

La fe y la participación en la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino

Piotr Roszak

Santo Tomás acude a la noción de la participación para describir la realidad del don sobrenatural y responder a la pregunta cómo Dios se hace presente al hombre, no ya por esencia, ciencia y potencia (como Creador), sino por una presencia nueva en la que comunica su vida trinitaria al hombre a causa del amor “especial” que le tiene. Por creación, nuestra participación en la naturaleza de Dios se realiza en distintos niveles, y en la reflexión cristiana se evitaba a comprender dicha participación en clave emanantista, es decir, *partem capere* no significa que la creación es “parte” (y solo una parte) de Dios, sino que más bien expresa la fundamental dependencia metafísica de los seres contingentes de Dios, que es el *esse per essentiam*¹. En palabras de santo Tomás, se trata de una *participatio a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius*².

En el fondo se abre aquí un abanico de temas que destacan la semejanza participada de la naturaleza divina (aquello por lo cual se realiza la posesión del Sumo Bien, y la vida en consorcio con las tres personas de la Trinidad), y la participación como influencia (*influere*)³, *assimilatio*, con consecuencias

Artículo recibido el día 18 de septiembre de 2017 y aceptado para su publicación el 20 de octubre de 2017.

¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1c: “Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse”.

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5, ad 1. Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, 79-86.

³ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 29, a. 5.

para la antropología cristiana⁴. Entre los mismos escolásticos hubo una viva discusión sobre la índole de la participación sobrenatural del hombre en la naturaleza divina. Debatían si tiene simplemente carácter moral (Martínez de Ripalda), o se trata de la participación en Dios como plenitud del ser (Juan de Santo Tomás), o como una imitación formal-analógica (escuela de Salamanca), o un estar en relación con las tres personas de la Trinidad (Scheeben, escuela de Tubinga), o un ser incluido en la actividad divina a la manera propia de personas, donde no se anula a la persona, sino que se enriquece con esta participación en Dios (Granat).

En esta presentación solo intentaré esbozar los diferentes modos de la participación en la naturaleza divina, tal como los presenta santo Tomás de Aquino, y que es posible gracias a la elevación de la naturaleza humana en el Encarnación del Verbo, mediante la cual el hombre es *consors naturae divinae*, según la conocida cita bíblica (2 Pedro 1,4): “con ello nos ha regalado los preciosos y más grandes bienes prometidos, para que por éstos lleguéis a ser partícipes de la naturaleza divina” (trad. Biblia de Navarra). Es el texto de la Sagrada Escritura que santo Tomás suele citar para referirse a la dignidad del hombre y su *ordinatio* al fin sobrenatural⁵. Como ya mostraron en sus estudios Sánchez Sorondo, y más recientemente Daria Spezzano, la cual se adentra en los comentarios bíblicos del Aquinate⁶, el modo como santo Tomás utiliza ese texto, según cite la primera o la segunda parte de la frase bíblica, refleja el cambio de su enfoque y muestra el desarrollo de su pensamiento. La cita de la carta de san Pedro tiene dos partes: las preciosas y grandes promesas realizadas por Cristo y mediante Él; la segunda parte indica la participación en la naturaleza divina que se hace realidad porque Cristo trae la gracia, la verdad y la paz, y la gloria.

No vamos a detenernos en los variados aspectos de la reflexión sobre la naturaleza de la gracia, que ya están recogidos en los estudios anteriormente mencionados; en cambio, queremos mostrar la trayectoria de una conciencia cristiana que merece la pena renovar constantemente, y pasar así al plano pastoral. En este aspecto Tomás es un verdadero pastor. Se trata de obtener la comprensión de la vida cristiana a partir de este hecho fundamental del cristianismo, y captar el significado de nuestra “presencia” en

⁴ M. SANCHEZ SORONDO, *Antropología tomista*, 107-128.

⁵ R. HÜTTER, *Grace and Charity*, 189.

⁶ D. SPEZZANO, *The Glory of God's Grace. Deification According to St. Thomas Aquinas*, en particular el capítulo 4: “Incarnation and Participation in Divine Nature”.

la tierra, el sentido que indica la manera de vivir cristianamente. Creo que aquí se refleja la diferencia entre ética y teología moral. La participación en la naturaleza divina se convierte así en una clave que fundamenta las pretensiones cristianas respecto al mundo, y aporta el “porqué” vivir de esta manera, y no de otra, en la sociedad.

I. *Particeps divinae naturae*. Las formas de la participación en la naturaleza divina

Ya el mismo término *consors* (que evoca la “suerte”, algo inmerecido, que nos ha tocado en suerte) revela que se trata de una nueva forma de participación en la naturaleza divina, que proviene de la gracia y supera el modo natural por el que los seres creados participan en la naturaleza divina.

I.1. Creación y participación en la bondad divina

Hay que partir del misterio del amor creativo de Dios *ad extra* que es la fuente de toda la participación, bien sea la que se apoya en la *dilectio communis*, que se refiere a la participación en el acto de ser (creación), bien sea la *dilectio specialis* por la que la criatura racional es elevada a participar del “bien divino” que es Él mismo⁷. A las cosas creadas, que proceden de Dios, no les es dada la esencia divina en sentido estricto, sino una similitud o semejanza de Dios⁸. Por tanto, para comprender el papel de la fe en la participación de la naturaleza divina, hay que volver al tratado de la creación en la *Suma de teología*, donde se presenta la creación como *communicatio boni*, ya que la creación participa de la bondad del Creador en diferentes niveles: por la participación en el ser y por la capacidad de actuar; luego en el paso de la potencia al acto, lo que refleja la bondad divina que se manifiesta en la multiplicidad de seres y grados de perfección⁹.

He aquí una clave para comprender el hecho de que el hombre es imagen de Dios, sobre todo para comprender la diferencia entre *vestigio* y *similitu-*

⁷ R. HÜTTER, *Grace and Charity*, 187. Cf. P. ROSZAK, *The place and function of biblical citation in Thomas Aquinas' exegesis*, 115-139.

⁸ A. SZAFRAŃSKI, *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasa z Akwinu*, 185.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *COMPENDIUM THEOLOGIAE*, lib. I, cap. 75.

do¹⁰. *Similitudo* es la categoría, por cierto, que el Aquinate utilizará al tratar de la gracia como “similitud participada de la naturaleza divina”¹¹. Esto es así porque existe una cierta escala en la similitud: la primera está relacionada con la tendencia a la perfección, que en caso del ser intelectual lleva a un tipo peculiar de semejanza de la criatura racional a Dios, que Tomás llama similitud *intensiva*¹². Pero también existe una similitud de la gracia y la caridad, que supone la participación formal de la naturaleza divina tal como es vivida por la Trinidad. Ahora bien, esta nueva similitud que es fruto de la gracia, ¿supone un cambio en la naturaleza creada, una modificación que rompe con lo anterior?

Al inicio del tratado sobre la fe en la *Suma de teología*, santo Tomás observa que la perfección de la naturaleza se debe no solo a lo que ella es, sino también al *concursus* del impulso propio con la influencia de la naturaleza superior:

la perfección de la naturaleza racional no consiste solamente en lo que le compete por su naturaleza, sino también en lo que recibe por participación sobrenatural de la bondad divina¹³.

En otras palabras, para que la naturaleza humana sea sí misma, se requiere su divinización: de ahí deriva la importancia de la *deiformitas* (tema importante en los comentarios bíblicos). De esta manera, la gracia se muestra como la perfección de la naturaleza porque, según santo Tomás, es un nuevo principio formal que afecta a la esencia misma del alma, y le permite obrar de modo sobrenatural.

Pero Dios no solo ama su creación racional, como el artífice ama su obra, sino también en virtud de una *dilectio specialis* que hace al hombre partícipe del bien divino que es Él mismo. Dios al elevar la naturaleza humana deja un germen, una realidad creada que es la gracia. “gracia creada” es un concepto que aparece en la primera mitad del siglo XIII con Alejandro de

¹⁰ E. REINHARDT, *Dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*.

¹¹ M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación*, 145.

¹² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *DE VERITATE*, q. 29 a. 3 ad 5: “Et hoc patet in quantitate dimensiva: quantumcumque enim linea augeatur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiva: quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, nunquam potest adaequari cognitioni comprehensoris, qui videt Deum per essentiam”.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 3c.

Hales. Esta perspectiva, explicada en el *Comentario a las Sentencias*, se completa con la argumentación que parte de los principios aristotélicos, apoyados en la reflexión sobre la causalidad final que reclama una causa formal proporcionada¹⁴.

Al resumir, en la *Suma de teología*¹⁵ Tomás presta atención a la continuidad y distinción entre los dones de la creación y de la gracia: ambas son manifestaciones de la bondad divina; pero la gracia supone desear a la criatura el bien eterno que es Dios mismo, y que se hace realidad por la deificación; y es el cumplimiento de la divina voluntad que quiere comunicar su propio bien, en la similitud, como sea posible¹⁶. El hombre puede amar a Dios como principio y fin de todo bien a causa de ser imagen de Dios, y semejante a Dios, en virtud de la creación; pero en virtud de la *similitudo gratiae* es capaz de amar a Dios como su bienaventuranza eterna, y en cuanto *consorte*, “consocio” de la naturaleza vivida¹⁷.

I.2. La gracia en clave de participación

La visión de Dios no es un fin connatural a los hombres y a los ángeles, porque éstos no son de naturaleza divina hasta que Dios mismo se deje ver y se manifieste, y se una con un intelecto creado. Para que esto suceda no es necesario sustituir la naturaleza humana por otra enteramente nueva, sino proceder a su transformación en la divina. Por tanto, el efecto de la gracia en el alma humana es como una “regeneración” por la cual la esencia del alma recibe una nueva ontología y potencia (si bien la gracia es una forma que es posible perder, es decir, es accidental al alma). La gracia “diviniza” el alma para hacerla capaz de ver a Dios en su esencia. No se trata solo de un poder hacer, mediante la gracia, algo que antes no se podía sin ella: no es ella una fuerza “adicional” que se recibe, sino que sitúa (eleva) al hombre a una relación nueva con Dios –lo ordena sobrenaturalmente a Dios– en virtud de lo cual es capaz de desear bienes desproporcionados a su naturaleza creada. La gracia supone una radical renovación del ser por la participación

¹⁴ M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación*, 97. Cf. también M. TABACZEK, *Emergence and Downward Causation Reconsidered in Terms of the Aristotelian-Thomistic View of Causation and Divine Action*, 116.

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 110, a.1.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, *Summa Theologiae*, I, q.19, a.2c.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, *Summa Theologiae*, I, q. 62, a.2, ad 1. Cf. también M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación*, 154.

del ser divino. Solo así podemos conservar la condición humana y a la vez tener una capacidad que supera las fuerzas naturales. Por tanto, el hombre mismo debe realizar activamente el acto de fe, pues no puede estar pasivo cuando actúa la gracia (aparece aquí el tema del mérito).

Es significativo, observa Rudi te Velde¹⁸, que para describir la gracia Tomás acude a términos que hacen referencia a la subjetividad y a la amistad. De manera que la gracia hace al hombre partícipe de la naturaleza divina y de su esencia misma, y le comunica el amor intratrinitario al unirle al Verbo con una unidad semejante a la unidad de naturaleza que une al Padre con el Hijo en el Espíritu Santo¹⁹. Por tanto, la efusión de la gracia no supone aniquilar la naturaleza humana, sino su elevación a una perfección que presupone la naturaleza, con toda la riqueza que implica el *supponit* en el célebre principio: *gratia supponit naturam*²⁰.

I.3. Encarnación del Verbo como causa ejemplar de la participación

La cita de san Pedro (2 P 1,4) indica que las promesas se realizan por Cristo (*per quem*), y el hombre se hace así partícipe de la naturaleza divina²¹. No extraña entonces que, tratando en la *Suma de teología* sobre las razones de conveniencia de la Encarnación, santo Tomás subraya que corresponde al Sumo Bien, mediante la *communicatio boni* –que es su propiedad esencial–unirse a la criatura racional de forma adecuada a su dignidad. Vale la pena observar que entre las razones de conveniencia de la encarnación, santo Tomás primero pone cinco referentes al bien y luego otros cinco motivos, que son consecuencia del pecado: el último de estos cinco motivos positivos indica que la Encarnación “era necesaria para la plena participación de la divinidad, que constituye nuestra bienaventuranza y el fin de la vida humana. Y esto nos fue otorgado por la humanidad de Cristo”²².

La participación sucede mediante la Encarnación y en virtud del valor causal instrumental de la humanidad de Cristo (según la reflexión cristoló-

¹⁸ R. TE VELDE, *Aquinas on God*, 161.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. XVII, lect. 5.

²⁰ Sobre el carácter del *supponit* en el famoso adagio tomasiano, cf. I. ANDEREGGEN, “El principio tomista *gratia non tollit naturam, sed perficit eam*”, 244.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, cap. III, lect. 5.

²² *Ibidem*, *Summa Theologiae*, III, q.1, a.2c.

gica de san Juan Damasceno). A esa luz se comprende su nítida afirmación en el comentario a Efesios:

Pues ni el deseo ni el intelecto humano hubieran podido desear o entender o pedir a Dios que se hiciera hombre, y que el hombre se hiciera Dios y partícipe de la naturaleza divina, cosas que, sin embargo, obra en nosotros según su poder, y lo hace en la encarnación de su Hijo: “Para que de ese modo llegarais a participar de la naturaleza divina” (2 P 1, 4)²³.

Como señala Geiselmann, es notable el desarrollo del pensamiento del Aquinate sobre esta materia, porque inicialmente –en el comentario a las Sentencias– consideraba la humanidad de Cristo como meramente dispositiva, es decir, como herramienta de preparación sin capacidad causal. El cambio se observa en *De Veritate*, donde la humanidad de Cristo aparece como causa activa de la gracia²⁴. Su humanidad es instrumento perfecto precisamente por su perfecta participación en la naturaleza divina (como efecto de la “gracia de unión”). La humanidad de Cristo participa por gracia de manera suma de la bondad divina; y es instrumento, como principio de la gracia, para comunicarla a las demás criaturas racionales. Toda la consideración que hace santo Tomás sobre la gracia habitual en Cristo, su plenitud de gracia, no solo muestra su ejemplaridad moral (*omnis Christi actio nostra est instructio*), sino el valor causal de su humanidad, es decir, pone a Cristo como único principio de perfección a los demás. De ahí que, según la idea del Aquinate, la Encarnación no tuvo lugar al inicio de la historia ni al final, porque su fin es no solo llevar la naturaleza humana a la perfección, sino también convertir a la humanidad de Cristo en el principio de esa perfección.

La gracia habitual de Cristo es también su gracia en cuanto Cabeza de la Iglesia. Su humanidad unida al Verbo, cuyo *esse* personal es acto puro, puede obrar como instrumento perfecto del Verbo mediante la concesión a los demás del ser nuevo de la gracia. Esta preeminencia de Cristo, a causa de su conocimiento de Dios por visión beatífica, hace de Él el autor de la salvación de todos los hombres, porque es el “primer principio universal de aquellos que tienen la gracia”²⁵. Lo cual se debe a que Cristo es uno con su

²³ *Ibidem*, *Super Epistolam ad Ephesios lectura.*, cap. III, lect. 5.

²⁴ D. SPEZZANO, *The Glory of God's Grace*, 208. 185.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.9, a. 2, ad 1.

Padre, y de ahí que nuestra deificación se realice en virtud de su ejemplaridad²⁶.

La gracia de la humanidad de Cristo es, por un lado, fruto inmediato de la unión hipostática, la “gracia de unión”, que no es participable por los demás, pues sólo agracia a la concreta humanidad de Jesús asumida por la hipóstasis del Hijo; nuestra humanidad no puede participar de la naturaleza divina según el modo hipostático de la humanidad de Jesús. Por otro lado, la gracia de Jesús es también la gracia santificante o habitual, que es fruto de la “unción” del Espíritu en su humanidad, y que es participable por nosotros, porque la humanidad de Jesús la recibe en plenitud en cuanto cabeza de su Cuerpo, de modo que de “su plenitud todos hemos recibido” (Jn 1, 16). Por eso, la participación de su humanidad en la naturaleza divina mediante la gracia santificante por obra del Espíritu tiene una dimensión soteriológica, haciendo de Él no sólo modelo y ejemplo, sino causa eficiente de nuestra divinización²⁷. La gracia santificante recibida en plenitud por Cristo, es accesible mediante la participación en su Pasión, accesible en los sacramentos, y así participamos en la naturaleza divina. El poder de su divinidad actúa en los sacramentos haciéndonos partícipes, a través de su humanidad, de la naturaleza divina.

En resumen, la frase *consors divinae naturae*, como observa Sánchez Sorondo, inicialmente santo Tomás no la refiere a participar en la naturaleza divina, sino más bien en la vida divina o *esse* divino, o en clave escatológica como participación en la *beatitudo*. Todo indica que después de la “Suma contra Gentiles”, en la época de la “Suma de teología”, en la *Catena Aurea* y en sus comentarios bíblicos, acude a la cita de san Pedro (2 P 1,4) y comienza a interpretar *consortes* como participación²⁸. La nueva potencialidad de la criatura que se recibe con la gracia supone, de un lado, continuidad con la creación (y participación en las perfecciones divinas), y también discontinuidad: la similitud al divino ejemplar lleva por la gracia a la deificación²⁹. Pero lo que más puede interesarnos en este punto es el énfasis de santo Tomás sobre la naturaleza como “principio de acciones” propias, y esta “na-

²⁶ *Ibidem*, *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, cap. I, lect. 7: “Sicut autem vita Christi est forma et exemplar iustitiae nostrae, ita et gloria et exaltatio Christi est forma et exemplar gloriae et exaltationis nostrae”.

²⁷ D. SPEZZANO, *The Glory of God's Grace*, 207.

²⁸ *Ibidem*, 131-134.

²⁹ T. RYAN, “Jesus ‘Our Wisest and Dearest Friend’: Aquinas on Moral Transformation”, 575-590

turalaleza engraciada” es el principio de operaciones que conducen al bien sobrenatural. De ahí que este proceso se suele llamar, en el lenguaje de la Sagrada Escritura, “nueva creación”, por la que renacen los hijos de adopción, los hijos de la luz (hijos de la gracia: cfr. Ef 5,8). Este renacimiento sucede en el alma, transformándola esencialmente y concediéndole un poder nuevo para obrar como causa secundaria de la propia salvación.

II. Círculo participativo de la fe: Implicaciones teológicas

Para santo Tomás la fe es una virtud teologal que posee una dimensión intelectual, que sitúa al hombre entre la “palabra” y la “visión”, como sugiere la definición agustiniana, asumida por el Aquinate: la fe es *cum assensione cogitare*³⁰ o *perceptio veritatis divinae tendens in ipsam*³¹. Pero vale la pena enriquecer esta descripción sistemática de la Suma con los comentarios bíblicos, donde Tomás profundiza otros aspectos del mencionado *assensus*. En la fe hay dos momentos, uno dogmático, relacionado con los artículos de la fe; y otro que apunta a la adhesión personal. Este doble momento está en relación con su distinción entre el objeto formal y el objeto material de la fe. Según el Aquinate, mediante la fe el hombre participa en la *cognitio divina*, conoce *per connaturalitem*, y este modo de conocer puede crecer gracias a los dones del Espíritu Santo. Pero sobre todo la fe nos hace miembros de Cristo, de su cuerpo místico, es decir, participamos en la *communicatio* que tiene lugar entre la Cabeza y los miembros en la Iglesia³². La *communicatio* no sólo significa un movimiento desde la fuente interior hacia la realidad exterior, sino también su retorno a través de la *conformitas* al Creador. Esta imagen dinámica manifiesta que, en el acto de la fe, el *assensus* no es meramente la aceptación de una verdad (y todavía menos la aceptación de una afirmación), sino que el *assensus* implica hacerse partícipe de la gracia (*particeps gratiae*) que sucede por la *susceptio fidei*, dice santo Tomás en su comentario a la carta a los Hebreos³³.

En un pasaje de la “Suma de teología”, Tomás afirma que mediante la fe, como virtud teologal, „se ordena el hombre a lo que está sobre él, de

³⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *De praedestinatione sanctorum*, II, 5 citado por el Aquinate en *Summa Theologiae*, II-II, q.2. a.1.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 6 sc. Es la cita de san Isidoro.

³² *Ibidem*, *In Eph.*, cap. IV, lect. 3.

³³ *Ibidem*, *In Heb.*, cap. III, lect. 3.

modo que el hombre somete su entendimiento a Dios y, consiguientemente, todas sus cosas³⁴. En el tema del estatus de las virtudes teologales y su relación con la naturaleza humana, el Aquinate observa que dichas virtudes superan la naturaleza humana de dos modos:

Uno, por esencia; y en este sentido las virtudes teológicas exceden la naturaleza del hombre. De otro modo, por participación, al modo como el leño ardiendo participa la naturaleza del fuego; y en este sentido el hombre se hace de algún modo partícipe de la naturaleza divina, según queda dicho. Y así estas virtudes convienen al hombre según la naturaleza participada³⁵.

Por la gracia el hombre recibe unos nuevos principios de acción que superan sus fuerzas naturales, con el fin de ejercer actos que conducen al bien sobrenatural; y esos nuevos principios son las virtudes teologales. Como observa Rudi te Velde, aquí aparece el carácter paradójico de las virtudes teologales porque, tal como las define santo Tomás, la virtud es una disposición hacia la perfección de una naturaleza. Pero las teologales no perfeccionan las acciones del hombre respecto de su naturaleza humana, sino que le capacitan a actuar según la naturaleza divina. La fe y las demás virtudes teologales no perfeccionan la capacidad propia de la naturaleza humana. Por eso, santo Tomás considera necesario poner en la esencia del alma la naturaleza divina participada. De ahí que las virtudes teologales disponen al hombre para una naturaleza superior, haciéndole partícipe de la naturaleza divina³⁶. No se trata simplemente de poder actuar de una manera parecida a Dios, sino que la naturaleza humana recibe una similitud a la divina en su ser esencial, pues la mejor manera de elevar hacia la naturaleza divina es la unión con Dios, el cual:

por tanto, ha de ser imitado todo lo que nos sea posible, pues al hijo corresponde imitar al padre. Y por eso añade: *como hijos*, pues es padre por creación: “¿Acaso Él no es tu padre y tu creador, el que te hizo y te afianzó?” (Dt 32, 6). Y añade: *queridísimos*, pues los ha elegido para participar de Sí mismo³⁷.

³⁴ *Ibidem, Summa Theologiae*, I-II, q. 70, a. 3 c.

³⁵ *Ibidem, Summa Theologiae*, I-II, q. 62, a. 1, ad 1.

³⁶ *Ibidem, Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 4.

³⁷ *Ibidem, Super Epistolam ad Ephesios lectura*, cap. V, lect. 1.

Dios siempre actúa creando, pero no como respuesta a algo ya existente previamente: de modo que la gracia es creativa en este sentido, comunicando la similitud de la naturaleza divina mediante la persona de Cristo. Cuando santo Tomás trata de la “necesidad de Cristo”, a quien alcanzamos (*atingere*) por la fe, suele citar a Jn 1,16; y constata que el hombre en estado de perdición tras el pecado, consigue por la fe en Cristo dos cosas: participar en la naturaleza divina y abandono del hombre viejo. Así lo explica en su comentario a Tito:

“El hombre, en efecto, estaba separado de Dios. (...) Y había envejecido. (...). Pero el primer efecto [la regeneración] lo conseguimos gracias a Cristo, mediante la participación en la naturaleza divina. “Para que, por estos bienes que Dios otorga, lleguéis a ser partícipes de la naturaleza divina” (2 P 1, 4). Ahora bien, una naturaleza nueva no se consigue sino a través de la generación. Sin embargo, esta nueva naturaleza se nos concede de tal modo que no elimina la anterior, y se sobreañade. Se genera la participación como hijo de Dios, de modo que no destruye al hombre. “Os es preciso nacer de nuevo” (Jn 3, 7). Y por eso se denomina generación. “Por libre decisión nos engendró con la palabra de la verdad” (St 1, 18). El hombre, además, por medio de Cristo, depuso la vejez del pecado, renovado en la integridad de su naturaleza, y por eso se habla de renovación. “Para renovaros en el espíritu de vuestra mente” (Ef 4, 23)³⁸.

II.1. El hombre como *particeps Christi* por la fe: la inhabitación

El hombre se hace partícipe de Cristo y de su Pasión de dos modos, según explica santo Tomás al comentar las Sentencias: por el sacramento del bautismo, que es el sacramento de la fe (1), y por la real conformación a Cristo (2)³⁹. Lo cual abarca también a los nacidos antes de Cristo, pues en ambos casos la vía de participación en Cristo es sacramental: como “signos” figurativos de lo que sucederá en Cristo, y como “sacramentos” de aquello ya realizado en él. Es interesante que, al comparar ambas situaciones, santo

³⁸ *Ibidem*, *Super Epistolam ad Titum lectura*, cap. III, lect. 1.

³⁹ *Ibidem*, *Scriptum Super Sententiis*, lib. III, d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2c.

Tomás observa que nos hacemos partícipes de Cristo mediante la *fe formata* (*fides formata*) por la caridad. Ya no es solo un escuchar, como en el Antiguo Testamento, sino una escucha y un otorgamiento de la gracia, que son dos condiciones de la fe: la gracia, que inclina al hombre a creer, y la determinación de lo que ha de ser creído, que es la revelación⁴⁰. Comenta en su comentario de la carta a los Hebreos:

participamos de la gracia, primero, por hacer recibido la fe. “Que Cristo habite en vuestros corazones por la fe” (Ef 3, 17). Segundo, por medio de los sacramentos de la fe. “Pues habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo” (Ga 3, 27). Tercero, mediante la participación en el cuerpo de Cristo. “El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?” (1 Co 10, 16). Hay que saber que existe una doble participación en Cristo. Una imperfecta, que sucede mediante la fe y los sacramentos; y otra perfecta, que sucede mediante la presencia y la visión de su realidad. La primera la poseemos ya de hecho [*in re*]; la segunda sólo en la esperanza [*in spe*]. No obstante, la esperanza tiene una condición, a saber, que perseveremos. Por eso dice: *a condición de que mantengamos firme...* Pues quien está bautizado en Cristo recibe una cierta nueva naturaleza [*quamdam novam naturam*], y en cierto modo se forma Cristo en él⁴¹.

Santo Tomás percibe esta participación en Cristo de una forma dinámica que exige firmeza en la fe, perseverancia: ya lo indicaba en una anotación de su comentario a Jeremías, cuando recordaba que *Deus habitat nobiscum per fidei constantiam*, pero también por *fraternae dilectionis concordiam*⁴². Por eso los fieles son “templos de Dios” *per fidem, quae per dilectionem operatur*⁴³. He aquí la importancia de la famosa cita de Hbr 11,1 a la que reiteradamente vuelve santo Tomás y que explica así: “la fe es la substancia [*substantia*] de las cosas que se han de esperar, es decir, hace que subsistan [*subsistere*] en nosotros las cosas que se han de esperar. [...] por eso añade: *Que Cristo habite por la fe, y eso en vuestros corazones*”⁴⁴.

⁴⁰ *Ibidem, Super Epistolam ad Romanos lectura*, cap. X, lect. 2.

⁴¹ *Ibidem, Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, cap. III, lect. 3.

⁴² *Ibidem, In Jeremiam prophetam expositio*, cap. VII, lect. 4.

⁴³ *Ibidem, Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, cap. III, lect. 3.

⁴⁴ *Ibidem, Super Epistolam ad Ephesios lectura*, cap. III, lect. 4.

Las virtudes teologales disponen al hombre a una naturaleza “superior”, al fin sobrenatural en el que el hombre debe participar de algún modo: por la fe aceptamos la naturaleza divina y renacemos como hijos de Dios. La gracia como *habitus* eleva la esencia del alma y hace participar (incoativamente) a la criatura racional en la naturaleza divina. Mediante las virtudes teologales, las inclinaciones del alma están bien dispuestas hacia su objeto, es decir, Dios mismo. En el caso de la fe, de forma particular, se trata de una *conformitas* del intelecto con el Hijo de Dios, la Verdad misma. No se trata simplemente de “dirigir” correctamente la persona hacia Dios (esto lo hace la virtud infusa de la religión), sino de alcanzar a Dios (*atingere*) y llegar a Él⁴⁵. La perfecta participación en la naturaleza divina se realizará en la gloria.

La inhabitación de Dios-Trinidad en el hombre justificado por la fe, supone que Dios no solo otorga sus dones, sino que se da a sí mismo, como don increado que actualiza en el hombre las potencias sobrenaturales. Ciertamente, Dios está presente en todas las criaturas como causa eficiente, pero de manera especial se encuentra como conocido en el cognoscente en las criaturas racionales que le conocen y le aman en estado de gracia⁴⁶. En el conocimiento se poseen de alguna manera las cosas en su imagen, similitud; pero mediante el amor las personas se unen con ella en la realidad. Tomás indaga la naturaleza de esta *unio* -que es el efecto del amor-, la cual no puede entenderse como simple unión de dos cosas (*unio secundum quid*), o según el tipo de unión de materia-forma en un ser, sino que es tal unión que el amor transforma el amante en lo amado⁴⁷. Ya no es una simple unión intencional, propia de quien conoce, sino una unión formal: el amante es, en su afecto, la cosa amada misma. De ahí que el objeto amado “se imprime” por una *complacentia* en el amado. Lo que sucede en la voluntad santo Tomás lo llama *impressio, affectio, amor, dilectio*; de ahí que en el *Compendio de Teología* hable de que el *esse in Deo* sucede *per affectionem*, entendiendo por tal la caridad, que tiende a hacer del justo “uno con Dios” (subraya así su valor fundante). Por eso, el amor es más grande que la fe, porque es la participación en Dios en cuanto tal. Esta inclinación de la voluntad hacia Él y por Él, conduce hacia la fruición de la Trinidad.

⁴⁵ R. HÜTTER, *Grace and Charity*, 190. Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q.23, a.3c.

⁴⁶ *Ibidem*, *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, cap. XIII, lect. 4.

⁴⁷ Cf. B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*.

Queda claro para santo Tomás que Cristo es la vía (así dice en la introducción a la *Tertia Pars*) por la que participamos en la naturaleza divina, porque tiene la gracia habitual en cuanto cabeza nuestra: guiados por el Espíritu Santo, y como hijos adoptivos que por Cristo se introducen en su relación filial con el Padre, estamos en el camino hacia la *beatitudo*. Se trata de introducir a los hijos de Dios en su propia herencia, mediante el auxilio que el Espíritu Santo ofrece en las actividades sobrenaturales. Participamos en la naturaleza divina en virtud de la conformación a Cristo como Hijo, asumidos en Su relación que tiene como Hijo con el Padre. Una función especial en este proceso se apropia a cada persona de la Trinidad, explica santo Tomás: al Padre la autoría, el Hijo es el ejemplar, y el Espíritu es quien imprime en nosotros la similitud a este ejemplar⁴⁸. Es una analogía entre el ser Unigénito, su natural generación del Padre, y la regeneración por gracia: los renacidos entran en una nueva relación similar a la de Hijo. Esto supone una nueva unión con la Trinidad mediante la caridad, pues se necesita la *fides formata*⁴⁹. El Verbo es el ejemplar tanto en virtud de la “creación” como de la segunda creación por gracia. Por tanto, cabe hablar de un progreso en la similitud con el Verbo, a quien conviene perfeccionar (también ontológicamente) a las criaturas racionales. El nivel superior de esta similitud con el Verbo se realiza por el cambio ontológico de la gracia que capacita al hombre para las actividades sobrenaturales de conocer y amar a Dios (fe y caridad).

II.2. Adopción filial: Cristo como Unigénito y Primogénito

Según santo Tomás, la gracia es un nuevo nacimiento como hijo de Dios⁵⁰, que transforma esencialmente el alma, y evoca la filiación en perspectiva de generación espiritual. Entre las criaturas existen diferentes grados de filiación (dice santo Tomás en la *Prima Pars* al analizar la paternidad de Dios⁵¹) según su semejanza a la *ratio* de esa filiación, que se encuentra en el Hijo: y por eso, como sugiere Luc-Thomas Somme OP, cabe distinguir en Tomás tres tipos de la filiación: por naturaleza (del Hijo), por creación

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.23, a.2, ad 3.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, cap. I, lect. 6.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.110, a.4 sed contra.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.33. Cf. J.B. Ku, *God the Father in the Theology of St. Thomas Aquinas*.

y por adopción⁵². La filiación es, pues, efecto de la participación en la naturaleza de Dios: cuando compartimos con Cristo su naturaleza divina por la fe (como miembros insertados en Él, como sarmientos en la vid), compartimos su filiación según nuestra capacidad, no como Él, el solo que la tiene por naturaleza. Él es el Unigénito, único hijo por naturaleza del Padre; pero al mismo tiempo es Primogénito del Padre, pues participamos en su filiación; nuestra filiación adoptiva se deriva de la suya, a modo de participación y cierta semejanza⁵³. Su filiación es causa ejemplar de la nuestra. Tomás se esfuerza en mantener un “equilibrio cristológico” entre ambos términos: Unigénito (Jn 1,14) y Primogénito (Rom 8, 28; Col 1,15). Así pues, la participación en la naturaleza divina se realiza a modo de hijo, en virtud de la conformación a Cristo por el amor y el conocimiento, puesto que –acudiendo a la metáfora de santo Tomás en el comentario a Efesios– no hay otra manera de encender algo que mediante su participación en el fuego: y así era conveniente hacernos hijos adoptivos *per filium naturalem*⁵⁴.

Los hijos adoptivos de Dios se deifican a causa de estar unidos a Cristo por la gracia del Espíritu Santo, porque la participación en el bien divino implica elevar la naturaleza humana. Todo ello se inscribe en el plan de la sabiduría de Dios para manifestar su bondad en la predestinación a ser hijos de Dios (*ordinatio* de la creación hacia su fin sobrenatural; Tomás acude casi siempre a Rom 8,29). La adopción no significa cambiar el estatus jurídico y llegar a ser “como” hijos y recibir una nueva herencia (como algo extrínseco), sino que supone un cambio en la naturaleza misma, que capacita a la criatura racional, por gracia, a establecer la relación filial con Dios⁵⁵. La Encarnación sucede en orden a originar esa participación. Esto supone un proceso de conformación del hombre al Verbo y al Amor, y así se lleva a la perfección la imagen de Dios que es el hombre⁵⁶.

⁵² SOMME, *Fils adoptifs de Dieu*, 71.

⁵³ P. ROSZAK, *Credibilidad e identidad*, 84; TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. I, lect. 8.

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, cap. I, lect. 1.

⁵⁵ Es la observación del Luc-Thomas Somme en su *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ: La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, el autor insiste en el cambio de postura de los comentarios bíblicos, donde Tomás toma una posición cada vez menos jurídica en cuanto al tema de la adopción filial. Cf. también J. H. WOOD, “The role of scripture in the development of Thomas Aquinas’ theology of grace”, 56-70.

⁵⁶ En *Summa Theologiae*, III, q.23, a.3c trata el Aquinate de la triple posible semejanza con el Verbo que puede producirse en la criatura racional.

II.3. La fe y la lógica de las *arras*

Para santo Tomás, la fe es el comienzo de la vida eterna en el hombre (*habitus mentis qua inchoatur vita eterna in nobis*⁵⁷), lo cual tiene que ver con la labor de la gracia, que sana la corrupción del pecado que afecta a la *imago Dei* que es el hombre, y lo eleva a la vida sobrenatural “en” (*in*) y “sobre” (*supra*) la vida natural. Ya observaba santo Tomás al hilo de la cita de Ef 1,13 que la donación del Espíritu Santo no solo supone que haya una nueva relación con Dios, sino que “la criatura debe referirse al mismo Dios como ya poseído, porque aquello que es dado a alguien, es poseído en cierto modo por él”⁵⁸. Solo se puede poseer perfectamente a la persona divina por el don de la gloria; pero de forma imperfecta, comenta santo Tomás, la podemos poseer mediante la gracia santificante (*gratia gratum faciens*) “en cuanto que las mismas personas divinas, con un cierto sello suyo grabado en nuestras almas, dejan ciertos dones con los que gozamos formalmente (...), por lo que se dice que el Espíritu Santo es prenda de nuestra herencia”⁵⁹. Como indica el Angélico en el comentario a Efesios (1,13), esta gracia del Espíritu Santo es un anticipo de la herencia eterna; es decir, la vida inefable de la Trinidad se recibe en la vida terrena a modo de semilla sembrada mediante la fe (pues por la fe recibimos al Espíritu Santo)⁶⁰.

En la explicación de los pasajes bíblicos en los comentarios a Efesios y Gálatas, Tomás presta atención a dos términos: el ya citado *pignus*, según la Vulgata y *arras*, utilizado por la Glosa, y que le parece más acertada. La diferencia semántica detectada por el Aquinate es interesante para nuestro tema:

la prenda [*pignus*] es distinta del objeto por el que se empeña, y que es devuelto una vez que quien lo ha recibido recibe lo que se le debe. Mientras que las arras no es algo distinto de aquello por lo que se da, ni se devuelve,

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.4, a.1c.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, lib. I, d. 14, q.2, a.2, ad 2.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cf. también *Summa Theologiae*, I-II, q.114, a.3, ad 3: “Ad tertium dicendum quod gratia Spiritus Sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde et dicitur esse pignus hereditatis nostrae, II ad Cor. I.”

porque es un pago parcial del precio mismo, que no hay que quitar sino completar. Y Dios nos ha dado la caridad como prenda [*pignus*] mediante el Espíritu Santo, que es el Espíritu de verdad y de amor. Pero este don no es otra cosa que una cierta participación particular e imperfecta de la caridad y el amor divinos, que ciertamente no desaparecerá, sino que será perfeccionada; por eso, se llama más propiamente arras que prenda. No obstante, también puede ser llamada prenda. Pues Dios, a través del Espíritu Santo, nos comunica diversos dones, algunos de los cuales permanecen *in patria*, como la caridad, que nunca pasa, según 1 Co 13, 8; mientras que otros, a causa de su imperfección, no permanecerán, como la fe y la esperanza, que desaparecerán, como se dice en el mismo pasaje (v. 13). Así, el Espíritu Santo se llama arras en relación a lo que permanece, y prenda respecto a lo que desaparecerá”⁶¹.

Con la vida de la gracia ya comienza algo, que luego no será sustituido, sino que está en crecimiento. La gracia de Espíritu Santo que se ha sembrado aquí por el bautismo, llegará a su plenitud⁶². Se trata de pasar de una participación imperfecta a una perfecta, y no un cambio de objeto. Santo Tomás utiliza la metáfora de la “semilla” en su comentario a Gálatas cuando describe precisamente la generación espiritual que

sucede mediante el semen espiritual que se transmite en el lugar de la generación espiritual, que es la mente o el corazón humano, porque somos generados como hijos de Dios mediante la renovación de la mente. Y el semen espiritual es la gracia del Espíritu Santo. (...) Y esta semilla contiene en sí virtualmente toda la perfección de la bienaventuranza. Por eso, se la llama prenda y arras de la bienaventuranza, según Ef 1, 14⁶³.

De ahí la constante alusión en los escritos tomistas a la *inchoatio*, esto es, algo que se inicia, de forma imperfecta, en la vida terrena. La razón fundamental de nuestra participación en la naturaleza divina es la gracia de la filiación, por la que esperamos la herencia propia de los hijos.

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, cap. I, lect. 5.

⁶² Cf. C. LEGET, *Living with God*, 126.

⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Galatas lectura*, cap. IV, lect. 3.

III. Conclusión

La descripción de la gracia como participación en la naturaleza divina pertenece al pensamiento maduro del Aquinate, y pone de relieve el modo como Dios se hace presente al hombre. Es la manera nueva por la que Dios comunica su propia vida y su naturaleza a la criatura racional, sin alienarse o confundirse con ella. Por su parte, la criatura no pierde su condición metafísica, sino que se realiza plenamente como imagen al aceptar libremente su oferta. Esta entrega de la gracia en la economía de la salvación se hace realidad por mediación de la humanidad de Cristo, que es la causa (ejemplar, eficiente) de la vida de la gracia en el hombre. Se trata de la inhabitación de Dios en el hombre, que hace de él templo de Dios. En su explicación, Tomás se sirve tanto de la noción de “participación” como del lenguaje bíblico, al subrayar que se trata de una doble participación en Dios: por el intelecto y la voluntad participa en la Verdad Primera y en el Sumo Bien, de un lado; y como conformación al divino ejemplar en virtud de la unión realizada mediante el don de la gracia. En el examen de los principales textos de los comentarios bíblicos del Aquinate sobre el misterio de la gracia, se destaca la importancia del tema de la gracia de Cristo en cuanto Cabeza, que repercute en la condición de los redimidos en Cristo, que describe como adopción filial. El Angélico trata de comprender qué significa para el hombre ser hijo de Dios. La fe introduce en esta filiación; la fe, en cuanto virtud teologal, es el inicio de la vida eterna, principio de operaciones sobrenaturales en el hombre, que inaugura los diversos modos de participación de los fieles en el misterio de Cristo. El alcance antropológico y teológico del tema ofrece sumo interés⁶⁴.

Piotr Roszak
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Universidad de Navarra
piotrroszak@umk.pl

⁶⁴ Mi agradecimiento al prof. José Ramón Villar de la Universidad de Navarra por todas sus observaciones y paciente lectura del texto.

Referencias bibliográficas

- ANDEREGGEN, I. (2016). El principio tomista “*gratia non tollit naturam, sed perficit eam*” y su aplicación a la actividad de la psicología y la terapia psicológica. En C. CASANOVA - I. SERRANO (ed.), *Gratia non tollit naturam, sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*. Santiago de Chile: RIL, 241-266.
- BLANKENHORN, B. (2015). *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press.
- FABRO, C. (2005). *La nozione metafisica di partecipazione: secondo S. Tommaso d'Aquino*. Roma: Edivi.
- HÜTTER, R. (2016). Grace and Charity. Participation in the Divine Nature and Union with God: The Surpassing Contemporary Significance of Thomas Aquinas's Doctrine of Divinization. *Espiritu* 151, 173-199.
- KU, J. B. (2013). *God the Father in the Theology of St. Thomas Aquinas*. New York: P. Lang.
- LEGET, C. (1997). *Living with God. Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and 'Life' after Death*. Leuven: Peeters.
- REINHARDT, E. (2005). *Dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*. Pamplona: Eunsa.
- ROSZAK, P. (2014). *Credibilidad e identidad. En torno a la Teología de la Fe en Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- (2015). *The place and function of biblical citation in Thomas Aquinas' exegesis*. En P. ROSZAK - J. VIJGEN (ed.), *Reading sacred scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*. Turnhout: Brepols, 115-139.
- RYAN, T. (2016). Jesus – ‘Our Wisest and Dearest Friend’: Aquinas on Moral Transformation. *New Blackfriars* 1071, 575-590.
- SÁNCHEZ SORONDO, M. (1979). *La gracia como participación de la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- (2016). Antropología tomista. Una respuesta al estatus del ser humano presentado por la ciencia y la filosofía moderna. *Fides et Ratio* 1, 107-128.
- SOMME, L.-TH. (1997). *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ: La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin.
- SPEZZANO, D. (2015). *The Glory of God's Grace. Deification According to St. Thomas Aquinas*. Ave Maria FL: Sapientia Press.
- SZAFRAŃSKI, A. (1973). *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa: ATK.
- TABACZEK, M. (2016). Emergence and Downward Causation Reconsidered in Terms of the Aristotelian-Thomistic View of Causation and Divine Action. *Scientia et Fides*, 1, 115-149.

VELDE, R. TE (2006). *Aquinas on God. The Divine Science of the Summa Theologiae*. Aldershot: Ashgate.

WOOD, J. (2010). The role of scripture in the development of Thomas Aquinas' theology of grace. *Journal of Theta Alpha Kappa* 1, 56-70.