadie, sino que todas las criaturas reciben de El. Así argumenta en las dos Sumas³². En el « Comentario a las Sentencias » concluye lo mismo, pero fijándose en que no puede salvarse la razón de justo propia de la justicia conmutativa en lo que el hombre logra devolver a Dios por los bienes recibidos: es imposible cualquier equivalencia, de modo semejante a como el hijo no puede recompensar equivalentemente por lo que ha recibido de su padre³³.

En cambio, sí podemos afirmar de Dios en sentido propio la justicia distributiva —aunque análogamente respecto a la justicia humana—, en cuanto que Dios distribuye sus bienes proporcionalmente según la condición y dignidad de cada uno³⁴. En este caso Dios da lo debido, si bien no se constituye en deudor de las criaturas, pues el orden entre éstas depende del orden de la sabiduría divina. A este dar lo debido según la naturaleza y condición de cada

³² C. G. I, c. 93: « Iustitia quantum ad communicationis actum Deo competere non potest: cum ipse a nullo aliquid accipiat. Unde Rom 11, 35: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* et Iob 41, 2: *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?* Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, in quantum nostra data Deus acceptat. Non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiva ». Lo mismo puede leerse en *S. Th.* I, q. 21, a. 1 c.

³³ *In Sent.* IV, d. 46, q. 1, a. 1, s. 1: « In prima ergo, scilicet commutativa iustitia, requiritur aequalitas quantitatis, ut scilicet tantum quisquis accipiat, quantum dedit secundum valorem; et ideo inter illos in quibus non potest esse quantitatis aequalitas, non potest proprie esse commutativa iustitia, sicut est in illis quorum unus non potest recompensare aliquid aequalens beneficiis acceptis ab alio; sicut filius non potest recompensare aliquid aequalens beneficiis patris, a quo esse et nutrimentum accepit et disciplinam; et ideo quantumcumque retribuat patri in obsequiis, non fit perfecta aequalitas; unde nec proprie salvatur ibi ratio commutativae iustitiae; sed tamen aliquis modus iustitiae salvari potest, in quantum filius retribuit patri secundum modum suum sicut pater dedit secundum modum suum, ut loco aequalis quantitatis sumatur aequalitas proportionis (...) Sed iustitia commutativa, per quam aequalitas constituitur inter Deum dantem et creaturam recipientem, Deo competere non potest secundum propriam acceptionem, quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturae ».

³⁴ *Ibidem*: « Sed iustitia distributiva non requirit quantitatis aequalitatem, sed proportionis tantum. Non enim oportet ut distribuens omnibus aequaliter distribuat, sed unicuique proportionaliter secundum suum modum. Sic ergo ratio distributivae iustitiae Deo proprie convenire potest, in quantum scilicet aequalitatem proportionis servat in communicatione bonorum suorum, dans unicuique proportionaliter secundum suum modum. Unde Dionysius dicit in 8 cap. de divin. Nomin., quod iustitia laudatur in Deo in quantum omnibus secundum dignitatem distribuit ». Cfr. *S. Th.* I, q. 21, a. 1 c.

uno pertenece la retribución por los méritos³⁵.

Nos hemos fijado en la retribución del mérito por parte de Dios como obra de justicia. Por parte del hombre hay que subrayar que el mérito comporta una acción; más aún, en las definiciones citadas anteriormente, Santo Tomás llama mérito a la misma acción meritoria, pues merecemos por nuestras obras, no por nuestras capacidades³⁶. Lo enseñó el Señor en la parábola de los talentos: se premia la multiplicación de los talentos, no su conservación infructuosa, que es castigada³⁷. Por eso, decimos que los méritos son los pasos del viador hacia la vida eterna. Pasos que le acercan a ella, o dicho con lenguaje más técnico: acciones que hacen que sea debido al hombre lo que antes no le era debido, bien sea absolutamente, como por el primer acto de caridad se merece la vida eterna; bien sea en tanto grado, como cuando crece la caridad; bien sea en pago de obras, como en el caso del niño bautizado, al que era debida la vida eterna por la incorporación a Cristo y, cuando llega al uso de razón la merece con sus obras buenas³⁸.

³⁵ *S. Th.* I, q. 21, a. 1, ad 3: « Debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatae. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur: sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor: quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia ad ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecencia suae bonitatis; quandoque vero retributio pro meritis ».

In Sent. IV, d. 46, q. 1, a. 1, s. 1: « Assignantur duo modi divinae iustitiae. Unus, inquantum reddit pro meritis: hoc enim ad iustitiam distributivam pertinet, cuius est distribuere omnibus proportionaliter secundum suam dignitatem. Alius modus, secundum quod facit id quod decet suam bonitatem; sicut etiam dicitur iustus in eo quod peccatoribus parcit, quia decet eum ». Para el estudio de la razón de justicia en el mérito según Santo Tomás sigue siendo muy útil el libro de P. DE LETTER, *De ratione meriti secundum Sanctum Thomam*, Romae 1939, sobre todo pp. 147. De todas formas, no aparece suficientemente probada su opinión de que Santo Tomás, después de haber negado la justicia conmutativa en Dios no sólo en el « Comentario a las Sentencias » sino también en *S. Th.* I, q. 21, a. 1, posteriormente, en I-II, qq. 21 y 114, acude a razones de justicia conmutativa y no distributiva (cfr. p. 35).

³⁶ *De malo*, q. 2, a. 2, ad 9: « Nullus meretur nec demeretur pro habitu, sed pro actu ». Cfr. *In Sent.* II, d. 29, q. 1, a. 4 c.

³⁷ Cfr. Mt 25, 14-30.

³⁸ Cfr. *In Sent.* III, d. 18, q. 1, a. 5 c; *De Veritate*, q. 29, a. 6, ad 3.

La libertad, presupuesto del mérito

Dios, al quererse ligar a los hombres con títulos de justicia, no sólo nos revela la firmeza y magnitud de su amor benevolente, sino también nos da a conocer el aprecio que tiene a nuestra libertad. De algún modo quiere recibir algo de nosotros, pues —advierte el Doctor de Aquino— « se retribuye a alguien con arreglo a justicia, porque éste obra en provecho o daño de otro »³⁹. Mas, ¿ qué puede recibir Dios de los hombres?: únicamente la manifestación de su bondad⁴⁰. Al darnos una participación de su gobierno, que nos permite incorporarnos a él activamente, gozamos de la facultad de hacer que brille en nosotros todo el esplendor de ese gobierno por el reconocimiento y aceptación del orden divino; aunque también somos capaces de resistirnos a guardar ese orden⁴¹. Santo Tomás saca la consecuencia: todo acto humano bueno o malo tiene de suyo una razón de mérito o de demérito ante Dios, puesto que todo lo que el hombre es, puede o tiene, debe ordenarlo a El⁴².

Esto nos hace ver que para Santo Tomás la libertad más que autonomía de elección, es dominio del propio obrar; e insiste en ese dominio como requisito de cualquier mérito⁴³. En el querer, cada hombre es irremplazable, y de la calidad de su querer obtiene su dignidad. Por eso, los mártires encadenados en prisión eran más libres que sus carceleros: querían lo mejor y nadie podía quitarles su amor. El Doctor Angélico es consecuente y sostiene decididamente que la obligatoriedad no sustrae mérito a la acción; para eso pone

³⁹ S. Th. I-II, q. 21, a. 3 c.

⁴⁰ S. Th. I-II, q. 114, a. 1, ad 2: « Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suae bonitatis: quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis. Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter eius gloriam operamur ».

⁴¹ S. Th. I-II, q. 21, a. 4, ad 1: « Per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire: sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit ».

⁴² S. Th. I-II, q. 21, a. 4, ad 3: « Totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum: et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus ».

⁴³ *De Veritate*, q. 26, a. 6 c: « Cum autem mereri respectu mercedis dicitur, proprie mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede; quod quidem non fit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei quod mereri dicimur. Daré autem non possumus nisi id quod nostrum est, cuius domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem; non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle, sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potentias elicti, ut ambulare, loqui, et huiusmodi ». Cfr. q. 29, a. 6 c; *In Sent.* III, d. 18, q. 1, a. 2 c; d. 30, q. 1, a. 5 c.

el ejemplo del que da a otro lo que le debe. Eso que da no es suyo, pero sí es suya la voluntariedad y el querer el bien justo⁴⁴.

Otra aplicación concreta termina de perfilar el pensamiento del Angélico. Por querer ser feliz nadie merece, pues se trata de una apetencia natural. Lo que no determina la naturaleza es en qué consiste la felicidad. El mérito se da cuando el hombre, movido por la gracia, quiere la visión de Dios, al que conoce por la fe⁴⁵. Podemos añadir que es entonces cuando la libertad despliega más completamente su virtud, pues el hombre la usa para alcanzar su destino eterno.

El mérito de condigno y el mérito de congruo

Hemos visto que el mérito se dice en orden a la retribución según justicia. Esto nos obliga a considerar la división entre mérito de condigno y de congruo, pues lo dicho hasta ahora no parece aplicable a este último, y así es.

Sólo el mérito de condigno se apoya en la justicia⁴⁶. La explicación más exhaustiva se encuentra en el « Comentario a las Sentencias ». Mérito de condigno es el acto del que resulta un *debitum recipiendi* en el que lo realiza. Cuando se le retribuye se cumple la justicia en sentido propio⁴⁷, y hay equivalencia entre lo que se da

⁴⁴ *In Sent.* II, d. 27, q. 1, a. 3, ad 3: « Etiam reddendo quod debet, meretur aliquis: in hoc enim aliquis apud Deum meretur in quo etiam vitae laudabilis apud homines constituitur. Actus autem iustitiae est laudabilis, sicut et aliarum virtutum; unde etiam actus iustitiae meritorius est (quamvis quidam hoc quondam negaverunt) et tamen actus iustitiae in redditione debiti, etiam quod homini debetur, consistit; quamvis enim illud quod reddit, quod debitum est alteri, suum non sit; nihilominus tamen modus operationis in quo fundatur, et ius merendi, et laus, ipsius reddentis est, qui voluntarie et propter bonum iustitiae reddit ».

⁴⁵ *De Veritate*, q. 22, a. 7 c: « Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit ».

⁴⁶ *In Ep. ad Heb.* c. 6, lect. 3: « Duplex est meritum. Unum quod innitur iustitiae, et istud est meritum condigni; aliud quod soli misericordiae innitur, quod dicitur meritum congrui ».

⁴⁷ *In Sent.* IV, d. 15, q. 1, a. 3, s. 4: « Meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit sit iustum aliquid dari. Sed iustitia dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quae scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinariae, quae respicit debitum ex parte dantis (...) Et se-

por el acto meritorio y la retribución que se recibe⁴⁸. Lo que da el hombre es gloria a Dios guardando el orden por El establecido. Más adelante veremos cómo puede haber equivalencia con el premio de la vida eterna.

La equivalencia exigida por la condignidad no quiere decir simple igualdad; Santo Tomás la excluye entre el acto virtuoso y la vida eterna, en cambio, le parece suficiente una igualdad de dos proporciones: la que guarda el premio de la vida eterna a Dios con la que guarda el acto virtuoso al hombre que lo realiza⁴⁹.

En la « Suma Teológica », al tratar de la condignidad del mérito, adopta otra perspectiva, que le lleva a excluir el mérito de condigno cuando sólo hay igualdad de proporción y no simple igualdad entre la obra y el premio⁵⁰. ¿ Ha cambiado de opinión ? No hace

cundum hoc etiam meritum dicitur dupliciter. Uno modo actus per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi; et hoc vocatur meritum condigni ».

⁴⁸ *De Veritate*, q. 26, a. 6 c: « Cum autem mereri respectu mercedis dicitur, proprie mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede; quod quidem non fit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei quod mereri dicimur ».

⁴⁹ *In Sent.* II, d. 27, q. 1, a. 3 c: « Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem (...) Est enim duplex aequalitas, scilicet aequalitas quantitatis, et aequalitas proportionis. Secundum quantitatis aequalitatem ex actibus virtutum vitam aeternam ex condigno non meremur: non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum praemium gloriae, quod est finis eius. Secundum autem aequalitatem proportionis ex condigno meremur vitam aeternam. Attenditur enim aequalitas proportionis, quando aequaliter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem maius est Deo vitam aeternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi: et ideo quaedam proportionis aequalitas invenitur inter Deum praemiantem et hominem merentem (...) Iustitia commutativa respicit aequalitatem arithmeticae, quae tendit in aequalitatem quantitatis: iustitia vero distributiva aequalitatem respicit geometricam, quae est aequalitas proportionis. In redditione autem praemii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus a nobis nihil accipiat ».

⁵⁰ *S. Th.* I-II, q. 114, a. 3 c: « Opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inaequalitatem. Sed est ibi congruitas, propter quandam aequalitatem proportionis: videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis ».

No ha pasado inadvertida esta diferencia entre el « Comentario a las Sentencias » y la « Suma Teológica ». J. H. Nicolas la interpreta como una evolución del pensamiento de Santo Tomás respecto al mérito de condigno (*Les profondeurs de la grâce*, Paris 1969, p. 550, nota 139). Como veremos a continuación, la lectura de *In Sent.* IV, d. 46, q. 1, a. 1, s. 1, ayuda a entender esta diferencia sin recurrir a un cambio de opinión en el Doctor Angélico.

ninguna advertencia en este sentido, por eso hay que proceder con cautela antes de admitir tal cambio.

Como he dicho, la perspectiva adoptada es otra: en la Suma considera el mérito más desde lo alto, desde el punto de vista de la moción divina, que, como veremos, permite hablar de equivalencia entre el principio y el término del mérito. Pero no parece que haya habido un cambio radical de opinión, porque al final del « Comentario a las Sentencias », en el artículo primero de la distinción 46 del libro IV, ofrece una amplia explicación que satisface a esos dos pasajes citados, a primera vista opuestos entre sí. Está hablando de la justicia en Dios, y en ella descubre dos modos. Uno en cuanto retribuye por los méritos, cosa que pertenece a la justicia distributiva, que otorga a cada uno en proporción a su dignidad. Lo justo en ella se determina de acuerdo con una igualdad de proporción. Tal razón de justicia distributiva se puede decir de Dios *propriamente*. El otro modo pertenece a la justicia conmutativa, pero no en el sentido propio, que implica una igualdad entre Dios que da y la criatura que recibe, pues los beneficios de Dios siempre sobrepasan los méritos de las criaturas, sino en el sentido en que se salva la justicia entre desiguales. Este es el caso del hijo respecto a su padre: por mucho que le obsequie no puede recompensar en igualdad los beneficios que de él ha recibido; pero sí puede llegar a una igualdad de proporción: dar lo que está de su mano en cuanto hijo, así como su padre le dio tantas cosas comportándose como verdadero padre. De manera semejante, hay una igualdad entre la proporción de Dios respecto a lo que da según la sobreabundancia de su bondad y de la criatura respecto a su carencia⁵¹. La bondad di-

⁵¹ *In Sent.* IV, d. 46, q. 1, a. 1, s. 1: véase el texto de las notas 33 y 34, que se completa con las palabras que siguen: « Servatur etiam proportionis quaedam aequalitas inter Deum dantem et creaturam recipientem, in quantum scilicet se habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundum suam parvitatem. Et sic etiam quidam modus commutativae iustitiae invenitur in Deo respectu naturae, sicut invenitur inter patrem et filium; et secundum hoc assignantur duo modi divinae iustitiae. Unus, in quantum reddit pro meritis: hoc enim ad iustitiam distributivam pertinet, cuius est distribuere omnibus proportionaliter secundum suam dignitatem. Alius modus, secundum quod facit id quod decet suam bonitatem; sicut etiam dicitur iustus in eo quod peccatoribus parcat, quia decet eum. Hoc autem pertinet ad modum commutativae iustitiae, non quidem secundum aequalitatem quantitatis servatae, secundum quod requiritur in commutativa iustitia proprie dicta, sed servatae secundum aequalitatem proportionis; quia scilicet ita se habet Deus ad id quod superabundanter facit, sicut creatura ad id in quo deficit; et secundum aequalitatem proportionis; quia scilicet ita se habet Deus ad id quod superabundanter facit, sicut creatura ad id in quo deficit; et secundum hoc superabundare in beneficiis dicitur ei iustum in quantum est ei proportionatum ».

vina colma la indigencia de la criatura; esto es justo, porque es justo que brille la misericordia de Dios, pero nos encontramos ya con lo que es propio del mérito de congruo, como veremos a continuación, y no con la razón de la justicia condigna.

Con lo dicho hasta ahora parece que no llegamos aún a la raíz de la condignidad, y así es. La equivalencia entre la proporción del premio a Dios y del acto virtuoso al hombre resulta difícil de establecer por carencia de punto de contacto, como si dijéramos: haga el hombre por su cuenta lo que pueda, que Dios premiará según su grandeza. Así se vaciaría de contenido el dogma del mérito y la distinción entre natural y sobrenatural: todo obrar recto en lo humano sería un paso efectivo hacia la vida eterna. Santo Tomás es muy consciente de este peligro y añade una advertencia de capital importancia: la igualdad entre las dos proporciones —de Dios al premio y del hombre al acto virtuoso— se da a condición de que la obra meritoria sea del mismo género que el premio, de manera que, si el premio es la vida eterna, el mérito ha de ser por una obra en la que brille la bondad del hábito infundido por Dios para realizarla: la gracia y virtudes⁵². Esto sí que nos introduce de lleno en la raíz de la condignidad respecto a la vida eterna, pero antes veamos el mérito de congruo.

En el mérito de congruo, a diferencia del de condigno, no se cumple la razón de justicia en sentido propio. Santo Tomás lo define como el acto del que resulta un *debitum dandi* en el que premia en conformidad con su buen ánimo, pero sin que se dé un *debitum recipiendi* en quien ha realizado tal acción⁵³. Sólo atañe a la justicia en el sentido impropio en que se habla de justicia consigo mismo.

La perfección del premiante —Dios, en el mérito que considera-

⁵² *In Sent.* II, d. 27, q. 1, a. 3 c: «Quaedam proportionis aequalitas invenitur inter Deum praemiantem et hominem merentem; dum tamen praemium referatur ad idem genus in quo est meritum: ut si praemium est quod omnem facultatem humanae naturae excedit, sicut vita aeterna, meritum etiam sit per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans ».

⁵³ *In Sent.* IV, d. 15, q. 1, a. 3, s. 4: «Iustitia dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quae scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinariae, quae respicit debitum ex parte dantis. Aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi; et sic iustitia est de essentia divinae bonitatis, sicut Anselmus dicit (in Proslog., cap. 10), quod Deus iustus est cum peccatoribus parit, quia eum decet. Et secundum hoc etiam meritum dicitur dupliciter. Uno modo actus per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi; et hoc vocatur meritum condigni. Alio modo, per quem efficitur ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius; et ideo hoc meritum dicitur meritum congrui ».

mos— a la que conviene el que retribuya puede ser la amistad, la simple liberalidad, la misericordia. Según esto, el mérito de congruo admite diversos grados de proximidad a la razón propia de mérito. Para el Doctor Angélico, aunque ningún justo, salvo Jesucristo, puede merecer de condigno la gracia para otro, sino sólo de congruo, hay en este caso mayor razón de mérito que en las obras del pecador que se prepara a la justificación⁵⁴. El justo goza de la amistad de Dios y, si cumple la voluntad divina con el deseo de que su acción redunde en gracia divina para otro, es congruente con ese amor de amistad el que Dios cumpla ese deseo⁵⁵. Pero la amistad no genera necesariamente obligaciones de justicia; no todo lo que hace el amigo en favor del amigo obliga a éste a corresponder a título de deuda. En cambio, quien no es amigo no puede invocar a su favor ningún título para los dones gratuitos de Dios, pues se halla fuera de la primera y más profunda razón de toda donación: el amor. Sólo le queda la liberalidad divina, que no deja que caiga en vacío cualquier obra buena. De este modo las obras buenas realizadas sin caridad merecen de congruo el premio de bienes temporales y de la ayuda divina para disponerse a la gracia. Pero inmediatamente Santo Tomás añade una advertencia: como este mérito no lo es con propiedad, resulta más verdadero decir que estas obras no son meritorias⁵⁶.

⁵⁴ *In Sent.* II, d. 27, q. 1, a. 6 c: « Imperfectio actus potest esse duplex: aut ita quod actus sit extra genus talis perfectionis quae meritum causat, sicut sunt actus gratiam praecedentes; et hoc modo dicitur quod actibus talibus non meretur quis gratiam sibi ex condigno, sed solum ex congruo: aut est in genere talis perfectionis, quae tamen propter sui parvitatem non sufficit ad merendum; et hoc modo dico quod actus habentis gratiam se habent ad acquirendam gratiam alteri: sufficit enim gratia ad hoc ut homo per eam sibi ipsi mereatur, sed quod alteri mereatur, ad hoc non sufficit, nisi sit perfectissima gratia, quae quodammodo in alios redundet: et propter hoc dicitur, quod Christus, de cuius plenitudine omnes accipimus, Ioan. 1, omnibus ex condigno meruit; sed nullus alius alteri ex condigno meretur, sed solum ex congruo; ita tamen quod est hic plus de ratione meriti quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo ».

⁵⁵ *S. Th.* I-II, q. 114, a. 6 c: « Merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius ».

⁵⁶ *In Sent.* IV, d. 15, q. 1, a. 3, s. 4: « Cum autem in omnibus illis quae gratis dantur, prima ratio dandi sit amor; impossibile est quod aliquis tale sibi debitum faciat, quia amicitia caret; et ideo cum omnia bona et temporalia et aeterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquid illorum, nisi per caritatem ad Deum; et ideo opera extra caritatem facta, non sunt meritoria ex condigno neque aeterni neque temporalis alicuius boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet ut ubicumque dispositionem invenit, perfectionem adiiciat; ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquid bonum per opera extra caritatem facta. Et se-

El orden y la causalidad del gobierno divino, fundamento de todo mérito

Hemos visto que el mérito de condigno encierra una razón de verdadera justicia respecto a Dios. Sin embargo, entenderíamos mal a Santo Tomás si no considerásemos un presupuesto básico que él mismo establece nada más comenzar la cuestión referente al mérito, que concluye las cuestiones sobre la gracia en la I-II de la « Suma Teológica ». Me refiero a que sólo hay mérito ante Dios presuponiendo el orden por El establecido⁵⁷.

El razonamiento que lleva a este presupuesto es claro. Todo bien que el hombre posee le viene de Dios: *totum quod est hominis bonum est a Deo*. Luego lo justo entre Dios y el hombre no se puede medir en igualdad, pues cualquier obra meritoria, siendo del hombre, no es exclusivamente suya, sino también de Dios, como Causa primera. Al mérito, por el que el hombre hace suyo el premio que debe recibir, le precede siempre una anterior donación de Dios por la que puede realizar tal acción meritoria: en primer lugar la donación del ser, y con él de todo lo que le permite obrar⁵⁸. Ni la creación ni la re-creación por la gracia son pago de méritos⁵⁹.

¿En qué consiste el orden divino, presupuesto necesario de todo mérito? Es el orden del gobierno de Dios que conduce a las criaturas racionales al fin último. La rectitud y eficacia de este gobierno exigen que, si los hombres guardan tal orden, Dios les con-

cundum hoc opera ista valent ad triplex bonum: scilicet ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, et ad assuetudinem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie meritum dicitur, ideo magis concedendum est quod huiusmodi opera non sint alicuius meritoria, quam quod sint ».

⁵⁷ S. Th. I-II, q. 114, a. 1 c: « Meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis ».

⁵⁸ S. Th. I-II, q. 114, a. 2, ad 3: « Homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine. Et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum eius: quod Apostolus signanter exprimit, dicens: *Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* ».

⁵⁹ C. G. II, c. 28: « Cum iustitiae actus sit *reddere unicuique quod suum est*, actum iustitiae praecedat actus quo aliquid alicuius suum efficitur, sicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae sibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae. Sed per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito iustitiae procedit ».

In Ep. ad Eph. c. 2, lect. 3: « Secundo, pertinet ad rationem gratiae, ut non sit ex operibus praecedentibus, et hoc exprimitur in hoc quod subdit *creati*. Est enim creare, aliquid ex nihilo facere, unde quando aliquis iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest *creatus*, quasi ex nihilo factus ». Cfr. S. Th. I-II, q. 110, a. 2, ad 3.

ceda el bien sumo al que son destinados, y si no lo guardan, que les castigue con la exclusión del fin⁶⁰. Por eso, Santo Tomás afirma con nitidez que lo que principalmente hace la ley divina es ordenar al hombre hacia Dios, que es su fin⁶¹.

¿ Este orden divino es sólo norma extrínseca, simple objeto de conocimiento, como sucede con la ley humana? No faltan quienes lo conciben así y parecen dar fundamento a la acusación de jurisdiccionario dirigida contra la doctrina del mérito. Por el contrario, el Doctor Angélico concibe el orden divino de manera que configura intrínsecamente a la criatura. Sus palabras son claras: « no hay mérito del hombre ante Dios, si no es presuponiendo la ordenación divina, de modo que el hombre consigue de Dios como retribución de su obra aquello para lo que Dios le otorgó la virtud de obrar »⁶².

Entramos aquí en el núcleo de lo que he llamado precedentemente perspectiva sapiencial de la teología del mérito. Dios no se limita a dotar al hombre de las perfecciones que le permiten obrar, para luego permanecer como espectador hasta el final, cuando otorgue el premio. Como repetidas veces afirma Santo Tomás, nuestro obrar necesita siempre el *auxilium Dei moventis ad agendum*⁶³. Pues bien, el Angélico sitúa la razón del mérito en la moción divina que conduce a la criatura libre hacia el fin⁶⁴.

En la concepción tomista, la moción divina no se presenta como una especie de energía indefinida que obtendría su especificación por parte del hombre; algo así como la corriente eléctrica que se obtiene de un enchufe y que puede servir para hacer fun-

⁶⁰ C. G. III, c. 140: « Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est quod incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari: recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri ».

⁶¹ C. G. III, c. 115: « Lex, sicut dictum est, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo: in hoc enim felicitas eius consistit, sicut supra ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhaereat ».

⁶² S. Th. I-II, q. 114, a. 1 c: « Meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit ».

⁶³ S. Th. I-II, q. 109, a. 1 c: « Actio intellectus, et cuiuscumque entis creati, dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, inquantum ab ipso habet formam per quam agit; alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum ». Cfr. I, q. 105, a. 5; C. G. III, c. 67; *De Potentia*, q. 3, a. 7.

⁶⁴ S. Th. I-II, q. 114, a. 6 c: « Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, ex vi motionis divinae: et sic meretur aliquis ex condigno ». Cfr. a. 7 c.

cionar una máquina de afeitar, un televisor, o una estufa, a gusto del usuario. La moción divina mira a un término determinado, tanto último como intermedio. El gobierno divino alcanza no sólo la meta final, sino también cada uno de los pasos hacia ella. La criatura racional, al cooperar con Dios secundando su moción, que pone en ejercicio la natural libertad y el don sobrenatural de la gracia, merece entonces el progreso en el camino: cae bajo el mérito no sólo la gloria final, sino el aumento de la gracia⁶⁵. Es un progreso que acrecienta el premio final. Se podría comparar a la ascensión siguiendo una curva de pendiente progresiva, pues los grados de la gloria corresponden a los grados de la gracia.

Algunas consecuencias que saca Santo Tomás del primado de la moción divina ayudarán a entender mejor su doctrina. En primer lugar que, nadie, sino sólo Cristo, puede merecer de condigno la gracia para otro. La razón es que el mérito no se extiende más allá de lo que mira la moción divina, y cada uno de nosotros es movido por la gracia para que él alcance la vida eterna. En cambio, el Alma de Cristo es movida por Dios no sólo para que posea la visión beatífica desde el primer instante de la Encarnación, sino también para llevar a otros a la vida eterna⁶⁶.

Se verifica aquí el principio general del gobierno divino: Dios no ordena el acto de una cosa a algo que exceda desproporcionadamente la virtud que es principio del acto⁶⁷. Los demás hombres reciben de Cristo una gracia particular, que no es perfectísima como la de Cristo⁶⁸. Sólo Cristo es nuestra Cabeza: ningún hombre

⁶⁵ *S. Th.* I-II, q. 114, a. 8 c: « Illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna: progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis vel gratiae ».

⁶⁶ *S. Th.* I-II, q. 114, a. 6 c: « Merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus. Quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae ut ipse ad vitam aeternam perveniat: et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiae et Auctor salutis humanae ». La moción del Alma de Cristo para la propia visión beatífica se refiere al primer instante de su concepción: cfr. III, q. 34, a. 4 c.

⁶⁷ *S. Th.* I-II, q. 114, a. 2 c: « Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus: hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem ».

⁶⁸ *S. Th.* III, q. 19, a. 4, ad 2: « Alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiae, sed quandam particularem gratiam. Et ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri, sicut Christus ».

In Sent. II, d. 27, q. 1, a. 6 c: « Imperfectio actus potest esse duplex: aut ita quod actus sit extra genus talis perfectionis quae meritum causat (...) ».

es santificado por Dios de modo que sea constituido cabeza de otros en orden a la salvación. La teología tomista del mérito es plenamente coherente con su cristocentrismo soteriológico, pues no en vano son del Doctor Común las siguientes palabras, que constituyen la afirmación más neta de este cristocentrismo: *Ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse*⁶⁹. Consecuencia inmediata es que el mérito de Cristo se halla en la raíz de todos los méritos de los hombres, que reciben de él su eficacia⁷⁰.

También acude Santo Tomás al primado de la moción divina para mostrar que la perseverancia en el bien hasta el final de nuestra vida no es objeto de mérito. Sabemos por la fe que no podemos tener certeza absoluta de recibir el don de la perseverancia final, y así lo definió el Concilio de Trento⁷¹. El Doctor de Aquino excluye este don del objeto de mérito, porque depende sólo de la moción divina, que inclina al hombre al bien hasta el final, y la moción divina es el principio de todo mérito y no su término⁷².

Otra consecuencia del primado de la moción divina es que los grados de la gloria corresponden en definitiva al querer eterno de Dios⁷³. En el vértice de los bienaventurados se halla la Humanidad Santísima de Cristo, unida hipostáticamente al Verbo; luego, cada

aut est in genere talis perfectionis, quae tamen propter sui parvitatem non sufficit ad merendum; et hoc modo dico quod actus habentis gratiam se habent ad acquirendam gratiam alteri: sufficit enim gratia ad hoc ut homo per eam sibi ipsi mereatur, sed quod alteri mereatur, ad hoc non sufficit, nisi sit perfectissima gratia, quae quodammodo in alios redundet: et propter hoc dicitur, quod Christus, de cuius plenitudine omnes accipimus, Ioan. 1, omnibus ex condigno meruit ».

⁶⁹ *De Veritate*, q. 29, a. 5 c.

⁷⁰ *In Sent.* II, d. 27, q. 1, a. 6, ad 2: « Meritum Christi est sicut radix omnium meritorum, a quo omnium merita efficaciam trahunt ».

⁷¹ Cfr. can. 16 de iustificatione: Dz. 826.

⁷² *S. Th.* I-II, q. 114, a. 9 c: « Cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo. Uno quidem modo, per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam: quod erit in gloria. Alio modo, ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque in finem. Sicut autem ex dictis patet, illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente, sicut terminus: non autem id quod comparatur ad praedictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriae quae est terminus praedicti motus, cadit sub merito: perseverantia autem viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicumque illud largitur ».

⁷³ *S. Th.* I, q. 62, a. 9 c: « Unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu, ad ulteriorem transire non potest ».

uno de los santos de la gloria, ordenadamente según la predestinación divina, con una diferencia entre los ángeles y los hombres: los ángeles recibieron una determinada medida de gracia para merecer la gloria hasta cierto grado, y en correspondencia a estos grados fueron creados según una jerarquía de naturaleza; en cambio, los hombres poseen una naturaleza de la misma especie, no creada para un determinado grado de gloria, sino que su altura en el cielo corresponderá no a la naturaleza, sino sólo a los méritos y podrá tener en cada caso a ángeles por encima y por debajo⁷⁴. De hecho, inmediatamente después de Cristo, por encima de todos los bienaventurados, se encuentra la Santísima Virgen María.

Los grados de la gracia, y consiguientemente de la gloria, tienen como causa próxima la correspondencia libre de la criatura intelectual, pero no es ésta la causa adecuada, pues la docilidad a la moción divina es también efecto de la bondad de Dios. La causa primera, adecuada, de esta diversidad de grados es Dios mismo, que quiere esta variedad, porque así brilla mejor el orden y belleza del Cuerpo Místico⁷⁵. De Dios provienen la gloria, la gracia y la preparación a la gracia.

Para concluir este apartado valgan estas sabias palabras —en sentido estricto de sapienciales— del comentario tomista al *De Divinis Nominibus*: « Es propio de la justicia divina el que establezca un orden en las cosas; que a cada una le determine un término que no sobrepase; que conserve sin confusión tal orden y término; y que ulteriormente, con este orden y límites, añada a cada cosa más dones con arreglo a la dignidad recibida de Dios »⁷⁶.

⁷⁴ *In Sent.* II, d. 29, q. 1, a. 4, ad 4: « Angelis enim data est gratia ad determinatum gradum, secundum determinatum ordinem, promerendum; et ideo ulterius praemium per gratiam illam mereri non possunt. Homo autem cum ex conditione naturae ad nullum ordinem determinetur, sed indifferenter ad omnes se habeat, accipit gratiam etiam indifferenter ordinatam ad promerendum gradum cuiuslibet ordinis secundum genus suum ». Cfr. *S. Th.* I, q. 62, a. 6.

⁷⁵ *S. Th.* I-II, q. 112, a. 4 c: « Ex parte subiecti, gratia potest suscipere magis vel minus: prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam: qui enim se magis ad gratiam praeparat, plenior gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis: quia praeparatio ad gratiam non est hominis nisi in quantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat: sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum ».

⁷⁶ *In De Div. Nom.*, c. 8, lect. 4: « Ideo enim praemissa ad divinam iustitiam pertinent, quia iustitiae proprium est quod ordinem in rebus statuatur; et quod unicuique rei terminum praefigat, ultra quem non progrediatur; et quod huiusmodi ordinationem et terminationem absque confusione conservat; et quod ulterius, rebus sic ordinatis et terminatis, unicuique donet de supervenientibus donis, secundum propriam dignitatem sibi praestitam a Deo ».

La raíz de la condignidad

La teología tomista del mérito no se agota, ni mucho menos, con lo dicho hasta ahora, aunque he procurado poner de relieve la perspectiva que adopta el Angélico al considerar el mérito desde el gobierno divino. Pero quedaría incompleto este trabajo, aun dentro de los límites de su objeto, si no incluyera el estudio de la raíz de la condignidad; será éste el apartado conclusivo.

La moción divina que conduce a la criatura libre hacia el fin —razón última del mérito— presenta una doble faceta, que constituye la raíz de la condignidad. En primer lugar, esta moción se atribuye al Espíritu Santo, que inhabita en el alma. La acción del Paráclito en el hombre justificado no es esporádica: Santo Tomás encuentra en las palabras de Io 4, 14: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*, la explicación de ese actuar constante del Espíritu Divino en el alma, cuyos efectos —las obras a que mueve— llegan a la vida eterna⁷⁷.

También acude el Doctor Común a Rom 8, 14 y 17: *Quicumque enim Spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei (...) Si autem filii, et haeredes*. Las obras meritorias las realiza el hombre movido por Dios, conforme al plan de la predestinación⁷⁸. Comentando Rom 8, 14, resalta la primacía de la moción del Espíritu Santo sobre la libertad, sin que ésta quede excluida: al contrario, su buen uso proviene del mismo Espíritu⁷⁹. Ahora resulta clara la equivalencia entre el prin-

⁷⁷ S. Th. I-II, q. 114, a. 3 c: « Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam; secundum illud Io. 4, 14: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam* ».

In Ep. ad Rom., c. 8, lect. 4: « Si considerentur huiusmodi passiones in quantum eas aliquis voluntarie sustinet propter Deum ex charitate, quam in nobis Spiritus facit, sic ex condigno per huiusmodi passiones homo meretur vitam aeternam. Nam Spiritus Sanctus est fons cuius aquae, id est effectus, saliant in vitam aeternam, ut dicitur Io. IV, 14 ».

⁷⁸ In Ep. ad Rom., c. 4, lect. 1: « Alio modo possunt considerari secundum suum principium, prout scilicet ex impulsu Dei aguntur secundum propositum Dei praedestinantis; et secundum hoc eis debetur merces praedicta secundum debitum, quia, ut infra VIII, 14 dicitur: *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei; si autem filii, et haeredes* ».

⁷⁹ In Ep. ad Rom., c. 8, lect. 3: « Homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Is. LIX, 19: *Cum venerit quasi fluvius violentus quem spiritus Dei cogit*; et Lc. IV, 1, quod Christus agebatur a spiritu in deserto. Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat, secundum illud Phil. II, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* ».

cipio de la obra meritoria y el premio, porque son el mismo Espíritu Divino. Dios es el que introduce al hombre al que ama en la intimidad de la vida trinitaria⁸⁰.

Junto con la moción del Espíritu Santo, Santo Tomás sitúa la gracia santificante en la raíz del mérito de condigno. La obra buena recibe de la gracia un valor superior que la hace proporcionada a la vida eterna; por eso el Doctor Angélico repite con frecuencia que las obras meritorias están informadas por la gracia, y esta forma o perfección consiste justamente en que sean meritorias⁸¹. ¿De qué modo? Por la gracia el hombre es hecho hijo de Dios, y si actúa como tal, recibirá la herencia divina, esto es, la riqueza paterna, que no es otra cosa que Dios mismo. Dios mira las obras del hombre en gracia como las obras de un hijo querido, con la medida que da el cariño; por eso, es distinto el pago que se da al hijo y al siervo: a éste se le retribuye según su trabajo; al hijo se le hace partícipe de los propios bienes⁸².

Así pues, la gracia otorga eficacia meritoria a las obras, porque hace grata a Dios a la persona que las realiza⁸⁴. La aceptación divina recae primero sobre la persona y, luego, sobre sus obras: *prius homo acceptatur a Deo, deinde actus eius*⁸⁵. Tanto es así, que —explica Santo Tomás— la caridad, supuesta separada de la gracia, no bastaría para merecer el bien de la vida eterna, pues el amor

⁸⁰ S. Th. I-II, q. 114, a. 3, arg. 3 et ad 3: A la objeción: « Nullus actus praesentis vitae potest aequari vitae aeternae », responde: « Per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae: unde et dicitur esse *pignus hereditatis nostrae*, II ad Cor. 1, 22 ».

⁸¹ In Sent. II, d. 26, q. 1, a. 5, ad 4: « Liberum arbitrium ministrat substantiam actus, et a gratia est forma per quam meritorius est ». Cfr. d. 29, q. 1, a. 2, ad 2; a. 4 c; De Veritate, q. 27, a. 5, ad 5.

⁸² S. Th. I-II, q. 114, a. 3 c: « Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas, ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. 8, 17: *Si filii, et heredes* ».

In Ep. ad Rom., c. 8, lect. 3: « Bonum autem principale quo Deus dives est, est ipsemet. Est enim dives per seipsum, et non per aliquid aliud, quia extrinsecorum bonorum non indiget, ut dicitur in Ps. XV, 2. Unde ipsum Deum adipiscuntur filii Dei pro haereditate ».

⁸³ In Sent. II, d. 27, q. 1, a. 4 c: « Nullus enim meretur nisi id quod secundum suam conditionem potest eum contingere; sicut servus non meretur a domino ut in hereditatem filiorum admittantur, sed ut mercedem suam recipiat ».

⁸⁴ In Sent. II, d. 26, q. 1, a. 5 c: « Distinctio gratiae operantis et cooperantis proprie accipitur tantum prout pertinet ad statum vitae praesentis: unde dupliciter distingui potest. Uno modo ut per gratiam operantem significetur ipsa gratia, prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem; et per gratiam cooperantem significetur ipsa gratia secundum quod opus meritorium causat, prout opus hominis gratum reddit ».

⁸⁵ De Veritate, q. 27, a. 5 c.

del hombre de por sí no es digno de tanto premio, a no ser que se presuponga que el hombre es grato a Dios por la gracia⁸⁶.

Visto desde Dios el mérito es fruto simultáneo tanto de la bondad como de la justicia divinas: de la bondad que antecede todo bien de las criaturas y derrama sus dones sobre ellas; de la justicia, que marca un modo en la distribución de tales bienes. El amor inefable de Dios le impulsa a ligarse a nosotros con vínculos de justicia —*Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus*⁸⁷—; de donde resulta que la actitud más auténticamente cristiana es la del que intenta en todo cumplir la voluntad de Dios sin buscar el pago inmediato de sus obras, pues no es asalariado, sino hijo, que sabe que su patrimonio es el de su Padre: *Fili, tu semper mecum es et omnia mea tua sunt*⁸⁸.

ANTONIO MIRALLES

⁸⁶ *De Veritate*, q. 27, a. 2, ad 4: « Caritas non sufficeret ad merendum bonum aeternum, nisi praesupposita idoneitate merentis, quae est per gratiam; aliter enim dilectio nostra non esset tanto praemio condigna ».

⁸⁷ I Io 3, 1.

⁸⁸ Lc 15, 31.