

• **united**  
**p.c.**

Quedan reservados todos los derechos de difusión, también a través de película, radio, televisión, reproducción fotomecánica, soporte de sonido, soporte de datos electrónicos y reproducción sintetizada.

El autor es responsable tanto del contenido como de la corrección.

© 2013 editorial united p. c.

Impreso en la Unión Europea en papel ecológico, libre de ácidos blanqueadores.

# FILIACIÓN DIVINA Y OBRAR MORAL EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

TESIS DOCTORAL  
DIRIGIDA POR EL DR. ALFONSO CHACÓN  
PRESENTADA EN 1994  
EN LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE LA SANTA CRUZ –  
ROMA (PUBLICADA POR PRIMERA VEZ EN 2007)

LLUCIÀ POU SABATÉ  
Granada, 2012



## INDICE

TABLA DE ABREVIATURAS.....	9
INTRODUCCION.....	11
Metodología.....	20
Filiación divina en el contexto de la obra de Tomás....	23
Estructura y contenido del trabajo.....	32
CAPITULO I. SER HIJOS DE DIOS.....	38
A. POR LA GRACIA DE JESUCRISTO.....	48
1. Paternidad de Dios con respecto a las criaturas.....	48
2. Hijos de Dios por la gracia.....	56
a) Creados a imagen y semejanza de Dios.....	56
b) La gracia restaura la imagen desdibujada.....	59
c) Capacidad natural de Dios.....	60
d) La gracia como “re-creación”.....	65
e) Gracia, efecto de la «dilectio specialis» de Dios.....	66
f) Gracia, algo creado puesto por Dios en el alma.....	68
g) Nueva “forma” de operar a lo sobrenatural.....	70
h) Gracia como “cualidad” y “hábito de justicia.....	72
i) Gracia como “vida del alma” para la vida eterna..	76
3. Predestinación a hijos adoptivos en Cristo.....	80
a) Voluntad divina de predestinación <i>en Cristo</i> .....	80
b) Predestinación de Cristo, ejemplar de la nuestra..	82
c) Predestinación en Cristo, efecto del amor divino..	85
d) Gratuidad de la gracia de la filiación divina.....	86
B. FILIACION DIVINA COMO PARTICIPACION DE LA FILIACION DE JESUCRISTO.....	88
1. filiación del cristiano y relación con la Trinidad.....	89
2. Filiación adoptiva, participación en la del Verbo....	98
a) Concepto de "conformación" con Cristo.....	99
b) Cristo, <i>primogénito entre muchos hermanos</i> ....	102
c) Concepto de participación.....	104
d) Filiación divina, regeneración de la persona.....	108
e) Participación en la naturaleza divina.....	110

f) Participación como filiación vivida en Cristo.....	119
3. Filiación y participación en la vida de Cristo.....	121
a) Participación de la Humanidad Santísima.....	123
b) María y santos en la capitalidad de Cristo.....	128
c) La Humanidad de Jesucristo y su influjo.....	133
d) La santísima Humanidad como instrumento.....	134
e) Cristo es "vida" del alma en el hijo de Dios.....	137
C. ESPIRITU SANTO Y FILIACION DIVINA.....	149
1. Nos hace hijos por la configuración con Cristo.....	151
2. Adopción divina y misiones divinas.....	154
3. El Espíritu Santo, Cristo y herencia de los hijos.....	165
CAPITULO II. LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS.	172
A. DE LA SERVIDUMBRE A LA LIBERTAD.....	175
1. Filiación divina en la Antigua y Nueva Alianza.	177
2. Servidumbre del pecado y libertad de hijos.....	181
a) Filiación divina y libertad de servidumbre.....	182
b) Libertad de la ley y servidumbre por Amor.....	190
c) Servidumbre de temor y servidumbre de amor....	197
3. El temor filial, según Santo Tomás.....	199
a) Temor servil y temor filial.....	199
b) Amor filial y sponsal, con respecto a Dios.....	207
c) Temor filial, libertad y obediencia.....	209
B. <i>LOS QUE SON LLEVADOS POR EL ESPIRITU DE DIOS,</i> <i>ESOS SON HIJOS DE DIOS.</i> .....	211
1. La novedad del obrar moral del hijo de Dios.....	212
2. El "instinto del Espíritu Santo", según Santo Tomás.	216
a) <i>Instinctus rationis, instinctus Spiritus Sancti</i> .....	218
b) Noción de " <i>instinctus</i> ".....	220
c) "Instinto" del Espíritu Santo, impulso de amor.....	222
C. LIBERTAD Y OBEDIENCIA.....	230
1. Las relaciones Ley-Libertad, según Santo Tomás....	232
a) Nueva Ley y gracia del Espíritu Santo.....	234
b) Voluntad, fin último y libertad.....	<b>237</b>

c) Predestinación y aceptación libre.....	239
2. En Cristo Dios revela al hombre su libertad.....	243
3. Filiación divina, suprema libertad y ley.....	247
a) El <i>instinto</i> del Espíritu Santo ilumina y da certeza.	251
b) Instinto luminoso e intuitivo, de libertad filial....	251

CAPITULO III. LAS VIRTUDES DEL HIJO DE DIOS, Y LA ORACION *PADRE NUESTRO*..... 259

A. VIRTUDES CRISTIANAS Y FILIACION DIVINA..... 262

1. <i>Somos hijos de Dios por la fe</i> .....	270
a) El bautismo como fundamento.....	272
b) Filiación divina y vida de fe en obras.....	288
c) La fe lleva a la confesión de Dios como Padre.....	300
2. La esperanza de <i>la gloria de los hijos de Dios</i> .....	303
a) Filiación y participación en la vida gloriosa.....	307
b) Herencia de hijos de Dios en Cristo.....	312
c) Con Cristo, participación de su esplendor.....	315
3. El espíritu de los hijos de Dios: la caridad.....	318
a) Caridad de Cristo, culmen de la ley.....	321
b) La caridad filial y la obediencia a Dios.....	329
c) La caridad y la fraternidad de los hijos de Dios...	337
4. Virtudes morales y filiación divina.....	340
a) Multiplicidad de virtudes en la fe viva.....	341
b) Esfuerzo y espontaneidad, placer en el bien.....	343
5. La alegría de los hijos de Dios.....	345
6. La unión a la Cruz de Cristo y la filiación divina....	352

B. TEMOR, PIEDAD FILIAL Y LOS OTROS DONES.... 361

1. Actuar humano bajo la moción divina de los dones.	361
2. Dones de piedad y temor de Dios.....	364
3. Temor, amor filial, y virtudes teologales.....	366
4. Otros dones del Espíritu Santo, y filiación.....	373

376

377

C. TRATO CON DIOS EN EL *PADRE NUESTRO*..... 380

1. La oración filial: el <i>Padrenuestro</i> .....	382
2. " <i>Padre nuestro, que estás en los cielos</i> ".....	393

a) "Santificado sea tu nombre".....	397
b) "Venga a nosotros tu reino" .....	398
c) "Hágase tu voluntad..." .....	401
d) "Danos hoy nuestro pan de cada día" .....	404
e) "Perdónanos nuestras deudas..." .....	405
f) "No nos dejes caer en la tentación" .....	408
g) "Más líbranos del mal" .....	409
CONCLUSIONES.....	414
BIBLIOGRAFIA.....	448

## TABLA DE ABREVIATURAS DE FUENTES MÁS CITADAS

### 1. Obras de Santo Tomás de Aquino:<sup>1</sup>

a) *Comentarios a los libros de la Sagrada Escritura:*<sup>2</sup>

<i>In Epist.</i>	<i>Expositio in epistolas Sancti Pauli</i>
<i>In ad Rom.</i>	<i>In Epist. ad Romanos</i>
<i>In I ad Cor.</i>	<i>In I Epist. ad Corinthios</i>
<i>In II ad Cor.</i>	<i>In II Epist. ad Corinthios</i>
<i>In ad Gal.</i>	<i>In Epist. ad Galatas</i>
<i>In ad Eph.</i>	<i>In Epist. ad Ephesios</i>
<i>In ad Phil.</i>	<i>In Epist. ad Philippenses</i>
<i>In ad Col.</i>	<i>In Epist. ad Colossenses</i>
<i>In I ad Thes.</i>	<i>In Epist. I ad Thessalonicenses</i>
<i>In II ad Thes.</i>	<i>In Epist. II ad Thessalonicenses</i>
<i>In I ad Tim.</i>	<i>In Epist. I ad Timotheum</i>
<i>In II ad Tim.</i>	<i>In Epist. II ad Timotheum</i>
<i>In ad Tit.</i>	<i>In Epist. ad Titum</i>
<i>In ad Philem.</i>	<i>In Epist. ad Philemonem</i>
<i>In ad Hebr.</i>	<i>In Epist. ad Hebraeos</i>
<i>In Mt Ev.</i>	<i>Super Evangelium S. Matthei Lectura</i>
<i>In Io Ev.</i>	<i>Super Evangelium S. Ioannis Expositio</i>
<i>Catena aurea in: In quatuor Evangelia, Expositio in [Mt, Mc, Lc, Io]</i>	
<i>In Ps.</i>	<i>Expositio in Psalmos</i>

b) *Summae, y otras obras:*

*C. G.*                      *Summa contra Gentiles*<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Las citas en las que no aparece el nombre del autor son de Santo Tomás, y señalaremos directamente el título de sus obras, usando también las abreviaturas que siguen.

<sup>2</sup> El capítulo y lección vendrán indicados respectivamente por las abreviaturas "c." y "lec.", y cuando se trate de una cita textual o interese concretar más, pondremos -como es habitual- también el párrafo numerado de la edición Marietti, entre corchetes, según el ejemplo: *In ad Rom.*, c. 1, lec. 1 [11]. O bien se cita una lección entera, sin la última numeración. De modo similar se citan los comentarios a los Evangelios de San Mateo y San Juan. Para las citas de libros de la Sagrada Escritura, se han usado las abreviaturas acostumbradas, usando cifras árabes para los capítulos.

<sup>3</sup> En números romanos, el libro al que pertenece la cita, seguido del capítulo en números árabes, por ejemplo: *C.G.* IV, c. 97.

<i>S. Th.</i>	<i>Summa Theologiae</i> <sup>4</sup>
<i>Comp. theol.</i>	<i>Compendium Theologiae</i>
<i>In [I-IV] Sent.</i>	<i>Commentarii in IV libros Sententiarum</i>
IT	<i>T. Aquinatis Opera Omnia, R. BUSA</i> <sup>5</sup>

### 3. Revistas y otras publicaciones

- AAS *Acta Apostolicae Sedis*  
 BAC *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid  
 ECC *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992  
 CCL *Corpus Christianorum Latinorum*, Brepols, Turnhout  
 CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindoboni  
 CT *La Ciencia Tomista*, publicación semestral de los dominicos españoles, Salamanca  
 DB *Dictionnaire de la Bible*, publicado por F. VIGOUROUX, Letouzey et An, ,diteurs, Paris 1899 ss.  
 DS DENZINGER-SCHNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona 1973  
 DSp *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, comenzado por M. VILLER, F. CAVALLERA, J. de GUIBERT y A. RAYEZ, Beauchesne, Paris 1932 ss.  
 DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 vols., A. Vacant, Paris 1903-1948  
 PG MIGNE, J. P., *Patrologiae Graeca cursus completus*, Paris 1857 y ss.<sup>6</sup>  
 PL MIGNE, J. P., *Patrologiae Latinae cursus completus*, Paris 1844 y ss.  
 SCh *Sources Chrétiennes*, Le Cerf, Paris

---

<sup>4</sup> En números romanos, la *pars*, seguida de la cuestión (“q.”), y el artículo (“a.”) en números árabes (“c.” indica el cuerpo, y “ad 1” la respuesta a la 1ª objeción), por ejemplo: *S. Th.*, I, q. 29, a. 1 c. De modo parecido citamos los *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*; p. ej.: *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2 ad 5.

<sup>5</sup> Usaremos la sigla para destacar algún texto según este *Index Thomisticus*.

<sup>6</sup> No siendo objeto del trabajo hacer un estudio de las fuentes patrísticas, por motivo de unificar citaremos los textos patrísticos, salvo excepciones, por la PG o la PL aunque en algún caso existan ediciones críticas más recientes.

## INTRODUCCIÓN

Los hombres son llamados a ser «verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo realmente santos», dirá el último Concilio:<sup>7</sup> “el hombre, redimido por Cristo Salvador” está “llamado por Jesucristo a la filiación adoptiva (cf. Ef 1, 5)”<sup>8</sup>. El mensaje cristiano tiene, como uno de sus centrales puntos de referencia, la filiación divina adoptiva.<sup>9</sup> «El que cree en Cristo es hecho hijo de Dios. Esta adopción filial lo transforma dándole la posibilidad de seguir el ejemplo de Cristo. Le hace capaz de obrar rectamente y de practicar el bien. En la unión con su Salvador, el discípulo alcanza la perfección de la caridad, la santidad. La vida moral,

---

<sup>7</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 40: AAS 57 (1965), 44.

<sup>8</sup> “Etenim actus fidei ipsa sua natura voluntarius est, cum homo, a Christo Salvatore redemptus et in adoptionem filiorum per Iesum Christum vocatus, Deo Sese revelanti adhaerere non possit, nisi Patre eum trahente rationabile liberumque Deo praestiterit fidei obsequium” (CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, n. 10).

<sup>9</sup> «La invocación de Dios como "Padre" es conocida en muchas religiones. La divinidad es con frecuencia considerada como "padre de los dioses y de los hombres"»: ECC 238. Sin embargo, el misterio de la filiación divina del hombre, la filiación adoptiva en cuanto realizada *in Filio*, esto es, en una Persona divina, es una noción esencialmente cristiana, sin precedentes: cf. J. STÖHR, *La vida del cristiano según el espíritu de filiación divina*, en «Scripta Theologica» 24 (1992), 885. Cf. las abundantes citas de la Escritura y comentarios en J. B. TERRIEN, *La gracia y la gloria, o la filiación adoptiva de los hijos de Dios, estudiada en su realidad, sus principios, su perfeccionamiento y su coronamiento final*, t. 1, Fax, Madrid 1943, pp. 13-21. Como escribe San Juan en el prólogo de su Evangelio, *recibir* al Verbo hecho carne da el poder de *llegar a ser hijos de Dios* (Io 1, 12); Él ha venido para revelarnos a su Padre, para que le conozcamos (cf. Io 1, 18; 14, 7) y le amemos (Io 14, 21). Es más, la vida de Cristo «es normativa de nuestra condición y de nuestra actitud de hijos de Dios. En su propia persona, nos ofrece el modelo de un hijo; en su conducta, la perfecta actitud filial. Si esta actitud la hacemos nuestra, no solamente realiza nuestra semejanza con Cristo, sino que nos une a Él, haciéndonos en el Hijo, hijos amados del Padre (cf. Io 14, 21)» (P. M. DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*, Rialp, Madrid 1966, p. 207).

madurada en la gracia, culmina en vida eterna, en la gloria del cielo».10

Por el bautismo se obtiene una vida nueva (cf. Rom 6, 1-7), que es del Espíritu (Rom 8, 11; 1, 4), un nuevo nacimiento (cf. Io 1, 11-13) a la vida de los hijos de Dios (cf. Io 6, 48; 17, 1); que es fruto del amor del Padre (cf. 1 Io 3, 1).<sup>11</sup> Puede entenderse la filiación divina adoptiva en dos sentidos: en cuanto obra divina de transformación y elevación del hombre con la comunicación de su vida divina, y también como relación filial que el hombre tiene con su Padre, en el contexto de la respuesta filial al amor divino.<sup>12</sup> Dios trata como hijos a aquellos que le

---

10 ECC 1709.

<sup>11</sup> Cf. L. BOUYER, *Adozione soprannaturale*, en *Breve dizionario teologico*, EDB Bologna 1993, pp. 14-15. «Il nocciolo della "buona novella" consiste in questo: Dio è Carità e noi non siamo più solamente sue creature o partecipazioni, ma suoi figli, chiamati *in Filio* alla comunione col Padre. Con ciò, il mondo è cambiato, l'uomo non può vivere come prima. Che il messaggio si diffonda e fermenti sulla terra, è soltanto questione di tempo. E che esso trovi opposizione è naturale, poiché agisce sull'egoismo umano come un ferro arroventato su di una piaga aperta. E un fuoco e non chiede che di bruciare (Lc 12, 49), una luce fatta per brillare ben in vista (Mt 5, 15), ma le tenebre non l'hanno accolta (Io 1, 5)» (G. GILLEMANN, *Il primato della carità in teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1959, p. 8).

En cuanto a comentarios exegéticos sobre el tema, cf. la selección bibliográfica de J. JEREMIAS, *Abba*, en *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, Paideia editrice, Brescia 1983 (teólogo protestante que ha hecho un trabajo importante; es curioso observar la semejanza de muchas de las ideas que ahí se exponen con las que recoge el comentario al *Padrenuestro* del ECC).

<sup>12</sup> Cf. ECC 2009; A. DE SUTTER - M. CAPRIOLI, *Adozione divina*, en «Dizionario enciclopedia di spiritualità», 1, Città Nuova, Roma 1990, pp. 32-35. Las palabras y hechos de Jesús revelan sus sentimientos respecto de su Padre. «Para llegar a ser a nuestra vez perfectos hijos de Dios, debemos hacer nuestra su actitud, tomarle como modelo. En resumen, *la regla de conducta del cristiano se resume en esto: vivir como verdadero hijo de Dios*. Pero sólo uno debe servir de modelo a los demás porque es el único Hijo perfecto y bienamado de su Padre: Cristo. Este hecho es de suma importancia, puesto que señala el clima en el que debe vivir el cristiano. Orienta sus actos, prepara su corazón y le invita a acercarse a Dios con los sentimientos de un hijo que llega a su padre. De este mismo hecho nace el fundamento de la moral social, puesto que la actitud de cada uno hacia su padre determina su actitud hacia los hijos de este padre: sus hermanos. Para descubrir cuál ha de ser nuestro comportamiento con ellos, basta considerar la actitud de Cristo a este respecto. ¿No es al decimos *que os améis los unos a los otros, como Yo os he amado* (Io 13, 34), cuando nos da nuestra regla de conducta en materia de caridad fraterna? (...). No ha querido dejarnos más regla que la que Él mismo ha practicado

pertenecen por la gracia (cfr. Hebr 12, 7) y a quienes conduce con su Espíritu (cfr. Rom 8, 14-15). En esta incorporación a Cristo (cfr. Gal 3, 26), los cristianos «reciben el Espíritu de Jesús, el Hijo por naturaleza, que les comunica una *mentalidad filial y la posibilidad de vivir conforme al nuevo ser que han adquirido en el Bautismo*. Así, la nueva Alianza se caracteriza como el régimen del Bautismo, que anima a todos los adoptados y es -más que el signo- el testimonio indudable de la realidad de su adopción».<sup>13</sup>

Esta perspectiva de la moral ha tomado diversas formas en el tiempo hasta que en nuestros días Josemaría Escrivá ve en el espíritu de filiación divina el fundamento de la vida cristiana, base de todas las disposiciones y actividades del obrar: funda la alegría y la libertad de los hijos de Dios -todo es para bien-, un modo de vivir según el espíritu de los hijos de Dios que es el amor -forma de todas las virtudes, por él vivificadas-, fomenta la infancia espiritual -el abandono como modo de vivir la esperanza- y un sentido de humildad y penitencia que lleva al “endiosamiento bueno” -sin miedo, con una santa osadía-, a descubrir la vocación -respuesta amorosa a la llamada de Dios, con ansias de servicio y de apostolado, en medio del trabajo cotidiano-; camino para que el cristiano se transforme en “ipse Christus” -por la contemplación, el sentido de la cruz, la docilidad al Espíritu, en una unidad de vida hecha en las cosas pequeñas ordinarias-, y como fruto de esta identificación con Cristo, de este sentirse hijos en el Hijo, podemos exclamar *Abba, Pater*; así se vive en una fraternidad viendo a los demás hermanos, miembros de la “raza de los hijos de Dios”, con una

---

y nos ha dejado como modelo. Y esto porque Él era "Hijo" de Dios y al comunicarnos la cualidad de hijos veía en nosotros a sus hermanos» (cf. P. M. DE LA CROIX, *o. c.*, pp. 218-219). Y el obrar cristiano es hacer pasar este ser, amor filial, en acto segundo. Toda la moral evangélica se dirige hacia este amor que es el primer y más grande mandamiento (cf. Mt 22, 38) y ahí está todo resumido (cf. Mt 22, 40).

<sup>13</sup> C. SPICQ, *o. c.*, p. 77 (el cursivo es nuestro)

piEDAD que entre otras manifestaciones hace sentirse especialmente hijos de María y muy fieles a la Iglesia. La conciencia de la filiación divina y la habitual consideración de este misterio sublime fomenta este sentido de la filiación divina como fundamento y médula de la piedad cristiana. El saberse hijo de Dios hace afrontar con una vida de fe las diversas circunstancias de la existencia, y se manifiesta en una viva conciencia de la presencia de Dios Padre “que está junto a nosotros de continuo, como un Padre amoroso ayudándonos, inspirándonos, bendiciendo... y perdonando”. Este es el sentido de la filiación divina puesto de relieve en el Fundador del Opus Dei. Toda la existencia cristiana aparece ligada, en modo extraordinariamente rico y vital, a este sentido de hijos de Dios (“preciso es que nos empapemos, que nos ‘saturemos’ de esta realidad”). Es más, desarrolló con su vida y con su impulso espiritual un modo de vivir la filiación divina en medio de las más diversas circunstancias, que hoy es seguido por centenares de miles de personas.<sup>14</sup>

La verdad de la filiación divina es decisiva en la conciencia del cristiano, y su consideración muestra horizontes muy sugestivos para la moral. El Verbo se ha hecho carne para revelar al Padre y para que el hombre -por el conocimiento y el amor (Io 1, 18; 14, 7.21), gracias a la presencia operativa del Espíritu Santo en el alma-, llegue a ser hijo de Dios (Io 1, 12): *los que son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios* (Rom 8, 14), y *el Espíritu mismo da testimonio junto con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios* (8, 16) precisamente por el *espíritu de hijos de adopción, en el que clamamos: -Abbà , Padre!* (8, 15): amor filial que lleva a la consideración, recordar constantemente al Padre. Si es algo tan central, esta doctrina ha de tener un lugar privilegiado en el Evangelio, como efectivamente está condensada en la

---

14 «No podemos ser hijos de Dios sólo a ratos», sino que estamos llamados constantemente a «considerarlo, a penetrarnos de ese sentido de nuestra filiación divina que es la médula de la piedad»: san J. ESCRIVA, *Conversaciones*, cit., n. 102.

Oración del Señor, resumida en esta única palabra: *-Abba, Padre!* Aquí nos proponemos estudiar el modo en que la filiación divina ilumina el obrar moral, en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que se sitúa -también en este tema- en la corriente de la tradición viva de la Iglesia.<sup>15</sup>

Los primeros Pastores de la Iglesia llamaron repetidamente la atención sobre la especial *dignidad* de la filiación divina. Es tan luminoso para los fieles, que a veces los Padres lo usan como base de sus argumentos para demostrar otras verdades de fe, y se entusiasman en presentar la excelencia y sublimidad de la adopción sobrenatural; ha sido para ellos tema de desarrollos al mismo tiempo elevados como también prácticos.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. E. MERCH, *Le Corps Mystique du Christ*, t. 2, Desclée de Brouwer, París 1936, pp. 16-29, con las citas. Esta claridad e insistencia de la Revelación parecen haber marcado de modo especial a los cristianos de los primeros siglos, que daban la mayor importancia a la adopción maravillosa que Dios les había otorgado, y de ahí la costumbre de usar nombres propios que significan la adopción sobrenatural: *Adepta, Regeneratus, Renatus, Deigenitus, Theogonius*, etc. (cf. J. BELLAMY, *Adoption surnaturelle de l'homme par Dieu dans la justification*, en DTC 1, 425-437. «La fe tiene también un contenido moral: suscita y exige un compromiso coherente de vida...» (JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, Lib. Vaticana, Città del Vaticano 1993, n. 89). La Iglesia muestra la verdad íntegra del hombre, «los rasgos esenciales de la libertad, los valores fundamentales relativos a la dignidad de la persona y a la verdad de sus actos, hasta el punto de poder reconocer, al obedecer a la ley moral, una gracia y un signo de nuestra adopción en el Hijo único (cf. Eph 1, 4-6)» (*ibid.*, n. 115; cf. n. 5). Es «un conocimiento de Cristo vivido personalmente, una memoria viva de sus mandamientos, una *verdad que se ha de hacer vida* (...) puesta en práctica (...). Implica (...) vivir como él vivió (cf. Gal 2, 20)» (JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, cit., n. 88).

<sup>16</sup> Cf. entre otros S. IRENEO DE LYON, *Adversus hæreses* 3, 19, 1: PG 7, 939; 4, 31, 2: *ibid.* 7, 1069; 5, 18, 2: *ibid.*, 1173; S. ATANASIO, *Contra Arianos*, V, 18, 2: PG 26, 271; CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Pædag.* 1, 6, 26, 1: PG 8, 280; S. JUAN CRISOSTOMO, *De Sancta Pentecoste*, nn. 3-4: PG 50, 457-8; *In Matth. hom.* II, 2: PG 57, 25-26; S. ATANASIO DE ALEJANDRIA, *De Incarnatione*, 54, 3: PG 25, 192B. SAN CIRILO DE ALEJANDRIA, *De adoratione in Spiritu*, PG 68, 146-147; *In Ioannis Evangelium* I, 12, 1: PG 73, 152-158; *passim.*: PG 73, 242-244; 74, 571, 714; 75, 526, 568, 610, 906, etc.; y sobre todo en los comentarios al S. AGUSTIN, *In Ioa.* tr. XI, 6: PL 35, 1478; tr. XII: *ibid.*, 1484, 1486; *Serm.* 121, 4.5: PL 38, 679-680; *Sermo* 166, 4, 4: *ibid.*, 909; *De civitate Dei* 21, 15: PL 41, 729; CCL 48, 781; *De Trinitate* 5, c. 16: PL 42, 923; S. FULGENCIO, *Epist.* 17, 7: PL 75, 459. Cf.

Como es bien sabido, la autoridad de S. Tomás está avalada por la «tradición tan prolongada y venerable del Magisterio de la Iglesia».<sup>17</sup> Juan Pablo II llama al Aquinate *Doctor humanitatis*, y señala que ha abierto una vía que ha de ser seguida y perfeccionada, y para ello ha de ser bien comprendida.<sup>18</sup>

---

L. JANSSENS, *Notre filiation adoptive d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, en «Ephemerides theologicæ Iovanienses 15 (1938), 233-278; Th. PREISS, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 18 (1938), 197-241; P. GAECHTER, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenæus*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 58 (1934), 503-532; F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, col. Théologie 23, Paris 1951; R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, col. Théologie 25, Paris 1952; R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruges-Paris, 1951; A. S. DUNSTONE, *The Meaning of Grace in the Writings of Gregory of Nyssa*, en «Scottish Journal of Theology» 15 (1962), 235-244; Ch.-A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son oeuvre*, Paris 1949 (c. 9: *Le libre arbitre et la grâce chez saint Jean Chrysostome*); Ch. BAUMGARTNER, *Grâce*, en DS VI, Paris 1967, 704-706, donde hay un resumen interpretativo de la cuestión de la especificidad de la concepción de la patrística griega; M. A. TABEL, *El hombre, imagen de Dios*, en «Dios y el hombre» (simposium de teología en la Universidad de Navarra), Pamplona, 1984, pp. 557-572; cf. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.41.

<sup>17</sup> PABLO VI, Carta *Lumen Ecclesiae*, 20-XI-1974: AAS 66 (1974) 673-702, la cita corresponde al n. 2: «tam diuturna ac veneranda traditione Magisterii Ecclesiae»; y en el n. 13 añade que S. Tomás no estuvo solo, pues antes y después de él muchos doctores trabajaron en dar una unidad íntima al hombre cristiano, y encaminar la cultura cristiana: San Buenaventura y San Alberto Magno, Alejandro de Hales, Duns Scoto, pero sin duda S. Tomás fue el vértice de toda la filosofía y teología escolástica, y «fijó en la Iglesia el quicio central en torno al cual, entonces y después, ha podido girar y avanzar con paso seguro el pensamiento cristiano» («eiusque opera cardo primarius in Ecclesia est defixus, circa quem christiana doctrina tunc ac postea verti potuit ac tuto incrementis proficere»). Es de destacar la preeminencia que la Iglesia le ha dado al Doctor Angélico en la teología, que ha sido repetidas veces reafirmada por el Papa en esos últimos años, en continuidad con la doctrina conciliar expuesta en CONC. VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16 y Decl. *Gravissimum educationis*, n. 10; A. DEL PORTILLO, *L'attualità di San Tommaso d'Aquino secondo il Magistero di Giovanni Paolo II*, en «Atti dell'VII Congresso Tomistico Internazionale» I, Libreria Editrice Vaticana 1981, pp. 83-96.

<sup>18</sup> «Tanto per l'affermazione della *dignità della natura umana*, così netta nel Dottore Angelico; la sua concezione dell'avvenuto *risanamento ed elevazione dell'uomo* a un superiore livello di grandezza in forza dell'Incarnazione del Verbo; l'esatta formulazione del *carattere perfettivo della grazia*, come principio-chiave della visione del mondo e dell'etica dei valori umani...»: JUAN PABLO II, *Discorso alla Conclusione del XI Congresso Tomistico Internazionale*, 24-29 de septiembre de 1990, en «L'Osservatore Romano», 30-IX-1990, p. 5. También usó este título en el Discurso del 14-IX-1980 a los participantes en el VIII Congreso tomístico internacional, en *L'Osservatore Romano*, 14-IX-1980, p. 1; reproducido en //

El siglo XIII es considerado por algunos el culmen de la teología católica, que alcanza su máxima expresión en santo Tomás, cuya obra está precedida por la de los maestros parísinos, de la escuela franciscana y de san Alberto Magno.<sup>19</sup> Santo Tomás constituye en teología un hito y como un resumen de lo que hasta él ha vivido la Iglesia, latina sobre todo, pero también la oriental; recoge una labor intelectual de siglos, y destacan en él su apertura y universalidad y su amor a Dios y a los hombres.<sup>20</sup>

Además de la autoridad de la obra del Aquinate, dos razones hacían particularmente atractivo el estudio del tema en Santo Tomás.

En primer lugar, que sobre el tema de la filiación divina y el obrar moral, es decir sobre las perspectivas éticas de esta verdad central de la fe, se encuentran pocos estudios monográficos (el tema ha sido tratado bajo otras perspectivas: la divinización del bautizado, la acción de la gracia, etc.).<sup>21</sup> A lo largo de la historia se ha examinado

---

*metodo e la dottrina di san Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea*, «Doctor communis» 33 (1980) 259-270. Ahí se indica que «San Tommaso ha segnato una via, che può e deve essere portata avanti e aggiornata, senza tradirne lo spirito e i principi di fondo, ma tenendo anche conto delle conquiste scientifiche moderne» (p. 268); cf. también J. PIEPER, *Introducción a Tomás de Aquino, en Filosofía medieval y Mundo Moderno*, Rialp, Madrid 1973.

<sup>19</sup> Cf. G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *Disegno di Storia della teologia morale*, EDB, Bologna 1972, pp. 90-103 (con una selecta bibliografía).

<sup>20</sup> Cf. JUAN PABLO II, Discurso *Al pontificio Ateneo "Angelicum"*, 17-XI-1979, en *Insegnamenti* II, 2 (1979), p. 1188. (el discurso está en pp. 1177-1189)

<sup>21</sup> Y, en general, no aparecen estos estudios en la bibliografía que sustenta los manuales clásicos y modernos, y revistas de bibliografía teológica. Hemos buscado sin éxito trabajos sobre este tema en San Agustín y Santo Tomás, los grandes maestros de la sistematización de la teología moral cristiana. Señalamos aquí una selección de la bibliografía que hemos encontrado: J. AUER, *Der Hl. Geist, der Geist der Gotteskindschaft*, en "Geist und Leben" 21 (1948) 277-294; J. BELLAMY, *Adoption surnaturel*, en DTC 1, 425-437; F. M. CATHÉRINET, *La S. Trinité et notre filiation adoptive*, en «La Vie Spirituelle» 39 (1934) 113-128 (funda la inhabitación trinitaria en la gracia filial); E. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, Desclée, París 1948; P. GALTIER, *Temples du Saint-Esprit*, en «Revue d'ascétique et de mystique», 1927, 170-179. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique*, en RT 1928, 449-474; E. MERSCH, *La théologie du*

con profundidad el conjunto de las obras de S. Tomás, de su pensamiento que es de amplitud y profundidad excepcionales, y sin embargo queda aún un amplio campo para profundizar en las preocupaciones actuales a la luz de la doctrina de Santo Tomás.<sup>22</sup>

La búsqueda bibliográfica ha subrayado la novedad de un estudio de la moral desde la perspectiva de la conciencia de la filiación divina a la que nos hemos referido en las páginas anteriores: no hemos encontrado estudios sobre este punto en Santo Tomás, y eso que es mucho el interés que Santo Tomás tiene, y basta ver las

---

*Corps Mystique*, Bruxelles 1944; ID., *Filii in Filio*, en «Nuovelle Revue Théologique» 65 (1938), 551-582, 681-702, 809-830, donde «el teólogo del Cuerpo Místico» sostiene también una concepción de la inhabitación fundada en la gracia filial. F. OCARIZ BRAÑA, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972 (con bibliografía); *Filiación divina*, Gran Enciclopedia Rialp, vol. 10 (1979), pp. 116-118. A. PIOLANTI, *Aspetti della grazia*, Roma 1958; *Dio nel mondo e nell'uomo*, Roma 1959; J. B. TERRIEN, *La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu*, Paris 1898; trad. esp. *La gracia y la gloria (La filiación adoptiva de los hijos de Dios)*, Fax, Madrid 1943; F. ULRICH, Internationales katholische Zeitschrift *Communio*, bibliografía sobre el tema «filiación divina» (1975) 147-152.

<sup>22</sup> La pérdida de la unidad de la teología que se ha producido en la época Moderna hace especialmente interesante acudir directamente a los textos medievales, sin «filtros» que responden a contextos históricos peculiares (que a veces se han caricaturizado, hablando de que hacían la moral sobre los «Codex peccatorum»). No queremos aquí juzgar tampoco los comentarios tomistas que hoy vemos *datados*, anticuados en algún caso, pues en aquellas épocas el intento de comprensión de Santo Tomás se hizo con otras preocupaciones. Se hace necesario un discernimiento al leer aquellos textos que «richiedono lo svincolamento da alcune prospettive consolidatesi in epoche posteriori, per potersi collocare nella problematica che fu propria di S. Tommaso: ciò evidentemente non esclude che i testi dell'Aquinata siano interrogati anche alla luce di una problematica posteriore ed attuale, per cercar di chiarire in che direzione vada la dinamica del suo pensiero, realizzandone così una più piena intelligenza storica e ponendo una base più immediata per il suo confronto con la teologia contemporanea» (C. RUINI, *La trascendenza della grazia nella Teologia di San Tommaso*, Univ. Gregoriana, Roma 1971, p. 8). Es la ley de la historia; digámoslo con un ejemplo sencillo: igual que cada plato hay que comerlo con su salsa, es difícil juzgar la historia sin meterse en la época de que se trate; la observación de hechos pasados con ojos de hoy, sin educación histórica, pueden escandalizar o provocar risa en un primer momento, pero luego hay que procurar acercarse al momento histórico, estudiar el porqué de aquello. Cf. la introducción histórica de la obra de J. ESCUDERO, *La manualística ligoriana de teología moral desde la canonización de San Alfonso hasta su proclamación como Doctor de la Iglesia (1839-1871)*, Roma 1990; L. VERECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori (saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787))*, edizioni Paoline, Torino 1990, pp. 17-29.

publicaciones.<sup>23</sup> Y lo mismo podríamos decir en cuanto a los manuales: pocas veces se ponen la filiación divina -y la caridad filial- en un lugar central, en el conjunto de la vida moral.<sup>24</sup>

Una segunda razón que hace atrayente el estudio (a pesar de dichas dificultades), es que -como se intuye fácilmente- la verdad de la filiación divina, tan decisiva en el conocimiento de lo que es el ser del cristiano, no puede dejar de abrir horizontes muy sugestivos para el dinamismo del obrar cristiano (horizontes ya presentes en esa gran corriente de la tradición viva de la Iglesia, desde los tiempos apostólicos). Trataremos de delimitar la cuestión a este *obiectum formale*. Es en este plano de la moral cristiana donde situamos el objeto formal de nuestro estudio: analizaremos, siguiendo a Santo Tomás, la redundancia de la filiación divina en el actuar cristiano, que se realiza con la guía del Espíritu Santo (cf. Rom 8, 14), que lleva al hombre hacia su unión con Cristo.

---

<sup>23</sup> Cf. los importantes boletines de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, el desaparecido *Bulletin Thomiste*; gracias a la *Rassegna di Letteratura Tomistica* podemos mantener un conocimiento completo -a pesar del retraso con que habitualmente aparece esta publicación- sobre S. Tomás. También son muy útiles la *Revue Philosophique de Louvain*, *Medioevo Latino*, y numerosas publicaciones teológicas de gran prestigio. Es una lástima que no posean muchas de ellas buenos índices temáticos (algunas se limitan a dar índices de autores, periódicamente). A falta de índices, resulta útil el fichero de la sala de lectura de la Universidad de Santo Tomás de Aquino, que recoge las referencias del citado *Bulletin* y *Rassegna* puestas en fichas: «Bibliographia Thomistica S. Thomæ A. Index materiarum», «pars V: Theologia» en las voces «E: de gratia et vita spirituali» (cajones 42-43) y «F: Theologia moralis» (cajas 44-46); también puede encontrarse material, muchas veces repetido con respecto a lo anterior, en la serie «G: Christologia» (caja 46); «A: Generalia» (cajas 38-39); «I: Ecclesiologia» (caja 48) y «L: De Sacramentis» (cajas 48-49). Cf. P. DE LA TRINITÉ, *Réflexions de théologie dogmatique - III: Filiation adoptive*, Ephem. Carm. 16 (1965) 71-117; GREENSTOCK, D. L. TOP, *Notas críticas. Nuestra filiación adoptiva*, en «La Ciencia Tomista» 79 (1952) 317-326.

<sup>24</sup> «Come il card. Van Roey deplora, la dottrina dell'influsso della carità sulla vita virtuosa, caduta quasi in desuetudine nei manuali di morale e di dogmatica, è completamente lasciata alla teologia ascetica e mistica (Card. J. E. VAN ROEY, *De virtute caritatis quæstiones selectæ*, Mechliniæ 1929, pp. 13-14)»: G. GILLEMAN, *Il primato della carità nella teologia morale*, Brescia 1959, p. 29.

## 1. Metodología

El trabajo está basado sobre el estudio directo de los textos del Aquinate, para presentarlos de modo sistemático.<sup>25</sup> Nos parece que la dificultad principal del argumento ha sido que no lo trata en modo sistemático, y tampoco hay estudios sobre este tema en Santo Tomás, como ya se ha dicho poco más arriba.<sup>26</sup> Se echa en falta una visión completa del tema en la revelación cristiana, que comprenda la Escritura, y por otra parte de la Tradición, especialmente en San Agustín.<sup>27</sup> Si no escribió un «tratado» sobre la filiación adoptiva, ni aparentemente tiene incidencia especial en la estructura de la *Summa Theologiæ*, ¿responde el tema a una idea apriorística, según un método forzado que consiste en aplicar conceptos predeterminados a la doctrina de Santo Tomás?, ¿serán las consecuencias resultado de una elaboración preparada de antemano?

Hemos procurado seguir una línea de investigación que consiste en buscar en la obra de Santo Tomás aquellos

---

<sup>25</sup> Aparte de las *fuentes* generales, acudimos fundamentalmente a los escritos de Santo Tomás, especialmente las *Summæ (Theologiæ, Contra Gentiles)* -con las introducciones y notas, de las ediciones de la BAC, y de Edizioni Studio Domenicano Salani de Bologna- y sus comentarios del Nuevo Testamento.

<sup>26</sup> Quizá porque no ha sido tomado como un «tema teológico», esa ausencia se manifiesta en datos que sorprenden a primera vista. Hojeando el célebre manual de Dieckamp puede observarse que, en los tratados de Redención, gracia de Cristo y Bautismo, etc., no aparece un apartado dedicado a la filiación divina y a la regeneración. Lo mismo puede decirse de algunos diccionarios famosos como el *Dictionnaire de spiritualité: la voz correspondiente* envía a «Grâce», donde se le dedicará un apartado a la filiación adoptiva. El tema ha sido también estudiado bajo distintos conceptos: «divinización», caridad, Cuerpo místico, Dones del Espíritu Santo, Iluminación, inhabitación... ahí pueden encontrarse cosas muy interesantes, pero echamos en falta un estudio unitario sobre la redundancia de la filiación divina en la teología moral, quizá porque la filiación divina ha sido considerada como un argumento de teología espiritual.

<sup>27</sup> Puede verse la ausencia de estos trabajos en las reseñas bibliográficas, que actualizan la clásica (y aún vigente) obra de E. NEBREDÁ, *Bibliographia augustiniána*, Romæ 1928; por ejemplo, T. J. MIETHE, *Augustinian Bibliography (1970-1980)*, Greenwood Press, Westport 1982. Es también ilustrativo el trabajo de J. MORAN, *La presenza di S. Agostino nel Concilio Vaticano II*, en «Augustinianum» 6 (1966), 460-488.

textos que responden a la perspectiva de nuestro trabajo, y enmarcarlos en su contexto; sondear la mente del autor para averiguar el mundo de conocimientos, pensamientos, afectos, etc. que él tenía en el momento de escribir.<sup>28</sup> Así, presentamos los datos encontrados en Santo Tomás, después de una estructuración sistemática que no hay en su obra, y procurando introducir el menor número de términos y conceptos a él extraños, para evitar encasquillar su mente en estructuras teológicas de épocas posteriores. Intentamos no forzar los textos, y concluir sólo aquello que naturalmente se desprende de las palabras que se van citando. Otro tipo de consideraciones procuraremos añadirlas en las notas a pie de página.

La óptica de nuestro estudio será por tanto histórica: trataremos de leer a Tomás de Aquino, sin añadir aportaciones posteriores que serían muy interesantes, pero no aquí. Por esto, no haremos un *status quaestionis* sobre el tema de la filiación divina en sí, pues implicaría una multiplicidad de enfoques, sobre todo en relación con el lugar que ha ocupado dentro de la «teología de la gracia»,<sup>29</sup> en la Tradición viva de la Iglesia: no sólo en la

---

<sup>28</sup> Cf. E. MERSCH, *Filii in Filio*, en *La théologie du Corps Mystique*, Bruxelles 1944, t. II, cap. XIII, pp. 9-49; donde el «teólogo del Cuerpo Místico», que sostiene una concepción de la inhabitación fundada en la gracia filial. Ya el sumario es indicativo: luego de señalar las fuentes en la Escritura, en el capítulo dedicado a la Tradición se lee: «III. Données de la Tradition: a) Les Pères grecs: Irénée, Athanase, Hilaire, Cyrille d'Alexandrie. L'incarnation collective. b) La tradition latine: Augustin, Thomas d'Aquin, le Concile du Vatican», despachando con estos pocos testimonios lo esencial del problema (*ibid.*, p. 9): centra gran parte de la Tradición teológica en el Aquinate; lo señalamos como un ejemplo entre tantos. Y la obra de Santo Tomás sigue considerada después de tantos siglos como la síntesis teológica más equilibrada y precisa: «Mis à part les sentiments de vénération que tout théologien se doit d'avoir à l'égard du grand Docteur de l'Eglise, il est sans conteste que la synthèse théologique la mieux équilibrée et la plus précise est celle qu'il nous a léguée»: E. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, cit., p. 11. Para Santo Tomás y su obra, señalamos J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino: Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1987.

<sup>29</sup> Porque, dentro de la dogmática católica, la teología de la gracia estudia uno de sus aspectos fundamentales; y presupone los tratados de la Santísima Trinidad, de la Encarnación, de la Redención, está en estrecha relación con el tratado del pecado original e introduce a los tratados sobre la Iglesia y los

Escritura y los Padres, sino además en tantas aportaciones de la «teología espiritual» y los escritos de los santos. Tema de nuestro estudio es la relación filiación divina-obrar moral, en el que, por el contrario, la bibliografía es mínima, como se dijo.

Como puede observarse en el índice de citas del Aquinate que se encuentra al final del trabajo, las fuentes principales de nuestro estudio lo constituyen de hecho la *Summa Theologiæ* (escrita entre Roma, París y Nápoles: 1266-1272) y los comentarios bíblicos: destaca el comentario al *corpus paulinum* y sobre todo su *Expositio* (de Rom a 1 Cor 10: escrita en Nápoles, 1272-1273) y el comentario al Evangelio de S. Juan (del segundo período parisino, 1270-1272). Como se ve, estos escritos corresponden fundamentalmente a sus últimos años, más si se considera que las secciones de la *Summa Theologiæ* que nos interesan son también parisinas (toda la *Secunda pars*, desde la quinta cuestión de la I-II) o del último período italiano. Además, apenas citaremos las obras juveniles del Aquinate, por el sencillo motivo de que en ellas no encontraremos referencias a nuestro tema. Son excepción los textos de la *Lectura* (o *reportatio*) al *corpus paulinum*, cuya datación es incierta pero que de ningún modo puede ser considerada obra de juventud. Por esto, no nos detendremos en encuadrar las citas en un estudio comparativo de la cronología. Por lo demás, al igual que se ha señalado con respecto a la filiación divina adoptiva en cuanto participada, en nuestro tema «no se encuentra una evolución en el pensamiento tomista que requiera un análisis cronológico, pudiéndose encontrar en las primeras obras textos paralelos a otros de las obras de madurez». <sup>30</sup> Cuando hemos observado cierta evolución, lo señalamos

---

Sacramentos. Cf. entre las obras que más nos han ayudado en relación con la gracia, C. RUINI, *La trascendenza della grazia nella Teologia di San Tommaso*, Roma 1971; M. SANCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina, según Santo Tomás de Aquino*, Salamanca 1979.

<sup>30</sup> F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., pp. 71-72.

oportunamente.<sup>31</sup> A tenor de cuanto hemos dicho, consignamos en latín los textos de S. Tomás, generalmente a pie de página, salvo que no sean estimados importantes para el tema, en cuyo caso se deja la referencia, y en el texto usamos la versión castellana o la idea que interesa subrayar, pues como el sabido el Aquinate enlaza sucesivas ideas, que muchas veces ha habido que situar en los apartados correspondientes, dividiendo el texto.

## 2. La filiación divina en el contexto de la obra de Santo Tomás

La crisis que en la época moderna ha golpeado la teología moral ha sido fuerte,<sup>32</sup> y si queremos resumir los elementos que tiene la ciencia moral moderna hasta su crisis actual, podemos decir que ofrece una visión orgánica de la vida cristiana, centrada en la vida del Espíritu y los mandamientos, pero acentuando más el «mandamiento» que la «voz interior». La voz del teólogo a través de los «probatí auctores» da fuerza a la normativa que se presenta como venida de Dios (y que a veces se basa en un cálculo numérico de mayoría o minoría de opiniones sobre un caso concreto), fomentando la complicación y la

---

<sup>31</sup> De todos modos, nos parece que sería interesante un estudio más detallado, comparativo según la cronología de Santo Tomás, que evitaría interpretar un texto posterior con uno anterior, y ayudaría a matizar las evoluciones en su pensamiento, tal como ha hecho M. SANCHEZ SORONDO en su trabajo *La gracia como participación de la naturaleza divina*, cit. Para estas cuestiones, cf. p. ej. J. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino...*, cit., pp. 355-401, y sigue una selecta bibliografía (pp. 401-403); cf. también T. CENTI, *Introduzione generale*, en *La Somma Teologica*, o. c., vol. I, pp. 25-29 en lo que respecta a la cronología. En esas obras puede verse también una valoración de los diversos textos tomasianos (para la *Summa Theologiae*, cf. P. CESLAO PERA, o. c., p. 149; G. GHINI O.P. *Il contenuto e il piano della Somma Teologica*, en *ibid.*, pp. 165 ss.).

<sup>32</sup> Cf. J. M. AUBERT, *Morale e casuistique*, en «Recherches de Science Religieuse» 68 (1980) 167 s. (167-171) que resume los trabajos de Pinkaers y el artículo de L. VEREECKE, *Preface à l'histoire de la théologie morale moderne*, en *Studia Moralia* 1 (1963) 87-120; G. GILLEMAN, o. c., p. 17; L. NORBEDO, *Moral teocéntrica y moral de libertad*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1981; R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, cit., con el resumen de bibliografía que en este sentido hace, en el cap. I.

casuística farragosa que contradice la sencillez del Evangelio y recuerda más bien el método farisaico en el que tantas veces el cristiano, prendido en las redes de ese espíritu «talmudista» del detalle, apenas puede dar un paso sin su director espiritual. El legalismo, por último, hace una gran teoría de la ley natural dejando de lado las instancias de la ley nueva de la fe. En resumen, falta de vida de fe.<sup>33</sup>

La relación que hemos delineado brevemente entre tradición, teología moral y el papel de la filiación divina en relación con la vida cristiana induce a buscar una integración del sentido de filiación divina en la teología, de la vida del Evangelio y la teología moral, donde no haya una primacía del cuerpo sobre el alma, de la ley sobre el amor.<sup>34</sup> Señala también el Concilio que «la teología se apoya, como en cemento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición (...) la Sagrada

---

<sup>33</sup> Cf. R. SPIAZZI, *Fede e morale nella prospettiva teologica di san Tommaso*, cit., p. 126. Sin juzgar sobre sus actuales opiniones, cf. también B. HÄRING, *La predicazione della morale dopo il Concilio*, Ed. Paoline 1966, p. 198; J. FUCHS, *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, ed. Morcelliana, Brescia 1968; T. GOFFI, *Morale Pasquale*, ed. Queriniana, Brescia 1968. Cf. L. VEREECKE, o. c., pp. 643-656 en el ensayo titulado *Il concilio di Trento e l'insegnamento della teologia morale*, en pp. 715-757 estudia algunos representantes como P. Layman (1574-1635), que en su *Theologia moralis* en lugar del decálogo vuelve a la estructura de virtudes, pero quitando el tratado *De fine ultimo hominis*, y dedicando seis capítulos al tratado *De conscientia* que se convierte en el inaugural de los manuales de teología moral. Cf. también T. DEMAN, *Aux origines de la théologie morale*, Paris 1951; se ha señalado que la historia de la teología moral, y concretamente del s. XIX, está por hacer: J. ESCUDERO, *La manualística liguoriana de teología moral desde la canonización de San Alfonso hasta su proclamación como Doctor de la Iglesia (1839-1871)*, Roma 1990, p. XIII-XIX con referencias bibliográficas. Sobre la difusión de la moral liguoriana, una atención especial ha sido dedicada en el estudio de M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Madrid 1986. Pero una obra importante, por ser de las primeras, es sin duda alguna la de G. GILLEMAN, *Il primato della carità in teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1959 (ed. original de 1952). Cf. Ph. DELHAYE, *La Charité reine des vertus*, en «La Vie Spirituelle. Supplément» 41 (1957), 135-172; Ph. DELHAYE, *La ciencia del bien y del mal. concilio, moral y metaconcilio*. EUIUSA Barna 1990 (orig. titulado *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale*).

<sup>34</sup> Cf. G. GILLEMAN, *Il primato della carità*, cit., pp. 14-15; veremos el tema al comienzo del capítulo I.

Escritura debe ser el alma de la Teología». <sup>35</sup> Y concretamente, afirma en forma expresa: «téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad *por la Sagrada Escritura*, deberá mostrar la *excelencia de la vocación* de los fieles en Cristo y su *obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo*». <sup>36</sup>

Por esto, es útil volver a la tradición auténtica, y Santo Tomás forma parte principal de ella. Insistamos aún sobre el criterio de selección de los textos del Aquinate, pues nos parece que la novedad del tema, y dar unos primeros pasos en estudiar esta perspectiva, requiere fundamentar su interpretación. En Santo Tomás vemos una teología que no se separa de la experiencia espiritual, que mantiene la unidad entre las exigencias de la fe y la reflexión teológica, que sirve al teólogo para la contemplación cristiana, donde la metafísica y la especulación van unidas a la exégesis, evitando esas dicotomías que no hay en la verdad revelada. <sup>37</sup> Por todo

---

<sup>35</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 24.

<sup>36</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatum totius*, n. 16. Fijando la atención en las palabras que hemos dejado en cursiva, podemos analizar este texto tan denso ed explicita fondazione biblica della teologia morale; b) una morale intesa come illustrazione della risposta da dare alla vocazione cristiana e della crescita dei fedeli nella vita in Cristo; c) una morale della carità come radice da cui proviene ogni frutto di vita; d) una morale della salvezza comune («per la vita del mondo»); e) una morale dell'*obbligo*, che permane pur sempre, ma deriva dalla scoperta della vocazione e dalle esigenze della carità»: R. SPIAZZI, *Fede e morale nella prospettiva teologica di san Tommaso*, cit., 127

Cf. para la aportación más significativa, S. PINKAERS, *Les sources de la morale chrétienne (Sa méthode, son contenu, son histoire)*, 2ª ed. Univ. Fribourg Suisse, Edit. du Cerf, Paris 1991 (1ª ed. 1985); IDEM, *L'Evangile et la morale*, Edit. Univ. Fribourg Suisse, Edit. du Cerf, Paris 1990; IDEM, *La morale catholique*, Edit. du Cerf, Paris 1991. Un primer exponente de esta nueva visión de la teología moral lo encontramos en G. GUILLEMAN, en su obra *Il primato della carità in teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1959, que dice en p. 7: «La lettura di certe nostre "teologie morali" dà l'impressione che ci sia, tra quanto esse espongono e la rivelazione morale del Vangelo o della tradizione cristiana, una differenza notevole di prospettiva. Certamente, non bisogna cercare nella Scrittura una teologia

esto, es lógico que la reflexión teológica lleve a preguntas del tipo: ¿Cómo actualizar esta filiación divina? ¿En qué sentido la contemplación de esta verdad mueve a vivir en santidad, a un obrar moral como hijos de Dios?

Resulta patente que la filiación divina casi no ocupa lugar en el tratamiento sistemático del obrar moral (*Summa Theologiæ*, *Summa contra gentiles*, *Compendium Theologiæ*), y no obstante está presente, y bajo diversas perspectivas el tema es abundantemente tratado en sus obras; mientras que las referencias a la filiación divina en los comentarios a los libros del Nuevo Testamento son mucho más abundantes.<sup>38</sup> El lugar que

---

elaborata alla maniera dei nostri manuali, dato che la loro tecnica si preciserà solo nel Medioevo; ma si può raccogliere, nel Nuovo Testamento e nella Tradizione, un insieme di insegnamenti e di pratiche che rivelano uno spirito, un'opzione morale vissuta, fonte della ulteriore sistematizzazione. E proprio quest'anima della vita morale, espressa nella legge dell'amore -(Rom 13, 10)- che, a prima vista, sembra non essere riflessa nei nostri libri classici di morale».

<sup>37</sup> Para S. Tomás, la teología, *Sacra doctrina*, es considerada como «quædam impressio divinæ scientiæ» (*S. Th.*, I, q. 1, a. 3) y una anticipación del conocimiento perfecto de Dios en la vida eterna. Hace ya tiempo que algunos pioneros de la historia de la teología han hecho notar la falta de contacto entre la teología dogmática y la espiritualidad, entre la ciencia del dogma y la vida cristiana de santidad, que tanto se compenetraban en la obra y la experiencia de los Padres de la Iglesia. Cf. el importante artículo de H. VON BALTHASAR, *Teología y santidad*, en «Dieu Vivant» 12 (1948), pp. 17-31. El desarrollo científico y escolástico del Medioevo ha ampliado el concepto de *teología moral*, sin separarla del dogma. Aparece por doquier, en todos los tratados, pero sobre todo en la teología Sacramentaria; también hay tratados específicos, pero dentro del plan teológico general. Cf. R. SPIAZZI, *Fede e morale nella prospettiva teologica di san Tommaso*, en «Doctor communis», de la Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1 (1975), pp. 124-125. Al comenzar el siglo XIII, desde el punto de vista de la teología moral se repiten las posiciones del siglo XII: los problemas morales son estudiados en tratados *a se*, sin ocupar un lugar propio en la estructuración teológica. Cf. G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *o. c.*, p. 91. Hacia mitad de siglo encontramos ya una producción teológica de tipo moral, en la recién nacida escuela franciscana: A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE GANDILLAC, *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, en «Storia della Chiesa», XIII, S.A.I.E., Roma-Torino 1979, p. 342. Sin embargo, no llega a construir una síntesis filosófica comparable a la de S. Tomás.

<sup>38</sup> Cf. a este respecto C. BERMUDEZ MERIZALDE, *Aspectos de la doctrina de la gracia en los comentarios de Santo Tomás a las epístolas paulinas (vida de gracia e identificación con Cristo)*, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1990; C. LAPEÑA, *Doctrina sobre la filiación divina en el comentario a la Epístola a los Romanos de Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra,

ocupan en la obra de Santo Tomás sus grandes compilaciones sistemáticas (*Super IV libros Sententiarum*, *Summa contra gentiles*, y sobre todo la *Summa Theologiæ*, etc.) relegan a un segundo plano -en una primera aproximación- los comentarios escriturísticos. Pero una visión más detallada del contexto temporal institucional y doctrinal en el que surge la obra de Santo Tomás, restituye a la producción escriturística el lugar fundamental que ocupa. Los comentarios bíblicos forman parte de lo mejor de su pensamiento teológico.<sup>39</sup> La razón es clara: también S. Tomás sentía las preocupaciones de su época,

---

Pamplona 1981; C. TERCEIRO, *La gracia en el Evangelio de S. Juan según el comentario de Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1993.

<sup>39</sup> Cf. P. GLORIEUX, *Essai sur les Commentaires scripturaires de Saint Thomas et leur chronologie*, en «Recherches de theologie ancienne et medievale» 17 (1950), 237-266; C. SPICQ, *Saint Thomas exégète*, en DTC 15, 694-738; El de Santo Tomás era un período de gran interés por conocer y comentar la Biblia, desde la aparición de las *lectio*, clases de teología en las que se leía y comentaba un pasaje: cf. A. LANDGRAF, *Introducción a la Historia de la Literatura teológica de la Escolástica incipiente*, Barcelona 1956; C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de la exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944, pp. 143-145. No nos alargamos más aquí sobre las praxis que seguían en los libros de la Escritura que tenían que exponer: cf. H. DE LUBAC, *Esagesis medievale*, en «Opera Omnia», vol. 17, Jaca Book, Milano 1986. En la escolástica incipiente se comenta la Escritura con *autoridades*, sobre todo escritos patristicos, con la intención de transmitir lo que la tradición aportaba, y se van glosando (e interpretando), dando -como veremos- cada vez un tono especulativo más marcado; poco a poco así se forman los razonamientos teológicos (cf. M. D. CHENU, *La teologia del dodicesimo secolo*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 349-404). Ya como *Magister theologiæ* o *Sacræ Paginæ*, S. Tomás enseñó en París de 1256 a 1273. Los comentarios que han llegado a nosotros como síntesis del trabajo de los alumnos -o de su secretario personal-, que recogían las explicaciones orales de Santo Tomás constituyen las *lecturæ* o *reportationes*; si éstas eran reelaboradas por el maestro, obteniendo así un mayor peso doctrinal, eran llamadas *ordinationes* o *expositiones*: cf. C. SPICQ, *Saint Thomas d'Aquin exégète*, en DTC 15, 694-738; todo el artículo es importante, pues estudia de modo muy profundo la obra exegética del Aquinate. No nos cuesta mucho trabajo entender este sistema, que responde perfectamente al trabajo de los «talleres» medievales: los aprendices hacen un trabajo de elaboración, que termina el maestro. Cf. A. M. LANDGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Herder, Barcelona 1956, pp. 61 ss.; C. SPICQ, *Esquisse...*, cit., pp. 142-143; P. MANDONNET, *Chronologie des...*, cit., 27; J. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino...*, cit., pp. 122, 283-287. Sobre las varias posibilidades en la explicación de los textos bíblicos: cf. B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel medioevo*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 177.

que se reflejan en su obra.<sup>40</sup> De esta forma, la cuestión de la teología como ciencia es clave para entender el contexto histórico en el que vive el doctor Angélico y la respuesta que da: su síntesis doctrinal que pone la ciencia teológica en la clave de todo el edificio del conocimiento humano en visión unitaria.<sup>41</sup> En esta arquitectura vemos la mediación aristotélica con la «necesidad» de aplicar la razón a la ciencia teológica, y esto marca todo el edificio, le da un estilo de una época, ciertamente, de la misma forma que decimos que una obra es gótica o barroca.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Estaba metido en la historia (y esto no quita nada a la gran intuición profética que tuvo en muchos puntos de su doctrina, adelantándose al tiempo), vivía en su tiempo. A este propósito es iluminante la editorial *Una preziosa iniziazione a san Tommaso d'Aquino* que I. BIFFI escribe introduciendo la obra de J. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, cit., pp. 9-13.

<sup>41</sup> Cf. G. M. GALLI, *La svolta culturale del secolo XIII e la nascita della scienza moderna*, en «Angelicum» 65 (1988), pp. 3-43. J. J. DE MIGUEL Y SICILIA, *La autoridad de los Padres de la Iglesia en Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Navarra, Pamplona 1974, pp. 24-93 (un extracto de esta tesis fue publicado en Braga, 1979). Cf. A. GARDEIL, *Le plain de la Somme Théologique*, Appendice II, Cap. III, en SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. La théologie*, Paris 1968, p. 168; M. GRABMANN, *La Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin. Introduction historique et pratique*, trad. E. Vansteenberghe (Bloud & Gay, Paris 1930), p. 52 s.

<sup>42</sup> Hay una tendencia a la filosofía natural que encanta la teología del S. XIII, y ya antes. Se teme que la *Aristotelis silva*, que se hace invadente, no fuera a invadir lo sagrado (cf. H. DE LUBAC, *Esegesi medioevale*, cit., pp. 190-191). Hay una «filosofía secular» que penetra en la teología. Mientras tanto, la teología no puede defenderse, no se presenta en una construcción metafísica. Santo Tomás libera la razón, «la prisionera hermosa», en expresión de H. de Lubac: él, «que pertenecía a la familia de los Orígenes y de los Agustinos», «adapta la bella prisionera y da a su gesto de adopción -siguiendo a San Pablo *in obsequium fidei*- un porte muy serio. En efecto, explica, "el doctor de Sagrada Escritura acoge el testimonio de la verdad de cualquier lugar venga éste; sabe que toda verdad es de derecho cristiano, que no puede nunca ser temida, más bien ha de ser raptada -como decía San Agustín- de sus "injustos detentores". En esto, como tan a menudo le sucede, Santo Tomás es un simple y fiel eco, hasta en los particulares, de una larga tradición. Sus medios podrán ser frecuentemente diversos, y más potentes que los que disponían mucho antes que él, pero de aquellos hasta él no ha cambiado el espíritu»: H. DE LUBAC, *Esegesi medioevale*, cit., p. 542; cf. C. SPICQ, *Esquisse*, cit., pp. 235-236. Santo Tomás se siente llamado a una misión en la teología sistemática (cf. A. FOREST y otros, *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, cit., p. 342; cf. G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *o. c.*, p. 95; M. R. GAGNEBET, *Mission doctrinale de saint Thomas*, en DTC XV, cols. 631-633. Sobre una sólida doctrina, utiliza la filosofía para los principios relativos al carácter «científico» de la teología (cf. A. FOREST y otros, *o.*

En este sentido la obra del P. Marie-Dominique Chenu es magistral, con la aplicación del método histórico al estudio de S. Tomás del mismo modo que hizo el P. Lagrange con la Escritura:<sup>43</sup> *La teologia como scienza nel XIII secolo*,<sup>44</sup> la *Introduzione allo studio di san Tommaso d'Aquino*,<sup>45</sup> han sido completados con otros trabajos como *La teologia nel XII secolo*.<sup>46</sup> Esa importante producción, que se ha actualizado en los años sucesivos, y por otros autores, en la misma línea, subraya la idea apuntada: acercarse al verdadero S. Tomás es descubrir el hombre histórico concreto, que razonaba en su tiempo, y así entenderemos mejor su obra, pues el modo de pensar -de escribir- está relacionado con el modo de ser.<sup>47</sup> Su

---

c., pp. pp. 362-364; M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle*, 2ª éd., 66-110; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Thomisme*, en *Dict. Théol. Cath.*, XV, cols. 847-853). Y hace el Aquinate un método teológico: cf. J. F. BONNEFOY, *La méthodologie théologique de saint Thomas*, en «Revista Española de Teología» 10 (1950) 41-81. «Non v'è dubbio che l'originalità dell'innovazione dottrinale di san Tommaso ha per principale causa la conoscenza e l'assimilazione degli scritti di Aristotele» (C. FABRO, *L'essenza del tomismo*, p. 84; cf. IDEM, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983).

<sup>43</sup> Cf. M. D. CHENU, *La fede nell'intelligenza e il vangelo nel tempo o la teologia nel secolo XIII*, en I. BIFFI-C. MARABELLI, *Invito al medio evo*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 36-38); I. BIFFI, *Una preziosa iniziazione...*, cit., 10.

<sup>44</sup> *La théologie comme science au XIII siècle*, Vrin, Paris 19573 (trad. it., Jaca Book, Milano 1985)

<sup>45</sup> *Introduction à l'étude de saint Thomas*, Vrin, Montréal-Paris 1950, 1954 (trad. it. LEF, Firenze 1953): es una obra clave para conocer las condiciones de la enseñanza teológica en el siglo XIII.

<sup>46</sup> *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1957 (tra. it. Jaca Book, Milano 1986). Hay que añadir a la lista algunos importantes trabajos, entre los que destacan M. GRABMANN, *S. Tommaso d'Aquino, introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1986, p. 9.

<sup>47</sup> Cf. I. BIFFI, *Una preziosa iniziazione...*, cit., 10, donde hay también una selección de biografías de S. Tomás; cf. la citada de J. WEISHEIPL con el comentario de J. BATAILLON, *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales*, en «Revue des sc. phil et théol.» 64 (1980), p. 119.

Para lo que se refiere a la moral del Aquinate, cf. G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *o. c.*, p. 99. Cf. J. MAUSBACH, *Thomas von Aquin als Meister der christlichen Sittenlehre*, München 1925 que recoge los aspectos teológicos; LEGOUILLOU M. J., *La morale de Saint Thomas*, in «La Vie spirituelle. Supplément»

obra sistemática, modelo en cuanto a su carácter equilibrado, tiene una estructura que necesita comprensión histórica.<sup>48</sup> Señalamos por fin que en los

---

17 (1951) 171-184. Para la filosofía moral SERTILLANGES A. D., *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*. Paris 1946. Hasta ahí las obras de carácter sistemático en la reconstrucción de la moral de Santo Tomás. Ultimamente la investigación ha ido más en la línea histórico-genética: LOTTIN O., *Psychologie et Morale*, cit., con artículos que reconstruyen la prehistoria escolástica de algunos conceptos fundamentales de la antropología tomasiana.

Cf. también Ph. DELHAYE, *La "loi nouvelle" dans l'enseignement de S. Thomas*, en «*Esprit et Vie*» 84 (1974), p. 33. Hay algún estudio sobre los representantes del movimiento de renovación tomista de comienzos del s. XVI, que refleja que «ir ritorno a s. Tommaso, per quanto riguarda la legge nuova, è avvenuto in condizioni che hanno messo in pericolo la dottrina dell'Angelico sulla legge nuova e, in definitiva, tutta l'economia della legge secondo la sintesi tomista» (L. VEREECKE, *o. c.*, p. 431: el trabajo sobre los comentarios tomistas del tratado sobre la «lex nova» de S. Tomás al inicio del s. XVI ocupa las pp. 408-431); M. GRABMANN, *San Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, Libreria editrice Vaticana, Roma 1986, p. 102. Un buen ejemplo es el estudio -de autor protestante- sobre el concepto tomista de Ley: KUHN U., *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Goettingen 1965 (cf. G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *o. c.*, pp. 96-97).

<sup>48</sup> Sobre el plan de la *Summa Theologiae*, que ha sido bien estudiada, cf. Cf. G. LAFONT, *Estructura y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964, donde propugna aplicar también a S. Tomás los métodos de crítica histórica, literaria y doctrinal que no se vacila en usar con la Exégesis y que es tan útil. Es conocida la discusión levantada en torno a la colocación del estudio sobre la gracia en la *Summa Theologiae*, a partir de una frase ambigua de Chenu que puede mostrar a la gracia como «antecedente» a Cristo: «comme telle, au delà de ses états historiques, elle (=la gracia) a sa nature, sa structure, ses lois, que suivra ultérieurement l'adoption filiale dans le Christ»: M.-D. CHENU, *Introduction...*, cit., p. 270. No es posible pensar a la gracia sin hacer referencia a las procesiones trinitarias y a las misiones de las Personas, de lo que se habla en la I *pars*. El lugar de Cristo en la *Summa* es total, y no hay anterioridad alguna en la gracia con respecto a Cristo, y aunque en la I y II *pars* no se hable de Cristo allí está presente. En la I *pars* (*de Deo*) hay un estudio de Dios en todos sus aspectos, con distinciones pero sin separar, pues son complementarias unas cosas con otras; en la II *pars* (*de motu rationalis creaturæ in Deum*) estudia no sólo a Dios como fin de las criaturas, sino la actividad espiritual del hombre, en su estructura dinámica que tiene como imagen de Dios, en su condicionamiento natural e histórico, en su finalidad hacia Dios. La III *pars* (*de Christo*) se sitúa en la continuidad de la libre actividad del hombre, y es como una recapitulación de todo lo creado: cf., E. PERSSON, *Le plan de la Somme Théologique et le rapport «Ratio-Revelatio»*, en «*Revue Philosophique de Louvain*» 56 (1958), pp. 545-572; por eso se sugiere que se llame a la II *pars* «tratado de la libertad cristiana», donde Cristo está presente, aunque se explica en esta III *pars* que es la «recapitulación». En este marco, Gardeil -de acuerdo con lo dicho- va más allá: la I *pars* y la II no son un edificio completo, necesitan la III *pars*, son comprensibles sólo en relación a Cristo,

comentarios bíblicos del Aquinate encontramos más un estilo directo repleto de vida cristiana, de la que la filiación divina es la raíz. En las obras sistemáticas, está muchas veces implícita, pero fue una glosa continua en su actividad fundamental como enseñante: comentar la *Sacra pagina*.

Teología y exégesis van de la mano, los textos bíblicos son la materia inmediata del teólogo. El teólogo medieval, con toda su manera de hacer teología basada en la autoridad del texto sagrado -al que lo seguían en orden de importancia los testimonios patrísticos y del Magisterio, y por último el razonamiento filosófico-, busca de modo primordial mostrar los fundamentos del contenido de la revelación; y el siglo XIII es el gran siglo escriturístico de la

---

en la III Pars (desde el prólogo, como también el prólogo general) se nos presenta a Cristo como camino a la felicidad eterna. Por tanto la II pars no puede considerarse sola, independiente de Cristo (cf. H.-D. GARDEIL, *Le plain de la Somme Théologique*, cit., pp. 188-189. «Esaminando la *secunda* nel suo legame con la *tertia pars*, si comprende invece come la morale di s. Tommaso sia cristiana: fondata e modellata sulla persona e sull'opera di Cristo. Infatti, il muoversi dell'uomo verso Dio, che nella *seconda parte* è pensato nelle sue condizioni sovratemporali e sempre necessarie, nella *terza* è descritto nella sua attuale economia storica, in cui il Cristo "ci si è rivelato come la via della verità lungo la quale possiamo raggiungere risorgendo la beatitudine della vita immortale" (III, prol.). Non è qui la sede di discutere con quali intenti pedagogici o per quale concezione di fondo l'angelico abbia introdotto la divisione accennata: ma è ovvio che il nostro andare a Dio abbraccia pure la *terza parte*, ove esso da ipotesi astratta diventa storia concreta "in Cristo"; e che perciò nella morale di s. Tommaso (se così può chiamarsi il suo studio del "motus in Deum") è intenzionalmente e inseparabilmente connaturata una dimensione "cristiana". Avviso importante, cui purtroppo non prestarono attenzione quei moralisti, successivi all'angelico e più fedeli alla sua lettera che al suo spirito, i quali -nelle loro nuove sintesi (se sintesi furono)- presero a modello la sola *seconda parte*, senza versarvi nessuno di quei capitoli su Cristo che interessavano la vita morale cristiana»: G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *o. c.*, p. 102.

Cf. también M. GRABMANN, *La Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin. Introduction historique et pratique*, trad. E. Vansteenberghe (Bloud & Gay, Paris 1930), p. 52 s. Santo Tomás quería con esa obra adecuarse al concepto de ciencia de aquel entonces, y defendía la Iglesia en las batallas que se plantaron en su tiempo. El hombre de hoy tiene requerimientos algo diversos, entre los que podrían señalarse, por ejemplo, un mayor espíritu crítico en el afán de comprensión de las cosas, quizá es más reticente y exigente en este punto. O bien una inclinación religiosa más ávida de nutrirse directamente con las riquezas de la Escritura, y se acomoda mal a tantas distinciones como hacían los medievales, que a veces parece que reducen a una construcción nocional la lozanía de las realidades cristianas

Edad Media.<sup>49</sup> Los mejores exponentes de la exégesis medieval pertenecen al siglo XIII. Sin embargo, «si el siglo XIII es el gran siglo escriturístico de la Edad Media, lo debe al impulso dado a los estudios Bíblicos un siglo antes».<sup>50</sup> Y por lo que se refiere a los comentarios bíblicos al Nuevo Testamento, es ahí donde vemos más riqueza de la centralidad de la filiación divina en la vida cristiana, al paso que comenta los pasajes de la Escritura.<sup>51</sup>

Aquí hemos procurado hacer una labor de síntesis, y presentar los textos de S. Tomás de modo sistemático. Puede ser éste el principal mérito del trabajo que presentamos: recoger, después de una larga búsqueda, los textos principales del Aquinate sobre este tema, y anotar los demás textos (paralelos o colaterales) en las referencias de las notas a pie de página.

### 3. Estructura y contenido del trabajo

Querriamos hacer una observación que fácilmente puede formularse al desarrollo del esquema de este trabajo. puede señalarse que no basta el respeto al autor que se estudia, y la meditación de la estructuración del estudio. Efectivamente, el Aquinate articula de modo espléndido todo un esquema, y el estudioso de S. Tomás ha de respetarlo, pues pertenece a la virtud de un investigador la pasión por la verdad, y pertenece a la

---

<sup>49</sup> Cf. P. GLORIEUX *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII siècle*, Paris 1933-1934; C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Vrin, Paris 1944, p. 143; M.-J. CONGAR, *Théologie*, en DTC 15, 354; sobre las fuentes más citadas por Santo Tomás, cf. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino....*, cit., pp. 251 ss.; P. CESLAO PERA, *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, en *La Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano Salani, Bologna 1984, vol. I, pp. 31-154.

<sup>50</sup> C. SPICQ, *Saint Thomas exégète*, cit., p. 695.

<sup>51</sup> Santo Tomás aborda variados problemas y en la búsqueda de una solución, elabora un cuerpo doctrinal importante sobre los distintos aspectos teológicos, principalmente en torno a la gracia, el gran tema de los comentarios de las cartas paulinas: puede decirse que toda la doctrina contenida en el *corpus* paulino es una exposición sobre la gracia de Cristo: «est enim hæc doctrina tota de gratia Christi»: *Super epistolas Sancti Pauli Lectura*, Marietti, Taurini-Romæ 1953, vol. I, *Prologus* [11].

verdad el respeto del mundo en el que se mueve el autor estudiado, el modo de organizar sus obras, los argumentos a los que dedica mayor atención y que privilegia. De otro modo, podría también señalarse, se corre el riesgo de interpretar al autor fuera de su contexto y colocarlo en un esquema que existe en la mente del investigador, pero que no ha conseguido demostrar que exista en la mente del autor estudiado. Lógicamente, es en la lectura del presente trabajo donde pensamos hay una respuesta adecuada a esta dificultad, dificultad que se encuentra quien toca cualquier punto que no ha tratado S. Tomás de modo sistemático, como por ejemplo han encontrado los que han estudiado su teología sobre el Cuerpo Místico. Así, la estructuración del trabajo, el esquema de la Tesis, ha nacido de la lectura de los textos del Aquinate. No hemos encontrado, en los estudios realizados hasta el momento, un esquema que englobara el conjunto de estos temas, según la mente de S. Tomás, pero sí en los distintos puntos, y en estas páginas hemos ido anotando las obras que nos parecen más significativas, en la orientación de estos estudios en S. Tomás. Podemos adelantar que la búsqueda ha señalado la atención que tiene el temor filial como punto clave en la teología de S. Tomás sobre este tema.

Se ha dividido el esquema en tres partes, y pueden observarse ciertas repeticiones, pues algunos conceptos se encuentran incoados en un capítulo, para ser luego desarrollados según otros aspectos. Así lo hace también el Aquinate, en un volver sobre los mismos temas con ópticas diversas, sobre ideas ya enunciadas con anterioridad. Esto se observa especialmente en los comentarios bíblicos, donde hay una mayor tendencia a estas repeticiones. Podrían también observarse algunas lagunas, que responden a la metodología apuntada: constatar el material encontrado, sin interpretarlo con otros puntos que en la mente de S. Tomás no tienen

especial incidencia en nuestro tema.

Anotemos aún otra dificultad en establecer un *status quaestionis* para la comprensión del tema en época de S. Tomás: ¿qué sentido da el Aquinate a los comentarios que se desprenden de los textos bíblicos? La explicación de la importancia de la filiación divina en la vida moral, ¿era algo que surgía de su teología, o se desprendía "naturalmente" de los textos que comentaba? Ya nos hemos referido a que el tema no ha sido tocado en las obras sistemáticas de la escolástica anterior, pero sin duda para encuadrar adecuadamente la figura de S. Tomás en este punto se requiere un ulterior trabajo de situar su obra en el contexto de los siglos XII y XIII, en el modo en que comentaban estos textos de la Escritura, y pensamos se podría apreciar mejor la originalidad de S. Tomás, que manifiesta esta importancia del tema, que está poco tratado en otros autores, que apenas hablan de la filiación divina en relación con el orden moral.

Veamos ahora algunos puntos de la estructura de este trabajo, -que está reflejada de modo más esquemático en el índice- que analiza la doctrina del Aquinate en sus aspectos a) filiación divina; b) esclavitud/libertad, temor/amor filial; c) práctica de las virtudes humanas y sobrenaturales.

En el primer capítulo se trata del misterio de la filiación divina, como verdad central en la vida cristiana. Es la parte más «dogmática», podríamos decir, pero teniendo siempre en cuenta la teología unitaria del Aquinate y su tiempo. Estamos en una visión de la moral profundamente centrada en revestirse de Cristo, *vivir la vida de Cristo*, en lo que consiste el misterio de la filiación

divina.<sup>52</sup>

La segunda parte busca establecer los elementos de la teología moral de Santo Tomás en relación con la filiación divina. Se analizarán los aspectos morales que la perspectiva de la filiación divina ofrece, en las obras de Santo Tomás. Para ello en primer lugar se destaca -en el dinamismo de la Ley Nueva- la centralidad de *la libertad* -opuesta a la esclavitud del pecado- y la *gloria* de los hijos de Dios (cf. Rom 8, 21), y la aparición de un *instinto* por el que el Espíritu Santo mueve a los que se dejan guiar (cf. Rom 8, 14).

Se ha analizado luego la redundancia de la filiación divina en las *virtudes cristianas y dones*, la influencia que, en el pensamiento del Aquinate, tiene la filiación divina para la vida moral del cristiano. La filiación divina se vive en la fe que opera por la caridad, y con ellas la esperanza y las demás virtudes y los dones. Este será el tema del tercer capítulo, donde también haremos referencia a la *oración del Padrenuestro* como resumen de cuanto se debe pedir y desear, y al valor de la consideración de la oración filial.

\* \* \*

Hemos tratado de seleccionar los textos más adecuados a nuestro estudio, para elaborar luego un orden sistemático, sobre la base de estos textos. Una

---

<sup>52</sup> Se hace en ese primer capítulo un análisis del misterio de la filiación divina en Santo Tomás. «En el plano científico-teorético la noción de *filiación divina* es importante tanto para la Teología Bíblica como para la Dogmática *de Gratia*, y se relaciona estrechamente con la doctrina trinitaria sobre las misiones y la inhabitación de Dios, lo que le concede un lugar central en todos los manuales clásicos de Ascética y Mística. Pero, además, en el plano de la vida espiritual dice referencia al centro mismo del ser cristiano». J. STÖHR, *La vida del cristiano según el espíritu de filiación divina*, en "Scripta Theologica", Universidad de Navarra, Pamplona, 24 (1992), p. 879.

observación. Como seguiremos la exposición del doctor Angélico -mientras no se diga lo contrario-, evitaremos repetir continuamente que cuanto se dice son sus ideas; nos remitimos a las abundantes citas que hacemos a pie de página. Siempre que se trata del Aquinate señalaremos directamente el título de la obras correspondiente (o las abreviaturas más comunes, elencadas en la «tabla de abreviaturas»). Para los demás casos, sí señalaremos el nombre del autor correspondiente, al citar las obras.

Quiero manifestar mi agradecimiento a mis padres, a quienes debo en primer lugar la fe, educación y predisposición para mi vocación al Opus Dei y al sacerdocio; al prof. Dr. D. Alfonso Chacón, que además de ser buen conocedor en Santo Tomás y en historia de la teología medieval, he experimentado que dedica sus mejores esfuerzos al estudiante, tanto en las lecciones como en la ayuda eficaz en el trabajo de investigación.<sup>53</sup> No es frecuente abordar la filiación divina en los estudios de moral; quiero expresar mi agradecimiento al prof. D. Ramón García de Haro (q.e.p.d.) que me lo sugirió, me ayudó con sus valiosos consejos y correcciones, leyendo más de una vez gran parte de este trabajo.<sup>54</sup> Por último,

---

<sup>53</sup> Citamos aquí A. CHACON, *El tratado sobre la gracia en la "Summa contra gentiles"*, en "Scripta Theologica" 16 (1984), pp. 113-146; *La justificación, iniciativa divina (análisis de la cuestión en la Teología de Tomás de Aquino)*, en "Scripta Theologica" 18 (1986), 615-622; *La libertad creada y el fin* (Tesis doctoral), Universidad de Navarra, Pamplona 1978; recomendamos también sus apuntes de clase (aún inéditos), con el deseo de que pronto vean su publicación también estos trabajos; y las tesis doctorales a las que él -con otros profesores- se ha dedicado. Cf., además de las citadas de C. BERMUDEZ y C. TERCEIRO, J. C. DOMINGUEZ, *La Vida en el espíritu: Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Tesis de Teología, Univ. de Navarra 1983; publ. parcial con el mismo título en «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» de la Universidad de Navarra, 11 (1987), pp. 287-376); J. C. SEIJO, *'Gratia Christi': nuestra gracia como participación de la gracia de Cristo, según Santo Tomás*, Tesis de Teología, Univ. de Navarra 1979;

<sup>54</sup> Cf. R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana (Curso de Teología Moral Fundamental)*, Universidad de Navarra, Pamplona 1992; *Cristo, fundamento de la moral (los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana)*, Eiuinsa,

mi agradecimiento a la formación recibida en el Ateneo Romano de la Santa Cruz (ahora Pontificia Universidad), durante estos años, y especialmente a las personas que me han estado más cerca.

He encontrado una valiosa ayuda en algunas personas con las que he podido charlar sobre el tema, y aprovecharme de sus observaciones para mejorar algunos puntos. De entre ellas, no quiero dejar de citar al prof. Juan Ramón Areitio, D. Alfredo Ruiz de Gámiz y D. Ricardo Ballester.

Esperemos que estas páginas puedan contribuir a establecer unos elementos de Santo Tomás sobre la redundancia de la filiación divina en el obrar moral, que faciliten el desarrollo del análisis de esta perspectiva en la teología moral.

Lluçia Pou Sabaté

Roma, junio 1994 / Granada, Navidad 2012

## CAPITULO I. EL MISTERIO DE LA FILIACION DIVINA: SER HIJOS DE DIOS

La filiación divina, tan presente en la Escritura y los primeros Padres, ocupa un lugar importante en la enseñanza de Santo Tomás: «Filius Dei incarnatus est, ut per ipsum adoptionem filiorum Dei reciperemus». <sup>55</sup> Por el bautismo el hombre adquiere -en Cristo- la filiación divina, y ha de conocer esa dignidad para comportarse según ella, es decir, para obrar como hijo de Dios: «Repara, cristiano, en tu dignidad, y pues que has sido hecho partícipe de la naturaleza divina -dirá San León Magno, con expresión recogida por Santo Tomás en la *Summa Theologiæ*, no quieras tornarte, con una conducta desarreglada, a tu antigua bajeza». <sup>56</sup>

Antes de pasar a estudiar esta doctrina del Aquinate, digamos unas palabras sobre la evolución que ha tenido en la teología ese pensamiento -no falta la polémica pues

---

<sup>55</sup> *In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2 sc.; cf. q. 1, a. 4. El *Scriptum super Sententiis* pertenece al primer período parisino de Santo Tomás (1253-1257). La idea aquí contenida se repetirá, con diversas formas, en sus obras posteriores.

<sup>56</sup> «Agnosce, o christiane, dignitatem tuam; et divinæ consors factus naturæ noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire»: S. LEON MAGNO, *Serm. 21, al. 20 In Nativ. Dom.*, l. c. 4, citado en *S. Th.*, III, q. 1, a. 2 c.

para muchos estudiosos la tradición latina parece que pone acentos en distinguir, en la economía de la salvación, el efecto de la gracia en el cristiano, en lo que le añade y le corresponde sólo a él, dejando de lado la unión que existe entre la filiación adoptiva y la filiación por naturaleza<sup>57</sup>-, pensamiento que en los Padres no cobra un carácter de tratado sistemático pero todos ellos desarrollan con viveza la exposición del misterio del que hablamos.<sup>58</sup> En la teología posterior pueden verse dos líneas que se entrelazan en la explicación del misterio de la filiación divina: una ascendente, *elevación* del hombre (por la gracia creada); y otra descendente, *inhabitación* de la Trinidad en la persona con la donación del Espíritu Santo (gracia increada) que santifica, que sin embargo está en relación con la gracia santificante y las dos nos hablan de la divinización del hombre y su conformación con Cristo y adopción a hijos de Dios.

En muchos tratados sobre la gracia, después de proclamar la grandeza de la filiación divina se suele decir que se debe a la obra de la gracia, y se suele pasar a analizar la gracia, perdiendo en tantas ocasiones la contemplación de la paternidad de Dios y la fuerza moral

---

<sup>57</sup> Cfr. E. MERSCH, *La théologie du corps mystique*, t. II, L'edition universelle, Paris 1946, p. 41. Cfr. todo el c. *Filii in Filio; la Trinité vivifiant les hommes* (pp. 9-68).

<sup>58</sup> Hay en el tratamiento del tema una unidad entre los Padres griegos y latinos, dentro de una pluralidad de formas de expresar este misterio: «Les Peres grecs, surtout, insistent tellement sur ce point qu'ils ont pu donner l'impression d'ignorer ou d'exclure les dons créés. Très souvent, ils parlent du fait que l'homme est divinisé par la grâce et devenu participant à la nature divine, pour prouver la divinité du Saint-Esprit ou du Verbe. Raisonement qui montre bien que les Pères sont convaincus que l'Esprit reçu dans la justification n'est pas seulement une qualité créée, mais une Personne qui, étant le fondement et la raison de la participation à la nature divine, doit être elle-même Dieu. Si l'homme est divinisé, c'est qu'il reçoit non seulement un don créé, mais d'abord et surtout le don increaté, l'Esprit»: Ch. BAUMGARTNER, *Grâce*, cit., col. 710; cf. J. BELLAMY, *Adoption surnaturelle...*, cit., col. 426.

que de ella se deriva.<sup>59</sup> Al leer los comentarios patrísticos, viene la pregunta de si la teología posterior ha expuesto toda la riqueza de estas afirmaciones iniciales y de las explicaciones antiguas; si la vuelta a una concepción más llena y profunda de nuestra filiación divina no ayudaría a la concepción de la moral ordinariamente demasiado ligada a las obligaciones y juridicismo. Se ha denunciado que en los tratados de gracia se habla de nuestra filiación divina adoptiva, pero frecuentemente lo que dicen está lejos de proyectar toda la luz deseable sobre algunas cuestiones de cierta importancia.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> «Le (...) riflessioni sulla figliolanza da Dio, sulla amicizia con Dio, sullo sposalizio con Dio si possono considerare o quali "conseguenze" o quali effetti della grazia santificante, come la dogmatica, per lo più, ha fatto finora. Sembra però più utile seguire un'altra strada: considerare prima gli effetti della grazia, così come vengono esposti nella testimonianza della Scrittura, pero poter poi comprendere, sulla base della Bibbia, le affermazioni teologiche sulla natura della grazia. La grazia è, infatti, una realtà soprannaturale, e soltanto partendo dalle verità rivelate sull'opera della grazia si potranno rettamente comprendere le affermazioni della teologia sulla natura della grazia stessa»: J. AUER, *Il Vangelo della grazia*, en IDEM/J. RATZINGER, «Piccola dogmatica cattolica» V, Cittadella, Assisi 1988, p. 148: *La giustificazione come comunione con Cristo (figliolanza da Dio)*. Cf. Ch. BAUMGARTNER, *Grâce*, en DS VI, Paris 1967, cols. 701-726, y especialmente 703-704, sobre el significado de la gracia como adopción divina.

<sup>60</sup> La mayor parte de los teólogos presenta la adopción como el efecto formal de la gracia santificante, es decir el efecto inmediatamente producido por la sola presencia de la gracia, por la simple comunicación de la realidad sobrenatural. Se sabe que esta afirmación repercute en *De Verbo Incarnato*. En efecto, si en los cristianos la filiación divina es el efecto formal de la gracia santificante, ¿cómo explicar el efecto de esta gracia en el alma de Cristo, que no va acompañada de la filiación adoptiva? No satisfacen las explicaciones a algunos, como tampoco satisface que se quiera parangonar con la adopción humana, que se comience por definir esta institución desde el punto de vista jurídico, y después de hablar del orden sobrenatural, se añaden y quitan ciertas nociones a dicha adopción. «Rien qu'à lire en Saint Paul, que Dieu a envoyé *son Fils*, a fin de nous conférer l'adoption (cf. Gal 4, 5) et, en saint Jean, que le Père nous a donné une telle charité que nous soyons appelés *et que nous soyons* enfants de Dieu (1 Jo 3, 1), on a l'impression que cette base est trop étroite et que les textes scripturaires invitent plutôt à comparer notre filiation adoptive à la filiation naturelle du Fils de Dieu»: L. JANSSENS, *Notre filiation adoptive d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, cit., p. 233. Si se perdiera esa visión jurídicista de muchos manuales, se resolvería mejor, suprimiéndola quizá, aquella dificultad en el *De Verbo Incarnato*. Este estudio sobre la S. Escritura y los Padres es fundamental, añaden, y después de ello la puesta en obra de una sistematización teológica. «[Fils de Dieu, nous les sommes] en quelque sorte naturellement en Lui et en Lui seul; par participation et selon la grâce, par Lui dans

Se dice que entre lo siglos VI al XIII, es decir desde Gregorio el Grande y San Juan Damasceno, hasta Alejandro de Hales y Alberto Magno, no hay nada especialmente sobresaliente acerca de la doctrina de la adopción divina de personas creadas,<sup>61</sup> aunque también ahí hay algunos problemas que dan lugar a no pocos escritos teológicos por parte de los representantes más importantes de la teología de occidente: la polémica en torno al adopcionismo español de finales del s. VIII, por obra del obispo Elipando de Toledo (ocupa la sede desde 754). El obispo Félix (Feliu) de Urgell se adhiere a esta doctrina<sup>62</sup>, que enseña que Jesucristo, en cuanto hombre,

---

l'Esprit» (Cyrile, *De recta fide ad Theod. imper. XXX*): L. JANSSENS, *Notre filiation adoptive...*, cit., p. 233, y comenta este y otros textos de este Padre (uno de los más reconocidos de la Tradición) para profundizar en la raíz de la humanidad de los hijos de Dios, en relación con Cristo en su Encarnación. La adopción se realiza por la gracia de Cristo (santificante, creada) y al mismo tiempo por la inhabitación del Espíritu Santo (gracia increada), que habita en nosotros y nos hace participar de la naturaleza divina (cf. *In Io* 1, 13: PG 73, 157b). Volveremos sobre el tema más adelante, al referirnos al Espíritu Santo (I. C).

61 Cf. J. BELLAMY, *Adoption surnaturel*, cit., col. 427.

62 Considerada poco clara por el Beato de Liébana, quien se opone a estas opiniones cristológicas del obispo. Cf. H. QUILLIET - E. PORTALIÉ, *Adoptianisme*, en DTC I, 403-421; Cf. É. AMANN, *L'adoptianisme espagnol du VIII siècle*, en «*Rev. des Sciences Religieuses*» 16 (1936) 281-317, criticado a su vez por B. LLORCA, *Adopcionismo*, en «*Gran Enciclopedia Rialp*», Madrid 1971, 1, 246-248; L. BOUYER, *Adozionismo*, en *Breve dizionario Teologico*, cit., p. 15. Feliu entiende mal algunos textos patrísticos y de la liturgia popular mozárabe. Fue condenado por los Papas Adriano I (772-795) y León III en el sínodo celebrado en Roma, en 799; en el mismo año se celebró otro sínodo en Aquisgrán, donde Félix abjuró de sus errores e hizo profesión de fe. Recientemente se ha tamizado en una discusión teológica la heterodoxa figura de Félix: Cf. *Bisbat d'Urgell. Jornades Internacionals d'Estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell*, La Seu d'Urgell, 28-30 de setembre de 1999; *Feliu d'Urgell. Bases per al seu estudi*, Josep Perarnau (coord.), FTC, Societat Cultural Urgel·liana, Barcelona 1999, en *Studia, Textus, Subsidia VII*, especialmente *Fragments textuals de Feliu d'Urgell* (a cura de Josep Perarnau i Espelt), pp. 19-86. Explica el mismo J. Perarnau unas páginas más adelante -*Aproximació al nucli doctrinal de Feliu d'Urgell*, pp. 109-137- que si las citadas Jornadas no hubieran tenido más resultado que sacar de una nebulosa impersonal de un inconcreto "adopcionismo" al obispo Feliu, ya sería mucho (usar la expresión "Feliu" en lugar de "Félix" es otra forma de indicar una nueva visión del personaje). Los polemistas contra Feliu lo equipararon a Nestorio para desprestigiarlo, y usaron los escritos de Cirilo de Alejandría, más drástico, en lugar de los del Concilio de Calcedonia, más equilibrados, doctrina oficial. Los escritos que han llegado del obispo Feliu difícilmente permiten rehacer el conjunto de su pensamiento, pues fueron

es hijo de Dios por adopción<sup>63</sup>. Esto provocó un concilio romano y el de Aquisgrán (799) donde se retractó Felii, fue depuesto de la sede episcopal y su muerte en Lión (818) y la refutación de sus escritos póstumos por parte del

---

fragmentos usados para demostrar sus errores, son los citados en las acusaciones y polémicas. Es difícil mantener una nota de objetividad en un ambiente en el que se dice (Concilio Romano del año 789, *Actio secunda*): "...ausus fuerit dicere Filium Dei dominum nostrum Iesum Christum adoptivum secundum carnem esse" de una forma u otra repetidas veces en contra del acusado; Alcuí –el censor en el concilio de Aquisgrán– insiste: "...omnino Christi Dei impiissima temeritate contradicit divinitati", "...niteris affirmare, Dominum nostrum Iesum Christum Deum verum non esse"... "sed nuncupativum" y es éste el centro de la polémica entre los dos: que Jesús fue hijo de Dios adoptivo, sólo Dios de palabra, necesitado de la segunda regeneración. No le fue fácil a Felii ir contra el aparato carolingio que se cernía sobre su persona, aunque el mismo Alcuí pone en boca del acusado "...Christum Dei Filium esse confiteris", "Dicis eundem esse Filium Dei qui est filius hominis et filius hominis, qui est Filius Dei", como también se afirma claramente una acción divina uniendo la humanidad de Jesús (el "filius hominis") a la persona del Verbo (del "Filius Dei"), y eso desde la concepción, para ser una única persona ("in singularitate suae personae"), y añade: "qui secundum formam Dei bis genitus est: primo, videlicet, de Patre sine matre absque matre; secundo, vero, ex matre cum carne sine Patre". Dicha formulación de la fe de Felii d'Urgell no basta a los carolingios; ellos interpretan que lo que Felii dice de la naturaleza humana de Jesús en realidad lo dice de Jesús Dios, pero siempre en el contexto de que Cristo, el Hijo del hombre, es Hijo de Dios y no adoptivo o nominal, sino "in Deo Filio verus filius". Se señala que hay una clara diferencia entre los textos de 799 y de 818: la "vera confessio fidei" de Felii consiste en profesar que el personaje intrahistórico que es Jesús es el "verus et/ac proprius Filius Dei". La hipótesis de trabajo apuntada señala la dificultad terminológica de Felii en un tema doctrinal difícil, la distinción de la naturaleza humana de Jesús (y paciente: cf. Is 53, 3; Fil 2, 7; Hebr 5, 8-9), dentro de un contexto político que engrandece las imprecisiones.

<sup>63</sup> Los textos están recogidos en PL 69. Pueden encontrarse algunos precedentes en Teodoro, en Roma (hacia el año 190) y en los monarquianos. Es heterodoxo afirmar de Jesús una adopción, contradice los textos bíblicos que afirman la preexistencia del Hijo de Dios respecto a su humanidad (cf. Phil 2, Hebr 1, lo 1), y el mismo Cristo hace de la filiación una realidad constitutiva de su Persona y que ha de tomarse en sentido trascendente respecto a la filiación del hombre por la gracia (cf. Mc 13, 32; Mt 11, 27; Lc 10, 22). Ahora bien, parece que los adopcionistas no querían negar la divinidad de Cristo (confesada en sus escritos), pero bien podían caer en la línea del nestorianismo en una distinción entre el Hijo consubstancial al Padre, y Jesucristo hombre biológico, que en cuanto a su naturaleza humana es elevado por la adopción a la divinidad. Se ha considerado una herejía por la negación de las dos naturalezas en Cristo, unidas hipostáticamente en una persona, pero eso no es evidente. J. F. RIVERA, en *Elipando de Toledo*, Toledo 1940, 29-35 señala que en un contexto de dominación mahometana, la apologética abusó de la condescendencia: "Jesús era realmente como ellos, los árabes, lo representaban, hijo adoptivo de Dios y siervo suyo, pero... sólo por razón de la naturaleza humana, vindicando al mismo tiempo para Él la filiación divina propia y natural" (*ibid.*, 32).

obispo de aquella ciudad puso fin a la polémica adopcionista del siglo VIII.<sup>64</sup> Abelardo volverá a sostener este error en el s. XII, provocando la condena de Alejandro III que se refiere directamente a una fórmula hecha propia por Pedro Lombardo.<sup>65</sup> En este capítulo 1 (apartado A.2) veremos la doctrina de Santo Tomás sobre la adopción: nosotros sí somos hijos adoptivos, Jesús no: al plantearse «*utrum Christus, secundum quod homo, sit*

---

64 Cf. C. BARAUT, *La intervenció carolingia antifeliciana*, en *Ibid.*, 160-161. En el escrito póstumo (según se recoge en el *Adversum dogma Felicis*), Feliu vuelve al tema en forma de pregunta-respuesta: “*Christus Dominus ac redemptor noster, sicut in divinitate creditur verus et proprius Filius Dei, ita et in humanitate, an aliter? R.—Verus et proprius Filius ille veraciter creditur, qui de substantia Patris est genitus, non aliunde assumptus, cui generatio dat nomen Filii, non electio vel gratia, sive adoptio aut voluntas... Unus tamen in utroque, non duo*”, le acusan de dualismo, nestorianismo, pero él afirma la unicidad de Persona. Un poco más adelante hay otro fragmento polémico: “*certe catholica fides credit quod non proprius Dei Filius, qui de substantia Patris genitus est, et per omnia Patri similis, pro nobis traditus sit, sed assumptus ab eo*”: ¿quién no ha muerto, la naturaleza divina o Jesús Dios? Sin duda “*homo assumptus a Deo*” es una expresión poco feliz, pues no indica la persona, aunque por lo dicho antes no admite más que una Persona. Además, las expresiones “*adoptio*” es presentada más en el sentido de elección o de gracia divina que en el sentido de “*hijo adoptivo*” y por tanto en este último documento póstumo Feliu no es adopcionista (cf. B. MARQUÉS, *Comentaris als textos de la cèdula de Felix d’Urgell*, en *Jornades... sobre el bisbe Feliu, cit.*, 139-147). Sin embargo, J. C. Cavadini indica que Feliu era heterodoxo; J. N. Hillgarth indica que los censores y principalmente Alcuí no podían entender Feliu porque eran de otra escuela, un contexto cultural distinto, y un momento político de anexión de la Marca Hispánica al reino franco; Rovira Belloso aprovecha el diálogo para decir que la traducción “*ut adoptionem filiorum reciperemus*” de Gal podría ser mejor expresada: “*para recibir la condición de hijos*” ya que lo importante es ser hijo, y no la cualidad de adopción, y señala que Feliu estaba muy obsesionado con la biología y la naturaleza pero las relaciones se establecen entre personas y no entre naturalezas, por ahí falla la doctrina de Feliu, y para poder decir que somos adoptivos los hombres hace una teoría sobre una adopción en Jesús, pero lo importante no es la adopción sino ser hijos. C. Leonardi indica que Alcuí está en un contexto de defensa de Calcedonia, pero Feliu tiene el problema de la cuestión antiarriana, por eso no lo considera propiamente herético, como se ve en *Allocutio de duabus Christi naturis inseparabilibus et perfectis*, del Sínodo de Toledo del 684 (en R. BARÓ, *Resum de les intervencions orals*, en *Jornades... sobre el bisbe Feliu, cit.*, 149-151).

65 Cf. DS 393. Pedro Lombardo, el Maestro de las Sentencias, aborda apenas el tema de la adopción cuando se pregunta si Cristo es hijo adoptivo de Dios: Cf. III *Sent.*, dist. X: PL 192, 777-778. Por fin, también los teólogos protestantes racionalistas o liberales enseñan también doctrinas adopcionistas. Cf. H. QUILLIET - E. PORTALIÉ, *Adoptianisme*, en DTC I, 403-421; L. BOUYER, *Adozionismo*, en *Breve dizionario Teologico*, cit., p. 15.

filius Dei adoptivus», insiste en que «Christus, secundum quod homo, non est filius adoptivus».66 Por fin, también los teólogos protestantes racionalistas o liberales enseñan también doctrinas adopcionistas.

La escolástica pre-tomista no parece tener preocupaciones sobre la formulación teológica de la adopción. Su mérito está en haber llamado sobre este punto la atención de los grandes teólogos del s. XIII, que han comentado el libro de las Sentencias, sobre todo los santos Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura.<sup>67</sup> Este será el legado que recogerá Santo Tomás. Luego, las importantes definiciones de Trento sobre la justificación y la gracia contribuyeron al desarrollo teológico del dogma asociado a la adopción.<sup>68</sup> Desde el punto de vista ontológico, las definiciones conciliares dan a los teólogos instrumentos nuevos para formular con más autoridad las relaciones íntimas que

---

66 *S. Th.*, III, q. 23, a. 4 sc.

67 Luego, no faltan las polémicas, y así la escuela nominalista (con Occam, Gabriel Biel, Pedro d'Ailly -cf. p. ej. su comentario a I *Sent.*, d. 17-) que enseña que la adopción divina, como también los derechos a herencia eterna, no son efectos intrínsecos de la gracia, sino el resultado de una ley positiva por la cual Dios había decidido aceptarnos por hijos y herederos. Esta opinión es citada por Suárez (*De gratia*, l. 7, c. 1, n. 6; c. 2, n. 1; *Opera*, París 1892, t. IX, p. 94, 106). Después de esta teoría no habrá entre adopción y gracia propiamente dicha más que una simple unión de yuxtaposición, y no una unión de dependencia intrínseca. Esta manera de ver fue rechazada por los demás teólogos de la época y por ciertos representantes de la escuela franciscana, como Pedro Auriol que muestra una gran independencia tanto respecto a Duns Scoto como frente a Santo Tomás. En su comentario a I *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, cae en un exceso distinto que consiste en decir que la adopción divina es un efecto intrínseco de la virtud de la caridad (cf. Suárez, *loc. cit.* c. II, n. 2, p. 106): cf. J. BELLAMY, *Adoption surnaturel*, cit., cols. 427-428, de donde tomamos algunas de las ideas siguientes.

68 En efecto, desde el punto de vista polémico resuelven por vía indirecta hacia el tomismo la controversia que separaba a los nominalistas de los demás, sobre el carácter de la adopción. Después de la sesión VI del Concilio, no se puede enseñar que la adopción es algo extrínseco al alma. Por otra parte, los trabajos preparatorios del concilio y los proyectos de definiciones hacen conocer más la relación entre gracia y adopción según la opinión de los Padres (cf. *Acta genuina concilii Tridentini, ab Angelo Massarello, ejusdem concilii secretario, conscripta*, Theiner, Agram 1874, t. 1, p. 205; PALLAVICINI, *Histoire du Concile de Trente*, l. 8, c. 4, Migne, París 1844, t. 2, p. 217).

unen la adopción y la gracia propiamente dicha. En fin, desde el punto de vista lógico, atraen la atención de los teólogos por el lugar que debe ocupar en la exposición científica del dogma.

Desde entonces, son muchas las polémicas sobre la causa formal de la filiación divina, y que han servido para fijar mejor la relación entre la filiación divina con la gracia santificante y el Espíritu Santo.<sup>69</sup> Así, veremos en el apartado C cómo la *gratia justificationis* de los Concilios, la *gratia gratum faciens* de Santo Tomás, ha ido siempre unida a la recepción del Espíritu Santo, pues la justificación se da «por la consagración y unción del Espíritu Santo».<sup>70</sup> Los teólogos acostumbran a referirse -interpretándolas- a unas palabras de San Pablo: *el amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones (gracia creada) por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado (gracia increada) (Rom 5, 5).*<sup>71</sup>

El Aquinate estudia lo que llamaríamos hoy una moral de las virtudes (*S. Th.*, I-II, qq. 55-70), y en conexión con ellas los dones, las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo (como veremos en el capítulo 3). Las virtudes teológicas están impregnadas de la fuerza de la gracia, y orientan al hombre hacia la bienaventuranza

---

<sup>69</sup> Cf. J. BELLAMY, *Adoption surnaturel*, cit., col. 429-435.

<sup>70</sup> CONCILIO DE TRENTO: DS 1529; 1553; cf. Ch. BAUMGARTNER, *Grâce*, cit., col. 709.

<sup>71</sup> «Hay que admitir en efecto, que según la Escritura, la vida divina es primeramente del don que Dios hace de sí mismo», y los dones creados «sólo pueden comprenderse como efectos o consecuencias del don increado. Por lo que atañe al *pneuma* paulino particularmente, puede decirse, en lenguaje teológico, que no es más que la unidad de la gracia increada y de la creada, el conjunto de los dones y fuerzas, que el Espíritu Santo descansa sobre la comunidad eclesial y sus miembros. Así se explica, por lo demás por qué es a menudo difícil saber si se trata del Espíritu personal o participado»: Ch. BAUMGARTNER, *La Gracia de Cristo*, Herder, Barcelona 1969, p. 203. Cf. también S. I. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, cit.; IDEM, *Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme*, en «Nouvelle Revue Théologique» 72 (1950), pp. 673-689 (sostiene la inhabitación de las divinas personas por la causalidad quasi-formal como términos inmanentes de operaciones sobrenaturales del alma).

celestial, y siendo ellas el centro de la moral, es la caridad la que constituye el principio informador. 72 Las bienaventuranzas, hacia las que están orientadas las virtudes y los dones, están presentadas como los actos de los dones del Espíritu Santo y de las virtudes: el actuar sobrenatural, en lo que tiene de específicamente cristiano, puede definirse por las bienaventuranzas: las actitudes espirituales que describen son fruto de las mociones del Espíritu Santo.73

Después del análisis de las cuestiones que se refieren al pecado, obstáculo en el proceso de conformación a Cristo, se tratan las cuestiones referidas a la Ley antigua y Ley nueva, y de su importancia para situar la gracia en la economía de la vida cristiana (cf. capítulo 2).74

En este capítulo 1 veremos la filiación divina en su misterio trinitario: somos hechos hijos de Dios Padre, por la gracia y la acción Espíritu Santo, en Jesucristo. La posición del «tratado de la gracia» en la *Summa theologiæ* ha sido discutida, sobre todo en la interpretación de M.-D. Chenu:75 Es decir, el plano de la Summa sigue el esquema

---

72 «Manifestum est... quod caritas, in quantum ordinat hominem ad ultimum finem, est principium omnium bonorum operum quæ in finem ultimum ordinari possunt»: *S. Th.*, I-II, q. 65, a. 3 c.

73 El haber puesto las bienaventuranzas como coronación del estudio de las virtudes y los dones significa, en la interpretación de Lafont, subrayar que las virtudes y dones están orientadas concretamente a determinar un comportamiento evangélico: G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, París 1961, pp. 226-227 (tiene la versión castellana *Estructura y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964).

74 En la *S. Th.*; pero el enfoque de la *S. G.* es distinto: ahí, después de ver a Dios como último fin, se le estudia como rector especial de las criaturas racionales, y bajo esta concepción se enfoca la ley, como medio por el cual Dios instruye. Por esto no se estudia la ley humana, a diferencia de la *S. Th.*, ya que sólo estudia la providencia especial de Dios para con las criaturas racionales. Este apartado, muy interesante, corresponde a *C. G.*, III. cc. 64-110, y no se encuentra así desarrollado en la *S. Th.* que contiene un planteamiento más didáctico y general, sin los matices que observamos en ésta, más profunda y que se limita a congruencia de la fe con la razón, eliminando otras cuestiones sin pretensiones de una completa sistemática.

75 M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París 1954, cap. XI, pp. 255-276, donde retoma lo que había escrito en *Le plan de la Somme Théologique de S. Thomas*, en «Revue Thomiste» 45 (1939), pp. 93-107. Tomás estudia la gracia desde el punto de vista del «reditus» (la coloca al final de la

del «exitus-reditus» (esquema neo-platónico reformado por S. Tomás) que es el hilo conductor de todos los elementos: Dios como principio o como fin (I y II *pars*, *exitus* y *reditus*), y la Encarnación como centro de la economía (III *pars*) que es el medio querido por Dios: obra gratuita, fruto de la libertad de Dios.<sup>76</sup> En realidad, el Aquinate –usando de ese modelo que guía la *Summa*, no se somete a él, tiene una visión de conjunto muy fuerte y relaciona la doctrina de la que trata con los elementos que están en conexión, y aunque la adopción está tratada al hablar de la filiación de Cristo, se refiere constantemente a ella a lo largo de la obra,<sup>77</sup> no es el tratado de Cristo un paso a lo histórico sino un

---

I-II, y por tanto antes del tratado de Cristo que es la III *pars*). Es decir corresponde a la función del actuar moral del hombre, y tiene sus leyes y su estructura ontológica, por esto a Chenu no le ofrece dificultad que algunos digan que la gracia no es «cristiana». En la *C. G.* ocupa el final del libro III (cc. 147-163), y es bien curioso pues corresponde, según el plan de su obra, renovado en el comienzo del I. IV, c. 1, a la parte racional, antes del tratado de la revelación. Por una parte, esto ha hecho pensar que quizá en ese periodo de su vida Tomás pensaba que la gracia era cognoscible por la sólo razón; así piensan algunos: Q. TURIEL, *La intención de Santo Tomás en la «Suma contra Gentiles»*, en «*Studium*» 14 (1974), 371-401; V. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1965, pp. 18-93. Por otra parte, Santo Tomás reconoce expresamente que nuestra naturaleza es incapaz de desentrañar los misterios de la gracia (cf. *S. Th.*, I, q. 57; *De Malo*, q. 5, a. 3), y dice que «el conocimiento del fin sobrenatural le viene al hombre de Dios...» (*C. G.*, III, c. 149). Sobre la colocación del estudio de la gracia en la *C. G.* y la cognoscibilidad del fin sobrenatural del hombre en esta obra, cf. G. VILLAREAL, *o. c.*, respectivamente en las pp. 50-55 y 56-66; C. RUINI, *La trascendenza della Grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Università Gregoriana, Roma 1971, p. 13.

<sup>76</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Introduction...*, cit., pp. 266, 270.

<sup>77</sup> El paso de la II a la III *pars* sería paso de un orden necesario a una realización histórica. La gracia, principio del actuar moral del hombre, es al mismo tiempo participación en la vida divina, que tendrá luego la adopción filial en Cristo. En este punto el padre Chenu –una autoridad muy alabada en los estudios históricos– ha sido corregido. Su interpretación quizá es reductivista, o simplista pues en el fondo, Santo Tomás no se ata a un modelo sino que lo usa en la medida que lo ve útil, sin perder su visión unitaria. La gracia se hace cristiana en el tratado de Cristo, se hace adopción filial en Cristo. La adopción filial en Cristo será el cumplimiento de la estructura y la ley de la gracia estudiada en la I-II, qq. 109-114. Cf. HAYEN, *San Tommaso d'Aquino e la vita della Chiesa oggi*, Milano 1967 (del orig. francés *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Paris 1952); la recensión de E. GILSON a la citada obra de M.-D. Chenu, en «*Bulletin Thomiste*» 8 (1951), pp. 7.9-10.

conocimiento de lo que es el misterio de Dios en un modo más concreto, Jesús como *único Mediador*, por esto antes de contemplar a Cristo estudia Tomás la gracia, la caridad, la visión beatífica, como participación en la vida de Dios mismo; la gracia no es antecedente a Cristo.

## A. HIJOS DE DIOS POR LA GRACIA DE JESUCRISTO

Siguiendo a Santo Tomás, mostraremos primero que somos hijos de Dios por la gracia de Cristo. Recibir ésta, supone como una nueva generación, que el Aquinate llama también nueva creación: como en el orden natural la generación y la vida son inseparables, y nos llegan por el acto generador de los padres, que comunican la naturaleza, así sucede en el orden de la gracia, con la comunicación de una nueva vida y una filiación, pues recibe el hombre una participación de la «naturaleza divina», raíz de los bienes sobrenaturales que son las virtudes infusas, las cuales nos permiten ejercer los actos vitales en cuanto hijos de Dios.

### 1. Paternidad de Dios con respecto a las criaturas y concepto de “adopción sobrenatural”

a) En sentido estricto, la filiación y la paternidad son las relaciones opuestas que se derivan de la generación unívoca (conveniencia en especie)<sup>78</sup> y se dice propiamente de los vivientes<sup>79</sup>. *La filiación es una relación real que constituye a un ser vivo en hijo de otro ser vivo, de quien ha recibido la vida y con quien tiene igualdad de naturaleza: «no cabe duda que en Dios Padre y en Dios Hijo se realiza plenamente el concepto de paternidad y filiación, porque el Padre y el Hijo tienen*

---

<sup>78</sup> «Filius enim non dicitur alicuius aliquis, nisi per generationem univocam, quæ est secundum convenientiam speciei»: *In Mt Ev.*, c. 1, lec. 1 [22].

<sup>79</sup> «Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas: relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio»: *S. Th.* I, q. 28, a. 4 c.

una misma y única naturaleza y gloria». <sup>80</sup>

Por otro lado, esta definición ha de completarse con otra característica: la filiación va ligada a la semejanza, de modo que si es mayor la semejanza del generado con el generante, es más perfecta la filiación. <sup>81</sup> Los diferentes grados de semejanza de la criatura respecto a Dios establecen diversos niveles de filiación divina en las criaturas: «En las criaturas la filiación con respecto a Dios no se halla según toda su perfección ya que una es la naturaleza del Creador y otra la de la criatura; sino en virtud de alguna semejanza, que cuanto más perfecta sea, tanto más de cerca se aproxima al verdadero concepto de filiación». <sup>82</sup>

Hay una filiación divina, dentro del orden natural, en un *sentido amplio e impropio*: la derivada de la creación en general: «De aquí, pues, que se llame a Dios Padre de algunas criaturas, cuales son las irracionales debido a una semejanza que no es más que huella o vestigio, según aquello del libro de Job (38, 28): *¿Quién es el Padre de la lluvia y quién engendró las gotas del*

---

<sup>80</sup> «Manifestum est autem ex præmissis quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio: quia Patris et Filii una est natura et gloria»: *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.

<sup>81</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 32, a. 3 c. En este artículo Santo Tomás habla de filiación aún en el caso de que la semejanza sea imperfecta. Como en el hombre existe cierta semejanza imperfecta con Dios, en cuanto creado a su imagen y en cuanto es de nuevo creado según la semejanza de la gracia, por esto de uno y otro modo puede decirse el hombre hijo de Dios, por ser creado a imagen de Dios y porque, mediante la gracia, se asemeja a él. Se trata pues de una «filiatio imperfecta», y por esto añade el Aquinate que «homines qui spiritualiter formantur a Spiritu Sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis. Et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quæ est secundum similitudinem gratiæ, quæ est a tota Trinitate. Sed de Christo est alia ratio, ut dictum est in c.»: *ibid.*, ad 2. Por el momento nos basta con lo señalado, pues seguiremos la explicación de los niveles de filiación según la semejanza.

<sup>82</sup> «Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturæ; sed secundum aliqualem similitudinem. Quæ quando perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem»: *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.

rocío?». <sup>83</sup> Esta providencia es especial en los hombres: «Aunque gobierna todas las cosas, nos gobierna a nosotros como a señores, y a las criaturas como a esclavos: *Tu providencia, Padre, (todo) lo dirige* (Sap 14, 3); *nos gobiernas con gran consideración* (Sap 12, 18)». <sup>84</sup> Esta filiación, también en el orden natural, es *propia de los ángeles y de los hombres*: más perfecta, pues se da una semejanza a Dios por la inteligencia y la voluntad: «De otras criaturas, esto es, de las racionales, en virtud de una semejanza de imagen, conforme a aquello del Deuteronomio (32, 6): *¿No es Él el Padre tuyo, el que te poseyó, te hizo y te creó?*». <sup>85</sup>

En tercer lugar, tenemos la filiación divina *sobrenatural*, que viene de la nueva y más profunda semejanza a Dios causada por la gracia: «Es, además, Padre de algunos por la semejanza de la gracia, y a éstos se llama hijos adoptivos, en cuanto por el don de la gracia recibida están ordenados a la herencia de la gloria eterna, según dice el Apóstol (Rom 8, 16-17): *el Espíritu mismo da testimonio a nuestro Espíritu de que somos hijos de Dios*;

---

<sup>83</sup> «Dicitur enim Deus alicuius creaturæ Pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum; secundum illud Iob 38, 28: *quis est pluvizæ Pater? aut quis genuit stillas roris?* S. Th., I, q. 33, a. 3 c. Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 4 [660].

<sup>84</sup> «Item ratione guberantionis: quamquam enim omnia gubernet, nos tamen gubernat ut dominos, alia ut servos. Sap. 14, 3: *Tua, pater, providentia (cuncta) gubernat*, et 12, 18: *Et cum magna reverentia disponit nos*»: *In Orationem Dominicam Expositio*, prol., II [1028].

<sup>85</sup> «Alicuius vero creaturæ, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis; secundum illud Deut 32, 6: *nonne ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?*»: S. Th., I, q. 33, a. 3 c.; cf. *Expositio super Symbolum*, *ibid.* Puede decirse de *la misma criatura humana racional*: «potest dici creatura ipsa humana natura, quæ subiicitur bonis gratiæ, quæ quidem in hominibus iniustus nondum iustificata est sed est sicut informis. In hominibus autem iam iustificatis, est quidem partim formata per gratiam sed tamen est adhuc informis respectu illius formæ, quam est acceptura per gloriam» (*In ad Rom.*, c. 8, lec. 4 [659]). Cf. A. PIOLANTI, *Dio nell mondo e nell'uomo*, Desclée, Roma 1959, sobre todo el cap. *La Grazia di Gesù Cristo*, pp. 423-668. Sobre la naturaleza de la gracia, cf. C. BERMUDEZ, *Aspectos de la doctrina de la gracia...*, cit., pp. 36-110.

*si, pues, hijos, también herederos*». <sup>86</sup> «A las demás criaturas les dio como doncellas, a nosotros la herencia. Esto, por ser hijos: *no habéis recibido un espíritu de esclavitud, para caer de nuevo en el temor, sino un espíritu de hijos adoptivos, que nos hace gritar: Abba (Padre)* (Rom 8, 15)». <sup>87</sup>

El texto resulta claro: Santo Tomás pone en conexión la adopción como hijos con la herencia eterna, es decir con la posesión de Dios por la gloria. El fin de esta acción divina (la adopción) marca la naturaleza del don otorgado. Recuértese como toda la teología moral de Santo Tomás, contenida en sus rasgos esenciales en la *Secunda Pars* de su *Summa Theologiæ*, está ordenada por la noción y la naturaleza del fin de la vida humana. Es decir, el fin comporta una actividad. En el texto precedente hemos visto cómo el fin propuesto por Dios va acompañado por la donación de la filiación adoptiva. Es inevitable la conexión entre la «adopción filial» y el obrar moral para la adquisición del fin; es decir la vida cristiana -entendida como práctica de virtudes- está estrechamente unida a la filiación divina. Una y otra se orientan a la posesión de la herencia de los hijos.

Por último, hay otro nivel en la escala de la filiación divina: el de la bienaventuranza, del cual el anterior es como un anticipo, ya que nuestra filiación divina en la tierra tiene un preciso sentido escatológico; es una primicia de la herencia de hijos que tendremos en la gloria:

---

<sup>86</sup> «Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum; secundum illud Rom 8, 16-17: *ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et hæredes*»: *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.; cf. III, q. 23, a. 3 c.

<sup>87</sup> *Expositio super Symbolum Apostolorum, ibid.* Santo Tomás dice que el término "creatura" se aplica de un modo a especial *los hombres justos* (es decir justificados, se refiere aquí el Aquinate a la "nueva creatura" en sentido paulino): «uno modo homines iusti, qui specialiter creatura Dei dicuntur, vel quia permanent in bono, in quo creati sunt; vel propter excellentiam, quia omnis creatura quodammodo eis deservit.- Iac 1, 18: *voluntarie genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturæ eius*» (*In ad Rom.*, cap. 8, lec. 4 [658]).

«Por fin, lo es de algunos por semejanza de la gloria, en cuanto la poseen ya como herencia, según el mismo Apóstol (Rom 5, 2): *Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios.*<sup>88</sup>

En conclusión, en sentido amplio, toda criatura es hija de Dios, pues Dios es primer principio y a Él se asemeja de algún modo; pero la mayor semejanza con Dios, que suponen la posesión del entendimiento y la voluntad, hacen que la filiación divina sea propia de los ángeles y de los hombres. Por otra parte, la gracia santificante da un modo nuevo de ser hijos de Dios, sobrenatural, y que por tanto no es un grado mayor de filiación sino un modo esencialmente diferente, pues esta mayor perfección no se mueve en la línea de las perfecciones naturales, sino en la del don de la adopción. Es S. Pablo el único autor neotestamentario que llama a nuestra filiación divina «adoptiva». ¿Cuál es el concepto de «adopción sobrenatural» en Santo Tomás, y su relación con la adopción natural?

b) *Santo Tomás ha fijado con precisión el término «adopción sobrenatural»<sup>89</sup> (se trata de una palabra usada*

---

<sup>88</sup> «Aliquorum vero secundum similitudinem gloriæ, prout iam gloriæ hæreditatem possident; secundum illud Rom 5, 2: *gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*: *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.

<sup>89</sup> S. Tomás trata del término adopción, de modo sistemático, en su comentario al III libro de *las Sentencias* d. 10, q. 2, aa. 1-2, pero sobre todo lo hace en la *S. Th.*, III, q. 23 (ya nos hemos referido a su respuesta sobre el «adopcionismo», en esta cuestión: Cristo no es hijo adoptivo). Cf. el apartado I. B: la filiación adoptiva sobrenatural según la doctrina de Santo Tomás es a semejanza de la filiación de Cristo, la filiación divina nos hace conformes a la imagen del Hijo de Dios (*S. Th.*, III, q. 23, a. 1, ad 2); y ésta es la doctrina tradicional: cf. SAN CIRILO DE ALEJANDRIA, *Thesaur.*, ass. 32: PG 75, 526. S. Alberto Magno da su síntesis y la forma teológica de la adopción sobrenatural en su *In III Sent.*, d. 10, aa. 9-18, *Opera*, Lyon 1651, t. 15, pp. 113-118. San Buenaventura, en *In III Sent.*, d. 10, a 2, qq. 1-3, *Opera*, Lyon 1658, t. 5, p. 115-119. Pero pertenece a Santo Tomás haber fijado las formulas con más precisión y nitidez. Cf. J. BELLAMY, *Adoption surnaturel*, en DTC 1, col. 427. Recordamos que el comentario de S. Tomás a *las Sentencias* es ligeramente posterior al paralelo de S. Alberto (1244-1249) y de S. Buenaventura (1250-1253): cf. A. FOREST y otros, *o. c.*, p. 344.

solamente por San Pablo y en 4 ocasiones)<sup>90</sup>, y el tema es considerado al tratar la filiación de Jesucristo; distingue que Jesucristo es hijo según la naturaleza (divina), por la unión hipostática; y cualquier otro hombre es -o puede ser- hijo mediante algo creado, la gracia santificante, efecto, en la creatura, de la predilección divina, que quiere darse como herencia. Sin embargo la adopción sobrenatural del hombre tiene una semejanza real con la filiación de Cristo, y sobrepasa en mucho, por la excelencia de sus prerrogativas, la adopción humana:<sup>91</sup> en general, la adopción es la asunción gratuita de una persona extraña como hija y heredera,<sup>92</sup> y esta definición conviene a la adopción humana y a la sobrenatural, por la que Dios adopta al hombre como hijo y heredero (en un caso es el hombre que adopta y en otro Dios da la gracia de la justificación, nos hace hijos suyos). Analiza el Aquinate la diferencia entre una adopción humana y la divina, desde el punto de vista del *origen*, de la *naturaleza* y de las *consecuencias*.<sup>93</sup>

Por razón del *origen*, la adopción divina supera la adopción humana en que, mientras que la adopción humana supone la idoneidad en el adoptado, cuando da la gracia de la adopción, Dios concede al hombre la idoneidad:<sup>94</sup> mientras que el amor humano ama por lo bueno que encuentra en el amado, el amor divino al amar hace bueno el objeto del amor; lo hace sólo para hacer a la criatura partícipe, por pura benevolencia, de su misma

---

<sup>90</sup> El término “adopción” aparece una vez, en Rom 9, 4; “adoptiva” una vez, en Gal 4, 5; y por último “adoptivos” dos veces, en Rom 8, 15 y Ef 1, 5.

<sup>91</sup> Cf. *In III Sent.*, c. 10, q. 1; cf. *In Mt Ev.*, c. 3, lec. 8.

<sup>92</sup> «Personæ extraneæ in filium et hæredem gratuita assumptio»: *S. Th.*, III, q. 23, a. 1.

<sup>93</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [638 ss.].

<sup>94</sup> «Hoc habet plus adoptio divina quam humana: quia Deus hominem quem adoptat idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem coelestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum jam idoneum eligit adoptando»: *S. Th.*, III, q. 23, a. 1.

felicidad y bienaventuranza, es decir Dios comunica la abundancia de su propia perfección, y con la adopción comunica una cierta semejanza con la filiación divina natural.<sup>95</sup> Además, mientras que la adopción humana es meramente exterior, que aproxima a las personas sin unirlos por así decir físicamente; la divina se produce *por vía de regeneración*, y es el resultado de un *segundo nacimiento*: Dios ha sembrado en el alma cierta semilla espiritual que constituye una verdadera generación en Cristo.<sup>96</sup>

Por razón de la *naturaleza* vemos que la adopción humana no cambia a la persona adoptada, es algo extrínseco a ella y el padre no comunica al adoptado nada perfectivo de su naturaleza; la divina, en cambio, confiere con la gracia santificante una perfección, una *imitación de la naturaleza de Dios*.<sup>97</sup>

Por último, habla S. Tomás de las *consecuencias* de la adopción sobrenatural; y recuerda en primer lugar que con ella adquirimos un derecho a la eterna bienaventuranza (nos hace idóneos a la herencia). Un hombre adopta a otro como hijo en cuanto, por su bondad, le admite a la participación de la propia herencia; ahora bien, la heredad de uno la constituyen sus riquezas, que en la adopción sobrenatural no consisten en bienes terrenos: cuando Dios, bondad infinita, adopta, admite a la criatura a participar de sus bienes íntimos, es decir de la bienaventuranza. Y no obsta que sean muchos los que

---

<sup>95</sup> «...Dei, cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo, sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quandam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom 8, 29...»: *S. Th.*, III, q. 23, a. 1 ad 2.

<sup>96</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [638-645]. «Hoc ipsum est gratiæ quod homini conceditur regenerari in Christo»: *S. Th.*, III, q. 19, a. 4 ad 3.

<sup>97</sup> «Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinæ naturæ...»: *S. Th.*, I, q. 93 a 5 c. (el texto sigue con otras implicaciones: esa imagen de Dios en el hombre también es según la Trinidad de Personas, de lo cual nos ocuparemos más adelante).

participen de la adopción, pues a diferencia de los bienes materiales los espirituales pueden ser poseídos simultáneamente por muchos.<sup>98</sup> A diferencia de la adopción humana, este derecho a la herencia no se recibe con la muerte del padre -como en la sucesión terrena-, sino que la herencia es -en Cristo- la comunión con el Padre, en una unión indisoluble. En este sentido, señala dos aspectos:

- «Primero, participar por derecho de la herencia, según aquello de: *y, si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo* (Rom 8, 17)». <sup>99</sup> Ahora bien, ¿cuáles son los bienes de Dios? Dios mismo, porque no es pensable que Dios tenga que buscar fuera de sí riquezas o tesoros; su bien soberano es su propio conocimiento y amor infinitos, poseídos con toda plenitud. Y como quiera que esta contemplación y amor de Sí mismo son uno en su propia Esencia, de eso se sigue que no solamente Dios es bienaventurado y rico, sino su propia riqueza y bienaventuranza.<sup>100</sup>

- El hombre es *asemejado al esplendor de Dios, que es su Hijo eterno*. El Verbo es generado por el Padre como esplendor de su gloria; así, por medio de la luz de la sabiduría y de la gracia los santos son hechos semejantes a Dios: «En segundo lugar, en la participación de su resplandor. Pues Él fue engendrado por el Padre como resplandor de su gloria (cf. Hebr 1, 3) y así a los santos los ilumina con la luz de la sabiduría y de la gracia, haciéndoles llegar a ser conformes a Él. Por lo que se dice: *como difundiendo todo el esplendor de los santos* (Ps 109, 4)». <sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 23, a. 1; *In I ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [695-700].

<sup>99</sup> «Primo quidem in iure participandæ hæreditatis, sicut supra dictum est v. 17: *si filii et hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi*»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [704].

<sup>100</sup> Cf. *C. G. I.*, cc. 41 y 101.

<sup>101</sup> «Secundo in participationem splendoris ipsius. Ipse enim est genitus a Patre tamquam splendor gloriæ eius. Hebr 1, 3. Unde per hoc quod sanctos

En conclusión, la comparación pone de manifiesto de una parte la superioridad de la filiación adoptiva sobrenatural y sus prerrogativas, y de otra que es por analogía como podemos entender la regeneración, nacer de Dios.<sup>102</sup>

## 2. El hombre, imagen y semejanza de Dios, es hecho hijo de Dios por la gracia

Para ahondar en esta distinción de lo sobrenatural, veamos otro enfoque de la filiación divina, ahora desde la teología de la imagen según S. Tomás. Señala que la filiación divina adoptiva está por encima de la semejanza primera que el hombre tiene con Dios, y está en un orden distinto al de la huella o vestigio de Dios que hay en todas las criaturas, que no tienen una verdadera semejanza de imagen.<sup>103</sup>

a) El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios,<sup>104</sup> con una bondad que es participación de la

---

illuminat de lumine sapientiæ et gratiæ, facit eos fieri conformes sibi. Unde in Ps 99, 4 dicitur: *in splendoribus sanctorum ex utero ante Luciferum genui te*, id est, profundementem omnem splendorem sanctorum»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [704]; cf. *S. Th.*, III, q. 23, a. 2.

<sup>102</sup> La filiación divina adoptiva confiere una verdadera participación de la naturaleza divina, es un principio vital, una deificación que se realiza por la gracia, en la que Dios es al mismo tiempo el autor y el término final: cf. J. BELLAMY, *Adoption surnaturel*, cit., col. 433, con más textos del Aquinate.

<sup>103</sup> Ya en sus obras de juventud había hecho notar Santo Tomás que hay incluso un cierto indicio de la Trinidad en toda la creación: cf. *In I Sent.*, d. 3, q. 1. Sin embargo, esta semejanza no es llamada imagen sino vestigio de la Trinidad: cf. *C. G.* IV, c. 26. Dios, llevando el mundo en su mente, lo hace conforme a su imagen, dirá el Aquinate. Dice que una obra puede parecerse al artífice que la hace por dos maneras diferentes. Primero, en cuanto a lo que tiene el artífice *en su naturaleza*; de esta forma, el hijo retrata a su padre. En segundo lugar, en cuanto a lo que el artífice posee *en su entendimiento*; así, la obra de arte representa la idea que el artista concibió de ella. Los seres creados proceden de Dios de estas dos maneras (proceden de su Ser, y son hechos conforme a sus eternas ideas). Pero, por lo que se refiere a la semejanza, sólo las criaturas inteligentes pueden alcanzar este grado supremo de imitación; y por eso ellas solamente son con propiedad llamadas imágenes de Dios: cf. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2; cf. *S. Th.*, I, q. 93, a. 2 ad 2; III, q. 4, a. 1 ad 2; *S. Th.*, III, q. 35, a. 1, ad 1.

<sup>104</sup> Cf. *Comp. theol.*, lib. 1, caps. 68-75 [116-132]; *S. Th.*, I, q. 44, a. 3 c.

bondad de Dios;<sup>105</sup> la bondad, en su dimensión moral, propia de la criatura racional, puede aumentar o disminuir. La criatura espiritual tiene, además, una dignidad excelsa, es *persona*,<sup>106</sup> y participa del Ser de un modo más alto que las demás criaturas: tiene el ser («esse ab alio») recibido de Dios, pero lo recibe junto con la posibilidad de disponer de sí mismo: su bondad está llamada a crecer por el ejercicio de su libertad.<sup>107</sup> «La naturaleza intelectual imita a Dios sobre todo en cuanto Dios se conoce y ama».<sup>108</sup> Por eso, la imagen de Dios está en algún modo en cualquier hombre, por su aptitud para conocerle y amarle que radica en la naturaleza común a todos.

La imagen de Dios que hay en el hombre tiene una referencia trinitaria, es también imagen de las Personas divinas, según las enseñanzas agustinianas: «El ser a imagen

---

<sup>105</sup> Cf. *In De Div. Nomin.*, c. 4, lec. 1.

<sup>106</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 29, a. 1 c.

<sup>107</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2 ad 5. Cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica (l'uomo: paradosso e mistero)*, Dehoniane, Bologna 1989. «Santo Tomás ha inundado, además, de luz racional purificada y sublimada por la fe, los problemas concernientes al hombre: su naturaleza creada a imagen y semejanza de Dios, su personalidad digna de respeto desde el primer momento de su concepción, el destino sobrenatural del hombre en la visión beatífica de Dios Uno y Trino. En este punto debemos a Santo Tomás una definición precisa y siempre válida de aquello en lo que consiste la grandeza sustancial del hombre: "ipse est sibi providens" (*C. G.*, III, 81). El hombre es señor de sí mismo, puede proveer por sí y proyectar el propio destino. Sin embargo, este hecho, considerado en sí mismo no decide todavía sobre la grandeza del hombre y no garantiza la plenitud de su autorrealización personal. Solamente es decisivo el hecho de que el hombre se someta en su actuar a la verdad, que él no determina, sino que descubre tan sólo en la naturaleza, y que se le ha dado junto con el ser. Dios es quien pone la realidad como creador y la manifiesta aún mejor como revelador en Jesucristo y en su Iglesia. El Concilio Vaticano II, calificando esta autoprovidencia del hombre "sub ratione veri" con el nombre de ministerio regal ("munus regale") toca en su profundidad esta intuición. Esta es la doctrina que me he propuesto plantear de nuevo y poner al día en la Encíclica "Redemptor hominis", señalando en el hombre "el camino primero y fundamental de la Iglesia" (*Enc. Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979, n. 14, en AAS 71, 1979, p. 284»: JUAN PABLO II, *Discurso en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino, con ocasión del centenario de la Encíclica "Aeterni Patris"* (17 de noviembre de 1979), n. 9 s., AAS 71 (1979) p. 1481 s.

<sup>108</sup> «Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intellegit et amat»: *S. Th.*, I, q. 93, a. 4 c.

de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres Personas, antes bien lo uno se sigue de lo otro. Así, pues, debe decirse que en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de Personas, ya que en el mismo Dios existe una naturaleza en tres Personas». <sup>109</sup>

La imagen -natural- de la Trinidad está reflejada en el hombre, de un modo especial en las potencias superiores de la inteligencia y voluntad. <sup>110</sup> Es una imagen que permanece siempre en el alma, a pesar de las heridas sufridas a causa de la culpa original (cf. Rom 5, 19): de la debilidad, la ignorancia, la pérdida de la armonía entre sus facultades y potencias... <sup>111</sup> que privaron a la persona de los privilegios que le eran otorgados por Dios, y que le daban un grado de perfección -no exigido por la naturaleza- muy alto; es todavía imagen de Dios, pues ésta se recibe con la naturaleza, en la creación del hombre. Y

---

<sup>109</sup> «Esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinæ naturæ, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repræsentationem trium Personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem Personarum: nam et in ipso Deo in tribus Personis una existit natura»: *S. Th.*, I, q. 93, a. 5 c. Cf. *In I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1; d. 11, q. 1, a. 1, sc. 2; d. 12, q. 1, a. 1; d. 28, q. 2, a. 3 c.; *In II Sent.*, d. 16, q. 1; *In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2 c.

<sup>110</sup> «Filius procedit ut verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigiis, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas sicut in causam»: *S. Th.*, I, q. 45, a. 7 c.; q. 93, a. 5, ad 4; cf. *De Veritate*, I, q. 10, a. 1; *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 5; cf. *Catena aurea in Mt.*, c. 25, lec. 2; recoge el Aquinate la herencia agustiniana del *De Trinitate*, y dice que esta imagen trinitaria puede decirse también de la familia: *S. Th.*, I, q. 93, a. 6, ad 2.

<sup>111</sup> «Imago trinitatis semper manet in anima» (*S. Th.*, I, q. 93, a. 7); «quod semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo, sed non secundum perfectam imitationem» (*De Veritate*, I, q. 10, a. 3 ad 2); cf. *Comp. theol.*, lib. 1, cap. 103 [202]. Sobre las heridas del pecado original, cf. *S. Th.*, I-II, q. 85, a. 3; CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 13; ECC 379, 384, 387-390; CONCILIO DE TRENTO, Decr. *De peccato originali*, can. 1: DS 1511.

en este sentido interpreta S. Tomás el pasaje de la creación: *hagamos al hombre a nuestra imagen y según nuestra semejanza* (Gen 1, 26).<sup>112</sup> La criatura inteligente y racional, por el hecho de ser capaz de conocimiento y amor, es imagen de Dios y semejante a Él, aunque sea una imagen lejana e imperfecta con respecto a la Imagen que procede eternamente del Padre; pero verdadera imagen que permanece intacta por su subsistencia racional, a menos que Dios quisiera reducirla a la nada.<sup>113</sup> Es espléndida esta visión antropológica de la persona, que reúne a mi entender lo que hoy llamaríamos los “trascendentales personales”, lo definitorio de la esencia de la persona: libertad, entendimiento y amor (donación), como imagen trinitaria. La formulación de la época no permite hablar de unos trascendentales más allá de los genéricos del ser, pero ahí quedan implícitas las intuiciones que se han desarrollado posteriormente en este sentido.

**b) La gracia de Dios en Cristo restaura la imagen sobrenatural que se había desdibujado por el pecado.** Esta «semejanza de la gracia» es superior a la semejanza recibida por la naturaleza y como su coronación: por ella el hombre es asimilado a Dios, por la gracia, se trata de un orden nuevo de semejanza con la Trinidad,<sup>114</sup> una semejanza esencialmente mayor a la que el alma ha recibido por naturaleza: es un bien sobrenatural tan

---

<sup>112</sup> «Quod in veteri testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum, sicut statim in principio Gen. Dicitur, ad expressionem Trinitatis, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»: *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 8 sc.

<sup>113</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 93, a. 1; *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1. Cf. J. B. TERRIEN, *La gracia y la gloria*, cit., pp. 51-61.

<sup>114</sup> «Similitudo Dei quæ convenit homini secundum sua naturalia est alia ab ea qua homo assimilatur Deo per gratiam; nec est inconveniens ut homo in pluribus Deo assimiletur, eo quod secundum quemlibet bonitatis gradum superadditum nova similitudo in creaturis ad Deum consurgit»: *In II Sent.*, c. 29, q. 1, a. 1 ad 5; cf. *De Pot.*, q. 3, a. 16 ad 5 y 12. «Præterea, homo non configuratur Trinitati nisi per imaginem et similitudinem. Sed prima configuratio est per naturam, secunda per gratiam»: *In IV Sent.*, c. 4, q. 1, a. 2.

grande que el de un solo hombre es superior en valor y significado al bien natural de todo el universo.<sup>115</sup> Y es que la gracia confiere la más alta participación de la bondad divina que puede haber, el hombre alcanza la más alta dignidad en su ser imagen de Dios ya que por la elevación de sus operaciones puede «alcanzar a Dios, por el conocimiento y amor».<sup>116</sup>

Y esta gracia es *cristiana*, en Cristo, el cual con su encarnación nos devuelve la filiación adoptiva. Por esto, después de referirnos a la capacidad del hombre -por creación- para ser hijo de Dios, veremos que la filiación divina es por la gracia de Cristo, por ella el hombre participa de los bienes sobrenaturales en la gran dignidad de ser hijos de Dios.<sup>117</sup>

**c) El hombre posee una capacidad natural para recibir a Dios mediante la gracia: el hombre es *capax gratiæ*, dirá Santo Tomás, y es que desde la creación tiene una capacidad natural para recibir este principio de vida nueva que es la gracia, se encuentra como ser intelectual y libre en una tensión continua hacia el Bien infinito, en base**

---

<sup>115</sup> «Quod bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius maius est quam bonum naturæ totius universi»: *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 9 ad 2.

<sup>116</sup> *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3 sol. 1 c. Cf. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 8; *In II Sent.*, d. 26, q. 1, aa. 2-4; *De veritate*, q. 27, a. 2 ad 7; *S. Th.*, I-II, q. 110; H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1428-1429.

<sup>117</sup> «Secundum Chrysostomum autem continuatur ad illud *Dedit eis potestatem* etc. (Io 1, 11) quasi dicat: si quæris unde potuit dare hanc potestatem hominibus, ut filii Dei fierent, respondet Evangelista *Quia Verbum caro factum est* (Io 1, 14), dedit nobis quod possemus filii Dei fieri. Gal 4, 5: *misit Deus Filium suum, ut adoptionem Dei reciperemus*»: *In Io Ev.*, c. 1, lec. 7 [165]. Santo Tomás señala «dos modos de semejanza de la creatura racional con el Hijo de Dios: la filiación adoptiva como participación de la única filiación del Verbo y la semejanza con Cristo en cuanto hombre que deriva de la participación en la infinitud de gracia de su alma humana. Todo lo que pertenece a la razón de gracia en el alma del cristiano, procede de Cristo, es *gratia Christi* (*In I ad Cor.* [583], *S. Th.*, I, q. 35, a. 1, ad 2, *passim*). Él es a la vez, Autor y Ejemplar de esa gracia, que deriva a todos los hombres, de tal modo que el hombre en gracia puede decir con San Pablo: *no soy yo el que vivo, es Cristo quien vive en mí* (Gal 2, 20)»: C. BERMUDEZ, *o. c.*, p. 215.

a que su espiritualidad e inmortalidad son una imagen viva de Dios. La naturaleza humana -como la angélica, señala S. Tomás- precisamente por ser espiritual -capaz de conocimiento y amor- es «naturalmente capaz de lo sobrenatural». <sup>118</sup> Y en este sentido hemos de entender que «la criatura espiritual es capaz de Dios (*capax Dei*)»; <sup>119</sup> *finitum est capax infiniti*: el alma es abierta y receptiva, ella no puede contener a Dios pero sí acogerle y tocarle sin contenerle. <sup>120</sup> En esta capacidad consiste la perfección de

---

<sup>118</sup> («Utrum iustificatio impii sit opus miraculosum»): «...et quantum ad hoc (la objeción que responde se refiere a que si Dios cambia con la gracia la voluntad del pecador para el bien, y puede llamarse a esto un milagro), iustificatio impii non est miraculosa: quia naturaliter anima est gratiæ capax; "eo" enim "ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam", ut Augustinus dicit (*De Trin.* 14, 8: PL 42, 1044)»: *S. Th.* I-II, q. 113, a. 10, ad 2. «L'indole *soprannaturale* della salvezza che ci è offerta in Gesù Cristo costituisce uno dei temi più studiati e dibattuti dalla teologia cattolica in questo secolo. Nel complesso degli studi sull'argomento, occupa un posto estremamente rilevante l'interpretazione del pensiero di S. Tommaso, al punto che le controversie su di essa hanno spesso finito per identificarsi praticamente con quelle di ordine speculativo e sistematico (un panorama della problematica, delle correnti d'opinione e della letteratura teologica sul tema del nostro secolo è offerto da G. COLOMBO, *Il problema della soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, in *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, II, Milano 1957, pp. 545-607)»: C. RUINI, *o. c.*, p. 1; cf. pp. 1-10.

El don de la gracia es superior a las capacidades de la naturaleza creada (cf. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1); Santo Tomás reconoce expresamente que nuestra naturaleza es incapaz de desentrañar los misterios de la gracia (cf. *S. Th.*, I, q. 57; *De Malo*, q. 5, a. 3), y dice que «el conocimiento del fin sobrenatural le viene al hombre de Dios...» (*C. G.*, III, c. 149). Sobre la colocación del estudio de la gracia en la *C. G.* y la cognoscibilidad del fin sobrenatural del hombre en esta obra, cf. A. CHACON, *El tratado sobre la gracia en la "Summa contra gentiles"*, en "Scripta Theologica" 16 (1984), pp. 113-146; concretamente, para lo que se refiere a la cognoscibilidad del destino sobrenatural en el hombre, pp. 119-120; C. RUINI, *La trascendenza della Grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Università Gregoriana, Roma 1971, p. 13. La «capacidad de Dios» que tiene el hombre es una doctrina que llega al Aquinate con el legado de S. Agustín, el cual profundizó en la relación que hay entre la naturaleza y gracia de modo admirable, y ha sido esto puesto de relieve de modo particular en los últimos años (cf. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier 1965).

<sup>119</sup> «Sola rationalis creatura est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicitè, sed aliæ creaturæ participant divinam similitudinem»: *De Veritate*, q. 22, a. 2 ad 5; cf. SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, 6-24: PL 42, 1040-52; cap. 12, n. 25, col. 1048.

<sup>120</sup> El Calvinismo excluye la participación; Agustín -y con él Santo Tomás- enseña que el hombre justo se une (*inhæret*) a Aquel de quien es imagen (S. AGUSTIN, *De Trin.*, XIV, 20: PL 42, 1051), y que luego toma las formas de *habitus*

la naturaleza, la cual es puesta en acto únicamente por la infinita potencia de Dios.<sup>121</sup> «Entre la llamada y la respuesta no existe aquí el nudo de la necesidad, sino un espacio en que se ejercen, como en otra ocasión sobre la nada, la libertad y la liberalidad de Dios».<sup>122</sup>

No se trata de confundir los órdenes natural y sobrenatural, pues ninguna creatura puede participar por naturaleza de la divinidad, y esta capacidad al mismo tiempo que la tienen todos no se la da uno a sí mismo sino que también es un don divino: la naturaleza humana, «por lo mismo que ha sido hecha a imagen de Dios, es capaz de Dios por la gracia».<sup>123</sup> Es un deseo de lo divino, y puede realizarse porque Dios puede hacer a la criatura espiritual partícipe de su vida íntima, sin destruir su naturaleza sino llevándola más allá de sus posibilidades hasta introducirla en su intimidad:<sup>124</sup> no hay inconveniente en que la

---

inherente (que la escolástica ha sistematizado), pero que sigue siendo una unión especial del hombre con Dios: cf. P. STEINITZ, *Gracia y virtud en la teología en la teología del siglo XII (desarrollo de las doctrinas sobre la gracia y la virtud sobrenatural como realidad estable en el alma)*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1984.

<sup>121</sup> «Poiché [la grazia] non mette in atto nessuna potenzialità precontenuta nell'energia dell'*esse naturæ* (cf. *In II Sent.*, c. 26, q. 1, a. 4 ad 1; *De potentia*, q. 3, a. 8 ad 3), ma solo una sua capacità (l'uomo è per natura *capax gratiæ*, ripete spesso san Tommaso) attuabile però unicamente dall'infinita potenza di Dio, per cui il dono della grazia all'uomo implica veramente una sua ricreazione»: R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia...*, o. c., pp. 334-335.

<sup>122</sup> G. LANGEVIN, «*Capax Dei*». *La créature intellectuelle et l'intimité de Dieu*, Desclée de Br., Bruges-Paris 1966, p. 117-118; cf. la recensión de J. CORDERO, en CT 94 (1967), 136-137.

<sup>123</sup> «Naturaliter anima est gratiæ capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam»: *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 10 c. El Aquinate usa palabras de S. Agustín (cf. *De Trin.* 14, 8: PL 42, 1044), el cual pone como punto central de esta doctrina el estudio de la imagen de Dios que hay en el hombre: el hombre, imagen de Dios, es capaz de Dios, puede participar de Él. Cf. *S. Th.*, III, q. 9, a. 2 ad 3; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomæ, I-II, q. 109-114*, ed. Marietti, Torino 1946, p. 100. La vocación sobrenatural responde a una capacidad de la naturaleza humana: se trata de una *habilitas ad gratiam*, que forma parte de la naturaleza humana, en expresión de Santo Tomás: cf. *De malo*, q. 2, aa. 11-12.

<sup>124</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 134-135. «No es posible entender en su grandeza la vida de la gracia sin ser conscientes de la radical diferencia metafísica con la participación

acción de Dios en la criatura alcance un término al que la naturaleza no llega, pues la creación y la recreación son como una acción que se continúa, cuando se reducen al primer agente.<sup>125</sup>

No deja el hombre su condición humana al ser elevado por la gracia, puesto que su naturaleza ya posee de suyo por la inteligencia una apertura a la verdad en toda su amplitud, y por la voluntad al amor del bien sin restricciones.<sup>126</sup> No es por tanto una nueva “naturaleza” sino una perfección de ella; aunque el Aquinate usó en su juventud es expresión que luego abandonó: «La nueva naturaleza se adquiere por generación. Pero esta nueva naturaleza se da de tal manera que también permanece la nuestra y a ella se sobreañade. Así participamos de la filiación divina sin que se destruya el hombre».<sup>127</sup> La idea que fue madurando es que la gracia perfecciona la naturaleza de la persona,<sup>128</sup> lleva a cabo aquel *deseo*

---

natural en el ser y la bondad divinos. Ciertamente todo hombre es llamado al fin sobrenatural, y la vocación sobrenatural y la gracia no se añaden extrínsecamente a su naturaleza, sino transformándola desde lo más íntimo, en perfecta unión sin confusión. Pero eso no depende de que la naturaleza y la gracia pertenezcan al mismo orden metafísico sino del hecho que Dios actúa en modo intrínseco a la criatura» (R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, cit., p. 133).

<sup>125</sup> «Non est inconueniens quod actio ejus pertingat ad aliquem terminum in quem non se extendit actio formativæ virtutis; sic enim ipse Deus in natura operans, etiam organizationem corporis facit; unde est quasi actio continua, reducta in unum agens»: *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 1 ad 5. Dios actúa de este modo en el interior de la persona, «el don de la gracia atañe a su mismo acto de ser, que es lo más íntimo que tiene y por el que Dios es *intimus* al alma que el alma a sí misma»: R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, o. c., p. 133.

<sup>126</sup> Cf. *S. Th.* III, q. 6, a. 2.

<sup>127</sup> «Sed nova natura non acquiritur nisi per generationem. Sed tamen hæc natura ita datur, quod etiam remanet nostra, et ita superadditur. Sic enim generatur participatio in filium Dei, quo non destruitur homo. Io 3, 7: *oportet vos nasci denuo*»: *In ad Tit.*, c. 3, lec. 1 [92]. La expresión «adquirir una nueva naturaleza» no será conservada en las obras de madurez. El texto transcrito es del Comentario a la epístola a Tito. Es sabido que las opiniones no son concordantes, sobre la época del primer comentario de Santo Tomás al *corpus paulinum*. En todo caso, a nosotros nos basta observar que la expresión fue abandonada, si bien el concepto que encierra se conservó.

<sup>128</sup> Cf. *In I ad Cor.*, c. 3, lec. 3 [173].

natural de ver a Dios.<sup>129</sup> Esta capacidad *no es una potencia solamente obediencial*, si dentro de esa expresión incluimos, por ejemplo, la posibilidad de cualquier criatura de recibir una acción divina extraordinaria, como sucede en el caso del milagro. No: con lo dicho nos referimos a que el alma es «*capax Dei* por el conocimiento y el amor»,<sup>130</sup> y esta capacidad que naturalmente actúa, obediencialmente es actuada gratuitamente por Dios.<sup>131</sup> Pero la expresión “obediencial” no puede servir de base a una explicación tomasiana: ésta no es sólo un no-rechazo de la gracia, y en realidad, son

---

<sup>129</sup> *S. Th.*, I, q. 12, a. 1; cf. I-II, q. 3, a. 8; *C. G.*, III, c. 48 y 50; *Comp. theol.*, c. 104, etc. De Lubac, en un continuado trabajo histórico y teológico, ha ilustrado las implicaciones y las consecuencias del deseo natural de Dios: cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, París 1946; para lo que se refiere al estudio en Santo Tomás, pp. 231-260. Cf. también el magnífico artículo de J. L. ILLANES MAESTRE, *La teología como saber de totalidad. En torno al proyecto teológico de Henri de Lubac*, en «Revista Española de Teología» 48 (1988), 149-192; M. CUERVO, *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista*, en CT 37 (1928), 310-340; 38 (1928), 332-348; 39 (1929) 5-36; 45 (1932), 289-317; A. GALLI, *La teología della grazia...*, cit., pp. 67-72. «No sólo ya por efecto de la gracia que actúa misteriosamente en todo hombre, en momentos y modos que no nos son conocidos, sino como una consecuencia de la condición misma de la naturaleza. Así lo explica el Aquinate: la inteligencia humana está abierta a la plenitud del ser y la verdad, y la voluntad al bien sin restricciones; y es propio de la inteligencia una vez iniciado el conocimiento de algo, proseguir la búsqueda hasta la comprensión de su última causa; de este modo, de las criaturas se asciende al Creador, y percibe que Él es mucho más de cuanto las criaturas le dicen; por eso, su deseo no se aquieta en el conocimiento natural de Dios que por ellas alcanza (cf. *C. G.*, III, cc. 38-39). Por ende, la vocación al fin sobrenatural es plenamente conforme a la naturaleza: no sólo no la contraría ni se presenta como un añadido arbitrario sino que colma una capacidad suya». R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, cit., pp. 212-213 (con las citas de S. Tomás). «La natura dello spirito creato, essendo ad immagine di Dio, porta indubbiamente già in se stessa un intimo e radicale orientamento finalistico alla visione, che la rende atta a ricevere un tale fine ed esclude che al di fuori di esso lo spirito possa trovare il proprio riposo (cf. *S. Th.*, I, q. 62, a. 1, etc.)», finalidad que se actualiza por iniciativa divina, «frutto della decisione divina di chiamare di fatto al fine della visione le creature intellettuali, e si realizza in concreto nella grazia e nelle virtù teologali, che costituiscono "in statu viae" il corrispettivo creato di questa decisione (cf. *De Veritate*, q. 27; *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.)»: C. RUINI, *o. c.*, pp. 193-194 (donde se encuentra una acertada interpretación de la gratuidad del don de la visión y de la gracia en S. Tomás).

<sup>130</sup> *In I ad Cor.*, c. 173; cf. *In ad Tim.*, [85]; F. OCARIZ, *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra santificación*, cit., p. 384.

<sup>131</sup> Cf. *De virtutibus in comuni*, q. 1, a. 10 ad 13.

bien pocas las ocasiones en las que Santo Tomás usa este término (sólo una vez en las *Summae*, al referir la capacidad del alma humana de Jesús, y no hay referencias en los comentarios a la *Sacra pagina*),<sup>132</sup> y aún en estos limitados casos puede verse que corresponde no tanto a una negatividad sino a una capacidad «positiva» -aunque no actuable por la sola naturaleza- que expresa una cierta afinidad entre el alma y el don de la gracia, que se suele expresar con los vocablos «habilitas ad gratiam», que van más allá de la simple congruencia o conveniencia. No es por tanto un término que tenga especial incidencia en nuestro tema.

**d) Al mismo tiempo, el don de la gracia es como una “re-creación” de la persona, que está de acuerdo con la diferencia metafísica entre los dos órdenes. ¿Qué es la deificación sino una nueva creación en el hombre, una nueva transformación en Dios? Ésta en el sentido amplio del término se realiza sin que para ello hubiera mérito alguno por parte de la persona.**<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> Cf. *5. Th.*, III, q. 11, a. 1 c.; es un tema que trata en los comentarios a las Sentencias, *In III Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1A c.; q. 2, a. 2C ad 3; *In IV Sent.*, d. 8, q. 2 a. 3 ad 4; *In IV Sent.*, d. 11, q. 1, a. 3 ad 3; *In IV Sent.*, d. 48, q. 2, a. 1 ad 3; también en las *Disputatae: De Veritate*, q. 8, a. 4 ad 13; a. 12 ad 4; q. 12, a. 3 ad 12; ad 18; q. 29, a. 3 ad 3; *De potentia*, q. 1, a. 3 ad 1; q. 6, a. 1 ad 18; *De virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 13, con un texto bastante claro que es el que sigue: “quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentialium activarum in agentibus, est differentia et ordo potentialium passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondent potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelestis; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit”.

<sup>133</sup> Cf. *5. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3; *De veritate*, q. 27, a. 3 ad 9; *In ad Eph.*, c. 2, lec. 9. «Oportet ergo esse novam creationem per quam producerentur in esse

*Si alguno está en Cristo es una nueva creatura* (2 Cor 5, 17). Este pasaje es comentado así por el Aquinate, con referencia a lo que sucedió después del primer pecado: «La primera creación tuvo lugar cuando las cosas fueron producidas por Dios de la nada según su naturaleza, y entonces la criatura era nueva. Pero el pecado la envileció (...), con lo que se hizo necesaria una nueva creación por la que fuesen re-producidas en el ser de la gracia. Ahora bien, esta producción viene de la nada, ya que quienes carecen de la gracia respecto a ella son nada (cf. 1 Cor 13, 2)»;<sup>134</sup> no se trata de una realidad subsistente, sino de una existencia nueva, el *esse gratiæ*: «"el pecado es la nada y nada se hacen los hombres cuando pecan" (S. Agustín). La infusión de la gracia es una nueva creación».<sup>135</sup>

Por tanto tiene lugar al ser justificados sin méritos precedentes, es como la creación (que es hacer algo de la nada): por la gracia «quasi ex nihilo factus»,<sup>136</sup> es la «nova creatura» por la fe, formada por la caridad;<sup>137</sup> la esencia y las potencias operativas de la nueva creatura reciben la perfección de la gracia y de las virtudes sobrenaturales.<sup>138</sup>

**e) La gracia es un efecto de la «dilectio specialis» de Dios, que quiere al hombre como hijo.** Ya hemos dicho

*gratiæ, quæ quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt... Et sic patet quod infusio gratiæ est quædam creatio» (In II ad Cor c. 5, lec. 17).*

<sup>134</sup> «Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturæ et esse gratiæ. Prima creatio facta fuit quando creaturæ ex nihilo productæ sunt a Deo in esse naturæ, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est (...). Oportuit ergo esse novam creationem, per quam [creaturæ] producerentur in esse gratiæ, quæ quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt»: *In II ad Cor.*, c. 5, lec. 4 [192]. Cf. *In ad Gal*, c. 6, lec. 4 [374]; *In ad Eph.*, c. 2, lec. 3 [99]. Y la intervención divina que la produce es más importante que la exigida para crear el cielo y la tierra: cf. *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 9.

<sup>135</sup> «"Peccatum enim nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant". Et sic patet, quod infusio gratiæ est quædam creatio»: *In II ad Cor.*, c. 13, lec. 1 [192].

<sup>136</sup> *In ad Eph.*, c. 2, lec. 3 [99].

<sup>137</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 6, lec. 4 [374].

<sup>138</sup> Cf. *In I ad Cor.*, c. 13, lec. 1 [766]; cf. R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, cit., p. 135; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 45-46.

que es una cosa distinta de los dones humanos: es el amor especial de Dios, su benevolencia particular, la única causa de la gracia, que tiene unos efectos: «Eleva a la criatura racional sobre su condición natural a participar del bien divino. Por razón de este amor, se dice que ama a alguno absolutamente, porque con este amor Dios quiere absolutamente para la criatura el bien eterno, que es Él mismo». <sup>139</sup> Para ello pone Dios esa gracia, don sobrenatural, en el hombre: «Así, pues, al decir que el hombre tiene la gracia de Dios, afirmamos que hay en él algo sobrenatural que proviene de Dios. -Sin embargo, se llama a veces gracia de Dios a su amor eterno, en cuanto que se llama también gracia de predestinación, puesto que Dios gratuitamente -y no por sus méritos- predestinó o eligió a algunos, pues dice el Apóstol: *nos predestinó a la adopción de hijos suyos, para alabanza de la gloria de su gracia* (Eph 1, 5-6)». <sup>140</sup>

Es por tanto una llamada al amor, a la predestinación a ser hijos en la gloria y para ello el amor de Dios por el hombre causa esta gracia *gratum faciens* o gracia de adopción. Ella es la que nos hace gratos y aceptables a Dios, lo cual sintetiza en una breve expresión Santo Tomás: «*gratia Dei, id est, gratuitum donum Dei,*

---

<sup>139</sup> «Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ, ad participandum divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter: quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum, quod est ipse»: *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.

<sup>140</sup> «Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. - Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio: secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, in quantum Deus gratuito, et non ex meritis, aliquos prædestinavit sive elegit; dicitur enim ad Eph 1, 5: *prædestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ suæ*: *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.; en la ad 2 habla de la causalidad eficiente y excluye la posibilidad de buscar una causa formal de Dios en el alma; cf. *In II Sent.*, d. 26, a. 1; *De Veritate*, q. 17, a. 1; *C. G.*, III, c. 150. Sobre la predestinación tendremos que volver una y otra vez en las páginas siguientes.

quod gratos vos reddit Deo». <sup>141</sup> Ahora *bien*, ¿qué consistencia tiene ese don? Se pregunta S. Tomás: ¿la gracia pone algo en el alma, o más bien consiste en una aceptación de la creatura, por parte de Dios?

**f) La gracia es algo creado puesto por Dios en el alma,** es su respuesta. Es verdad que así como el alma vivifica el cuerpo, Dios vivifica el alma (*ipse est vita tua*: Deut 30, 20), y que cabe plantearse qué sentido tiene un *medium* entre Dios y el alma. Y además, si la gracia sería esa *remissio peccatorum* de la que habla S. Pablo (cf. Rom 1, 7) podría también consistir, más que en algo puesto en el alma, en un olvidarse Dios de nuestros pecados: *beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum* (Ps 31, 2). La explicación que responde a estas objeciones relaciona directamente la gracia a la adopción filial: en el lenguaje común, gracia tiene una triple acepción: «Primera, el amor de alguno; y así decimos que tal soldado tiene la gracia del rey, es decir, que el rey le halló grato. Segunda, un don concedido gratuitamente; en este sentido solemos decir: "te hago esta gracia". Tercera, agradecimiento por un beneficio concedido gratuitamente; en esta acepción decimos: dar gracias por los beneficios». <sup>142</sup>

El hombre ama aquello o aquel en el que ve algo bueno digno de su amor, Dios al revés, al amar hace la cosa buena.<sup>143</sup> Si un hombre es aceptado y amado por Dios, es porque Dios mismo ha puesto en él un bien que lo

---

<sup>141</sup> *In II ad Thes.*, c. 3, lec. 2 [91]; cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 2 [15], *In ad Rom.*, c. 1, lec. 3 [46], c. 5, lec. 2 [392-393], c. 8, lec. 6 [697-699]; A. GALLI, *La teologia della grazia...*, cit., p. 64; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 59-65.

<sup>142</sup> «Uno modo, pro dilectione alicuius: sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum. Sedundo sumitur pro aliquo dono gratis dato: sicut consuevimus dicere, "hanc gratiam facio tibi". Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati: sedundum quod dicimur agere gratias beneficiorum»: *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.

<sup>143</sup> *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1; C. BERMUDEZ, *Predestinazione, grazia e libertà nei commenti di S. Tommaso alle lettere di san Paolo*, "Annales theologici" 4 (1990) Roma, pp. 401.

hace digno de ese amor. El amor de Dios, a diferencia del nuestro (que es dependiente de algo ya existente en la persona amada), crea el bien que ama: «Voluntas ejus est effectrix boni et non causata a bono sicut nostra»:<sup>144</sup> le da un don que hace digno de la vida eterna al hombre.<sup>145</sup>

El nervio del argumento tomasiano es siempre el mismo: el amor divino creador que, no pudiendo estar ocioso, derrama (*profundit, profluit*) un bien sobrenatural en el ser amado, el cual se hace así digno de participar de la bienaventuranza de Dios.<sup>146</sup> «Debemos tener en cuenta la distinción entre la gracia de Dios y la gracia del hombre, porque, como el bien de la criatura proviene de la voluntad divina, por eso del amor de Dios -que quiere un bien para la criatura- nace un bien en la criatura. Mas la voluntad del hombre se mueve por el bien que existe en las cosas, y de ahí que el amor del hombre no causa totalmente la bondad de la cosa, sino que la presupone parcial o totalmente. Es evidente, pues, que a cualquier acto del amor de Dios sigue un bien causado en la criatura».<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> *De veritate*, q. 27, a. 1.

<sup>145</sup> «Ainsi, Dieu n'aime pas seulement l'homme de manière platonique en vue de la vie éternelle, il l'y engage positivement par un don qui l'en rend digne. Sans quoi, si la grâce n'était que simple acceptation par Dieu, l'homme ne subissant pas de changement, celui-ci pourrait, demeurant dans le péché, être dit en grâce avec Dieu par le seul fait de sa prédestination à la vie éternelle» (H.-T. CONUS, *Divinisation*, n. 4: *Saint Thomas*, en DS p 3, 1428; cf. ECC 1996).

<sup>146</sup> «Le nerf de l'argument est, des *Sentences* (II, d. 26, q. 1, a. 1) à la *Somme théologique*, en passant par le *De veritate*, cet amour divin créateur, qui, ne pouvant être sans fruit, répand ("profundit", "profluit") un bien surnaturel en l'être aimé, lequel devient par là digne de partager la béatitude de Dieu» (*ibid*).

<sup>147</sup> «Est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis. Quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus: et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque...»: *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c. Nuestra justificación es obra de la gracia de Dios. La gracia es el *favor*, el *auxilio gratuito* que Dios nos da para responder a su llamada: llegar a ser hijos de Dios (cf. lo 1, 12-18), hijos adoptivos (cf.

5. Tomás sigue a Dionisio al afirmar que este amor simple y perfecto (*dilectio specialis*) deja una realidad creada en el alma, nueva: la gracia: “*La causa final exige una causa formal proporcionada a sí misma; es decir, la necesidad por parte de un determinado sujeto de poseer una forma inmanente proporcionada al fin al que debe tender y llegar*”;<sup>148</sup> «No cabe duda que la gracia pone algo en quien la recibe: primero, el mismo don concedido gratuitamente, y segundo, el reconocimiento de este don».<sup>149</sup>

Santo Tomás, desde sus obras juveniles hasta las de mayor madurez, sostuvo sustancialmente esta doctrina: «*gratia ponit aliquid creatum in anima*».<sup>150</sup> Se apoya, al afirmarlo, en el principio general válido para toda la causalidad de Dios: de un modo Dios quiere a todas las creaturas y les da el ser, las perfecciones y el obrar natural; otro modo superior es aquel semejante a la amistad por el que ama no sólo como el artífice a su obra sino que la hace partícipe de su amistad, y así las eleva a participar de su fruición a fin de que ellas gocen de la gloria y beatitud que hace feliz a Dios;<sup>151</sup> lo cual es sólo posible para las criaturas dotadas de entendimiento y voluntad.

### g) “Operari sequitur esse”, por tanto se requiere una

---

Rom 8, 14-17), partícipes de la naturaleza divina (cf. 2 Petr 1, 3-4), de la vida eterna (cf. Io 17, 3): cf. ECC 1996; A. CHACON, *La justificación, iniciativa divina*, cit., pp. 615-622. «La gracia es el auxilio que Dios nos da para responder a nuestra vocación de llegar a ser sus hijos adoptivos. Nos introduce en la intimidad de la vida trinitaria» (ECC 2021). Cf. también, sobre la gratuidad de lo sobrenatural según S. Tomás: A. GALLI, *La teología della grazia secondo San Tommaso e nella storia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1987, pp. 62-67.

<sup>148</sup> M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 97; cf. *C. G.*, III, c. 150.

<sup>149</sup> «Manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit: primo quidem, ipsum donum gratis datum; secundo, huius doni recognitionem»: *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.

<sup>150</sup> *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c. Cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 93; *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1.

<sup>151</sup> Cf. *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 2.

nueva “forma” que eleve las operaciones a lo sobrenatural. Según la naturaleza -principio de los actos- la criatura se dirige a un fin; nada puede alcanzar su fin si no a través de la operación, y ésta depende de la naturaleza, que con sus operaciones propias llega a la perfección que le corresponde. Esta es una de las razones que llevan a Santo Tomás a afirmar la absoluta necesidad de una adecuación de la naturaleza humana por la “gracia”, para que haga la persona humana operaciones proporcionadas a su fin sobrenatural: ha de ser elevada su naturaleza; o mejor dicho, *han de ser elevadas las operaciones para dirigirse al fin y esto supone la elevación de la naturaleza*. La providencia divina, que conduce a las criaturas a la consecución de su fin, conduce al hombre al fin sobrenatural dándole una «forma», que pone en su naturaleza.<sup>152</sup> «La vida eterna es el último fin de la vida humana. Pero cualquier cosa natural puede alcanzar su fin mediante sus fuerzas naturales»,<sup>153</sup> Pero esta naturaleza alcanza este fin con la ayuda de la gracia; y pone el Aquinate el ejemplo del enfermo, que está dispuesto para la curación con la ayuda de la medicina.<sup>154</sup> Esta realidad creada *inherente a la naturaleza* humana es la gracia,

---

<sup>152</sup> Cf. C. G. III, cc. 147-149, con sus paralelos de la *S. Th.*, I-II, qq. 109-114. Cf. S. CARTECHINI, *La grazia come partecipazione della natura di Dio*, recensión a M. SANCHEZ SORONDO, o. c., en «Divinitas» 25 (1981), 231-235.

<sup>153</sup> «Vita æterna est ultimus finis humanæ vitæ. Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum»: *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 5 obj. 3.

<sup>154</sup> «Quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana, ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perducere, saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt. Sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo; ut Philosophus introducit in *2 De Cælo* [c. 12, lec. 18]»: *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 5 ad 3. Cf. C. G., III, c. 147 [3202]. En suma, en la obra del Aquinate «siempre se trata de mostrar de una u otra forma el radical requerimiento que surge de lo más medular de la naturaleza del hombre: la gracia tiene que ser algo creado, que al radicarse en el alma de un modo habitual, recree a todo el hombre, y haga emanar del alma recreada en un nuevo ser divino los hábitos y los actos perfectísimos, como el del amor por el cual se une directamente a Dios»: M. SANCHEZ SORONDO, o. c., p. 98.

principio de la vida espiritual.<sup>155</sup> Y dice el Aquinate que hay que entender el sentido de que la gracia es creada, en cuanto que los hombres son creados según ella; es decir, que de la nada -o sea no por sus méritos- son constituidos en un nuevo ser, *creados en Cristo Jesús para hacer las obras nuevas* (Eph 2, 10).<sup>156</sup> Esta actualización de una «capacidad natural» del hombre, que no puede ser una nueva “substancia”, ¿puede ser vista como “accidente” y más concretamente como una «cualidad»?

#### **h) La gracia es una “cualidad” y “hábito de justicia”.**

Y por tanto, ¿es un accidente? Veamos cómo lo explica Santo Tomás. Indica que es una cualidad sobrenatural, don habitual o forma: «No es conveniente que Dios tenga menor providencia de quienes llama elevándolos a un fin sobrenatural, que de las criaturas para las que quiere solamente un bien natural. De éstas últimas tiene providencia, no sólo moviéndolas a realizar sus actos naturales, sino también dotándoles de ciertas formas y potencias operativas, principios de sus actos, para que se inclinen a ellos; y de esta manera los movimientos que Dios causa en las criaturas les son connaturales y fáciles (...). Con mayor razón infunde también algunas formas o cualidades sobrenaturales en aquellos que Él mueve a conseguir el bien sobrenatural eterno, para que mediante ellas sean movidas por Él con suavidad y prontitud a conseguirlo».<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> «... gratia, quæ est principium vitæ spiritualis»: *In ad Gal.*, c. 1, lec. 1 [11]; «ipsa est enim principium omnium spiritualium donorum»: *In II ad Thes.*, c. 1, lec. 1 [7]:

<sup>156</sup> «Enim gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud Eph 2, 10: *Creati in Christo Iesu in operibus bonis*»: *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3; cf. *S. Th.*, I-II, q. 102, a. 2 ad 3. Cf. R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia...*, o. c., pp. 335-336.

<sup>157</sup> «Non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad

Destaca la necesidad de una forma inherente para llegar al fin mediante operaciones adecuadas y eficaces; de otro modo las acciones no se producirían desde un principio intrínseco al sujeto, sino más bien a partir de algo extrínseco con lo cual el sujeto no sería el autor de la acción,<sup>158</sup> en una síntesis magistral indica: «La Providencia divina comunica a las cosas naturales impulso para las acciones que le son propias. Las acciones se imputan a las criaturas racionales como culpa o como mérito, porque esas criaturas son dueñas de sus actos (...). Como el fin último de una criatura racional excede las facultades de su naturaleza, y como las cosas que están ordenadas a un fin deben ser proporcionadas a este fin, según la rectitud del orden providencial, se sigue que la criatura racional recibe auxilios divinos, no sólo proporcionados a su naturaleza, sino superiores también a las facultades de su naturaleza. Por esta razón, además de las facultades de la razón, Dios otorga al hombre la luz de la gracia (*lumen gratiæ*), que le perfecciona interiormente para la virtud y para el conocimiento, elevando por esta luz el espíritu del hombre y disponiéndolo al conocimiento de las cosas superiores a la razón; y le perfecciona en la acción y en la afección, elevando por esta luz los afectos del hombre sobre todas las cosas creadas para inclinarle al amor de Dios, para esperar en Él,

---

actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles (...). Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternam consequendum»: *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 c.

<sup>158</sup> «Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua eius operationes efficaciam aliquam accipiant promerendi ultimum finem»: *C. G.*, III, c. 150; cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 97. Volveremos sobre este punto al tratar del instinto del Espíritu Santo.

y para hacer todo lo que el amor exige». <sup>159</sup>

No se trata de una simple moción venida de Dios. La gracia hace que el hombre sea justificado delante de Dios: capaz de obras justas: es «causa de la justicia». <sup>160</sup> Se puede afirmar por eso que la gracia es, con respecto a la vida sobrenatural, lo que el alma es a la vida natural, según el principio metafísico que la forma da al ser. E igual que en el plano natural Dios provee a la criatura de las formas y potencias que sean principios que le permitan hacer con connaturalidad los actos propios, lo mismo hace Dios en el plano sobrenatural. <sup>161</sup> Santo Tomás, fiel a la

---

<sup>159</sup> «Quia igitur divina providentia rebus singulis secundum earum modum providet, creatura autem rationalis per liberum arbitrium est domina sui actus præ ceteris creaturis (...). Quia vero ultimus finis creaturæ rationalis facultatem naturæ ipsius excedit, ea vero quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata secundum rectum providentiæ ordinem, consequens est ut creaturæ rationali etiam adiutoria divinitus conferantur, non solum quæ sunt proportionata naturæ, sed etiam quæ facultatem naturæ excedunt. Unde supra naturalem facultatem rationis imponitur homini divinitus lumen gratiæ, per quod interius perficitur ad virtutem et quantum ad cognitionem, dum elevatur mens hominis per lumen huiusmodi ad cognoscendum ea quæ rationem excedunt, et quantum ad actionem et affectionem, dum per lumen huiusmodi affectus hominis supra creata omnia elevatur ad Deum diligendum, et sperandum in ipso, et ad agendum ea quæ talis amor requirit»: *Comp. theol.*, lib 1, cap. 143 [284-285]. Ya en sus obras juveniles escribe el Aquinate un significativo texto que encuadra el problema de una causa formal intrínseca que habilite al obrar sobrenatural, un principio operativo basado en un principio ontológico: «Ille qui non est adeptus divinum esse per quandam spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes»: *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3; cf. *De veritate*, q. 27, a. 2; cf. R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia...*, cit. p. 339. La gracia creada nos da una forma que puede actualizar el obrar sobrenatural, participar «per modum naturæ» de los bienes sobrenaturales (cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 129, 309).

<sup>160</sup> *In ad Rom.*, c. 2, lec. 3 [212]; cf. *S. Th.* I-II, q. 113, a. 1 c. A. CHACON, *La justificación, iniciativa divina (análisis de la cuestión en la Teología de Tomás de Aquino)*, en "Scripta Theologica" 18 (1986) 615-622.

<sup>161</sup> «Au reste, il ne faut pas se représenter cette forme comme un intermédiaire agissant sur l'âme par mode de cause efficiente ou d'objet, mais comme pur médium formel (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 1; *De veritate*, q. 27, a. 1 ad 10), inhérent à l'âme (*De veritate*, q. 27, a. 3 ad 13) pour l'incliner à être mue par Dieu suavement et promptement vers le bien éternel (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 et ad 2). Dieu n'agissant que comme cause efficiente, il est nécessaire qu'il y ait dans l'âme une cause formelle intrinsèque qui soit au principe de l'agir propre dans l'ordre surnaturel» (H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1428). Es significativo el comentario de S. Tomás al texto paulino donde se exhorta a los cristianos a comportarse según la grandeza de su dignidad (cf. *In ad Eph.*, c. 4). Señala que el

terminología en uso en su tiempo, habla de gracia como de hábito y en este sentido es un accidente, pero siempre subraya que no es ninguno de los hábitos conocidos por los filósofos.<sup>162</sup> «*Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse*

---

yugo divino que constituyen los hábitos de justicia, contrapuesto al yugo diabólico de los paganos, está formado por la fe y por la gracia (cf. *In II ad Cor.*, c. 6, lec. 3 [235]). Compara así la fe -un hábito operativo sobrenatural- con la gracia. Habla del «estado de fe» por el cual se recibe al mismo Dios como premio y cuyo fin es la bienaventuranza; y habla del «estado de gracia», por el cual el alma se convierte en templo de Dios ya en esta vida (cf. *ibid.*, [236-237]). No se refiere sólo a morir al pecado, sino que se expresa también la permanencia «per affectum» en las cosas celestiales, por una «*lumen spiritualis intelligentiæ*»: (cf. *In ad Rom.*, c. 13, lec. 3 [1067]). En definitiva, aquí el Aquinate nos habla de un «hábito», poseído por el hombre, que no es innato ni adquirido por el esfuerzo humano, sino que tiene un carácter sobrenatural. Nos encontramos ante una visión de la gracia como *hábito que perfecciona*. Cf. A. PIOLANTI, *Aspetti della grazia*, cit., pp. 26-28.

<sup>162</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 2; a. 4 ad 3; *Comp. theol.*, I, c. 144. «On peut la ramener plus précisément à un *habitus infus* (q. 108, a. 1 ad 2), pourvu qu'on n'identifie pas celui-ci à l'un de ces habitus ordonnés immédiatement à l'acte dont ont parlé les philosophes» (H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1428). Cf. *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1; *De virtutibus in communi*, q. un., a. 2 ad 21; R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia*, o. c., p. 332-335. «Anche la grazia santificante fu ignota ai "Filosofi", che "in essentia animæ non posuerunt aliquam perfectionem superadditam naturæ", di modo che non si trova nulla di simile alla grazia "in accidentibus animæ quæ Philosophi sciverunt" (*In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, q. 3 ad 3; *De Veritate*, q. 27, a. 2, ad 7). Le virtù cardinali infuse ed il carattere sacramentale forniscono altre occasioni di affermare che i "Filosofi" non considerarono le virtù in ordine alla gloria celeste e conobbero soltanto operazioni e principi di attività naturali (cf. *De Virt. card.*, a. 4, c.): C. RUINI, o. c., p. 218; cf. p. 219.

Es algo distinto: «los accidentes naturales emanan del sujeto según la naturaleza del mismo y lo configuran según un modo de ser, un modo de vivir, un modo de entender, un modo de querer adecuado a la textura y naturaleza de dicho sujeto. La gracia, en cambio, se inserta en el sujeto y le añade un nuevo modo de ser en el ser natural, e infunde al vivir humano del sujeto una vida divina de la que emana un nuevo modo de conocer y querer que es infinitamente superior al possibilitado por la propia naturaleza natural del sujeto. Los accidentes naturales colman la limitación del sujeto y lo realizan según la virtualidad de su esencia. La gracia anida en el alma como una nueva naturaleza en la naturaleza: *ut natura in natura* (...). Es una cualidad, aunque propiamente no pueda llamarse hábito, pues no tiende inmediatamente al acto sino a dar al alma un ser espiritual»: M. SANCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, cit., pp. 102-103.

*spirituale quod in anima facit*». <sup>163</sup>

Así pues la realidad creada de la gracia (negarlo sería disminuir la eficacia del amor divino y desconocer la infinita distancia que separa este amor del nuestro, el cual está en dependencia de su objeto). <sup>164</sup> Lleva a pensar que es un “accidente” (según la metafísica tomasiana, siguiendo Aristóteles), pero lejos de rebajar lo divino, la gracia creada afirma así su potencia, pues es más perfecto comunicar una forma que tener que limitarse a dar un impulso o disposición. <sup>165</sup> Y -como ya se ha hecho referencia- que la gracia sea un accidente, una cualidad y un hábito, Santo Tomás lo mantiene precisando el sentido en el que emplea estos términos, <sup>166</sup> y cuál es este don:

**i) Por la gracia Dios concede el bien perdurable: es la “vida del alma”, una llamada a la vida eterna.** Especialmente en sus comentarios escriturísticos, Santo Tomás considera muy frecuentemente la gracia como

---

<sup>163</sup> *De Verit.*, q. 27, a. 2 ad 7 (la cursiva es nuestra). «Mientras los accidentes naturales que enumera en particular el Estagirita dan el modo de ser de la misma naturaleza natural del sujeto al modo del sujeto, la gracia, en cambio, da una nueva naturaleza y modo de ser al sujeto no proporcionado a la naturaleza natural del mismo. Pero es difícil afrontar esta ardua temática si se olvida el aspecto trascendente de la gracia en Santo Tomás, según el cual la antedicha gracia “ut natura in natura” da al sujeto espiritual un nuevo modo de ser y obrar que, más allá de las categorías aristotélicas, es participación del ser y naturaleza divinas»: M. SANCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, cit., pp. 22-23 (el cursivo es nuestro).

<sup>164</sup> Cf. *C. G.* III, c. 150.

<sup>165</sup> Cf. *De caritate*, I, n. 14.

<sup>166</sup> «Accident, la grâce l'est en tant qu'elle survient dans une âme, préexistant au don que Dieu lui départit (*In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2). Plus tard, remarquant que ce qui appartient à un être par participation ne peut être sa substance (*C. G.*, II, c. 52 fine), il ajoutera que la grâce étant substantiellement en Dieu n'est qu'accidentellement en nous: “Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem” (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 2)» (H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1428). Por la gracia de la filiación divina se actualiza la capacidad natural de alcanzar a Dios: cf. *C. G.*, IV, c. 21 [3577]; A. CHACON, *El tratado sobre la gracia...*, cit., pp. 144-145.

causa de una *nueva vida divina*.<sup>167</sup> Dios es principio de todo bien, y otorga sus dones con la gracia;<sup>168</sup> se trata del principio de una vida nueva, sobrenatural, preludio del cielo que también se llama “paz”:<sup>169</sup> los efectos de la gracia están resumidos por el Aquinate en la expresión *vida del alma*. ¿Qué sentido hay que dar a esta expresión? Es claro que «por ser principio y raíz de todo bien, la gracia es ante todo principio de vida, *vida del alma*. Y para ilustrar este modo de decir se acude a la comparación con lo que sucede al cuerpo humano: así como el cuerpo vive por el alma con una vida natural, del mismo modo el alma vive con la vida de la gracia "mediante Dios" (*per*

---

<sup>167</sup> En ellos se observa una doctrina por demás sustancialmente idéntica a la exposición de las *Summæ*, pero lógicamente más bíblica, y también más viva y libre de los términos que encierra una definición de una de sus obras sistemáticas. El elemento más significativo, quizá, es la claridad en la presentación de la unidad que el cristiano tiene con Cristo, en el que es hecho hijo de Dios, y esto a través de una gracia creada. Este elemento esencial de nuestra filiación adoptiva, al que nos acercamos en sucesivas aproximaciones, está muy claro en la doctrina tomasiana, y nos ayudará a preparar el apartado siguiente, sobre la predestinación en Cristo. Cf. C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 35-45.

<sup>168</sup> Cf. 2 Cor 1, 2: *In II ad Cor.*, c. 1, lec. 1 [8]; *In ad Rom.*, c. 1, lec. 5 [70]; *In I ad Cor.*, c. 1, lec. 1 [9]; *In ad Tit.*, c. 1, lec. 1 [9]; c. 3, lec. 2 [106]; *In II ad Thes.*, c. 1, lec. 1 [26]; *In I ad Thes.*, c. 1, lec. 1 [6]; *In ad Eph.*, c. 2, lec. 4 [102]; etc.

<sup>169</sup> La plenitud que significa queda expresada en ocasiones con el término «paz» con que encabeza S. Pablo algunas cartas (cf. 2 Cor 1, 2; 1 Tim 1, 2; 1 Thes 1, 1-2; Tit 1, 4). Es la «justificación» y reconciliación con Dios (puesto que la remisión de los pecados es lo primero en la vida espiritual, pues la muerte al pecado es condición de vida espiritual) (cf. *In ad Gal.*, c. 1, lec. 1 [11]). La gracia da la remisión de los pecados, como se dijo en la respuesta a la objeción plantada más arriba, usando la expresión agustiniana (cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 ad 2). Y la consecuencia es la paz de la que hablamos. Así, dice S. Tomás que *la gracia* es la justificación de la culpa, *y la paz* es la tranquilidad de la mente, o la reconciliación con Dios, en cuanto a quedar libre de la pena debida por la ofensa. Luego, enuncia la fuente de la gracia: *de Dios Padre* de quien todo bien procede (cf. Jac 1), *y del Señor Jesucristo* sin cuya mediación ninguna merced se otorga. De ahí que casi todas las oraciones concluyan así: por nuestro Señor Jesucristo. El Aquinate comenta que aquí San Pablo no nombra al Espíritu Santo, porque se sobreentiende en los términos dichos, por ser nexo entre el Padre y el Hijo, o bien en los dones referidos que se le apropian: la gracia y la paz (cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1). Esta paz de la que hablamos es la «tranquillitas mentis in fine», «tranquillitas ordinis» de origen divino (cf. *In ad Phil.*, c. 4, lec. 1 [159]).

*Deum*)». <sup>170</sup> Así, hemos visto que el término de la gracia es la vida eterna, y antes, que el medio para alcanzarla, es ese algo creado puesto en el alma, como insiste el Aquinate, la gracia creada. <sup>171</sup> Ahora, al recordar que Dios Padre es la fuente de la regeneración que es la gracia, por la que se da la re-creación de la persona en hija de Dios, hemos de ver un último aspecto, antes de pasar al modo de vivir en Cristo: la llamada a ser hijos de Dios es por la predestinación en Cristo, que nos la consigue con su Encarnación.

### **3. La predestinación a hijos adoptivos es *en Cristo***

Una vez vistas algunas características sobre la naturaleza de la gracia, consideramos ahora que la persona es *pre-destinada* en Cristo, de modo que se hace justa a los ojos del Señor: <sup>172</sup> Somos reparados *a Deo per Christum*; <sup>173</sup> hemos sido gratificados y redimidos en el Hijo de Dios, según las riquezas de su gracia, que *superabundavit in nobis* (cf. Rom 1, 6-8); Dios nos ama en Cristo y de su gracia recibimos todos, pues por Él recibimos la gracia «qui dignos nos fecit». <sup>174</sup>

**a) Así pues, la voluntad divina de predestinación del hombre como hijo de Dios se realiza en Cristo: *Dios Padre nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo (Eph 1, 5)*; <sup>175</sup> a ser conformes a la imagen de su Hijo**

---

<sup>170</sup> C. BERMUDEZ, *o. c.*, p. 38; cf. *In ad Rom.*, c. 1, lec. 6 [108], c. 8, lec. 1 [605]; *In ad Gal.*, c. 1, lec. 1 [11]; *In II ad Cor.*, c. 7, lec. 1 [250]; C. RUINI, *La trascendenza della grazia*, cit., p. 14, n. 21; A. GALLI, *La teologia della grazia...*, cit., p. 43.

<sup>171</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.

<sup>172</sup> *In ad Eph* c. 4, lec. 7 [245].

<sup>173</sup> *In ad Rom.*, c. 1, lec. 5 [80].

<sup>174</sup> *In ad Col.*, c. 1, lec 3 [24]; cf. C. RUINI, *o. c.*, pp. 186-187

<sup>175</sup> Cf. el himno paralelo de Col 1, 12-22. Es decir, Dios nos ha escogido para la adopción, y en previsión de ello ha dispuesto todo como medios a este fin. *A ser sus hijos adoptivos*, dice literalmente. Entre Dios y el cristiano hay una relación de padre a hijo, *por Jesucristo*, añade el texto: y «esto no sólo como causa meritoria, sino también como causa ejemplar y eficiente por medio de su Espíritu,

(Rom 8, 29). S. Pablo nos habla de los bienes que tenemos -todos los bienes- en Cristo Jesús; y comenta S. Tomás que Dios nos ha bendecido en Cristo, por Cristo, por su obra; que Él es quien transformará nuestro vil cuerpo, y lo hará conforme al suyo glorioso (Phil 3, 21): 176 mientras aguardamos el efecto de la adopción de hijos de Dios (Rom 8, 23).<sup>177</sup>

Dios Padre nos predestinó... por Jesucristo (Eph 1, 5): la gracia, que nos hace dignos ante Dios, es *crisiana*, en Cristo nos ama Dios; éste es el origen y la eficacia de la predestinación a ser hijos en el Hijo: y en Él somos predestinados según el propósito de la voluntad de Dios (cf. Eph 1, 11), por Él mismo nos escogió desde la eternidad: antes de la creación del mundo para que fuésemos santos y sin mácula en su presencia (Eph 1, 4), por pura gracia: por la caridad, porque Él ha querido sin que tuviésemos nosotros mérito alguno; por Cristo dispuso salvarnos. Y al señalar esta predestinación de la que participan los buenos, y que es ser hijos por adopción, S. Tomás pone de manifiesto que el mismo Jesús había señalado: *no me habéis elegido vosotros a Mí, sino que Yo os he elegido a vosotros* (lo 15, 16), y esto antes de la creación del mundo, desde toda la eternidad cuando aún no habíamos nacido (cf. Rom 9, 11).<sup>178</sup> ¿Y a qué nos predestinó Dios, por su

---

que nos comunica, y de la unión a él» (J. LEAL, *Introducción a la Carta a los Efesios*, en *La Sagrada Escritura: Nuevo Testamento*, t. 2, BAC, Madrid 1965, p. 677).

<sup>176</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [7].

<sup>177</sup> Explica el Aquinate que así como para que un hierro se ponga al rojo vivo es menester caldearlo en la fragua, porque la participación de una cosa no se logra sino por aquello que por su naturaleza es tal, así también la adopción filial ha de hacerse por medio del hijo Natural. Por eso añade el Apóstol: *por Jesucristo: In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [9]. El tema de la participación quedará explicado en el siguiente apartado.

<sup>178</sup> «Deinde cum dixit *sicut elegit nos*, etc., tangitur beneficium electionis, ubi commendatur electio ista, quia libera, ibi *sicut elegit nos in ipso*; quia æterna, ibi *ante mundi constitutionem*; quia fructuosa, ibi *ut essemus*, etc.; quia gratuita, ibi *in charitate*. Dicit ergo: Ita benedicet nos, non nostris meritis, sed ex gratia Christi, *sicut elegit nos*, et gratis, a massa perditionis separando, præordinavit nos *in ipso*, id est per Christum. lo 15, 16: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*, etc. Et hoc ante

gracia?: *para hijos suyos adoptivos, porque no habéis recibido el espíritu de servidumbre para obrar todavía solamente por temor, sino que habéis recibido el espíritu de adopción de hijos* (Rom 8, 15).<sup>179</sup>

**b) La predestinación de Cristo es ejemplar y causa de la nuestra.** Considera el Aquinate si la predestinación de Cristo es ejemplar de la nuestra: «Dice San Agustín: "El hombre Cristo Jesús, Salvador y mediador entre Dios y los hombres, es la luz preclarísima de la predestinación y de la gracia". Pero se le llama luz de la predestinación y de la gracia porque, por su predestinación y gracia, es manifestada nuestra predestinación, en lo cual consiste precisamente la función del ejemplar. La predestinación, pues, de Cristo es modelo de la nuestra».<sup>180</sup>

Y esto por dos razones: en primer lugar, por el bien al cual somos predestinados (la filiación adoptiva): «Efectivamente, Cristo ha sido predestinado a ser Hijo de Dios por naturaleza, y nosotros lo hemos sido a ser hijos por adopción, la cual es una semejanza participada de la filiación natural. Por ello dice San Pablo: *a los que de antemano conoció también los predestinó para que*

---

*mundi constitutionem, id est ab æterno, antequam fieremus»: In ad Eph., c. 1, lec. 1 [8].*

<sup>179</sup> «Dicit ergo *Qui*, scilicet Deus, *prædestinavit nos*, id est sola gratia præelegit, *in adoptionem filiorum*, id est ut associaremur cum aliis filiis adoptionis in bonis, quæ habituri sunt; ideo dicit *in adoptionem filiorum*. Rom 8, 15: *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*; et infra: *adoptionem filiorum expectantes»: In ad Eph., c. 1, lec. 1 [9]. S. Pablo contrapone «servidumbre» a «adopción de hijo»; para el concepto de servidumbre en Santo Tomás, cf. el capítulo siguiente.*

<sup>180</sup> «Dicit Augustinus, in libro *De Prædest. Sanct.*, c. 15: "est præclarissimum lumen prædestinationis et gratiæ ipse Salvator, ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus". Dicitur autem lumen prædestinationis et gratiæ in quantum per eius prædestinationem et gratiam manifestatur nostra prædestinatio: quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis»: *S. Th.*, III, q. 24, a. 3 sc.; cf. el comentario de autor desconocido, *De humanitate J.C.D.N.*, a. 1, en ed. Parmensis, t. 17, 1864: IT 170.

*lleguen a ser conformes a la imagen de su Hijo* (Rom 8, 29). En segundo lugar, por el modo de conseguir el bien, que es precisamente por la gracia». <sup>181</sup>

*Envió Dios a su Hijo, formado de una mujer, y sujeto a la ley, para redimir a los que estaban debajo de la ley, y a fin de que recibiésemos la adopción de hijos* (Gal 4, 4), y explica S. Tomás que esto se realiza en Cristo, *tomándole a Él por «dechado»*, como modelo al que hemos de imitar en el espíritu. Nada lo expresa mejor que la misma Escritura: *mirad que amor hacia nosotros ha tenido el Padre, queriendo que nos llamemos hijos de Dios y los seamos en efecto*, y añade S. Juan: *sabemos, sí, que cuando se manifieste claramente Jesucristo seremos semejantes a Él* (1 Jo 3, 1-3). Pasa luego el Aquinate a hablar de que los predestinados tienen con el Hijo de Dios dos semejanzas: una perfecta y otra imperfecta, o por gracia. Se dice imperfecta porque esta semejanza sólo apunta a la reforma del alma (cf. Eph 4, 28), la cual tiene cierta imperfección; además nuestro conocimiento es ahora parcial (cf. 1 Cor 13, 9). La perfecta será en la gloria, no sólo en cuanto el alma sino también en cuanto al cuerpo (cf. Phil 3, 21) pues llegado a la perfección deja de

---

<sup>181</sup> «Ipsè enim prædestinatus est ad hoc quod esset Dei Filius naturalis: nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom 8, 29: *quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii eius*. Alio modo, quantum ad modum consequendi istud bonum: quod est per gratiam»: S. Th., III, q. 24, a. 3 c. En su comentario a *In ad Rom.*, c. 1, lec. 3 [48] el texto es parecido: «Manifestum est autem quod id quod est per se est mensura et regula eorum quæ dicuntur per aliud et per participationem. Unde prædestinatio Christi, qui est prædestinatus ut sit Filius Dei per naturam, est mensura et regula vitæ et ita prædestinationis nostræ, quia prædestinamur in filiationem adoptivam, quæ est quædam participatio et imago naturalis filiationis, secundum illud Rom 8, 30: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginì Filii sui*. Sicut igitur homo Christus prædestinatus non est propter merita præcedentia, sed ex sola gratia, ut sit Filius Dei naturalis, ita et nos ex sola gratia, non ex meritis, prædestinamur ut simus Filii adoptivi, secundum illud Dt 9, 14: *Ne dicas in corde tuo, cum deleverit eos Dominus Deus tuus in conspectu tuo: propter iustitiam meam introduxit me Deus ut terram hanc possiderem*. Est igitur manifestum ad quid sit ista prædestinatio, scilicet ad hoc quod aliquis sit Dei Filius in virtute».

existir lo imperfecto (cf. 1 Cor 13, 10). De manera que la predestinación a la adopción filial, tiene la imperfecta asimilación con el Hijo de Dios que se logra en esta vida por la gracia, mientras *suspiramos en lo íntimo del corazón, aguardando el efecto de la adopción de los hijos de Dios* (Rom 8, 23) en la perfección *in patria*.<sup>182</sup> Los efectos son por tanto la gracia y la gloria. No hay causa alguna, para esta predestinación, en la criatura, sino sólo por parte de Dios.<sup>183</sup> «Dios predestinó desde toda la eternidad a aquellos que había de conducir a la gloria: son todos aquellos que participan en la Filiación de su Hijo, ya que *si filii et hæredes* (Rom 8, 17)». <sup>184</sup>

**c) La predestinación en Cristo no puede ser sino puro efecto del amor divino.** Ya vimos que la gracia está fundada en la benevolencia divina, que es la misma causa de la predestinación: es evidente que no hay otra causa de la predestinación divina, *ni la puede haber*, que la simple voluntad de Dios. De donde es manifiesto también que no hay otra razón de la divina voluntad predestinante que comunicar a los hijos la divina bondad.<sup>185</sup> Vuelve el

---

<sup>182</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [10]; cf. también sobre este punto el apartado de la virtud teologal de la fe.

<sup>183</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [12]. Lo contrario sería afirmar -continúa diciendo el Aquinate- que había una causa de la predestinación en el hombre, y en esto consiste la herejía pelagiana.

<sup>184</sup> «Deus autem ab æterno prædestinavit quos debet adducere in gloriam. Et isti sunt omnes illi, qui sunt participes filiationis filii eius, quia *si filii, et hæredes* (Rom 8, 17)»: *In ad Hebr.*, c. 2, lec. 3 [127].

<sup>185</sup> «Unde notandum est, quod Dei voluntas nullo modo habet causam, sed est prima causa omnium (...). Sciendum tamen est, quod effectus sunt ratio voluntatis divinæ ex parte voliti, ita scilicet quod effectus prior sit ratio ulterioris; sed tamen cum venit ad primum effectum, non potest ultra assignari aliqua ratio illius effectus, nisi voluntas divina (...) sed gratiæ, quæ est primus effectus, non potest aliqua ratio assignari ex parte hominis, quod sit ratio prædestinationis; quia

Aquinate una y otra vez sobre este punto: este designio amoroso de Dios, causa de la predestinación, no es ninguna necesidad que tenga Dios, ni deuda de parte de los predestinados, sino un *puro efecto de su bondad*, con lo cual se nos encarece a corresponder a ese amor puro ya que la predestinación presupone la elección, y la elección el amor.<sup>186</sup> Dios nos ha colmado en Cristo de toda suerte de bendiciones espirituales (...) en su amor, nos ha predestinado para ser hijos suyos por Jesucristo, a fin de que se celebre la gloria de su gracia, mediante la cual nos hizo gratos en su querido Hijo (Eph 1, 3-6); es decir -explica el Aquinate- en Aquel que es amado por el Padre, *gratificavit nos in dilecto Filio suo, pro quo nos diligit*, en cuanto somos semejantes a Él: *dilectio enim fundatur super similitudine*.<sup>187</sup>

Puesto que sólo el Hijo es objeto de las complacencias paternas (cf. Mt 3, 17; 17, 5), nuestra

---

hoc esset ponere, quod principium boni operis sit in homine ex seipso et non per gratiam, quod est hæresi Pelagiana, quæ dicit principium boni operis esse ex parte nostra. Sic ergo patet, quod ratio prædestinationis est simplex Dei voluntas; propter quod dicit Apostolus *secundum propositum voluntatis suæ* (Eph 1, 5)»: *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [12]: cf. A. ROYO MARIN, *Jesucristo y la vida cristiana*, BAC, Madrid 1961, p. 385.

<sup>186</sup> *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [11].

<sup>187</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 2 [16]; F. OCARIZ, *Hijos de Dios...*, o. c., parte II; A. CHACON, *Aspetti della dottrina sulla grazia giustificante in sant'Alberto Magno*, en «*Annales theologici*» 2 (1988) 141-165 (especialmente p. 142); M. SANCHEZ SORONDO, o. c., pp. 93 ss.; C. RUINI, o. c., pp. 24-25; C. BERMUDEZ, o. c., pp. 63-72. Esta bondad divina es fundante del bien de la persona, y para entenderlo hay que eliminar los prejuicios que la benevolencia humana puede contener de egoísmo, por ejemplo cuando la benevolencia hacia una persona necesitada puede generar un servilismo hacia esta persona para seguir siendo gratos ante ella, pues aquel bien va ligado a la voluntad del donante, servidumbre opuesta a la filiación (cf. Rom 8, 15) que es una condición, dignidad que tiene «derechos propios». Pensamos que por esto se ha insistido -y lo hace también el Aquinate- en señalar las implicaciones «jurídicas» de la filiación divina. Pero no es sólo eso, sino que se trata «de una verdadera filiación *intrínseca* que pone en nuestras almas una divina realidad -la gracia- que nos hace auténticamente *hijos de Dios* y nos hace entrar, por decirlo así, en la familia misma de Dios»: A. ROYO MARIN, *Jesucristo y la vida cristiana*, cit., p. 385.

vocación se realiza *en Cristo* (cf. *Ef1, 5*). ¿Cómo se realiza? Por la voluntad de Dios de comunicar su bondad en la difusión a otros, la cual se comunica en propiedad, a fin de que la criatura la conozca, y pueda participar en la glorificación de Dios: *a todos aquellos que invocan mi nombre los creé, los formé e hice para gloria mía* (Is 43, 7), es decir para que conozcan la bondad de Dios, y puedan alabarla, y por eso añade el Apóstol: *a fin de que se celebre la gloria de su gracia* (Eph 1, 13), de que sea conocida la obra de Dios el cual se merece toda alabanza y toda gloria.<sup>188</sup> Y Cristo nos revela el amor del Padre cuando le dice: *los has amado como me amaste a mí* (Io 17, 23): Esto «no implica estricta igualdad en el amor, sino el motivo y la semejanza. Es como si dijera: el amor por el que me amaste a mí es la razón y la causa por las que los amaste a ellos, pues, precisamente porque me amas a mí amas a quienes me aman».<sup>189</sup>

La predestinación va precedida del amor divino, del mismo modo que anhelar un fin precede al efectivo orientarse hacia él; la predestinación supone pues una elección primera -dice el Aquinate, siguiendo el texto paulino- y ésta supone el amor hacia la persona. Y puesto que la bondad divina es causa del bien de todas las creaturas, de esto se sigue que Dios no ama y elige al hombre por el bien que encuentra en él, sino que lo elige porque lo ha amado primero: «La voluntad del hombre se mueve al amor atraída por el bien que se encuentra en la persona amada y por eso la elige con preferencia a otra (...). La voluntad de Dios, en cambio, es la causa de

---

<sup>188</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [11].

<sup>189</sup> «*Sicut tu me dilexisti: Quod non importat parilitatem dilectionis, sed rationem et similitudinem. Quasi dicat: Dilectio qua dilexisti me, est ratio et causa quare eos dilexisti: nam per hoc quod me diligis, diligentes me et membra mea diligis...*»: *In Io Ev.*, c. 17, lec. 5 [2251].

cualquier bien que se encuentra en la criatura (...). De aquí que Dios no ame a un hombre por encontrar en él un bien que le mueva a escogerle, sino que más bien le antepone a los demás y lo escoge, porque lo ama». <sup>190</sup> No hace Dios acepción de personas (cf. Gal 2, 6) pues no escoge por capricho (*accipere personam*, haciendo acepción de la persona) sino que según los talentos que tiene una persona para realizar una misión, la destina a esta misión para la que tiene dones (*accipere causam*, debido a que cumple los requisitos de la misión).<sup>191</sup>

**d) La gratuidad de la gracia de la filiación divina** es una característica esencial en la consideración paulina de la gracia, que el Aquinate comenta abundantemente, y que va unida a su trascendencia.<sup>192</sup> «Los actos que conducen a un fin tienen que ser proporcionados a él, pues ningún acto excede la proporción del principio activo»,<sup>193</sup> y puesto que «la vida eterna es un fin que excede la proporción de la naturaleza humana»,<sup>194</sup> el hombre con

---

<sup>190</sup> «In homine enim electio præcedit dilectionem, voluntas enim hominis movetur ad amandum ex bono quod in re amata considerat, ratione cuius ipsam præelegit alteri et præelectæ suum amorem impendit. Sed voluntas Dei est causa omnis boni quod est in creatura et ideo bonum per quod una creatura præfertur alteri per modum electionis, consequitur voluntatem Dei, quæ est de bono illius, quæ pertinet ad rationem dilectionis. Unde non propter aliquod bonum quod in homine eligat Deus eum diligit, sed potius eo quod ipsum diligit, præfert eum aliis eligendo»: *In ad Rom.*, c. 9, lec. 2 [763]; *S. Th.*, I, q. 23, a. 4 c.

<sup>191</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 2, lec. 2 [68]; *Questiones quodlibetates*, q. 6, a. 1 c.; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prédestination*, en DTC 12, col. 2940ss.

<sup>192</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 871, Cf. C. RUINI, *La trascendenza della grazia*, cit., p. 196; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 86-91.

<sup>193</sup> «Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi»: *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 5 c.

<sup>194</sup> «Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum potest

sus fuerzas naturales no puede hacer obras meritorias para la vida eterna, «sino que para esto necesita una energía superior (*altior virtus*), que es la energía de la gracia (*virtus gratiæ*)»,<sup>195</sup> hay una falta de proporción entre la trascendencia del fin, sobrenatural, y el principio operativo, natural.<sup>196</sup> Dios colma a la persona humana de sus bienes, de modo enteramente gratuito, no por los méritos personales de la criatura, que no pueden causar la filiación adoptiva divina.<sup>197</sup> El mismo Dios es quien prepara a este paso: «No puede el hombre dirigirse a Dios si Dios no le dirige a sí mismo. Y, pues prepararse a la gracia es lo mismo que dirigirse a Dios, de la misma manera que el que tiene apartados de la luz solar sus ojos se dispone a recibir la luz del sol volviéndose a él, es evidente que el hombre no puede prepararse a recibir la luz de la gracia sin el auxilio gratuito de Dios, que le mueve interiormente».<sup>198</sup>

---

producere per operationem effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ»: *Ibid.*

<sup>195</sup> «Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ, sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ»: *Ibid.* Sin embargo, puede hacer obras buenas, dice con S. Agustín (cf. *C. G.*, III, c. 127 [3205]). Hablará poco más adelante Santo Tomás de la gloria del cielo como recompensa (cf. *S. Th.*, I-II, q. 114, a. 1); y prueba que para merecer ese fin necesita el hombre la gracia (a. 2). La visión de Dios es inalcanzable para el hombre con sus solas fuerzas (*S. Th.*, I, q. 12, a. 4). El Concilio de Viena (1311-1312) condenará lo que begardos y beguinas afirmaban, que el alma no necesita de la elevación de la luz de la gloria (*lumen gloriæ*) para ver y gozar de Dios (cf. DS 895).

<sup>196</sup> Esto lo prueba S. Tomás con múltiples argumentos basados en la Escritura (cf. Io 6, 44; 15, 4): *In Io Ev.*, c. 6, lec. 5 [935]; c. 15, lec. 1 [1988-1989] que hablan respectivamente de la gracia que «impelle y mueve a creer... moviendo el corazón interior del hombre a creer», y de los sacramentos, que tienen por efecto la gracia por la que se alcanza esta unión con Dios.

<sup>197</sup> Cf. *In II ad Cor.*, c. 10, lec. 3 [366]; *In ad Rom.*, c. 15, lec. 2 [1167-1171].

<sup>198</sup> «Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est præparare se ad gratiam, quasi ad Deum

«Nadie puede merecer para sí la primera gracia». <sup>199</sup> El efecto del auxilio divino no está en proporción con los actos del hombre, y en este sentido más estricto la gracia excede la capacidad natural del hombre y por esto no la puede tampoco merecer con sus obras, dirá el Aquinate en continuidad con la Escritura (cf. Tit 3, 5; Rom 9, 16), al mismo tiempo que afirma que por su naturaleza espiritual el hombre está llamado a un fin superior, ésta es su dignidad: ya hemos dicho que potencia obediencial no significa sólo congruencia de la naturaleza espiritual del hombre con la visión de Dios; es también cierta dignidad propia que espera, sin exigirlo, lo sobrenatural, un fin que excede la naturaleza y manifiesta una especial dependencia del hombre con respecto a Dios: «por su propia naturaleza el hombre no es digno de un bien tan alto cual es el sobrenatural... por lo que Dios por su voluntad ordena al hombre a la vida eterna». <sup>200</sup>

---

converti: sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis»: *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 6 c.; cf. *C. G.*, III, c. 149 [3217]. «Auxilio divino» que se presenta, según algunos autores, como una moción divina: cf. el sc. del citado a. 6; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia*, Marietti, Torino 1947, pp. 55-65.

<sup>199</sup> «Primam gratiam non potest homo mereri»: *S. Th.*, I-II, q. 114, a. 5 sc.; cf. *C. G.*, III, c. 149 [3220]. Gratuitud reafirmada por PIO XII, Enc. *Humani generis*, AAS 42 (1950), 561-577, y que señala algunas exigencias de la relación entre el orden natural y el sobrenatural. Para más textos del Aquinate, cf. C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 86-91.

<sup>200</sup> *De Veritate*, q. 27, a. 1 c.; sobre la relación entre el bien creado sobrenatural y la potencia obediencial del hombre, cf. A. GALLI, *La teologia della grazia...*, cit., pp. 72-75. La doctrina de Santo Tomás se opone a lo que se ha llamado semipelagianismo, que restringe la necesidad de la gracia y su carácter gratuito, pues sostienen que el deseo inicial de salvación («initium fidei, plus credulitatis affectus, pia studia») brota de las fuerzas naturales del hombre: cf. *C. G.*, c. 149 [3324]; cf. F. S. FERRARIENSIS, *Commentaria in «Summa contra Gentiles»*, ed. Leonina, tomo III, tip. R. Garroni, Romæ 1926, 440-441. De todos modos no hay que olvidar que Santo Tomás cambió de opinión a este respecto. Es sabido que en el Comentario a las Sentencias sostiene una doctrina sobre la preparación a la gracia muy afín con el semipelagianismo.

Los textos de Santo Tomás sitúan nuestra filiación divina adoptiva en una participación de la filiación divina según la naturaleza, que es el Verbo, y que está destinada a la perfección en la vida eterna; ello no significa una continuación indefinida de nuestra condición terrena, sino más bien una asimilación en la vida incorruptible de Dios en virtud de la «Gracia» de la encarnación del Hijo redentor.<sup>201</sup>

---

La gracia «*gratum faciens*» nos hace gratos a Dios (cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [13], pero el Espíritu Santo otorga también otros dones ordenados a la edificación de la Iglesia; Santo Tomás estudia también las gracias «*gratis datæ*»: cf. *S. Th.*, II-II, qq. 171-178; *C. G.*, III, c. 154; *S. Th.*, I-II, q. 111, aa. 1.4; III, q. 7, a. 7; *Comp. theol.*, I, c. 214; *De Veritate*, q. 12.

<sup>201</sup> Es la doctrina del intercambio, de san Ireneo y san Atanasio, participación misteriosa en la substancia divina, transfiguración realizada por las *Personas* divinas; la doctrina de la participación según S. Agustín (cf. S. AGUSTIN, *En. in Ps.* 146, 11: PL 37, 1906; *En. in Ps.* 52, 6: PL 36, 616): «Dios quiere hacerse Dios, no por naturaleza, como en el caso de Aquel a quien ha engendrado, sino por donación y adopción» (*Serm.* 166, 4: PL 38, 909). Es la gracia del Nuevo Testamento: «Al tomar la naturaleza de los hijos de los hombres, él ha extendido por adopción su propia naturaleza a los hijos de los hombres» (*Epist.* 140, 4, 10: PL 33, 541-542). Cf. G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980, pp. 46-70.

## B. LA FILIACION DIVINA, PARTICIPACION DE LA FILIACION DE JESUCRISTO

Santo Tomás dice que nuestra filiación divina es una semejanza de la filiación eterna: *quædam similitudo filiationis æternæ*.<sup>202</sup> Tal como es la teología de la imagen, «quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturale, imago Dei est in Filio primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem, sicut imago regis in nummo argenteo»<sup>203</sup>: Jesucristo es nuestro ejemplar; «en la encarnación es constituído, por derecho, Hijo de Dios; nosotros debemos llegar a serlo por la participación de la gracia que sale de El, y que, deificando la substancia de nuestra alma, nos constituye en el *estado* de hijos de Dios. Este es el rasgo primero y radical de la semejanza que debemos tener con Jesucristo, el que es la base y condición de toda nuestra actividad sobrenatural»<sup>204</sup>. De manera que «toda la vida cristiana, como toda la santidad, se reduce a ser por gracia lo que Jesús es por naturaleza: Hijo de Dios»<sup>205</sup>.

El modelo y causa ejemplar del *hombre nuevo* es Cristo, que es el *hombre nuevo* por antonomasia.<sup>206</sup> El Verbo se ha hecho carne, y en la unión hipostática ha asumido la humanidad de Cristo, que tiene la plenitud de la gracia. Él es Cabeza de la creación, de las criaturas angélicas y de los hombres, y la gracia de su Humanidad santísima redonda en los demás comunicando la vida

---

202 Cf. *S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 3.

203 *S. Th.*, I, q. 93, a. 1 ad 2.

204 COLUMBA MARMION, *Jesucristo, vida del alma* II, 2.

205 IDEM, *Jesucristo en sus misterios* III, 6. «Esta ha de ser la preocupación fundamental del cristiano: contemplar a Jesús y asimilarse, ante todo y sobre todo, la actitud de *hijo* delante de su Padre celestial, que es también *nuestro* Padre. Nos lo ha dicho el mismo Cristo: "Subo a mi Padre y a *vuestro* Padre, a mi Dios y a *vuestro* Dios (Io 20, 17)»: A. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1955, p. 54.

<sup>206</sup> Cf. 1 Cor 15, 45; Eph 2, 15; M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, Rialp, Madrid 1962, § 189. «C'est dans le Christ que nous sommes créés nouveaux, nés de nouveau, c'est en lui que nous devenons participants de la nature divine, *consortes divinæ naturæ*. Telle est la clef du christianisme»: C. TRESMONTANT, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Ed. du Seuil, Paris 1962, p. 87.

sobrenatural. La persona humana está llamada a vivir en Él, y por Él, a unirse a su Cuerpo glorioso, misterio que se realiza en su Cuerpo místico que es la Iglesia, especialmente en la Eucaristía.

Nos centramos ahora en cómo ve este punto básico S. Tomás: Cristo es el arquetipo por medio del cual el Padre nos deifica, confiriéndonos la filiación divina adoptiva como una participación -por su Humanidad Santísima- en la filiación natural y eterna del Verbo, Unigénito del Padre (cf. Io 1, 18). S. Tomás, siguiendo la tradición latina y griega, muestra la filiación divina del cristiano en la perspectiva de la filiación de Cristo, de la incorporación a Cristo, Hijo de Dios.<sup>207</sup> La Filiación divina es exclusiva y constitutiva de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad: no hay posibilidad de que exista en Dios otro Hijo,<sup>208</sup> y al mismo tiempo el Hijo se dice Unigénito de Dios por naturaleza, pero Primogénito en cuanto de su Filiación por naturaleza se deriva a muchos la filiación por cierta semejanza y participación.<sup>209</sup>

Hemos visto un primer tema en S. Tomás, que presenta la adopción como una gran dignidad que Dios concede al alma por la gracia; por ella recibe un segundo nacimiento, la participación en la naturaleza divina y la herencia eterna. La filiación divina, que acompaña a la gracia, constituye a la persona en hijo de Dios, y así el cristiano puede llamar *Padre* a Dios en sentido propio, no en el sentido que corresponde a las demás criaturas: la filiación divina adoptiva por la gracia es una verdadera «recreación» de la persona en hijo de Dios. El amor de Dios no es causado por el bien de la criatura, sino al revés. Hemos sido gratos a Dios, de modo que seamos dignos de

---

<sup>207</sup> La enseñanza de S. Tomás en este punto es muy rica, comentando los pasajes correspondientes de la S. Escritura: cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 6 [142-164] (cf. Io 1, 11-13); *In ad Gal.* c. 4, lec. 2 [199-209] (cf. Gal 4, 4-5); *In ad Hebr.*, c. 2, lec. 4 [136-153] (cf. Hebr 2, 17), etc. También señalamos comentarios al Antiguo Testamento (a Jer 3, 19; Ps 2, 7).

<sup>208</sup> Cf. *De Potentia*, q. 2, a. 4 c.

<sup>209</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 8 [187]; cf. Rom 8, 28.

su amor.<sup>210</sup>

Ahora nos toca analizar las relaciones que por la filiación divina la criatura tiene con Dios: a) con la Trinidad, pues la adopción divina y la herencia son dos características de la cualidad de hijo adoptivo, que es un don concedido por la Trinidad;<sup>211</sup> b) en segundo lugar, la adopción aparece en relación especial con la Persona del Hijo: es una participación de la filiación de Jesucristo, que es *primogénito entre muchos hermanos* (Rom 8, 29);<sup>212</sup> c) por último, nos detendremos en el modo en que se vive la vida de Cristo, pues la filiación adoptiva comporta, concretamente, en su vida misma.<sup>213</sup> Los tres puntos de este segundo apartado serán, pues, la relación del hijo de Dios con la Trinidad, luego concretamente en la filiación como participación de la Filiación del Verbo, y por último el modo de participar en la vida de Cristo, pues dijo el mismo Jesucristo: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida, nadie va al Padre sino por mí* (Io 14, 6).

## 1. La filiación adoptiva del cristiano y su relación con la Trinidad

Señala el Aquinate que todo efecto creado es *común a toda la Trinidad*,<sup>214</sup> y también la filiación adoptiva, no sólo según la causa eficiente de la adopción, sino por parte del término de la misma. Las grandes líneas tomasianas de

---

<sup>210</sup> Cf. E. MERSCH, *Filii in Filio*, en «Nouvelle Revue Theologique» 65 (1938) 551-582, p. 578.

<sup>211</sup> Cf. *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1 sol. 1; *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 6; q. 120, a. 1 c; III, q. 23; q. 50, a. 2 c.

<sup>212</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 23, a. 1 ad 2; a. 2 ad 3; a. 4 c.; *S. Th.*, II, q. 3, a. 5. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 8 [184-187]; *passim*.

<sup>213</sup> Efectivamente, la gracia de nuestra filiación divina nos hace contemplar que tanto la causa como el modo de la adopción es Cristo, participar en la vida de Cristo. Este será el tema del presente apartado. Por tanto, habremos de dejar para el apartado siguiente lo que tradicionalmente se ha llamado la gracia increada, el Espíritu Santo, por el que Dios en sus tres Personas. Habita en sus hijos.

<sup>214</sup> Cf. *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1, q. 1, 2 sc.

la adopción no “traspasan” las fronteras del respeto de las procesiones intratrinitarias. De esta manera, compagina la teología de la Imagen con el respeto hacia la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo (lo cual implica la unidad trinitaria en las acciones “ad extra”, es decir que ser Imagen del Hijo es ser también Imagen del Padre); no hace más que seguir a S. Agustín: ser hijo de Dios es ser imagen de la Trinidad, y no sólo del Hijo. «Algunos sostuvieron que en el hombre sólo se da una imagen del Hijo. Pero San Agustín demuestra la falsedad de esto (...) porque, dado que el Hijo es semejante al Padre en igualdad de esencia, de haber sido hecho el hombre a imagen del Hijo, lo habría sido a imagen del Padre».<sup>215</sup>

Así, la filiación divina de la persona humana es obra de la Trinidad en una única operación:<sup>216</sup> «Y aunque en Dios la generación sea propia de la persona del Padre, sin embargo, la producción de cualquier efecto en las criaturas es común a toda la Trinidad, debido a la unidad de su naturaleza, pues allí donde hay unidad de naturaleza, hay también, necesariamente, unidad de poder y de operación. Por eso dice el Señor: *lo que hace el Padre lo hace igualmente el Hijo* (Io 5, 19). Por tanto, la adopción de los hombres en hijos de Dios es común a toda la Trinidad».<sup>217</sup> Para comprenderlo bien, hemos de tener a

---

<sup>215</sup> «Quod quidem dixerunt in homine esse solum imaginem Filii. Sed hoc improbat Aug. in 12 de Trinit. Primo quidem per hoc quod, cum secundum æqualitatem essentiæ Filius sit Patris similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem *nostram sed tuam...*»: S. Th., I, q. 93, a. 5 ad 2.

<sup>216</sup> Nuestra filiación es debida a la semejanza de la gracia, que es don de toda la Trinidad (cf. S. Th., I, q. 32, a. 3; cf. Rom 8, 15-17). San Agustín señalaba ya que cuando la Escritura nos dice que el Espíritu Santo produce la caridad en nuestros corazones, se ha de entender de toda la Trinidad (cf. SAN AGUSTIN, *In Ioan. tr.* 20, 3: PL 35, 1558; 95, 1: PL 35, 1871; *Sermo* 71, 20, 33: PL 38, 463-464.

<sup>217</sup> «Quamvis autem generare in divinis sit proprium personæ Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturæ: quia, ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio; unde Dominus dicit, Io 5, 19: *quæcumque facit Pater, hæc et Filius*

la vista que cada Persona divina lógicamente tiene la naturaleza divina; así, la semejanza con el Verbo incluye la semejanza con Dios (semejanza al Padre en su naturaleza divina, independientemente de la cuestión de si hay semejanza en la “paternidad”). Es decir, en la economía del Misterio de la Trinidad la única oposición que hay entre las Personas es la de origen (y es exclusiva de ellas).<sup>218</sup> Así hay que entender la expresión tomasiana “filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quae non convenit nec patri nec spiritui sancto, unde dicitur Rom. VIII, quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui”.<sup>219</sup> En este contexto, la semejanza con las Personas requieren una distinción entre asunción activa (acto de asumir) y asunción terminativa; señala que la asunción por gracia es distinta de la asunción especial de la unión hipostática reservada a Cristo;<sup>220</sup> con lo cual la filiación adoptiva es conjuntamente una acción trinitaria, mientras que en Cristo la operación de asumir que es común a las tres Personas tiene como término la Persona del Verbo. Hay por tanto una cierta «asunción» (*sumere ad*, tomar para sí), que se realiza por la gracia de la adopción, y que termina en una cierta

---

*similiter facit. Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti Trinitati: S. Th., III, q. 23, a. 2 c.; un texto similar lo encontramos en S. Th. III, q. 3, a. 4 ad 3 (citado más adelante en este capítulo, en C.1); cf. ibid., ad 2. «Sed tamen potest appropriari Patri, in quantum habet similitudinem cum proprio eius»: In III Sent., d. 10, q. 2, a. 1, q. 2 s. c. Unidad, pues, de la acción divina en sus operaciones *ad extra* (nuestra adopción sobrenatural es obra de la Trinidad); cf. también In III Sent., d. 10, q. 2, a. 1, q. 2 s. c.; *ibidem*, c.; q. 3, a. 2. Cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, pp. 155-157.*

<sup>218</sup> “Quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in Filio primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem, sicut imago regis in nummo argenteo”: *S. Th., I, q. 93, a. 1, ad 2; q. 40, a. 3; q. 45, a. 4; q. 23, a. 1 ad 2; a. 2 ad 3; q. 24, a. 3; etc.*

<sup>219</sup> *S. Th., III, q. 3, ad 3.*

<sup>220</sup> “Assumptio quae fit per gratiam adoptionis terminatur ad quamdam participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud 2 Pet: Divinae consortes naturae. Et ideo huiusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini. Sed assumptio quae est per gratiam unionis est communis ex parte principii, non autem ex parte termini”: *S. Th., III, q. 3, a. 4, ad 3 r.*

participación de la naturaleza divina,<sup>221</sup> y se establece una relación con la Ss. Trinidad.<sup>222</sup> Tal «asunción» -ciertamente no equiparable a la asunción de la naturaleza humana unida a la Persona del Verbo-<sup>223</sup> no puede no interpretarse como acción divina sobre la criatura; el fin de la asunción (*terminatur*) es la participación de la naturaleza divina. Planteada la cuestión de que en cuanto operación *ad extra*, la adopción es obra de la Trinidad en sus tres Personas, se introduce el término «apropiación».<sup>224</sup>

Puesto que en esta acción Trinitaria cada Persona

---

<sup>221</sup> «Assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem divinæ naturæ»: *S. Th.* III, q. 3, a. 4 ad 3. Cf. *Comp. theol.* II, 4. El Aquinate afirma que por la gracia (en cuanto *terminatur ad quandam participationem divinæ naturæ*) las Personas Divinas no sólo están presentes en nosotros sino que también realizan una *assumptio* por la que devenimos *consortes divinæ naturæ* y nos asimilamos a Su bondad (cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 150).

<sup>222</sup> Tenemos el fin del retorno a Dios: infinitamente más perfecto al que podría alcanzar por su naturaleza (cf. *S. Th.*, III, q. 6, a. 2 ad 1), por un perfeccionamiento de su ser y de su esencia (cf. *S. Th.*, I, q. 62, a. 5) que al mismo tiempo perfecciona sus potencias operativas haciéndole capaz de un acceso y retorno a Dios que excede infinitamente los límites y la condición de la criatura (cf. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4 sol. 3 ad 1) en la consecución de este fin sobrenatural.

<sup>223</sup> Este término *-assumptio-* es también usado por S. Tomás para referirse a la acción por la que la Trinidad Santísima une hipostáticamente al Verbo una naturaleza humana, y -quedando a salvo las distancias entre una cosa y otra, en el empleo análogo del término- esto puede ilustrar que efectivamente el hombre es introducido en la vida divina intratrinitaria. Cf. F. OCARIZ, *La Santísima Trinidad...*, cit., pp. 373-378.

<sup>224</sup> «Quod autem dicit *Deo Patre nostro*, potest teneri essentialiter pro tota Trinitate, quæ dicitur Pater, quia nomina importantia relationem ad creaturam, communia sunt toti Trinitati, sicut Creator et Dominus [...]. Vel potest dici quod hoc quod dicit, *Deo Patre nostro*, tenetur pro persona Patris, quæ secundum proprietatem dicitur Pater Christi, sed secundum appropriationem Pater noster»: *In ad Rom.*, c. 1, lec. 4. «Quod autem dicit a *Deo Patre nostro*, potest intelligi de tota Trinitate, a qua creati sumus et in filios adoptati [...]. Vel quod dicitur *Deo Patre nostro*, per quamdam appropriationem accipitur pro persona Patris»: *In I ad Cor.*, c. 1, lec. 1; cf. *In II ad Cor.* 1, 2, cap. 1, lec. 1; cf. S. ZEDDA, *Cristo e lo Spirito Santo nell'adozione a figli secondo il commento di S. Tommaso alla Lettera ai Romani*, en "Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario", Ed. Domenicane italiane, Napoli 1974, vol. 4, p. 105; D.-L. GREENSTOCK, *La causalidad ejemplar y la vida sobrenatural*, en CT 79 (1952), 595-596.

está presente según lo que le es propio, el término «apropiación» puede ayudar a darnos una explicación.<sup>225</sup> «La filiación adoptiva es una imagen de la filiación eterna, igual que todas las cosas temporales son imágenes de las eternas. Pero el hombre se asemeja al esplendor del Hijo eterno por la luz de la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo; y de esta suerte, aunque la adopción sea común a toda la Trinidad, se le apropia al Padre como a su autor, al Hijo como a su ejemplar y al Espíritu Santo como a quien imprime en nosotros la imagen del ejemplar».<sup>226</sup> La filiación divina adoptiva puede ser apropiada a las Personas, al mismo tiempo que es común a toda la Trinidad; pues -como se vio más arriba- ser imagen de Dios según una participación de la naturaleza divina, no excluye ser imagen de Dios según las tres Personas.<sup>227</sup>

Toda relación entre la criatura y Dios puede considerarse desde el punto de vista de la causalidad divina, o del efecto producido por ella. Cualquier efecto creado, bajo el punto de vista de la causalidad divina, es común a las tres Personas divinas: la causalidad extratrinitaria en Dios es un atributo esencial y no personal.<sup>228</sup> Ahora bien, si consideramos las relaciones entre criatura y Dios desde el punto de vista del efecto producido, encontramos que este efecto de la divina causalidad tiene una relación real a los atributos comunes a las tres Personas, pero también efectos que refieren a la semejanza de una Persona divina. «Esta semejanza es el fundamento sobre el cual Santo Tomás construyó su

---

<sup>225</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 3, a. 3; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 116-118.

<sup>226</sup> «Filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ: sicut omnia quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum quæ ab æterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori æterni Filii per gratiæ claritatem, quæ attribuitur Spiritui Sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris»: *S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 3.

<sup>227</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 93, a. 5.

<sup>228</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 39, a. 8.

doctrina de la apropiación fundada sobre la causalidad ejemplar». <sup>229</sup> Así ocurre con la filiación divina adoptiva: «La filiación adoptiva es una imagen de la filiación natural. Pero el Hijo de Dios procede naturalmente del Padre como Verbo intelectual, permaneciendo uno con el Padre. A este Verbo una cosa puede asemejarle de tres modos. Primeramente, en cuanto a su forma, y no en cuanto a su intelectualidad: así la forma exterior de una casa guarda semejanza con el verbo mental o idea del arquitecto, pero no con su intelectualidad, pues la forma de la casa realizada en la materia no es intelectual, como lo es la mente del arquitecto. Y, desde este punto de vista toda criatura se asemeja al Verbo eterno, porque han sido hechas por medio de Él. -De un segundo modo, una criatura se asemeja al Verbo, no sólo por la forma, sino también según su intelectualidad: así, la ciencia adquirida por el discípulo asemeja al verbo que está en la mente del maestro. En este sentido la criatura racional asemeja al Verbo en cuanto a su naturaleza. -Finalmente, puede haber semejanza entre criatura y el Verbo eterno atendiendo a la la unidad que éste guarda con el Padre; esta asimilación se realiza merced a la gracia y la caridad». <sup>230</sup>

---

<sup>229</sup> D.-L. GREENSTOCK, *La causalidad ejemplar y la vida sobrenatural*, cit., p. 602; donde sigue diciendo que “para santo Tomas, esta ejemplaridad que ejerce la filiación natural del Hijo en comparación con la nuestra es por vía de la analogía y apropiación” y “por consiguiente, no puede ser el fundamento para una relación propia y personal al Hijo como Persona distinta”: *ibid.*, p. 599; cf. pp. 595-602.

<sup>230</sup> «Filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre ut Verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari. Uno quidem modo, secundum rationem formæ, non autem secundum intellectualitatem ipsius: sicut forma domus exterior constitutæ assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formæ, non autem secundum intelligibilitatem, quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo æterno assimilatur quælibet creatura: cum sit facta per Verbum. - Secundo, assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formæ, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius, sicut scientia quæ fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam

La ejemplaridad y las apropiaciones también son utilizadas por el Aquinate para señalar una especial relación que el Espíritu Santo tiene con la caridad (cf. Rom 5, 5).<sup>231</sup> Como veremos a continuación, Jesús es el camino que conduce al alma a una divinización, y esta teología de la imagen y semejanza pasa a través de una actividad espiritual; una asimilación primera –la adopción– que es perfeccionada con la actividad humana virtuosa, un proceso sobrenatural, de transformación. Precisamente es el Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo, que nos otorga la filiación divina (cf. Gal 4, 4-5) y esta transformación que se realiza por la gracia, y no al margen de la realidad creada (en una especie de participación –podríamos decir– «directa» en el ser del Verbo), pues no es ésa la esencia de la filiación divina adoptiva: «La filiación eterna es el constitutivo de la persona del Hijo»;<sup>232</sup> [y aunque es cierto que] «la filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural (...) así como por la encarnación del Hijo recibimos la filiación adoptiva a imagen de su filiación natural, del mismo modo, si el Padre se hubiese encarnado, recibiríamos de él la filiación adoptiva, como del principio de la filiación natural; y encarnándose el Espíritu Santo, la recibiríamos como del nexo entre el Padre e Hijo».<sup>233</sup> Dejando aparte el

---

naturam, assimilatur Verbo Dei. - Tertio modo, assimilatur creatura Verbo æterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem, unde dominus orat, Ioan. XVII, sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hereditas æterna»: *S. Th.*, III, q. 23, a. 3 c.

<sup>231</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 11 c.

<sup>232</sup> *S. Th.*, III, q. 3, a. 5, ad. 1.

<sup>233</sup> «Filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud Galat. 4, *misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem, Abba, Pater*. Et ideo sicut, Filio incarnato, adoptivam filiationem accipimus ad similitudinem naturalis filiationis eius; ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo tanquam a principio naturalis filiationis; et a Spiritu sancto, tanquam a nexu communi Patris et Filii»: *S. Th.*, III, q. 3, a. 5, ad. 2. A la hora de pensar en la

supuesto de la Encarnación del Padre o del Espíritu Santo, en realidad aquí se nos indica que la filiación divina nos viene por la Encarnación, por ella participamos del Hijo.

## 2. La filiación divina adoptiva, participación en la filiación natural del Verbo

Teniendo en consideración cuanto se ha dicho sobre la ejemplaridad, añadimos ahora que la filiación divina da una participación con la filiación de Cristo. «La filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural, cuya realización en nosotros aplicamos por apropiación al Padre, por ser éste principio de la filiación natural; y también al don del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo. Dice, en efecto, S. Pablo: *envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abbá, Padre!* (Gal 4, 6)». <sup>234</sup>

«Cum sit principalis Filius a quo nos adoptionem participamus». <sup>235</sup> Esta ejemplaridad con respecto al Hijo se observa también en la relación de paternidad de Dios Padre con respecto a los hijos adoptivos, por la gracia, que

---

causalidad en Dios sobre las cosas creadas, el Aquinate tiene claro que se trata de un atributo esencial (de la Trinidad) y no personal; “pero si consideramos las relaciones entre la criatura y Dios desde el punto de vista del efecto producido (...) en algunos efectos –sí no en todos- existe también cierta semejanza entre el efecto creado y los atributos propios de una u otra Persona divina. Esta semejanza es el fundamento sobre el cual Sto. Tomás construyó su doctrina de la apropiación fundada sobre la causalidad ejemplar”: D. GREENSTOCK, *cit.*, pp. 601-602, donde pone como ejemplos la filiación adoptiva, la caridad en relación con el Espíritu Santo.

<sup>234</sup> «Filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis, sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud Gal 4 6: *misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem: Abba, Pater*»: S. Th., III, q. 3, a. 5 ad. 2; cf. q. 23, a. 2; q. 3, a. 5. “Para Santo Tomás el Verbo Divino es el ejemplar de todas las criaturas en cuanto es Imagen perfectísima del Padre. Nuestra asimilación sobrenatural al Hijo de Dios no es más que un caso particular de esta imitación general (...) no habla nunca, ni implícitamente siquiera, de una imitación de la relación personal del Hijo al Padre, fuera de la analogía de la procesión eterna del Verbo...”: D. GREENSTOCK, *cit.*, p. 600.

<sup>235</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [649].

puede observarse en el Aquinate al comentar el saludo paulino *gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo* (Col 1, 3): y dice que es *Padre* de nuestro Señor Jesucristo por naturaleza, y nuestro por gracia:<sup>236</sup> Dios Padre del Verbo también es -por nuestra participación en el Hijo- Padre nuestro.

a) El concepto de «conformación» del cristiano con Cristo, «revestirse» de Cristo, en relación con la adopción sobrenatural. Hemos ahora de detenernos en explicar un concepto, que usaremos mucho en las páginas siguientes: la conformación con Cristo. «Además del término *similitudo* y su correspondiente *assimilatio*, para expresar este aspecto de la participación de la Filiación, Santo Tomás emplea también el término *conformitas* y su correspondiente *conformatio* (en ocasiones *configuratio*).<sup>237</sup> La adopción a hijos de Dios se lleva a cabo mediante una conformidad de semejanza con el Hijo de Dios por naturaleza: «Porque la adopción de los hijos no es más que esta conformidad. El que es adoptado como hijo de Dios, queda conformado a su Hijo».<sup>238</sup>

Insiste S. Tomás en que el hombre es adoptado como hijo de Dios, en cuanto que recibe el Espíritu de Cristo y se conforma con Él, no pudiendo llegar a ser hijo adoptivo a no ser que por conformación al Hijo según la naturaleza.<sup>239</sup> «Nos predestinó a hacernos conformes a

---

<sup>236</sup> «*Patre Domini nostri Iesu Christi, scilicet per naturam, sed nostro per gratiam; et Domino Iesu Christo, et sic Patre nostro, scilicet Deo in Trinitate, et Domino Iesu Christo, quantum ad naturam assumptam*»: *In ad Col.*, c. 1, lec. 1 [7]; cf. J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris 1966, pp. 421-423; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 116-118.

<sup>237</sup> F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., p. 99; cf. pp. 100-102.

<sup>238</sup> «*Nihil enim aliud est adoptio filiorum quam illa conformitas. Ille enim qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero filius eius*»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [704]. «*Adoptio filiorum est per quamdam conformitatem imaginis ad Filium Dei naturalem*»: *S. Th.*, III, q. 45, a. 4 c.

<sup>239</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 4, lec. 2 [209]; cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6; lec. 3; *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1; *In ad Hebr.*, c. 2, lec. 3.

su hijo, a que llevemos su imagen». <sup>240</sup>

«Conformatio» significa tomar forma, hacerse a la forma de algo en el sentido de semejanza suya, modelar algo dándole la forma del modelo; naturalmente significa también adaptarse a la voluntad de alguno. <sup>241</sup> En este sentido, conformarse a la voluntad de Dios es la misión más importante del hombre en su vida, amar lo que Dios quiere, confiar en su Providencia. <sup>242</sup> «La santidad consiste en nuestra plena configuración con Cristo, en la unión con Dios por el amor y en la perfecta conformidad con la voluntad divina». <sup>243</sup> Conformidad que se adquiere por un conocimiento de Dios que es el «libro de la vida» del que habla el Apocalipsis, pues se trata de una Palabra contenida en la Escritura y también es llamado «libro de la vida» el mismo Cristo pues es ejemplar de nuestra conducta. <sup>244</sup> ¿Cómo se realiza esta conformación? No es algo exterior, sino que hay una misteriosa presencia del Espíritu Santo en el alma (misión invisible): «*Spiritus enim Sanctus in se semper vivit, sed in nobis vivit, quando*

---

<sup>240</sup> «*Prædestinavit nos fieri conformes filio suo in hoc quod portemus eius imaginem*»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [705].

<sup>241</sup> Cf. por ejemplo S. SEGURA MUNGUÍA, *Diccionario etimológico latino-español*, Anaya, Madrid 1985, p. 147.

<sup>242</sup> Ninguna criatura podría subsistir, ni siquiera un momento, caería en el nada, si Dios no la conservara con su presencia. Cf. *S. Th.*, I, q. 104, a. 1; q. 10, a. 5; q. 8, a. 1; q. 22, a. 2; *C. G.*, III, c. 71. «Questa dottrina è anche uno dei motivi della gioia, della fiducia e dell'abbandono cristiani. Cristiano autentico è colui che s'abbandona filialmente tra le braccia del suo Padre celeste convinto com'è che egli tiene contati i suoi capelli e che non ne cascherà neppure uno senza che lui lo sappia (cf. Lc 12, 4-8; Mt 10, 30; 6, 25-41)»: A. DAGNINO, *Conformità alla volontà di Dio*, en E. ANCILLI, *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* 1, Città Nuova, Roma 1990, p. 607.

<sup>243</sup> A. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1955, p. 50.

<sup>244</sup> «... doctrina de vita consequenda; et sic novum et vetus testamentum liber vitæ dicitur. Alio modo per modum exemplaris: et hæc quidem repræsentatio pertinet ad visum; et sic liber vitæ dicitur ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam æternam»: *De Veritate*, q. 7, a. 1 c.

facit nos in se vivere». <sup>245</sup> Esta presencia no es pasiva sino activa (cfr. Gal 4, 6), es el Espíritu del Hijo que nos conforma a Cristo. Y así «la criatura racional puede poseer la Persona divina». <sup>246</sup> Ya vimos que es fruto del amor paterno de Dios, que es causa de la adopción del hombre; y comentaba el Aquinate que cuando Dios acoge al pecador no se limita a no imputarle el pecado ni hace que el acto pecaminoso no haya existido, sino que, amando paternalmente al pecador, lo transforma en hijo. <sup>247</sup> Otros muchos términos están relacionados por S. Tomás con el «vivir la vida de Cristo», sobre todo en sus comentarios bíblicos. Por ejemplo la expresión: «revestirse de Cristo», <sup>248</sup> u otras directamente relacionadas con el

---

<sup>245</sup> *In Ep. I ad Thess.* 5, lect. 2. Sobre ello volveremos en el apartado siguiente, sobre el Espíritu Santo.

<sup>246</sup> «Unde sola creatura rationalis potest habere divinam Personam»: *S. Th.*, I, q. 38, a. 1 c.

<sup>247</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1; cf. 1 Jn 4, 8 ss. «Esta unión de Cristo con el hombre es en sí misma un misterio, del que nace el "hombre nuevo", llamado a participar en la vida de Dios (cf. 2 Petr 1, 4), creado nuevamente en Cristo, en la plenitud de gracia y de verdad»: JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 19. «En la nueva Alianza, la oración es la relación viva de los hijos de Dios con su Padre infinitamente bueno, con su Hijo Jesucristo y con el Espíritu Santo. La gracia del Reino es "la unión de la Santísima Trinidad toda entera con el espíritu todo entero" (San Gregorio Nacianceno, *Orationes*, 16, 9: PG 35, 954C)»: ECC 2565.

<sup>248</sup> *Todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que fuisteis bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo* (Gal 3, 26-27; cf. Rom 13, 14). «Esta comunión de vida es posible siempre porque, mediante el Bautismo, nos hemos convertido en un mismo ser con Cristo (cf. Rom 6, 5). La oración es *cristiana* en tanto en cuanto es comunión con Cristo y se extiende por la Iglesia que es su Cuerpo. Sus dimensiones son las del Amor de Cristo (cf. Ef 3, 18-21)»: ECC 2565. «*Os habéis revestido*» significa -además de tomar el vestido- sumergirse, meterse dentro; sugiere tener los sentimientos de Cristo Jesús (cf. Phil 2, 5), vivir la vida de Cristo (cf. Gal 2, 20). Sobre el término *revestirse*: «si può discutere se l'immagine derivi dai culti misterici, forse dal culto di Mitra nel quale l'iniziato a segno della sua consacrazione e dedizione alla divinità, veniva rivestito di una veste da pesce, ovvero se sia di origine gnostica (il Cristo escatologico come «uomo originario»). La veste indica somiglianza esterna con la figura, mentre la figura è espressione della natura stessa (...) Ma la veste, come somiglianza nella figura, significa anche somiglianza nel potere e nella forza (veste, segno di un ufficio o ministero). Perciò questa somiglianza con Cristo è realizzata soprattutto dallo Spirito di Dio, come un giorno potremo vedere. In questo contesto, San Paolo contrappone carne e spirito (*sarx e pneuma*) l'una come segno

renacimiento bautismal, y con la imitación de Cristo.

b) Cristo se hace *primogénito entre muchos hermanos* (Rom 8, 29). La adopción divina hace a los hombres hermanos de Jesucristo y a Él conformes, en cuanto tienen semejanza con el que es verdaderamente Hijo.<sup>249</sup> La expresión paulina de «conformatio» está ligada a la condición de Jesús como «primogenitus», y así lo comenta el Aquinate.<sup>250</sup> Insiste el Aquinate en que Cristo ilumina a los santos con la luz de la sabiduría y la gracia, y los hace conformes a sí.<sup>251</sup> «Somos predestinados a la filiación de adopción, que es cierta semejanza participada de la filiación natural. De ahí que

---

di debolezza e l'altra come fonte della forza (Mt 26, 41, Gal 5, 16-26; Rom 8, 1-11)» (J. AUER, *Il Vangelo della grazia*, cit., pp. 149-150). Cf. los textos bíblicos: Col 3, 1-3 y 9-11; Eph 2, 16.18-19; 4, 22-24.

Por la fe en Jesús ya no hay siervo o libre, varón o hembra... todos somos uno en Cristo (Gal 3, 28). Cf. C. SPICQ, *o. c.*, I, p. 62. Más adelante nos referiremos concretamente a la expresión *in Christo*.

<sup>249</sup> «Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice, secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere Filius est. Unde, inquantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur *unigenitus*, secundum illud Io 1, 18: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*. Inquantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphorice dicitur esse *primogenitus*, secundum illud Rom 8, 29: *quos præsçivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*»: *S. Th.*, I, q. 41, a. 3 c.

<sup>250</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 16, a. 3 c. «Et ut filii adoptivi haberent verum Filium ducem, quem imitarentur illi *quos præsçivit conformes fieri imaginis Filii sui, ut ipse sit primogenitus in multis fratribus*: Rom. 8» (*In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2 ad 4); «quod dicitur Rom. 8, 29: *quos prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*. Sed imago ad exemplaritatem pertinet. Ergo est causa exemplaris...» *In III Sent.*, d. 10, q. 3, a. 1. «Dicuntur filii Dei per assimilationem ad unicum Filium; Rom 8, 29...» *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 1 sc. 4; cf. *C. G. IV*, c. 4 [14]; c. 24 [2]; *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 ad 1; «*ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, postquam dixerat conformes fieri aliquos imaginis filii Dei»: *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 ad 2; cf. q. 41, a. 3 c.; q. 93, a. 4; II-II, q. 45, a. 6 c; III, q. 3, a. 5; a. 8 c.; q. 8, a. 1 c.; q. 23, a. 1 ad 2; q. 24, a. 3 c.; q. 28, a. 3.; q. 39, a. 8 ad 3; q. 56, a. 1 ad 3; *Contra errores græcorum*, I, c. 10; II, c. 5; *In ad Rom.*, c. 1, lec. 3. *In Ps* 21, 18; 39, 4; *In Ev. ad Mt.*, c. 28; *In Ev. ad Io.*, c. 1, lec. 8.14; c. 3, lec. 1; c. 11, lec. 7; c. 12, lec. 4; c. 14, lec. 6; c. 15, lec. 2; c. 20, lec. 3; *In ad Gal.*, c. 3, lec. 9; c. 4, lec. 2; *In ad Hebr.*, c. 1, lec. 1; c. 2, lec. 3-4; c. 10, lec. 1.

<sup>251</sup> «Unde per hoc quod sanctos illuminat de lumine sapientiæ et gratiæ, facit eos fieri conformes sibi. Unde in Ps. CIX, 3 dicitur: *in splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum...*»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [704].

diga Rom 8, 29: *quos præescivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii eius*». <sup>252</sup>

En Cristo somos hechos hijos de Dios, a su imagen y semejanza, en el orden de la gracia, «dioses» <sup>253</sup> por conformación al Verbo, en una participación del ejemplar, de su filiación natural: «El Hijo de Dios quiso comunicar a los hombres una filiación semejante a la suya (*conformitatem suæ*), de modo que fuera no sólo Hijo, sino el primogénito de muchos hijos». <sup>254</sup> Así, el Hijo de Dios, siendo el Unigénito se hace *primogénito entre muchos hermanos* (Rom 8, 29), y Jesús llama «hermanos» a sus discípulos, <sup>255</sup> teniendo el mismo Padre. <sup>256</sup>

La filiación divina en sentido absoluto se refiere siempre al Hijo de Dios según la naturaleza; por esto la adopción es una conformación a Cristo, que es Dios y hombre, uno de nosotros -con «alma y cuerpo; por tanto, tuvo evidentemente todo lo que un hombre puede tener, exceptuando el pecado»- <sup>257</sup> primogénito entre muchos

---

<sup>252</sup> «Nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom 8, 29... »: *S. Th.*, III, q. 24, a. 3 c.

<sup>253</sup> «Licet autem homines dicantur *filii Dei*, propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quod sint *æquales Deo*»: *C. G.*, IV, c. 34.

<sup>254</sup> «Filius Dei voluit conformitatem suæ filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse filius, sed etiam primogenitus filiorum»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [706].

<sup>255</sup> «Dicens *vade autem ad fratres meos* scilicet apostolos, qui sunt fratres per conformitatem naturæ, Hebr 2, 17: *debut per omnia fratribus assimilari*, et per adoptionem gratiæ, quia eius Patris sunt filii adoptivi, cuius ipse est Filius naturalis»: *In Io Ev.*, c. 20, lec. 3; cf. c. 3, lec. 1.

<sup>256</sup> Cf. *S. Th.* III, q. 23, a 2 ad 2; cf. *In ad Col.*, c. 1, lec. 1 [7]. Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei, in quantum est Spiritus Filii Dei. Efficitur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei naturalem: secundum illud Rom 8, 29: *quos præescivit, et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*»: *C. G.*, IV, c. 24; cf. c. 27; cf. *S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 3; a. 3 c.; a. 4 c.; q. 24, a. 3 c.; II-II, q. 45, a. 6.

<sup>257</sup> «*Et homo factum est*. Homo enim ex anima et corpore consistit: unde verissime habuit omnia quæ homo habere potest præter peccatum»: *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 3 [903].

hermanos (Rom 8, 29); cuando el cristiano vive en comunión con Él,<sup>258</sup> es hijo de Dios Padre, en cuanto hijo de Dios en Cristo.<sup>259</sup> Esa nueva existencia comienza por el bautismo, por el cual morimos con Cristo y vivimos una vida nueva con Cristo (cf. Rom 6, 3-5.8). Por el bautismo de Jesús «fue manifestado el misterio de la primera regeneración»: nuestro bautismo; la Transfiguración «es el sacramento de la segunda regeneración»: nuestra propia resurrección.<sup>260</sup>

**c) Aplicación del concepto de participación a la filiación adoptiva.** En la relación personal entre el alma en gracia y el Verbo Encarnado (cf. Rom 8, 29), que es la filiación adoptiva, ¿cómo se realiza esta participación, «quædam participatio et imago naturalis filiationis»?<sup>261</sup> Así como por el acto de la creación se comunica la bondad divina a las criaturas según una semejanza, así por la adopción se comunica la semejanza de la filiación natural a los hombres: *quod prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui* (Rom 8, 29).<sup>262</sup> Esta doctrina tiene aplicación directa a la divina causalidad ejemplar en

---

<sup>258</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 23, a. 1.

<sup>259</sup> «Filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis»: *S. Th.*, III, q. 23, a. 3.

<sup>260</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 45, a. 4 ad 2; cf. *In II ad Cor.*, c. 3, lec. 3 [544]; *In Io Ev.*, c. 3, lec. 1.

<sup>261</sup> *In ad Rom.*, c. 1, lec. 3 [48]. Cf. *S. Th.*, III, q. 23, a. 1; a. 3. «Filiis autem adoptivi instituuntur ad similitudinem Filii naturalis»: *S. Th.*, III, q. 39, a. 8 ad 3; *S. ZEDDA, o. c.*, pp. 106-110.

<sup>262</sup> «Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum aliquam similitudinem: ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis»: *S. Th.*, III, q. 23, a. 1 ad 2; cf. I, q. 33, a. 3 c., ad 1 y 2; II-II, q. 45, a. 6 ad 1; III, q. 32, a. 3 ad 2; *In III Sent.*, d. 10, q. 3, sol 3; *In Io Ev.*, c. 1, lec. 6; y tantos otros textos en que habla de *quædam conformitas imaginis ad Filium* comentando la expresión paulina *conformes fieri imaginis Filii sui* (Rom 8, 29); cf. *ibid.*, a. 3; q. 39, a. 8 ad 3; q. 45, a. 4 c.

Tenemos el espíritu de adopción en cuanto nos es dada la semejanza con el Hijo natural: «Filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis»: *S. Th.*, III, q. 3, a. 5 ad 2.

relación con la vida sobrenatural del hombre, pues Santo Tomás da como fundamento de esta relación particular con el Verbo el hecho de que es ejemplar de nuestra filiación divina.<sup>263</sup>

**Concepto de participación sobrenatural en Santo Tomás.** ¿Cómo se realiza la participación en la filiación del Verbo? El Aquinate organiza su concepción de la divinización del alma en gracia en torno a la noción de participación. Recuerda S. Tomás que *est autem participare quasi partem capere*,<sup>264</sup> el término *participar* significa *tomar parte*,<sup>265</sup> y expresa comunicación, una cierta «comunidad» en el bien del que se participa.<sup>266</sup>

Santo Tomás usa ejemplos iguales para significar la participación referente al orden natural y al sobrenatural, como el del *fuego* por el que los objetos se hacen ígneos.<sup>267</sup> La noción tomista de la gracia como participación de la naturaleza divina tiene implicaciones teológicas fundamentales, en la participación de la

---

<sup>263</sup> «Quod autem spiritualis regeneratio ex spiritu fiat; rationem habet; nam oportet generatum generari ad similitudinem generantis; nos autem regeneramur in filios Dei ad similitudinem veri Filii: oportet ergo quod regeneratio spiritualis fiat per id quo assimilamur vero Filio: quod quidem est per hoc quod spiritum eius habemus»: *In Io Ev.*, c. 3, lec. 1 [442]; cf. lec. 8 y 11.

<sup>264</sup> *In Boëth. de Hebd.*, lec. 2.

<sup>265</sup> Cf. *In Ep. ad Hebr.*, c. 6, lec. 1.

<sup>266</sup> La noción de participación tomista está tratada de modo magistral por diversos autores: L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, coll. Bibliothèque thomiste 23, Paris 1942; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950; *Elementi per una dottrina tomistica di partecipazione*, en «Divinitas» 11 (1967) 559-586 (tiene un profundo análisis metafísico del concepto de participación) y pone los principios necesarios para la explicación de la inhabitación sobrenatural). Para un análisis de los elementos para elaborar teológicamente la participación sobrenatural, cf. F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit.; cf. H.-T. CONUS, *Divinisation*, 4, *Saint Thomas*, col. 1426-1432.

«Omne quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum ab igne causatur» (*S. Th.*, I, q. 65, a. 1).

<sup>267</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1 ad 1.

bondad divina,<sup>268</sup> y en la consiguiente regeneración o re-creación como hijos de Dios.<sup>269</sup> No se trata de algo extrínseco o metafórico, sino de una realidad profunda: la *semejanza participada* de Cristo, tomamos parte de la filiación divina por la gracia que nos consigue Jesucristo.<sup>270</sup>

«La adopción de hijos de Dios se realiza mediante la conformidad de la imagen con el Hijo natural de Dios. Esto tiene lugar de dos modos: primero, por medio de la gracia en la vida presente, que da una conformidad imperfecta; segundo, mediante la gloria, con una conformidad perfecta: *nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicut est* (1 Io 3, 2)».<sup>271</sup>

El Doctor Angélico, al hablar de la gracia, se coloca en un grado superior a todas las participaciones,<sup>272</sup> por las que los seres inteligentes, como hemos visto, son «capaces de Dios».<sup>273</sup> Se mueve en una participación más excelente, de orden distinto al natural, infuso por Dios, y que es don sobrehumano, divino.<sup>274</sup>

## Relación entre la gracia (que eleva la naturaleza), y

---

<sup>268</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 6, a. 4 c.

<sup>269</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 c.; cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, pp. 133-157 para una exposición completa de la participación de la naturaleza divina como semejanza («similitudo»).

<sup>270</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 41, a. 3 c.

<sup>271</sup> «Adoptio filiorum Dei est per quandam conformitatem imaginis ad Dei Filium naturalem. Quod quidem fit dupliciter: primo quidem, per gratiam viæ, quæ est conformitas imperfecta; secundo, per gloriam, quæ est conformitas perfecta; secundum illud 1 Io 3, 2...»: *S. Th.*, III, q. 45, a. 4 c.

<sup>272</sup> Cf. *In II Sent.*, d. 16, a. 1 ad 3.

<sup>273</sup> Cf. *De veritate*, 22, a. 5 ad 5.

<sup>274</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 8; c. 10, lec. 6; H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., 1427.

## la filiación divina (que es una elevación de la persona).

Antes de pasar a ver cuanto dice S. Tomás sobre la participación del hijo de Dios en la vida de Cristo, interesa detenernos en su afirmación de que la filiación conviene propiamente a la hipóstasis o persona, pero no a la naturaleza: *es una propiedad personal*, dice S. Tomás al plantearse la cuestión de si Cristo es en cuanto hombre hijo adoptivo de Dios.<sup>275</sup>

Efectivamente, Dios «da al bautizado una participación de sí mismo y le perfecciona haciéndole divino y transmisor de lo divino».<sup>276</sup> «En la unión del hombre con Dios por la gracia de adopción (...) algo divino es comunicado al hombre».<sup>277</sup> Y esta elevación de la gracia se manifiesta en la persona entera, afecta a todo el ser de la criatura espiritual, en todas sus potencias y operaciones. La *nueva creatura* (cf. 2 Cor 5, 17) que nace de nuevo *ex Deo* (cf. lo 1, 13), posee los dones sobrenaturales por los que Dios le eleva y que afectan a la persona entera en todos sus aspectos.<sup>278</sup>

La *adopción* como hijos de Dios es la causa de la *deificación* del cristiano (ya vimos más arriba que Dios primero elegía al hombre por su benevolencia, y le otorgaba la gracia para ser hijo suyo). Deificación y filiación divina, en cuanto acción divina, se identifican.

---

<sup>275</sup> «Filiatio proprie convenit hypostasi vel personæ, non autem naturæ»: *S. Th.*, III, q. 23, a. 4 c.; cf. *S. Th.*, I, q. 32, a. 3; I. 34, a. 2 ad 3; q. 40, a. 1 ad 1. «Filiatio autem per prius respicit personam; gratia autem non respicit personam nisi ratione mentis quæ est pars naturæ»: *De Veritate*, q. 29, a. 1 ad 1; cf. *In Ep. ad Rom.*, c. 1, lec. 3.

<sup>276</sup> «Unde Dionysius, in 2 cap. *Eccles. hier.*, cum dixisset quod Deus "quodam signo tradit sui participationem accedenti", subiungit: "perficiens eum divinum et communicatorem divinorum": *S. Th.*, III, q. 63, a. 2 c.; cf. q. 23, a. 4 c.

<sup>277</sup> «In unione hominis ad Deum quæ est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo: sed id quod divinum est apponitur homini»: *S. Th.*, III, q. 3, a. 1 ad 1.

<sup>278</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3. Y al mismo tiempo, puesto que la generación tiene como término la esencia más que las facultades, la gracia está más en la esencia del alma que en sus potencias (cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4).

Pero el término de la acción elevante de Dios no es único. La gracia es elevación de la naturaleza y la filiación lo es de la persona; o más precisamente, de la relación fundamental de la persona con Dios.<sup>279</sup> La filiación divina es la relación con Dios propia del hombre en gracia; hay una relación de semejanza entre generado y generante,<sup>280</sup> y en el hombre se da esta semejanza tanto porque es creado a imagen de Dios como también porque ha recibido el don creado de la gracia.<sup>281</sup>

**d) La filiación divina, como regeneración de la persona por la gracia.** Ahora nos toca profundizar en la filiación divina como re-generación en Cristo, donde Santo Tomás aplica el sentido de esta participación de la naturaleza divina, en relación con la gracia de Cristo. Cuando una persona recibe la gracia divina, es generada a la vida sobrenatural, nace de Dios, *ex Deo*.<sup>282</sup> En efecto,

---

<sup>279</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 32, a. 3; q. 34, a. 2 ad. 3; F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., p. 93.

<sup>280</sup> «Solum illud quod generatur in similitudine generantis»: *S. Th.* III, q. 32, a. 3 c.

<sup>281</sup> «Sicut in homine est quædam similitudo Dei imperfecta, et in quantum creatus est ad imaginem Dei, et in quantum creatus est secundum similitudinem gratiæ. Et ideo utroque modo potest homo dici filius eius: et quia, scilicet, est creatus ad imaginem eius; et quia est ei assimilatus per gratiam»: *S. Th.* III, q. 32, a. 3 c.

<sup>282</sup> Cf. Io 1, 13; 3, 3-6; Jac 1, 17-18; 1 Petr 1, 23. Esta expresión bíblica le llega también al Aquinate a través de S. Agustín: «in quantum autem accepimus potestatem filios Dei fieri, nec nos ex carne et sanguine aut ex voluntate viri aut ex voluntate carnis sed ex Deo, non quidem *coæquante natura*, sed *adoptante gratia* nascimur» (S. AGUSTIN, *Contra Secundinum* 6: CSEL 25/2, 913; cf. *Epist.* 140, 3-9-4,10: CSEL 44/3, 161; *De cons. evang.* II, 3, 6: CSEL 43, 86-87). Recordamos que este versículo tiene dos interpretaciones, referida a Cristo y a los cristianos. La primera es la que tiene hoy más partidarios (cf. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Universidad de Navarra, Pamplona 3ª ed. 1990, p. 1145). La forma plural, tradicional, refiere el nacimiento a los cristianos y trata de la regeneración por la gracia (cf. la bibliografía abundante sobre el debate que existe en la Teología bíblica, en J. LEAL, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento I. Evangelios*, BAC, Madrid 1964, p. 798, donde se dice que así aparece en la mayoría de los códices y es casi unánime en la Tradición, excepción de Tertuliano). Dejando aparte que haya sido leído en singular por algún Padre, el hecho está que en el siglo IV se

dirá S. Tomás, se trata de una re-generación.<sup>283</sup> Dios toma el ser más íntimo del hombre, lo transforma y lo eleva, comunicándole la vida divina; la gracia comporta esta regeneración que hace de la persona hija de Dios.<sup>284</sup> El Aquinate se refiere a una doble generación de la persona humana: «Una carnal, que se produce mediante la presencia del semen en el lugar de la fecundación, de modo que, aun en pequeña cantidad, posee la virtud para su total desarrollo. Otra espiritual, que se realiza por la infusión de una semilla espiritual en el lugar de la fecundación espiritual: la mente o el corazón del hombre. Y por ésta somos convertidos, mediante la renovación de la mente, en hijos de Dios. La semilla espiritual es la gracia del Espíritu Santo (...), y también esta semilla posee en prenda la totalidad de la perfección celestial».<sup>285</sup>

Por esta generación el hombre -dice S. Tomás- es «constituido en un nuevo ser».<sup>286</sup> Se trata de un renacer espiritual, de la muerte en la que se incurrió por el pecado, por el que se alcanza la justificación: y -sigue diciendo el

---

impone el plural (en la mayoría de manuscritos griegos, versiones antiguas y referencias de escritores eclesiásticos). Además, San Juan dice con frecuencia que los creyentes han nacido de Dios (cf. Io 3, 3-6; 1 Io 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5.1.4.18). Sin embargo, las dos lecturas (y la posible confusión entre la filiación aplicada a Cristo y al cristiano) hacen de este un texto en el que se insiste en la unión que hay entre el acoger a Cristo y la filiación divina: así se ha leído en la tradición de los primeros siglos.

<sup>283</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 3, lec. 2, etc; *In ad Tit.*, c. 3, lec. 5.

<sup>284</sup> La novedad de la filiación divina revelada en el Nuevo Testamento va unida a este concepto de *re-generación* (cf. 2 Cor 5, 17; Io 1, 12; 1 Io 3, 2.9; 5, 9; Rom 8, 16; Eph 2, 19; Tit 3, 5; 1 Petr 1, 3; Iac 1, 18), volver a nacer, que en sus comentarios bíblicos comenta abundantemente el Aquinate.

<sup>285</sup> «Duplex est generatio. Una carnalis, quæ fit per semen carnale missum in loco generationis: quod quidem semen, licet sit quantitate parvum, tamen virtute continet totum. Alia est spiritualis, quæ fit per semen spirituale transmissum in locum spiritualis generationis; qui quidem locus est mens seu cor hominis, quia in filios Dei generamur per mentis renovationem. Semen autem spirituale est gratia Spiritus Sancti (...). Et hoc semen est virtute continens totam perfectionem beatitudinis»: *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3 [214].

<sup>286</sup> *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3; y en este sentido comenta S. Tomás que el alma de los santos es formada por el Espíritu Santo: cf. *S. Th.*, III, q. 32, a. 3.

Aquinate- Cristo nos gana para el reino de la justicia, que es la vida sobrenatural (cf. Io 3, 5).<sup>287</sup>

**e) Filiación adoptiva como participación en la naturaleza divina, por la participación en Cristo.** El Hijo es semejante al Padre por naturaleza, y es amado por Él *principaliter et per se*, y los hombres participan de ese amor divino. En el Hijo son elevados a hijos; y así pues, la filiación divina puede resumirse diciendo que *en Cristo* son hechos hijos de Dios mediante la gracia (cf. Rom 8, 29).<sup>288</sup>

*Nos predestinó (Dios) a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo (...) para alabanza de la gloria de su gracia, con la cual nos hizo gratos en el Amado (Eph 1, 5-6).* Al analizar este texto Santo Tomás no habla del amor de Dios a nosotros sino que nos coloca en el amor del Padre al Hijo, en «el interior» de la Trinidad, y la gracia será efecto creado en el hombre en cuanto «insertado» en el Hijo, al que el Padre ama por sí mismo.<sup>289</sup> Intuimos ahí que la gracia supone una inserción en el misterio trinitario, en el amor del Padre al Hijo, y ese amor es el Espíritu Santo, del que participamos por la caridad, para que amen como Dios ama.<sup>290</sup> La creatura racional se une a Dios «in

---

<sup>287</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 5, lec. 5 [443]; *ibid.*, lec. 6 [467]. Santo Tomás habla de ello al tratar de la gracia de Dios en su esencia, pues «per gratiam regeneramur in filios Dei». (cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4).

<sup>288</sup> «Christus esset filius Dei; et hoc est quod dicit et ego vidi, scilicet spiritum descendentem super eum, et testimonium perhibui, quia hic, scilicet Christus, est filius Dei, scilicet verus et naturalis. Filii enim adoptivi Patris fuerunt ad similitudinem filii Dei naturalis; Rom 8, 29: *quos præsavit conformes fieri imaginis filii sui*. Ille ergo debet filios Dei facere qui baptizat in Spiritu Sancto, per quem filii adoptantur; Rom 8, 15: *non enim accepistis...*»: *In Io Ev.*, c. 1, lec. 14.

<sup>289</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [16]; C. BERMUDEZ, *o. c.*, p. 64-65.

<sup>290</sup> En Santo Tomás el don gratuito de la gracia y en general toda la doctrina sobre la misma está iluminada por la noción bíblica de participación de la naturaleza divina, y su moral cristiana está dominada por la noción de «imagen de Dios» restaurada por Cristo, que poco a poco va eliminando toda semejanza hasta su consumación en el cielo: cf. J. H. NICOLAS, *o. c.*, p. 73.

præsenti per similitudinem gratiæ (...) et in futuro per participationem gloriæ». <sup>291</sup> Esta predestinación a la adopción filial tiene por tanto el aspecto temporal de la asimilación con el Hijo de Dios que en esta vida se logra con la gracia, y la asimilación perfecta de la gloria por la que *suspiramos en lo íntimo del corazón, aguardando el efecto de la adopción de los hijos de Dios* (Rom 8, 23).<sup>292</sup>

Es el misterio de nuestra filiación adoptiva: llegamos a ser partícipes de la naturaleza divina, entendida en sí misma -en cuanto divina-,<sup>293</sup> «que a nosotros -se ha escrito- se nos da por la Persona del Hijo: participando del Hijo es como participamos de la divinidad en cuanto divinidad».<sup>294</sup>

**La expresión *divinæ consortes naturæ* (2 Petr 1, 4) en los comentarios de Santo Tomás.** El Aquinate -si, con la tradición, aceptamos su autoría de la liturgia del *Corpus Domini*- comenta la expresión de S. Pedro que concentra

---

<sup>291</sup> *In I ad Cor.*, c. 1, lec. 1 [18]; cf. 1 Io 1, 7; Rom 8, 17.

<sup>292</sup> «Ubi notandum est, quod duplex est similitudo prædestinatorum ad Filium Dei, quædam imperfecta, quæ est per gratiam (...). Alia vero similitudo erit perfecta, quæ erit in gloria (...). Quod ergo dicit Apostolus, quod prædestinavit nos in adoptionem filiorum, potest referri ad imperfectam assimilationem Filii Dei, quæ habetur in hac vita per gratiam; sed melius est quod referatur ad perfectam Filii Dei assimilationem, quæ erit in patria, de qua adoptione dicitur Rom 8, 23: *Ingemiscimus adoptionem filiorum Dei expectantes*»: *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [10]; cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, pp. 144, 147 (con citas de S. Tomás).

<sup>293</sup> «La grâce qui nous divinise, nous assimile à la nature divine en tant même que divine, c'est-à-dire en cela même qui n'est connu que d'Elle seule, et qui est communiqué aux créatures par révélation (*S. Th.*, I, q. 1 a. 6); la grâce nous ouvre sur la nature divine telle qu'elle est en soi au sein de l'insondable mystère de la Trinité» (H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1431).

<sup>294</sup> F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., p. 137; cf. A. RIAUD, *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes*, Spes, Paris 1957, p. 170: «C'est une participation réelle à la Filiation divine, comme nous l'enseigne le Docteur Angélique, et donc aussi à la nature divine (2 Petr 1, 4), puisque tout ce qui est en Dieu s'identifie réellement avec la nature considérée en elle-même, en faisant abstraction des Personnes, mais à la nature divine, en tant qu'elle s'identifie à la Filiation divine, qui constitue le Verbe».

el misterio en pocas palabras: «El Hijo Unigénito de Dios, queriendo hacernos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres».<sup>295</sup> Esta divinización es el fin de la Encarnación: «el Hijo de Dios no se hizo hombre para su propio acrecentamiento (...); su fin era hacernos dioses por gracia»,<sup>296</sup> *partícipes de la naturaleza divina* (2 Petr 1, 4), y esta elevación -participación- supone un nuevo modo de vivir: «Gratia est quædam supernaturalis participatio divinæ naturæ, secundum quam divinæ efficitur consortes naturæ, ut dicitur in 2 Petr 1, 4, secundum cuius acceptionem dicimur *regenerari in filios Dei*»,<sup>297</sup>

Detengámonos en la afirmación petrina, que recoge tantos pasajes bíblicos de los que es como un resumen. Es expresión de nuestro ser *en Cristo*, y bien distinta de una forma de panteísmo, pues la persona humana no se disuelve en Dios, ni se anula en su creaturalidad, vaciándose de contenido; todo lo contrario, el término refleja una perfección de la personalidad por una transformación profunda en el Espíritu Santo.<sup>298</sup> Tiene,

---

<sup>295</sup> «Unigenitus Dei Filius, suæ divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo» *Officium de festo Corporis Christi*, lec. 1: *Opuscula theologica II*, Marietti, p. 276; cf. S. IRENEO, *Adversus hæreses*, 3, 19, 1. El cristiano se diviniza, y al imprimir Dios en su alma los rasgos de su Hijo, le convierte en hijo adoptivo suyo y templo de la Santísima Trinidad. Dios, predisponiendo la Encarnación de su Hijo, predispuso juntamente que ésta fuera la causa de nuestra salvación (cf. *S. Th.*, III, q. 24. a. 4).

<sup>296</sup> «Sicut Filius Dei "non propter seipsum factus est homo et circumcisis in carne, sed ut nos per gratiam faceret Deos..." (S. ATANASIO, *Fragment. in Luc.*, ad 2, 23»: *S. Th.*, III, q. 37, a. 3 ad 2; y sigue el texto, poniendo en relación la Antigua y la Nueva Ley; de eso nos ocuparemos en el segundo capítulo.

<sup>297</sup> *De virt. in com.*, a. 2 ad 21 (el cursivo es nuestro).

<sup>298</sup> Cf. S. IRENEO, *Adversus hæreses* V, prolog.: PG 7, 1120; «Siendo Dios (el Verbo), se hizo hombre para que los hombres nos hiciéramos dioses» (S. ATANASIO, *Contra arrianos*, 1, 39: PG 26, 91). «Si hemos sido hechos hijos de Dios, hemos sido hechos dioses» (S. AGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 49, 2: PL 36, 565). G. COLZANI, *Antropología teológica*, cit., pp. 257-259, con bibliografía. Etimológicamente significa ser «copartícipe», compartir la suerte, ser co-propietarios de alguna cosa, y en este sentido pasa también a usarse aplicado a los esposos,

pues, como primera característica, que se trata de una acción inmediata de Dios, como fuego que quema.<sup>299</sup>

La filiación divina está relacionada con la *misión del Espíritu en el alma*, y con la inhabitación de la Trinidad; comienza con una acción sigilativa y termina con el reposo; todo ello es posible porque la gracia plasma en nosotros esa ejemplaridad.<sup>300</sup> En continuidad con los

---

como consortes (cf. S. SEGURA MUNGUIA, *Diccionario etimológico latino-español*, cit., p. 154). La *divinización* da una profunda afinidad con Dios, que es posible sólo por el don del Espíritu Santo: *la causa* de esa divinización, insiste Santo Tomás, no puede ser más que Dios. Y esto sin contar con que la noción de participación, por ella misma, comporta ya la necesidad de ser causado por aquel del que se participa (cf. *S. Th.*, I, q. 44, a. 1; q. 61, a. 1; q. 84, a. 4 arg.)

<sup>299</sup> «Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis» (*S. Th.* I-II, q. 112, a. 1 c); pone otros ejemplos como *sol* de cuya iluminación participa el aire (cf. *S. Th.*, III, q. 7, a. 13 c., etc.). Cf. también *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1; *S. Th.*, I-II, q. 114, a. 5; III, q. 62, a. 1; *I ad Sent.*, d. 14, q. 3, a. 1; IV, d. 5, q. 1, a. 3 sol. 1; *De veritate*, q. 27, a. 3. «Se trata de entrever el profundo misterio de la comunicación de la naturaleza divina en la naturaleza humana en cuanto imagen de Dios, y de manifestar cómo Dios se hace presente al hombre, no ya con la presencia que tiene como creador por esencia, ciencia y potencia (*S. Th.*, I, q. 8, a. 3, *passim*), ni tampoco con la que tiene en el hombre por ser éste plasmado a su imagen y semejanza, sino por una nueva y original presencia en la cual se comunica Dios en sí mismo en su naturaleza y vida más propias, y que apersona trinitariamente»: M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 116.

<sup>300</sup> Ver, para lo que se refiere a la Persona del Espíritu Santo como don, *S. Th.*, I-I, q. 38 (de la misma forma que Cristo posee la naturaleza humana en un modo propio pero no exclusivo, analógicamente podemos entender que es un don propio al alma la Persona del Espíritu Santo, que nos santifica). La causalidad ejemplar de las misiones es de naturaleza sigilativa y asimilativa. Cfr. Rm 8, 11 (*el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros*), 1 Cor 3, 16 (*¿no sabéis que sois templo de Dios, y el Espíritu de Dios habita en vosotros?*), 1 Cor 6, 19 (*¿no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros, y habéis recibido de Dios (...)?* Sobre el término sigilo, digamos que toma pie de algunas imágenes bíblicas (cf. Apo 7, 4; 9, 4; 10, 4; 2 Cor 1, 21-22). Esto nos trae a la consideración «otro de los aspectos que siempre ha sido considerado como esencial en la doctrina de los Padres orientales sobre la gracia, y que tampoco está ausente en occidente (por ejemplo en San Agustín), es el don que Dios hace de sí mismo al hombre, más concretamente, la función del Espíritu Santo» (F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit. p. 22). Es decir, la unción, la sigilación, la filiación divina y la obra de nuestra santificación se vinculan a una especial acción en el alma -misión- del Espíritu Santo, como veremos en el próximo apartado (I. C). «Una vez que esta criatura -el hombre- había sido perfeccionada según su naturaleza por el Creador divino, recibió luego su semejanza con El, pues se le infundió el Espíritu

Padres de la Iglesia, considera Santo Tomás que el hombre es imagen de Dios, por su ser espiritual, y que se produce una espiritualización progresiva.<sup>301</sup> Recordemos que al crear Dios da a participar su naturaleza bajo la razón formal de Ser -es la participación natural- pero en la filiación divina (la vida de la gracia) lo hace bajo la razón formal de divinidad o deidad: en este sentido se entiende tradicionalmente la expresión *participación de la naturaleza divina*, en la que insistirá una y otra vez el Aquinate: «El hombre, además de la naturaleza de su alma, tiene la perfección de la gracia, por la que se hace partícipe de la divina naturaleza, como se lee en la segunda carta de San Pedro (cf. 2 Petr 1, 4)». <sup>302</sup> «La gracia divina -concluirá entonces Santo Tomás- no es más que una semejanza participada de la naturaleza divina, según las palabras de S. Pedro: *nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la naturaleza divina* (2 Petr 1, 4)». <sup>303</sup>

Cuando el Doctor Angélico habla de divinización del alma en gracia, por la que nos hacemos hijos de Dios, insiste en un punto central: la naturaleza de la gracia deificante, su ser formal e intrínseco. Desde *De Veritate* (escrito entre 1256-1259), toda la cuestión se apoya en este texto de San Pedro donde recuerda a los cristianos que Dios en su misericordia y poder los ha hecho *partícipes de la naturaleza divina* (2 Petr 1, 4); fórmula

---

Santo y se le imprimió la imagen de la naturaleza divina»: S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *De adoracione in Spiritu*: PG 68, cols. 146-147.

<sup>301</sup> Cf. F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., p. 20 con notas, y el apartado C (último de este capítulo primero); S. LEON MAGNO, *Sermo 21*, 3: PL 54, 192; G. COLZANI, *o. c.*, p. 259.

<sup>302</sup> «Homini autem supra animæ naturam additur perfectio gratiæ, per quam efficitur divinæ consortes naturæ, ut dicitur 2 Petr 1, 4». *Comp. theol.* lib. 2, c. 4 [554]. Cf. F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, p. 117.

<sup>303</sup> *S. Th.* III, q. 62, a. 1 c.: «gratia nihil aliud est quam participata similitudo naturæ divinæ secundum illud 2 Petr 1, 4: *Magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinæ simus consortes naturæ*»; cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 8 [184-187]; *S. Th.*, I-II, q. 110, aa. 3-4; *ibid.*, q. 112, a. 1; *Comp. theol.*, II, c. 4.

profunda y luminosa<sup>304</sup> que expresa la verdad que ha sido transmitida por la tradición,<sup>305</sup> que está reflejada en tantas oraciones litúrgicas, y que es entendida por Santo Tomás en su sentido estricto y obvio.<sup>306</sup> «La nueva participación -sobrenatural- es concebida por Santo Tomás como participación de la divinidad en cuanto tal, marcando con eso la diferencia con la participación natural del ser». <sup>307</sup> «Bonitas et Deitas omnibus supereminens, est causa *ipsius per se deitatis et bonitatis*, nominantes per se bonitatem quoddam *donum ex Deo proveniens*, per quod entia sunt bona; et *per se deitatem* quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt participativi dii». <sup>308</sup> «El Aquinate llega a esta concepción de la gracia, fruto de su experiencia interior y de su ingente esfuerzo de búsqueda radical, *a fin de comprender cada vez más en el horizonte de la revelación qué significa hacer de un hombre un hijo de Dios*». <sup>309</sup>

---

<sup>304</sup> Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, Marietti, Roma 1946, pp. 98-99.

<sup>305</sup> Cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Epistola ad Eph.* 4: PG 5, 647; SAN TEOFILO DE ANTIOQUIA, *Ad Autolyicum* 2, 24.27: PG 6, 1090.1095; SAN IRENEO DE LYON, *Adversus hæreses* 3, 6: PG 7, 860-861; SAN ATANASIO, *Contra arianos* 1, 39: PG 26, 91; SAN CIRILO DE ALEJANDRIA, *In Lc commentarius* 22, 8: PG 72, 904; SAN GREGORIO NACIANCENO, *Oratio*, XIV, 23: PG 35, 887; SAN AGUSTIN, *Enarrationes in Ps.* 49, 2: PL 36, 565).

<sup>306</sup> Cf. por ejemplo: *In Io Ev.*, 1, 1.8; 10, 1.6; 15, 1.2; *Comp. theol.* 2, 4; *S. Th.*, I-II, q. 110, aa. 3-4; q. 112, a. 1; III, q. 62, a. 1 c. Para un estudio de la evolución de este enunciado en los textos de S. Tomás, cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, pp. 116-129. «La fórmula *participatio naturæ divinæ* expresada positiva o negativamente (*nihil aliud est...*) se acuña alrededor de 1261, y a partir de entonces se transforma progresivamente en la única que el Santo Doctor utiliza para describir la realidad de la gracia: "Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ: cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam" (M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 127; cf. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1).

<sup>307</sup> F. OCARIZ, *La Santísima Trinidad...*, cit., p. 365.

<sup>308</sup> *Divin. Nom.*, c. 11, lec. 4.

<sup>309</sup> M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 127; cf. R. GARCIA DE HARO, // *rapporto natura-grazia*, *o. c.*, p. 335.

**Esa participación da la mayor semejanza y unión posible con Dios.** Todo lo que es por participación lleva una semejanza con lo que es por esencia,<sup>310</sup> y la gracia será *una semejanza de Dios*, la más alta que pueda existir.<sup>311</sup> No hay participación más elevada para un ser creado; por encima de ella sólo se encuentra el misterio de la Encarnación, que ya desborda el orden de la participación por ser la unión de una naturaleza humana con la misma naturaleza divina, en la persona del Hijo.<sup>312</sup> La gracia da una perfección a la persona, pues comporta «una participación de la naturaleza divina, que excede toda otra naturaleza»<sup>313</sup> y llevará a la unión más íntima con Dios.<sup>314</sup> «No conviene creer, sin embargo, que el alma racional esté tomada de la substancia de Dios, como erróneamente han creído algunos».<sup>315</sup>

---

<sup>310</sup> Cf. *C. G.* I, c. 40.

<sup>311</sup> Tal participación de la naturaleza divina conduce a una realidad que «excede la capacidad de toda naturaleza creada» (cf. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1), que es un bien superior, mayor que todo el universo entero junto (cf. *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 9 c. y ad 2; comprendido el alma humana de Cristo: cf. *De veritate*, q. 27, a. 1, ad 6), y ella eleva a la naturaleza humana a una vida por encima de todas las condiciones de la naturaleza creada, que es connatural sólo a Dios (cf. *De veritate*, q. 27, a. 2), una conversión del alma mediante la gracia justificante que es en cuanto a la grandeza de la obra «la obra mayor que Dios realiza en el mundo»: *S. Th.*, I-II, q. 11, a. 9, explica el Aquinate haciéndose eco de San Agustín que decía: «maius est quod ex impio fiat iustus, quam creare coelum et terram».

<sup>312</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 2, a. 10, ad 1.

<sup>313</sup> «Cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam»: *S. Th.* I-II, q. 112, a. 1 c.; cf. q. 110, a. 3 c.; a. 4 c, etc. Esta semejanza responde al amor infinito de Dios (cf. *In Io Ev.*, c. 4, lec. 14).

<sup>314</sup> Cf. *Quodlibeta*, II, a. 1 ad 5.

<sup>315</sup> *Compend. theol.*, lib. 1, cap. 94 [176]. Pues al ser Dios simple e indivisible no une Él el alma racional al cuerpo, como por una separación de su propia substancia. También es imposible que Dios sea forma del cuerpo: «el alma racional está unida al cuerpo como forma; luego no ha sido sacada de la substancia de Dios»: cf. *Ibid.*, [177]; cf. *S. Th.*, I, q. 93, a. 2; *In I Sent.*, c. 37, q. 1, a. 2; para otros textos cf. H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1429. Pero tampoco se trata de un perfeccionamiento de la naturaleza dentro de su mismo orden, sino que nos aporta un salto de valor infinito, y nos introduce en un orden radicalmente nuevo: Dios nos llama a participar de la naturaleza divina en cuanto divina, nos concede una *participatio deitatis*.

Da un grado de participación -en sus características y límites- que es la «inserción» de la criatura dentro de la riqueza de la vida intratrinitaria.<sup>316</sup> Por tanto, ser hijos de Dios por adopción, no es algo externo, legalista, sino que precisamente nos viene a través de la conformación a Cristo, que se hace primogénito entre muchos hermanos.<sup>317</sup> Dios eleva a la persona desde su interior, haciéndole participar en su naturaleza: «La gracia es una semejanza de la divinidad participada en el hombre».<sup>318</sup> Participación divina que es realmente semejanza de Cristo. Se trata de una perfección real de la «esencia del alma»<sup>319</sup> que sitúa a quienes la reciben en un orden radicalmente superior al de su naturaleza, en un «cierto orden divino», en virtud del cual son «en un cierto modo constituidos deiformes», llamados en verdad hijos de Dios y así recibidos realmente por Él.<sup>320</sup> La gracia que asemeja al hombre a Dios y le hace deiforme -dice Santo Tomás- es una «semejanza divina»<sup>321</sup> no sólo de las operaciones de Dios, sino también de su vida eterna,<sup>322</sup> de su

---

<sup>316</sup> Los cristianos son hechos *domestici Dei* (Eph 2, 19), y entrando a formar parte de la familia de Dios reciben una participación en la divinidad (cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2).

<sup>317</sup> Cf. *C. G.* IV, cc. 4 y 24.

<sup>318</sup> «*Gratia (...) est quædam similitudo divinitatis participata in homine*»: *S. Th.*, III, q. 2, a. 10 ad 1.

<sup>319</sup> Cf. *In II Sent.*, d. 26, a. 4.

<sup>320</sup> Cf. *In III Sent.*, d. 26, a. 4, ad 3. La gracia, en efecto, conforma a Dios, (cf. *S. Th.*, I, q. 43, a. 5 ad 2), deifica al alma (cf. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1; *In de divinis nominibus* 7, 1), le comunica una semejanza participada de Dios. El hombre es así dios por participación (cf. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 1 ad 1; *In Io Ev.*, c. 15, lec. 2). El hombre «se hace dios e hijo de Dios», y el amor de Dios por nosotros ha sido tal que no solamente podemos ser llamados hijos de Dios sino que lo somos en efecto (cf. I lo 3, 1): cf. *De caritate*, a. 2, ad 15.

<sup>321</sup> *Comp. theol.*, 116.

<sup>322</sup> Cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1 sol. 4; d. 28 q. 1 a. 3; *C. G.*, IV, c. 61. La gracia es el prelude de la gloria (cf. *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 3 ad 2) y nos da por adelantado lo que seremos en el cielo: «deiformes, es decir, semejantes a Dios» (cf.

bondad,<sup>323</sup> de su divinidad<sup>324</sup> de su esencia,<sup>325</sup> de su *esse*<sup>326</sup> o simplemente de Dios.<sup>327</sup> Hablando formalmente y estando al sentido más cercano al texto de S. Pedro, habla Santo Tomás de una semejanza *de la misma naturaleza divina*.<sup>328</sup> Es el nombre mismo de Dios, incomunicable de suyo, pues designa la naturaleza única, que nos es comunicado, dice Santo Tomás, no ciertamente en todo su significado, lo cual es imposible pues seríamos Dios, sino según alguna cosa de él mismo y en virtud de cierta similitud.<sup>329</sup>

---

1 lo 3, 2: *S. Th.*, I, q. 12, a. 5; *In lo Ev.*, c. 1, lec. 8, 2; H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1430).

<sup>323</sup> Cf. *De veritate*, q. 27, a. 1 ad 6; *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1; a. 2 ad 2; III, q. 3, a. 4 ad 3; *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6, etc.

<sup>324</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 2, a. 10 ad 1; *In lo Ev.*, c. 15, lec. 4.

<sup>325</sup> Cf. *In lo Ev.*, c. 17, lec. 5.

<sup>326</sup> Cf. *In II Sent.*, d. 27, a. 5 ad 3, *S. Th.*, III, q. 2, a. 3; q. 62, a. 2. «La Encarnación (...) nos lleva a considerar la adopción filial como la deificación de toda la persona creada (cf. *De Unione Verbi Incarnati*, a. 3 c.; cf. *S. Th.*, III, q. 17, a. 2), desde lo más íntimo: desde el acto de ser (*esse*), siguiéndose el perfeccionamiento formal accidental de todo aquello de lo que el *esse* es acto último o *energía* primordial (naturaleza, potencias, etc.): F. OCARIZ, *La Santísima Trinidad...*, cit., p. 378.

<sup>327</sup> Cf. *In lo Ev.*, c. 1, lec. 6; *In III Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2 sol. 2 ad 2.

<sup>328</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3 y 4; q. 112, a. 1; I-II, q. 19, a. 7; *In ad Tit.*, c. 3, lec. 5. «Il faudrait reprendre ici les passages affirmant que la grâce est une participation divine, car plusieurs textes allient les deux termes de similitude et de participation à la nature de Dieu et l'un appelle l'autre. Il s'agit d'une similitude de la nature divine participée par l'homme (*S. Th.*, III, q. 2, a. 10 ad 1; q. 62, a. 1) ou de la participation d'une similitude de la même nature (I, q. 13, a. 9 ad 1; I-II, q. 112, a. 1; III, q. 62, a. 2), ou encore, de ce quelque chose de divin déposé en l'homme par la grâce (III, q. 3, a. 1 ad 1) qui élève notre nature à une participation de la nature divine selon une assimilation à celle-ci (a. 4 ad 3)» (H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1430).

<sup>329</sup> «Si, au contraire, au lieu de désigner la nature divine, le nom de Dieu désignait ce suppôt, ce subsistant qui est Dieu, il serait de toutes manières incommunicable et l'on ne pourrait être dit Dieu par participation (cf. *S. Th.*, I, q. 13, a. 9): H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1431. La «regeneración», «la participación de la naturaleza divina se nos presenta como la participación del Ser divino (único y simplicísimo) en cuanto subsistente en tres Personas distintas» (F. OCARIZ, *o. c.*, p. 119), como una cierta participación en la vida *ad intra* de Dios. «Esse spirituale non per virtutes est, sed per gratiam; nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi» (*De virtutibus in communi*, a.

f) **La participación de la naturaleza divina es la filiación divina vivida en Cristo.** Este análisis de Santo Tomás sobre la participación en la naturaleza divina (cf. 2 Petr 1, 4), parece apuntar hacia la participación del cristiano de la filiación del Verbo en Cristo. Es considerada como la explicación más consistente y completa, que goza de una apertura a la verdad -y por tanto a sucesivos enriquecimientos y profundizaciones-, y ofrece unos elementos sólidos en los que apoyarse, sin fisuras.<sup>330</sup> La relación entre la divinización y la filiación adoptiva -que es central en la literatura Patrística pero no la encontramos explícita en el esquema de las obras sistemáticas de Santo Tomás-, aflora por doquier en los comentarios bíblicos, donde no rige ya su esquema arquitectónico y es más libre y más explícito.<sup>331</sup>

---

3 ad 2) «Assimilamur illi divinæ naturæ, per quam Pater et Filius sunt unum», dice explícitamente Santo Tomás (*In Io Ev.*, c. 17, lec. 5, 2; cf. *In decr. II expositio, Opusc.* 20; H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1430-1431), en lo cual intuyen algunos en su interpretación que estos textos del Aquinate relacionan el hombre divinizado y las Personas divinas: nacidos de Dios, somos realmente hijos en virtud de una adopción que nos comunica una semejanza de la filiación natural del Verbo (cf. *S. Th.*, III, q. 23, a. 1 ad 2; *In ad Rom* c. 8, lec. 6 etc.). Al mismo tiempo, podemos decir que participamos del Espíritu Santo (cf. *S. Th.*, I-II, q. 69, a. 2 ad 3; cf. *In I Sent.*, d. 17, q. 1 a. 1 fin). La gracia nos refiere a las tres Personas en cuanto tales, pero a la vez a la naturaleza divina una y trina, a igual modo que Dios es en sí mismo, en la unidad de su naturaleza subsistente en la trinidad de las Personas (cf. *In III Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2 sol. 1; *S. Th.*, III, q. 23, a. 2). Participar en la naturaleza divina por la gracia -podemos decir- es ser integrados de algún modo en la eterna donación mutua de la única Naturaleza divina entre las tres personas trinitarias.

«Cum enim diligere aliquem sit velle ei bonum, Pater diligit Filium secundum divinam naturam, in quantum vult illi infinitum suum bonum, quod ipse habet, communicando ei eandem naturam numero quam ipse habet; supra 5, 20: *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit.* (*In Io Ev.*, c. 15, lec. 2 [1999]).

<sup>330</sup> Cf. H.-T. CONUS, *Divinisation*, cit., col. 1431-1432; A. CHACON, *Aspetti della dottrina sulla grazia...*, cit.

<sup>331</sup> Así, al poner en relación los textos de Hebr 1, 6 (y al introducir a su Primogénito en el mundo dice de nuevo: *Adórenle todos los ángeles de Dios*) con 1 Cor 8, 5 (aunque algunos sean llamados dioses en el cielo o en la tierra, y de hecho haya muchos dioses y muchos señores), y Rom 8, 29 (a los que de antemano conoció también los predestinó para que lleguen a ser conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que él fuese primogénito entre muchos hermanos): cf. *In Io Ev.*, c. 1,

No podemos ser hijos adoptivos sino por una semejanza participada con la filiación natural, que es una conformación con la relación de Filiación.<sup>332</sup> Como las Personas son en Dios relaciones Subsistentes,<sup>333</sup> las relaciones permiten distinguir a las Personas.<sup>334</sup> La generación activa del Padre cuyo término es el Hijo, da lugar a las relaciones de «paternidad» y «filiación» que, al ser opuestas, distinguen a las respectivas Personas:<sup>335</sup> «por la Filiación, el Hijo es esta Persona divina subsistente en sí misma y distinta de las demás».<sup>336</sup> Por eso, sigue diciendo Santo Tomás, hay que afirmar que la filiación participada es *relación al Padre pero en el Hijo*, y por ser

---

lec. 8 [184-187]. «En este texto encontramos ya varios elementos que nos confirman en la hipótesis de la correspondencia entre la noción de participación aplicada a la gracia (*dioses* por participación) y aplicada a la filiación divina (hijos por participación del Hijo) (...) el mismo Santo Tomás *enlaza* esas dos participaciones sobrenaturales (deificación y filiación divina)»: F. OCARIZ, *o. c.*, p. 96; cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1. Cf. NICOLAUS DE CROTONE, *Liber de fide trinitatis*, tr. 1, c. 17: en ed. Leoninæ t. 40, 1967 (IT 140). Sobre el tema de influencia de los Padres de la Iglesia griegos, cf. I. BACKES, *Die Christologie des hl Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931.

<sup>332</sup> «Adoptamur in filios Dei per hoc quod accipimus spiritum Christi et conformamur ei. Rom 8, 9: *Si quis spiritum Christi non habet*, etc. Et hæc adoptio specialiter competit Christo, quia non possumus fieri filii adoptivi, nisi conformemur Filio naturali. Rom 8, 29: *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii eius*, etc. Et quantum ad hoc dicit *ut adoptionem filiorum reciperemus*, id est ut per Filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum» (*In ad Gal.*, c. 4, lec. 2 [209]; cf. *ibid.* lec. 3).

La filiación es una semejanza participada de la filiación por naturaleza; mas Cristo, que es Hijo de Dios por naturaleza, no pueda llamarse en modo alguno hijo adoptivo: cf. *S. Th.*, III, q. 23, a. 4 c.

<sup>333</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 29, a. 4.

<sup>334</sup> Cada uno lo es por su relación («uterque est quis sua relatione»): *In I Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2 ad 2; cf. *S. Th.*, I, q. 40, a. 4 ad 2. Cada uno tiene una especial razón que le distingue, hay una «ratio Patris», «ratio Filii», «ratio Spiritus Sancti», que no son sino las respectivas «paternitas», «filiatio» y «processio» (cf. *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1).

<sup>335</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 30, a. 2 ad 1; q. 36, a. 3 ad 2. Todo es común a la Esencia divina excepto las relaciones de oposición. Y es imposible que haya en Dios muchos padres, muchos hijos o muchos espíritus santos: cf. *Comp. theol.* lib. 1, c. 56 [98].

<sup>336</sup> «Sed filiatione Filius est hæc persona divina in se subsistens et ab aliis distincta»: *ibid.*

participación, en la Filiación Subsistente.<sup>337</sup> La filiación adoptiva es *similitudo participata filiationis naturalis*. El *essere ad Deum* se realiza *ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum*, en expresión de reciente cuño.<sup>338</sup>

Esa participación por la gracia y la caridad en la semejanza del hombre a Dios en sus Tres Personas, que nos consigue Jesucristo, es comparada a su vida de unión con el Padre.<sup>339</sup> El camino para esa unión es la Humanidad Santísima de Jesucristo: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida, nadie va al Padre sino por mí* (Io 14, 6), que es lo que pasamos a considerar: fuera de Jesús no es posible entrar en la intimidad de la vida divina; el camino hacia Dios es Cristo, el Verbo de Dios que se hace carne, y la Humanidad Santísima -naturaleza humana- penetra en la intimidad de Dios.

### 3. La filiación adoptiva, participación en la vida misma de Cristo

Cristo es el siervo de la parábola, enviado por el Padre a invitar a los convidados al banquete celestial (cf.

---

<sup>337</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 23 a. 1-3, a. 2. «Illud quod fit ignitum, per ignem oportet fieri, quia nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo, adoptionem filiorum oportet fieri per Filium naturalem»: *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [9].

<sup>338</sup> El amor es difusivo, y el Padre al mirar al Hijo Unigénito quiere que ese amor sea compartido por otros: la generación del Verbo es -diríamos nosotros- causa ejemplar fundante de la filiación nuestra (cf. Io 3, 9; 1 Petr 1, 23; *S. Th.* III, q. 23, a. 2): es una filiación la nuestra por así decir no inmediata sino mediata: somos hijos del Padre en la medida que nos identificamos con Cristo, participamos de la relación divina *in Christo Iesu* (como se dice normalmente, somos *filii in Filio* (cf. E. MERSCH, *Filii in Filio*, cit.; F. OCARIZ, *Filiación divina I* en «Gran Enciclopedia Rialp» t. X, Madrid 1972, p. 118).

<sup>339</sup> «Assimilatur creatura Verbo æterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem: unde Dominus orat, Io 17, 21-22: *Sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis: quia sic assimilatis debetur hæreditas æterna»: *S. Th.*, III, q. 23, a. 3 c. Cf. Io 6, 58; E. COLOM COSTA, *Dios y el obrar humano*, Universidad de Navarra, Pamplona 1976, p. 74.

Lc 14, 17-24),<sup>340</sup> Por la Encarnación «los hombres han conseguido la filiación adoptiva, según las palabras de S. Pablo (Rom 8, 15): *no habéis recibido un espíritu de esclavitud para recaer de nuevo en el temor, sino que habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos*».<sup>341</sup> hay una participación en la filiación de Cristo, y participamos en su vida misma. *Cristo es camino universal de salvación*, por Él nos llegan todas las gracias, *de su plenitud todos hemos recibido* (Io 1, 16). Por la generación carnal hemos participado del linaje de Adán, y por la filiación divina participamos en el linaje de Cristo, el nuevo Adán, nos incorporamos a la vida de Cristo:<sup>342</sup> somos hijos de Dios *in Christo*, viviendo la vida misma de Cristo.<sup>343</sup> Crecer en la vida de la gracia es una progresiva configuración con Cristo, en lo que consiste la santidad.<sup>344</sup> Esta progresiva participación en la vida de Cristo «el nuevo Adán», es lo que nos hace hijos de Dios: por su gracia hemos sido redimidos.<sup>345</sup>

---

<sup>340</sup> Cf. *Catena aurea in Lc.*, c. 14, lec. 4; y los comentarios a Lc 20, 13.36; Io 11, 51; 2 Cor 6, 17-18. También habla de este renacimiento espiritual en el comentario a 2 Cor 5, 17.

<sup>341</sup> *S. Th.*, III, q. 3, a. 5; cf. *In ad Gal.*, c. 4, lec. 2 [209].

<sup>342</sup> «Ad tertium dicendum quod, *sicut peccatum Adæ non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem, ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem*, quæ fit in baptismo, *per quam Christo incorporamur secundum illud Gal 3, 27: omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*»: *S. Th.*, III, q. 19, a. 4 ad 3.

<sup>343</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 29, a. 1 ad 2; III, q. 2, aa. 1-3; q. 3, a. 5; q. 7, a. 13; q. 17, a. 3; q. 42, a. 2 ad 1; *In I ad Cor.*, c. 15, lec. 8 [991 ss.], *In ad Rom.*, c. 5, lec. 5 [440 ss.].

<sup>344</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 49, a. 3 ad 3.

<sup>345</sup> «Et ideo cum gratia sit donum, quo dimittuntur nobis peccata (...) et remissio peccatorum sit nobis facta per Filium, qui, carnem nostram accipiens, pro peccatis nostris satisfecit, Io 1, 17: *Gratia et veritas per Iesum Christum est*, etc.; propter hoc Apostolus attribuit gratiam Christo. Unde dicit *gratia Domini nostri* etc.»: *In II ad Cor.*, c. 13, lec. 3 [544]. «... *Et Domino Iesu Christo, sine quo nulla bona dantur. Ideo fere omnes orationes finiuntur: Per Dominum nostrum Iesum Christum*»: *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [4]; cf. *In ad Phil.*, c. 1, lec. 1 [7]); por participación en Él, en Cristo (cf. *S. Th.* III, q. 23, aa. 1-3).

Somos hechos hijos de Dios en Cristo (*in Christo*). Ya nos hemos referido a los términos *conformatio*, *participatio* y *consortes*. Como se sabe, la expresión *in Christo* (otras veces el Aquinate usa *in Domino*, *in Christo Iesu*) es muy usada por S. Pablo para iluminar el concepto de la unión con Cristo (comunidad con su vida y sufrimientos), lo que podríamos decir su *mística*.<sup>346</sup>

Los textos de S. Tomás que pasamos a considerar apuntan hacia la participación de Dios a través de la unión con Cristo por la gracia por la que es adoptado como hijo de Dios,<sup>347</sup> y concretamente de la plenitud de gracia que posee Cristo: la *gratia Dei* nos llega como *gratia Christi*.<sup>348</sup>

**a) La comunión con Cristo se realiza en la participación de la gracia de su Humanidad Santísima. La vida eterna es una gracia de Dios por "Cristo Jesús,**

---

<sup>346</sup> Se encuentra 164 veces en las Epístolas paulinas (cf. M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, Fax, 2ª edición, Madrid 1966, p. 414: la cuenta y clasificación fueron emprendidas por A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel "in Christo Iesu"*, Marburg 1892); y no se refieren sólo al *Cristo total* (la Iglesia o Cuerpo místico de Cristo), ni son siempre equivalentes a por medio de Cristo o a con Cristo, sino que con más frecuencia expresan una cierta unión íntima e identificación personal del hombre en gracia con Jesucristo. De entre ellas, 126 por lo menos expresan la comunión de vida y de sufrimiento con Cristo: el cristiano es aquel que está en Cristo; también encontramos este pensamiento en San Juan, en la parábola de la vid y los sarmientos (Io 15, 1-8) y en la oración sacerdotal de Jesús (Io 17, 23.26): la gracia aparece como una participación en la vida de Cristo, y en la comunión con Cristo nos hacemos hijos de Dios (cf. J. AUER, *o. c.*, pp. 151-152). Sobre las expresiones *en Cristo* y *en el Señor* cf. el interesante comentario de S. J. GRABOWSKI, *La Iglesia, introducción a la teología de San Agustín*, Madrid 1965, pp. 38-53. Cf. también AA.VV., *El misterio de Jesucristo, o. c.*, p. 417. Destacamos el estudio de S. ZEDDA, «*Vivere in Christo*» secondo S. Paolo, en RB 6 (1958) 83-92.

<sup>347</sup> Cf. los comentarios del Aquinate a Io 3, 3-5, 2 Cor 5, 17; J. LEAL, *La Sagrada Escritura. Evangelios*, cit., p. 799.

<sup>348</sup> Cf. *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 2, sol. 1. Así pues, de Él la Iglesia recibe la gracia de la salvación (cf. Eph 1, 20-23; Col 1, 18; y los comentarios de S. Tomás *ad loc.*), posee la gracia y la infunde (cf. *S. Th.*, III, q. 8, a. 1). Jesucristo es *lleno de gracia y de verdad* (Io 1, 14), y *de su plenitud hemos recibido gracia sobre gracia* (Io 1, 16): «la gracia, que constituye al hombre en hijo de Dios como "hombre nuevo", no sólo nos viene *por* Cristo, sino que también nos viene *de* Cristo»: AA.VV., *El misterio de Jesucristo, o. c.*, p. 416.

*nuestro Señor*” (Rom 6, 23), y la bienaventuranza eterna es Dios mismo.<sup>349</sup> El Aquinate subraya que en el alma humana de Cristo hay una gracia -la plenitud de la gracia- de la que participamos todos: «Se asigna a Cristo una triple gracia. Primero, la gracia de unión, por la cual una naturaleza humana, sin mérito alguno precedente, recibió el don de estar unida al Hijo de Dios en la persona. Segundo, *la gracia singular*, en virtud de la cual *el Alma de Cristo fue más llena que todas las demás de gracia y de verdad*. En tercer lugar, una *gracia capital*, *en virtud de la cual la gracia se deriva de Él a los demás*. Esta triple gracia está anunciada en un orden conveniente por el Evangelista, porque respecto de la gracia de unión dice: *el Verbo se hizo carne* (Io 1, 14); respecto de la gracia singular afirma: *le vimos, como el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad* (Io 1, 14); y respecto de la gracia capital añade: *todos hemos recibido de su plenitud* (Io 1, 16).<sup>350</sup>

*La Humanidad Santísima de Cristo tiene la plenitud de la gracia, y de ella participamos todos*. Desde que *el Verbo se hizo carne* (Io 1, 14), aquella naturaleza humana que Cristo toma no está unida accidental sino sustancialmente al Verbo,<sup>351</sup> y como consecuencia de esta gracia de unión está además divinizada en cuanto tal naturaleza humana: y como no puede ser por divina esencia -por ser naturaleza creada- está divinizada por

---

<sup>349</sup> *Sc. Th.*, I-II, q. 110, a. 1.

<sup>350</sup> «Sic igitur secundum præmissa *triplex* gratia consuevit assignari in Christo. *Primo* quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis præcedentibus hoc donum accepit ut uniretur Dei Filio in persona. *Secundo* gratia singularis, qua anima Christi præ ceteris fuit gratia et veritate repleta. *Tertio* gratia capitis, secundum quod ab ipso in alios gratia redundat: quæ tria Evangelista [Io 1] congruo ordine prosequitur. Nam quantum ad gratiam unionis dicit: *Verbum caro factum est*. Quantum ad gratiam singularem dicit: *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis*. Quantum ad gratiam capitis subdit: *Et de plenitudine eius nos omnes accepimus*»: *Comp. theol.* lib. 1, c. 214 [430].

<sup>351</sup> Cf. *Sc. Th.*, III, q. 2, aa. 1-3; *C. G.* IV, 34; *In ad Rom.*, c. 1, lec. 2 [30-34]; c. 8, lec. 1 [607]; lec. 6 [712]; *Comp. theol.*, lib. 1, c. 214 [427].

participación, esto es por una gracia creada,<sup>352</sup> una gracia *singular* que deificaba su naturaleza humana, pues la misión primera de la gracia en el alma -señala Santo Tomás- «es perfeccionarla *formalmente* en el ser espiritual, asimilándola con Dios, por lo cual se dice vida del alma». <sup>353</sup> Esta gracia de Cristo nos introduce en el misterio de la mediación entre Dios y los hombres: Cristo es similar a nosotros, participamos de su gracia (la de Cristo tiene una amplitud y una perfección incomparables, aunque limitada en el sentido de que conviene a una naturaleza creada).<sup>354</sup>

Cristo tiene la plenitud de la gracia.<sup>355</sup> Ello es muy conveniente pues por ser perfecto Mediador entre los hombres y Dios debía poseer la gracia de modo que

---

<sup>352</sup> «Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personæ remanet distinctio naturarum, anima Christi non est per suam essentiam divinam. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quæ est secundum gratiam»: *S. Th.*, III, q. 7, a. 7 ad 1. La gracia habitual pertinente a la especial santidad de aquel hombre es un efecto que se sigue de la unión con el Verbo (cf. *S. Th.*, III, q. 6, a. 6; J. A. RIESTRA, *Cristo y la plenitud del Cuerpo místico*, Pamplona 1985, 66).

<sup>353</sup> *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1. Cf. J. A. RIESTRA, *Historicidad y santidad en Cristo según Santo Tomás*, en "Cristo, Hijo de Dios y redentor del hombre", III Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1982, pp. 893-907. Así esta naturaleza asumida por el Verbo podía realizar los actos sobrenaturales de una manera perfecta y connatural. Sobre la gracia santificante del alma de Cristo, cf. *S. Th.*, III, q. 7, a. 1.

<sup>354</sup> Cf. Io 1, 16. «Con le questioni 7-15 (...) arriviamo alle parti forse più originali della cristologia tomista (...). Tutta la prima parte è dominata da quello che compare per la prima volta nell'articolo 3 della questione 7: la grazia d'unione, che è assolutamente propria dell'umanità di Gesù e incommunicabile, comportava il possesso da parte di questa umanità d'una grazia nel senso di partecipazione effettiva alla vita divina, simile alla nostra ma d'una ampiezza e d'una perfezione incomparabili, sebbene limitata, come si conveniva a una natura creata...»: L. BOUYER, *Il Figlio eterno (Teologia della Parola di Dio e cristologia)*, Paoline, Alba 1977, p. 423.

<sup>355</sup> «Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Dei Filius non per participationem, sed per naturam. Naturalis autem divinitas est infinita. Ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum; unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita» (*Comp. theol.*, lib. 1, c. 215; cf. c. 214 [428-430]; *S. Th.*, III, q. 7, a. 11 c.; Io 1, 14-17; 3, 34; Eph 4, 7 y comentarios del Aquinate *ad loc.*

podría redundar en los demás.<sup>356</sup>

*La gracia y la verdad vinieron por Jesucristo. Todos hemos recibido de su plenitud* (Io 1, 17.16), y ella redundante en todos los demás, de Él recibimos todas las gracias: es la *Capitalidad* de la gracia de Cristo.<sup>357</sup> La *capitalidad de la gracia de Cristo*, su causalidad santificadora, no es una gracia distinta sino un aspecto de la gracia personal de la Humanidad Santísima del Señor. «El alma de Cristo poseyó la gracia en toda su plenitud. Esta eminencia de su gracia es la que le capacita para comunicar su gracia a los demás; en lo cual consiste precisamente la gracia capital. Por tanto, es esencialmente la misma gracia personal que justifica el alma de Cristo y la gracia que le pertenece como cabeza de la Iglesia y principio justificador de los demás; entre ambas sólo hay una distinción de razón».<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> «Homo Christus Iesus est mediator Dei et hominum, non quorundam, sed inter Deum et omnes homines, et hoc non fuisset nisi vellet omnes salvare. Et potest dici quod Christus mediator est similis utrique extremo, scilicet Deo et homini in quantum Deus et in quantum homo, quia medium debet habere aliquid de utroque extremorum. Et hæc sunt homo et Deus»: *In I ad Tim.*, c. 2, lec. 1 [64]. «Ostendit dignitatem capitis quantum ad plenitudinem gratiarum omnium. Alii enim sancti habuerunt divisiones gratiarum, sed Christus habuit omnes»: *In ad Col.*, c. 1, lec. 5 [50]; cf. *In I ad Cor.* c. 11, lec. 1 [587]; *In III Sent.* d. 13; *S. Th.* III, q. 7, a. 1. «Hablar de Dios presente en Cristo supone minimizar el alcance ontológico de la Encarnación: Dios es hombre, y ese hombre, Cristo, es Dios»: J. A. RIESTRÁ, *Cristo y la plenitud del Cuerpo místico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985, p. 71. «Presentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanæ naturæ ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem» (*S. Th.*, III, q. 7, a. 13).

<sup>357</sup> «Et quia Christus, in quantum est homo, ad hoc fuit prædestinatus et electus ut esset *prædestinatus Filius Dei in virtute sanctificationis* (Rom 1, 4), hoc fuit proprium sibi, ut haberet talem plenitudinem gratiæ quod redundaret in omnes: secundum quod dicitur Io 1, 16: *de plenitudine eius nos omnes accepimus*» *S. Th.*, III, q. 27, a. 5 ad 1. Cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 8; *In ad Eph.*, c. 1, lec. 8 [69]; C. BERMUDEZ, o. c., pp. 142-144, 161. Para un desarrollo de este tema, cf. M. PONCE CUÉLLAR, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás (estudio del tema en el comentario al «Corpus paulinum»)*, Universidad de Navarra, Pamplona 1979, pp. 80-94.

<sup>358</sup> «In anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiæ quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur. Quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiæ iustificans alios; differt tamen secundum rationem»: *S. Th.*,

Este texto favorece la interpretación según la cual *in Christo* se refiere a la pertenencia a la Iglesia de la que Cristo es Cabeza. ¿Está relacionada esta unión mística con la participación sobrenatural? Somos hijos de Dios a semejanza de Cristo, pero la gracia que nos hace hijos de Dios es para Santo Tomás un efecto creado, producido por la operación divina, y nos viene por Cristo. En Cristo la gracia que formalmente perfecciona su alma *in esse spirituali*,<sup>359</sup> es según su esencia absolutamente la misma gracia que causa como causa segunda el *esse gratiæ* en los demás hombres.<sup>360</sup> Hay una participación especial de Cristo en el *esse gratiæ* y por ésta una causalidad del alma de Cristo -que, ciertamente, no puede ser sino instrumental- en el *esse gratiæ* de todos los hombres.<sup>361</sup>

Cristo tiene la plenitud de la gracia, la cual redundando en los demás hombres, divinizándolos. De este modo, la vida de Cristo puede ser vida del cristiano. El Hijo de Dios por esencia, con su gracia, hace a los hombres hijos de Dios por participación: Por esa gracia, Dios restaura a los hombres a la primera dignidad: *creati in Christo Iesu in opera bona, quæ præparavit Deus, ut in illis ambulemus* (Eph 2, 10), los llama a la filiación divina, a imagen de la

---

III, q. 8, a. 5 c.; cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 284; AA.VV., *El misterio de Jesucristo, o. c.*, pp. 261-262.

<sup>359</sup> Cf. *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1 c.

<sup>360</sup> «Actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio iustificationis aliorum» *S. Th.*, III, q. 8, a. 5 ad 2; cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 284.

<sup>361</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 7, a. 1 c.; cf. *S. Th.*, III, q. 7, a. 9 c; q. 8, a. 4 c., etc. Es una gracia que «le fue conferida a Cristo como principio universal de justificación para la naturaleza humana»: *S. Th.*, III, q. 7, a. 11 in c. Cf. J. ROLLAND, *La "grâce capital" du Christ*, en "La Vie Spirituelle", Paris (Sup.), marzo 1929, pp. 281-306 y abril 1929, pp. 48-69 con anotaciones hechas en *Bull Thom.*, abril 1933, t. 3, p. 881. «[Christo] plene habuit gratiam: quia conferebatur ei gratia tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratias. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis: sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut dicit Dionysius, 4 cap. *de Div. Nom.*, eius virtus se extendit ad omnia quæ sub generatione cadunt»: *S. Th.*, III, q. 7, a. 9 c.

Filiación divina de Cristo (cf. Eph 1, 3-6).<sup>362</sup> «Luego, del mismo modo que el Hombre-Cristo (...) obtuvo la plenitud suma de gracia, también fue necesario que esta gracia se derivase de Él a los demás, de tal suerte que el Hijo de Dios hecho Hombre hiciera a su vez a los hombres dioses e hijos de Dios, según aquellas palabras del Apóstol a los Gálatas: *envió Dios a su Hijo formado de una mujer y sujeto a la ley para redimir a los que estaban debajo de la ley, y a fin de que recibiésemos la adopción de hijos* (Gal 4, 4-5)». <sup>363</sup>

**b) Participación de la Virgen María y los santos en la capitalidad de Cristo.** Según el Angélico «las creaturas espirituales, en cuanto recreadas *in esse gratiæ*, pueden ser *principio activo* de la derivación predicamental del *esse gratiæ Christi*, no obviamente según la infinita universalidad en extensión e intensidad y plenitud fundante propia de la humanidad de Cristo sino según una plenitud particular en extensión e intensidad adecuada a la propia medida de participación de la plenitud sin medida del *esse gratiæ Christi*». <sup>364</sup> Es decir, «se afirma una

---

<sup>362</sup> Cf. *Comp. theol.*, II, c. 4; cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3 c.; III, q. 23, a. 4 ad 2; *In Io Ev.*, c. 1, lec. 6; cf. R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia e il dinamismo dell'agire morale cristiano*, en "Annales Theologici" 5 (1991), pp. 327-349.

<sup>363</sup> «Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiæ obtinuit (...) consequens fuit ab ipso in alios redundaret, ita quod Filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei, secundum illud Apostoli ad Gal 4, 4: *misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus*»: *Comp. theol.*, lib. 1, cap. 214 [429] (el cursivo es nuestro). Cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 291; C. TERCEIRO, *o. c.*, p. 170.

<sup>364</sup> M. SÁNCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 295. «En efecto, al comentar Santo Tomás el pasaje de la epístola a los Hebreos que dice *et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in cælis* (Hebr 12, 23) sostiene: "Hæc de participatione ecclesiæ. Dicitur autem ecclesia 'domus Dei', 1 Tim 3, 15. *Primitivi sancti sunt Apostoli, qui primitus et abundantius dona gratiæ perceperunt, per quos derivata sunt in posteros*. Rom 8, 23: *Non solum autem illa, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes*. Eph 2, 20: *superædificati super fundamentum apostolorum et*

participación o circulación admirable del don de la gracia entre los recreados *in esse gratiæ Christi* o en el seno de la Iglesia, que es la casa de Dios». <sup>365</sup> Así como los Apóstoles reciben de esa plenitud de gracia, según una causalidad de distribución, de la gracia de la Humanidad del Señor, hay una plenitud particular (*secundum suam conditionem*), <sup>366</sup> como participación de la plenitud de los santos en la plenitud sin medida de Nuestro Señor con una consiguiente causalidad particular segunda, <sup>367</sup> en la derivación predicamental del *esse gratiæ* por parte de ellos. Y en primer lugar habla el Aquinate de la Virgen María, que recibe *quantum B.M.V. potest habere*. <sup>368</sup> Esta causalidad segunda en el caso de María es particular: «el Angélico Maestro en el *Comentario al Avemaría*, una de sus últimas obras y ciertamente la más delicada, introduce el tema del todo original de la gracia *quantum ad refusionem* con el propósito de indicar la excelencia máxima de la causalidad segunda de María en la derivación predicamental de toda gracia para todos los hombres. Por añadidura Santo Tomás también alude explícitamente a la causalidad segunda particular de todo santo -o sea justo- en la antedicha derivación o difusión predicamental del *esse gratiæ*: no ciertamente máxima o para todos los hombres de todos los tiempos y de todos los espacios como Cristo y María, sino particular pero válida para la salvación de muchos hombres de muchos tiempos y espacios de acuerdo con la propia y personal e intransferible medida de participación por parte del justo

---

*prophetarum* etc. (*In ad Hebr.*, c. 12, lec. 4 [708])» M. SÁNCHEZ SORONDO, o. c., p. 295.

<sup>365</sup> *Ibid.*.

<sup>366</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 7, a. 10 c; ad 1.

<sup>367</sup> Cf. *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 6 ad 2.

<sup>368</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 7, a. 10 ad 1. Intenta explicar Santo Tomás la plenitud de gracia que se lee cuando «en San Lucas, el ángel saluda a María diciéndole: *Dios te guarde, llena de gracia; el Señor es contigo* (Lc 1, 28)» (*S. Th.*, III, q. 7, a. 10).

en la filiación del Hijo por esencia». <sup>369</sup> Su gracia al igual que la de Cristo, era suficiente para la salvación de todos los hombres del mundo. <sup>370</sup> Si Cristo es el sol, ella es el resplandor de esa luz. La causalidad segunda de los santos con respecto a la derivación predicamental del *esse gratiæ* queda así expuesta, es grande en cualquier justo (*tantum de gratia*) y abarca a muchos hombres (*sufficit ad salutem multorum*) pero en el caso del Señor y de la Virgen abarca el máximo de gracia (*maximum*) y a todos los hombres (*sufficit ad salutem omnium hominum de mundo*) <sup>371</sup> Después de aplicar a la Virgen la alabanza: *hermosa por completo eres, amada mía, y en tí no hay mancha* (Cant 4, 7), añade que el alma de la Virgen estuvo llena de gracia, y entre otros sentidos da este: María fue llena de gracia en cuanto a la dimanación de ésta a todos los hombres. Ya es grande para un santo tener tanta gracia que baste para la salvación de muchos, y lo más grande sería tenerla suficiente para salvar a todos los hombres del mundo; esto último ocurre en Cristo, y en la Santísima Virgen. En todo peligro puedes alcanzar la salvación de esta Virgen gloriosa; por eso se dice: *mil escudos -mil remedios contra los peligros- cuelgan de ella* (Cant 4, 4). Igualmente, para cualquier obra virtuosa puedes invocarla en tu ayuda; por eso dice Ella misma: *en mí está toda esperanza de vida y de virtud* (Eccli 24, 25). De tal manera es llena de gracia, y sobrepasa en plenitud a los ángeles. Por ello con razón se la llama *María*, que quiere decir *iluminada: el Señor llenará tu alma de resplandores* (Is 58, 11), y significa además *iluminadora de otros*, por referencia al mundo

---

<sup>369</sup> M. SÁNCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 296.

<sup>370</sup> «Magnum enim est in quolibet sancto, quanto habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in Beata Virgine»: *In salutationem Angelicam expositio*, Turín 1954, O.T.II [1118], p. 240b.

<sup>371</sup> *Ibid.*.

entero; y se la compara a la luna y al sol.<sup>372</sup> Por eso dice que la Madre del Señor, es Señora, por eso «le cae muy bien el nombre de María, que en siríaco quiere decir *Señora*»,<sup>373</sup> y también que Ella conjuró la maldición, trajo la bendición, y abrió la puerta del paraíso. Por este motivo le va el nombre de *María*, que significa *estrella del mar*; como la estrella del mar orienta a puerto a los navegantes, María dirige a los cristianos a la gloria.<sup>374</sup> Ella, la nueva Eva vence la malicia del embustero que dijo *seréis como dioses* (Gen 3, 5): Eva, por haber comido el fruto, no vino a ser semejante a Dios sino desemejante, con el pecado se apartó de Dios su Salvador, y fue expulsada del paraíso. En cambio, María sí lo halló en el fruto de su vientre, y con ella todos los cristianos, pues por Cristo nos unimos y hacemos semejantes a Dios: *cuando se manifieste seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es* (1 lo 3, 2).<sup>375</sup>

Por último, digamos una palabra sobre la «Maternidad espiritual» de María con respecto a los cristianos. Santo Tomás la llama «Madre de todos los creyentes» (*Mater omnium credentium*) en su *oratio ad Beatissimam Virginem Mariam*, y después de pedirle la intercesión para todas las necesidades, la llama «Madre única».<sup>376</sup> La «Mariología» de S. Tomás está incluida en

---

<sup>372</sup> Cf. *Saludo del ángel o Avemaría*, trad. tomada de *Escritos de catequesis*, cit., pp. 182-183.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 184. Añade que «fue resucitada y llevada a los cielos: *sube, Señor, a tu reposo, tú y el arca de tu santificación* (Ps 131, 8)» (*ibid.*, p. 185).

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>376</sup> Cf. *Piæ Preces*, en *Opuscula Theologica*, vol. 2, Marietti-Taurini-Romæ 1954, p. 286: «Oro etiam, ut in fine vitæ meæ, tu Mater unica, cœli porta et peccatorum advocata, me indignum servum tuum a sancta fide catholica deviare non permittas; sed tua magna pietate, et misericordia mihi succurras, et a malis spiritibus me defendas; ac in benedicta Filii tui gloriosa passione, et in tua propria intercessione spe accepta, veniam de peccatis meis ab eo mihi impetres, atque me in tua, et eius dilectione morientem in viam salvationis et salutis dirigas. Amen».

los tratados de los misterios de la vida del Señor,<sup>377</sup> y en los comentarios a los pasajes bíblicos correspondientes. Particularmente importante es el momento en que S. Juan recibe como Madre a María, cuando Cristo pronuncia desde la Cruz: *ecce Mater tua* (Io 19, 27): «ut scilicet iste tantum serviret ut filius matri, ista illum diligeret ut filium mater».<sup>378</sup> Ella es Madre y mediadora de la gracia de Cristo. ¿Qué alcance tiene la maternidad espiritual de María? Aunque no encontramos una respuesta concreta, sí podemos hacer una acomodación de los grados de participación en la capitalidad de Cristo, tal como hemos visto más arriba.<sup>379</sup>

Esta digresión sobre la participación de los justos en la plenitud de gracia de Jesucristo nos parece que pueden iluminar algunas cuestiones, pues «significa también que como la creatura espiritual recreada *in esse gratiæ* es un hijo de Dios por participación o divino por participación, así y en la misma medida de la propia y personal e intransferible participación por parte de la antedicha creatura espiritual de la filiación del Hijo por esencia, es un agente de filiación y divinización por participación que causa con su actuar sobrenatural libre la derivación predicamental de la filiación y divinización en otros hombres o sujetos capaces de recibir libremente dicha divinización».<sup>380</sup>

Así, tenemos una Maternidad de la Iglesia muy relacionada con la Maternidad de María: así como Dios es Padre, la Iglesia es Madre, y tiene la misión de alumbrar

---

<sup>377</sup> Cf. *S. Th.*, III, qq. 27-39.

<sup>378</sup> *In Ev. ad Io.*, c. 19, lec. 4 [2442].

<sup>379</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 8.

<sup>380</sup> M. SÁNCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 298. Cf. pp. 287-305 para el estudio de esta refusión («refusio») de la gracia, y pp. 307-312: concretamente, en p. 312 dice: «es nuestra convicción (...) que la actual crisis de la teología depende ante todo de la pérdida de la comprensión de la auténtica naturaleza de la gracia como *participación de la naturaleza divina*».

nuevos miembros del cuerpo místico de Cristo, y ello en una precisa semejanza con María Virgen, que es la Madre de Cristo.<sup>381</sup>

**c) La Humanidad de Jesucristo y su influjo vital en los miembros de su Cuerpo místico.** De la gracia de Cristo recibimos todos, pues «le fue conferida a Cristo como principio universal de justificación para la naturaleza humana».<sup>382</sup> «Pero desde el día de la ascensión, o sea, desde el momento en que la Humanidad de Cristo desapareció de la vista de los hombres, dejando, por lo mismo, de tener un contacto *físico* con ellos, ¿de qué manera habrá que entender ese influjo de la Humanidad de Cristo sobre nosotros? ¿Se tratará de una mera causalidad *moral*, por sus méritos y satisfacciones infinitas o de cualquier otro modo por el estilo, o se puede hablar todavía de verdadero influjo *físico* sobre nosotros?».<sup>383</sup> Veamos cómo plantea S. Tomás esta cuestión: «Aunque la presencia corporal de Cristo haya sido quitada a los fieles por la ascensión, sin embargo, la de su divinidad siempre está presente a los fieles, según lo que Él mismo dijo: *he aquí que yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos* (Mt 28, 20). "Pues el que subió a los cielos no abandonará a los que ha adoptado"».<sup>384</sup>

---

<sup>381</sup> «(Ecclesia) et virgo est parit; Mariam imitatur, quæ Dominum peperit... Sic et Ecclesia et parit et Virgo est; et si consideres, Christum parit; quia membra eius sunt, qui baptizantur. *Vos estis* inquit apostolus, *corpus Christi et membra* (1 Cor 12, 27). Si ergo membra Christi parit, Mariæ simillima est»: *Sermo*, Guelf. I, 8, 3: PL 5. II, 541. La Iglesia es madre pues da a luz a los miembros de Cristo, es decir a los fieles: cfr. *De sanct. virg.*, 5, 5: PL 40, 399; *Epist.* 98, 5: PL 33, 362.

<sup>382</sup> *S. Th.*, III, q. 7, a. 11 c. Cf. AA.VV., *El misterio de Jesucristo, o. c.*, p. 262-266.

<sup>383</sup> A. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1955, p. 59.

<sup>384</sup> «Licet præsentia corporalis Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, præsentia tamen divinitatis ipsius semper adest fidelibus: secundum quod ipse dicit, Mt 28, 20: *Ecce, ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*. "Qui" enim "ascendit in cælos, non deserit adoptatos" ut

La Sacramentalidad de la Humanidad Santísima del Señor es perenne misterio «propter humanam naturam, per cuius mysterium ad nos dona gratiarum perveniunt». <sup>385</sup> La Encarnación y la Pasión son camino para la gloria. <sup>386</sup>

**d) La santísima Humanidad es instrumento de Cristo para la unión con el cristiano en su Cuerpo místico.** El bautizado es miembro de Cristo: punto clave en la doctrina de Santo Tomás. Cristo es Cabeza de su Cuerpo místico, actúa en el cristiano como la cabeza en sus miembros: *a Él sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por Cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo* (Eph 1, 22-23). <sup>387</sup> La «gratia Capitis» <sup>388</sup> de Cristo

---

Leo Papa dicit [S. LEON, *Serm.* 72, 3: PL 54, 392]: *S. Th.*, III, q. 57, a. 1 ad 3. Luego comenta el Aquinate el texto de lo 14, 3: *Si me fuere y os prepararare el lugar, de nuevo vendré y os tomaré conmigo, para que donde estoy yo estéis vosotros* en el sentido de que colocando Cristo en el cielo la naturaleza que había tomado, nos da esperanzas de llegar allá, porque, como Él mismo dice, *donde está el cuerpo, allí se juntarán las águilas* (Mt 24, 3). Y Miqueas: *sube, abriendo el camino ante ellos* (Mich 2, 13). cf. (*ibid.*). Y sigue diciendo S. Tomás que el Espíritu Santo es amor, que nos arrebata a las cosas celestiales (*est amor nos in caelestia rapiens*).

<sup>385</sup> *In ad Rom.*, c. 1, lec. 5 [72]. Se dice propiamente Sacramento lo que se ordena para significar nuestra santificación: *la causa de nuestra santificación*, que es la pasión de Cristo, *la forma de nuestra santificación*, que consiste en las gracias y virtudes, y *el último fin de nuestra santificación*, que es la vida eterna: cf. *S. Th.*, III, q. 60, a. 3: Por lo cual el sacramento es *signo recordativo* de aquello de que procedió, es decir de la pasión de Cristo, y *demonstrativo* de lo que en nosotros es producido por la pasión de Cristo, a saber, de la gracia, y *pronóstico*, esto es, prenunciativo de la futura gloria.

<sup>386</sup> «Via autem veniendi ad beatitudinem est mysterium Incarnationis et passionis Christi»: *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 7. Y esto, a través de la doctrina, por la iluminación interior sobre las facultades anímicas del hombre, y principalmente por los sacramentos y por el contacto de la fe vivificada por la caridad: cf. A. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1955, p. 61. Desde la humanidad del Señor nos llega el impulso vital, la energía que nos mueve a obrar como hijos de Dios; *la conducta moral del hombre nuevo es en Cristo*.

<sup>387</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 8, a. 1; cf. 1 Cor. 12 ss. Prueba el Aquinate las tres funciones de Cristo como Cabeza de la Iglesia que resume S. Pablo a los Colosenses (1, 18-20). Él es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia; Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la *primacía* sobre todas las cosas (primacía de orden), y plugo al Padre que en Él habitase toda la plenitud (primacía de perfección) y por Él reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas

está en relación con su Cuerpo que es su Iglesia: la cabeza y los miembros son como «una persona mística», dirá S. Tomás.<sup>389</sup>

Cristo Cabeza es causa eficiente de nuestra salvación, y su humanidad es «instrumento de su Divinidad»,<sup>390</sup> para producir -y no sólo para merecer- todas las gracias de los hombres.<sup>391</sup> Jesús en cuanto hombre da la vida y la gracia con libertad, su Humanidad santísima es de suyo vivificante; *produce y causa* -instrumentalmente- la gracia en virtud de su unión personal con el Verbo divino. 392«Dar la gracia o el Espíritu Santo *autoritativamente* le corresponde a Cristo en cuanto Dios; pero darla *instrumentalmente* le corresponde en cuanto hombre, ya que su humanidad santísima fue el instrumento de su divinidad. Y así, en virtud de su divinidad, sus acciones nos

---

las cosas, así las de la tierra como las del cielo (primacía de influjo). Cristo es Cabeza de la Iglesia también por razón de su *dignidad*, de su *gobierno* y de su *causalidad*: cf. *De Veritate*, q. 29, a. 4. Y la razón formal de ser nuestra Cabeza es la plenitud de su gracia *habitual*, connotando la gracia de unión, como ya se ha visto. De manera que, según Santo Tomás, es *esencialmente la misma* la gracia personal por la cual el alma de Cristo es santificada y aquella por la cual justifica a los otros en cuanto Cabeza de la Iglesia; no hay entre ellas más que una diferencia de razón: cf. *S. Th.*, III, q. 8, a. 5; A. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1955, p. 59-60.

<sup>388</sup> *S. Th.*, III, q. 8, a. 5.

<sup>389</sup> «Caput et membra, quasi una persona mystica»: *S. Th.*, III, q. 42, a. 2 ad 1. Cf. *De Veritate*, q. 29, a. 7 ad 11; *S. Th.*, III, q. 10, a. 4; q. 48, a. 2 ad 1; q. 49, a. 1. La doctrina del Cuerpo Místico fue tomada en gran parte de S. Agustín, es uno de los puntos más elaborados de la obra del doctor de Hipona: S. AGUSTIN, *Sermo* 341, 1: PL 39, 1493; *Sermo* 129, 4: PL 43, 59; *Contra Epist. Parm.*, II, 7: PL 43, 59; *In Io Ev.*, 6, 7-8: PL 35, 1428-1429; *Enarr. in ps.* 95: PL 37, 1233.

<sup>390</sup> Cf. *Comp. theol.*, lib. 1, cap. 213 [423]; *S. Th.*, III, q. 49, a. 1 c. Cf. sobre el esquema tomista «causalidad principal-causalidad instrumental» aplicado a la humanidad de Cristo: M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, pp. 287-294; cf. *S. Th.*, III, q. 59, a. 2 ad 2; p. 68, a. 1.

<sup>391</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 48, a. 6. «La Humanidad Santísima de Cristo por su unión al Verbo es la causa instrumental necesaria para que el hombre -la Iglesia- llegue a realizar la unión con Dios» (M. PONCE CUÉLLAR, *o. c.*, p. 125; cf. pp. 94-113).

<sup>392</sup> Admite el Aquinate una cierta intervención de Cristo hombre en la creación de la gracia, no sólo algo dispositivo (*In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1 ad 3) sino también eficiente instrumental (*S. Th.*, III, q. 8, a. 1 ad 1; *De Veritate*, q. 29, a. 5): la causalidad eficiente principal es de Dios (*C. G.*, IV, c. 41).

fueron saludables, en cuanto que causan en nosotros la gracia». <sup>393</sup>

S. Tomás «subraya muy adecuadamente que la salvación no sólo nos ha sido conseguida por Cristo, sino que es por la unión con Él y con los misterios de su Vida, Muerte y Glorificación, como esta salvación se realiza, de hecho, en cada uno de nosotros»: <sup>394</sup> Y así -dice el Aquinate con palabras de S. León- «la debilidad es asumida por la fuerza, la humildad por la majestad, la mortalidad por la eternidad, a fin de que, cual convenía a nuestra curación, un solo y mismo mediador entre Dios y los hombres pudiese morir por lo uno y resucitar por lo otro; porque si no fuera verdadero Dios no traería el remedio, y si no fuese verdadero hombre, no daría ejemplo». <sup>395</sup>

Él es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14, 6). La Humanidad de Jesucristo, instrumento unido al Verbo, es *camino para el Padre: nadie viene al Padre sino por Mí* (Io 14, 6) «Si preguntas por dónde has de ir, recibe a Cristo, porque Él mismo es el camino: *este es el camino, andad por él* (Is 30, 21). Y Agustín dice: "anda por el hombre y llegarás a Dios". Mejor es cojear en el camino, que

---

<sup>393</sup> «Dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative: sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, in quantum scilicet eius humanitas fuit "instrumentum divinitatis eius" (DAMASCENUS, *De fide orth.*, l. 3, c. 15: PG 94, 1049). Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerint nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes»: *S. Th.*, III, q. 8, a. 1 ad 1. Y en el a. 6 insiste nuevamente. La naturaleza humana de Cristo tiene sus operaciones propias, y éstas participan de la divinidad (*ibid.*, q. 19, a. 1).

<sup>394</sup> AA.VV., *El misterio de Jesucristo, o. c.*, p. 400. La oración de Jesús y la obediencia a la voluntad del Padre, y especialmente la ofrenda que hizo de sí mismo en el sacrificio de la Cruz, tienen un valor salvífico: redime al hombre del pecado y consigue nuestra herencia eterna. Por el misterio de su Encarnación, nos llega la plena participación de la divinidad, que es la beatitud del hombre y el fin de la vida humana, y esto nos fue dado por la humanidad de Cristo: cf. *S. Th.*, III, q. 1, a. 2.

<sup>395</sup> Cit. en *S. Th.*, III, q. 1, a. 2 c.: «Suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas: ut, quod nostris mediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium: nisi esset homo verus, non præberet exemplum» S. LEÓN, *Serm.* 21, c. 3 (*De la nativ.*, 1): PL 54, 192.

marchar deprisa fuera de él. Pues quien flojea en la senda, aunque avance poco, se acerca al final; en cambio, quien anda fuera del camino, cuanto más deprisa va, tanto más se aparta del camino». <sup>396</sup>

Él es la salvación, y «Cristo se designó a sí mismo como Camino unido al término, porque Él es el término, que tiene en sí cuanto puede ser deseado, es decir, es la Verdad y la Vida subsistente». <sup>397</sup> En la configuración con Cristo está la salvación, a través de la Humanidad Santísima, «y esta virtud alcanza con su presencia todos los lugares y los tiempos, y tal contacto virtual basta para explicar esta eficiencia». <sup>398</sup>

**e) Cristo por la gracia es «vida» del alma en el hijo de Dios.** Ahora bien, ¿cómo ejerce Cristo Cabeza un influjo vital en su Cuerpo místico? Quienes permanecen unidos a Él en esta vida por la gracia y la caridad, tienen una unión con Cristo misteriosa: el «hombre nuevo» es llamado a

---

<sup>396</sup> «Si ergo quæras, qua transeas, accipe Christum, quia ipse est via; Is 30, 21: *Hæc est via, ambulate in ea*. Et Augustinus dicit: "ambula per hominem, et pervenies ad Deum". Melius est enim in via claudicare, quam præter viam fortiter ambulare. Nam qui in via claudicat, etiam si parum proficiscatur, appropinquat ad terminum; qui vero extra viam ambulat, quanto fortis currit, tanto magis a termino elongatur»: *In Io Ev.*, c. 14, lec. 2 [1870]; cf. Act 4, 12; 1 Tim 2, 5. Y es además, continúa el Aquinate, Cristo es *Verdad y Vida*: «Si vero quæras quo vadis, adhære Christo, quia ipse est veritas, ad quam desideramus pervenire (...) si quæris quo permaneas, adhære Christo, quia ipse est vita (...). Adhære ergo Christo, si vis esse securus: non enim poteris deviare, quia ipse est via»: *ibid.*

<sup>397</sup> «Sic ergo Christus seipsum designavit viam, et coniunctam termino: quia ipse est terminus habens in se quidquid desiderare potest, scilicet existens veritas et vita», texto precedido de este otro: «Vita autem proprie convenit sibi: quia omne quod aliquam operationem ex se habet, dicitur vivens; non viventia autem dicuntur quæ ex seipsis motum non habent. Inter operationes vitæ præcipuæ sunt operationes intellectuales: unde et ipse intellectus dicitur vivens, et actio eius est vita quædam. In Deo autem idem est intelligere et intellectus: unde manifestum est quod Filius, qui est Verbum intellectus Patris, est vita sua». *In Io Ev.*, c. 14, lec. 2 [1870].

<sup>398</sup> «Quæ quidem virtus præsentia liter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiæ»: *S. Th.*, III, q. 56, a. 1, ad 3; cf. q. 52, a. 8; 48, a. 6, ad 2; AA.VV., *El misterio de Jesucristo*, o. c., p. 400-402.

participar de la vida de Cristo.<sup>399</sup> *La vida de gracia es una redundancia de la vida de Cristo en el cristiano.* Cristo reparó la destrucción del pecado y de la muerte y reconcilió al hombre con Dios; opera nuestra salvación; más aún: Él *es* nuestra salvación, insiste Santo Tomás.

¿La filiación divina nos viene por nuestra incorporación a Cristo; por nuestra participación en los misterios de su vida? San Pablo, comentando esta misteriosa conformidad con Cristo -con quien nos hacemos uno-, dice que quiere completar en su carne *lo que resta de padecer a Cristo* (Col 1, 24); y el Aquinate vuelve aquí a referir que son Cristo y su Iglesia una persona mística, cuya cabeza es Cristo y su cuerpo todos los justos, y cualquier justo es cuasi miembro de esta cabeza (cf. 1 Cor 12), y aunque los méritos de Cristo, cabeza, son infinitos, cada santo contribuye con algunos méritos a la edificación de ese Cuerpo: por esto dice *completo*, esto es, añadido mi granito de arena; *en mi carne* -padeciendo yo mismo-, en pro de su cuerpo, que es la Iglesia.<sup>400</sup>

**La unión del cristiano con Cristo –“mi vivir es Cristo”- pasa por la unión con la cruz, estar con Él crucificado.** Por la gracia Cristo se une a cada hombre, el cual por la fe vive en el corazón de la persona

---

<sup>399</sup> Cristo en cuanto hombre es principio de toda gracia, pues de modo análogo a como Dios da el ser a todas las criaturas, toda la gracia que tienen los hombres es infundida por Cristo a través de su Humanidad, en cuanto instrumento unido a la Divinidad: cf. *De Veritate*, q. 29, a. 5. La humanidad del Verbo no es sólo santa, sino también santificante, pues por su santidad hemos sido santificados los hombres»: cf. *S. Th.*, III, q. 34, a. 1, ad 3; q. 8, a. 1: AA.VV., *El misterio de Jesucristo*, o. c., p. 416-417.

<sup>400</sup> Cf. *In ad Col* cap. 1, lec.6 [61]: «Christus et ecclesia est una persona mystica, cuius caput est Christus, corpus omnes iusti: quilibet autem iustus est quasi membrum huius capitis»; cf. *In ad Col* 51; *In I ad Cor* 587; C. BERMUDEZ, pp. 142-144.

humana.<sup>401</sup> Así, puede el hombre participar -por el conocimiento y el amor- en la vida íntima de Dios. Esto comporta permanecer en Él (cf. Io 15, 1-5): «Os digo que debéis permanecer en mí, porque *como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid*, de cuya raíz fluye la savia y asciende a los sarmientos, *así vosotros si no permanecéis en mí*. Permanecer en Cristo es la raíz de todo fruto; por eso, de quienes no permanecen en Cristo, dice Rom 6, 21: *¿Que fruto obteníais entonces de esas cosas que ahora os avergüenzan?* Y Job 15, 34: *la congregación de los hipócritas es estéril*. Se trata por tanto de una similitud oportuna: porque *yo soy la vid y vosotros los sarmientos*, es como si dijera: tal es la relación entre vosotros y yo, como la que existen entre el sarmiento y la vid».<sup>402</sup>

Por la fe, la obediencia, y la perseverancia esta permanencia en Cristo tiene una fuerza eficaz (*est efficax*), Cristo ilumina y da esa fuerza para que produzca *fructum multum* -sigue el Aquinate-: abstenerse del pecado, hacer obras de santidad, preocuparse por la edificación de los demás, tener la vida eterna.<sup>403</sup> El desarrollo de la vida

---

<sup>401</sup> Cf. Eph 3, 17, que comenta el Aquinate en relación con la fortaleza y con la caridad: «et ideo subiungit *habitare Christum per fidem* (Eph 3, 17), et hoc *in cordibus vestris*. - 1 Petr 3, 15: *Dominus autem Christum sanctificate in cordibus vestris*. Per quod? Dico quod non solum per fidem, quæ, ut donum est fortissima, sed etiam per charitatem quæ est in sanctis. Et ideo subdit *in charitate radicati et fundati* (Eph 3, 17)...»: *In ad Eph.*, c. 3, lec. 4 [172]; cf. 1 Cor 3, 16 (*spiritus Dei habitat in vobis*); Rom 8, 11 (*Spiritus, qui suscitavit Iesum Christum habitabit in vobis...*). Cf. más adelante, en capítulo 3, A.

<sup>402</sup> «Dico, quod debetis in me manere ad hoc quod fructificetis, quia *sicut palmes*, ad litteram, palmes materiales, *non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite*, ex cuius radice humor ad vegetationem palmitum ascendit, *ita et vos*, supple: non potestis ferre fructum, *nisi in me manseritis*. Mansio ergo in Christo est ratio fructificationis. Unde de his qui in Christo non manent, dicitur Rom 6, 21: *Quem ergo fructum habuistis in his in quibus nunc erubescitis?* Job 15, 34: *Congregatio hypocritarum sterilis*. Hæc autem similitudo conveniens est: quia *ego sum vitis, et vos palmites*, quasi diceret: Talis est comparatio vestrum ad me, qualis palmitum ad vitem. De istis palmitibus dicitur in Ps. 79, 12: *Extendit palmites suos usque ad mare*»: *In Io Ev.*, c. 15, lec. 1 [1990].

<sup>403</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 15, lec. 1 [1992].

del hijo de Dios es la actuación de ese vivir en Cristo: *mi vivir es Cristo*, que supone una docilidad a la actuación del Espíritu Santo, que comporta un morir a uno mismo para que Cristo viva en el alma. Cristo así no es sólo *modelo del obrar moral de los hijos de Dios*, sino también vida que causa esa conformación, pues dice S. Pablo: *Con Cristo estoy crucificado: Vivo, pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí...* (Gal 2, 19-20).<sup>404</sup> Muriendo con Cristo en la Cruz y resucitando con Él, *vivo autem*, sigue comentando el Aquinate: es decir, he adquirido un nuevo poder para obrar bien, pero *iam non ego*, no según la carne, puesto que ya no existe en mí la vejez del pecado, sino que *vivit in me Christus*, vive en mí una vida nueva que es la que Cristo nos ha obtenido. «Tantum Christum habeo in affectu, et ipse Christus est vita mea».<sup>405</sup> Para penetrar más en la expresión tomasiana *la vida de Cristo*, en el sentido que tiene al comentar los textos paulinos, veamos un comentario de S. Tomás, que retenemos especialmente significativo: «Vivir implica ser movido por

---

<sup>404</sup> «Consequenter cum dicit *Christo confixus sum*, etc., explicat quæ dicit. Dixerat autem quod est mortuus legi, et quod vivit Deo (...) Christus in nobis renovat vitam novam, destructa vetustate peccati. Et ideo dicit *vivo autem*, id est, quia Christo confixus sum cruci, vigorem bene operandi habeo, *iam non ego* secundum carnem, quia iam non habeo vetustatem quam prius habui, *sed vivit in me Christus*, id est, novitas, quæ per Christum nobis data est»: *In ad Gal.*, c. 2, lec. 6 [106]; cf. *S. Th.*, III, q. 59, a. 2 ad 2; Cristo lleva a los hijos a la gloria por los frutos de la pasión; es autor de la salvación según *Hebr* 2, 10.

<sup>405</sup> «Homo quantum ad illud dicitur vivere, in quo principaliter firmat suum affectum, et in quo maxime delectatur. Unde et homines qui in studio seu in venerationibus maxime delectantur, dicunt hoc eorum vitam esse. Quilibet autem homo habet quemdam privatum affectum, quo quærit quod suum est; dum ergo aliquis vivit quærens tantum quod suum est, soli sibi vivit, cum vero quærit bona aliorum, dicitur etiam illis vivere. Quia ergo Apostolus proprium affectum deposuerat per crucem Christi, dicebat se mortuum proprio affectu, dicens *Christo confixus sum cruci*, id est, per crucem Christi remotus est a me proprius affectus sive privatus. Unde dicebat infra ult. [6, 14]: *Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini nostri*, etc. 2 Cor 5, 14 s.: *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei*, etc. *Vivo autem*, id est, *iam non vivo ego*, quasi in affectu habens proprium bonum, *sed vivit in me Christus*, id est tantum Christum habeo in affectu, et ipse Christus est vita mea. Phil 1, 21: *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum*»: *In ad Gal.*, c. 2, lec. 6 [107].

un principio intrínseco. El alma de Pablo estaba entre Dios y su cuerpo: el cuerpo vivía y se movía por acción del alma de Pablo, pero su alma vivía por obra de Cristo. Por esto, hablando de la vida de la carne, que él mismo vivía, San Pablo dice *la vida que vivo ahora en la carne*; pero, en relación con Dios, era Cristo el que vivía en Pablo, y por esto dice *vivo en la fe del Hijo de Dios*, por la cual habita en mí y me mueve». <sup>406</sup>

El alma de Pablo es movida por Cristo, pues vivir implica ser movido por un principio intrínseco. La vida del cuerpo procede del alma, su forma sustancial, y como tal puede ser llamada principio intrínseco de la vida natural. En la vida sobrenatural, el pecado es la muerte y la gracia principio de vida (y así Dios da vida a los muertos). <sup>407</sup> La vida de la que habla el Apóstol no es un sentimiento, sino un principio operativo, ya que el alma de Pablo estaba entre Dios y su cuerpo; el cuerpo vivía y se movía por acción del alma de Pablo, pero su alma vivía por obra de Cristo. Por eso, hablando de la vida de la carne que él mismo vivía, dice: *la vida que vivo ahora en la carne*; pero en relación a Dios, es consciente de que ya no es él, sino la «fe del Hijo de Dios» que habita en él y le mueve. Ya no es sólo la gracia como *germen o semilla de vida espiritual*, que contiene toda la virtud para poder desarrollarse, germen de vida recibido en el corazón que renueva y transforma <sup>408</sup> y eleva el entendimiento y la voluntad

---

<sup>406</sup> «Illa proprie dicuntur vivere, quæ moventur a principio intrinseco. Anima autem Pauli constituta erat inter Deum et corpus, et corpus quidem vivificabatur et movebatur ab anima Pauli, sed anima eius a Christo. Quantum ergo ad vitam carnis vivebat ipse Paulus, et hoc est quod dicit *quod autem nunc vivo in carne*, id est, vita carnis; sed quantum ad relationem ad Deum, Christus vivebat in Paulo, et ideo dicit *in fide vivo Filii Dei*, per quam habitat in me et movet in me»: *In ad Gal.* 109. Cf. *S.Th.* III, q. 69, a. 5 c. Sobre la gracia como vida, cf cuanto dice C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 38-40.

<sup>407</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 4, lec. 3 [364], *In I ad Cor.*, c. 15, lec. 4 [952].

<sup>408</sup> Cf. *In I ad Gal.*, c. 4, lec. 3 [214]. El hombre puede conocer las perfecciones íntimas de Dios ya en esta tierra y vivir la misma vida divina -si bien limitada e imperfectamente- por medio de las virtudes teologales de la fe,

para conocer y amar a Dios.<sup>409</sup> *Para mí vivir es Cristo, y el morir es una ganancia mía*, dirá el Apóstol (Phil 1, 21), y comenta el Aquinate que vida es movimiento, y son vivos los que se mueven: «La vida comporta cierto movimiento. Pues se dice que viven aquéllos que se mueven por sí mismos. Por tanto, es precisamente la vida la causa radical de movimiento en el hombre. Ahora bien, el hombre se mueve siempre hacia algo que tiene razón de fin. De ahí que llame también vida suya a lo que le mueve a operar...». <sup>410</sup> Ese principio vital lleva a la oración, reparación, morir a sí mismo cumpliendo la voluntad de Dios.<sup>411</sup>

Es por tanto –repetimos– un principio operativo y no un sentimiento. Esta radicalidad que se manifiesta en sus movimientos, es comparada con los cazadores en relación a la cacería y los amigos con respecto a su amigo: «en este sentido Cristo es también vida nuestra, en cuanto que todo el motivo de nuestra vida y operaciones es Cristo». <sup>412</sup> Por eso el Apóstol proclama: *mi vivir es Cristo*, porque sólo Cristo lo movía; *y el morir ganancia*, pues es ganancia añadir una nueva perfección a esta vida que no la tiene toda, así como el enfermo tiene por logro una

---

esperanza y caridad, que se reciben juntamente con la gracia (doctrina tradicional que recoge el Concilio de Trento, decr. *De iustificatione*, cap. 7, DS 1530).

<sup>409</sup> Es más: la gracia, al divinizar la naturaleza humana, le da la capacidad de obrar sobrenaturalmente, se fortalecen y elevan la inteligencia y voluntad de modo que -como vimos- «ya no actúa humanamente, sino como un dios por participación»: *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 3. La vida de la gracia empuja al hombre a tomar conciencia de ello y a comportarse de acuerdo con tan excelsa dignidad: pelear para ser perfectos como nuestro Padre celestial: *estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est* (cf. Mt 5, 48).

<sup>410</sup> «Vita enim importat motionem quamdam. Illa enim vivere dicuntur, quæ ex se moventur. Et inde est quod illud videtur esse radicaliter vita hominis, quod est principium motus in eo. Hoc autem est illud, cui affectus unitur sicut fini, quia ex hoc movetur homo ad omnia. Unde aliqui dicunt illud, ex quo moventur ad operandum, vitam suam...»: *In ad Phil.*, c. 1, lec. 3 [32].

<sup>411</sup> Y muriendo a sí mismo resucitar con Cristo: cf. *In II ad Cor.*, c. 5, lec. 3.

<sup>412</sup> «... ut venatores venationem, et amici amicum. Sic ergo Christus est vita nostra, quoniam totum principium vitæ nostræ et operationis est Christus»: *In ad Phil.*, c. 1, lec. 3 [32].

vida sana; así nuestra vida es Cristo (cf. Col 3), pero aquí es imperfecta: *mientras vivimos en este cuerpo, andamos como peregrinos, ausentes del Señor* (2 Cor 6), y en este sentido la muerte es una ganancia pues aspiramos a vida mejor por Cristo (cf. Sal 126, 2 Tit 4).<sup>413</sup> Dice S. Tomás que aquí el Apóstol habla de lo que es común experiencia: que el hombre vive en relación con aquello en lo que tiene centrado su afecto, en lo que pone toda su ilusión. Si vive para sí mismo, en esto centra su interés; si para los demás, se dice que vive por ellos; si por la cruz renuncia al propio afecto, ya no se vive para sí.<sup>414</sup> Y así puede decir: *Dios es testigo de cómo os amo a todos vosotros en las entrañas de Cristo Jesús* (Phil 1, 8), conformación tan grande con Cristo, que se expresa como hablando desde las entrañas de Cristo.<sup>415</sup>

**Cristo en el corazón del cristiano, por los Sacramentos de la fe.** Se inicia mediante el proceso de transformación operada por la gracia que se recibe en el bautismo, se continúa con el esfuerzo personal por corresponder, que se desarrolla a lo largo de la vida. Entonces el afecto el hombre está fijo en el Señor, que va siendo principio de operaciones y de vida.<sup>416</sup> En el comentario de S. Tomás a algunos pasajes bíblicos deja entrever la riqueza de su doctrina sobre la presencia de Cristo en el cristiano, por ejemplo en la exposición de la expresión del Señor: *Vosotros estáis en mí y yo en vosotros* (Io 14, 20; 6.15-18). Entiende S. Tomás diversos modos de estar los discípulos *en Cristo* y Cristo en ellos. Supone un resumen de la vida moral, pues ésta es vivir en

---

<sup>413</sup> Cf. *In ad Phil.* c. 1, lec. 3 [32-34].

<sup>414</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [641].

<sup>415</sup> Cf. *In ad Phil.* c. 1, lec. 2 [15].

<sup>416</sup> J. A. RIESTRA, *Cristo y la plenitud del Cuerpo místico*, cit., p. 101; cf. *In ad Fil.* c. 1, lec. 3: «sic ergo Christus est vita nostra, quoniam totus principium vitae nostrae et operationis est Christus».

Cristo en la multiplicidad de situaciones de la vida: después de señalar aquel modo de *presencia divina* similar al del contenido que está en el continente, y en el rey está todo lo relativo a un reino, añade: *en Él vivimos, nos movemos y existimos* (Act 17, 28), señal que Cristo está en el cristiano permaneciendo, operando e inhabitando interiormente por la gracia: *habita Cristo por la fe en vuestros corazones* (Ef 3, 17; cf. 2 Cor 13, 3). Señala también otro modo en que el cristiano está en Cristo, y se refiere a la naturaleza humana, pues al asumir nuestra naturaleza el Señor nos asumió a todos (cf. Hebr 2, 16).

**Unión con Cristo por la caridad y la Eucaristía.** Pasa Santo Tomás a exponer la unión con Cristo por la caridad: el amor mutuo, según aquello de que *Dios es caridad, y el que permanece en caridad, en Dios permanece, y Dios en él* (1 lo 4, 16). Luego, señala la unión Eucarística con Jesús, pues quien come el cuerpo de Cristo, Cristo está en él, según lo 6, 56: *el que come mi carne y bebe mi sangre, en mi mora, y yo en él.*<sup>417</sup> Así reafirma el Señor que la virtud de la comida espiritual (su Cuerpo) da la vida eterna: todo el que come su carne y bebe su sangre se adhiere a Él, y el que se une a Él tiene la vida eterna, en el sentido fuerte de

---

<sup>417</sup> «Hoc autem quod dicit *Et vos in me* etc., intelligitur, uno modo, quod discipuli sunt in Christo. Nam illud quod protegitur ab aliquo, dicitur esse in eo, sicut contentum in continente: et hoc modo dicitur quod in rege sunt ea quæ sunt in regno. Et secundum hoc dicitur Act 17, 28: *In ipso vivimus, movemur et sumus. Et ego sum in vobis*, manendo interius, et operando, et inhabitando interius per gratiam; Ef 3, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*; et 2 Cor 13, 3: *An experimentum eius quæritis qui in me loquitur Christus?*

Alio modo secundum Hilarium. *Vos in me*, supple: in me eritis per naturam vestram, quam assumpsi: assumendo enim naturam nostram, assumpsit nos omnes; Hebr 2, 26: *Numquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit*. Et ego sum in vobis, per mei sacramenti sumptionem: quia qui sumit corpus Christi, Christus est in eo; supra cap. 6, 57: *qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo*.

Alio modo *Vos in me, et ego in vobis*; supple: sumus, per mutuam dilectionem: quia hoc dicitur 1 lo 4, 16: *Deus caritas est: et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Et hæc vobis ignota erant, sed tamen in illa die ea cognoscetis: *In Io Ev., c. 14, lec. 5* [1930].

la expresión de San Juan.<sup>418</sup> Ya no se trata de un sentido místico referido a sumir sólo espiritualmente, a través de la unión de la fe y de la caridad; Santo Tomás aclara que nos referimos a sumir el sacramento: quien de verdad come el cuerpo y bebe la sangre de Cristo permanece en Cristo, y Cristo en él (y para ello hace falta un deseo de unión verdadero en el corazón, que revoca todo impedimento para esta unión).<sup>419</sup> El Cuerpo y Sangre de Cristo son prenda de la vida eterna -son ya la vida eterna- y garantía de la resurrección corporal (cf. lo 6, 54): «El Verbo da vida a las almas, pero el Verbo hecho carne vivifica los cuerpos. En este Sacramento no se contiene sólo el Verbo con su divinidad sino también con su humanidad; por lo tanto, no es sólo causa de la glorificación de las almas, sino también de los cuerpos».<sup>420</sup>

---

418 «*Qui manducat, etc. Hic probat Dominus cibi spiritualis virtutem supra positam, scilicet quod det vitam æternam: et utitur tali argumento. Quicumque manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, coniungitur mihi; sed qui coniungitur mihi, habet vitam æternam: ergo qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam (...): In Io Ev., c. 6, lec. 7 [975].*

419 «*Sciendum est ergo quantum ad primum, quod si hoc quod dicit Qui manducat carnem meam etc., referatur ad carnem et sanguinem mystice; nulla dubitatio est in verbo. Nam, sicut dictum est, ille manducat spiritualiter per comparisonem ad rem signatam tantum, qui corpori mystico incorporatur per unionem fidei et caritatis: caritas autem facit Deum esse in homine, et e converso; 1 Io 4, 16: qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Et hoc est quod facit Spiritus sanctus; unde ibid. 13: in hoc cognoscimus quoniam in Deo manemus, et Deus in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis.*

Si vero referatur ad sumptionem sacramentalem; tunc quicumque manducat carnem et bibit sanguinem, manet in Deo: quia, sicut dicit Augustinus, est quidam modus manducandi illam carnem et bibendi illum sanguinem, quo qui manducat et bibit, in Christo manet, et Christus in eo. Sed hic est ille qui non sacramentaliter tantum, sed revera corpus Christi manducat, et sanguinem bibit.

Est et alius modus quo qui manducant, non manent in Christo, nec Christus in eis; hoc est qui in corde ficto ad illud accedunt: nullum enim effectum habet sacramentum in ficto. Fictus enim est, cum non respondet interius quod signatur exterius. In sacramento autem eucharistiæ exterius quidem signatur quod Christus incorporetur in eo qui percipit illud, et ipse in Christo. Qui ergo non habet in corde desiderium huius unionis, nec conatur ad removendum omne impedimentum ad hoc, est fictus. Et ideo Christus in eo non manet, nec ipse in Christo»: *In Io Ev., c. 6, lec. 7 [976].*

420 «*Ut quidem satis congrue huiusmodi effectus sacramento eucharistiæ attribuitur, quia, ut dicit Augustinus, et dictum est supra, Verbum resuscitat animas,*

**Por los sacramentos el mismo Cristo es vida del cristiano.** «El influjo interior de la gracia proviene sólo de Cristo»,<sup>421</sup> la unidad del Cuerpo místico es fruto del Cuerpo verdadero que recibimos en la Eucaristía;<sup>422</sup> así la Iglesia está unida a Cristo como el Cuerpo a su Cabeza, y también como la Esposa a su Esposo.<sup>423</sup> El mismo Cristo (*ipse Christus*), Esposo de la Iglesia, es el que actúa en los Sacramentos.<sup>424</sup> Por medio de los sacramentos la Iglesia comunica no sólo la gracia sino los méritos de Cristo, no sólo se nos comunica la eficacia de la Pasión de Cristo, sino además los méritos de su vida. En este cuerpo espiritual que es la Iglesia, hay una especial comunión: «Entre todos los miembros de la Iglesia el principal es Cristo, que es la cabeza: *Lo puso por cabeza sobre toda la Iglesia, la cual es su cuerpo* (Eph 1, 22-23). Por

---

sed Verbum caro factum vivificat corpora. In hoc autem sacramento non solum est Verbum, secundum suam divinitatem, sed etiam secundum veritatem carnis: et ideo non est solum causa resurrectionis animarum, sed etiam corpusum»: *In Io Ev.*, c. 6, lec. 7 [974].

El sacramento de la Eucaristía es de excelsa dignidad, pues nos trae no solamente la gracia, sino el manantial y la fuente de la gracia que es el mismo Cristo. «Por los sacramentos, sobre todo por la Eucaristía, es como Cristo ejerce *principalmente su influjo vital* sobre nosotros. A ellos hemos de acudir ante todo, para incrementar nuestra vida sobrenatural y nuestra unión con Dios» (A. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, cit., p. 62). Está verdaderamente presente el mismo Cristo, Dios y hombre.

<sup>421</sup> «Interior autem effluxus gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo»: *S. Th.*, III, q. 8, a. 6 c.

<sup>422</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 82, a. 2 ad 2.

<sup>423</sup> «Quidam enim dicunt, quod in Christo est triplex unio. Una quæ dicitur consentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris; alia dignativa, qua humana natura unitur diviniæ; tertia qua ipse Christus unitur Ecclesiæ. Dicunt ergo, quod secundum duas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotis; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa»: *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3 c.

<sup>424</sup> «Unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiæ Sponsus (...) manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit: ipse enim est qui baptizat; ipse qui peccata remittit; ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur»: *C. G. IV*, c. 76 [7]. El texto sigue hablando de la acción de Cristo perpetuada a través del ministerio de los Pastores.

consiguiente, el bien producido por Cristo se comunica a todos los cristianos, como la energía de la cabeza a todos los miembros. Esta comunicación se lleva a cabo por medio de los sacramentos de la Iglesia, en los que opera la potencia de la Pasión de Cristo, que actúa dando gracia para el perdón de los pecados». 425

Y todo lo bueno que han hecho todos los santos, se comunica a los que viven en amor, porque todos son una sola cosa: *Yo soy partícipe de todos los que te temen* (Ps 118, 63). De aquí procede que quien vive en amor, participa de todo lo bueno que se lleva a cabo en el mundo entero; si bien participan más intensamente aquéllos en favor de los que se aplica una obra buena de manera especial, pues uno puede dar satisfacción por otra persona, como resulta evidente en la costumbre de muchas congregaciones que admiten a la participación en sus bienes espirituales personas ajenas a ellas.<sup>426</sup>

Y Cristo vive en el cristiano; el consejo del Señor de no preocuparse del qué ha de decir el discípulo ante los perseguidores -pues será el Espíritu del Padre quien hablará por nosotros (cf. Mt 10, 20)- es comentado así por S. Jerónimo, cuyas palabras hace suyas el Aquinate: «al ser llevados delante de los jueces por causa de Cristo, basta que de nuestra parte ofrezcamos nuestra voluntad de padecer por Cristo; pues pensará el mismo Cristo que vive en nosotros (*ipse Christus qui in nobis habitat*) a sugerir las respuestas en defensa, como el Espíritu Santo que mandará su gracia sobre el modo de responder».<sup>427</sup>

---

425 Cf. Exposición sobre el Símbolo, art. 10: en *Escritos de catequesis*, p. 99.

426 Cf. *Exposición sobre el Símbolo*, art. 10: *Escritos de catequesis*, cit., p.

427 «Vos, tradentes, nolite præcogitare quid loquamini; sed quod datum fuerit vobis in illa hora, id loquamini. Beda. Cum enim propter Christum ducimur ad iudices, voluntatem tantum nostram pro Christo debemus offerre. Ceterum ipse Christus qui in nobis habitat loquitur; et Spiritus Sancti in respondendo gratia dabitur: unde sequitur non enim vos estis loquentes, sed Spiritus Sanctus»: *Catena aurea in Mc.*, c. 13, lec. 3; *ibid.*, in Mt. 10, lec. 6.

Cristo mismo es el reino de Dios, que está dentro del cristiano por la gracia,<sup>428</sup> el ha muerto por todos y los que son vivificados por Cristo han de vivir por Él, hacer vida propia la vida de Cristo, poder decir *ipse Christus est vita mea*.<sup>429</sup> La gracia es el mismo Cristo (*ipse Christus*) que se da y es la vida del cristiano igual como el alma es la vida del cuerpo. Toda la bienaventuranza del alma consiste en la fruición del propio bien, que es Dios, por lo cual el alma que goza de Dios es perfectamente feliz;<sup>430</sup> la Eucaristía es causa de la resurrección del cuerpo al igual que la del alma<sup>431</sup>; ahí habrá una comunión en una liturgia celestial más alta,<sup>432</sup> pero ya aquí Cristo vive en el cristiano y con Él su divinidad, en una inhabitación del Espíritu de Cristo que es el objeto del próximo apartado. «La vida del alma consiste en la unión con Dios; pero quien realiza esta unión amorosa con Dios es el Espíritu Santo, porque Él mismo es el Amor de Dios, y de esta manera vivifica (lo 6, 64: *el Espíritu Santo vivifica*). De donde se sigue que es *vivificador*». <sup>433</sup>

---

<sup>428</sup> «Regnum autem cælorum in scriptura quatuor modis accipitur. Quandoque enim dicitur ipse Christus habitans in nobis per gratiam; Lc. 17, 21: *regnum Dei intra vos est*. Et dicitur regnum cælorum, quia per inhabitantem gratiam inchoatur nobis via cælestis regni»: *In Mt Ev.*, c. 3, lec. 1.

<sup>429</sup> «Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei, etc.. *Vivo autem*, id est, iam non vivo ego, quasi in affectu habens proprium bonum, sed *vivit in me Christus*, id est tantum Christum habeo in affectu, et ipse Christus est vita mea. Phil. 1, 21: *mihi vivere christus est, et mori lucrum*»: *In ad Gal.*, c. 2, lec. 6 [107].

<sup>430</sup> Cf. *De Veritate*, q. 26, a. 10; *In ad Hebr.*, c. 2, lec. 3.

<sup>431</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 6, lec. 7.

<sup>432</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 80, a. 2.

<sup>433</sup> «In hoc est vita animæ quod coniungitur Deo, cum ipse Deus sit vita animæ, sicut anima vita corporis. Deo autem coniungit Spiritus sanctus per amorem, quia ipse est amor Dei, et ideo vivificat. Io 6, 64: *Spiritus est qui vivificat*. Unde dicitur: *Et vivificantem*»: *In Symbolum Apostolorum expositio*, a. 8 [961].

## C. EL ESPIRITU SANTO Y LA FILIACION DIVINA

La filiación divina es de algún modo obra especial del Espíritu Santo:<sup>434</sup> el Espíritu Santo nos hace hijos de Dios, en cuanto es Espíritu del Hijo.<sup>435</sup> Es causa de la adopción filial, que es obra del Hijo.<sup>436</sup> Él nos conduce al Hijo, y Éste al Padre;<sup>437</sup> y nos da el gusto por las cosas de Dios.<sup>438</sup> Así como el efecto de la misión del Hijo es conducirnos al Padre -comenta Santo Tomás- la misión del Espíritu Santo es conducir a los fieles al Hijo. Y ya que el Hijo es la Sabiduría engendrada -la misma Verdad-, el Espíritu nos hace participar de la Sabiduría y conocer la Verdad: el Hijo nos entrega la doctrina, el Espíritu nos capacita para entenderla.<sup>439</sup> Dios Padre creó el mundo por medio de su Hijo -que es su Verbo- y de su Espíritu Santo -que es su Amor- y, del mismo modo, por medio del Hijo y del Espíritu Santo vuelve el mundo hacia Dios, hasta que todo se recapitule en el Padre.<sup>440</sup> El *exitus* de Dios (la creación) es *a Patre per Filium in Spiritu Sancto*; el *reditus* (vida de la gracia) es *per Spiritum Sanctum in Filio ad Patrem*, en un volver a Dios, a la casa del Padre.<sup>441</sup>

---

<sup>434</sup> Cf. Rom 8, 9.14-18; Eph 1, 3-5; Gal 4, 4-7. Véase el comentario de C. G., IV, c. 24 a los textos de Gal y Rom, en esta línea.

<sup>435</sup> «*Spiritus Sanctus nos facit filios Dei, inquantum est Spiritus Filii Dei*»: C. G., IV, c. 24; cf. C. G. IV, c. 4 [3606]. «Rimane dunque stabilito che lo Spirito Santo con la sua presenza e azione rende possibile, mette in atto di esistere lo stato di figli di Dio»: S. ZEDDA, *o. c.*, p. 111. Cf. A. CHACON, *El tratado sobre la gracia...*, cit., pp. 139-142.

<sup>436</sup> Cf. C. G., IV, c. 17 [3546].

<sup>437</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 4, lec. 6 [1958].

<sup>438</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>439</sup> Cf. *ibid.*, c. 14, lec. 6 [1958]; c. 16, lec. 3 [2103]].

<sup>440</sup> Cf. *In IV Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 sol.

<sup>441</sup> Esto es cuanto desarrollan algunos Padres griegos (cf S. BASILIO, *Adversus Eunomium*, III, 4 [PG 29, 664-665]; S. ATANASIO, *Ep. I ad Serapionem*,

*Los que son guiados por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios (...) el Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios* (Rom 8, 14.16) Él causa la filiación divina, de un modo incoado *in via*, que se perfecciona cuando se lleve a cabo la manifestación definitiva de los hijos de Dios,<sup>442</sup> pues mediante la adopción, el cristiano es unido a Cristo (*coniungimur Christo*);<sup>443</sup> y la unión con Cristo es obra de su Espíritu, que *nos ha sido dado* (1 lo 3, 24).<sup>444</sup> Santo Tomás, en los comentarios a los textos de San Pablo, enseña que el Espíritu es enviado (cf. Gal 4, 6), concedido (cf. Gal 3, 5; Phil 1, 19); que da la unión, conformidad con Cristo. Así, por el amor del Padre no recibimos sólo la gracia como don creado, sino también el Espíritu Santo, don increado, que nos justifica. Es decir, que no es sólo un efecto del Espíritu Santo lo que el hombre recibe sino en primer lugar es Dios mismo, que se comunica en la intimidad de su vida personal, en la fe aquí en la tierra, y en la visión beatífica en el cielo.<sup>445</sup>

---

30]), y viene llamado por Santo Tomás como *circulatio vel regiratio*: «el retorno sobrenatural a Dios, de que el hombre es capaz por la gracia, asume y prolonga la estructura y los modos de su retorno natural: la capacidad que el hombre tiene por naturaleza, como criatura intelectual, de regresar a Dios por el conocimiento y el amor es prolongada por la gracia hasta una plenitud que excede toda naturaleza no sólo creada sino creable; pero que no es imposible para Dios»: R. GARCIA DE HARO, *El fin último y el Amor Primero*, en «Scripta Theologica» 6 (1974) 211.

<sup>442</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 5 [680]; cf. S. ZEDDA, *Cristo e lo Spirito*, cit., p. 111; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 127-132 y 206-214.

<sup>443</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3 [212].

<sup>444</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3; *In ad Gal.*, c. 5, lec. 3; *Expositio super symbolo: credo in Spiritum Sanctum*, etc.

<sup>445</sup> Es la fe que proclama la Sagrada Escritura y la Tradición. El lenguaje de la Escritura es sumamente expresivo: *Y si el Espíritu de aquel que resucitó de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros* (Rom 8, 8-11). La filiación adoptiva, como la inhabitación, son para S. Pablo fruto del Espíritu Santo: (cf. Rom 5, 5; Tit 3, 5-7).

## 1. El Espíritu Santo nos hace hijos de Dios, al configurarnos a Cristo

En el Espíritu de Cristo alcanzamos a la Trinidad. Por Él somos hijos adoptivos en relación con el Padre; en cuanto al Hijo, somos miembros suyos y participamos de su filiación; en relación a la tercera Persona, somos asociados al amor que tiene en el Espíritu Santo su término y su cumbre. La unión a Cristo nos ha sido dada en la filiación adoptiva, en la que se establece esta relación especial de la persona humana con la Trinidad.<sup>446</sup> El modo en que recibimos ese don es por la misión del Espíritu Santo a nuestros corazones: *porque sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abbá, Padre!*<sup>447</sup> Por Él Espíritu Santo nos llegan todos los bienes.<sup>448</sup> La presencia del Espíritu Santo en el alma nos hace miembros de Cristo: somos confirmados en Cristo al haber sido ungidos con la gracia del Espíritu Santo, que nos transforma en miembros de Cristo, en ungidos suyos.<sup>449</sup> Esta condición se pierde sólo con el pecado, y el Espíritu de adopción lleva a pedir el perdón, obtenerlo por la penitencia y recobrar la filiación divina.<sup>450</sup> Por la

---

<sup>446</sup> Cf. E. MERSCH, *o. c.*, p. 15; cf. A. CHACON, *Aspetti della dottrina sulla grazia...*, cit., p. 143-144, 152-155.

<sup>447</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3 [211]; cf. *In ad Gal.*, c. 3, lec. 9 y c. 4, lec. 3 [180, 211-212]; *In ad Eph.*, c. 3, lec. 1 [140]; *C. G. IV*, c. 24.

<sup>448</sup> «Referencias preciosas a la acción santificadora del Espíritu Santo en el alma las podemos hallar en los capítulos dedicados a la divinidad de esta Persona. Él es quien santifica, da vida al alma, nos habla mediante los profetas, nos revela los misterios divinos, actúa de Maestro en el interior del alma, inhabita en las almas de los justificados, es causa de la adopción filial, que es obra del Hijo. El Espíritu Santo es causa de todas las perfecciones del alma humana, como enseñan las Sagradas Escrituras. Las realidades de la gracia creada -si bien Santo Tomás usa parcamente este término- son estudiadas, pues, en un contexto trinitario, que remarca precisamente ese mismo aspecto divino recibido por la criatura»: A. CHACON, *El tratado de la gracia*, cit., p. 140.

<sup>449</sup> Cf. *In II ad Cor.* c. 1, lec. 5.

<sup>450</sup> «Peccata, quia praeter ecclesiam non dimittuntur, in eo spiritu dimitti oportebat quo in unum ecclesia congregatur. Remissio ergo peccatorum, quam tota trinitas facit, proprie ad Spiritum Sanctum dicitur pertinere: ipse enim est spiritus

gracia de Cristo, que en su alma ha recibido al Espíritu «sin medida», y con Él toda la gracia, todos recibimos el Espíritu según nuestra medida.<sup>451</sup> Por esto decimos que el don increado es el Espíritu Santo, pero es evidente que es también el Padre y el Hijo, pues las tres Personas se dan en el justo.<sup>452</sup>

La virtud del Espíritu Santo nos santificó en las aguas del bautismo y mientras nos asemeja a la Imagen nos va haciendo hijos de Dios en la semejanza al Hijo.<sup>453</sup> Él, con esta regeneración espiritual, transforma las personas en hijos adoptivos de Dios.

«Como el engendrado se engendra a semejanza de aquél que lo engendra, somos reengendrados en la condición de hijos de Dios haciéndonos semejantes al verdadero Hijo (que es imagen perfectísima del Padre); y por tanto la regeneración espiritual ha de hacerse por aquello que nos hace semejantes al verdadero Hijo, que es precisamente el hecho de que tengamos su Espíritu. *Si quis*

---

adoptionis filiorum, in quo clamamus: abba pater, ut ei possimus dicere: *dimitte nobis debita nostra*. Et hinc cognoscimus, sicut dicit Io, quoniam Christus manet in nobis, de Spiritu Sancto quem dedit nobis. Ad ipsum etiam pertinet societas qua efficitur unum corpus unici Filii Dei: quia quodammodo societas Patris et Filii est ipse Spiritus Sanctus»: *Catena aurea in Mt.*, c. 12, lec. 9. Cf. DS 44; DS 1319, Ch. BAUMGARTNER, *Grâce*, cit., col. 710; SAN CIRILO DE ALEJANDRIA, *Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate*: PG 75, 610-611.

<sup>451</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 12, lec. 1 [971].

<sup>452</sup> «Dire que le Saint-Esprit est le don increé, c'est donc lui approprier ce qui est nécessairement commun aux deux autres Personnes. Il n'est pas seul à se donner. Toutes les trois se donnent»: Ch. BAUMGARTNER, *Grâce*, cit., col. 710. Cf. S. I. DOCKX, *Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme*, en «Nouvelle Revue Théologique» 72 (1950), pp. 673-89 (sostiene la inhabitación de las divinas personas por la causalidad cuasi-formal como términos inmanentes de operaciones sobrenaturales del alma).

<sup>453</sup> «Quod autem spiritualis regeneratio ex spiritu fiat, rationem habet. Nam oportet generatum generari ad similitudinem generantis; nos autem regeneramur in filios Dei, ad similitudinem veri Filii: oportet ergo quod regeneratio spiritualis fiat per id quod assimilamur vero Filio, quod quidem habemus: *si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius* (Rom 8, 9)»: *In Io Ev.* c. 3, lec. 1, pla. 2; en *In Mt Ev.*, c. 28 [2465] indica que es apropiada, pues es obra de toda la Trinidad. Sobre este tema cf. J. LOARTE, *o. c.*, pp. 206-211; y en lo que se refiere a los efectos del bautismo cf. *ibid.*, pp. 212-220. Y es la caridad la que nos hace participar del mismo autor de la gracia.

*spiritum Christi non habet, hic non est eius* (Rom 8, 9) (...). La regeneración espiritual es obra del Espíritu Santo. *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum* (Rom 8, 15)». <sup>454</sup>

Siendo la obra de la santificación común a las Tres Personas, hay sin embargo una especial relación entre el Espíritu Santo y la conformación del cristiano a Cristo. <sup>455</sup> En la consustancialidad de las tres Personas, el Hijo lleva a los fieles al Padre, y el Espíritu Santo nos configura con el Hijo, en cuanto causa en nosotros la adopción en hijos de Dios, <sup>456</sup> este nuevo nacimiento a semejanza del Hijo de Dios, haciéndonos hijos. Es el Espíritu de Cristo, que nos asimila y transforma a imagen del Hijo por naturaleza. El *Spiritum veritatis* (Io 14, 17) que nos lleva a la Verdad de la que procede. <sup>457</sup> «*Por ser hijos de Dios, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: Abba, ¡Padre!* (Gal 4, 6). Luego el Espíritu Santo nos hace hijos de Dios en cuanto que es Espíritu del Hijo de Dios». <sup>458</sup>

En resumen, la tercera Persona de la Trinidad desempeña un papel primordial en la filiación adoptiva y

---

<sup>454</sup> «Oportet generatum generari ad similitudinem generantis; nos autem regeneramur in filios Dei, ad similitudinem veri Filii: oportet ergo quod regeneratio spiritualis fiat per id per quod assimilamur vero Filio; quod quidem est per hoc quod spiritum eius habemus. Rom 8, 9: *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius* (...). Oportet ergo quod spiritualis regeneratio per Spiritum sanctum fiat. Rom 8, 15: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum*»: *In Io Ev.*, c. 3, lec. 1 [442].

<sup>455</sup> Cf. A. CHACON, *Aspetti della dottrina sulla grazia...*, cit., pp. 146-151; 1 Cor 6, 11; Rom 5, 5; 2 Thes 2, 12 y comentarios de S. Tomás a estos pasajes.

<sup>456</sup> «*Prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui* (Rom 8, 29): et hoc quidem propter consubstantialitatem Filii ad Patrem, et Spiritus Sancti ad Filium. Item sicut Filius veniens in nomine Patris, fideles suos Patri subiecit: Ap 5, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum* etc.: ita Spiritus Sanctus configuravit nos Filio, in quantum adoptat nos in filios Dei; Rom 8, 15: *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*»: *In Io Ev.*, c. 14, lec. 6 [1957].

<sup>457</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4 [1916].

<sup>458</sup> «*Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem, Abba Pater* (Gal 4, 6). Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei, in quantum est Spiritus Filii Dei»: *C. G.*, IV, c. 24, n. 2.

en toda la vida sobrenatural: somos hijos de Dios en la medida en que el Espíritu Santo nos configura con Cristo. Al considerar la acción del Espíritu Santo en nuestra filiación adoptiva, un punto central es éste: por el don del Espíritu Santo somos hechos una cosa con Cristo y por consiguiente nos hacemos hijos de Dios adoptivos.<sup>459</sup> Todo movimiento tiene un efecto adecuado a su principio, y el Espíritu, a aquellos a los que es enviado, los hace semejantes a Aquel al que el Espíritu pertenece. Como es Espíritu de Verdad, nos lleva a la Verdad; ya que es Espíritu del Hijo, nos hace hijos;<sup>460</sup> nos transforma en hijos, configurándonos en el Hijo. *Spiritus sanctus quem mittet Pater in nomine meo* (Io 14, 26), dice el Señor: es decir, así como el Hijo -porque es Hijo del Padre- viene en nombre del Padre, el Espíritu -porque es Espíritu del Hijo- viene en nombre del Hijo, y nos configura al Hijo. La transformación que el Espíritu Santo obra en el alma asimila al cristiano a Dios haciéndole hijo suyo;<sup>461</sup> habita en el alma y la santifica, configurándola con Cristo, y le hace clamar: *Abbá, Padre* (Gal 4, 6). Esta asimilación supone por una parte la predilección y la gracia divina, y por otra la libre correspondencia de nuestra libertad.

## 2. La adopción divina es recibida por las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, la inhabitación de Dios.

Por la inhabitación de Dios, el hombre es hijo de Dios, por la gracia de la adopción.<sup>462</sup> Santo Tomás

---

<sup>459</sup> «Nam per Spiritum Sanctum effimur unum cum Christo (cf. Rom 8, 9) (...), et per consequens effimur filii Dei adoptivi, ex quo habemus promissionem hereditatis aeternae, quia si filii, et haeredes»: *In ad Eph.*, c. 1, lec. 5 [42].

<sup>460</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 15, lec. 5 [2062].

<sup>461</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 15, lec. 5 [2061].

<sup>462</sup> «Homo propter inhabitatiomen Dei dicitur Dei filius per gratiam adoptionis»: *C. G.*, IV, c. 34. Se han considerado como principales *consecuencias* de la filiación divina la union con las tres Personas divinas, y el derecho a la herencia eterna. Nuestra adopción lleva a una unión con las Personas divinas, unas relaciones particulares, expresadas en la célebre fórmula que representa el alma justa como hija adoptiva del Padre, esposa del Hijo, y templo del Espíritu Santo. Es

explica que la Trinidad inhabita en nuestras almas por la gracia, y que la gracia supone las misiones del Hijo y del Espíritu Santo; 463 y -como hemos visto- «que la Encarnación del Verbo es causa de toda gracia, que de la Humanidad de Cristo redundaba en los hombres entrañando la misión del Espíritu Santo, que nos conforma con Cristo»: 464 «*Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis*».465

Aparte del modo de estar presente Dios en todo lo creado, como causa eficiente y por tanto según un modo de presencia común -que se extiende a todo el orden entitativo-, hay este otro modo de presencia, según el orden cognoscitivo y volitivo, que es un nuevo modo de estar Dios presente en el alma.466 Las misiones divinas comportan un modo nuevo de estar presente Dios en el alma: 467 añaden a la procesión eterna un efecto temporal, un término temporal a la procesión (cfr. Gal 4, 4). El fin de la misión es unir a la criatura con la persona

---

fácil de indicar las razones de estas apropiaciones. Conviene referir la filiación divina al Padre «como a su autor», siguiendo a Santo Tomás, pues El es, en el cielo y en la tierra, el principio de toda paternidad (cf. Eph 3, 15); el alma justa es hija de Dios en Cristo, su hermano (cf. Rom 8, 29; Mt 28, 10; Io 20, 17). «En outre, comme l'adoption la plus parfaite a lieu par un mariage avec le fils de famille, il convenait que notre filiation surnaturelle nous unit à Jésus-Christ par les liens d'époux et épouse. Et ici encore l'Écriture et la tradition s'étendent volontiers sur cette conséquence de notre adoption divine» (J. BELLAMY, *Adoption surnaturelle...*, cit., col. 436). Por fin, la filiación divina es una relación en la vida de la gracia, economía atribuida al Espíritu Santo, que habita en el alma. (Io 14, 15-18.20).

Dice P. de la Trinité que en el comentario a las Sentencias es donde más a fondo se emplea S. Tomás en hablar de la inhabitación de las Personas divinas en el alma y nuestra filiación divina adoptiva (sigue una tesis de A. COMBES, en el prefacio de ROBERTUS A TERESIA IESU INFANTE, *De inhabitatione SS. Trinitatis, Doctrina S. Thomae in scripto super Sententiis, Facultas theologica o.c.d.*, 1961, p. XV). Las "Summae" lo resumirían y son su introducción obligada (cf. S. I. DOCKX, *Fils de Dieu par la grâce*, París 1948, pp. 18-19; P. de la TRINITÉ, *Reflexions de Théologie Dogmatique*, en "Ephemerides Carmeliticæ de F. M. S. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz", 16 (1965), Teresianum, Roma, p. 104).

463 Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a 1, sol; *S. Th.*, I, q. 43, a. 5.

464 R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana, o. c.*, pp. 155-156.

465 *S. Th.*, III, q. 7, a. 13 c.

466 Cfr. *S. Th.*, I, q. 43, a. 3 c.

467 Cfr. *S. Th.*, I, q. 43 a 1 c.

enviada (cfr. Mc 9, 37, lo 12, 44-45). Este nuevo modo de estar en alguien, desde luego no es por cambio de la Persona divina sino de la persona humana.<sup>468</sup> En la cuestión 43 de la *Prima parstrata S.* Tomás de las misiones de las Divinas Personas, por las cuales la Persona enviada comienza a estar donde antes no estaba, o no estaba de aquel modo: la misión comporta, de un parte, origen del enviante, y de otra un nuevo modo de estar presente. Y así se dice que el Hijo fue enviado al mundo, en cuanto por mandato del Padre comenzó a estar visiblemente por la asunción de la naturaleza humana; sin embargo ya antes *in mundo erat* (lo 1, 10).<sup>469</sup> Mientras que *generación* y *expiración* son términos exclusivamente eternos, *misión* y *donación* son temporales, y *procesión* y *salida* son a la vez eternos y temporales, pues el Hijo procede del Padre desde toda la eternidad, y en el tiempo como hombre mediante la procesión visible; y mediante una misión invisible viene a habitar en el hombre.<sup>470</sup> Al Hijo le convienen dos procesiones: la eterna por la que es Dios, y la temporal por la cual es hombre. Lo mismo el Espíritu Santo: procesión eterna por la que es Dios, y la temporal por la cual santifica a los hombres. Cada una de ellas es única por parte del principio de la que proceden, pero se duplica en relación a los términos.<sup>471</sup> Así, en la procesión de la tercera Persona divina, «el Espíritu Santo siempre vive en sí, pero vive en nosotros, cuando nos hace vivir en El». <sup>472</sup> La procesión temporal del Espíritu Santo es para Santo Tomás manifestadora de la procesión eterna en el seno de la Santísima Trinidad, y produce en la criatura un efecto nuevo, que dará origen a una relación nueva de ésta con respecto al Creador, que antes no poseía. No se trata, pues, de una simple presencia intencional, o de una

---

468 Cfr. *S. Th.* I, q. 43, a. 3 c.

469 Cfr. *S. Th.*, I, q. 43, a. 1 c.

470 Cfr. *ibid.*, a. 2.

471 Cfr. *ibid.*, ad 3.

472 *In I ad Thes.*, c. 5, 1 [133].

apropiación, sino que es fruto de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo; misiones que son como «continuaciones» o «presencias» en el tiempo de las procesiones eternas de conocimiento y amor.<sup>473</sup>

Por la misión de la Persona divina se establece entre nosotros y Dios una unión íntima, que refleja lo que es propio de la Persona, o sea, una unión producida por el don del amor, que el Espíritu Santo mismo lleva viviendo a nosotros; de donde este conocimiento es llamado *quasi-experimental*.<sup>474</sup> Mirando al origen, la misión del Hijo se distingue de la del Espíritu Santo como la generación se distingue de la espiración; si en cambio se considera el efecto de la gracia, las dos misiones participan de la misma raíz que es la gracia pero se distinguen en los efectos de la misma, que son respectivamente iluminar el entendimiento e inflamar los afectos. Y es manifiesto que una no puede estar sin la otra, pues ni una ni otra pueden darse sin la gracia *gratum faciens*, ni una Persona puede separarse de la otra.<sup>475</sup> Por el don del Espíritu Santo recibimos la gracia santificante.<sup>476</sup>

---

473 Cfr. *S. Th.* I, q. 38, a. 1 c.; lo 14, 23.16; 1 lo 4, 12. «Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud *Cv* 14, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*»: *S. Th.*, I, q. 43, a. 5; cf. a. 3 c.

474 *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, ad 3. Mirando al origen, las misiones del Hijo se distingue de la del Espíritu Santo como la generación se distingue de la espiración; si en cambio se considera el efecto de la gracia, las dos misiones participan de la misma raíz que es la gracia pero se distinguen en los efectos de la misma, que son respectivamente iluminar el entendimiento e inflamar los afectos. Y es manifiesto que una no puede estar sin la otra, pues ni una ni otra pueden darse sin la gracia *gratum faciens*, ni una Persona puede separarse de la otra (cfr. *S. Th.*, I, q. 43, a. 5, ad 3).

475 Cf. *S. Th.*, I, q. 43, a. 5, ad 3.

476 El Espíritu Santo inhabita -con el Padre y el Hijo- en el alma en gracia, y está allí como agente de santificación (como causa permanente de la gracia creada), como *semilla divina* que Dios ha sembrado en el alma (cf. 1 lo 3, 9; 2 Cor 1, 22-23, Tit 3, 5): por esto puede crecer la gracia.

«Spiritus enim Sanctus in se semper vivit, sed in nobis vivit, quando facit nos in se vivere»: *In I ad Thess.*, c. 5, lec. 2. «Principium autem gratiæ habitualis, quæ eum caritate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti quod per caritatem mentem inhabitat Missio autem Filii, secundum ordinem naturæ, prior est missione Spiritus Sancti: sicut ordine naturæ Spiritus Sanctus procedit a Filio et a Patre dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est

*El amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado (Rom 5, 5). «Por eso mismo que nos ha sido dado, somos hechos hijos de Dios, pues mediante el Espíritu nos hacemos uno con Cristo».*<sup>477</sup> Es por esa nueva presencia de la Persona que Ésta se dice «mandada». La relación propia a la Persona divina está representada en el alma por medio de una cierta semejanza recibida de ésa, semejanza modelada sobre el carácter propio de esta relación eterna (*per similitudinem aliquam receptam [donum gratiæ], quæ est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis æternæ*)<sup>478</sup> E insiste en que por el don de la gracia santificante la criatura racional es elevada no sólo hasta usar libremente del don creado (la gracia y los dones) sino también a gozar de la misma Persona divina. Por esto, la misión divina se lleva a cabo por el don de la gracia santificante (*fit secundum donum gratiæ gratum facientis*), y se entrega también la misma Persona divina (*et tamen ipsa Persona divina datur*).<sup>479</sup> Nos lleva a la intimidad con Dios, a participar en la vida intratrinitaria; la presencia de Dios en el alma va asociada a la participación en la vida sobrenatural.<sup>480</sup> Este estar nosotros en Dios y Dios en nosotros está expresado por Santo Tomás en que podemos llamarnos dioses o hijos de Dios, por esa inhabitación de Dios: «Licet autem homines

---

prior, ordine naturæ, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti»: *S. Th.*, III, q. 7, a. 13. Cf. *In I ad Sent.* d. 17, c. 1, n. 6.

<sup>477</sup> «Spiritus vero promissionis dicitur triplici actione. Primo quia promissus est fidelibus (...). Secundo quia datur cum quadam promissione; ex hoc enim ipso quod datur nobis, effimur filii Dei. Nam per Spiritum Sanctum effimur unum cum Christo...»: *In ad Eph.*, c. 1, lec. 5 [42].

<sup>478</sup> Cf. *In I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol.

<sup>479</sup> *S. Th.*, I, q. 43, a. 3, ad 1. Es la línea de la teología oriental, y también recogida por S. Agustín: «amamus Deum cum Deo», es decir «con», junto a El, en comunión con El. El amor por el que amamos a Dios es representativo del Espíritu Santo; y de este modo, aunque la caridad sea efecto del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, se dice, sin embargo, que se halla en nosotros por el Espíritu Santo (cfr. *C. G.* IV, c. 21); el Espíritu Santo es causa de la caridad en el alma del cristiano (cfr. *In I Sent.*, d. 13, a. 1, c); cf. Io 17, 3; C. BERMÚDEZ, *o. c.*, p. 51.

<sup>480</sup> Cfr. *S. Th.*, III, q. 97, a. 13.

dicantur dii, vel filii Dei, propter inhabitantem Deum, numquam tamen dicitur quod sint æquales Deo».481 Las Personas divinas habitan en el justo: «La gracia santificante dispone al alma para tener a la Persona divina, y esto es lo que se significa al decir que el Espíritu Santo es dado según el don de la gracia (*unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur*)».482

**La causa formal de la filiación divina.** La *gratia gratum faciens* es -como hemos visto- un don creado, efecto en el hombre del amor de Dios; por el cual el Espíritu Santo habita en el alma y santifica a la persona humana haciéndola hija de Dios.<sup>483</sup> El hecho de que la causa de la filiación divina pueda encontrarse en la gracia, el Espíritu Santo, el bautismo y la fe... plantea una cuestión muy debatida en la dogmática, y es el de la causa formal de la filiación divina. Ya nos hemos referido antes a la evolución que ha tenido en la historia este tema,<sup>484</sup> el debate en torno a determinar la naturaleza metafísica de

---

481 C. G., IV, 21.

482 S. Th., I, q. 43, a. 3 c. Cfr. también S. Th. I, q. 8, a. 3; *In III Sent.*, d. 10, q. 3, a. 1, q. 1. c. *Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur*, el mismo Espíritu Santo es así dado y es enviado. Podemos decir con S. Tomás que la comunicación de los bienes divinos se realiza por el Espíritu Santo (*In II Cor.*, c. 13, lec. 3 [544], comentando 1 Cor 13, 11: *hæc omnia operatur unus atque idem spiritus*) por quien vivimos (cfr. *In ad Gal.*, c. 5, lec. 7 [340]). Para una profundización sobre el tema, cf. F. M. CATHÉRI NET, *La S. Trinité et notre filiation adoptive*, en «La Vie Spirituelle» 39 (1934) 113-128 (funda la inhabitación trinitaria en la gracia filial); E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, Bruxelles 1944; ID., *Filii in Filio*, en «Nuovelle Revue Théologique» 65 (1938), 551-582, 681-702, 809-830, donde «el teólogo del Cuerpo Místico» sostiene también una concepción de la inhabitación fundada en la gracia filial.

483 Cf. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 3; E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, 2 vols., Louvain 1933 (y 1952).

484 Cf. el comienzo del capítulo. El debate teológico puede observarse en el resumen de F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, pp. 24-31; D.-L. GREENSTOCK, *La causalidad ejemplar y la vida sobrenatural*, cit., pp. 595-602; J. BITTREMIEUX, *Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivæ justæ?*, «Ephemerides Theologicæ Lovanienses» 10 (1933) 427-440, con las recensiones de H. LANGE en Schol 9 (1934) 301-302 y M. CUERVO, en CT 49 (1934) 235-236; A. GARCIA SUAREZ, *La primera persona Trinitaria y la filiación adoptiva*, en XVIII Semana Española de Teología (25-30 de septiembre de 1958), Madrid 1961, 69-114.

la adopción se ha afrontado como una doble vía, pero con intentos de integración, dos vías en que se ha desarrollado la elaboración teológica han sido la gracia creada y la inhabitación de la Trinidad en el alma. Concretamente, S. Tomás se encuentra con una corriente de opinión según la cual la gracia no es ya una «benevolencia de Dios que da» sino una «benevolencia de Dios que acepta» en el sentido de que no se trata de una ayuda para el hombre sino de la gracia como definitiva recompensa.<sup>485</sup> La benevolencia divina sería causa efectiva de la gracia, la participación en los méritos de Cristo la causa meritoria, y un don hecho al hombre como *causa formalis*, por la cual la acción del hombre aparecía como aceptable a Dios. Así, Guillermo de Ockham habla de la gracia como *acceptatio Dei*: en el fondo, consistiría en el hecho de ser aceptados por Dios (el juridicismo encuentra aquí un punto de apoyo importante). Santo Tomás, como hemos visto, fundamenta la relación entre la benevolencia divina y una *gracia creada* que es su efecto, de modo que la persona goza de los medios adecuados a las operaciones sobrenaturales.

Entonces, ¿qué papel juega el Espíritu Santo? En la teología de las misiones divinas, Santo Tomás subraya fuertemente la conexión que hay entre el don creado y el increado, siguiendo la tradición patristica.<sup>486</sup> Muchos de los representantes de las dos corrientes señaladas, han querido fundamentar sus teorías en una lectura interpretativa del Aquinate, y aunque en parte era cierto

---

<sup>485</sup> Cf. J. AUER, *Il Vangelo della grazia*, cit., 209-242.

<sup>486</sup> Cf. Ch. BAUMGARTNER, *Grâce*, cit., 710. Un texto de S. Cirilo ilustra la idea: en esta labor de santificación, el Espíritu Santo no es un artista que dibuja en nosotros la divina sustancia como si Él fuera ajeno a ella: no es de esa forma que nos conduce a la semejanza divina, sino que Él mismo, que es Dios y de Dios procede, se imprime en los corazones que lo reciben como el sello sobre la cera y, de esa forma, por la comunicación de sí y la semejanza, restablece la naturaleza según la belleza del modelo divino y restituye al hombre la imagen de Dios (cf. S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate*: PG 75, 610-611).

no han faltado radicalismos.<sup>487</sup> Santo Tomás dice bien claro que la divinidad tiene la virtud de vivificar no puede entrar en composición con un ser creado: ni Dios es el *esse formale omnium* en el orden de la creación,<sup>488</sup> ni es lo sobrenatural creatural en el orden de la re-creación.<sup>489</sup> Dejando salvo este principio, nos parece que hay en las obras del Aquinate los elementos necesarios para afirmar que la inhabitación del Espíritu Santo, que nos hace hijos de Dios, es el fundamento de toda la vida cristiana: el Espíritu Santo es inseparable de sus dones, por los que se comunica Él mismo, dirá Santo Tomás: la gracia santificante dispone al alma para tener la Persona divina, y esto es lo que se significa al decir que el Espíritu Santo es dado según el don de la gracia: *unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur*.<sup>490</sup> El Espíritu Santo inhabita en nosotros (cf. Rom 8, 11.15.26 etc.), y hace a los hombres hijos de Dios; los cuales pueden tener de esa *realidad* una cierta experiencia (conocimiento que el Aquinate llama *cuasi-experimental*).<sup>491</sup>

¿La gracia es el Espíritu Santo? No, dirá S. Tomás, sino su efecto. «El alma, como forma natural y racional, da al cuerpo, informándolo, la vida natural y el ser humano. La gracia, como forma sobrenatural y divina, confiere la

---

<sup>487</sup> En este sentido, pensamos que son particularmente acertados los estudios de F. M. CATHÉRIET, *La S. Trinité et notre filiation adoptive*, en «La Vie Spirituelle» 39 (1934) 113-128; E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, Desclée, Paris-Bruxelles 1944; ahí se recogen (vol. II, pp. 9-68) sus artículos titulados *Filii in Filio*, en «Nuovelle Revue Théologique» 65 (1938), 551-582, 681-702, 809-830.

<sup>488</sup> Cf. *C. G.*, I, c. 26. «Anima habet vim vivificandi formaliter. Et ideo, ea præsentem et unitam formaliter, necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effective: non enim potest esse corporis forma»: *S. Th.*, III, q. 50, a. 2 ad 3. Notamos que la afirmación está en el contexto del artículo, que se refiere al cuerpo muerto de Jesús.

<sup>489</sup> Cf. *De Veritate*, q. 27, a. 1.

<sup>490</sup> *S. Th.*, I, q. 43, a. 3 c; cf. también q. 8, a. 3; *In III Sent.*, d. 10, q. 3, a. 1, q. 1 c.

<sup>491</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 3.

vida sobrenatural al alma que la recibe, y un cierto "ser" propio de Dios, mediante el cual el hombre participa de la misma naturaleza divina». <sup>492</sup> Para Santo Tomás no se excluyen la gracia increada y la creada con respecto a la causalidad de la adopción; su terminología está en consonancia con la Biblia y los Padres, es una doctrina abierta al misterio, que si bien usa la filosofía no se esclaviza a ella (como hacen en cambio algunos teóricos). <sup>493</sup> Necesitará sin embargo fundamentar metafísicamente la gracia, para resolver el problema quizá más grave de la teología occidental, que llega, a través de la teología mística del siglo XII, a la nueva Escolástica, sobre todo por la influencia de las Sentencias de Pedro Lombardo. Se trata de esta afirmación: el acto de amor de Dios y del prójimo no es propiamente un acto humano nuestro, sino que se identifica con el amor interno de la Trinidad, es decir con el Espíritu Santo que vive, ama y obra en el alma del justo: *Ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus et proximum.* <sup>494</sup> En

---

<sup>492</sup> A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*, Desclée y C., Universidad Lateranense, Roma 1966, pp. 92-93.

<sup>493</sup> Para una formulación más desarrollada, a partir de los elementos tomasianos, cf. S. I. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, cit., pp. 122-135.

<sup>494</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententias*, lib. I, dist. 17, c. 1: cf. J. AUER, // *Vangelo della grazia*, cit., 219. «Cependant, il réfute la théorie du Lombard, fatale à une divinisation ontologique de l'âme, d'une manière plus radicale. La notion même de grâce sanctifiante exige de la part de Dieu un acte de volonté qui agrée gratuitement l'homme, et pose en ce dernier une entité créée. Agréer, en effet, c'est aimer, et aimer c'est vouloir du bien à celui qu'on aime. Or, il ne s'agit pas ici de l'amour ordinaire dont résulte l'un de ces biens naturels que toutes les créatures, à des degrés divers, reçoivent en partage. On est en présence d'un amour spécial ayant pour terme un bien surnaturel, une participation au bien propre à Dieu, et dont l'homme est tout à fait indigne par lui-même, à savoir la vie éternelle, selon le mot de saint Paul: *la grâce, c'est la vie éternelle* (Rom 6, 23), ou plus précisément "le bien éternel qu'il (Dieu) est lui-même" (*S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1). Mais si un homme est à ce point agréé et aimé de Dieu, c'est parce que Dieu lui-même a répandu en lui un bien qui le rend digne de cet amour. L'amour de Dieu n'est pas, comme le nôtre, dépendant d'un bien préexistant dans l'être aimé; il crée le bien qu'il aime: "Voluntas ejus est effectrix boni et non causata a bono sicut nostra" (*De veritate*, q. 27, a. 1). Ainsi, Dieu n'aime pas seulement l'homme de manière platonique en vue

los comentarios al que era el «libro de texto» de la Escolástica, se busca una explicación especulativa a esta doctrina que se apoya en la Escritura (cf. 1 Cor 6, 17) y se pone en relación con la unión hipostática de Cristo: como en Cristo hay dos naturalezas unidas en una persona, así el Espíritu Santo se une a la voluntad humana (de manera libre y disoluble, según el querer humano). Se crea la pregunta *utrum gratia sit aliquid creatum in homine?* que ya hemos estudiado. Santo Tomás trabajará en esa elaboración metafísica, con un pensamiento de causalidad de tipo aristotélico. Siguiendo con lo apuntado en los apartados anteriores, digamos que «la nueva participación -sobrenatural- es concebida por Santo Tomás como participación de la divinidad en cuanto tal, marcando con esto la diferencia con la participación natural del ser».<sup>495</sup> La doctrina de S. Tomás alcanza su punto clave en la *participatio naturæ divinæ* y a la hora de estudiar a S. Tomás hay que partir siempre de su concepción de lo sobrenatural, que lleva a que sea definido por el mismo

---

de la vie éternelle, il l'y engage positivement par un don qui l'en rend digne. Sans quoi, si la grâce n'était que simple acceptation par Dieu, l'homme ne subissant pas de changement, celui-ci pourrait, demeurant dans le péché, être dit en grâce avec Dieu par le seul fait de sa prédestination à la vie éternelle. Le nerf de l'argument est, des *Sentences* (II, d. 26, q. 1, a. 1) à la *Somme théologique*, en passant par le *De veritate*, cet amour divin créateur, qui, ne pouvant être sans fruit, répand ("profundit", "profluit") un bien surnaturel en l'être aimé, lequel devient par là digne de partager la béatitude de Dieu» (H.-T. CONUS, *Divinisation*, n. 4: *Saint Thomas*, en DS 3, col. 1428).

<sup>495</sup> F. OCARIZ, *La Santísima Trinidad...*, cit., p. 365. «Bonitas et Deitas omnibus supereminens, est causa *ipsius per se deitatis et bonitatis*, nominantes per se bonitatem quoddam *donum ex Deo proveniens*, per quod entia sunt bona; et *per se deitatem* quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt participativi dii»: *In Deo Divin. Nomin.*, c. 11, lec. 4; cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, doctrina que no cambiará en sus obras posteriores: cf., para un estudio de los textos, J. M. ALONSO, *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino*, en «Revista Española de Teología» 6 (1946), 3- 59; así, en p. 30 se refiere a que «la gracia creada sería la "dispositio ultima" para esta forma sobrenatural increada que se llama Espíritu Santo». Como se ve, el autor interpreta a Santo Tomás en la línea de la causalidad *cuasi-formal* (naturalmente, estamos hablando de la causalidad formal extrínseca, o ejemplar, pues la intrínseca no puede darse, como señalaba el Aquinate en las citas de poco más arriba).

orden que lo divino.<sup>496</sup>

Se ha dicho que es precisamente en el comentario a las Sentencias que el genio de S. Tomás ha desarrollado su doctrina sobre la inhabitación de las Personas divinas en el alma y la filiación adoptiva (dos aspectos distintos de un mismo misterio fundamental); y que el Aquinate no ha modificado esencialmente esta visión,<sup>497</sup> que queda resumida en la expresión petrina ya estudiada: *divinæ consortes naturæ* (2 Petr 1, 4).<sup>498</sup> ¿Cómo recibir este don? Basado en la analogía agustiniana que confiere tanta luz a la vida misteriosa de la gracia, dice S. Tomás que así como en el orden natural Dios crea al hombre mediante una forma sustancial, que es el alma inmanente en él, causa formal del ser y de las operaciones naturales, así la estructura sobrenatural de la criatura es una forma, la gracia, que confiere al hombre una participación en el ser

---

<sup>496</sup> Parece que en S. Tomás se encuentran unas ideas maestras, para fijar los puntos de relación entre gracia y Espíritu Santo: de una parte, es imposible una substancia sobrenatural creada; de otra, gracia e inhabitación, gracia y adopción se necesitan ontológicamente; y, por último, la verdadera prioridad, la de la causalidad en el ser, se debe adscribir al Espíritu Santo sobre la gracia que es su efecto. Con estos criterios puede medirse la oportunidad de los teólogos en sus interpretaciones tomistas sobre esta cuestión, que alcanzará una importancia especial desde Lessio (1554-1623), que se separa de la opinión común que adscribía la adopción a la gracia: señala que la inhabitación entra como razón formal primaria para explicar la adopción. Luego, tantos seguirán esta línea, y es útil en este sentido la célebre controversia Scheeben-Granderath sobre la causa formal de la adopción. Hay que señalar en este sentido el importante artículo de K. RAHNER, *Zur scholastischen Begrifflichkeit...* en «Zeitschrift für katholische Theologie» 63 (1939), 137-156: cf. J. M. ALONSO, *ibid.*, pp. 46-55.

<sup>497</sup> Para el análisis de los textos, cf. Ph. DE LA TRINITÉ, *Réflexions de théologie dogmatique*, cit., pp. 104-107; S. I. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, cit., pp. 18-19.

<sup>498</sup> Citemos aún otra cita expresiva del Aquinate: «Assumptio, quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinæ naturæ secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud 2 Petr 1: *ut divinæ consortes naturæ*, etc., et ideo huiusmodi assumptio est communis tribus personis, et ex parte principii, et ex parte termini: sed assumptio quæ est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini» (*S. Th.*, III, q. 3, a. 4 ad 3); centra la cuestión en el texto petrino que sirve de resumen de la doctrina, y que hemos de completar con cuanto dice en la *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3 c.: «et secundum acceptionem huiusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei».

y obrar divinos. En el orden natural, Dios es causa eficiente que produce el ser del hombre y le es siempre presente con su acción conservadora porque es contingente: de modo análogo, en la vida sobrenatural Dios produce la gracia inherente en el alma y se vuelve presente en un sentido nuevo, en ella. Con la gracia el hombre recibe una semejanza y participación formal en la divinidad en cuanto tal, en cuanto naturaleza divina, en la vida intratrinitaria.<sup>499</sup>

¿Cuál es la novedad de la doctrina de San Tomás sobre la causa formal de la elevación de la persona humana por la filiación divina? Pensamos que ha sido encontrar un principio de unidad entre las varias intuiciones bíblicas y patrísticas, aplicar a ellas el tema platónico de participación, la noción aristotélica de forma y la concepción de acto de ser. Santo Tomás parte de este principio: la nueva creación del hombre por la gracia se debe concebir a semejanza de la primera semejanza recibida por Dios cuando nos ha dado el ser. ¿Qué hay que entender con este ser? Punto importante, pues esta doctrina del Angélico se refiere tanto a la creación y a la providencia como a la presencia de Dios en todo, desde la unión hipostática a la inmortalidad del alma, a la gracia santificante. Señala el Aquinate que la Encarnación del Verbo será camino y paradigma de la divinización de los hombres, pues considera la adopción filial como la

---

<sup>499</sup> Como del Padre procede el Verbo y el Padre con el Verbo espira el Amor, así el hijo adoptivo hace suya la palabra de Cristo, y unido por amor al Espíritu Santo es capaz de decir: *Abba*, Padre. Con la participación de Dios en que consiste la gracia, ha llegado la participación de Dios en el intelecto humano mediante la fe. Cf. S. CARTECHINI, *La grazia come partecipazione della natura di Dio*, en «Divinitas» 25 (1981), 234. «... dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ nisi creatura esset naturæ divinæ, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura deiformis» (*S. Th.*, I, q. 12, a. 5 ad 3). También se ha ya tratado, en las páginas anteriores, que nada participa de algo más que a través de quien es tal por naturaleza, y así la adopción filial es necesario que se haga por el Hijo natural: cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1; *S. Th.*, q. 23, a. 4 c.

deificación de toda la persona humana,<sup>500</sup> desde lo más íntimo, su acto de ser (*esse*), y de ahí toda la naturaleza y las potencias.<sup>501</sup>

### 3. El Espíritu Santo, la configuración con Cristo y la herencia de los hijos de Dios

Por el Espíritu Santo nos hacemos una cosa con Cristo y, por consiguiente, hijos de Dios adoptivos,<sup>502</sup> por asimilación al Hijo por naturaleza: *a los que de antes conoció y predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo (Rom 8, 29)*. Y comenta el Aquinate que Dios envía a su Hijo al mundo para que recibiésemos la adopción de hijos, siendo prueba de ello el Espíritu que en nosotros nos

---

<sup>500</sup> «Persona significatur per modum totius, natura autem per modum partis formalis»: *De Unione Verbi Incarnati*, a. 3 c.; cf. *S. Th.*, III, q. 17, a. 2.

<sup>501</sup> La profundidad del acto de ser se ve como punto de contacto entre lo natural y lo sobrenatural, pues la plenitud del acto de ser es Dios, y del que participan las criaturas: cf. F. OCARIZ, *La Santísima Trinidad...*, cit., pp. 378-383. El acto de ser es la perfección sobre la que se fundan las demás, trascendentales y predicamentales: una cosa tanto es mejor y más tiene de verdad cuanto más posee de ser. El acto de ser es por tanto algo real, intrínseco en la misma naturaleza, fundamento de su dependencia de Dios como causa eficiente y final; por esto se debe distinguir entre ser por esencia que es Dios, y ser por participación que es la creatura, la cual participa del ser de modo limitado, según la perfección más o menos grande de su esencia. Si se omite esta consideración, es difícil descubrir el progreso realizado por la filosofía cristiana sobre la griega: mientras que Aristóteles supera el extrinsecismo de Platón mostrando que la forma por la que las cosas son imitaciones de Dios y participación del ser, es inmanente a ellas, S. Tomás supera el inmanentismo aristotélico mostrando con su doctrina del ser que éstas dependen siempre de Dios, no sólo como causa final, sino como causa eficiente. La gracia por tanto consiste en esto: que el hombre redimido en Cristo mediante un don creado viene hecho partícipe, en su esencia y en sus operaciones, de la divinidad, como dice la Misa de Ascensión: Cristo «est elevatus in coelum ut nos divinitatis suæ tribueret esse participes». Así supera Tomás el extrinsecismo nominalista que luego marcará la doctrina de Lutero, el inmanentismo que había tenido antes Pelagio, y un cierto nominalismo de algunos actuales teólogos. El hombre es justo y santo mediante una justicia y santidad que reside verdaderamente en él, y al mismo tiempo por la presencia de Dios, como causa eficiente, ejemplar y final en su nueva vida; el hombre puede realizarse plenamente a sí mismo sólo mediante su unión con Dios. Cf. S. CARTECHINI, *o. c.*, 234-235.

<sup>502</sup> «Nam per Spiritum Sanctum efficitur unum cum Christo (cf. Rom 8, 9) (...), et per consequens efficitur filii Dei adoptivi, ex quo habemus promissionem hæreditatis æternæ, quia si filii, et hæredes» (*In ad Eph.*, c. 1, lec. 5 [42]).

hace rezar a nuestro Padre, y vivir en la esperanza de gozar en la casa del Padre, ser herederos de su reino.<sup>503</sup> El Espíritu Santo es el anticipo de la vida eterna, y es llamado por eso arras (Eph 1, 13-14), primicias (Rom 8, 23), el sello (2 Cor 1, 21), y también es llamado bebida (1 Cor 12, 13) en relación a la herencia de los hijos de Dios, causada por el Espíritu Santo, que supone la felicidad para la persona humana.

*El Espíritu Santo ilustra los corazones*<sup>504</sup> y la gracia de la fe y la configuración a Cristo, la asimilación a Dios, es lo que comporta la felicidad, y en un cierto modo se identifica con esta, siendo de ella el fruto inseparable. Pero la voz del Espíritu Santo exige en el hombre la *disposición de querer seguirla*: desde esa primera llamada de la gracia que propone a la criatura seguir el fin de la Ley, la persona tiene la potestad de recibir o rechazar la gracia de llegar a ser hijo de Dios, y en ello estriba la grandeza y el grave riesgo de la libertad humana; pone Santo Tomás el ejemplo de a quien se le presenta un libro para que lea dejándolo con libertad de hacerlo o no.<sup>505</sup> El libre albedrío necesita también de una gracia, que llama *interior vocatio* porque instiga a la voluntad para que reciba la gracia.<sup>506</sup>

Los cristianos han sido *sellados con el sello del Espíritu Santo prometido* (Eph 1, 13). *Habéis sido sellados*

---

<sup>503</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.; *C. G.*, IV, cc. 17.24; cf. *In Io Ev.*, c. 3, lec. 1, 4; c. 14 lec. 6, 6; *S. Th.* III, q. 3, a. 5 ad 2; q. 32, a. 3 ad 2; *In Symb. Apost.*, a. 8; *In ad Gal.*, c. 4, lec. 2; *In ad Hebr.*, c. 6, lec. 1; *In Io Ev.*, c. 3.

<sup>504</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 3, lec. 2 [452].

<sup>505</sup> «Ad quod dicendum quod in datione gratiæ requiritur in homine adulto ad iustificationem suam consensus per motum liberi arbitrii: unde quia in potestate hominis est ut consentiat et non consentiat, dedit eis potestatem. Dedit autem hanc potestatem suscipiendi gratiam dupliciter: præparando, et hominibus proponendo. Sicut enim qui facit librum, et proponit homini ad legendum, dicitur dare potestatem legendi; ita Christus, per quem gratia facta est, ut dicitur infra, et qui operatus est salutem in medio terræ, ut dicitur in Ps 73, 12, dedit nobis potestatem filios Dei fieri per gratiæ susceptionem»: *In Io Ev.*, c. 1, lec. 6 [153].

<sup>506</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 6 [154].

-explica Santo Tomás- *por el Espíritu Santo que os ha sido dado*, del cual se dice que es sello, espíritu de promesa y prenda de herencia.<sup>507</sup> Sello, porque distingue a los que son hijos de Dios,<sup>508</sup> por la caridad, que «es una cierta participación de la infinita caridad, que es el Espíritu Santo».<sup>509</sup> El Espíritu Santo es «nexus communis Patris et Filii»,<sup>510</sup> y procede como amor del Padre y del Hijo. A Él le corresponde el don de la santificación.<sup>511</sup> Al Hijo, que es principio del Espíritu Santo, compete ser Autor de esa misma santificación.<sup>512</sup> *Venite et videte* (Io 1, 39), responde el Señor a los discípulos que quieren seguirle. Y comenta S. Tomás que la inhabitación de Dios en el alma es un hecho real que se hace presente con el trato directo, con la experiencia.<sup>513</sup>

Señala el Aquinate que el Espíritu Santo es prenda

---

<sup>507</sup> *Sellados* significa apartados del poder del diablo; por eso se dice *no queráis contristar* (con vuestros pecados) *al Espíritu Santo, con el cual fuisteis sellados* (Eph 4, 30). Que así como los hombres marcan sus rebaños para con la marca distinguirlos de los demás, así también quiso el Señor marcar su rebaño, esto es, su pueblo, con una marca espiritual. *Vosotros sois rebaños míos, los rebaños que Yo apaciento* (Ez 34, 31); cfr. *In ad Eph.* cap. 1, lec. 5. Por el Espíritu Santo los santos son amados eternamente por el Padre en Cristo; en cuanto que son hechos miembros de su Cuerpo místico, por la procesión del Espíritu Santo: «... Uno modo in obiectum amoris, qui est ipse Spiritus Sanctus, et sic ab æternum procedit a Patre in Filium, in quo etiam omnes sancti amantur in quantum sunt membra eius»: *In I Sent.*, d. 13, a. 1, in c.

<sup>508</sup> Cf. *In ad Eph.* c. 1, lec. 5; *In I Sent.*, d. 13, a. 1, c.

<sup>509</sup> *S. Th.* II-II, q. 24, a. 7. «Anima per gratiam conformatur Deo (...). Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur (...) Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem: non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectum mittitur Filium, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris»: *S. Th.*, I, q. 43, a. 5 ad 2; cf. 2 Cor 3, 18; Rom 8, 9-11.29; Io 17, 21-23.

<sup>510</sup> *S. Th.*, III, q. 3, a. 5 ad 2.

<sup>511</sup> Cf. *C. G.*, IV, c. 17 [3528].

<sup>512</sup> «Et ideo Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis Auctor: sed Spiritus Sanctus tanquam sanctificationis indicium»: *S. Th.*, I, q. 43, a. 7; cf. Io 5, 26; 16, 7; *In ad Rom.*, 627.

<sup>513</sup> «Quia habitatio Dei, sive gloria, sive gratia, agnoscí non potest nisi per experientiam»: *In Io Ev.*, c. 1, lec. 14 [292-293]; cf. *S. Th.*, I, q. 43, a. 5 ad 3.

porque nos da certeza de la herencia prometida; ya que el Espíritu Santo, al adoptarnos por hijos de Dios, se trueca -por decirlo así- en espíritu de promesa y en sello de fianza en que la alcanzaremos.<sup>514</sup> Por El sabemos que tenemos la promesa de la herencia de los hijos de Dios: nos dio como prenda la caridad. Añade la *Glosa* que es arra de herencia, y dice S. Tomás que esto expresa mejor un aspecto, pues lo que ahora nos anticipa no es algo distinto de lo que obtendremos luego, sino que después se completa.<sup>515</sup> Pero como el Espíritu es Caridad, esta prenda no es otra cosa sino participación de ella misma, que ha de ser desarrollada hasta que alcancemos la plenitud del Amor de Dios. Ser cristiano es ser «ei iunctus et incorporatus per gratiam»,<sup>516</sup> lo cual es atribuido al Espíritu Santo.<sup>517</sup>

«*Buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; gustad las cosas de arriba, no las de la tierra* (Col 3, 1-2); cita que pone el Aquinate en relación con las palabras de San Mateo, *donde está tu tesoro, allí está tu corazón* (6, 21). Y porque el Espíritu Santo es amor, que nos arrebató a las cosas celestiales, por eso dice el Señor a los discípulos: *os conviene que yo me*

---

<sup>514</sup> Son llamados hijos de Dios los que son ordenados a la herencia de la gloria eterna, por medio de la recepción de la gracia: cf. *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.; III, q. 23, a. 4 ad 2; q. 24, a. 1 ad 1.

<sup>515</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 5. Cf. C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 127-132, con textos de S. Tomás.

<sup>516</sup> *In I ad Cor.*, c. 1, lec. 4 [70]. Y así poder decir con S. Pablo *mihī enī vivere Christus est* (Phil 1, 21). Esta presencia fundante conformadora con Cristo (cf. Gal 4, 6) en la unión con el Amor personal infinito, nexo común del Padre, Hijo y Espíritu Santo (cf. *S. Th.* III, q. 3, a. 5 ad 2) se realiza mediante la gracia.

<sup>517</sup> Cf. *In II ad Cor.*, c. 13, lec. 3 [544]; *In I ad Cor.*, c. 12, lec. 1 [723]. Hay una relación impresionante del alma humana con el Espíritu de Cristo, que es el principio de la vida nueva -también en la medida que se fomenta este encuentro personal íntimo (cf. Gal 5, 25)-: produce una incorporación a Cristo (cf. 2 Cor 13, 4); cf. J. STÖHR, *La vida del cristiano según el espíritu de la filiación divina*, cit., p. 885. La vida de gracia es uno de los misterios más profundos del hombre: Cristo es vida del cristiano al mismo tiempo que el cristiano sigue siendo él mismo, como diría S. Agustín: *Enarrationes in Ps.* 17, 51 y 90, II, 1: PL 36, 154; 37, 1159.

vaya, porque, sino me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero si me fuere, lo enviaré a vosotros (Io 16, 7). Lo cual expone S. Agustín diciendo: "No podéis recibir el Espíritu Santo mientras persistáis en conocer a Cristo en la carne. Pero, cuando Cristo se apartó corporalmente, entonces no sólo el Espíritu Santo, sino también el Padre y el Hijo vinieron a ellos espiritualmente... si preguntas a dónde ir, adhiérete a Cristo, porque Él mismo es la verdad, a la que deseamos llegar: *mi boca meditará la verdad*, etc. (Prv 8, 7). Si buscas dónde permanecer, adhiérete a Cristo, porque Él es la vida: *quien me encuentre, hallará la vida, y gustará la salvación del Señor* (Prov 8, 35). Adhiérete a Cristo, si quieres estar seguro: no te podrás desviar, porque Él es el camino... Tampoco te podrás engañar, porque Él es la verdad y enseña toda la verdad: *Yo para esto nací y para esto vine: para dar testimonio de la verdad* (Io 18, 37). Igualmente, no tendrás inquietudes, porque Él es la vida y quien da la vida: *Yo vine para que tengan vida y la tengan en mayor abundancia* (Io 10, 10).

El Espíritu Santo es Don, por el cual se distinguen los que son de Cristo de los que no, y porque el Espíritu Santo es amor, es dado a alguien, cuando se ama a Dios y al prójimo. *La caridad de Dios ha sido difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo* (Rom 5, 5). El signo de distinción es la caridad, que proviene del Espíritu Santo. *En esto conocerán que sois mis discípulos, si os amáis los unos a los otros* (Io 13, 35). El Espíritu Santo es, por tanto, Aquél por el que somos marcados.<sup>518</sup> El nombre de *Spiritus* para la tercera Persona, comenta Santo Tomás, muestra su virtud, pues nos mueve a obrar bien, guiados como por un *impulso* que nos insinúa hacia dónde está lo recto;<sup>519</sup> que es el fin connatural de la

---

<sup>518</sup> *In ad Eph.* c. 1, lec. 5. Cf. *C. G.* IV, c. 21; cf. c. 18.

<sup>519</sup> «Item ut ostendat eius virtutem, quia movet nos ad bene agendum et operandum. Spiritus enim impulsionem quandam insinuat, unde et ventum spiritum appellamus Rom 8, 14: *qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*; Ps 142, 10: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*»: *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4 [1916].

voluntad, querer la felicidad y el bien.<sup>520</sup>

Por último, pasa S. Tomás a señalar que el fin por el que nos sellaron queda dicho en la expresión paulina: *para ser libres* (Eph 1, 14), en lo que se resume también todos los bienes que se reciben con el Espíritu Santo,<sup>521</sup> *in libertatem gloriæ filiorum Dei* (Rom 8, 21); que es lo que pasamos a estudiar.

---

Tendremos ocasión de ver con más detalle este «instinto divino», en el próximo capítulo.

<sup>520</sup> «Ad tertium dicendum quod etiam voluntas, in quantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem»: *S. Th.*, I-II, q. 41, a. 2 ad 3. En definitiva, Santo Tomás, en la línea de S. Agustín, ha querido demostrar como la Escritura confirma lo que la razón, la filosofía, dice respecto al fin último del hombre, esto es la felicidad, la «divinización»

<sup>521</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 5.

## CAPITULO II. LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS (la Ley Nueva es principalmente una gracia divina interior para obrar con libertad de hijos de Dios)

*Agere sequitur esse.* «La recepción, por parte de la criatura, del orden sobrenatural, afecta en primer lugar a la misma esencia del alma, que es el sujeto propio de la gracia santificante. Lo que recibe entonces el alma (...) no es algo inmediatamente operativo, como no lo es la misma alma, sino que se recibe como "hábito entitativo", que le posibilita las obras sobrenaturales». <sup>522</sup> Esto es lo que ocurre con la «recreatio» operada por la gracia: inicia en el mismo «esse» de la criatura, <sup>523</sup> que es elevada -su naturaleza y su operación- a la dignidad de hija de Dios. <sup>524</sup> El orden sobrenatural supone para S. Tomás un acercamiento a Dios con la dignidad de hijos. <sup>525</sup>

---

<sup>522</sup> A. CHACON, *La libertad creada y el fin*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1978, p. 243; cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3 c.

<sup>523</sup> «Omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturæ, et illud est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quæ est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animæ esse gratiæ; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem Spiritus Sancti ut terminus, et partim ut medium»: *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3.

<sup>524</sup> En los Evangelios sinópticos, hay la afirmación de una única paternidad del Padre, la misma para Cristo y los cristianos, pero de manera distinta: aparece *el* hijo y *los* hijos; *mi* Padre y *vuestro* Padre. En las cartas de S. Pablo, todas las veces que se hace alusión a la Trinidad muestran las Personas divinas en su acción santificante que ejercen en los hombres, y esto se desarrolla en la incorporación a Cristo (cf. 2 Cor 1, 21-22; 13, 13; Rom 8, 8-11; 1 Cor 12, 4-6; Gal 4, 4-7; Rom 8, 14, 17; Eph 1, 3-10; 2, 18). Se puede decir que la enseñanza trinitaria paulina presenta la vida cristiana en conexión con la Trinidad, en Cristo. Los 26 pasajes en los que aparece la Trinidad, hablan al mismo tiempo, y muchos de ellos expresamente, de la santificación del cristiano: gracia, justificación, redención; la mitad de ellos están unidos a otros pasajes que se refieren a la unión con Cristo: cf. E. MERSCH, *Filii in Filio*, cit., p. 16.

<sup>525</sup> Pongamos un ejemplo tomado de su comentario a la esperanza; acaba de hablar de la adopción sobrenatural y a renglón seguido añade: «Et quia per spiritum adoptionis quem accepimus, clamamus *Abba, pater* ut dicitur Rom 8, 15, ideo Dominus ut ex hac spe nobis esse orandum ostenderet, suam orationem a

Así pues, en la raíz de todo obrar, hay un *ser*; todas las manifestaciones de la vida proceden de un principio interno, que capacita para un modo nuevo de obrar.<sup>526</sup> De la gracia emanan las virtudes en las varias facultades del alma, las cuales mueven a actuar a dichas potencias, de aquí que la gracia se refiera a la voluntad como el motor a la cosa movida, la gracia está en la voluntad o en el libre arbitrio «como el caballero está en el caballo».<sup>527</sup> Así, el entendimiento, voluntad, y demás potencias del hombre pueden obedecer plenamente a la acción de Dios en ellos. Si a la esencia del alma, Dios la actualiza mediante una forma que llamamos gracia santificante -que es hábito entitativo- a las potencias operativas lo hace con las virtudes -hábitos operativos- que posibilitan los actos por los que se accede al fin último sobrenatural.<sup>528</sup>

Y la razón es ésta: por la gracia de la filiación divina «el hombre es constituido en un nuevo ser»,<sup>529</sup> capacitado para un nuevo modo de obrar, que -dice S. Tomás- «perfecciona en la acción y en la afección, elevando por esta luz los afectos del hombre sobre todas las cosas creadas para inclinarle al amor de Dios, para

---

Patris invocatione inchoavit dicens, *Pater*. Similiter etiam ex hoc quod dicitur, *Pater*, præparatur hominis affectus ad pure orandum, et ad obtinendum quod sperat. Debent etiam filii imitatores parentum existere, unde qui patrem Deum confitetur, debet conari ut Dei imitator existat, vitando scilicet illa quæ Deo dissimilem reddunt, et his insistendo quæ nos Deo assimilant: unde dicitur Ier 3, 19: *Patrem vocasti me, et post me ingredi non cessabis. Si ergo* (ut Gregorius Nyssenus dicit) *ad res mundanas intuitum dirigis, aut humanam gloriam ambis, aut sordes passibilis appetitus: quomodo qui corrupta vivis vita, patrem vocas incorruptibilitatis genitorem?* *Comp. theol.*, II, c. 4 [555].

<sup>526</sup> «Quale enim est unumquodque, talia operatur» (ARISTOTELES, III *Ethic.*, 7, cit. en *C. G.*, IV, c. 19). En el orden sobrenatural es también aplicable el principio según el cual *operari sequitur esse* (cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3 c.).

<sup>527</sup> *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4, donde cita a III *Hypognost.*, antiguamente atribuido a S. Agustín, [c. 11].

<sup>528</sup> Cf. A. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., p. 245; cf. *De Virt. in comm.*, q. 1, a. 10 ad 13.

<sup>529</sup> *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 2.

esperar en El, y para hacer todo lo que el amor exige». <sup>530</sup>  
Y la persona elevada a la filiación divina se manifiesta a través de las operaciones de las que es principio; podríamos decir que el ser hijos de Dios va unido al obrar de los hijos de Dios. Veremos ahora la doctrina de Santo Tomás sobre este dinamismo operativo del hijo de Dios configurado con Cristo por la gracia, configuración con el ser y obrar de Cristo, de todo el misterio de su Humanidad santísima, y sacrificio pascual, por la vida de la gracia: «Es necesario que Cristo crezca en ti, para que prograses en su conocimiento y amor: porque cuando más lo conoces y lo amas, tanto más crece Cristo en ti». <sup>531</sup>

Si en el primer capítulo vimos la filiación divina en la perspectiva del misterio de la gracia de Cristo, este segundo capítulo se centrará en el dinamismo del hijo de Dios en la economía de la Nueva Ley, que es Ley de gracia y libertad, contrapuesta a la servidumbre de la Ley Antigua y al temor; por esto, tendremos que hablar del

---

<sup>530</sup> «Dum elevatur mens hominis per lumen huiusmodi ad cognoscendum ea quæ rationem excedunt, et quantum ad actionem et affectionem, dum per lumen huiusmodi affectus hominis supra creata elevatur ad Deum diligendum, et sperandum in ipso, et ad agendum ea quæ talis amor requirit»: *Comp. theol.*, lib. 1, c. 143 [285]. Ya en sus obras juveniles escribe el Aquinate un significativo texto que encuadra el problema de una causa formal intrínseca que habilite al obrar sobrenatural, un principio operativo basado en un principio ontológico: «utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas», se pregunta en *De veritate*, q. 27, a. 2; cf. *In II Sent.*, d. 26, a. 4; *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3; M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 309. Cf. los textos del Aquinate en el cap. I, en el apartado sobre el concepto de gracia como cualidad y como hábito de justicia, y nótese la analogía (que no implica paralelismo, sino proporcionalidad) empleada por el Aquinate sobre los dos órdenes natural y sobrenatural. La moral no puede ser meramente un estudio ético: «ha de mostrar en algún modo cómo el dinamismo de la persona es transformado por la participación en la vida divina»: R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, cit., p. 134. En la dinámica sobrenatural se actúa el *attingere divinitatem* (cf. *S. Th.* I-II, q. 3, a. 7 ad 3), fruto de un nuevo modo de ser. Y esta novedad no puede quedarse en el plano intencional o de sentimientos, sino que se traduce en contenidos morales nuevos y originales (cf. sobre este punto R. GARCIA DE HARO - I. DE CELAYA, *La moral cristiana*, Rialp, Madrid 1975, pp. 126-127, *passim*, con citas de Santo Tomás).

<sup>531</sup> «*Oportet illum, idest Christum, in te crescere, ut scilicet in cognitione et amore eius proficias: qui in quantum magis eum potes cognoscendo et amando percipere, tanto magis Christus crescit in te*»: *In Io Ev.*, c. 3, lec. 5 [524]; cf. Io 3, 30.

temor filial y de la libertad de la filiación divina, como características principales de la nueva vida de los hijos de Dios, según Santo Tomás. Este dinamismo nuevo se resume en que el cristiano es llevado por el Espíritu, con la propia cooperación, y S. Tomás sitúa en este contexto lo que llama el *instinto* de la gracia.

### A. DE LA SERVIDUMBRE DEL PECADO A LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS

La filiación divina es un don de Dios (cf. Io 1, 12), que se recibe por adopción (cf. Rom 8, 23; Gal 4, 5; Eph 1, 5) por medio de la fe y la gracia (cf. Gal 3, 26).<sup>532</sup> De entre los muchos textos bíblicos, presentamos ahora tres, que nos parece que encuadran bien los comentarios del Doctor Angélico al tratar de este punto: dos textos -complementarios entre sí- de las epístolas paulinas, y unos versículos de la primera carta de S. Juan.<sup>533</sup> *Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo (...) para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción filial. Y puesto que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abbá, Padre! De manera que ya no eres esclavo, sino hijo, y por ser hijo eres también heredero* (Gal 4, 5-7).

Son múltiples los comentarios de S. Tomás a estas palabras, y también de este otro texto, que sitúa la filiación divina como una realidad que se realiza y completa aquí, hasta la plenitud del cielo: *Mirad qué amor tan grande nos ha mostrado el Padre: que nos llamemos hijos de Dios, ¡y lo somos! Por eso el mundo no nos conoce, porque no lo conoció a El. Queridísimos, ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando él se manifieste,*

---

<sup>532</sup> Cf. capítulo I.

<sup>533</sup> Aunque hay muchos otros pasajes referidos a las mismas ideas, que también comenta magistralmente el Aquinate.

*seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es (1 Io 3, 1-2).*<sup>534</sup>

Y por fin el tercer texto, que quizá podríamos definir como el resumen de la perspectiva moral de la filiación divina: *Porque los que son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. En efecto, no recibisteis un espíritu de esclavitud para estar de nuevo bajo el temor, sino que recibisteis un espíritu de hijos de adopción, en el que clamamos: ¡Abbá, Padre! Pues el Espíritu mismo da testimonio junto con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo (Rom 8, 14-17).*<sup>535</sup>

---

<sup>534</sup> *Mirad*, aquí tiene un sentido de «discernir, reflexionar» e incluso «comprender» (cf. Lc 9, 47; Act 15, 6), pero no es una reflexión especulativa por referirse al *amor del Padre*, sino con el corazón, algo así como «gustar» en la línea del salmo: *gustad y ved cuán suave es el Señor* (cf. Ps 34, 9; cf. 1 Ptr 2, 3). Es un *mirad*, *ved* lleno de simpatía y admiración hacia el amor (cf. Mc 2, 12; Act 13, 41); una contemplación asombrada y llena de júbilo (cf. Io 8, 56). Sobre el término *ser llamado*, en lenguaje bíblico es sinónimo de *ser* pues la palabra de Dios es eficaz, realiza lo que anuncia (cf. Is 7, 14; Lc 1, 32; Mt 5, 9). En cuanto a la palabra *hijo*, es de observar que San Juan usa *te'knon* (hijo *generado*, y no hijo *genérico*), lo cual hace distinguir mejor la filiación que también tiene el pueblo judío (cf. Rom 9, 4), basada en relaciones meramente jurídicas y morales exteriores, con la relación casi física (generación), real (cf. 1 Jn 3, 9) que supone participar de la vida de Dios (cf. Jn 1, 13). Sobre estos puntos, cf. el comentario de F. J. RODRIGUEZ MOLERO, *Epístolas de San Juan*, en *La Sagrada Escritura*, cit., t. 3, pp. 428-434.

<sup>535</sup> Así pues, «los cristianos gozan de un doble privilegio: por una parte tienen el derecho y la osadía de llamar a Dios *Abba*, como cualquier hijo que se dirige a su padre, y por otra son los herederos directos de los bienes de su Padre, igual que los hijos legítimos. Hay que concluir que la adopción les ha introducido verdaderamente en la familia de Dios»: C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento*, cit., pp. 77-78. La herencia eterna es una consecuencia de la filiación divina: herederos, junto con Cristo, de la misma gloria (cf. Rom 8, 17; Gal 4, 7; Tit 3, 7). Herencia que tendrá en el cielo su perfecto cumplimiento. Participar en la herencia de los hijos de Dios es consecuencia de la plenitud de la filiación. Todo ello está condensado en el texto paulino: *in libertatem gloriæ filiorum Dei* (Rom 8, 19). El reciente Catecismo subraya que «la práctica de la vida moral animada por la caridad da al cristiano la libertad espiritual de los hijos de Dios. Este no se halla ante Dios como un esclavo, en el temor servil, ni como el mercenario en busca de un jornal, sino como un hijo que responde al amor del *que nos amó primero* (1 Io 4, 19): "O nos apartamos del mal por temor del castigo y estamos en la disposición del esclavo, o buscamos el incentivo de la recompensa y nos parecemos a mercenarios, o finalmente obedecemos por el bien mismo del amor del que manda... y entonces estamos en la disposición de hijos" (S. BASILIO, *Regulæ fusius tractatæ*, prol. 3: PG 31, 896B)»: ECC 1828.

### 1. *De manera que ya no eres siervo, sino hijo... (Gal 4, 7): la filiación divina en las promesas de la Antigua y Nueva Alianza*

Una vez presentados los textos bíblicos, pasamos a los comentarios tomasianos. A la hora de ver qué implica para Santo Tomás el hecho de la filiación divina, en lo que se refiere al obrar moral, al obrar de los hijos de Dios, podríamos tomar todas las virtudes en la consideración de esta perspectiva, por ser esta verdad misteriosa fundamento de toda la vida cristiana (argumento del capítulo tercero), pero hay unos puntos en los que el Aquinate hace una relación directa, y de entre ellos quizá el más claro, y bíblico, es el concepto de libertad (no somos ya siervos sino libres) asociado al temor filial (ya no tenemos temor servil sino filial). Por esto, deberemos ahora pararnos en analizar el concepto de *servidumbre*, según Santo Tomás, y compararlo con la libertad.<sup>536</sup> Este término es frecuente en el Aquinate, y en la exposición de su sentido seguiremos un orden ascendente, de la miseria hasta la libertad: S. Pablo contrapone «servidumbre» a «adopción de hijo»; y sigue esta traza Santo Tomás, que comenta las imágenes bíblicas que muestran que «así como el temor es la vía al amor, la Ley Antigua lo es para la Nueva»<sup>537</sup>.

*Non sumus ancillæ filii, sed liberæ: qua libertate*

---

<sup>536</sup> Cf. *Indices auctoritatum omniumque rerum notabilium occurrentim in «Summa Theologiæ» et in «Summa contra Gentiles» S. Thomæ de Aquino doctoris angelici. Extractum ex tomo XVI editionis Leoninæ*, Romæ 1948, Apud Sedem Commissionis Leoninæ, pp. 252-253.

<sup>537</sup> «Sicut enim timor est via ad amorem, ita lex vetus ad novam»: *In III Sent.*, d. 40, q. 1, a. 4 sol 2. *Por tanto, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre* (Gal 4, 31). Cf. también Gal 4, 21-28 y los comentarios del Aquinate a esos textos. Cf. M.-H. DA GUERRA PRATAS, *El valor revelador de la historia según Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Ateneo Romano della Santa Croce (entonces Centro Accademico), Roma 1989, pp. 202-206, y *Elementos para una teoría general tomista sobre el valor revelador de la historia (I)*, en «*Annale Theologicæ*» 7 (1993), pp. 71-100; H. DE LUBAC, *Exégese Médiévale*, cit., vol. 2, pp. 285-302; M. A. TABET, *Una introducción a la Sagrada Escritura*, Rialp, Madrid 1981, pp. 96-103.

*Christus nos liberavit* (Gal 4, 31).

El amor de Dios se manifiesta en la alianza con su pueblo:<sup>538</sup> son las promesas hecha a Abraham, padre en la fe,<sup>539</sup> que tienen su cumplimiento en Cristo.<sup>540</sup> La Ley del Evangelio es ley de gracia y libertad. Con la encarnación del Verbo, queda abolida la Antigua Ley y se inaugura la Nueva. La adhesión a Cristo es salvación, y los sacramentos de Cristo tienen virtud para librar de la esclavitud del pecado.<sup>541</sup> S. Tomás, al comentar los textos paulinos (cf. Gal 4, 1-2, 4-5), muestra primero la dignidad de la Ley de la gracia de Cristo sobre la Ley Antigua, desde un punto de vista legal y por la fe.<sup>542</sup> Se basa en algunos textos bíblicos que se refieren al pueblo de Israel, y a Cristo, estableciendo una cierta comparación, también en su condición de heredero, y no de siervo:

---

<sup>538</sup> Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, Rialp, Madrid 1977, p. 38, 95. Se preocupa por el hombre y le manifiesta su amor de Padre, desde la creación.

<sup>539</sup> Señala Santo Tomás que Abraham confía en Dios (cf. *In ad Rom.*, c. 4, lec. 3 [376]), y parte hacia un lugar desconocido (cf. Gen 12, 1-4), con la promesa de una herencia que Dios le hace, antes de que estuviera la Ley (cf. *In ad Gal.*, c. 3, lec. 6 [154-157]), y que Dios le da de modo inmutable (cf. *In ad Hebr.*, c. 6, lec. 4 [322]): será padre de una gran nación. Muchas promesas eran de premios materiales (cf. *In ad Rom.*, c. 9, lec. 1 [744]), que son figura de los espirituales, en primer lugar la adopción a hijos de Dios. El pacto o circuncisión es figura del Nuevo Testamento, de la bienaventuranza eterna, (cf. *In ad Rom.*, c. 9, lec. 1 [744]; c. 4, lec. 3 [366.375]; *In ad Gal.*, c. 3, lec. 6 [157]) y de la gran promesa mesiánica (cf. Gen 12, 18; *In ad Gal.*, c. 3, lec. 6 [158]). Relaciona ahí Santo Tomás el texto de la descendencia con la realeza de Cristo del Ps 2, 8 (cf. *In ad Rom.*, c. 4, lec. 2 [352]).

<sup>540</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 3, lec. 6 [157]; *In ad Rom.*, c. 15, lec. 1 [1154]; cf. *S. Th.*, I-II, q. 98, a. 2; cf. *In III Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2, sol.: A. COLUNGA, *La ley mosaica y los sentidos de la Sagrada Escritura según Santo Tomás*, CT 34 (1926), 218-219.

<sup>541</sup> «Hanc autem gratiam facientem homines legem implere, non conferebant legalia sacramenta, sed conferunt eam sacramenta Christi; et ideo illi qui se caeremoniis legis subiiciebant, quantum pertinet ad virtutem ipsorum sacramentorum legalium, non erant sub gratia, sed sub lege, nisi forte per fidem Christi gratiam adipiscerentur. Ille vero qui se sacramentis Christi subiiciunt, ex eorum virtute gratiam consequuntur, ut non sint sub lege, sed sub gratia, nisi forte per suam culpam se subiiciant servituti peccati»: *In ad Rom.*, c. 6, lec. 3 [498].

<sup>542</sup> «Primo ostendit dignitatem gratiæ supra primitivum statum veteris legis, per similitudinem a lege humana sumptam; secundo ostendit, quod ipsi facti sunt participes huius dignitatis per fidem...»: *In ad Gal.*, c. 4, lec. 1 [191].

heredero de las promesas hechas a Abraham, por la dignidad de Cristo, heredero de todas las cosas (cf. Hebr 1, 2). En su condición de hijo bajo la Ley, el pueblo asemeja a Cristo que se encarna haciéndose niño (cf. Is 9, 6). La sujeción de Israel, bajo la Ley, le hace semejante a los siervos, aunque sea heredero, y es figura de Cristo que toma la forma de siervo (cf. Phil 2, 7), y se sujeta a la ley y obedece a los hombres (cf. Lc 2, 51). La plenitud de los tiempos es la plenitud de la gracia de Cristo por el cumplimiento de las figuras de la antigua ley y de las promesas. Con su encarnación, el Hijo de Dios según la naturaleza lleva a cabo la filiación adoptiva, no sólo en figura, sino por la gracia, de todos los hijos adoptivos de Dios que se hacen hijos por conformación a la imagen del Hijo (cf. Rom 8, 29).<sup>543</sup>

Dios promete a Abraham una gran descendencia (cf. Gen 12, 18), y Abraham tuvo hijos de Agar y Sara: *dos hijos, uno de sierva y otro de libre. Pero el de sierva nació según la carne; el de libre, en virtud de la promesa. Lo cual tiene un sentido alegórico. Esas dos mujeres son dos testamentos: uno, que procede del monte Sinaí, engendra para la servidumbre. Esta es Agar. El monte Sinaí se halla en Arabia, y corresponde a la Jerusalén actual, que es, en efecto, esclava en sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba es libre, ésa es nuestra madre* (Gal 4, 22-26). Y Es la libertad de la filiación divina.<sup>544</sup> Sara, la mujer libre, representa el nuevo testamento, y Agar la esclava el antiguo.<sup>545</sup> Los

---

<sup>543</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 4, lec. 1 [192-196.200-209]; cf. *S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 3.

<sup>544</sup> Santo Tomás sigue el concepto de libertad de S. Agustín, que es «quien sistematiza y enriquece la terminología teológica en torno a la liberación cristiana con ocasión de la controversia pelagiana, en que se plantea la relación entre gracia y libertad»: A. VICIANO, A., *La liberación cristiana en los "Sermones" de San Agustín: Controversia pelagiana*, en AA.VV., *Verbo de Dios y palabras humanas*, en el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín, edición dirigida por M. MERINO, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, p. 53.

<sup>545</sup> Cf. *In ad Gal* c. 4, lec. 8 [256].

judíos están representados en Ismael, el hijo de la esclava: los hijos de la esclava son del Antiguo testamento.<sup>546</sup> El hijo de Sara representa los hijos de Dios, la promesa -dirá Santo Tomás- que Cristo nos consigue en la nueva alianza, que permanece para siempre en su Iglesia.<sup>547</sup> Por la fe, Cristo nos libera de la esclavitud (cf. Io 8, 36) y nos da la adopción de hijos,<sup>548</sup> «la nueva Ley se llama Ley de libertad (...) *ley de perfecta libertad* (Iac 1, 25)».<sup>549</sup>

La Ley Antigua no es una esclavitud, negativa: fue un don de la misericordia divina, y en la fe conducía a la justificación. Los mismos preceptos morales son interpretados y reconducidos por el Señor a su originalidad primera. Además, no obstante el fin es el mismo, la eficacia es muy distinta: la ley de Cristo consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo, en cambio, la ley mosaica no daba esa fuerza interior, obligaba desde fuera.<sup>550</sup> Su relación está así expresada por el Aquinate: «como lo perfecto y lo imperfecto dentro de la misma

---

<sup>546</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 4, lec. 8, [260]; lec. 4 [269].

<sup>547</sup> Cf. *Catena aurea in Mt.*, c. 22, lec. 3; *In Mt Ev.*, c. 22, lec. 3; *In Io Ev.*, c. 8, lec. 4; *In ad Rom.*, c. 6, lec. 3; c. 9, lec. 2 [754]; *In Ps.*, 45, n. 3; *In II ad Cor.*, c. 11, lec. 4 [416]; *In ad Gal.*, c. 2, lec. 1; c. 4, lec. 7-9; c. 5, lec. 3. «Unde dicitur Gal 4, 24: *unum quidem in monte Sina in servitute generans*». *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [642]. Somos hijos de la Iglesia, que está representada por la fecundidad de Sara (cf. *ibid.*; cf. lec. 9). Cf. M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 29

<sup>548</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 2, lec. 1; c. 4, lec. 9.

<sup>549</sup> «Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis (...) *lex perfectæ libertatis* (Iac 1, 21)»: *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1 ad 2; cf. 2 Cor 3, 15-18, y comenta S. Tomás que este conocimiento de los discípulos de Cristo que no se consigue por la letra de la ley, sino movidos por el Espíritu de Dios, que nos guía: cf. *In II ad Cor.*, c. 3, lec. 3 [115]. Cristo remueve el velo de las figuras del Antiguo Testamento: cf. 2 Cor 3, 17; *In II ad Cor.*, c. 3, lec. 3 [104-105.111]; J. VAN DER PLOEG, *Le traité de la Loi ancienne en AA.VV., Lex et Libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1987, pp. 183-199.

<sup>550</sup> *S. Th.*, I-II, q. 107, a. 1; cf. A. LUQUE, *La relación Promesa-Ley en las Epístolas de San Pablo según Santo Tomás*, Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma 1991, pp. 48-49.

especie, como el niño y el adulto». <sup>551</sup> La justificación por la gracia de Cristo da la fe y el amor de Dios. La Ley era una ayuda para esto, pues en la fe llevaba a los hombres a Cristo: la filiación divina es don recibido por la fe en Jesucristo, y no en la ley la cual era una preparación a la fe y amor de Dios. <sup>552</sup>

## 2. Servidumbre del pecado y libertad de hijos

Cristo, nacido bajo la ley, libra al hombre de la esclavitud del pecado y en su resurrección le hace alcanzar la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cf. Rom 8, 21). <sup>553</sup> *Pues los hijos son libres* (Mt 17, 25). Recordemos que Dios mueve a todos los entes según su condición, de tal modo que, bajo la moción divina, las causas necesarias producen efectos necesarios, y las causas contingentes, efectos contingentes. Pero siendo la voluntad del hombre un principio activo no determinado a una cosa, sino indiferente a muchas, de tal manera la mueve Dios que no la determina por necesidad a una sola cosa. <sup>554</sup> «No es indiferencia de la voluntad, en su mirar una ley extrínseca que promulga externamente un conjunto de preceptos; es un poder del hombre para alcanzar el último fin, en su modo propio superior; mientras que las criaturas irracionales cumplen con su fin, sin alcanzar a Dios con sus acciones: se limitan a ser movidas de modo que manifiesten la gloria de Dios sin que nada hagan para

---

<sup>551</sup> «Sicut perfectum et imperfectum in eadem specie: sicut puer et vir»: *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 5 c.; cf. q. 107, aa. 1-3; *In ad Rom.*, c. 7, lec. 2 [551]; *In ad Gal.*, c. 2, lec. 4 [94].

<sup>552</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 2, lec. 3 [212]; c. 9, lec. 5 [809]; *In ad Gal.*, c. 2, lec. 4 [94]; *S. Th.*, I-II, q. 107, a. 2; A. LUQUE, *o. c.*, pp. 53-67. Los sacramentos de la Nueva Ley son instrumentos de la humanidad Santísima de Cristo (cf. *C. G.* IV, cc. 55, 76), dan la gracia y Cristo actúa en ellos.

<sup>553</sup> «... boni et fideles, et amore servientes, et ideo libertatem per filium consequimur. Io 8, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi...*» (*In ad Gal.*, c. 4, lec. 3); «... per resurrectionem: *quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei* (Rom 8, 21)»: *In III Sent.*, d. 19, q. 1 a. 3 c.

<sup>554</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 4, sc.

lograrlo o impedirlo. En cambio, el hombre accede en algún modo hasta el Creador (...) precisamente por su poder de remontar las realidades terrenas que recibe con el alma». <sup>555</sup>

### a) Filiación divina y libertad de servidumbre de pecado

La plenitud del hombre, lo que sacia completamente, es la bienaventuranza eterna (cf. Io 4, 13). <sup>556</sup> Las Escrituras enseñan con claridad el «modo» para llegar a esta bienaventuranza -el amor supremo de Dios- y la necesaria iniciativa divina en este proceso, que es la asimilación a Dios, con la divinización del hombre; acción

---

<sup>555</sup> A.-C. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., 23. Cf. C. G. III, c. 68. La recepción del Espíritu en el alma exige por parte de los discípulos una doble preparación: el amor de corazón y la obediencia con obras (cf. Io 14, 15), pues la manifestación de ese amor está en el cumplimiento de los mandamientos; seguir los preceptos de la Ley es un signo de amor que prepara para recibir al Espíritu Santo, que es también amor, y por tanto no se da sino a los que aman (cf. *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4 [1908]). Pero hay que señalar que de cualquier modo no merecemos la venida del Espíritu Santo pues *nosotros amamos porque Él nos amó primero* (Io 4, 19), es el mismo Espíritu quien nos mueve a amar a Dios. El Aquinate -recurriendo a la parábola de los talentos- subraya que no hay ningún mérito personal primero: una vez recibida la primera gracia del Espíritu Santo, nos corresponde hacerla fructificar; y con la correspondencia conseguimos con más plenitud los dones del Paráclito. Pone de relieve que todo seguimiento a Dios es en primer lugar acción de Dios, y amando y obedeciendo los primeros dones recibidos del Espíritu Santo, nos preparamos a recibirlos con plenitud (cf. *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4 [1909]). Este don primero no elimina la libertad pues exige unas disposiciones interiores personales libres: el deseo de buscar a Dios, y el que no lo busca -el mundo- no lo encuentra: *non videt eum, nec scit eum* (Io 14, 17). Por otra parte -sigue diciendo S. Tomás- el hombre que no tiene la limpieza de corazón suficiente para conocer el Paráclito, «sicut lingua infecta non sentit bonum saporem propter corruptionem humoris, sic anima infecta a corruptione mundi, caelestium dulcedinem non gustat»: *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4 [1919].

<sup>556</sup> Así los bienes espirituales «in via» se desean más y más. Y señala el Aquinate que el deseo de determinados bienes materiales no se calma cuando estos se alcanzan, pues entonces se desea una cosa distinta (y el motivo es que se buscan porque se consideran necesarios, pero una vez conseguidos se descubre que no son capaces de aquietar el deseo); en cambio, los bienes espirituales sacian el deseo de otras cosas y cuanto más y más se poseen nos gozamos más en ellos y deseamos poseerlos cada vez con mayor perfección. Pero mientras estamos en la tierra se poseen de modo imperfecto, y la gracia del Espíritu Santo nos deja el ansia de más, deseo que se sacia perfectamente «in Patria»: cf. *In Io Ev.*, c. 4, lec. 2 [586]).

que es trinitaria al mismo tiempo, en la que el Espíritu Santo juega un papel determinante. La bienaventuranza es la herencia que se nos prepara, pero nadie es heredero si no es pariente del testador; y concluirá Santo Tomás que es por la benevolencia que Dios tiene para con nosotros como somos adoptados como hijos, y atribuye esta adopción de Dios al Espíritu Santo.<sup>557</sup> Aunque «si bien por el bautismo el Espíritu Santo habita en el alma, puede suceder que por el pecado se le expulse de ella».<sup>558</sup>

Frecuentemente recuerda el Aquinate que cuando alguien es movido por algo distinto de sí, aquel no obra por sí mismo, sino por el efecto de otro, de modo servil; y esto ocurre cuando se actúa de forma distinta a como conviene a la naturaleza. El hombre, cuando sigue su naturaleza racional, obra por sí mismo, es decir libremente; en cambio, cuando peca, no actúa de acuerdo a la razón y es como si fuera movido por otro, que limita su libertad. Al pecar, la persona renuncia al dominio sobre sus actos, señala Santo Tomás: «El hombre carnal está vendido al pecado, como hecho siervo suyo (...). Es verdaderamente libre quien obra con dominio sobre sus actos, y no manejado por otro. Por eso está escrito que por la inteligencia y la voluntad "consiento" a la ley; pero cuando obro contra la ley, ya *no obro propiamente yo, sino más bien el pecado que habita en mí*; me hago siervo del

---

<sup>557</sup> «Et quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat; convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur; secundum illud Rom 8, 15: *accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba Pater*»: C. G., IV, c. 21 [3581].

<sup>558</sup> «*Si tamen spiritus Dei habitat in vobis, scilicet per charitatem* 1 Cor 3, 16: *Templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis*. Apponit autem hanc conditionem, quia quamvis in baptismo Spiritum Sanctum receperint, potuissent tamen contingere, quod per peccatum superveniens Spiritum Sanctum amisissent, de quo dicitur Sap 1, 5, quod *corripitur a superveniente iniquitate*»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 2 [626].

pecado, que obra como con dominio sobre mí». <sup>559</sup>

La situación del pecador es de esclavitud: hay un debilitamiento de la voluntad, una tristeza ante no poder conseguir la virtud, cadenas que atan a las pasiones y que impiden levantarse; el que comete pecado esclavo es del pecado, señala el Aquinate. <sup>560</sup> *El que sirve al pecado, es su siervo* (Io 8, 34): la verdadera esclavitud es la esclavitud del pecado, ya que impide al hombre alcanzar la justicia, aquel bien que le es propio. La verdadera libertad es estar libre del pecado. <sup>561</sup> La libertad del hombre está turbada de muchos modos, y además puede haber una oposición a la gracia por parte de la persona. <sup>562</sup> Entonces, el pecado hace al hombre desgraciado -dirá Santo Tomás- y es castigado por la justicia de Dios; <sup>563</sup> queda esclavizado por su pecado. La Escritura enseña que Dios da la ayuda

---

<sup>559</sup> «Quod autem homo carnalis venundatus sub peccato, quasi aliquoties sit servus peccati, ex hoc apparet quod ipse non agit sed agitur a peccato. Ille enim qui est liber, ipse per seipsum agit et non ab alio agitur. Et ideo dicit: Dictum est quod per intellectum et voluntatem *consentio legi, nunc autem, dum contra legem facio, ego iam non operor illud* quod facio contra legem, sed *peccatum, quod in me habitat*, et sic patet me esse servum peccati, in quantum peccatum, in me quasi dominium habens, operatur»: *In ad Rom.* c. 7, lec. 3 [569].

<sup>560</sup> «Liberi sunt qui manent in verbis Iesu, et cognoverunt veritatem, et veritas liberavit eos a servitute peccati. Filii autem regum terræ liberi non sunt; quoniam qui facit peccatum, servus est peccati». *Catena aurea in Mt.*, c. 17, lec. 7; cf. *Sermones*, n. 13, 3.

<sup>561</sup> Por la gracia de Cristo, el hombre es liberado de la servidumbre del pecado (cf. *In ad Rom.*, c. 6, lec. 3 [493]). Ese dominio del pecado viene por dos caminos: por el consentimiento interior y por la obra externa (cf. *ibid.* [494]). Para evitar ambas cosas se ha de temer a Dios y obrar según su voluntad; no hacer de los miembros del cuerpo instrumentos de pecado, sino armas para cumplir la justicia de Dios, contra los enemigos de la salvación. Para lograrlo, es preciso que el justo no viva su propia vida, sino la de Jesucristo (cf. *ibid.* [495]).

<sup>562</sup> Cf. *C. G.* III, c. 159.

<sup>563</sup> «Ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim, peccando, Deo nihil nocere effective potest, tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem, in quantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo, in quantum nocementum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri, quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocementum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur»: *S. Th.*, I-II, q. 47, a. 1 ad 1.

suficiente a todos los hombres para que se salven (cf. 1 Tim 2, 4). Y no hay defecto en la voluntad salvífica de Dios, cuando alguien no alcanza el efecto de la acción divina, comenta S. Tomás, lo mismo que no se puede imputar a la luz solar el que alguien no vea porque tiene los ojos cerrados.<sup>564</sup> *Decían a Dios: apártate lejos de nosotros, no queremos saber de tus caminos* (Job 21, 14); y también: *hay quienes aborrecen la luz* (Job 14, 13), y señala S. Tomás que el pecado imposibilita el recto ejercicio de las fuerzas naturales, relacionadas con el bien moral, en esa continuidad entre naturaleza y gracia.<sup>565</sup> Subraya el Aquinate la responsabilidad, ya que la mente, cuando se inclina al pecado no se encuentra en estado de indiferencia, pues manifiesta el hombre en las cosas espontáneas su disposición interior.<sup>566</sup> En la medida en que es vencido por el pecado, la esclavitud del hombre es mayor, insiste Santo Tomás: es movido por otro (alienado, diríamos hoy), y se hace esclavo suyo.<sup>567</sup> Y, por otra parte, cuanto más obra de acuerdo con la razón, más libre se hace la persona humana. A veces hay una inclinación de la naturaleza a un fin distinto, pues por el pecado queda debilitada la naturaleza, que enferma hasta que la persona responde a la gracia. Y así era la condición del hombre

---

<sup>564</sup> Cf. C. G. III, c. 159 [3312-3313].

<sup>565</sup> Cf. C. G. III, c. 160 [3314].

<sup>566</sup> Cf. C. G. III, c. 160 [3315], y cita también la *III Etic.*, 4; 1111b 9-10; cf. Expos. lec. 5 [436]. Aunque haya menos libertad, algo queda. No hay pasiones indomables, ni existe pasión que ejerza un dominio despótico sobre el hombre: *In ad Rom.*, c. 6, lec. 4 [502].

<sup>567</sup> Se plantea la cuestión de que, si el que peca es siervo y lo que caracteriza al siervo es que mueve por otro y no por su arbitrio, entonces sin libertad no habría esta servidumbre del pecado, y responde: «dicendum, quod unumquodque est illud quod convenit ei secundum suam naturam: quando ergo movetur ab aliquo extraneo, non operatur secundum se, sed ab impressione alterius; quod est servile. Homo autem secundum suam naturam est rationalis. Quando ergo movetur secundum rationem, proprio motu movetur, et secundum se operatur, quod est libertatis; quando vero peccat, operatur præter rationem, et tunc movetur quasi ab alio, retentis terminis alienis: et ideo *qui facit peccatum, servus est peccati* (Io 8, 4)»: *In Io Ev.*, c. 8, lec. 4 [1204].

hasta que Cristo nos redimió:

«El hombre es redimido de una servidumbre, si satisface por el pecado. Igual que si alguien está sometido a un rey por una culpa cometida, hasta que pague la culpa, se diría que le redime de aquella pena el que pague la multa por él. Siendo todos los hombres pecadores, ninguno se podía redimir a sí mismo y a los demás, por el pecado de los primeros padres. El redentor había de estar libre de todo pecado, y su satisfacción tenía que alcanzar a todo el género humano. Cristo, inocente, se inmoló por todos y a todos nos redimió de la culpa». <sup>568</sup>

«Muestra el Doctor Común en primer lugar la necesidad de la satisfacción para ser redimido de la servidumbre, y cómo se realiza en Cristo Jesús. Este es el punto central -Cristo Redentor como causa meritoria- donde radica la libertad de los hijos de Dios, que nos alcanzó Cristo muriendo en la Cruz». <sup>569</sup> Por la obediencia de la fe, se hace el hombre siervo de la justicia

---

<sup>568</sup> «Quidem servitute homo redimitur si pro peccato satisfaciatur. Sicut si aliquis ob culpam commissam obnoxius esset regi ad solvendam pecuniam, ille eum redimere diceretur a noxa, qui pro eo pecuniam solveret. Hæc autem noxa ad totum humanum genus pertinebat, quod erat infectum per peccatum primi parentis. Unde nullus alius pro peccato totius humani generis satisfacere poterat, nisi solus Christus qui ab omni peccato erat immunis»: *In ad Rom.*, c. 3, lec. 3 [307].

<sup>569</sup> C. LAPEÑA, *o. c.*, p. 273. Es una analogía muy frecuentemente usada en los Padres para expresar la condición del hijo de Dios: ya no hay servidumbre del pecado sino libertad, que Cristo, *verus liberator*, nos consiguió (S. AGUSTIN, *Serm.* 134, 3: PL 38, 744). «Con cierta frecuencia los Padres de la Iglesia se esfuerzan en establecer un paralelismo entre el hecho teológico y la situación social e histórica de la servidumbre. Una de las mejores analogías que pueden ayudar a concebir y expresar la condición del hombre antes de la misión de Cristo es la condición de siervo, porque ofrece algo de particular que lleva la impronta de toda una civilización. Cristo es el verdadero liberador -*verus liberator*- porque las instituciones sociales consideradas como libres o liberadoras no son sino falaces»: A. VICIANO, *o. c.*, p. 65. El mundo es lugar de esclavitud y las instituciones sociales que parecen garantizar la libertad son radicalmente engañosas. La libertad no existe en la sociedad ni siquiera entre aquellos que se llaman libres, pues la perspectiva de la fe cristiana hace ver que todos, tanto libres -*ingenui*- como siervos -*serui*- son esclavos mientras permanezcan en pecado, y prueba de ello es la realidad de la muerte que a todos alcanza (cf. S. AGUSTIN, *Serm.* 134, 3: PL 38, 744).

(cf. Rom 6, 18),<sup>570</sup> Los «viri spirituales», gobernados por el Espíritu cumplen con libertad los mandatos de la ley, y movidos por el hábito bueno que el Espíritu pone en ellos son libres y por amor se abstienen del mal.<sup>571</sup> Es la libertad de la gracia: por la gracia de Jesucristo el pecado perdió su reinado sobre el hombre; *el pecado no tiene ya dominio sobre vosotros, porque no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia* (Rom 6, 14): «no estáis dominados por el pecado, por lo que podáis retraeros, puesto que hemos sido liberados por Cristo».<sup>572</sup> El pecador puede alcanzar la libertad, si quiere, por la gracia: «aquellos que se someten a los sacramentos de Cristo, por la virtud de estos consiguen la gracia, para no estar bajo la ley, sino bajo la gracia, a no ser que por su culpa se sometan a la servidumbre del pecado».<sup>573</sup> La vida en Cristo Jesús «no libra de la ley del pecado, de la ley de la carne, del "fomes" que inclina al pecado, y de la ley del consentimiento y operación del pecado, que tiene ligado al hombre como por una ley. Por la acción del Espíritu Santo es desligado

---

570 «... se contrarii Domini servituti subiicere; unde nobis non licet, ex quo sumus facti servi iustitiæ, iterum redire ad servitutum peccati. Ultramque rationem Apostolus simul tangit dicens gratias ago Deo, sic et vos gratia agere debetis, quod, cum essetis servi peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, lo 8, 34, obedistis, scilicet credendo, supra 1, 5: *ad obediendum fidei in omnibus gentibus*; et hoc non coacti, sed ex corde»: *In ad Rom.*, c. 6, lec. 3 [503]; cf. *In Ps* 44, 7; 50, 1; *In Job*, c. 4; M.-H. DA GUERRA PRATAS, *El valor revelador de la historia*, cit., pp. 250-253). La muerte del hijo significa que, perdonada la culpa, permanece el reato de pena (cf. *S. Th.*, III, q. 86, a. 4 sc.).

571 Cf. *In II ad Cor.* 112; cf. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 6 ad 1.

572 «...quia non invenitis peccatum in vos dominari, per quod retrahi possitis; sumus enim liberati a Christo»: *In ad Rom.*, c. 6, lec. 3 [496]. El Aquinate sigue el pensamiento de San Agustín: la liberación (*liberatio*) es una acción cristiana, de Cristo: «liberador, hombre mediador, para poder llegar a él por él, *no por otro*»: *Serm.* 293, 7: PL 38, 1320.

573 «Ille vero qui se sacramentis Christi subiiciunt, ex eorum virtute gratiam consequuntur, ut non sint sub lege, sed sub gratia, nisi forte per suam culpam se subiiciant servituti peccati»: *In ad Rom.*, c. 6, lec. 3 [498].

del pecado». <sup>574</sup>

El hijo de Dios nota algunos impulsos y deseos hacia el pecado, sin embargo, porque está muerto al pecado no obedece ni tampoco consiente, y en cambio sirve con la mente a la ley de Dios en esa transformación interior, del Espíritu que *habita en vosotros, el mismo que resucitó a Cristo de entre los muertos dará vida también a vuestros cuerpos mortales por medio de su Espíritu, que habita en vosotros* (Rom 8, 11). <sup>575</sup> El Espíritu nos mueve a hacer lo que debemos conducidos por Él mismo, y nos libera, llevándonos hacia lo que es justo: así el Espíritu Santo participa sus propiedades a los que nacen del espíritu, dando el espíritu de libertad. <sup>576</sup>

Es la liberación de la servidumbre del demonio, pues si Él nos ha liberado somos verdaderamente libres (cf. Io 8, 36), con una libertad espiritual. <sup>577</sup> Es la libertad de la servidumbre del pecado, que nos hace verdaderamente libres, <sup>578</sup> y también comenta S. Tomás que una vez

---

<sup>574</sup> «Et hoc a lege peccati id est a lege fomitis quæ inclinatur ad peccatum. Vel a lege peccati id est a consensu et operatione peccati, quod hominem tenet ligatum per modum legis. Per Spiritum enim Sanctum remittitur peccatum»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 1 [605].

<sup>575</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 2 [630].

<sup>576</sup> «*Sic est omnis qui natus est ex spiritu* (Io 3, 7); id est, sicut Spiritus sanctus. Nec mirum: nam, sicut supra dixerat, *quod natum est ex spiritu, spiritus est*: quia in viro spirituali sunt proprietates Spiritus sancti, sicut in carbone succenso sunt proprietates ignis. Sunt autem in eo qui natus est ex Spiritu sancto prædictæ quatuor proprietates spiritus. Primo namque habet libertatem; 2 Cor 32, 17: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, quia Spiritus Domini ducit ad id quod rectum est; Ps 142, 10: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; et libertat a servitute peccati et legis; Rom 8, 2: *Lex spiritus vitæ in Christo liberavit me* etc.»: *In Io Ev.*, c. 3, lec. 2 [456].

<sup>577</sup> «Quod est peccatum expellere, et a servitute dæmonis liberare. Io 8, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis*: *In IV Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3; cf. *In Io Ev.*, c. 8, lec. 8; *In ad Rom.*, c. 6, lec. 3; lec. 4; c. 7, lec. 4; c. 8, lec. 1; c. 13, lec. 1; *In ad Gal.*, c. 4, lec. 9; «Dicit Io 8, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis*, et Mt 17, 25: *ergo liberi sunt filii*, si ex hoc vellent aliqui inferre, quod omnes catholici sicut sunt filii Dei, ita essent etiam liberi, esset pugna verborum, quia Dominus loquitur ibi de libertate spirituali»: *In I ad Tim.*, c. 6, lec. 1.

<sup>578</sup> Cf. *In I ad Cor.*, c. 7, lec. 3; lec. 4; *In Ps* 9, n. 1; *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3.

liberados en Cristo, el hijo de Dios ha de cuidar de no volver a la esclavitud del pecado:

«Porque si pecásemos se seguiría este inconveniente: que de nuevo nos someteríamos a la esclavitud del pecado (...) pues el obedecer es una deuda que deben pagar los siervos a los señores: *Los siervos, obedeced a vuestros amos temporales* (Eph 6, 5). Por tanto, cuando uno obedece a alguien, se confiesa su siervo al obedecer. Por diversas pagas, se obedece a diversos amos; quien obedece al pecado, por la servidumbre del pecado es conducido a la muerte. Por esto dice que es del pecado, al obedecerle. Y para la muerte precipitándose a la condenación eterna (...). Pero quien obedece a Dios, se hace siervo de su obediencia, porque por la asiduidad en obedecer, su mente se inclina más y más a obedecer, y esto le lleva a la justicia o santidad».<sup>579</sup>

Habla S. Pablo de una esclavitud del pecado, y otra de la justicia, y una libertad del pecado, y otra de la justicia. *Cuando eráis esclavos del pecado, estabais libres respecto de la justicia. Pero ahora, libres del pecado, habéis sido*

---

579 «Quia si peccaremus, sequeretur hoc inconveniens, quod iterum redigeremur in servitute peccati. Et hoc est quod dicit an nescitis, quoniam cui vos exhibetis propria voluntate servos ad obediendum spontanee servi estis, cui obedistis. Obedire enim debitum est, quod servi dominis debent. Eph. VI,5: *Servi, obedite dominis carnalibus*. Unde cum aliquis obedit alicui, se servum profitetur eius, obediendo. Diverso tamen stipendio, diversis dominis obeditur. Qui enim obedit peccato, per servitute[m] peccati ducitur in mortem. Et hoc est quod dicit sive peccati, scilicet servi estis ei obediendo. Et hoc est in mortem, id est æternam damnationem præcipitandi, de qua dicitur Apoc. 2, 11: *In his mors secunda non habet locum. Qui vero obedit Deo, efficitur huius obedientie servus: quia per assuetudinem obediendi, mens eius magis ac magis ad obediendum inclinatur et ex hoc iustitiam perficit*»: *In ad Rom.*, c. 6, lec. 3 [501]. Cf., sobre la riqueza del concepto de libertad que llega a S. Tomás: M. A. DOMINGUEZ MONTES, *Relación entre gracia y libertad en San Bernardo*, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1991, p. 34; cf. los comentarios que ahí se hacen al *Libro sobre la gracia y el libre albedrío* y a los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Sobre S. Anselmo, cf. R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme (un itinéraire augustinien de l'ame a Dieu)*, Études Augustiniennes, Paris 1964. Por último, para una visión general de la época, cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, t. I, J. Duculot, Louvain - Gembloux 1949, en el capítulo *Libre arbitre et liberté depuis Saint Anselme just'a la fin du XIII siècle* que ocupa las pp. 11-389 (para S. Tomás, cf. pp. 207-216).

*hechos siervos de Dios* (Rom. 6, 20, 22), y comenta el Aquinate que siempre que una persona se halla inclinada por hábito pecaminoso al mal, hay esclavitud del pecado. En cambio, hay esclavitud de la justicia cuando por el hábito de justicia uno se inclina al bien.<sup>580</sup>

*El pecado no tiene ya dominio sobre vosotros, pues que no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia* (Rom 6, 14). Explica el Aquinate que el justo goza de entera libertad, y también el pecador está llamado a alcanzarla, si quiere, respondiendo a la gracia.<sup>581</sup>

### **b) Libertad de la ley y servidumbre por Amor<sup>582</sup>**

Se plantea Santo Tomás que «dice el Apóstol: *si os guiáis por el Espíritu de Dios, no estáis bajo la ley* (Gal 5, 18). Ahora bien, los justos, que son hijos de Dios por adopción, se guían por el Espíritu de Dios»: <sup>583</sup> ¿están bajo la ley? Y añade:

«Estas palabras del Apóstol pueden entenderse de dos maneras. Primera, a la manera que se dice que está bajo la ley el hombre que, no queriendo la sujeción a la

---

<sup>580</sup> También dice que Dios respeta la libertad del hombre, pero puede ella misma estar determinada hacia alguna cosa concreta mediante hábitos contraídos, en su origen voluntarios. El bueno se siente inclinado a las obras de misericordia, y el malo a sus vicios; la inclinación al bien es libertad llena de justicia, y la inclinación al mal servidumbre del pecado: cf. *In ad Rom.*, c. 6, lec. 4 [508].

<sup>581</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 6, lec. 4 [498]. La persona convertida, que fue sierva del pecado, ha sido liberada por la virtud de Jesucristo, hecha sierva de la justicia, amadora de la verdad y del bien; por tanto, no debe ahora volver a la servidumbre de la culpa, perdiendo esta libertad a donde le llevan los sentimientos de su propio corazón, por la ayuda de la gracia de Jesucristo: *Es necesario creer de corazón -voluntariamente- para justificarse* (Rom 10, 10): cf. *In ad Rom.*, c. 6, lec. 4 [502].

<sup>582</sup> También la imagen es agustiniana: el hombre es libre en la medida que moralmente es sano, y tal es cuanto más está sujeto a la gracia (cf. S. AGUSTIN, *Ep.* 157, 8); de donde se sigue que es libre si es siervo: libre del pecado si es siervo de la justicia (*In Io Ev. tr.*, 41, 8); en resumen, «sólo Cristo es quien libera así. Nadie se tenga por libre, no sea que siga esclavo» (*Serm* 134, 6: PL 38, 746).

<sup>583</sup> «Dicit enim Apostolus, ad Gal 5, *si spiritu ducimini, non estis sub lege*. Sed viri iusti, qui sunt filii Dei per adoptionem, Spiritu Dei aguntur; secundum illud Rom 8, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*»: S. Th., I-II, q. 93, a. 6, arg. 1.

ley, se somete a ella como a una pesada carga. Por eso dice la Glosa que "está bajo la ley quien por temor del castigo con que la ley amenaza, y no por amor a la justicia, se abstiene de obrar el mal". Y, ciertamente, de este modo los hombres espirituales no están sometidos a la ley, porque cumplen voluntariamente los mandatos de la ley en virtud de la caridad que el Espíritu Santo derrama en sus corazones. - Segunda, pueden también entenderse en el sentido de que las obras del hombre movido por el Espíritu Santo no está sujeto a la ley -como tampoco el Hijo, según dijimos-, síguese que tales obras sometidas a la ley. Esto lo testifica el Apóstol al decir: *donde está el Espíritu del Señor, está la libertad* (2 Cor 3, 17)». <sup>584</sup>

Así pues, vemos en primer lugar que se puede estar sometido a la observancia de la ley voluntariamente o coaccionado: «El primer modo es el de Cristo... El otro modo de estar bajo la ley, no por amor, sino coaccionado o por temor, carece de la gracia... Mientras alguien está bajo la ley (sin libertad) el pecado le domina, por lo cual la voluntad del hombre se inclina para querer lo contrario a la ley. Pero por la gracia se quita tal dominio a fin de que el hombre sirva a la ley, no como existiendo bajo la ley, sino como libre». <sup>585</sup>

---

<sup>584</sup> «Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationi legis subditur, quasi cuidam ponderi. Unde Glossa (Lombardi, super Gal 5, 18: PL 192, 158) ibidem dicit quod "sub lege est qui timore supplicii quod lex minatur, non amore iustitiæ, a malo opere abstinet". Et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege: quia per caritatem, quam Spiritus Sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. - Alio modo potest etiam intelligi inquantum hominis opera qui Spiritu Sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus Sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus Sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra (a. 4 ad 2) dictum est; sequitur quod huiusmodi opera, inquantum sunt Spiritus Sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit, 2 ad Cor 3, 17: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*»: *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 6 ad 1.

<sup>585</sup> «Et hoc modo etiam Christus fuit sub lege... alio modo dicitur aliquis esse sub lege, quasi a lege coactus, et sic dicitur esse sub lege, qui non voluntarie ex amore, sed timore cogitur legem observare. Talis autem caret gratia (...). Sic igitur quamdiu aliquis sic est sub lege, ut non impleat voluntarie legem, peccatum in eo dominatur, ex quo voluntas hominis inclinatur ut velit id quod est contrarium legi,

«He aquí el grado supremo de dignidad en los hombres: que por sí mismos, y no por otros, se dirijan hacia el bien».<sup>586</sup> Y un segundo elemento a destacar es que la *verdadera libertad* consiste en la obediencia por Amor: «Cuando alguien, por el hábito de la justicia y de la gracia, se inclina al bien, es libre del pecado... Así como en el estado de pecado se es siervo del pecado, al que se obedece, así en el estado de justicia el que es siervo de Dios, le obedece voluntariamente... Esta es la verdadera libertad y la óptima servidumbre, porque por la justicia el hombre tiende hacia aquello que le conviene, lo que es propio del hombre, y se aparta de lo que conviene a la concupiscencia, que es lo animal».<sup>587</sup>

Los que son según el Espíritu, esto es, los que siguen al Espíritu Santo, corresponden a sus mociones, y son conducidos por Él, sienten las cosas espirituales, o lo que es lo mismo, poseen el sentido adecuado para esas cosas.<sup>588</sup> Los que son espirituales no están sometidos a la ley en el sentido de que aman la voluntad de Dios, y en cuanto a la fuerza de coacción, los justos no están sometidos a ella, pues -dirá el Aquinate- la moción y el

---

sed per gratiam tale dominium tollitur, ut scilicet homo servet legem, non quasi sub lege existens, sed sicut liber»: *In ad Rom.*, c. 2, lec. 3 [497]:

<sup>586</sup> *In ad Rom.*, c. 2, lec. 3 [217]: «Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum».

<sup>587</sup> «Cum aliquis ex habitu iustitiæ et gratiæ inclinatur ad bonum, est liber a peccato; ut scilicet ab eo non superetur usque ad consensum. Unde dicit *nunc vero*, scilicet in statu iustitiæ, *liberati a peccato*. - Io 8, 36: *si filius vos liberaverit, tunc vere liberi eritis*. Similiter, e contra, sicut in statu peccati est aliquis servus peccati, cui obedit, ita in statu iustitiæ est aliquis servus Dei voluntarie obediens, secundum illud Ps 99, 2: *Servite Domino in lætitia*. Et hoc est quod subdit *servi autem facti Deo*. - Ps 115, 16: *O Domine, quia ego servus tuus*, etc. Hæc autem vera est libertas, et optima servitus; quia per iustitiam homo inclinatur ad id quod convenit ipsi, quod est proprium hominis, et avertitur ad eo quod convenit concupiscentiæ, quod est maxime bestiale»: *In ad Rom.*, c. 6, lec. 4 [513].

<sup>588</sup> «*Qui vero sunt secundum spiritum* (Rom 8, 5), id est, qui Spiritum Sanctum sequuntur, et secundum eum ducuntur secundum illud Gal 5, 18: *Si spiritu ducimini, non estis sub lege, sentiunt ea quæ sunt spiritus*, id est, habent rectum sensum in rebus spiritualibus, secundum illud Sap 1, 1: *Sentite de Domino in bonitate*»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 1 [616].

instinto del Espíritu Santo está en ellos como instinto propio, puesto que la caridad inclina precisamente a aquello que la ley manda.<sup>589</sup> En el camino hacia la madurez de la libertad, el hombre descubre que su vida es una vocación a la libertad: *hermanos, habéis sido llamados a la libertad* (Gal 5, 13), proclama San Pablo. Sin embargo -comenta S. Tomás- esta libertad no les quita todas las sujeciones de esta vida: «los que son hechos hijos de Dios por la gracia son liberados del lazo espiritual del pecado, pero no de la servidumbre corporal».<sup>590</sup>

Jesucristo pone un ejemplo de que el Rey no recibe los tributos de sus hijos, pues están exentos (cf. Mt 17, 25-26), y comenta el Aquinate que así están los cristianos en el mundo, son hijos de Dios como da testimonio el Espíritu a nuestro espíritu, y dondequiera que estén son libres.<sup>591</sup> *Donde está el Espíritu del Señor, allí está la*

---

<sup>589</sup> «Quantum ad coactionem (...) iusti non sunt sub lege, quia motus et instinctus Spiritus Sancti, qui est in eis, est proprius eorum instinctus, nam caritas inclinatur ad illud idem quod lex præcipit. Quia ergo iusti habent legem interiorem, sponte faciunt quod lex mandat, ab ipsa non coacti»: *In ad Gal.*, c. 5, lec. 3 [318]. Cf. *In ad Gal.*, c. 5, lec. 5; *In ad Rom.*, c. 8, lec. 1; *In II ad Cor.*, c. 3, lec. 3; *C. G.*, IV, c. 22, etc.

<sup>590</sup> «Liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali»: *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 6 ad 1. Ya decía san Agustín: «Prima est ergo libertas, carere criminibus (...) sicuti est homicidium, adulterium, aliqua immunditia fornicationis, furtum, fraus, sacrilegium, et cetera huiusmodi. Cum coeperit ea non habere homo (debet autem non habere omnis christianus homo), incipit caput erigere ad libertatem; sed ista inchoata est, non perfecta libertas» (*In Ioannes Evangelium Tractatus*, 41, 10: CCL 36, 363). Y se pregunta: ¿por qué no se tiene la libertad perfecta? Y refiriéndose a ese sentir dentro *otra ley en conflicto con la ley de mi razón* comenta que hay una libertad parcial y una parcial esclavitud: la libertad no es aún completa, aún no es pura ni plena porque todavía no estamos en la eternidad. Conservamos en parte la debilidad y en parte hemos alcanzado la libertad. Todos nuestros pecados han sido borrados en el bautismo, pero ¿acaso ha desaparecido la debilidad después de que la iniquidad ha sido destruida? Si aquella hubiera desaparecido, se viviría sin pecado en la tierra. ¿Quién osará afirmar esto sino el soberbio, el indigno de la misericordia del liberador? «Ergo ex eo quod remansit aliquid infirmitatis, audeo dicere, ex qua parte servimus Deo, liberi sumus; ex qua parte servimus legi peccati, adhuc servi sumus» (*ibid.*).

<sup>591</sup> «... At ille dixit: ab alienis. Dixit illi Iesus: ergo liberi sunt filii (Mt 17, 26). Origenes in Matth. (tract. 4). Sermo iste duplicem habet sensum. Secundum unum enim filii regum terræ liberi sunt apud reges terræ; extranei autem extra terram liberi non sunt propter eos qui deprimunt eos, sicut Ægyptii filios Israël.

*libertad* (2 Cor 3, 17): quien posee la gracia es *causa sui* (pues *quicumque agit ex seipso, libere agit; qui vero ex aliquo motus, non agit libere*), el que evita el mal no porque sea mal sino porque se lo manda su señor, ese no es libre; en cambio, *qui vitat mala, quia mala*, éste es libre en verdad: no porque sea exento de cumplir la ley, sino porque por su hábito bueno está inclinado a hacer las cosas que prescribe la ley.<sup>592</sup> Actúa pues *causa sui* -y no como siervo que actúa *causa domini*-. Hoy diríamos que actúa “porque quiere”, porque le da la gana.

La ley de Cristo, que lleva a «virtutis opera agenda propter amorem virtutis», y no por causa de penas o de miedos a leyes o castigos. La Ley nueva, como veremos, es la misma gracia que está en nuestros corazones, es ley de libertad -«lex libertatis»- y por esto «lex amoris»: sus promesas, que constituyen el objeto de las virtudes infusas y en particular de la esperanza y caridad, son espirituales y

---

Secundum alterum autem, propter hoc ipsum quod aliqui sunt alieni a filiis regum terræ, sed sunt filii Dei; liberi sunt qui manent in verbis Iesu, et cognoverunt veritatem, et veritas liberavit eos a servitute peccati. Filii autem regum terræ liberi non sunt; quoniam *qui facit peccatum, servus est peccati* (Io 8, 34)»: *Catena Aurea, in Mt., c. 17, n. 7.* «Super illud Mt 17, *ergo liberi sunt filii*, dicit Glossa, si in quolibet regno filii illius regis qui regno illi præfertur sunt liberi, tunc filii regis cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud Io 1...» (*S. Th., II-II, q. 104, a. 6*). «Mt 17, 25, dicitur: *ergo liberi sunt filii*. Si enim in quolibet regno filii illius regis qui regno illi præfertur, liberi sunt, tunc filii regis cui omnia regna subduntur in quolibet regno liberi esse debent. Sed christiani effecti sunt filii Dei; Rom 8, 16: *ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*. Ergo ubique sunt liberi»: *In II Sent., d. 44, q. 2, a. 2. Cf. S. Th., III, q. 11, a. 3 c.*

<sup>592</sup> «Et similiter *ubi Spiritus Domini, ibi libertas* intelligitur, quia liber est, qui est causa sui: servus autem est causa domini; quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si præciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinæ, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat»: *In II ad Cor., c. 3, lec. 3* [112]. Decía S. Pinckaers, en *Les sources de la morale chrétienne*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, Ed. Du Cerf, Paris, p. 234 : « Toute la morale, jusqu'en ses moindres parties, est soulevée par ce mouvement puissant qui part de Dieu et pénètre en l'homme pour ramener librement vers Dieu et pour le conduire jusqu'à la vision aimante qui dépasse et colme tout désir ».

eternas.<sup>593</sup>

El Espíritu Santo, que es Amor, no se da sino a los que aman a Dios. Y por esto no prevenimos a la gracia sino que nos previene y nos mueve para cumplir los preceptos divinos.<sup>594</sup> El Espíritu Santo inclina la voluntad, por amor, al Bien verdadero. *Si os guiáis por el Espíritu, no estáis bajo la ley* (Gal 5, 18). *Donde está el Espíritu del Señor está la libertad* (2 Cor 13, 7): «Se entiende que es libre quien es causa de sus actos. Es siervo, en cambio, quien actúa por mandato de su amo. Cualquiera que actúa por sí mismo, libremente actúa, quien lo hace movido por otro no actúa libremente. Aquel que evita el mal, no por ser mal, sino por mandato de su señor, no es libre. Esto en cambio hace el Espíritu Santo el cual perfecciona el interior de la mente por medio de los hábitos, para que por amor actúe y obedezca los mandatos de la ley divina; y por esto se dice libre no por estar sometido a la ley divina, sino porque está inclinado por un hábito bueno para hacer eso que la ley divina ordena».<sup>595</sup>

Santo Tomás, en sintonía con la estructuración social -feudal- de su época, sitúa la palabra *liber* en el contexto de nacimiento como hijo libre, en contraposición a

---

<sup>593</sup> «Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam aut remunerationem extrinsecam. Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur "lex amoris". Et dicitur habere promissa spiritualia et æterna, quæ sunt obiecta virtutis, præcipue caritatis. Et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria»:

S. Th., I-II, q. 107, a. 1 ad 2. La libertad, concepto que está en los textos bíblicos tan relacionado con la filiación divina, queda aquí explicada en el sometimiento a Dios, como capacidad de obrar con amor filial, en el cumplimiento de los designios de Dios, sin dejarse esclavizar por las criaturas.

<sup>594</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4 [1907-1909]

<sup>595</sup> «Intelligitur, quia liber est, qui est causa sui: servus autem est causa domini; quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo, qui vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si præciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinæ, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat»: *In II ad Cor.*, c. 3, lec. 3 [112].

*servus*.<sup>596</sup> La *libertad* hace que -a diferencia de otras criaturas- los hombres actuemos siendo causa de nuestro propio obrar: dominando sobre nuestros propios actos: *ya no os llamo siervos* (lo 15, 4), afirma el Señor; como si dijera que fuimos siervos bajo la ley y ahora somos libres bajo la gracia.<sup>597</sup> En efecto, lo propio del siervo es actuar no por sí mismo, a diferencia del libre que sí es causa de su propio obrar. El siervo actúa movido y llevado por otros; mientras el libre causa su propia operación, tanto en cuanto al objeto como al fin de su obrar; actúa por sí mismo en cuanto obra por un fin y se mueve por propia voluntad; el siervo no actúa por sí, sino por su señor y por la voluntad de éste, al modo de cierta coacción. No es así en el cristiano, quien actúa decidiendo el fin al que tiende, y obrando por el ejercicio de su propia voluntad: domina sobre sus potencias y actúa por querer propio, con más perfección en la medida en que el hábito de la gracia le facilita la operación.

Sin embargo, sucede también que el hombre actúa por causa de otro, como por su propio fin, adhiriéndose a la voluntad de éste. Se mueve por sí mismo en cuanto decide actuar en este sentido; pero no obra *propter se* en cuanto que el amor le mueve a querer no lo propio sino lo del otro. Así el cristiano es siervo de su Señor, en cuanto por la caridad quiere no lo propio, sino lo que pertenece a Cristo y a la salvación del prójimo, es decir, obra por el amor.<sup>598</sup> Y por tanto, por propia voluntad, siendo señor

---

<sup>596</sup> «Eos in cives, qui sunt nati ex servo vel ex serva, dummodo alter parentum sit liber; deinde crescente multitudine, excludunt omnes filios servorum, sed reputant cives eos, qui sunt nati ex mulieribus civibus...»: *Sententia libri politicorum*, l. 3, lec. 4, n. 5. Cf. G. SALAZAR, *o. c.*, pp. 367-373.

<sup>597</sup> «Amicitiae autem contrariatur servitus, et ideo primo excludit servitatem, dicens *iam non dicam vos servos*; quasi dicat: Etsi olim fueritis quasi *servi sub lege* nunc estis quasi liberi sub gratia»: *In Io Ev.*, c. 15, lec. 3 [2014].

<sup>598</sup> «Sciendum est etiam, quod servus proprie est qui non est causa sui: liber vero qui est sui causa. Est ergo differentia inter operationes servi et liberi: quia servus operatur causa alterius: liber autem causa sui operatur, et quantum ad causam finalem operis et quantum ad causam moventem. Nam liber propter se

de sí mismo.

### c) De la servidumbre de temor a la servidumbre de amor

*Ahora, libres del pecado y siervos de Dios, tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna* (Rom 6, 22), y proclama S. Tomás la sublimidad del servicio a Dios, la más sublime de las servidumbres. Es una justicia de obras buenas que está conforme con la razón y constituye la verdadera libertad, «verdadera libertad y óptima servidumbre». <sup>599</sup>

Toda servidumbre engendra servidumbre; pero ya hemos visto que hay servidumbres voluntarias, libres como las del amor; y las hay forzadas, como la del pecado. El pecador es un siervo vendido; el siervo de Cristo es un libre esclavizado por propia iniciativa y voluntad. El siervo del pecado va a la muerte; el de Cristo, a la gloria. <sup>600</sup> Así, S. Pablo se muestra como *siervo de Cristo*, y comenta el Aquinate: esto es, subordina por entero su personalidad a la de Jesucristo. Y explica -por

---

operatur, sicut propter finem, et a se operatur, quia propria voluntate movetur ad opus; sed servus nec propter se operatur sed propter dominum, nec a se sed a domini voluntate, et quasi quadam coactione. Sed contingit aliquando quod aliquis servus operatur tamen a se, inquantum se movet ad opus: et hæc est bona servitus, quia ex caritate movetur ad bona opera facienda; sed non operatur propter se: quia caritas non quærit quæ sua sunt, sed quæ sunt Iesu Christi et salutis proximorum. Qui autem omnino causa alterius operantur, sunt mali servi. Patet ergo quod discipuli servi erant, sed bona servitute, quæ ex amore procedit»: *In Io Ev.*, c. 15, lec. 3 [2015].

<sup>599</sup> «Hæc autem vera est libertas, et optima servitus»: *In ad Rom.*, c. 6, lec. 4 [513].

<sup>600</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 6, lec. 3 [501], y [508]: "homo naturaliter est liberi arbitrii, propter rationem et voluntatem, quæ cogi non potest, inclinari tamen ab aliquibus potest. Semper ergo homo, quantum ad arbitrium rationis, remanet liber a coactione, non tamen est liber ab inclinatione. Quandoque enim liberum arbitrium inclinatur ad bonum per habitum gratiæ vel iustitiæ: et tunc habet servitutem iustitiæ et est liber a peccato. Quandoque autem arbitrium inclinatur ad malum per habitum peccati: et tunc habet servitutem peccati et libertatem iustitiæ. Servitutem quidem peccati qua trahitur ad consentiendum peccato, contra iudicium rationis. Io. VIII, 34: qui facit peccatum, servus est peccati. Et quantum ad hoc dicit: cum enim servi essetis peccati ».

contraposición a la servidumbre del pecado- esta servidumbre de la filiación divina. «Hay que advertir que la servidumbre es doble: una de temor, que no compete a los santos: *porque no habéis recibido el espíritu de servidumbre... en temor* (Rom 8, 15); y otra de humildad y de amor, que conviene a los santos, según aquello: *Siervos inútiles somos* (Lc 7, 10). En efecto, así como se llama libre al que es causa de sí mismo, siervo es sin embargo aquel cuya causa es otro, como movido por algo que se mueve: si alguno actúa por la causa de otro, como movido por otro, así es la servidumbre del temor, que fuerza al hombre a actuar contra su voluntad; si verdaderamente alguno actúa por causa de otro, como por causa del fin, esta es la servidumbre del amor, porque es propio de los amigos hacer el bien y obsequiar al amigo por ser amigo, como dice el Filósofo en IX *Ética* (c.4).<sup>601</sup>

El Apóstol, hijo de Dios, se siente su *siervo*, sometido libremente por Amor. Y esto explica el sentido del «sometimiento a Dios», y de la expresión paulina: «Pero se vuelve recomendable al añadir *de Jesucristo*. En efecto, Jesús significa *Salvador*, según: *El mismo salvará* (Mt 1, 21) (...) Pues cuando algo está sometido a su salvación y a la espiritual unción de la gracia, es laudable, porque una cosa es tanto más perfecta cuanto más se somete a su perfección, como el cuerpo al alma y el aire a la luz: *oh, Señor, porque yo soy tu siervo* (Ps. 15, 16)»<sup>602</sup>

---

<sup>601</sup> «Sed dicendum quod duplex est servitus. Una timoris, quæ non competit sanctis, Rom 8, 15: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*, etc.; alia humilitatis et amoris, quæ sanctis convenit secundum illud Lc 17, 10: *Dicite: Servi inutiles sumus*. Cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus: si quis sic agat causa alterius, sicut ab alio motus, sic est servitus timoris, quæ cogit hominem operari contra suam voluntatem; si vero aliquis agat causa alterius, sicut propter finem, sic est servitus amoris, quia amicorum est bene facere et obsequi amico propter ipsum, ut Philosophus dicit in IX *Ethic.* [c. 4]: *In ad Rom.*, c. 1, lec. 1 [21].

<sup>602</sup> «Sed redditur commendabilis ex eo quod additur Iesu Christi. Iesus enim interpretatur "salvator", Mt 1, 21: *Ipse salvum faciet* etc. (...) Quod autem aliquid subiiciatur suæ salutis et spirituali unctioni gratiæ, laudabile est, quia tanto aliquid est perfectius quanto magis suæ perfectioni subiicitur, sicut corpus animæ et

### 3. El temor filial, según Santo Tomás

Hay en Santo Tomás un fuerte paralelismo entre los conceptos de libertad y el temor filial, en el sentido de que igual que hay una relación de oposición entre servidumbre del pecado y servidumbre del amor, en el comentario al capítulo 8 de Romanos hablará del temor servil y su opuesto que es el temor filial; se refiere a lo mismo pero desde otra óptica: en vez de servidumbre y libertad se referirá al temor y amor, y concretamente según esta distinción del temor servil y filial. Al analizar el concepto del temor, vemos que S. Tomás distingue un «temor humano o mundano», un temor de pena, o «servil»; un temor «inicial» (de quien rehúye del mal); y el temor «filial» (o «casto»).

#### a) Temor servil y temor filial

Puede parecer que el llamado temor servil es sustancialmente igual al temor filial, pues por el temor filial tememos la separación de Dios, y por el servil tememos el castigo. Sin embargo, son bien distintos, por el mal que se quiere evitar en cada uno de ellos,<sup>603</sup> y por el fin, pues no están igualmente dirigidos hacia Dios en la intención.<sup>604</sup> Es interesante analizar esta doctrina del Aquinate, pues más o menos explícitamente va refiriéndose a la condición de hijos de Dios, como opuesta

---

ær luci, Ps 115, 16: *O Domine, quia ergo servus tuus sum*: *In ad Rom.*, c. 1, lec. 1 [20]; cf. c. 8, lec. 3 [641].

San Agustín, al comentar el versículo del salmo 100/99, 2, «servid al Señor con alegría», dice: «En la casa del Señor libre es la esclavitud libre, ya que el servicio no le impone la necesidad, sino la caridad... La caridad te convierta en esclavo, así como la verdad te ha hecho libre... Al mismo tiempo tú eres esclavo y libre: esclavo, porque llegaste a serlo; libre, porque eres amado por Dios, tu creador... Eres esclavo del Señor y eres libre del Señor. ¡No busques una liberación que te lleve lejos de la casa de tu libertador!»: *Enarratio in Psalmum XCIX, 7: CCL 39, 1397*.

<sup>603</sup> «Malum poenæ, quod refugit timor servilis, et malum culpæ, quod refugit timor filialis»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 5 c.

<sup>604</sup> «Quod timor servilis et timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 5 ad 2; cf. J. SANTANA, *o. c.*, pp. 324-352.

a la servidumbre; con un fuerte paralelismo entre el temor filial y la libertad, pues el temor filial no es más que un matiz en el amor filial a Dios.

En un sentido amplio, temor dice relación inmediata a un sentimiento que hace huir o rechazar las cosas que se consideran perjudiciales o peligrosas, movimiento del apetito irascible que rehúye el mal futuro difícil e inminente al que apenas se puede resistir: <sup>605</sup> pasión sensible del apetito irascible, <sup>606</sup> también del apetito superior de la voluntad, en la que causa una huida ante los males presentados por el conocimiento intelectual; éste último no es un temor pasional, aunque redundará fácilmente en el otro, por lo que el temor humano suele estar compuesto de ambos. Uno y otro están regulados por la virtud de la fortaleza. <sup>607</sup> ¿Es posible que Dios sea temido? Sí; vemos que después de pecar (cf. Gen 3, 8) Adán y Eva *se escondieron de la presencia del Señor cuando oyeron su voz*. También nos lo recuerda el drama de Caín, que después de pecar se aleja temiendo el rostro de Dios (cf. Gen 4, 10-16). Santo Tomás recoge los cuatro tipos de temor que recoge la tradición, completando el

---

<sup>605</sup> «Passiones animæ recipiunt speciem ex obiectis. Unde specialis passio est quæ habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale obiectum, sicut et spes. Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci, ita obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ»: *S. Th.*, I-II, q. 41, a. 2.

<sup>606</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 41-44: aquí estudia el Angélico su fenomenología, efectos y causas. El temor espiritual o meramente *humano* se distingue en seis especies, que Santo Tomás toma del Damasceno y éste recibió de Nemesio, que las compiló a su vez de los filósofos estoicos. Seis especies de temor, a saber: pereza, rubor, vergüenza, admiración, estupor y congoja: cf. *S. Th.*, I-II, q. 41, a. 4 obj. Se refiere aquí el Aquinate al temor según las pasiones del alma (cf. II-II, q. 19, a. 2 ad 1). Moralmente el miedo humano puede distinguirse de dos modos: uno, filosóficamente o según la razón reguladora (y entonces podemos hablar de temor moderado o inmoderado), y otro teológicamente y respecto a Dios, y así se divide en temor humano o mundano y divino, que a su vez se divide en servil y filial -también llamado casto o reverencial-, dentro de esta división última el servil se divide a su vez en puramente servil (*serviliter servilis*), e inicial (cf. II-II, q. 19).

<sup>607</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 1.

binomio temor servil-filial que describe S. Agustín.<sup>608</sup>

Hay un *temor «humano» o «mundano»*: es aquel que posee una persona que está dispuesta a ofender a Dios por el mal que teme de los hombres. Es un temor malo por el objeto mismo, pues el motivo por el que actúa el hombre es malo.<sup>609</sup> Su origen suelen ser el miedo a sufrir los peligros de la carne o a perder los bienes de este mundo, y de ahí procede el abandonarse al pecado. Y lo describe así el Doctor Común: «Puede ocurrir a veces que alguien rehúye el mal porque contraría a un bien corporal sensible que alguien ama desordenadamente, y rehúye sufrirlo a manos de algún hombre temporal. Este es un temor humano o mundano, y no procede del Espíritu Santo. Y Dios lo prohíbe: *No temáis a los que matan el cuerpo* (Mt 10, 28)». <sup>610</sup>

Luego hay un temor servil que es aquel que es propio del que hace algo por miedo al castigo que, de no hacerlo, pudiera sobrevenirle. Dentro de él hay dos modalidades. Uno es la del llamado servil *en cuanto a la sustancia*, que es -continúa S. Tomás- el temor de quien teme la culpa por la pena, sin voluntad de dejar el pecado a no ser por evitar el castigo.<sup>611</sup> Es decir, el *temor de pena*,

---

<sup>608</sup> La división agustiniana va siendo completada por Pedro Lombardo, y Casiodoro y San Beda. Cf. A. GARDEIL, *Crainte*, en DTC 3, 2010-2022, con las referencias a la psicología, moral y don del Espíritu Santo (para la formación de estos tipos de temor, cf. cols. 2014-2015).

<sup>609</sup> «De timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur. Cum enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quæ timet a Deo recedit: et iste dicitur timor humanus vel mundanus»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 2.

<sup>610</sup> «Contingit autem quandoque quod malum quod quis refugit, est contrarium bono corporali vel temporalis quod quis interdum inordinate amat et refugit pati ab aliquo homine temporalis. Et hic est timor humanus vel mundanus; et hic non est a Spiritu Sancto. Et hunc prohibet Dominus: *Nolite timere eos qui corpus occidunt* (Mt 10, 28)»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [638].

<sup>611</sup> «Quandoque autem homo per mala quæ timet ad Deum convertitur et ei inhæret. Quod quidam malum est duplex: scilicet malum poenæ, et malum culpæ. Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhæreat propter timorem poenæ, erit timor servilis». *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 2.

o «*servil*», es otra manera de llamarlo, aunque tiene algún matiz distinto, sin embargo luego los equipararemos a efectos de nuestro trabajo: es el que lleva a ejecutar las obras, pero por miedo al castigo, y por tanto no es meritorio. «En cuanto tal temor no rehúye el mal que se opone al bien espiritual, el pecado, sino sólo la pena, no es laudable. Y no procede del Espíritu Santo sino de la culpa del hombre: del mismo modo que la fe informe, en cuanto que es fe, procede del Espíritu Santo, no sin embargo su infirmitad. Por lo que si alguien hace el bien por un temor de este tipo, sin embargo no actúa bien, por que no lo hace espontáneamente, sino coaccionado por el miedo de la pena, que propiamente es el de los siervos. Y de este modo, este temor se llama propiamente *servil*, porque hace que el hombre actúe *servilmente*».<sup>612</sup>

El otro, es el llamado *simplemente servil*, porque la causa principal es el temor de ofender a Dios, pero el miedo al castigo acompaña siempre. Dice el Aquinate que por este segundo tipo de *temor «servil»* se rehúye el mal que va contra la naturaleza creada (el mal *de la pena*) por una causa espiritual, por Dios; es laudable, y procede del Espíritu Santo.<sup>613</sup> Este segundo tipo de temor *servil* pertenece a lo que llama S. Tomás el temor «inicial».<sup>614</sup> El

---

<sup>612</sup> «Sed in quantum talis timor non refugit malum quod opponitur bono spirituali, scilicet peccatum, sed solum poenam, non est laudabilis. Et istum defectum non habet a Spiritu Sancto sed ex culpa hominis: sicut et fides informis quantum ad id quod est fidei, est a Spiritu Sancto, non autem eius infirmitas. Unde et si per huiusmodi timorem aliquis bonum faciat, non tamen bene facit, quia non facit sponte, sed coactus metu poenæ, quod proprie est servorum. Et ideo timor iste proprie dicitur servilis, quia serviliter facit hominem operari: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [639].

<sup>613</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [639]. La Iglesia declara que el dolor de atrición es bueno y honesto, contra la doctrina de los protestantes y jansenistas (cfr Dz 818, 898, 915, 1303-1305).

<sup>614</sup> Aunque aquí distingue el Aquinate los dos temores serviles, para integrar los matices que le llegan por la tradición, de hecho usa habitualmente el término *inicial* para designar a ese de temor que también podría llamarse *simplemente servil*.

*temor «inicial»* es aquel que rehúye el mal que se opone al bien espiritual: «Hay además un tercer temor que rehúye el mal que se opone al bien espiritual, a saber: los pecados o separación de Dios, y teme incurrir en esto por los justos castigos de Dios. Y así mira lo espiritual en cuanto a ambos objetos, pero también considerando la pena». <sup>615</sup>

El temor por el que se convierte el alma a Dios, si es de la pena se llama servil, y si es de la culpa es filial, pues es propio del hijo temer la ofensa del padre; más si se teme por ambos, es el temor *inicial*. <sup>616</sup> Es decir, teme la persona los pecados o separación de Dios, y teme incurrir en esto por los justos castigos de Dios; teme el pecado cometido y teme a la vez volver a ofender a Dios y separarse de Él. «Se llama a este temor, inicial, porque suele darse en los hombres en el inicio de su conversión. Temen, pues, la pena, por causa de los pecados cometidos; y temen separarse de Dios por el pecado, por causa de la gracia infusa de la caridad. Sobre esto, dice el Salmo: *el temor del Señor es el inicio de la sabiduría* (Ps 110, 10). <sup>617</sup>

«Timor initialis dicitur ex eo quod est initium»: <sup>618</sup> Compete al estado de principiantes, en quienes se introduce cierto temor inicial por incoación de la caridad,

---

<sup>615</sup> «Est autem tertius timor qui refugit malum quod opponitur bono spirituali, scilicet peccata vel separationem a Deo, et hoc quidem timet incurrere ex iusta Dei vindicta. Et sic quantum ad utrumque obiectum respicit rem spiritualem, sed tamen cum hoc habet oculum ad poenam»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [640].

<sup>616</sup> «Convertatur ad Deum et ei inhæreat propter timorem poenæ, erit timor servilis. Si autem propter timorem culpæ, erit timor filialis, nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 2 c. El temor servil y el filial no guardan la misma relación con Dios; el servil se refiere a Dios como a principio inflicto de penas, y el filial no se refiere a El como principio activo de culpa, sino como término del que rehúye separarse por la culpa: cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 5, ad 2, arg 1.

<sup>617</sup> «Et iste timor dicitur esse initialis, quia solet esse in hominibus in initio suæ conversionis. Timent enim poenam propter peccata præterita et timent separari a Deo per peccatum propter gratiam charitati infusam. Et de hoc dicitur in Ps CX, 10: *Initium sapientiæ timor Domini*»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [640].

<sup>618</sup> *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 8 c.

y a los que, sin embargo, no les invade un temor filial perfecto, porque todavía no han llegado a la perfección de la caridad.<sup>619</sup> Es aquel que evita el pecado porque nos separa de Dios, a quien se ama. Su fundamento está en el amor, pero tiene todavía muy presente el castigo que le podría sobrevenir. Es el temor del hijo que aunque por una parte quisiera hacer algo, no lo hace porque por otra parte teme disgustar a sus padres y que le pongan un castigo. Mira a Dios como quien es el Sumo Bien, y teme contristarle. Y de modo secundario, teme algún pequeño castigo. El Aquinate se plantea: ¿el amor puede ser causa del temor? «El objeto del temor es la representación de un mal futuro próximo al que no puede resistirse con facilidad. Y, por lo tanto, aquello que puede producir ese mal, es la causa eficiente del objeto del temor y, consiguientemente, del temor mismo; y lo que contribuye a disponer al individuo de manera que el objeto sea tal a su parecer, es la causa del temor y de su objeto a modo de disposición natural; y así el amor es causa del temor, pues del hecho de amar un bien se sigue que mire como malo lo que es causa de la privación de ese bien, y, por consiguiente, que lo tema como un mal».<sup>620</sup>

---

<sup>619</sup> «Timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic, non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali. Sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidem timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali». *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 8 c. «Præterea, perfectum et imperfectum circa amorem non diversificant caritatem. Sed timor initialis et castus non differunt nisi secundum perfectum et imperfectum» (*In III Sent.*, d. 34, q. 2, a. 1, arg. 3).

<sup>620</sup> «Obiectum timoris est æstimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non potest. Et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris, et per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et obiectum eius, per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor est causa timoris: ex hoc quod

Recuerda las palabras de S. Agustín: «el temor induce al amor de caridad»,<sup>621</sup> y añade: «El temor se refiere en primer lugar y directamente al mal que rehúye, el cual se opone a un bien que se ama; y así el temor nace directamente del amor. - Secundariamente se refiere a aquello de que proviene tal mal, y es así como produce accidentalmente el amor, en cuanto que el hombre, al temer ser castigado por Dios, guarda sus preceptos; y de esta manera comienza a esperar, y la esperanza infunde en él el amor».<sup>622</sup>

En esta dualidad temor-amor, advertimos que el amor echa fuera el temor (perfectamente, en el cielo, y en la tierra de modo más o menos perfecto). «Se ha de considerar que el Espíritu Santo produce dos efectos en nosotros. Uno de temor: *reposará en él el Espíritu de temor de Dios* (Is 11, 3). Otro de amor: *el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado* (Rom 5, 5). El temor nos hace siervos»,<sup>623</sup> y el amor hijos.

A medida que el Espíritu Santo infunde en nuestra alma la caridad perfecta el temor se hace filial, como refiere Santo Tomás: «Así como el temor inicial es causado por una caridad imperfecta, así este temor es causado por la caridad perfecta: *la caridad perfecta echa fuera el temor*

---

aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum»: *S. Th.*, I-II, q. 43, a. 1 c.

<sup>621</sup> «Timor introducit amorem caritatis»: *S. Th.*, I-II, q. 43, a. 1, que cita a S. AGUSTIN, *Super canonicam Ioan.*, tr. 9 super 4, 18: PL 35, 2049.

<sup>622</sup> «Timor per se et primo respicit ad malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato. Et sic per se timor nascitur ex amore. - Secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum. Et sic per accidens quandoque timor inducit amorem: in quantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata eius, et sic incipit sperare, et spes introducit amorem»: *S. Th.*, I-II, q. 43, a. 1 ad 1.

<sup>623</sup> «Circa primum considerandum est, quod Spiritus Sanctus duos effectus facit in nobis: unum quidem timoris, Is. XI, 3: *Replebit eum spiritus timoris Domini*; alium amoris, supra V, 5: *Charitas Dei diffusa est per Spiritum Sanctum in cordibus nostris, qui datus est nobis*. Timor autem facit servos...»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [638].

(1 lo 4, 18), y así el temor inicial y el temor casto no se distinguen del amor de caridad, que es causa de ambos, sino sólo por el temor de la pena; porque así como este temor hace servidumbre, así el amor de la caridad produce libertad de los hijos, pues hace que el hombre actúe voluntariamente para gloria de Dios, lo que es propio de los hijos». <sup>624</sup>

Por fin, habla Santo Tomás del *temor «filial»*, que nada teme sino separarse de Dios. Este temor, a diferencia del temor servil, es causado por la caridad perfecta (cf. 1 lo 4, 18). Este temor, llamado filial o casto, es uno de los siete dones del Espíritu Santo, <sup>625</sup> un hábito sobrenatural por el que bajo el instinto del Espíritu Santo –que veremos a continuación, en el apartado B- se adquiere una docilidad especial para amar totalmente la voluntad divina, y por consiguiente apartarse de todo lo que aleja de Dios.

El temor servil y el filial no guardan pues la misma relación con Dios, sino totalmente distinta: el servil se refiere a Dios como a principio inflictivo de penas, fuente de castigo; y el filial como término del que rehúye separarse por la culpa, lleva a no querer separarse de Dios. Por consiguiente, no tienen identidad específica de objeto. <sup>626</sup> Por el temor filial, reverenciamos a Dios y

---

<sup>624</sup> «Sicut autem timor initialis causatur ex charitate imperfecta: ita hic timor causatur ex charitate perfecta: 1 lo 4, 18: *Perfecta charitas foras mittit timorem*. Et ideo timor initialis et timor castus non distinguuntur contra amorem charitatis, qui est causa utriusque, sed solum timor poenæ; quia sicut hic timor facit servitutem, ita amor charitatis facit libertatem filiorum. Facit enim hominem voluntaria ad honorem Dei operari, quod est proprie filiorum»:

*In ad Rom.* c. 8, lec. 3 [641]. Ver también: *In ad Rom.* c. 9, lec. 5 [800]; c. 6, lec. 3 [497], *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 2 c. *Nuestro Señor ha venido a darnos la verdadera libertad* (cf. Lc 4, 19), en el conocimiento de la verdad y el apartamiento del pecado (cf. lo 8, 31). Los que no quieren someterse a Dios se hacen esclavos de su propia carne (cf. Rom 1, 19) pues hay dos caminos: *O hijos de Dios, o esclavos del pecado* (Rom 6, 12).

<sup>625</sup> «Unde relinquitur quod timor Dei qui numeratur inter septem dona Spiritus Sancti est timor filialis sive castus» (*S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9 c.). «Timor castus est donum Spiritus Sancti»: *In III Sent.*, d. 34, q. 2, a. 3 sc. 1.

<sup>626</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 5, ad 2 (cf. cuanto decimos más adelante al tratar el Don del temor).

huimos de lo que aparta de El.<sup>627</sup> Es aquel que procede de la caridad y se funda exclusivamente en ella.<sup>628</sup> Este temor sostiene al penitente, para no apartarse de Dios; es el temor al que exhorta el Apóstol: *y tú por la fe estás en pie. No te engrías, teme* (Rom 2, 20). Y va unido a la humildad: comenta el Aquinate que el cristiano, cuando vea caído en el pecado a un hermano suyo en la fe, no debe despreciarlo. Tema no caiga el también porque la soberbia es causa de su caída, y el temor lo protege y custodia.<sup>629</sup>

### **b) Relación entre amor filial y esponsal, con respecto a Dios**

*El temor casto (o esponsal) es igual al filial*, dirá S. Tomás. Lo explica en su distinción con respecto al temor mundano, servil: «Las relaciones del criado con su señor se basan en la potestad de éste sobre el siervo que le está sujeto; pero las del hijo con el padre o de la esposa con su esposo, en el afecto del hijo, que se somete al padre, o de la mujer, que se une al marido con unión de amor. De aquí que el temor filial y el amor casto son uno mismo, ya que por el amor de caridad Dios se hace nuestro Padre, según se lee: *habéis recibido el espíritu de adopción de hijos, con el cual clamamos: Abba, Padre* (Rom 8, 15); y por la misma caridad se llama nuestro esposo: *os he desposado como virgen casta con un varón, Cristo* (2 Cor 11, 2). El temor servil, empero, es distinto, por no encerrar caridad en su concepto».<sup>630</sup>

---

627 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9.

628 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 8 c.; q. 22, a. 2 ad 1.

629 Cf. *In ad Rom.*, c. 11, lec. 3 [902].

630 «Habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subiicientis, sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est e converso per affectum filii se subdentis patri vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per caritatis amorem Deus Pater noster efficitur, secundum illud Rom 8, *accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus

En varios lugares establece S. Tomás esta comparación entre el temor servil con el filial y el de la esposa,<sup>631</sup> y señala que la relación entre el siervo y el patrono depende del dominio del patrono que tiene sujeto al siervo; en cambio, la relación del hijo con respecto a su padre o de la esposa con el marido depende respectivamente del afecto del hijo al padre al cual se somete, o del de la esposa que por amor se une al marido. Por eso el «temor filial» y el «temor casto» (el esponsal) se reducen a la misma cosa.

Es un temor a separarse de Dios, y a diferencia del temor servil, el temor filial es causado por la caridad perfecta (cf. 1 lo 4, 18). «Así el temor inicial y el temor casto no se distinguen del amor de caridad, que es causa de ambos, sino sólo por el temor de la pena; porque así como este temor hace servidumbre, así el amor de la caridad produce la libertad de los hijos, pues hace que el hombre actúe voluntariamente para gloria de Dios, lo que es propio de los hijos, y mira únicamente al aspecto espiritual, porque nada teme sino separarse de Dios, y este temor es santo».<sup>632</sup>

---

noster, secundum illud 2 ad Cor 11, *respondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo*. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia caritatem in sua ratione non includit»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 2 ad 3. «Sicuti amori caritatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus...» (*S. Th.*, II-II, q. 19, a. 4 arg. 3; cf. *Reportationes ineditæ Leoninæ*, n. 3, c. 13, v. 4 (IT 87; *In ad Eph.*, c. 5, lec. 8).

<sup>631</sup> Cf. *In ad Rom.* c. 8, lec. 3.

<sup>632</sup> «Sicut autem timor initialis causatur ex charitate imperfecta: ita hic timor causatur ex charitate perfecta. 1 lo 4, 18: *Perfecta charitas foras mittit timorem*. Et ideo timor initialis et timor castus non distinguuntur contra amorem charitatis, qui est causa utriusque, sed solum timor poenæ; quia sicut hic timor facit servitutem, ita amor charitatis facit libertatem filiorum. Facit enim hominem voluntaria ad honorem Dei operari, quod est proprie filiorum. Est autem quartus timor, qui ex utraque parte oculum habet solum ad rem spirituales, quia nihil timet nisi a Deo separari. Et iste timor est sanctus»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [641]»; cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9 c.; *In III Sent.*, d. 34, q. 2, a. 1 ql. 3.

Los dos tipos de temor están explicados en S. Agustín con el ejemplo de la esposa adúltera y la esposa fiel; aquélla teme al marido porque ama el pecado, y la presencia del marido le molesta: viviendo en el pecado teme que el marido la sorprenda; así temen algunos el día del juicio; la esposa fiel, reservando al marido

### c) Temor filial, libertad y obediencia

«La ley del temor convierte en esclavos a los que la siguen; la del amor, en cambio, los hace libres. Efectivamente, quien obra sólo por miedo, actúa como un esclavo; el que se guía por el amor, procede como hombre libre, como un hijo. Por eso dice el Apóstol: *donde está el Espíritu del Señor, está la libertad* (2 Cor 3, 17), porque éstos, en fuerza de su amor, actúan como hijos». <sup>633</sup> Es cuanto se declara en el Símbolo de la fe: «*este Señor es el Espíritu* (2 Cor 3, 17); por eso, donde está el Espíritu del Señor, está la libertad, según dice Pablo inmediatamente después. La razón de esto es que hace amar a Dios y elimina el amor al mundo». <sup>634</sup> El temor filial lleva a cumplir los mandamientos: *teme a Dios y cumple sus mandamientos* (Eccl 12, 13) y este es santo y permanente.

A la búsqueda sigue la sumisión, el cumplimiento: no basta conocer los planes de Dios, hay que observarlos. Porque no son justos ante Dios los que oyen la ley sino los que la cumplen. <sup>635</sup> El justo descansa en la divina providencia y lo demuestra al decir: *recibí la ley de su boca*, y dispone su vida según este querer, guarda las palabras de Dios en el corazón. <sup>636</sup>

---

lo mejor de sí misma, desea su presencia y teme también, como la primera, pero de distinta forma, pues la primera teme la llegada del marido, y la fiel, su partida (cf. S. AGUSTIN, *In Epist. I Ioann.*, tract. 9, n. 5; cf. *De Gratia Novi Test. ad Honoratum.*, c. 21).

<sup>633</sup> «Lex timoris facit suos observatores servos, lex vero amoris facit liberos. Qui enim operatur solum ex timore, operatur per modum servi; qui vero ex amore, per modum liberi vel filii. Unde Apostolus 2 Cor 3, 17: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*; quia scilicet tales ex amore ut filii operatur»: *Duo praecepta caritatis*, proem., I [1134].

<sup>634</sup> «*Dominus autem Spiritus est* (2 Cor 3, 17); et inde est quod ubi est Spiritus Domini, ibi est libertas, ut dicitur 2 Cor 3. Cuius ratio est, quia facit diligere Deum, et aufert amorem mundi»: *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 8 [960].

<sup>635</sup> Cf. Rom 2, 13; *In ad Rom.*, c. 2, lec. 3 [210-212].

<sup>636</sup> Cf. *In Job* 22, lec. 2: Vivès 18, 133.

La caridad excita la tendencia hacia el Amado, que se manifiesta como deseo si el Amado está ausente o bien como alegría y gozo si está presente. En uno y otro caso el amor filial (o casto) se vive con intensidad. El goce requiere la unión real como causa suya; esto ocurre cuando por la impresión del sello asimilante que es el Espíritu Santo, Dios está en la criatura, atrayéndola hacia sí. Esto lo sintetiza el Aquinate diciendo que el Amado está en el amante por aquello que se imprime en él para hacerse gozar.<sup>637</sup>

Destaca el Aquinate que este sometimiento a Dios es el más alto, una servidumbre de amor que enaltece al hombre, por ser Dios mismo a quien obedece.<sup>638</sup> No perdemos entonces la libertad, y por dos motivos, dice Santo Tomás: por el amor-amistad y por ser hijos de Dios.<sup>639</sup> En el *De Caritate*, refutando la tesis de Lombardo en la cual parece identificar la caridad con el Espíritu Santo, dice que nada hay tan intrínseco a la persona como el amor saludable: surge del fondo de su ser, pero no de su ser natural, no elevado por la gracia: es infundido por el Espíritu Santo (hablaremos de la caridad en el cap. 3-B). Además, pensar de otro modo nos dejaría sin méritos pues seríamos instrumentos que funcionan por estímulos exteriores. No hay amor sin libertad, por eso el amor a Dios es un acto del Espíritu Santo y del hombre.<sup>640</sup>

---

<sup>637</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 5.

<sup>638</sup> *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9 c.

<sup>639</sup> Cf. *C. G.*, IV, c. 21 [3587-3588]. Lo mismo indica en los lugares paralelos de *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [634 ss].

<sup>640</sup> Cf. *De Caritate*, ad 1; cf. *In II ad Cor.*, c. 6, lec. 3 [240]. «*Quia in ipso habitat (...). Item est in mentibus sanctis per operationem, quæ per amorem et cognitionem attingunt Deum. Et ideo Deus est in eis secundum gratiam...*»: *In ad Col.*, c. 2, lec. 3 [96]; cf. G. PHILIPS, *Inhabitación...*, cit., p. 200

## **B. LOS QUE SON LLEVADOS POR EL ESPÍRITU DE DIOS, ESOS SON HIJOS DE DIOS (Rom 8, 14)**

La ley nueva es principalmente el Espíritu Santo y su gracia, que actúa en el interior del alma. Será éste el tema del presente apartado, en la perspectiva de la filiación divina, dejando para el próximo capítulo su redundancia en la práctica de las virtudes. El Aquinate señala que la transformación y la herencia eterna, operada por Dios en el alma, en orden a la plenitud de la filiación divina, comporta la aparición de una especie de instinto sobrenatural, «*instinctus Spiritus Sancti*», que engendra una plenitud de libertad, y da lugar a un nuevo modo de vivir la Ley y la libertad en quienes son hijos de Dios. «En orden al fin último sobrenatural, al cual la razón mueve en cuanto que en cierto modo e imperfectamente está informada por las virtudes teologales, no basta la sola moción de la razón si no interviene también el instinto o moción superior del Espíritu Santo, según las palabras del Apóstol: *los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios, y si hijos, también herederos* (Rom 8, 14.17); y las del Salmo: *tu Espíritu bueno me llevará a la tierra verdadera* (Ps 142, 10), porque nadie puede recibir la herencia de aquella tierra de los bienaventurados si no es movido y llevado por el Espíritu Santo».<sup>641</sup>

---

<sup>641</sup> «In ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliquantulum et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti; secundum illud Rom 8, *qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et hæredes*, et in Psalmo 142, dicitur, *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto»: *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2 c. Todo esto está en conexión con el apartado anterior, es el culmen de la Antigua Ley en la Ley de Cristo: «In quo distinguit triplicem gradum cognitionis in discipulis Christi. Primus est a claritate cognitionis naturalis in claritatem cognitionis fidei. Secundum est a claritate cognitionis Veteris Testamenti, in claritatem cognitionis gratiæ Novi Testamenti. Tertius est a claritate cognitionis naturalis et Veteris et Novi testamenti, in claritatem visionis æternæ. infra 4, 16: *licet is qui foris est*, etc.. Sed unde est hoc? Non ex littera legis, sed tamquam a spiritu Domini. Rom 8, 14: *quicumque spiritu Dei aguntur*. Ps 142, 10: *Spiritus tuus bonus deducet*, etc.»: *In II ad Cor.*, c. 3, lec. 3 [115].

Cf. para lo referente a la moción divina de la libertad, y la interacción de inteligencia y voluntad en acoger la moción divina, R. GARCIA DE HARO,

**1. La novedad del obrar moral del hijo de Dios: el Espíritu Santo es quien le guía y le hace actuar. *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios* (Rom 8, 14)**

Comenta S. Tomás que del mismo modo que la vida del hijo procede del germen de vida de los padres, Dios Padre genera hijos a la vida espiritual mediante el germen divino que es el Espíritu Santo: «Y esto se ve por la similitud con los hijos carnales, que se generan procediendo del padre por un origen carnal. El principio espiritual, sin embargo, procedente del Padre es el Espíritu Santo. Y así, por este principio, algunos hombres son hechos hijos de Dios». <sup>642</sup>

Santo Tomás, para hacer ver el carácter nuevo del obrar cristiano, parte del texto de Rom 8, 14: *Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*, y pone de relieve la novedad, partiendo de lo propio del hombre respecto a los otros vivientes y mostrando luego el cambio operado por la gracia: los animales «son movidos», el hombre «se mueve»; el hijo de Dios «es movido», pero no por la acción de otras criaturas sino por la del Espíritu Santo. Se dice que viven aquellos seres que de alguna manera se mueven; así unos se mueven por sí mismos por algún principio intrínseco, que no es libre -se mueven por

---

*Cuestiones fundamentales de teología moral*, Universidad de Navarra, Pamplona 1980, pp. 169-242.

<sup>642</sup> «Considerandum est quomodo illi, qui Spiritu Dei aguntur, sunt filii Dei. Et hoc est manifestum ex similitudine filiorum carnalium, qui per semen carnale a patre procedentes generantur. Semen autem spirituale a Patre procedens, est Spiritus Sanctus. Et ideo per hoc semen aliqui homines in filios Dei generantur» (*In ad Rom.* c. 8, lec. 3 [636]).

Y da da razón de ello por tres argumentos: «por la distinción de los dones del Espíritu Santo», «por nuestra confesión», y «por el testimonio del Espíritu Santo», pues el Espíritu da testimonio junto a nuestro espíritu de nuestra filiación divina (cf. Rom 8, 16): cf. *ibid.* [644]; cf. *In II ad Cor.* c. 1, lec. 5 [46]; S. ZEDDA, *Cristo e lo Spirito nell'adozione a figli secondo il commento di S. Tommaso alla lettera ai Romani*, cit., pp. 105-112; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 127-132.

necesidad-; entonces se dice que más que moverse son movidos por tal principio. «Decimos de los animales que no actúan sino que son movidos, porque son movidos por su misma constitución natural, y no por propio movimiento, para realizar las acciones; este movimiento se llama instinto». <sup>643</sup>

Tienen una vida superior aquellas criaturas que se mueven a sí mismas de modo perfecto, cosa que conviene -de entre todas las criaturas terrenas- solamente al hombre, que es dueño de su actuar; el hombre se mueve libremente hacia todas las cosas que quiere y por lo tanto tiene una vida superior. <sup>644</sup> Así, mientras que los animales son movidos (*aguntur*) el hombre *agit*, se mueve a sí mismo, con dominio de sus actos; el hombre es señor de sí mismo, puede proveer por sí y proyectar su propio destino: “ipse est sibi providens”. <sup>645</sup> Sin embargo, el hijo de Dios se

---

<sup>643</sup> «Illa enim agi dicuntur, quæ quodam superiori instinctu moventur. Unde de brutis dicimus quod non agunt sed aguntur, quia a natura moventur et non ex proprio motu ad suas actiones agendas»: *In ad Rom.* c. 8, lec. 3 [635].

<sup>644</sup> «Cum enim illa dicuntur viventia, quæ se aliquo modo movent, illa dicuntur vitam habere perfectam, quæ perfecte seipsa movent; movere autem seipsum perfecte et proprie, in inferioribus creaturis soli homini convenit. Nam etsi alia ex seipsis ab aliquo principio intrinseco moventur, non tamen illud principio se habet ad opposita; et ideo necessitate moventur, et non libere. Mota igitur a tali principio magis aguntur quam agunt. Homo vero, cum sit dominus sui actus, libere se movit ad omnia quæ vult; et ideo homo habet vitam perfectam, et similiter quælibet intellectus natura»: *In lo Ev.*, c. 1, lec. 3 [99].

<sup>645</sup> A este tema se refería últimamente el Papa, cuando señalaba la importancia de esa labor de actualización, apoyada en la doctrina del Aquinate; decía que «Santo Tomás ha inundado, además, de luz racional purificada y sublimada por la fe, los problemas concernientes al hombre: su naturaleza creada a imagen y semejanza de Dios, su personalidad digna de respeto desde el primer momento de su concepción, el destino sobrenatural del hombre en la visión beatífica de Dios Uno y Trino. En este punto debemos a Santo Tomás una definición precisa y siempre válida de aquello en lo que consiste la grandeza sustancial del hombre: "ipse est sibi providens" (*C. G.*, III, 81). El hombre es señor de sí mismo, puede proveer por sí y proyectar el propio destino. Sin embargo, este hecho, considerado en sí mismo no decide todavía sobre la grandeza del hombre y no garantiza la plenitud de su autorrealización personal. Solamente es decisivo el hecho de que el hombre se someta en su actuar a la verdad, que él no determina, sino que descubre tan sólo en la naturaleza, y que se le ha dado junto con el ser. Dios es quien pone la realidad como creador y la manifiesta aún mejor como revelador en Jesucristo y en su Iglesia. El Concilio Vaticano II, calificando esta

caratterizza por el hecho de que ya no sólo *agit* sino que es movido (*agitur*), pero no debido a la fuerza de algún bien creado sino por el impulso íntimo del Espíritu Santo.<sup>646</sup> «*Los que son movidos por el Espíritu de Dios, es decir, son regidos como por algún jefe o director, porque el Espíritu hace esto ciertamente en nosotros, en cuanto que nos ilumina interiormente sobre qué debemos hacer: Tu espíritu bueno me conducirá* (Ps 142, 10).

Pero como aquel que es conducido no actúa por sí mismo, el hombre espiritual no sólo es instruido por el Espíritu Santo sobre qué debe hacer, sino que también su corazón es movido por el Espíritu Santo; de este modo, se ha de profundizar más al decir *los que son movidos por el Espíritu de Dios*».<sup>647</sup>

Habla S. Tomás del *homo spiritualis* como de la

---

autoprovidencia del hombre "sub ratione veri" con el nombre de ministerio regal ("munus regale") toca en su profundidad esta intuición. Esta es la doctrina que me he propuesto plantear de nuevo y poner al día en la Encíclica "Redemptor hominis", señalando en el hombre "el camino primero y fundamental de la Iglesia" (Enc. *Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979, n. 14, en AAS 71, 1979, p. 284: JUAN PABLO II, *Discurso en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino, con ocasión del centenario de la Encíclica "Aeterni Patris"* (17 de noviembre de 1979), n. 9 s., AAS 71 (1979) p. 1481 s.

<sup>646</sup> «La divinizzazione della persona, comporta (...) la trasformazione del suo dinamismo operativo in virtù della grazia (cf. *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3). Tale trasformazione viene sintetizzata da Tommaso con l'affermazione -fondata in Rom 8, 14- che l'uomo, il quale in quanto *immagine di Dio* differisce da tutti gli altri esseri viventi nel fatto che non *agitur* ma *agit* (cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 3): diventando figlio di Dio si caratterizza -invece- per il fatto che già non tanto *agit* quanto *agitur*, non però perché mosso da un qualche bene creato che lo attira o qualche agente creato che lo domina, ma sotto l'intimo impulso dello stesso Spirito Santo (cf. *In ad Rom.* c. 8, lec. 3): R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia...*, o. c. p. 338.

<sup>647</sup> «*Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rm 8, 14) (...) Et potest sic intelligi: *Quicumque enim spiritu Dei aguntur*, id est reguntur sicut quodam ductore et direttore, quod quidem in nobis facit spiritus, scilicet in quantum illuminat nos interius quid facere debeamus. Ps 142, 10: *Spiritus tuus bonus deducet me*, etc. Sed quia illi qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, quod dicitur *quicumque spiritu Dei aguntur*» (*In ad Rom.* c. 8, lec. 3 [635]).

«Per esser figli di Dio bisogna esser mossi dallo Spirito, lasciarsi reggere dallo Spirito come da "ductore et direttore", ciò che lo Spirito fa in noi "in quantum illuminat nos interius quid facere debeamus", ma anche in quanto «cor eius [dell'uomo] a Spiritu Sancto movetur", e "ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum»: S. ZEDDA, o. c., p. 111.

persona que se deja guiar por el Espíritu. También se refiere a estos *homo spiritualis* como *aquellos que son de Cristo* (Gal 5, 24), en el sentido de que son los que actúan movidos por el Espíritu (cf. Rom 8, 9).<sup>648</sup> Hay un paralelismo entre las expresiones *aquellos que son de Cristo* y los que son *movidos por el Espíritu*: «Parece darse una íntima relación o dependencia, diríamos una real identidad».<sup>649</sup> Lo mismo podemos decir de la expresión "homo spiritualis" como "hijo de Dios" -en la línea del comentario explícito al texto paulino-. Y así como en la vida corporal el cuerpo no se mueve si no es por el alma por la que vive -insiste S. Tomás- en la vida espiritual todo movimiento se debe al Espíritu Santo.<sup>650</sup>

Hemos visto en el apartado anterior la libertad de los hijos de Dios. Ahora nos toca estudiar que una acción se atribuye al agente, al artífice más que a la causa secundaria; pero cuando los hombres son movidos al bien por Dios (cf. Rom 8, 14), el obrar interior de la persona no se atribuye a ésta sino a Dios, *porque Dios es quien obra en vosotros el querer y el actuar conforme a su beneplácito* (Phil 2, 13).<sup>651</sup> Por esto «las obras del hombre movidas por el Espíritu Santo son obras del Espíritu Santo más que del hombre»;<sup>652</sup> el alma es conducida y guiada por Él, que ilumina la razón y mueve la voluntad a actuar:

---

<sup>648</sup> Cf. *In ad Rom.* c. 8, lec. 2 [626] y *In ad Gal.* c. 5, lec. 7 [338].

<sup>649</sup> C. BERMUDEZ, *o. c.*, p. 192.

<sup>650</sup> Cf. *In ad Gal.* c. 5, lec. 7. Se dice que tiene vida del espíritu el que tiene el Espíritu de Dios como rector (guía) de su alma: cf. *In I ad Cor.* c. 2, lec. 3 [117]; A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso D'Aquino*, Universidad Lateranense, Roma 1966, pp. 108-116.

<sup>651</sup> «Semper enim actio magis attribuitur principali agenti, quam secundario, puta si dicamus quod securis non facit arcam, sed artifex per securim. Voluntas autem hominis movetur a Deo ad bonum. Unde supra 8, 14 dictum est: *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*. Et ideo hominis operatio interior non est homini principaliter, sed Deo attribuenda. Phil. 2, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*. *In ad Rom.* c. 9, lec. 3 [777].

<sup>652</sup> *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 6, ad 1.

«El hombre espiritual se inclina a actuar, no por el movimiento de la propia voluntad principalmente, sino por el impulso del Espíritu Santo, según aquello de Isaías: *porque vendrá como torrente impetuoso, al que mueve el Espíritu de Dios* (Is 59, 19) y *Cristo fue llevado por el Espíritu al desierto* (Lc 4, 1)». <sup>653</sup>

## 2. El «instinto del Espíritu Santo», según Santo Tomás

Así resume Juan de Santo Tomás ese dinamismo del obrar sobrenatural: «se da un triple motor de los actos humanos, no sólo como causa eficiente, sino también regulador y formal. El primero es el espíritu humano dotado de la luz natural de la razón y de la prudencia. El segundo, el espíritu humano adornado de la luz de la gracia y de la fe, pero acomodado a su modo y alcance limitado y particular de nuestro propio trabajo y habilidad. El tercero es el espíritu humano movido por el instinto del Espíritu Santo, que no sólo mueve y excita eficazmente, sino que dirige por encima de la capacidad del hombre, de su esfuerzo y habilidad natural, pues *la moción del Espíritu Santo nos instruye en todo* (1 lo 2, 20)». <sup>654</sup>

---

<sup>653</sup> «Similiter autem homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Is 59, 19: *Cum venerit quasi fluvius violentus quem spiritus Dei cogit*; et Lc 4, 1, quod Christo *agebatur a spiritu in deserto*»: *In ad Rom.* c. 8, lec. 3 [635]. Cf. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, ad 3; C. FABRO, *L'anima*, Studium, Roma 1955, p. 124.

<sup>654</sup> «Fides lucernae assimilatur, quia per eam egressus interioris hominis, idest actio, illuminatur ne offendat: secundum illud Ps. 118, 105: *lucerna pedibus meis verbum tuum; quae si fuerit munda et simplex, totum corpus lucidum erit; si vero sordida, totum corpus erit tenebrosus*» (*Catena Aurea in Matth.*, cp. 6, lec. 15). «Illuminans oculos, scilicet rationis, qui oculi tenebrescunt per cupiditatem exteriorum et concupiscentias interiorum passionum: et hoc removet praeceptum domini, et ideo illuminans oculos. Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte, Psal. 12, 13» (*In ad Ps.* 18, 5). «Quando scilicet homine in tribulatione posito omnia ista commoventur. Et ideo dicit, oculus, interior. Eph. 1: *illuminatos oculos cordis vestri: in ira, inimicorum persequentium, vel dei punientis*» (*In ad Ps.* 30, 7). «Ideo dicit Hieronymus quod oportet intelligere duplices oculos, scilicet exteriores, quibus communiter omnes viderunt: et de his non loquitur; vel interiores, quibus apostoli soli viderunt. ad Eph. I, 17: *det vobis spiritum sapientiae et revelationis in*

Cristo es quien ilumina la inteligencia<sup>655</sup> y habla en el interior del hombre moviendo al alma para que la voluntad quiera el amor divino. Este movimiento de Dios en nosotros respeta la condición de criaturas libres, y es una presencia del Espíritu de Cristo *ut intimus agens*. Santo Tomás, comentando el texto de S. Pablo *quod si spiritu ducimini, non estis sub lege* (Gal 5, 18), dice que quien es movido por el instinto del Espíritu Santo que está en él, hace espontáneamente lo que la ley manda, pues tiene la inclinación que da el amor.<sup>656</sup> Y al comentar el texto *nemo potest ad me venire nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (Io 6, 44), se refiere a esta atracción del Padre, que es de múltiples maneras y sin violencia alguna: persuadiendo, unas veces con demostraciones de razón, otras por revelación interior, impelendo y moviendo a creer, un instinto divino por el que Dios mueve interiormente el corazón del hombre.<sup>657</sup>

---

agnitione eius illuminatos oculos cordis. Unde similiter et sunt aures quaedam exteriores, quaedam interiores, de quibus supra: qui habet aures audiendi, audiat". "Aliter doceant homines, aliter christus. Alii enim magistri docent tantum exterius, sed Christus etiam interius, quia, ut dicitur supra I, 9, erat lux vera, quae illuminat omnem hominem: et ideo ipse solus dat sapientiam; Lc. XXI, 15: ego dabo vobis os et sapientiam. et hoc nullus purus homo dicere potest" (*In ad Ioh*, c. 3, lec. 1). Cf. J. DE SANTO TOMAS, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, c. II, n. 30: CSIC, Madrid 1948, p. 167; cf. CAYETANO, *In Summa Theologiae*, q. 68, a. 1: Políglota Vaticana, Roma 1891, p. 448; M.-M. PHILIPON, *Les dones du Saint-Spirit*, Desclée de Brouwer, París 1964, p. 122.

<sup>655</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 6, lec. 5 [944]; c. 8, lec. 4 [1197].

<sup>656</sup> «Si autem referatur ad moralia (...) iusti non sunt sub lege, quia motus et instinctus Spiritus Sancti, qui est in eis, est proprius eorum instinctus; nam charitas inclinatur ad illud idem quod lex praecipit. Quia ergo iusti habent legem interiorem, sponte faciunt quod lex mandat, ab ipsa non coacti. Qui vero voluntatem male faciendi habent, comprimuntur tamen pudore vel timore legis, isti coguntur»: *In ad Gal.*, c. 5, lec. 5 [318].

<sup>657</sup> «Hoc hic dicitur de hac tractione Patris, non importat coercionem, cum non omne trahens faciat violentiam. Sic ergo multipliciter Pater trahit ad Filium, secundum multiplicem modum trahendi absque violentia in hominibus. Nam aliquis homo trahit aliquem persuadendo ratione; et hoc modo Pater trahit homines ad Filium, demonstrando eum esse filium suum (...). Sed quia non solum revelatio exterior, vel obiectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum, ideo trahit multos Pater ad Filium

a) Así como la naturaleza da un *instinctus rationis* la gracia da un *instinctus Spiritus Sancti*

Dirá S. Tomás que la ley natural «no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha donado esta luz y esta ley en la creación»;<sup>658</sup> es un reflejo del esplendor del Verbo, por el que discernimos entre lo bueno y lo malo -tal es el fin de la ley natural-, y que -en palabras de Santo Tomás- «no es otra cosa que la luz divina impresa en nosotros». <sup>659</sup> Santo Tomás identifica la ley natural con «la razón de la sabiduría divina, que mueve todas las cosas hacia su debido fin». <sup>660</sup> En su providencia, Dios da esta luz «desde dentro», mediante la razón, que es por esto capaz de mostrar qué debe hacer en su actuar libre. <sup>661</sup> «La criatura racional, entre todas las demás está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural». <sup>662</sup>

Estamos en una concepción de la libertad radicada en la guía interior de la ley natural que contiene los preceptos primeros y esenciales que rigen la vida moral:

---

per instinctum divinæ operationis moventis interior cor hominis ad credendum»: *In Io Ev.*, c. 6, lec. 5 [935].

<sup>658</sup> *In duo præcepta caritatis et in decem legis præcepta. Prologus. Opuscula theologica*, II, n. 1129, Taurinens (1954), 245.

<sup>659</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2.

<sup>660</sup> *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1. Sobre el concepto de ley eterna en Santo Tomás de Aquino, su relación con la providencia y en cuanto ordenación del dinamismo de las creaturas, cf. J. SORDO VILCHIS, *Aspectos ontológicos de la ley eterna en Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1970.

<sup>661</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 4, ad 1.

<sup>662</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2.

«la ley natural no es otra cosa que la luz de la inteligencia puesta en nosotros por Dios; por ella conocemos lo que es preciso hacer y lo que es preciso evitar. Esta luz o esta ley, Dios la ha dado a la creación»;<sup>663</sup> una *lex* o *instinctus rationis* que funda y se desarrolla por el crecimiento de las virtudes.<sup>664</sup>

De ahí la distinción entre el instinto natural, propio de una forma natural, y este otro, que se injerta en la naturaleza: «*gratia non tollit naturam sed perficit*».<sup>665</sup> Se trata de una inclinación o instinto sobrenatural, unitaria en la multiplicidad de sus manifestaciones (analógicamente a cuanto sucede en el instinto natural), que es gratuita y viene de Dios. El Aquinate pone como parte del dinamismo moral del hijo de Dios un instinto sobrenatural, que llama *instinctus gratiæ* o *instinctus Spiritus Sancti*.<sup>666</sup>

La relación entre el instinto *rationis* y el fin connatural es analógica a la que media entre instinto sobrenatural y el fin propio que es la visión beatífica, siendo uno y otro de origen divino.<sup>667</sup> Al orden causal de la naturaleza y las realidades naturales le corresponde, analógicamente, el de la gracia y las realidades sobrenaturales.<sup>668</sup> Así pues, la transformación del hombre en hijo de Dios comporta la aparición de un verdadero nuevo instinto, el *instinctus gratiæ* o *instinctus*

---

<sup>663</sup> *Collationes in decem præceptis*, 1.

<sup>664</sup> Cf. R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia...*, o. c., p. 341.

<sup>665</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

<sup>666</sup> Cf. R. GARCIA DE HARO, o. c., p. 339, donde subraya que sólo en la *S. Th.*, I-II, q. 68 emplea S. Tomás 12 veces la expresión *instinctus Spiritus Sancti* o bien *instinctus gratiæ*. «Filiis Dei aguntur a Spiritu secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio, quæ est "facultas voluntatis et rationis"» *S. Th.*, II-II, q. 52, a. 1 ad 3. Cf. R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, o. c., pp. 459-564.

<sup>667</sup> «Omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia»: *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 4.

<sup>668</sup> Para otros textos de S. Tomás, cf. A. MILANO, o. c., pp. 92 ss.

**b) La noción de «instinctus»: su espontaneidad y cierta pasividad**

Precisemos ahora, para penetrar más en el sentido de los textos de S. Tomás, su concepto de «instinto».<sup>670</sup> Instinto es una inclinación que Dios imprime en la misma estructura ontológica de los vivientes; una *inclinación interior*, es decir, inmanente y operante desde la interioridad y en la interioridad de la naturaleza de los seres con capacidad de moverse a sí mismos, al menos en algún grado, es decir dotados de vida. La interioridad es una noción que se predica según los grados del modo en que se posee la vida. Ascendiendo por los grados de la perfección ontológica y operativa de la vida, también se asciende simétricamente por los grados de la interioridad. Esta inclinación interior tiene unas características sobresalientes: el impulso del instinto es espontáneo y tiende a ser seguido (necesariamente en los vivientes no racionales); y hay en él una cierta falta de conciencia refleja inmediata, según los niveles de la inclinación instintiva. Efectivamente, Santo Tomás señala a ese instinto una cierta *pasividad*.<sup>671</sup> Además, el instinto es

---

<sup>669</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 1, a. 8 ad 2; *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 2 ad 3. Por eso su nuevo dinamismo sobrenatural requiere la cooperación del hombre, bajo la luz del íntimo guía que es el Espíritu Santo. «Se basa en el *dinamismo intrínseco* que instaura la gracia, mediante la caridad y con ella las demás virtudes infusas y los dones, hasta crear como un instinto a lo divino, participación del amor mismo de Cristo hacia el Padre y para los hombres: el *instinctus Spiritus Sancti*»: R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana, o. c.*, p. 460; cf. idem, *Il rapporto natura-grazia... o. c.*, pp. 338-349; *In ad Rom.*, cap. 8, lec. 3.

<sup>670</sup> Cf. A. MILANO, *o. c.*, pp. 95 ss.

<sup>671</sup> Cf. *In III Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3 arg. 1 (citado más abajo). Pero pasividad no implica inactividad ni inercia (cf. A. ROYO MARIN, *Dones del Espíritu Santo*, en «Gran Enciclopedia Rialp» t. IX, Madrid 1971, pp. 197-201; M. FERRERO, *Naturaleza de los dones*, cit., p. 572), no es quietismo. (Cf. T. URDANOZ, *Los dones del Espíritu Santo en general*, en «Suma Teológica», V, BAC, Madrid 1954, p. 471; P. CLAUDIO DE JESUS CRUCIFICADO, *Ultimas precisiones en algunos puntos capitales de una discusión sobre el concepto de mística sobrenatural*, en «Revista Española de Teología» 10 (1950), 559), pues «la pasividad quietista es inacción, es

inclinación y como tal es teleológico, finalizado al bien que se apetece (y por tanto, implícitamente, finalizado a Dios mismo).<sup>672</sup>

La interioridad, que es mayor según se asciende en el orden del ser, alcanza un grado eminente por la gracia pues ésta conduce al grado más elevado en el orden universal; de manera que la inmanencia del dinamismo de la interioridad, y por ende de la moción instintiva, alcanza su vértice en el nivel sobrenatural.

S. Tomás usa la palabra «instinto», en el orden de la gracia, en expresiones como las que siguen: *interior instinctus*,<sup>673</sup> *instinctus Dei* o *divinus*,<sup>674</sup> o bien *interior instinctus Spiritus Sancti*,<sup>675</sup> *instinctus gratiae*,<sup>676</sup> *specialis instinctus*,<sup>677</sup> y otros como *instinctus propheticus*

---

anulación, es encogimiento de las potencias por sí mismas, sin vistas a otra cosa superior; es embotamiento del espíritu y embotamiento de la mente. Mas la pasividad cristiana es una actividad recibida; es absorción de la actividad natural por una actividad sobrenatural; es sublimación de las potencias a un orden divino de operación... Sólo así se puede conocer a Dios como El se conoce y amarle como El se ama, y amar por El y como El a todas las demás cosas»: I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Introducción y notas a «Los dones»...*, cit., p. 278.

<sup>672</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 18, a. 3; q. 27, aa. 1-2. Cf. *ibid.*, pp. 68-71, para otros textos del Aquinate.

<sup>673</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 5, ad 2 («ex parte interioris instinctus»; *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 1, para los dones); *ibid.* q. 108, a. 1, ad 2 («interior instinctus gratiae»); II-II, q. 2, a. 9, ad 3 («interior instinctus Dei invitantis», para la fe); *ibid.*, q. 93, a. 1 («instructio de modo colendi Deum ex interiori instinctu»); *ibid.*, q. 122, a. 4 («interior instinctus Spiritus S. ad inter. cultum»); III, q. 36, a. 5 («interior inst. Spiritus S. edocet iustos»); *ibid.*, q. 60, a. 5 («int. inst. ad colendum Deum»); A. MILANO, *o. c.*, p. 96.

<sup>674</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, aa. 1-2 (5 veces, refiriéndose a los dones); II-II, q. 2, a. 9 (para la fe), etc. (cf. A. MILANO, *o. c.*, p. 96).

<sup>675</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, aa. 2-5 (sólo en el a. 2 aparece 4 veces); II-II, q. 83, a. 13 («inst. Spiritus S. ad orandum»); *ibid.*, q. 121, a. 1 (para el don de la piedad); *ibid.*, q. 122, a. 4 («inst. Spiritus S. ad interiorem cultum»); III, q. 29, a. 1 («familiaris inst. Spiritus S.» refiriéndose a la Virgen María), etc. (cf. A. MILANO, *o. c.*, p. 96). Además, para los comentarios bíblicos, cf. -además de los textos ya citados- *In Io Ev.*, c. 11, lec. 7 [1577]; *In Tit.*, c. 1, lec. 1 [30].

<sup>676</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1 (2 veces); III, q. 69, a. 5 («motus spirituales per gratiae inst.»)

<sup>677</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2; II-II, q. 90, a. 2.

referidos ya a especiales funciones.<sup>678</sup> El término «instinto» se usa para ilustrar y comprender la multiplicidad de manifestaciones que comporta la prioridad de la iniciativa divina en el obrar del hombre en gracia,<sup>679</sup> especialmente en relación a la fe y a la acción del Espíritu Santo.<sup>680</sup> *Il qui Spiritu Dei aguntur, es decir movidos sin perder la libertad, «porque la vida sobrenatural prolonga y enriquece el dinamismo del autodomínio, situando al hombre en un nuevo modo de actividad: su autodomínio (por el cual se mueve a sí mismo, agit) lo emplea en dejarse conducir íntima y libremente por el Espíritu de Dios (en este sentido agitur, es más bien movido que moverse a sí mismo)».*<sup>681</sup>

### c) El «instinto» del Espíritu Santo, impulso de amor

Dios atrae suavemente,<sup>682</sup> y así los justos han sido movidos por el divino instinto, que no hace distinción entre hombre o mujer, como enseña S. Tomás por ejemplo con motivo de los dones de profecía y de consejo.<sup>683</sup> Esto lo hace sin hacer violencia, según la naturaleza intelectual de la persona y su voluntad, con las consiguientes operaciones propias (por ella, el ser inteligente obra por un fin, siendo el fin y el bien objetos de la voluntad).

---

<sup>678</sup> Cf., para los textos de S. Tomás, A. MILANO, *o. c.*, p. 97.

<sup>679</sup> Cf. A. MILANO, *o. c.*, p. 97.

<sup>680</sup> «Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur»: *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1. «Manifestum est autem quod viris iustis est familiare et consuetum interiori Spiritus Sancti edoceri instinctu»: *S. Th.*, III, q. 36, a. 5.

<sup>681</sup> R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, cit., p. 143; Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 3 ad 2; C. LAPÉÑA, *o. c.*, pp. 84 ss.

<sup>682</sup> Por revelación interna (cf. Mt 16, 17) o externa (cf. Io 5, 36).

<sup>683</sup> «Devora eruditiv populum Israel (...). Illa eruditio est per spiritum prophetiae, et gratia Spiritus Sancti non discernit inter virum et mulierem; non tamen publice praedicabat, sed instinctu Spiritus Sancti consilia dabat»: *In ad Tit.*, c. 2, lec. 3.

Cristo, cabeza de los creyentes, que con El constituyen un solo cuerpo, es fuente de la gracia y de la vida para sus miembros, y transmite ese movimiento de la cabeza al cuerpo a través de su Espíritu, con ese instinto de la gracia.<sup>684</sup> La unión con Dios se hace así «hábito», «costumbre», generando un trato de «familiaridad», del cual son ejemplo la vida de los santos,<sup>685</sup> en primer lugar la vida de la Santísima Virgen.<sup>686</sup> Señala Santo Tomás que por la dirección que imprime el Espíritu Santo la relación de culto a Dios se convierte en una ligazón filial de hijo con su Padre, regida por la moción interior de modo que toda la exterioridad del culto manifiesta la interioridad de aquel dinamismo filial.<sup>687</sup> El Espíritu mueve al alma y le da fuerzas para hacer la voluntad del Padre, de tal forma que puede el cristiano decir con S. Pablo: *mi única mira es, olvidando las cosas de atrás, atender sólo y mirar a las de adelante* (Phil 3, 13),<sup>688</sup> empujado por el ímpetu que les guía, del Espíritu Santo.

*Se trata de un impulso amoroso, unificante.* En la

---

684 «Sicut autem a capite naturalis derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali quod est Christus derivatur ad membra eius sensus spiritualis qui consistit in cognitione veritatis [alias revelatio] et motus spiritualis qui est per gratiæ instinctum» (*S. Th.*, III, q. 69, a. 5).

685 Para los textos de S. Tomás, cf. A. MILANO, *o. c.*, p. 98.

686 «Beata Virgo Mater Dei ex familiari instinctu Spiritus credenda est desponsari voluisse confidens de divino auxilio quod numquam ad carnalem copulam perveniret: hoc tamen divino commisit arbitrio»: *S. Th.*, III, q. 29, a. 1, ad 1.

687 «[...] Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti, sit Spiritus Sancti donum»: *S. Th.*, II-II, q. 121, a. 1. Cf. las citas tomasianas que se encuentran en A. MILANO, *o. c.*, p. 99.

688 «Deus aperuit mihi aurem, scilicet interius inspirando; *ego autem non contradico, retrorsum non abii, quasi posteriorum oblitus ad anteriora me extendens*, ut dicitur ad Phil 3. Dicit etiam Apostolus ad Rom 8, 14: *qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*: ubi dicit glossa Augustini: non quia nihil agant, sed quia impetu gratiæ aguntur. Non autem agitur impetu Spiritus Sancti qui resistit vel tardat». *Contra doctrinam retrahentium*, c. 9.

persona humana, por su naturaleza intelectual, la voluntad ejercita su libertad, y dirá S. Tomás que «aun cuando a la voluntad pertenecen muchos actos, como el desear, el gozar, el odiar y otros semejantes, no obstante, el amor es el único principio y la raíz común de todos».<sup>689</sup> Tal como es una cosa así es en su obrar,<sup>690</sup> y tiende a lo que le conviene: toda inclinación de la voluntad nace de la aprehensión de algo conveniente o atractivo por la forma inteligible. Y como sentir afición a una cosa, en cuanto tal, es amarla, síguese que toda inclinación de la voluntad, como también del apetito sensitivo, tiene su origen en el amor. Porque, por el hecho de amar una cosa, la deseamos si está ausente, y nos gozamos si está presente, y nos entristecemos cuando nos la impiden y odiamos cuando nos apartan de ella, y nos encolerizamos contra ello. Lo amado existe en la voluntad como inclinando y, en cierto modo, impeliendo intrínsecamente al amante hacia la cosa amada, y el impulso desde el interior de un ser vivo pertenece al espíritu.<sup>691</sup>

Después de sacar consecuencias en la explicación del misterio del Espíritu Santo como procedente por Amor, añade el Aquinate: «De aquí que el Apóstol atribuya al Espíritu y al Amor cierto impulso, pues dice: *los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios* (Rom 8, 14); y *la caridad de Cristo nos impele* (2 Cor 5, 14)».<sup>692</sup>

Vemos en los comentarios de Santo Tomás a los pasajes del Evangelio cómo el Espíritu Santo instruye a las

---

<sup>689</sup> C. G., IV, c. 19.

<sup>690</sup> Cf. C. G., IV, c. 19; Aristóteles, III *Ethic.* 7; 1114a,32b; cf. *Expos.* lec. 13 [516].

<sup>691</sup> Cf. C. G., IV, c. 19; cf. c. 22.

<sup>692</sup> «Hinc est quod Apostolus Spiritui et Amori impulsum quandam attribuit: dicit enim, Rom 8, 14: *qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*; et 2 ad Cor 5, 14: *caritas Christi urget nos*»: C. G., IV, c. 19, n. 11.

personas hacia el bien en un sentido más profundo del que éstas entienden. Mueve a una mujer santa, que unge el cuerpo del Señor anticipándose a su sepultura (cf. Mt 26, 10-14).<sup>693</sup> También señala el Aquinate que cuando María Magdalena lloraba fuera del sepulcro, se inclina y mira adentro donde están los ángeles (cf. lo 20, 11-13) movida por la caridad de Cristo (cf. 2 Cor 5, 14), por el divino instinto que le empuja hacia realidades más altas.<sup>694</sup> Son esas divinas inspiraciones que -explica también Santo Tomás- mueven a Simeón y Ana a manifestar la venida de Jesús.<sup>695</sup> Instinto -añade- que está presente en los Apóstoles, en la actuación del Romano Pontífice, y en la vida del pueblo cristiano. Señala también S. Tomás algunos «casos límite», que muestran cómo las inspiraciones divinas pueden llegar a estar aparentemente en contradicción con lo razonable y que en realidad

---

<sup>693</sup> «*Mittens autem hoc unguentum in corpus meum, ad sepeliendum me fecit* (Mt 26, 12). Sed quid est? Numquid intendit sepelire Christum? Non. Sed, sicut dicit Augustinus, Spiritus sanctus sicut movet ad loquendum, ita aliquando ad operandum; unde scriptum est Rom 8, 14: *qui spiritu Dei aguntur, non sunt sub lege*. Unde accidit quod a Spiritu sancto instruat aliquis ad aliquem sensum, quem non intendebat. Sic ista bonum opus intendebat, sed Spiritus sanctus illud ordinabat ad sepulturam»: *In Mt Ev.*, c. 26, lec. 1 [2138]. Cf. S. AGUSTIN, *De cons. evang.*, 2, 79: PL 34, 1154-5; 3, 24: *ibid.*, 34, 1195-1205.

<sup>694</sup> «*Inclinavit autem se, et prospexit, quia caritas Christi eam urgebat*. 2 Cor 5, 14: *Caritas Christi urget nos*. Vel potius, secundum Augustinum, divino instinctu in animo eius factum est ut perspiceret, et altius aliquid videret, scilicet angelos; Rom 8, 14: *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*. Consequenter cum dicit et vidit duos angelos in albis sedentes, agit evangelista de angelorum visione: circa quam quatuor tangit evangelista»: *In Io Ev.*, c. 20, lec. 2 [2494].

El texto agustiniano al que hace referencia es éste: (María Magdalena) *estando llorando, se inclinó y miró al sepulcro*. Dice que no sabe qué la movió a hacer esto. Porque ya sabía ella que no estaba allí Jesús -dio aviso a los discípulos de que no estaba, y ellos lo comprobaron-. Se plantea S. Agustín: ¿qué significa, pues, que ésta, llorando, vuelve a inclinarse para mirar otra vez al sepulcro? ¿Acaso la violencia de su dolor no le permitía dar crédito a sus ojos ni a los de ellos?, «an potius divino instinctu in animo eius effectum est ut prospiceret?»: *In Io Ev.*, 121, 1.

<sup>695</sup> «Et ideo iustis, scilicet Simeoni et Annæ, manifestata est Christi nativitas per interiorem instinctum Spiritus Sancti, secundum illud Lc 2, 26: *responsum accepit a Spiritu Sancto non visurum se mortem nisi prius videret Christum Domini*»: S. Th., III, q. 36, a. 5 c. «Iusti non indigebant visibili apparitione angelorum, sed eis sufficiebat interior instinctus Spiritus Sancti, propter eorum perfectionem»: *ibid.*, ad. 2.

ponen de manifiesto la soberanía de Dios. Suele contemplar algún caso, como el ofrecimiento que hace Abraham de su hijo Isaac, al explicar que es pecado atentar contra la vida, excepto por mandato divino: a no ser por una orden de esa clase o por inspiración del Espíritu Santo, como suele decirse de Sansón, que se tomó la vida, y otros como la amputación de Marco para no ser ordenado obispo, o la aparente mentira de Jacob que dijo a su padre ser el primogénito para recibir la bendición.<sup>696</sup> San Pablo nos anima a caminar en el Espíritu (cf.

---

<sup>696</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 25, a. 3 ad 4. «Ps. 40, 5: *fluminis impetus lætificat civitatem Dei. Unde, quia ex instinctu et fervore Spiritus Sancti movebatur Apostolus, dicebat: caritas Christi urget nos; et Rom 8, 14: qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*»: *In Io Ev.*, c. 7, lec. 5. Pone también un ejemplo de cómo actúa en el Romano Pontífice este divino «instinto»: «Pontifex, cuius est canonizare sanctos, potest certificari de statu alicuius per inquisitionem vitæ et attestationem miraculorum; et præcipue per instinctum Spiritus Sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei»: *Quodlibeta I-XI*, n. 9, q. 8, ad 1. Cf. *El doble precepto del amor...*, quinto mandamiento. «Si ergo hominem non licet occidere, nisi auctoritate Dei: ergo nec seipsum, nisi vel auctoritate Dei, vel instinctu Spiritus Sancti, sicut dicitur de Samson...»: *De duobus præceptis charitatis*, a. 7.

Ciertamente el caso de Sansón y de otros que se dan muerte es enigmático, y pone ahí el instinto del Espíritu Santo, distinguiéndolo del error: «tertius error est quia aliqui crediderunt: non occides alium sed licitum est occidere seipsum, quia invenitur hoc de Samsonem et etiam Catone et de quibusdam virginibus quæ iniecerunt in flammam, secundum quod recitat Augustinus. Sed respondit Augustinus quod qui se occidit hominem occidit, quia alium non debet occidere nisi auctoritate Dei, nec seipsum nisi a voluntate Dei vel instinctu Spiritus Sancti, et ita excusat Samsonem» (*Reportationes ineditæ Leoninæ*, n. 1, c. 5, 21). Cita también otro caso, tomándolo de la Glosa: «Unde beatus Marcus non contra præceptum egit sibi digitum amputando, quamvis credibile sit ex instinctu Spiritus Sancti hoc fecisse, sine quo non licet alicui sibi manus iniicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatum, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicite vovet. Si autem intendit ad hoc se obligare ut, quantum est de se, episcopatum non quærat nec suscipiat, nisi necessitate imminente, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet» (*S. Th.*, II-II, q. 185, a. 2 ad 3). Así, también busca ahí la explicación de las aparentes mentiras que trae la Biblia: «videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Nullum enim peccatum fit instinctu Spiritus Sancti. Sed Jacob, ut in littera dicitur, propter familiare consilium Spiritus Sancti, quod a matre acceperat, dixit se esse primogenitum, cum non esset, *Genes. 27: et ita mentitus est*»: *In III Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3 arg. 1. «Quidam propter perfectum statum virtutis; et horum facta proponuntur omnibus in exemplum; et de talibus non legitur quod mentiti sint; vel si aliqua dixerunt quæ mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu Spiritus Sancti conceperunt, mendacia non sunt»: *Quodlibeta I-XI*, n. 8, q. 6, a. 4 ad 2. Se pone la dificultad de la profecía de Caifás, y distingue entre el instinto de la verdad y el instinto del diablo (cf. *In Io Ev.*, c. 11, lec. 7).

Gal 5, 25) pues por Él vivimos: en la vida espiritual todo movimiento debe su ser al Espíritu Santo (cf. Io 6, 64; Act 17, 28).<sup>697</sup> Él nos sugiere lo que hay que hablar y lo que hacer; es más, estamos obligados a seguirlo, a no poner oposición como por ejemplo en el caso de tener la llamada para entrar en religión.<sup>698</sup>

Dice también el Aquinate que la moción del Espíritu Santo une el alma a Dios, y entonces, llevada por este instinto, que es de caridad, el alma no puede pecar: no porque quite la libertad, sino porque sigue este instinto divino –y por esto aunque puede, no peca; es decir si quiere: *omnis qui natus est ex Deo non peccat*.<sup>699</sup> Además, muchas de las mociones del Espíritu que el hijo de Dios recibe se mueven en el contexto del amor a Cristo, sin que sean materia que caiga bajo pena de pecado.<sup>700</sup>

---

<sup>697</sup> «Sicut enim in vita corporali corpus non movetur nisi per animam per quam vivit, ita in vita spirituali omnis motus noster debet esse a Spiritu Sancto. - Io 6, 64: *Spiritus est qui vivificat*. Act 17, 28: *in ipso vivimus, movemur, et sumus*. In ad Gal. c. 5, lec. 7 [340]. «Dictum est, quod iustificatio legis impletur in nobis, qui scilicet non solum sumus in Christo Iesu, sed etiam *non ambulamus secundum carnem, sed secundum spiritum* (Rom 8, 4), id est, qui non sequimur concupiscentias carnis, sed instinctum Spiritus Sancti. Gal. 5, 16: *spiritu ambulate*: In ad Rom., c. 8, lec. 1 [613].

<sup>698</sup> «Spiritus autem Sanctus revelat non solum docendo quid homo debeat loqui, sed etiam suggerendo quid homo debeat facere, ut dicitur Io 14. Cum igitur homo instinctu Spiritus Sancti movetur ad religionis ingressum, non est ei differendum, ut humanum requirat consilium; sed statim homo impetum Spiritus Sancti debet sequi»: *Contra doctrinam retrahentium*, c. 9. Resistir a la divina inspiración puede ser pecado grave: «sed resistere instinctui Spiritus Sancti est grave peccatum, de quo Stephanus reprehendit iudæos, Act 7, 51, dicens: *vos semper Spiritui Sancto resistitis*. Ergo ille qui aliquem iuramento astringit ad non intrandum religionem, graviter peccat»: *Quodlibeta I-XI*, n. 3, q. 5, a. 4 sc.

<sup>699</sup> «Spiritus Sanctus coniungit nos Iesu, Ioh: *omnis spiritus qui solvit Iesum*. Sed contra hoc est quia ex hoc sequitur quod nullus habens Spiritum Sanctum peccare possit. Ad hoc dicendum quod quandocumque hæ locutiones dicuntur, intelligendum quod nullus secundum caritatem agens vel secundum instinctum Spiritus Sancti peccat. Nihilominus tamen potest peccare si vult, quia licet hæc perficiant hominem non tamen tollunt libertatem arbitrii, et hoc modo intelligitur illud Ioh: *omnis qui natus est ex Deo non peccat*, scilicet si vult»: *Reportationes ineditæ Leoninæ*, n. 3, c. 12, 3.

<sup>700</sup> Por ejemplo, señala el Aquinate: «ieiunium exultationis ex instinctu Spiritus Sancti procedit, qui est spiritus libertatis. Et ideo hoc ieiunium sub præcepto

Este instinto es quien hace actuar según Cristo y es Cristo quien habla en nosotros.<sup>701</sup> Como el Espíritu Santo nos da la amistad con Dios y la amistad hace convenir con el amigo en lo que quiere,<sup>702</sup> El Espíritu Santo nos constituye amadores de Dios y por El actuamos y cumplimos los preceptos de Dios; nos mueve a actuar de modo virtuoso, y impulsa a obrar el bien que sugiere este instinto como un viento, según el obrar de los hijos de Dios, nos lleva por el camino recto.<sup>703</sup> La recepción del Espíritu en el alma, exige por parte de los discípulos una doble preparación, dirá S. Tomás: el amor de corazón y la obediencia con obras (cf. lo 14, 15), pues la manifestación de ese amor está en el cumplimiento de los mandamientos; seguir los preceptos de la Ley es un signo de amor que prepara para recibir al Espíritu Santo, que es también amor, y por tanto no se da sino a los que aman.<sup>704</sup> Así, por el impulso del Espíritu Santo, que carga con nuestra flaqueza (cf. Gal 6, 2), como transportados por Dios, nos elevamos a lo más perfecto (cf. Hebr 6, 1).

Bajo el impulso del mismo Espíritu que da la vida al alma, los principios operativos -la capacidad de conocer y

---

cadere non debet. Ieiunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis ieiunia afflictionis, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod, non est ieiunium ab ecclesiâ institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis»: *S. Th.*, II-II, q. 147, a. 5 ad 3.

<sup>701</sup> «Quæ ergo homo facit ex instinctu Spiritus Sancti, dicitur quod Spiritus Sanctus facit; ideo apostolus quia a Christo motus hoc loquebatur, attribuit Christo tamquam principali, dicens *qui in me loquitur Christus* (2 Cor 13, 3), etc.»: *In II ad Cor.*, c. 13, lec. 1 [520].

<sup>702</sup> Cf. *C. G.*, IV, c. 22, n. 5.

<sup>703</sup> «*Si diligitis me, mandata mea servate*. Unde, cum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut præcepta Dei impleamus: secundum illud Apostoli, Rom 8, 14: *qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*»: *C. G.*, IV, c. 22, n. 4. «Item ut ostendat eius virtutem, quia movet nos ad bene agendum et operandum. Spiritus enim impulsione[m] quandam insinuat, unde et ventum spiritum appellamus Rom 8, 14: *qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*; Ps 142, 10: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*»: *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4 [1916]. Cf. los comentarios a los vv. 15-16.21.

<sup>704</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4 [1908].

amar en modo nuevo a través de la actuación de las virtudes sobrenaturales- quedan perfeccionados, por ese dinamismo de la gracia. El fundamento de ese divino impulso es la caridad, fruto de la gracia, que nos estimula también a una apertura a los demás, a buscar la salvación del prójimo, dirá Santo Tomás.<sup>705</sup> Y podemos ver algunos ejemplos. Se deja guiar por ese instinto S. Pablo, cuando va de un lado a otro, como los demás Apóstoles, que obraban según el impulso del Espíritu Santo,<sup>706</sup> el mismo instinto lleva a San Pedro -antes de dejarse transportar por el mal ejemplo- a comer sin preocuparse de los antiguos requisitos legales.<sup>707</sup>

En resumen, el Amor de caridad que está en nosotros por el Espíritu Santo, nos hace dóciles a su acción,<sup>708</sup> y el hijo de Dios siguiendo las mociones («agitur») del Espíritu Santo vive de fe, que obra por la caridad.<sup>709</sup>

---

<sup>705</sup> Cf. *In II ad Cor.*, c. 5, lec. 3 [181].

<sup>706</sup> «Motivum autem describit, cum dicit *secundum revelationem Dei* (Gal 2, 2), id est, Deo revelante et præcipiente sibi quod ascenderet in Jerusalem. Ex hoc colligi potest quod omnes actus apostolorum et motus fuerunt secundum instinctum Spiritus Sancti. Job c. 37, 11: *nubes spargunt lumen suum, etc.*»: *In ad Gal.*, c. 2, lec. 1 [55].

<sup>707</sup> «Petrus sentiebat legalia non esse servanda. Et hoc facto ostendebat, quia *priusquam venirent quidam, ludæi scilicet zelantes pro legalibus, a Iacobo, Ierosolymitanæ ecclesiæ Episcopo, edebat, scilicet Petrus, cum Gentibus*, id est, indifferenter utebatur cibis gentilium; et hoc faciebat ex instinctu Spiritus Sancti, qui dixerat ei *quod Deus sanctificavit, tu ne commune dixeris*, ut habetur Act 10, 15, ut ipse ibidem sequenti cap. dixit ludæis, qui contra eum insurrexerunt, quia cum incircumcisus comedisset, quasi rationem reddens»: *In ad Gal.*, c. 2, lec. 3 [79]. Y, un poco más adelante, hace referencia a la permanencia durante un tiempo de ciertos preceptos legales, en la Iglesia: «et ideo instinctu Spiritus Sancti permissum est, ut legalia modico tempore servarentur ea intentione quæ dicta est, ut per hoc ostenderetur legalia tunc bona fuisse...» (*In ad Gal.*, c. 2, lec. 3 [86]).

<sup>708</sup> «Caritas facit non solum liberos, sed etiam filios, ut scilicet filii Dei nominemur et simus, ut dicitur 1 Io 3»: *De duobus præceptis charitatis*.

<sup>709</sup> *In ad Rom.* c. 8, lec. 1 [603]; cf. *In ad Rom.* c. 9, lec. 5 [800]; *In Io Ev.*, c. 7, lec. 5 [1090]; *In II ad Cor.* c. 5, lec. 3 [181]

## C. LIBERTAD Y OBEDIENCIA EN LOS HIJOS DE DIOS

Es una pena que el tratado de la Ley Nueva de Santo Tomás sea poco conocido incluso en la tradición tomista. La acción divina del Espíritu Santo en el alma, que es la esencia de la Ley (“principaliter”), guía del obrar según el Nuevo Testamento, no está en la conciencia de los cristianos. La Summa es comparable a una catedral gótica, y en esta arquitectura el tratado de la Ley Nueva es la clave del arco, la piedra angular: Cristo y su Espíritu es la Ley. En orden a la bienaventuranza, que es el fin de nuestra vida. Así la respuesta humana (la II parts) va dirigida hacia la vida en Cristo (III parts). Pero hemos de completar la obra sistemática del Aquinate, con la contemplación de la Sacra Pagina: sólo a la luz de sus comentarios bíblicos llegamos a la profundidad, en el contexto de su obra.<sup>710</sup> Ahí vemos hasta qué punto este modo de obrar bajo la moción del Espíritu Santo, no quita que los hombres espirituales obren voluntaria y libremente, porque el Espíritu Santo es también causa del movimiento propio de su voluntad y de su libre albedrío, y Santo Tomás vuelve sobre el tema muchas veces usando las palabras de la Escritura: *Dios es el que obra en nosotros el querer y el actuar* (Phil 2, 13).<sup>711</sup>

En ese actuar según la vida de la gracia, *ex instinctu*

---

<sup>710</sup> “Just’à la fin du XIIIe. Siècle, la théologie sera essentiellement et, on peut dire, exclusivement biblique; elle s’appellera *sacra pagina* ou *sacra scriptura*... l’œuvre intellectuelle se présente comme l’assimilation d’un texte, le commentaire d’un auteur reçu. L’enseignement, dans les écoles, revêt essentiellement, la forme d’une explication de texte. L’acte essentiel et le régime normal de la pédagogie médiévale sera la lecture, *lectio*; le maître, le docteur, s’appellera un *lector*”: M.-J. CONGAR, *Théologie*, DTC 15, 356; cf. pp. 341-502. En esto se seguía la Glosa de Pedro Lombardo.

<sup>711</sup> “*Spiritus sanctus operatur in nobis velle et perficere in actibus meritoriis, secundum apostolum: qui enim Spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt* (Rom 8, 14)”: *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1. Cf. *Sermones*, n. 7, 1; S.-M. RAMÍREZ, *Los dones del Espíritu Santo*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Madrid 1978, p. 37.

*gratiæ*, no pierde la persona su libertad,<sup>712</sup> Dios no destruye la libertad del hombre espiritual sino que la transforma, mediante las virtudes y los dones, a través de los cuales obra el Espíritu Santo. «Más aún, nuestra libertad -y por tanto nuestro mérito sobrenatural- se magnifica cuando dejamos obrar plenamente al Espíritu en nosotros»,<sup>713</sup> ya que la acción del Espíritu Santo produce en la criatura una prontitud para dejarse conducir, que sublima nuestra libertad. Sólo comporta pasividad en relación al divino Espíritu: «el interiorizarse de su obrar permite a la criatura realizar los actos más espontáneos, más personales, y, por tanto, más libres y meritorios».<sup>714</sup> «Se dice que son conducidas aquellas cosas que son movidas por un cierto instinto superior (...). Sin embargo, no se excluye por esto que los hombres espirituales actúen por la voluntad y el libre arbitrio, porque el Espíritu Santo causa en ellos este mismo movimiento de la voluntad y del libre arbitrio, según lo que dice el Apóstol: *Dios es el que causa en nosotros el querer y el obrar* (Phil 12, 13)»<sup>715</sup>

---

<sup>712</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1 ad 2; *Exposición sobre el Símbolo*, art. 7. Y así se excluye el error de los que niegan el libre arbitrio en el hombre, ya que nuestra voluntad es movida a operar el bien por la gracia: cf. *In ad Phil.*, ad loc. [77]; CAYETANO, *In Romanos*, 8, 14: en S. MARTINEZ, *Los dones del Espíritu Santo*, cit., p. 38. Es interesante el artículo de Ph. DELHAYE *L'Esprit Saint et la vie morale du chrétien*, en ETL 1969, 432-443, especialmente al comienzo de la p. 442.

<sup>713</sup> J. C. DOMINGUEZ, *La vida del Espíritu*, cit., p. 255. «Posset autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est, *nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me*, traxerit eum; et ex hoc dicitur Rom 8, 14: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt* et 2 cor, 5, 14: *caritas Christi urget nos*. Trahi enim, et agi, et urgeri, coactionem importare videntur»: *C. G.*, III, c. 148, n. 1.

<sup>714</sup> A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo...*, cit., p. 138.

<sup>715</sup> «Illa enim agi dicuntur, quæ quodam superiore instinctu moventur (...). 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 operatur in nobis velle et perficere*»: *In ad Rom.* c. 8, lec. 3 [635]; cf. *S. Th.*, *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 6 ad 1; q. 68 a. 1 ss.; II-II, q. 52, a. 1 ad 3.

## 1. Las relaciones Ley-Libertad, según Santo Tomás

«Resumiendo lo que constituye el núcleo del mensaje moral de Jesús y de la predicación de los Apóstoles, y volviendo a ofrecer en admirable síntesis la gran tradición de los Padres de Oriente y de Occidente -en particular san Agustín-, santo Tomás afirma que *la Ley Nueva es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo* (cf. *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, conclus. y ad 2).<sup>716</sup> Nos es dada por la fe en Cristo, y también se puede llamar ley del amor, o *ley de libertad*.<sup>717</sup> Lo esencial en la ley del

---

<sup>716</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 11; cf. SAN AGUSTIN, *De spiritu et littera*, 21, 36; 26, 46: CSEL 60, 189-190; 200-201.

<sup>717</sup> Lo exterior en la Ley Nueva se ordena a la interioridad de la gracia. Son especialmente importantes las qq. 106-108 de la «Prima Secundæ», «De lege nova», para el análisis de la acción del Espíritu Santo en el régimen instaurado por Cristo. «Id autem quod est potissimum in lege Novi Testamenti et in quo tota virtus eius consistit est gratia Spiritus Sancti, quæ datur per fidem Christi. Et ideo principaliter Lex Nova est ipsa gratia Spiritus Sancti quæ datur Christi fidelibus»: *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, c; cf. q. 107, a. 1, c: «lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris»; q. 108, a. 1, c: «principalitas legis novæ est gratia Spiritus Sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante»; *ibid.*: «dicitur lex Evangelii lex libertatis»; q. 108, a. 1, ad 2: «quia huiusmodi etiam præcepta vel prohibitiones facit nos libere implere, in quantum ex interiori instinctu gratiæ ea implemus». «La Somme théologique est comparable à une cathédrale gothique. Dans son architecture, les questions sur la loi nouvelle occupent la place et exercent la fonction d'une clef de voûte»: S. PINCKAERS, *Les actes humains* (I), en «Somme Théologique», t. 2, Les Éditions du Cerf, Latour-Maubourg, Paris 1984, p. 719. Por desgracia, «le traité de S. Thomas sur la loi nouvelle n'a pas obtenu beaucoup d'écho malgré sa richesse évangélique. Il a été largement négligé para la tradition thomiste elle-même: pue de commentateurs de la Somme théologique s'y sont intéressés. On commence heureusement aujourd'hui à le redécouvrir» (*ibid.*, p. 720). Cf. también J.-M. AUBERT, *Loi de Dieu, loi des hommes*, en «Le mystère chrétien», Desclée, Paris 1964, pp. 131-150; Ph. DELHAYE, *La loi nouvelle dans l'enseignement de saint Thomas*, en «Sprit et Vie» 84 (1974), 33-41; 49-54; *L'Esprit Saint et la vie morale du chrétien*, en ETL 1969, pp. 432-443, donde dice que el Espíritu Santo es dejado de la mano de Dios en los tratados de moral moderna; pero en la realidad cristiana esto no es así pues basta mirar la LG para encontrar estas raíces: la Constitución LG no es un invento «ex novo» y la I-II de la *S. Th.* nos basta para poner al Espíritu Santo en el lugar que le corresponde en el estudio de la moral. Este tratado de la ley nueva ha sido poco usado por los moralistas legalistas, ya que es «poco jurídico» (cf. q. 106, a. 1 concl.). Lo esencial en la ley del Nuevo Testamento, en lo que consiste toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo que nos ha dado por la fe en Cristo. Por consiguiente, la Ley Nueva es la gracia misma del Espíritu Santo que ha sido dada a los creyentes (cf. Rom 3, 27 y 8, 2). Las formulaciones exteriores son secundarias, en el plano de las preparaciones, explicaciones y consecuencias, y en éstas no está la justificación (cf. q. 106, a. 2)

Nuevo Testamento, en lo que consiste toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo que nos ha sido dada por la fe en Cristo. Por consiguiente, la Ley Nueva es la gracia misma del Espíritu Santo que ha sido dada a los creyentes (cf. Rom 3,27 y 8,2). Las formulaciones exteriores son secundarias, en el plano de las preparaciones, explicitaciones y consecuencias, y en éstas no está la justificación, sino en aquella.<sup>718</sup> Sto. Tomás no acepta el legalismo teológico que pretende someter la gracia a los preceptos de la ley, pero tampoco un espiritualismo falso, que oponga los conceptos de gracia y acción del Espíritu Santo a la ley y mandamientos. El Espíritu Santo ilumina y mueve en un ser creado, donde la operación no pasa «por encima» del hombre, sino que perfecciona su inteligencia, voluntad y afectividad y llega a ser su propio «instinto» sobrenatural de acción: habitando en los corazones de los fieles, el Espíritu Santo «docet quod oportet fieri» iluminando el entendimiento «de agendis», y moviendo la afectividad «inclinat affectum ad recte agendum».<sup>719</sup> No

---

sino en aquella (cf. *C.G.*, IV, c. 21-22). En estos capítulos S. Tomás usa los conceptos de inhabitación (templo) y adopción para significar esta fuerza en la que consiste la vida moral cristiana, su especificidad, en ese recorrido que comienza con la fe y tiene por término la contemplación (cita S. Tomás a 1 Cor., 2, 9-10). «L'ami accorde sa volonté à celle de l'ami; par conséquent le chrétien se conforme aux préceptes divins. "Puisque c'est l'Esprit-Saint qui nous constitue amis de Dieu, c'est lui encore qui nous pousse en quelque sorte à accomplir les commandements de Dieu" (c. 22, 4). Mais il s'agit d'une obéissance filiale, non servile, d'une réponse d'amour. "L'Esprit-Saint, faisant de nous des amis de Dieu nous incline à agir de telle sorte que cette activité soit volontaire. Fils de Dieu que nous sommes, l'Esprit-Saint nous donne donc d'agir librement et non pas servilment, par crainte. S. Paul le déclare aux Romains (Rom 8, 15): 'ce n'est pas un esprit de servitude que vous avez reçu, pour être de nouveau dans la crainte, mais l'Esprit d'adoption des fils'" (c. 22, 5), come d'instinct, S. Thomas a rejoint ici le vocabulaire paulinien"» (P. DELHAYE, *ibid.*, p. 442) ; *L'Esprit Saint et la vie morale du chrétien*, pp. 432-443: el Espíritu Santo es dejado de la mano de Dios, en la moral moderna, y no es así en la *Lumen gentium* que no es un invento pues en la I-II –poco usada porque es poco « jurídico » en una época en la que la moral era regulación- ya el Aquinate pone al Espíritu Santo en su lugar (q. 106, a. 1 concl.).

<sup>718</sup> *Ibid.*, a. 2; cf. *C.G.* IV, 21-22.

<sup>719</sup> «El Espíritu Santo viene a ser la ley interior del cristiano, pero no excluye la orientación externa, dada por Jesucristo; más bien: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis* (Io 14, 26). De este modo la acción

hay en este instinto una oposición con la Ley sino que es la perfección de la Ley, pues a la caridad inclina.<sup>720</sup> Y por otro lado -señala también S. Tomás-, sin la acción del Espíritu Santo la misma enseñanza de Jesucristo se vuelve ineficaz e ininteligible.<sup>721</sup>

**a) La Nueva Ley consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo, que nos llega a través de Cristo, y nos mueve a obrar**

La Nueva Ley no sólo indica lo que hay que hacer sino que también da fuerzas para cumplirlo, y en esto se distingue de la ley natural.<sup>722</sup> La Nueva Ley o ley de la gracia es ante todo una ley interior que libra de la esclavitud del pecado. Es también llamada «lex Spiritus»,<sup>723</sup> mediante la cual la criatura es movida interiormente hacia el bien, enseña al hombre lo que tiene que hacer e inclina a la voluntad a obrar rectamente. Por

---

interior del Espíritu Santo y la enseñanza externa de Jesucristo y de su Iglesia se implican y complementan mutuamente. Lo que el Evangelio enseña y lo que exige su ley escrita es también objeto de la inspiración y de las mociones del Espíritu Santo»: E. KACZYNSKI, «*Lex Nova*» in *San Tommaso. Le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale*, en «Divinitas» 25 (1981) pp. 22-33, la cita es de p. 31 s.

<sup>720</sup> «Si autem referatur ad moralia, sic esse sub lege potest intelligi dupliciter, vel quantum ad obligationem: et sic omnes fideles sunt sub lege, quia omnibus data est. Unde dicitur Mt 5, 17: *non veni solvere legem*, etc.. Vel quantum ad coactionem: et sic iusti non sunt sub lege, quia motus et instinctus Spiritus Sancti, qui est in eis, est proprius eorum instinctus; nam charitas inclinatur ad illud idem quod lex præcipit. Quia ergo iusti habent legem interiorem, sponte faciunt quod lex mandat, ab ipsa non coacti. Qui vero voluntatem male faciendi habent, comprimuntur tamen pudore vel timore legis, isti coguntur»: *In ad Gal.*, c. 5, lec. 5 [318].

<sup>721</sup> «Nisi Spiritus Sanctus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris. Etiam ipse Christus, organo humanitatis loquens, non valet nisi ipsemet interius operetur per Spiritum Sanctum»: *In Io Ev.* c. 14, lec. 6.

<sup>722</sup> «Dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam: et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturæ superadditum per gratiæ donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum»: *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1 ad 2.

<sup>723</sup> *In ad Rom.* c. 7, lec. 3 [557]; cf. Rom 8, 2.

la inhabitación en el alma, el Espíritu Santo no sólo enseña lo que es necesario realizar iluminando el entendimiento sobre las cosas que hay que hacer, sino también inclina a actuar con rectitud;<sup>724</sup> y en segundo lugar, «ley del espíritu puede llamarse el efecto propio del Espíritu Santo, es decir, la fe que actúa por la caridad (Gal 5, 6), la cual, por eso mismo, enseña interiormente sobre las cosas que hay que hacer... e inclina el afecto a actuar» según aquello de 2 Cor 14: la caridad de Cristo nos urge.<sup>725</sup> La Nueva Ley hace referencia al mismo Espíritu Santo, y a su acción en el corazón del hombre:<sup>726</sup> es principalmente la gracia del Espíritu Santo, y secundariamente los preceptos, y hay que aplicar en esta última acepción que lo importante es el espíritu y no la letra, que ella sola mata (cf. 2 Cor 3, 6), si no está vivificada por la gracia.<sup>727</sup> Toda la «Lex Nova» se

---

<sup>724</sup> «Intentio legislatoris est cives facere bonos. Quod quidem lex humana facit, solo notificando quod fieri debeat; sed Spiritus Sanctus, mentem inhabitans, non solum docet quod oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum inclinatur ad recte agendum»: *In ad Rom.* c. 8, lec. 1 [602].

<sup>725</sup> «Alio modo *lex spiritus* potest dici proprius effectus Spiritus Sancti, scilicet fides per dilectionem operans. Quæ quidem et docet interius de agendis, secundum illud infra [1 Io 2, 27]: *unctio docebit vos de omnibus*, et inclinatur affectum ad agendum, secundum illud 2 Cor, 14: *Charitas Christi urget nos*: *Ibid.* [603].

<sup>726</sup> «Et hæc quidem lex spiritus dicitur lex nova, quæ vel est ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus Sanctus facit. Ier. 31, 33: *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum superscribam eam*. De lege autem veteri supra (...) dixit solum quod erat spiritualis, id est a Spiritu Sancto data»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 1 [603]. Sigue también a S. Agustín que exclamaba: ¿cuál es la nueva ley, escrita en nuestros corazones, sino el mismo Espíritu Santo? (cf. S. AGUSTIN, *De spiritu et littera*, 21: PL 44, 222).

<sup>727</sup> «Ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter: scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data. Et quantum ad hoc, nova lex iustificat (...). Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario: scilicet documenta fidei, et præcepta ordinantia affectum humanum et humanos actus. Et quantum ad hoc, lex nova non iustificat. Unde Apostolus dicit, II ad Cor. 3, 6: *Littera occidit, spiritus autem vivificat*. Et Augustinus exponit, in libro *De spiritu et littera*, quod per litteram intelligitur quælibet scriptura extra homines existens, etiam moralium præceptorum qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans»: *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 2, c. El Magisterio de la Iglesia ha sancionado la doctrina de que la ayuda de la gracia no está sólo en mostrarnos lo que debemos saber, sino también mueve a la voluntad para amar lo que debemos

encuentra expresada en dos breves síntesis tomasianas que resumen el dinamismo de la moral cristiana, en la que el Espíritu Santo -y sus dones- es en el hombre principio de todas las operaciones virtuosas que la caridad impera e informa, concretando todas las exigencias de la fe: «Principalitas legis novæ est gratia Spiritus Sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante». <sup>728</sup> La Nueva Ley es también ley escrita y su contenido dispone a recibir y gozar de la gracia del Espíritu Santo, pero «principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta»: <sup>729</sup> «Lex Spiritus potest dici proprius effectus Spiritus Sancti, scilicet fides per dilectionem operans». <sup>730</sup>

En la Nueva Ley distingue así dos elementos: un elemento principal (*principaliter*), que es la gracia del Espíritu Santo que es dada a los cristianos, y las enseñanzas de la fe y los preceptos morales que regulan la existencia cristiana; aunque en realidad una comprensión más reflexiva nos lleva a pensar que están en una íntima unidad la ley de Cristo y la ley del Espíritu Santo que es el Espíritu de Cristo y que no es otra cosa que la ley de Cristo interiorizada; es precisamente por esta interiorización que el hombre hace propia la invitación divina a la libertad y a

---

hacer y darnos la capacidad de hacerlo. (Cf. CONCILIO DE CARTAGO, del a. 418, *De gratia*, c. 4: DS 226; cf. CONCILIO DE ORANGE II, *De gratia*, cc. 6-7: DS 377; CONCILIO DE TRENTO, ses. VI, Decr. *De Iustificatione*, c. 7: DS 1530).

<sup>728</sup> *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1, c.

<sup>729</sup> *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1: cf. A. PÉREZ GORNÉS, *Las relaciones entre la Antigua y la Nueva Ley según Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1974, pp. 151-154. «Quizá por influencia de algunos moralistas se ha tendido a considerar más el aspecto secundario de la Nueva Ley y a tenerla como ley escrita» (*ibid.*, pp. 233-234). La Nueva Ley ilumina la ley antigua y la lleva a su cumplimiento (cf. *S. Th.*, I-II, q. 107), y el Aquinate vive aquel espíritu exegético según el cual «ut Novum in Vetere lateret et in Novo Vetus pateret» (*S. AGUSTIN, Quæst. in Hpt.*, 2, 74: PL 34, 623).

<sup>730</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 1.

la santidad, usando su libertad.<sup>731</sup>

### **b) La voluntad está ordenada a gozar del fin último, que es la felicidad y perfecta libertad**

Así como la inteligencia tiende a la verdad, la voluntad está dirigida no sólo al fin sino también a los medios para alcanzar ese fin, todo lo cual constituye la vida moral.<sup>732</sup> Lo cual se ve en los bienaventurados y en quienes tienen ya siempre actualizado el amor originario del fin, al que conocen inmutablemente como tal.<sup>733</sup> «La Providencia divina, fruto del inmenso Amor de Dios por los hombres, deja sellada en estos una luz y una inclinación que, respetando su modo propio de obrar, señalan la senda por donde deben caminar para llegar al fin, de modo que podemos -libres, sin coacción de ningún género- emprender la marcha por nuestra cuenta, bajo su guía. El orden divino -su ley- no sólo no contradice la libertad, sino que es su real fundamento: cumpliéndolo, el hombre vive verdaderamente libre, hace lo que quiere,

---

<sup>731</sup> «Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat præcipere vel prohibere. Lex enim nova est evangelium regni; secundum illud Matth. 24, *prædicabitur hoc evangelium regni in universo orbe*. Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus; secundum illud Luc. 27, *regnum Dei intra vos est*; et Rom. 14, *non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto*. Ergo lex nova non debet præcipere vel prohibere aliquos exteriores actus»: *S. Th.*, I-II, q. 108, ad 1; *S. Th.*, II-II, q. 93, a. 2 c.

<sup>732</sup> «Y esto nos da luz sobre un sugestivo doble poder de la voluntad: lo que tiene de fuerza originaria, de proceder del sujeto -supuesto siempre el auxilio divino en el obrar-, de energía o dominio sobre sus actos, de *amor originario*; y lo que tiene de *vis electiva*, de poder de elección. El núcleo más profundo de la libertad es ese *amor originario* que sin embargo no incluye de por sí como perfección la posibilidad de elegir» (R. GARCIA DE HARO, *El último fin y el amor primero*, en «Scripta theologica» 6 (1974), p. 228; cf. A. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., pp. 43-52). «Enfin les actes humains avec leurs principes sont régis par la grande question qui domine la morale de S. Thomas: quelle est la véritable béatitude, la fin ultime de l'homme?» (S. PINCKAERS, *Les actes humains*, cit., p. 719). La respuesta a esta cuestión pone en relación la segunda parte de la *S. Th.* sobre los actos humanos, con la primera (Dios y la obra creadora), y la tercera que estudia a Cristo, lo que es para nosotros, por su humanidad: el Camino necesario para llegar a la bienaventuranza eterna (cf. *ibid.*).

<sup>733</sup> Cf. *De Veritate*, q. 22, a. 6 c.

igual que más sabe y hace lo que quiere quien conduce un vehículo por la carretera, que quien se aparta de ella, perdiendo el rumbo». <sup>734</sup>

En este ir hacia el fin, la voluntad del hombre tiende a la felicidad, que es «el bien perfecto de la criatura intelectual, y lo mismo que cada cosa apetece su perfección, así la que tiene entendimiento apetece por naturaleza ser feliz». <sup>735</sup> En el pensamiento del Aquinate, «la tendencia a la felicidad nos es totalmente connatural, de tal manera que no existe persona alguna que no tienda a ella con una inclinación que, lo mismo que la potencia a la que pertenece como perfección, la tenemos recibida de Dios». <sup>736</sup> La felicidad perfecta -la bienaventuranza en Dios- es el bien más alto al que el hombre puede aspirar, y eso se actúa por el querer de Dios. <sup>737</sup> Así, este último fin

---

<sup>734</sup> A. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., p. 57. Santo Tomás señala que el adulto es justificado por la infusión de la gracia y la remisión de la culpa, que exigen a la vez, tanto el libre movimiento del hombre hacia Dios por la fe, como la contrición -consecuencia del amor- por las propias faltas: «...idest dispone te præparando ad gratiam per motum liberi arbitrii in Deum; Is. XLV. 22: *Convertimini ad me, et salvi eritis*. Et per motum liberi arbitrii in peccatum. Nam in iustificacione impii quatuor exiguntur, specialiter in adultis; scilicet infusio gratiæ et remissio culpæ, motus liberi arbitrii in Deum, qui est fides, et in peccatum qui est contritio». *In Io Ev.*, c. 4, lec. 7 [688].

La gracia nada puede si queremos impedir su acción, con nuestra voluntad (cf. *In Io Ev.*, c. 9, lec. 1 [1306]), pero si la dejamos, la gracia que con el Espíritu Santo se comunica al hombre constituye a éste en una nueva criatura y le libera de la esclavitud de la ley y del pecado, para que en adelante viva según su condición de hijo de Dios, la de la libertad. Puesto que si *Spiritus est qui vivificat* (Io 6, 64) es El quien inhabitando en el alma, ilumina la inteligencia y suscita cada vez más amor al Bien, para que el legislado actúe de acuerdo con la voluntad del Legislador, no mediante unas simples relaciones jurídicas sino como corresponde a la filiación divina; no ya como siervos -*qui facit peccatum, servus est peccati* (Io 8, 34)-, sino como amigos: *el esclavo no mora para siempre en la casa; el hijo sí que permanece siempre en ella. Luego, si el Hijo os da la libertad, seréis verdaderamente libres* (Io 8, 35-36): cf. *In Io Ev.*, c. 8.

<sup>735</sup> *s. Th.*, I, q. 26, a. 2 c. La formulación está tomada de la ética griega de Aristóteles y sus maestros, pero el espíritu -asumiendo la realidad natural- es sin embargo nuevo.

<sup>736</sup> A. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., p. 28.

<sup>737</sup> «*Ostensum est autem quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturæ*

sacia la inquietud de la persona, y mientras no se consigue no se para el deseo, pero una vez se llega descansa, aunque en esta tierra no se alcanza por completo.<sup>738</sup>

### c) La predestinación de la filiación divina, y la aceptación libre de la persona humana

Dice el Aquinate que «como se ha demostrado que unos, ayudados por la gracia, se dirigen mediante la operación divina al fin último, y otros, desprovistos de dicho auxilio, se desvían del fin último, y todo lo que Dios hace está dispuesto y ordenado desde la eternidad por su sabiduría, según se demostró, es necesario que dicha distinción de hombres haya sido ordenada por Dios desde la eternidad. Por lo tanto, en cuanto que designó de antemano a algunos desde la eternidad para dirigirlos al fin último, se dice que los *predestinó*. De donde dice el Apóstol a los de Éfeso: *y nos predestinó a la adopción de hijos, conforme al beneplácito de su voluntad (...) en El nos eligió antes de la constitución del mundo* (Eph 1, 5.4) (...) la voluntad y providencia divinas son la causa primera de todo cuanto se hace; y nada puede ser causa de la voluntad y providencia divinas, aunque entre los efectos de la providencia, y lo mismo de la predestinación, uno puede ser causa del otro *¿Quién, pues -como dice el Apóstol (Rom 2, 35.36)- le dio, para tener derecho a retribución? Porque de El y por El y para El son todas las cosas*».<sup>739</sup>

Dios no sólo actúa, en su providencia y en su moción sobrenatural, como desde fuera de las cosas, sino también

---

conferatur, sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit»: *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 6 c.

<sup>738</sup> *C. G.*, IV, c. 48. Puede también el hombre buscar su fin en otras cosas, y entonces no alcanza su perfección y su felicidad: cf. c. 50; *S. Th.*, II-II, q. 184, a. 1 c.

<sup>739</sup> *C. G.*, III, c. 163.

desde dentro, en nosotros, pero no *sine nobis*.<sup>740</sup> La misma buena voluntad del hombre proviene de Dios. Nadie tiene motivo de gloriarse, pues *Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar, según su beneplácito* (Phil 2, 13). El mérito, *por consiguiente, no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia* (Rom 9, 16). La voluntad misma *es preparada por Dios* (Prov 8, 35).<sup>741</sup> Así ocurre en la vida de fe, por la gracia divina y por el movimiento de la propia libertad.<sup>742</sup>

---

<sup>740</sup> «Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus, ipse enim operatur in omni voluntate et natura»: *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 4 ad 6.

<sup>741</sup> La doctrina fue expuesta antes por S. Agustín: «Por el contrario, si se ha dicho: *No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia*, porque esto depende de las dos, a saber, de la voluntad del hombre y de la misericordia divina, de tal modo que entendamos este dicho: *No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia*, como si se dijese que no basta la sola voluntad del hombre, si no la acompaña la misericordia de Dios; luego tampoco sería suficiente la misericordia de Dios si no la acompañara la voluntad del hombre. Y si, porque la voluntad humana sola no es suficiente, se dijo rectamente: *No del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia*, para indicar que no es suficiente la sola voluntad del hombre. ¿por qué, por el contrario, no se dijo rectamente no de Dios, que se compadece, sino del hombre que quiere, puesto que tampoco es obra exclusiva de la misericordia de Dios? Finalmente, si ningún cristiano se atrevería a decir: no de Dios, que se compadece, sino del hombre que quiere, para no contradecir abiertamente al Apóstol, sólo resta entender rectamente la sentencia: *No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia*, de tal modo que se atribuya a Dios, que prepara la buena voluntad ayudándola y la ayuda una vez preparada. La buena voluntad del hombre precede a muchos de los dones de Dios, pero no a todos; y entre aquellos a los que no precede se encuentra ella misma. Ambas cosas se leen en las sagradas Escrituras: *Me prevendrá con su misericordia* (Ps 58, 11); y: *Su misericordia me acompaña* (Ps 22, 6). Al que no quiere, previene para que quiera; y al que quiere, acompaña para que no quiera en vano. Pues ¿por qué se nos manda rogar por nuestros enemigos (cf. Mt 5, 44), que en verdad no quieren vivir piadosamente, sino para que Dios obre en ellos el querer mismo? Y del mismo modo, ¿por qué se nos manda pedir para que recibamos (Mt 7, 7), sino para que haga lo que pedimos, aquel que ha hecho que pidamos? Luego rogamus por nuestros enemigos para que la misericordia de Dios les preceda, como nos precedió a nosotros también; y rogamus por nosotros para que su misericordia nos acompañe»: *Enchiridion*, 31.

<sup>742</sup> «Et hoc est opus quod facit Christi in nobis, sed non sine nobis; quia eadem facit quicumque credit: quia quod fit in me per Deum, fit in me etiam per meipsum, scilicet per liberum arbitrium»: *In Io Ev.*, c. 14, 3 [1900].

El Espíritu infunde al alma su caridad (cf. Rom 5, 5), de modo que quien es hecho hijo de Dios desecha el temor servil, dirá Santo Tomás, y teme filialmente entristecer a su Padre y perder a Aquel a quien ama: un temor engendrado por la caridad, que busca cumplir siempre la voluntad divina.<sup>743</sup> Santo Tomás no pierde nunca de vista que la Moral trata «de motu creaturæ rationalis in Deum». No vamos a Dios simplemente evitando el pecado, pues esto no causa la fruición de Dios en el cielo a la que estamos llamados por su infinita misericordia. Dirá repetidamente que lo más importante de la ley del Nuevo Testamento, en lo que consiste toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo, que nos viene dada por la fe en Cristo.<sup>744</sup> (¡Qué pena, que esta concepción se haya perdido en tantos tratados de moral, y en tanta pastoral legalista!) Cumplido el tiempo de la promesa, el Señor nos ha dado una nueva ley no incisa en tablas de piedra, como la mosaica, sino escrita en el corazón de los fieles (Hebr 8, 10; cf. Jer 31, 33).<sup>745</sup> Esta nueva ley, que se expresa en forma de preceptos, es sobre todo un don interior, la misma gracia santificante, que nos ordena a un fin último: la intimidad con Dios.<sup>746</sup> Así como las potencias del alma producen frutos proporcionados a sus facultades, en el orden natural, también en el sobrenatural, la inteligencia y la voluntad

---

<sup>743</sup> «Est autem duplex timor: scilicet servilis, quem expellit caritas, I lo 6, 18: *Timor non est in caritate*; alius est timor filialis, qui ex caritate generatur, quia timet perdere quis quod amat»: *In Io Ev.*, c. 15, lec. 3 [2015].

<sup>744</sup> «Unaquæque res illud videtur esse quod in ea est potissimum, ut Philosophus dicit, in IX Ethic. Id autem quod est potissimum in lege Novi Testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quæ datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quæ datur Christi fidelibus»: *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, c.

<sup>745</sup> «Sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium», dice Santo Tomás (*S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1 c.) citando a S. Agustín (*De spiritu et littera*, 24: PL 44, 225).

<sup>746</sup> Cf. S. RAMIREZ, *De hominis beatitudine* I, en *Opera Omnia*, C.S.I.C., Madrid 1972, p. 509 [nn. 921-922].

elevadas por la gracia producen frutos sobrenaturales bajo la acción del Espíritu Santo, según sus facultades.<sup>747</sup> ¿Cómo adquiere la voluntad esta inclinación hacia Dios? Es de suyo natural, y corresponde a la verdadera libertad. Pero la reparación del hombre no es debida a sus méritos o al libre albedrío, sino a la gracia, y ahí está la libertad verdadera: *puesto que cada cual es esclavo de quien triunfó de él* (2 Petr 2, 19).<sup>748</sup> De ahí que *si el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres* (Io 8, 36),<sup>749</sup> *pues de gracia habéis sido salvados por la fe*. En el orden de la gracia, esta atracción al bien está movida por la caridad, en cuanto apetito al fin sobrenatural,<sup>750</sup> que hace amar a Dios por encima de todo, con amor de totalidad, y a todas las criaturas con un amor ordenado. Eleva las potencias y con ellas la inclinación de la voluntad,<sup>751</sup> refuerza la espontánea aspiración a la ley divina que está en lo más profundo de nuestra libertad. Al mismo tiempo aquietta la tendencia a la rebeldía, que permanece siempre como posibilidad e inclinación.<sup>752</sup> El hijo de Dios es un ser libre, porque Cristo nos ha liberado. *La ley del espíritu de vida, que está en Cristo Jesús, me ha libertado de la ley del pecado, y de la muerte* (Rom 8, 2). Y comenta S. Tomás: «Añade *vida*, porque así como su espíritu da al

---

<sup>747</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 70, a. 1 c.

<sup>748</sup> También ahí se ve la dependencia doctrinal con el Doctor de la gracia. Un esclavo del pecado, ¿qué libertad puede tener?, se pregunta S. Agustín: sirve de grado quien con gusto ejecuta la voluntad de su señor, y, según esto, quien es esclavo del pecado es libre para pecar. Y no será libre para obrar justamente, a no ser que, libertado del pecado, comencare a ser siervo de la justicia. La verdadera libertad consiste en la alegría del bien obrar, y es también piadosa servidumbre por la obediencia a la ley: cf. S. AGUSTIN, *Enchiridion*, 30.

<sup>749</sup> «Quod est peccatum expellere, et a servitute dæmonis liberare. Io 8, 36: *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis*»: *In IV Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3; cf. *In ad Rom.*, c. 6, lec. 3; lec. 4; c. 7, lec. 4; c. 8, lec. 1; c. 13, lec. 1; *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3.

<sup>750</sup> Cf. *De Veritate*, q. 27, a. 2.

<sup>751</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

<sup>752</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 7 lec. 3.

hombre la vida natural, así el Espíritu divino le confiere la vida de la gracia. Jn 6, 64: *el Espíritu es quien vivifica (...)*. Y añade aún *en Cristo Jesús*, porque este espíritu no se da sino a quienes están unidos a Cristo Jesús». <sup>753</sup>

## 2. En Cristo Dios revela al hombre su libertad

Dios no ha de ser temido, dirá Santo Tomás, pues es Padre, que nos quiere hacer partícipes de su cosas: *Para mostrarte los secretos de mi sabiduría* (Job 11, 6). «El hombre cuanto más unido está a Dios, tanto más alejado está de la tierra. Esto es ser siervo de Dios, es decir, estar unido a Dios con el espíritu: pues es siervo porque no es *causa sui*: aquél que está unido a Dios con el espíritu, se ordena a sí mismo a Dios como siervo de amor y no de temor». <sup>754</sup> Así, la servidumbre con Dios está ligada a la libertad, y el temor de Dios es un impulso del Espíritu Santo, que es amor. La conducta y la actitud propia del hijo de Dios es la nueva libertad que Cristo ha conseguido en la justificación. <sup>755</sup> El Verbo es el «Principio» que, habiendo asumido la naturaleza humana, la ilumina definitivamente en sus elementos constitutivos y en su dinamismo de caridad hacia Dios y el prójimo. <sup>756</sup> En la moral tomasiana, la norma moral, en la Nueva Ley, está fundamentada en la Encarnación del Verbo, por esto es llamado igualmente «libro de la vida» tanto a la Escritura como al mismo Cristo, por su función de ejemplar. <sup>757</sup>

---

<sup>753</sup> «Et addit *vita*, quia sicut spiritus naturalis facit vitam naturæ, sic spiritus divinus facit vitam gratiæ. Io 6, 64: *Spiritus est qui vivificat (...)*. Addit autem *in Christo Iesu*, quia scilicet iste spiritus non datur nisi qui sunt in Christo Iesu»: *In ad Rom*, c. 8, lec. 1. [605]

<sup>754</sup> *In Job* 1: Vivès, 18, 8.

<sup>755</sup> «In eodem instanti est gratiæ infusio cum motu liberi arbitrii»: *S. Th.*, III, q. 89 a. 2 c.; cf. *Suppl.* q. 36, a. 5 ad 3.

<sup>756</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1.

<sup>757</sup> «Et sic novum et vetus testamentum liber vitæ dicitur. Alio modo per modum exemplaris: et hæc quidem repræsentatio pertinet ad visum; et sic liber

Muchas de las cosas que hará un hijo adoptivo de Dios no están mandadas como precepto, y establecer qué conviene hacer y qué evitar en uno u otro caso está dejado por Dios a la responsabilidad -al amor- de cada uno, y a la prudencia de los que han de formar a sus hermanos en la fe; por esto Santo Tomás llama a la ley del Evangelio *lex libertatis*.<sup>758</sup> Hay también preceptos definidos por la ley, pues aunque es verdad que el Reino de los cielos consiste principalmente en actos interiores, es también verdad que algunas acciones son incompatibles con las disposiciones requeridas para pertenecer a este reino. Este Reino consiste en la justicia interior, en la paz y en la alegría espiritual, y todos los actos externos que repudian la justicia o la paz o la alegría espiritual, son incompatibles con el reino de Dios.<sup>759</sup>

En consecuencia, lo que produce propiamente la libertad de los hijos de Dios es la gracia del Espíritu Santo; lo que la preserva es la obediencia y el abandono filial en Dios Padre. Propiamente el hombre es libre cuando hay una determinada disposición de vivir *conforme al espíritu* (Gal 5, 15), *porque todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios* (Rom 8, 14).<sup>760</sup>

---

vitæ dicitur ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam æternam»: *De Veritate*, 1, q. 7, a. 1 c.

<sup>758</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1 c. La ley de Cristo es *ley de libertad* (Iac 2, 12) porque es *ley de amor* (Gal 6, 2) y como tal, es esencialmente don del amor de Dios y energía para obrar en el amor (cf. Gal 5, 6); y donde el obrar es movido por la fuerza interior del amor, allí existe la más alta libertad interior. Se hace necesaria la fe en la respuesta de la criatura: «Rom 8, 21: ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem filiorum Dei. Sic ergo patet quod ad fidem necessaria est nobis attractio Patris» (*In Io Ev.*, c. 6, lec. 5).

*El Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad* (2 Cor 3, 17). Esta ley de libertad es la misma ley de la gracia, grabada en el corazón del cristiano, que lo llevará a descubrir infinitas ocasiones en las que manifestar su amor al Padre y consagrarle todos sus esfuerzos (cf. *De duobus præceptis charitatis*).

<sup>759</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1 ad 1.

<sup>760</sup> Cf. C. LAPEÑA, *o. c.*, p. 279, donde se hablaba de *docilidad*: las palabras cambian de significado en el tiempo y por esto conviene actualizar las traducciones, esta palabra es poco usada por el Aquinate. Sorprende ver que sólo en 20 ocasiones usa «docilitas», sobre todo en el contexto de la virtud de la

*Sine me nihil potestis facere*, el gratuito querer de Dios es el comienzo de todo acto sobrenatural,<sup>761</sup> y es también quien guía, el espíritu de caridad que mueve a obrar *en Cristo*, es decir por la fe de Cristo, y la renovación de la mente se hace por el Espíritu (cf. Eph 4, 23) que mueve al bien obrar (cf. Rom 8, 14), a dejarse llevar por el Espíritu que conduce al hijo de Dios hacia el conocimiento del fin sobrenatural, y a ir por ese camino hacia lo que *ojo no vio, ni oído oyó, ni corazón pasó a hombre por pensamiento...*, y sigue: *a nosotros nos lo ha revelado Dios por medio de su Espíritu* (1 Cor 2, 9.10): es el Espíritu Santo, el que nos mueve a querer el bien, a no tener la inquietud *de los apetitos de la carne*.<sup>762</sup> *De aquí*

---

prudencia y de las virtudes intelectuales. Por eso, aunque se entienda también en el sentido aducido de «dejarse llevar», «ser conducido», preferimos usar las expresiones del Aquinate.

761 «Ratio autem huius efficaciam est, quae sine me nihil potestis facere. In quo et corda instruit humilium, et ora obstruit superborum, et praecipue Pelagianorum, qui dicunt bona opera virtutum et legis sine Dei adiutorio ex seipsis facere posse: in quo dum liberum arbitrium asserere volunt, eum magis praecipitant. Ecce enim Dominus hic dixit, quod sine ipse non solum magna, sed nec minima, immo nihil facere possumus. Nec mirum quia nec Deus sine ipso aliquid facit; supra (1, 3): *sine ipso factum est nihil*. Opera enim nostra aut sunt virtute naturae, aut ex gratia divina. Si virtute naturae, cum omnes motus naturae sint ab ipso Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso. Si vero virtute gratiae: cum ipse sit auctor gratiae, quia *gratia et veritas per lesum Christum facta est* ut dicitur supra (1, 17): *manifestum est quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest*; 2 Cor 3, 5: *non quod sufficientes simus aliquid cogitare ex nobis quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo, est*. Si ergo nec etiam cogitare possumus nisi ex Deo, multo minus nec alia»: *In Io Ev.*, c. 15, lec. 1 [1193]. Cf. R. GARCIA DE HARO, *Cuestiones fundamentales de teología moral*, cit., pp. 228-242.

762 «Dicit ergo: dico quod debetis per charitatem spiritus invicem servire, quia nihil prodest sine charitate. Sed hoc dico *in Christo*, id est per fidem Christi, *spiritu ambulate*, id est mente et ratione. Quandoque enim mens nostra spiritus dicitur, secundum illud Eph 4, 23: *renovamini spiritu mentis vestrae*; et 1 Cor 4, [14, 15]: *psallam spiritu, psallam et mente. Vel spiritu ambulate*, id est spiritu sancto proficite bene operando. Nam Spiritus Sanctus movet et instigat corda ad bene operandum. Rom 8, 14: *qui spiritu Dei aguntur*, etc.. Ambulandum est ergo spiritu, id est mente, ut ipsa ratio sive mens legi Dei concordet, ut dicitur Rom 7, 16 (...) per Spiritum Sanctum regentem et ducentem, quem sequi debemus sicut demonstrantem viam. Nam cognitio supernaturalis finis non est nobis nisi a Spiritu Sancto. 1 Cor 2, 9: *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*, etc. et sequitur: *nobis autem revelavit Deus per spiritum suum*. -Item sicut inclinantem. Nam Spiritus Sanctus instigat, et inclinat affectum ad bene volendum. Rom 8, 14: *qui spiritu Dei aguntur*, etc. Ps 142, 10: *Spiritus bonus deducet me in*

*es que me complazco en la ley de Dios, según el hombre interior* (Rom 7, 22). Pues los que son movidos por el espíritu no hacen cosas contrarias a la ley, sino que obran según el espíritu, dirá el Aquinate mostrando la oposición entre *opera spiritus* y *opera carnis*.<sup>763</sup> De aquí que cuando se dice *los que son de Cristo* (Gal 5, 24) se indica los que tienen el espíritu de Dios. Esos son los que tienen a Cristo (cf. Rom 8, 9) y *tienen crucificada su propia carne con los vicios y las pasiones* (Gal 5, 24), *a fin de vivir para Dios*: como dice S. Pablo: *estoy crucificado con Cristo* (Gal 2, 19).<sup>764</sup> Y *si vivimos por el Espíritu, procedamos también según el Espíritu* (Gal 5, 25), es decir vivamos por él, y no por la carne: así como en la vida corporal el cuerpo es movido por el alma, por la cual tiene la vida, en la vida espiritual todo movimiento nuestro debe su ser al Espíritu Santo; como dice S. Juan: *el Espíritu es quien da la vida* (Io 6, 63); *en Él vivimos, nos movemos y somos* (Act 17, 8).<sup>765</sup>

---

*terram rectam*. Ideo autem spiritu ambulandum est quia liberat a corruptione carnis. Unde sequitur et desideria carnis non perficietis, id est delectationes carnis, quas caro suggerit»: *In ad Gal.*, c. 5, c. 4 [308-309].

<sup>763</sup> «Qui aguntur spiritu, non faciunt opera contraria legi, quia aut faciunt opera spiritus, et *adversus huiusmodi non est lex*, id est contra opera spiritus, sed spiritus docet ea. Nam sicut lex exterius docet opera virtutum, ita et spiritus interius movet ad illa. Rom. 7, 22: *condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem*, etc.. Aut faciunt opera carnis, et hæc in his qui spiritu Dei aguntur, non sunt contraria legi»: *In ad Gal.*, c. 5, lec. 7 [337] (aquí puede referirse el Aquinate al espíritu creado, es decir al alma; pero al final parece relacionarlo con el Espíritu de Dios).

<sup>764</sup> «Unde dicit qui autem sunt Christi, id est qui spiritum Dei habent. Rom 8, 9: *qui spiritum Dei non habet, hic non est eius*. Illi ergo spiritu Dei aguntur, qui sunt Christi. Isti, inquam, *carnem suam crucifixerunt*, etc. (...) *ut Deo vivam, Christo confixus sum cruci*, etc. (Gal 2, 19)»: *In ad Gal.*, c. 5, lec. 7 [338].

<sup>765</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 5, lec. 7 [340], ya citado. Y recuerda también aquellas palabras de San Pablo: *Ahora, habiendo quedado libres del pecado y hechos siervos de Dios, cogéis por fruto vuestro la santificación y por fin la vida eterna, ya que el estipendio del pecado es la muerte. Pero la vida eterna es una gracia de Dios, por Jesucristo Nuestro Señor* (Rom 6, 22-23).

### 3. La filiación divina es la suprema expresión de la libertad y de la ley

Lo que la libertad creada tiene de más propio es el afán de conocer el camino que ha de recorrer hacia su fin: la ley divina es una aspiración connatural de nuestra libertad. Las criaturas espirituales se someten a la Providencia de un modo más perfecto, en cuanto Dios las hace partícipes de su providencia para sí y para otros,<sup>766</sup> y son introducidas en la familia de Dios como hijas y herederas de los bienes eternos (cf. Rom 8, 15). Además, *el mismo Espíritu de Dios está dando testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios* (Rom 8, 16).<sup>767</sup> Ahí radica la libertad, que expresa y define la nueva vida en la ley de Cristo (cf. Rom 8, 23). *Pues los hijos son libres* (Mt 17, 25), y así los cristianos viven el espíritu de libertad ya en este mundo, dondequiera que estén.<sup>768</sup>

La filiación divina da un estado de libertad, en el que el hombre puede entender y querer lo que no es él mismo, todo lo externo a él, y lógicamente puede también conocer y amar a Dios, principio y fin de toda realidad, en la que se encuentra -dirá S. Tomás- «per essentiam, præsentiam et potentiam»<sup>769</sup> y en la que obra «como el

---

<sup>766</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2 c.

<sup>767</sup> Cf. el comentario sobre este testimonio, en el apartado sobre confesión de Dios como Padre, al tratar sobre la virtud de la fe (III. A) Es una realidad que hace exclamar al Apóstol: *ya no sois extraños ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios* (Eph 2, 19). Y da el Aquinate dos sentidos a esta expresión: por un lado, en una casa, todos los miembros de la familia están unidos por lazos de filiación o fraternidad, y su trato está presidido por el amor; y por otra parte, en cuanto ciudadano se ocupa el hombre de los negocios y actividades públicas, y de las leyes y la justicia. Cf. *In ad Eph.*, c. 2, lec. 6.

<sup>768</sup> «Mt 17, 25, dicitur: *ergo liberi sunt filii*. Si enim in quolibet regno filii illius regis qui regno illi præfertur, liberi sunt, tunc filii regis cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed christiani effecti sunt filii Dei; Rom 8, 16: *ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*. Ergo ubique sunt liberi» *In II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 2; cf. *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 6; III, q. 11, a. 3 c.; *In Mt Ev.*, c. 17, lec. 2.

<sup>769</sup> *S. Th.*, I, q. 4, aa. 1-3.

agente más íntimo». La posesión de una forma sustancial superior tiene como inmediata consecuencia, también, ese especial dominio que el hombre tiene de sus actos, y que experimentamos en nosotros mismos en las acciones propiamente humanas. Cada uno de los hombres puede hacer o no una cierta acción, pues su potencia volitiva espiritual nunca está determinada por un bien parcial, precisamente por estar abierta al Bien Sumo que la satisface plenamente: y El exclusivamente tiene esta capacidad. Si quiere un bien parcial siempre es pudiendo rechazar ese mismo bien. Por esto el hombre, y no cualquier otro viviente compuesto de materia es quien puede ser llamado con pleno derecho *dominus sui actus*, dueño de la acción que realiza. La libertad marca el punto de distinción del hombre sobre el resto del universo. <sup>770</sup>

Es decir, la libertad nos hace salir del egoísmo de pensar en nosotros mismos, nos abre a la comunión y a la trascendencia. Dios, fin último de la creación y sumo bien, designa dentro de las criaturas un fin intrínseco, y al

---

<sup>770</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 5; cf. *S. Th.*, I, q. 105, a. 5 c.; A.-C. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., p. 24. «Pero no tendría sentido alguno considerar ese autodominio del acto que tenemos sin hacer una referencia a su causa. La voluntad, como todo lo creado, ha sido producida y ordenada por el Creador, de modo que no tiene que inventar ni su fin ni la medida de su actuar: precisamente porque es algo creado está llamada a un fin cierto, y viene medida por ese mismo fin»: *ibid.*, pp. 24-25. Ese fin es Dios, la Bondad divina: la criatura espiritual tiene esta profunda diferencia con las demás: su fin propio, libremente alcanzado: es capaz de tender hacia Dios. Recordemos que hay un fin que excede de manera totalmente desproporcionada a aquello que es por el fin, es decir, al medio que se utiliza para alcanzarlo. Tal fin no se adquiere como perfección que inhiera en ese medio, sino solamente por una semejanza suya, pues se trata de la Bondad divina, que excede absolutamente a toda criatura. Por consiguiente, la criatura no lo puede adquirir en sí misma como forma suya, sino sólo alguna semejanza, que consiste en la participación de su Bondad; por tanto, todo apetito natural o voluntario tiende hacia una semejanza de la Bondad divina, y tendería hacia esa misma Bondad si le fuera posible adquirirla como perfección esencial, como forma de la cosa. Pero la misma Bondad divina puede ser adquirida por la criatura racional como la perfección que es el *objeto de una operación*, en cuanto a la criatura racional le es posible ver y amar a Dios. Por consiguiente, Dios es, de manera singular, fin al que tiende la criatura racional además del modo común con que toda criatura tiende a El, por el que desea ese bien que es una semejanza de la Bondad divina: cf. *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2 sol.

hombre un modo superior de ordenarse al último fin, a través de la libertad. Esa es su dignidad, y se realiza a través de las potencias operativas: cooperar activamente a la providencia divina por el conocimiento y amor, por las acciones libres. La dignidad de ser hijo de Dios exige del justo un comportamiento adecuado; es la raíz de una nueva plenitud de vida que le es dada al hombre en el plano sobrenatural, en la que no hay contradicción entre el precepto del amor y la libertad: «cuanto mayor caridad tiene alguien, más libertad posee».<sup>771</sup> La imagen de Dios en el hombre «se observa en el alma en cuanto conducida, o más bien le es propio conducirse, hacia Dios».<sup>772</sup> Al tender a Dios (que es el último fin de la criatura espiritual),<sup>773</sup> el hombre cierra el ciclo de la creación en su vuelta a Dios;<sup>774</sup> en cuanto espiritual tiene cierta participación de la eternidad, de modo que puede decirse que ha sido creado «en el límite entre la eternidad y el tiempo», para decidir su destino eterno con su obrar en el tiempo.<sup>775</sup> La grandeza del hombre está en la libertad, ese don otorgado por Dios al hombre para que retorne a él en todas sus acciones.

En Santo Tomás, siguiendo la tradición, el hombre

---

<sup>771</sup> *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 8, q. 3, sc; cf. *S. Th.*, II-II, q. 44, a. 1, ad 2. Cf. R. GARCIA DE HARO, *La libertad creada, manifestación de la Omnipotencia divina*, en «Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale», Città del Vaticano, 1982, pp. 45-72; M. SANCHEZ SORONDO, *o. c.*, p. 220.

<sup>772</sup> *S. Th.*, I, q. 93, a. 8 c. A este don el hombre debe corresponder con reconocimiento y gratitud hacia Dios: «nunca se cansará el hombre de conocer y gozarse en esa maravilla que es el Amor divino, por y para el que es, admirando en sí mismo una imagen de Dios» (A.-C. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., p. 26).

<sup>773</sup> *C. G.*, III, c. 25, 46.

<sup>774</sup> *C. G.*, IV, c. 55.

<sup>775</sup> «Anima intellectiva est creata "in confinio æternitatis et temporis": *C. G.*, III, c. 61. Se ha llamado a su moral «moral de libertad». El tema es de gran actualidad, pues la sociedad está necesitada de poner de relieve el carácter racional -y por lo tanto universalmente comprensible y comunicable- de las normas morales correspondientes al ámbito de la ley moral y natural: cf. *S. Th.*, I-II, q. 71, a. 6; JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 37 y *passim*.

participa de la soberanía divina, a la que el hombre ha sido llamado; indican que la soberanía del hombre se extiende, en cierto modo, sobre el hombre mismo. *El hombre es señor de sí mismo*, como hemos visto uno de los rasgos de la Nueva Ley es la interioridad, y el otro componente es la libertad. Este es un aspecto puesto de relieve constantemente en la reflexión teológica sobre la libertad humana, interpretada en los términos de una forma de realeza.<sup>776</sup> Pero siempre tiene en cuenta dónde radica esta dignidad: la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que es la misma sabiduría divina.<sup>777</sup>

Hemos recordado que al comienzo de la vida cristiana y todas sus etapas dependen de la iniciativa soberana de Dios en Cristo: *Sin mí no podéis hacer nada* (Io 15, 5). Ahora veremos como al mismo tiempo que la primacía absoluta de la gracia en la vida moral, mantiene con la misma insistencia la posibilidad y la necesidad de la libre cooperación del hombre, su obrar libre: «el auxilio de la gracia no fuerza al hombre a la virtud».<sup>778</sup> La acción de Dios nos transforma -regenera- en una nueva criatura. Pero bajo el Espíritu, el hombre no es un ser pasivo, inerte: la invitación ofrecida al hombre es a actuar en libertad que permite trabajar por Dios.

Volvemos a retomar la noción de instinto de la gracia que la ley -que es principalmente esa guía del Espíritu Santo- ilumina todo el actuar cristiano, y en este

---

<sup>776</sup> Dice, por ejemplo, san Gregorio Niseno: «El ánimo manifiesta su realeza y excelencia... en su estar sin dueño y libre, gobernándose autocráticamente con su voluntad. ¿De quién más es propio esto sino del rey?... Así la naturaleza humana, creada para ser dueña de las demás criaturas, por la semejanza con el soberano del universo fue constituida como una viva imagen, partícipe de la dignidad y del nombre del Arquetipo». S. GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, c. 4: PG 44, 135-136; cf. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 38; y n. 40.

<sup>777</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 3 ad 2.

<sup>778</sup> *C. G.* III, c. 148.

sentido es una luz segura, que no tiene error, que da *certeza en la Verdad*: «Quien posee la Sagrada Escritura y la ley de Dios en el corazón, no será engañado por el diablo: *en mi corazón guardo tus palabras, para no ofenderte* (Ps 118, 11). Pues la ley es una luz, y quien se deja iluminar por ella no peca». <sup>779</sup>

### a) El *instinto* del Espíritu Santo ilumina y da certeza en la verdad

La ley ilumina en el sentido de que sus mandatos son muy claros. Naturalmente, no se refiere S. Tomás a decisiones que nacen de una intención torcida y que luego intenta acomodar la razón para que coincida con ella; no hace más que una comedia quien desprecia la ley de Dios, que es objetiva. «Los preceptos morales son claros e iluminantes; por eso se dice *el precepto claro del Señor*, y se dice claro porque en sí es manifiesto y evidente, como por ejemplo, no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, y semejantes: los cuales tienen claridad en sí, porque cualquiera está obligado a cumplirlo diciendo: *el mandamiento es una lámpara, y la ley, luz* (Prv 6, 23)». <sup>780</sup> Y se dice también que ilumina la ley porque quita los obstáculos que ponen las pasiones y concupiscencias para conocer la voluntad de Dios, y así se pide con el salmista: *ilumina mis ojos para que no muera eternamente* (Ps 12, 4), <sup>781</sup> pero no es ésta una cuestión meramente intelectual, iluminativa. No afecta al entendimiento sólo, sino que es fuerza, *vis*, para todo el ser. Junto a dar luz la ley convierte <sup>782</sup> y da la vida, dirá también Santo Tomás, pues su cumplimiento es la

---

<sup>779</sup> «Qui habet sacram Scripturam et legem Dei in corde, non decipitur a diabolo: *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccet tibi* (Ps 118, 11). Nam lex est lucerna: et ideo qui sciunt eam, non offendunt»: *In Ps 36: Vivès 18, 454.*

<sup>780</sup> *In Ps 18: Vivès 18, 331.*

<sup>781</sup> *Cf. In Ps 18: Vivès 18, 331.*

<sup>782</sup> *Cf. In Ps 18: Vivès 18, 330; In Ps 26: Vivès 18, 379.*

salvación, según las palabras de la Escritura: *guarda mis mandamientos y vivirás* (Prv 7, 2).<sup>783</sup> Se refiere el Aquinate a esta iluminación de Dios al hombre para hacerle conocer el camino: el hombre la reconoce en la protección divina contra la adversidad y también en las mociones hacia el bien, y esto es lo que significa *cuando brillaba su lámpara* (su providencia) *sobre mi cabeza* (*sobre mi mente*), dirigiéndolo a muchos bienes a los que su mente no alcanzaba: *hacia su luz caminaba*, a pesar de *las tinieblas* y dudas.<sup>784</sup>

**b) El instinto del Espíritu Santo es un instinto luminoso e intuitivo, que instaura una plenitud de libertad, la libertad de los hijos de Dios**

Los textos de Santo Tomás nos han llevado a considerar que la filiación divina se ejercita en el dejarse llevar por el Espíritu de Dios (cf. Rom 8, 14), en un dinamismo de lucha espiritual no basado tanto en la voluntad como en la docilidad y confianza, en la voz del Espíritu que clama en nuestro interior, en la obediencia de la fe. “Vita eterna consistit in plena Dei cognitione. Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturales aliquam inchoationem in nobis fieri; et haec est per fidem, quae ea tenet excedent”.<sup>785</sup>

El conocimiento intuitivo y la luz interior para las cosas de Dios, a juzgar por los textos que presentamos, y en sintonía con los demás, se desarrolla en una

---

<sup>783</sup> Cf. *In Ps 15*: Vivès 18, 299.

<sup>784</sup> Cf. *In Job 29*, lec. 1: Vivès 18, 155. «Quod interior instinctus, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primæ veritatis, quæ interius hominem illuminat et docet»: *Quest. quodlibeta I-XI*, n. 2, q. 4, a. 1 ad 3.

<sup>785</sup> *De Veritate*, q. 14, a. 2. Cf. P. LACORDAIRE, *Conférences à Notre-Dame*, conf. 17, cit. en R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, t. 1, Madrid 1992, p. 62.

connaturalidad con la vida de la gracia.<sup>786</sup> El conocimiento de las cosas de fe recibe su perfección de la caridad, como señala el Aquinate: «es por el ardor de la caridad como se llega al conocimiento de la verdad».<sup>787</sup> Esto crea una problemática actual, que por encima de lo que decimos potencias la forma de conocimiento más alto es la intuición amorosa, ligada a esta forma “instintiva” que nos da la libertad.

La acción del instinto del Espíritu Santo está muy unida al desarrollo de la libertad de hijos de Dios: *donde está el Espíritu del Señor, está la libertad* (2 Cor 3, 17).<sup>788</sup> «La expresión *instinctus gratiæ*-opina Pinckaers- designa al conjunto de las virtudes teologales y de los dones que forman un instinto espiritual divino, o nos disponen a corresponder a él».<sup>789</sup> Su acción se ejercita en el alma -desde el inicio de la vida cristiana- con la llamada a la fe -que es luz- y con el don de la caridad: se recibe la luz para descubrir el verdadero bien -la voluntad de nuestro Padre Dios- y la fuerza, el amor para moverse hacia Él. Santo Tomás explica que el Espíritu Santo, impulsándonos hacia Dios, nos hace «amadores de Dios» y «contempladores de

---

<sup>786</sup> «*Qui credit in me sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquæ vitæ* (Io 7, 38). El conocimiento sobrenatural es fuente de agua viva que salta hacia la vida eterna. Es fuego para inflamar los corazones, virtud de Dios para la salvación de los que lo alcanzan. Es conocimiento salvífico: su misma naturaleza enseña una constitutiva ordenación a la bienaventuranza, porque *est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium* (Hebr 11, 1). Sin embargo, quizá estamos acostumbrados al hecho de que algunas veces los esfuerzos de penetración en la verdad sobrenatural hechos por la Teología no participen de esa profunda energía salvífica» (J. STANZIONA DE MORAES, *La dimensión moral del conocimiento de fe*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1976, p. 1).

<sup>787</sup> *In Io Ev.*, c. 5, lec. 6 [810]. Cf. también M. GARCIA MIRALLES, *El conocimiento por connaturalidad en Teología*, XI Semana Española de Teología, CSIC, Madrid 1952, pp. 363-424.

<sup>788</sup> El hijo de Dios de tal manera es movido por el Espíritu Santo, que también él obra por cuanto que es libre: cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 3 ad 2, y cuanto se ha dicho más arriba.

<sup>789</sup> S. PINCKAERS, *El Evangelio y la moral*, Eiunsa, Barcelona 1992, p. 207.

Dios»; <sup>790</sup> es decir nos mueve mediante la luz del conocimiento y el fuego del amor, como libres y no como siervos -que son movidos por el temor-.<sup>791</sup> El Espíritu Santo es río y fuente de luz para los elegidos.<sup>792</sup> Y por eso es comparada esa luz a la claridad de una lámpara.<sup>793</sup> Así, el hijo de Dios puede juzgar todo con ese instinto luminoso proveniente de la divina Luz del Verbo de la que participa, <sup>794</sup> pues Cristo permaneciendo inmutable ilumina la vida entera del hombre a lo largo de los tiempos.<sup>795</sup> Es expresada en su acción unas veces por el viento impetuoso (cf. Ps 148, 8), otras por lenguas de fuego (cf. Act 2, 3), pero es sobre todo el Amor Subsistente; por eso cuando uno se convierte por el Espíritu Santo en amador de Dios, es inhabitado por el Espíritu Santo, y Él se halla en el interior del hombre según el nuevo efecto propio de la inhabitación. Lógicamente el Espíritu Santo actúa en el hombre mediante las operaciones propias de las potencias; “un sentido

---

<sup>790</sup> Cf. *C. G.*, IV, 22.

<sup>791</sup> «Cum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitatem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitatem qua, contra motum suæ voluntatis, secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit 2 Cor 3, 17: *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*; et Gal 5, 18: *si Spiritu ducimini, non estis sub lege*. Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod per passionem carnis a vero bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat: secundum illud Rom 8, 13: *si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*»: *C. G.*, IV, 22; cf. *In II ad Cor.* c. 3, lec. 3 [111-113]; *S. Th.*, II-II, q. 183, a. 4.

<sup>792</sup> «Sic per gratiam Spiritus Sancti electi sunt... cuius fontis et lucis Spiritus Sanctus est verus fluvius, et splendor eternæ gloriæ» (*Contra errores græcorum*, 2, c. 25).

<sup>793</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3.

<sup>794</sup> Cf. *Comp. theol.*, lib. 1, c. 2.

<sup>795</sup> *Ego sum lux mundi* (Io 8, 12)... sic lux illa intelligibilis intellectum facit cognoscentem: quia quicquid luminis est in rationali creatura, totum derivatur ab ipsa suprema luce... *Lux vero ista, quæ nescit occasum, numquam deficit: et ideo qui sequitur eam, habet lumen indeficiens, scilicet vitæ... lumen vero istud vitam dat, quia vivimus in quantum intellectum habemus, qui est quædam participatio illius lucis*: *In Io Ev.*, c. 8, lec. 2 (Vivès, 84-85).

espontáneo de Dios y del prójimo que el Espíritu Santo asume para hacer germinar de él y hacer crecer la realidad, bajo la luz de la fe, mediante el ejercicio de las virtudes y de los dones»<sup>796</sup> Y por estos actos sobrenaturales un hijo de Dios «es regido como por un conductor o director: el Paráclito, que nos ilumina interiormente sobre lo que tenemos que hacer. Pero como cuando alguien es conducido no obra por sí mismo, el hombre espiritual no sólo es instruido por el Espíritu Santo sobre lo que debe hacer, sino que también su corazón es movido».<sup>797</sup>

No hay en ello un iluminismo o quietismo, permanece en el alma una inclinación hacia el pecado; esta posibilidad de obrar el mal es signo de poseer la libertad, pero no pertenece a la esencia del obrar libre, antes bien manifiesta la imperfección con que se goza de

---

<sup>796</sup> Cf. C. G., IV, c. 23. Nos remitimos al capítulo I. C, sobre la inhabitación y las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo al alma. La libertad de los hijos de Dios consiste en poder obrar el bien para vivir en comunión con Dios; es un poder que la voluntad posee gracias al conocimiento de la verdad por la luz de la fe y a la fuerza del amor filial de la caridad. Al hacernos contempladores y amadores de Dios, el Espíritu Santo nos mueve libremente, por amor: *ahora sois luz en el Señor: proceded como hijos de la luz* (Eph 5, 8); y esta luz -dirá el Aquinate- está en el entendimiento, (cf. *In ad Eph.* c. 5, lec. 4), es la fe en Cristo, (cf. *In I ad Thes.* c. 5, lec. 1) por la que Dios está en nosotros según la medida de nuestro corazón y de los afectos que en él se alberguen. (cf. *In II ad Thes.*, c. 1, lec. 1 [9]). Esto es ese «cierto "instinto" espiritual, que nos inclina hacia la verdad y el bien según nuestra naturaleza hecha a imagen de Dios: S. PINCKAERS, *El Evangelio y la moral*, cit., p. 207.

<sup>797</sup> *In ad Rom.*, c. 8, l. 3 [635]. Al considerar la progresiva espontaneidad en el actuar del hombre según el instinto del Espíritu Santo, hay que advertir que ésta no se consigue de golpe. Es el momento de recordar que debido a la *natura lapsa* y las profundas heridas que tiene el hombre histórico, encuentra dificultad en hacer el bien. Estas heridas son sanadas por la gracia pero no plenamente borradas, por lo cual encontramos los obstáculos de la *concupiscencia de la carne*, la *concupiscencia de los ojos* y la *soberbia de la vida* (1 Io 2, 16). Se necesita por parte del hombre una cooperación, mediante el recto ejercicio de su libertad, que es un principio activo, en la recepción y el seguimiento de las mociones de la gracia. Se entiende que la transformación operada por la gracia no sea inmediata sino que requiera la progresiva purificación del corazón y pasar a través de la Cruz, morir a la carne para vivir en la fecundidad de Cristo: cf. R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia...*, o. c., p. 342.

esa prerrogativa.<sup>798</sup>

En cambio, la respuesta a estos requerimientos divinos edifica nuestra libertad. La re-generación en hijos de Dios es una gracia que implica correspondencia. «Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti».<sup>799</sup> Por eso la santidad, la perfección de la libertad depende de la unión con Dios por el conocimiento y el amor, tal como le corresponde por naturaleza y gracia. El hombre, aunque no cambia en su esencia, sí lo hace mediante las disposiciones que facilitan o dificultan esta unión. La disminución de la libertad es una «autoesclavitud»:<sup>800</sup> «aunque la voluntad es libérrima, y nadie puede someterla a servidumbre, ella misma sí puede esclavizarse, y lo hace cuando consiente al pecado».<sup>801</sup> Los hijos de Dios llevados por el Espíritu tienen la plenitud de la libertad, son causa de su actuar:<sup>802</sup> retomando cuanto se ha dicho

---

<sup>798</sup> Cf. *De Veritate*, q. 22, a. 6; *Comp. theol.*, lib. 1, cap. 76 [133]; R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana, o. c.*, pp. 90 ss.; *S. Th.*, I-II, qq. 90-108, sobre la ley moral.

<sup>799</sup> «Quia, ut dicit Agustinus, "qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te" (*Sermo 15 de verbis Apostoli*, *Serm.* 169). In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale: quod non habet locum in creatione» (*De caritate*, q. un., a. 1, ad 13; cf. *Expositio in Symbolum*, art. 12).

«La ricreazione coinvolge il principio attivo della libertà: per dirlo almeno in modo approssimativo: la grazia non penetra nella persona se non nella misura in cui s'impegna ad amare -cioè, si comporta pienamente da persona- e solo in base alla nostra corrispondenza ci ricrea pienamente in figli di Dio. Allora, la carità diventa il principio promotore della persona, e la forma di ogni sua forza e virtù (cf. *De caritate*, a. 3, ad 19)»: R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia... o. c.*, p. 337-338.341.

<sup>800</sup> Cf. *In ad Rom.* c. 7, lec. 3.

<sup>801</sup> *In Il Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1, ad 3. Cf. R. GARCIA DE HARO, *Cristo, fundamento de la moral, o. c.*, pp. 71-72. En cambio, con una progresiva actuación de este instinto, por el desarrollo de las virtudes y los dones, se hace el hombre cada vez más capaz de seguir la voz que le guía desde dentro. Cf. R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia... o. c.*, p. 341.

<sup>802</sup> «A Spiritu Sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus»: *C. G.*, IV, c. 22, n. 5.

en los apartados anteriores de este capítulo, « se ha de tener en cuenta que los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo no como siervos, sino como libres (...) el Espíritu Santo de tal modo nos inclina a obrar, que nos hace obrar voluntariamente al constituirnos en amadores de Dios. En conclusión, los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo libremente, por amor, no servilmente, por temor (cf. Rom 8, 15)». <sup>803</sup>

La vida del cristiano es una «conquista» de la libertad: morir al pecado (a la carne) y vivir según el espíritu. <sup>804</sup> Conquista dinámica por tanto, con el esfuerzo humano para mantener la libertad que Cristo nos consiguió, ya que el que muere al pecado debe vivir como Cristo resucitado porque tiene poder para no volver a pecar (se entiende, en el contexto de la doctrina de Santo Tomás, que aquí se habla del pecado mortal). <sup>805</sup> Dios, con su misericordia, provee a esta disposición: nos hace vencer las tentaciones y nos da los medios para la perfección del amor, <sup>806</sup> y de

---

<sup>803</sup> «Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi (...). Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore»: *ibid.*

Las criaturas espirituales, como vimos, *agunt se in finem*, porque se disponen a sí mismas hacia el fin; en cambio las que aun teniendo cognición sensitiva no son espirituales *aguntur in finem*, es decir son llevadas hacia el fin (por el instinto, necesariamente). El hombre no sólo tiene capacidad de elegir por sí mismo ir hacia el fin, sino también -siendo como el centro o el fin de todas las criaturas inferiores- en su movimiento involucra, en cierto sentido, todas las criaturas. De aquí también su responsabilidad de llevar a Dios todo lo creado, y con el pecado toda la creación está -dice S. Pablo- como gimiendo en dolores de parto esperando la manifestación de los hijos de Dios: cf. CAYETANO, *in I-II*, q. 1, a. 1. Doctrina de grandeza inmensa, que S. Tomás comenta p. ej. en *C.G.* cc. 1-13; *De Veritate*, q. 5, a. 7 (es interesante la explicación divulgativa que de ello hace E. GILSON en *S. Thomas d'Aquin*, Paris 1930, pp. 18-21); cf. *Catena aurea in Io.*, c. 4, lec. 4.

<sup>804</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 107, a. 1 ad 2; q. 108, a. 4.

<sup>805</sup> «Ille qui mortificatus est peccato, sic Christo resurgenti convivit, quod habet facultatem numquam de cætero ad peccatum redeundi»: *In ad Rom.* c. 6, lec. 2 [484]; cf. C. LAPEÑA, *o. c.*, pp. 279-281.

<sup>806</sup> Cf. *In ad Rom.* c. 9, lec. 4 [794]. Ninguna contraposición media entre vocación personal, gracia y ley divina sobrenatural, pues la gracia que nos convierte

este modo alcanzar su plenitud -la libertad plena- libres de toda servidumbre y corrupción: la libertad y la gloria de los hijos de Dios (cf. Rom 8, 21).<sup>807</sup> San Pablo se refiere a la profecía de Oseas (cf. Os 2, 22; 1, 10): *Lamaré pueblo mío al que no era mi pueblo, y amada a la que no era amada, y sucederá que en el mismo lugar en que se les dijo: vosotros no sois mi pueblo, allí serán llamados hijos de Dios vivo* (Rom 9, 25-26), y comenta el Aquinate que aquel lugar se refiere a todo el mundo, que por la fe a Dios *adorarán los hombres, cada uno en su país* (Soph 2, 11), todos serán llamados hijos por la divina adopción: *dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius* (Io 1, 12).<sup>808</sup> Veamos en el próximo capítulo los despliegamientos de una moral de los hijos de Dios, cómo el Aquinate recoge la tradición (de la que no nos cansaremos de repetir que es fiel exponente) pero quizá hemos de mirar más en sus comentarios bíblicos que en el corpus más aristotélico, pues si bien es cierto que convenía dar una estructura más esquemática a la ciencia teológica en éste, en aquel se muestra más carismático, con esa luz del Espíritu que ilumina todas las páginas de la Escritura. Antes de poder responder –como hoy día nos gusta averiguar- si muestra o no una conciencia explícitamente expuesta de la moral basada en la filiación divina, o bien es una transmisión de doctrina en la que ésta va implícita,

---

en hijos de Dios eleva a la vez la acción de nuestras potencias operativas para que alcancemos con nuestros actos, de un modo más perfecto -según el orden sobrenatural- nuestro último fin, que es Dios. (cf. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, ad 1).

<sup>807</sup> Por el Espíritu Santo nos viene la vida gloriosa, donde será librada la criatura de la corrupción, en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cf. *In ad Rom.* [628, 634-649]). «Quia ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei» (*In ad Rom.* c. 8, lec. 4); «id est ad litteram a passibilitate et corruptione, et hoc tendens in libertatem gloriæ filiorum Dei, quæ est non solum a culpa, sed etiam a morte» (*ibid.*); «et hoc in libertatem gloriæ filiorum Dei, quia hoc etiam libertati gloriæ filiorum Dei congruit ut sicut ipsi sunt innovati ita etiam eorum habitatio innovetur»: *ibid.*; cf. c. 9, lec 2; *In III Sent.*, d. 19, q. 1, a. 3; *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 3; *C. G.*, IV, c. 97, n. 1.

<sup>808</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 9, lec. 5 [800]

veamos esos elementos en sus tres puntos más destacados: virtudes, donde del Espíritu Santo, conciencia de hijos por la oración cristiana.

### **CAPITULO III. LAS VIRTUDES DEL HIJO DE DIOS, Y LA ORACION *PADRE NUESTRO***

Después de estudiar el misterio de la filiación divina adoptiva y la acción temor-libertad en el hijo de Dios, trataremos de integrar en este cuadro la doctrina de Santo Tomás sobre a) la redundancia de la filiación divina en las virtudes cristianas (teologales y morales) y b) en los dones que elevan las potencias de acuerdo con el nuevo ser de la gracia y las hacen aptas a seguir las mociones del Espíritu Santo. Junto a las virtudes y los dones, se sitúan las bienaventuranzas y la participación en la Cruz de Cristo y su misión redentora. Completa el cuadro la c) oración del *Padrenuestro*.

¿Hasta qué punto respeta la lógica de Santo Tomás esta estructura? Pienso que los textos orientan así todo. Si del ser hijo de Dios (1º capítulo) surge un obrar de libertad y amor (2º capítulo), esto se manifiesta en la moral que llamamos “especial” en la multiplicidad de su

desplegarse. Pero dejando aparte la estructura aristotélica de virtudes, y teniendo en cuenta que es una moral de bienaventuranza (cuyo punto central es el tratado del fin en la I-II), vemos que los puntos en que dividimos este capítulo 3 está implícito en santo Tomás que lleva por las virtudes al cristiano a ser Cristo (III parts). Como hemos dicho, en los comentarios de la Escritura está más claro esta centralidad: la vida cristiana se desarrolla al igual que un árbol surge de una semilla, dice S. Tomás, por una renovación de la mente. «La semilla espiritual» es «la gracia del Espíritu Santo: *sabemos que todo el que ha nacido de Dios no peca, porque el germen divino le conserva y el maligno no le puede vencer* (1 Jn 6, 18). Y esta semilla es una energía que contiene toda la perfección de la bienaventuranza: es *prenda de nuestra herencia* (Eph 1, 14); según aquello: *os daré un espíritu nuevo*, etc. (Ez 36, 26)». <sup>809</sup> En este progreso -por el Espíritu Santo (cf. Eph 3, 16)-, el mismo Dios que hace nacer da el incremento. Y puesto que el arquetipo de todos los regenerados es el hermano mayor, Jesucristo (cf. Rom 8, 29), el pleno desarrollo o el vigor de la edad consiste en alcanzar la estatura de Cristo (cf. Eph 4, 13). Esta vida del alma se manifiesta y desarrolla por las virtudes y los dones sobrenaturales. «Las virtudes infusas disponen al hombre de un modo superior y para un fin más elevado; luego deben disponer también en orden a una naturaleza más elevada, es decir, en orden a la naturaleza divina participada, según lo que dice S. Pedro: *nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos partícipes de la naturaleza divina* (2 Petr 1, 4). En cuanto que recibimos

---

<sup>809</sup> «Quia in filios Dei generamur per mentis renovationem. Semen autem spirituale est gratia Spiritus Sancti. 1 Io 5, 18: *Qui natus est ex Deo, non peccat: quoniam generatio Dei conservat eum*, etc. Et hoc semen est virtute continens totam perfectionem beatitudinis. Unde dicitur pignus et arra beatitudinis Eph 1, 14; Ez 36, 26: *Dabo spiritum novum*, etc.»: *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3 [214].

*Yo os acogeré, y seré yo vuestro Padre, y vosotros seréis mis hijos y mis hijas, dice el Señor todopoderoso* (2 Cor 6, 18), «et dicit "filios" quantum ad perfectos»: *In II ad Cor c. 6, lec. 3* [244].

esta naturaleza divina, se dice que somos hechos hijos de Dios». <sup>810</sup> Este capítulo, como se ha dicho, no es más que un intento de mostrar dónde habla de filiación divina Santo Tomás en el desplegar de la moral; pretendemos mostrar eso en tres aspectos básicos: virtudes (sobre todo teologales), dones del Espíritu Santo (donde se ve el temor divino y la sabiduría en ese actuar de la gracia de la Humanidad Santísima y en su forma instintiva y la fuerza que está en los Sacramentos que vimos en el primer y segundo capítulo), y la explicación de la oración del hijo de Dios.

«Si induistis novum hominem, debetis induere novi hominis partes, scilicet virtutes»: por la gracia creada Dios actúa desde dentro en la persona, transformándola en hijo de Dios y dándole una nueva connaturalidad. <sup>811</sup> Así como de la esencia del alma proceden «ordine quodam» las potencias operativas, así de la esencia de la gracia «ordine quodam» manan en las potencias del alma los hábitos infusos: virtudes teologales, dones del Espíritu Santo, virtudes intelectuales y morales infusas. Mediante ellos las potencias del alma son movidas proporcionalmente a realizar los actos finalizados a la vida eterna. <sup>812</sup> De la gracia manan las virtudes que son como

---

<sup>810</sup> «Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem: unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur 2 Petr 1, 4: *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*. Et secundum acceptionem huius naturæ, dicimur regenerari in filios Dei»: *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3 c. «Como la esencia obra a través de sus potencias, así lo hace la gracia mediante los hábitos operativos sobrenaturales. Gracias a los hábitos infusos, las potencias del alma son movidas proporcionalmente a los actos adecuados para alcanzar la vida eterna»: A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*, cit., p. 93; cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4 ad 1. Cf. A. OSUNA, *Distinción entre virtudes naturales e infusas y su significado en la vida de la Iglesia, según Santo Tomás*, en «La Ciencia Tomista» 93 (1966) 87-145; cf. III Sent. d. 33, q. 1, a. 2 pla 3-4.

<sup>811</sup> Cf. *In ad Col. c. 3, lec. 3* [158]; cf. *In II Sent. d. 26, q. 1, a. 3*; *De Veritate*, q. 23, aa. 1-2; R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia... o. c.*, p. 339.

<sup>812</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4, ad 1; I-II, q. 7, a. 2; III, q. 89, a. 1; II-II, q. 5, a. 4, ad 3, etc.

las potencias de la nueva naturaleza elevada, es decir el principio inmediato de la operación sobrenatural. Llamamos virtud sobrenatural al hábito operativo que inclina a los actos sobrenaturales (actos proporcionados al fin sobrenatural, la visión beatífica).<sup>813</sup>

## A. LAS VIRTUDES CRISTIANAS Y LA FILIACION DIVINA

La adopción filial, a imagen de la filiación del Verbo que es primogénito entre muchos hermanos, constituye una dignidad, un modo de ser al que corresponde un modo de obrar en el conocimiento y amor de Dios.<sup>814</sup> «La naturaleza, en este tipo de operaciones, ha de estar de algún modo elevada sobre sí misma»:<sup>815</sup> es impensable que el hombre «sin la recepción de un cierto "ser divino" por regeneración espiritual, pueda participar de las operaciones divinas; por lo tanto es necesario que el primer don que se otorgue al hombre para realizarlas tenga por efecto la elevación de la esencia del alma hasta un cierto "ser divino", que le hace idóneo a ellas, y que ennoblece en primer término la esencia del alma».<sup>816</sup> La

---

<sup>813</sup> «Virtus (supernaturalis) est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur»: cf. *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 4

<sup>814</sup> De todo esto se ha hablado en la primera parte. Como recuerda el reciente Catecismo, «el que cree en Cristo es hecho hijo de Dios. Esta adopción filial lo transforma dándole la posibilidad de seguir el ejemplo de Cristo. Le hace capaz de obrar rectamente y de practicar el bien. En la unión con su Salvador, el discípulo alcanza la perfección de la caridad, la santidad. La vida moral, madurada en la gracia, culmina en vida eterna, en la gloria del cielo»: ECC 1709.

<sup>815</sup> «... oportet quod si operatio alicuius supra id quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur»: *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 sol.

<sup>816</sup> «... ita ille qui non est adeptus divinum esse per spirituales regenerationem, non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animæ in quoddam divinum esse eleve, ut idonea sit ad divinas operationes; et ideo, quia unumquodque simpliciter dicitur quod per prius dicitur, sicut substantia ens; ideo tale donum quod essentiam animæ nobilitat, principaliter

teología moral, en la obra de Santo Tomás, descansa en la práctica de las virtudes, pues es ahí donde se realiza el hombre alcanzando por los actos virtuosos su conformación a Cristo, y la felicidad. El camino indicado para alcanzar la felicidad es la virtud. Ninguna cosa alcanza su fin, si no obra bien en aquello que le es propio, sus virtualidades.<sup>817</sup>

Lo que abre las puertas de la felicidad y de la casa del Padre es una vida virtuosa, enseña Santo Tomás, y para esto la gracia perfecciona la naturaleza, suponiéndola, teniéndola como sujeto receptivo de su propia operación: no da una sobrenaturaleza, sino que la misma naturaleza es perfeccionada en su ser y obrar,<sup>818</sup> por esto no se producen superpotencias sino un nuevo modo de obrar las potencias humanas,<sup>819</sup> que actúan de un modo nuevo: conoce y ama sobrenaturalmente, dando a estos actos alcance sobrenatural.

La vida natural -lo hemos visto ya- proviene de un germen o semilla muy pequeña, que contiene en sí toda la virtud o poder que se desarrollará en unas condiciones adecuadas; y de un modo analógico la generación espiritual se da por el germen de vida recibido en el corazón, que nos renueva y transforma en hijos de Dios *con una renovación de la mente* (Rom 12, 2), mediante la gracia del Espíritu Santo.<sup>820</sup> *Renovaos en el espíritu* (Eph 4, 23), insiste S. Pablo: *¿no sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita dentro de vosotros?* (1 Cor

---

gratia vocatur»: *ibid.*; cf. CATECISMO ROMANO, II pars, cap. 2, n. 50; CONCILIO DE TRENTO, ses. VI, can. 11, DS 1561.

<sup>817</sup> Cf. *Comp. theol.*, I, c. 170; cf. J. R. ARETIO, *Las virtudes, perfeccionamiento de la libertad*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1980, pp. 19-25.

<sup>818</sup> *In I Sent.* d. 26, q. 1, a. 4, ad 2-3.

<sup>819</sup> Cf. *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, sol. 1 ad 2.

<sup>820</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3 [214]: «per evangelium vos genui. Est autem generatio processus ad vitam, homo autem vivit in Christo per fidem. Gal 2, 20: *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei*. Fides autem, ut dicitur Rom 10, 17, *est ex auditu, auditus autem per verbum*. Unde verbum Dei est semen...» (el texto de *In I ad Cor.* c. 4, lec. 3 es idéntico).

3, 16).<sup>821</sup> El modo en que se realiza la adopción es *coniungimur Christo*,<sup>822</sup> y esto es por el Espíritu Santo que nos ha sido dado; el cual nos transforma en hijos de Dios, pues mediante el Espíritu Santo nos hacemos uno con Cristo.<sup>823</sup> Esto resume toda la ley del Evangelio (cfr. Mt 7, 21) y toda la vida cristiana: «lo principal de la Nueva ley es la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra por la caridad».<sup>824</sup> Junto con la inhabitación del Espíritu Santo, por la gracia son infundidas las virtudes teologales en el alma del justo.<sup>825</sup> No podemos entender nuestra divinización sino en la luminosa oscuridad de la fe, en Cristo que se ha encarnado *a fin de que recibiésemos la adopción de Hijos* (Gal 4, 5). Esta es la verdad que la Iglesia testimonia y de la que vivimos, dice S. Juan, *para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo* (1 Ioh 1, 2-3).

La vida cristiana es que *vayamos creciendo en El* (Eph 4, 15), en primer lugar y sobre todo mediante el ejercicio de las virtudes teologales. Habla S. Tomás de vivir la *vida de Dios*, esto es, santamente por la caridad y gracia espiritual que confieren la vida al alma: la vida de la fe (cf. Gal 2, 20) y de la caridad (cf. 1 Io 3, 14).<sup>826</sup> Nueva

---

<sup>821</sup> Cf. *In I ad Cor.*, c. 4, lec. 7 [244].

<sup>822</sup> Cf. *In ad Gal* 212.

<sup>823</sup> «*Spiritus vero promissionis dicitur triplici ratione. Primo quia promissus est fidelibus (...) Secundo qui datur cum quadam promissione; ex hoc enim ipso quod datur nobis, efficitur filii Dei. Nam per Spiritum Sanctum efficitur unum cum Christo, Rom 8, 9 (...), et per consequens efficitur filii Dei adoptivi, ex quo habemus promissionem hæreditatis æternæ, quia si filii, et hæredes*» (*In ad Eph.*, 42).

<sup>824</sup> *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1 c. Cfr. R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, o. c., p. 460.

<sup>825</sup> Cf. *In ad Tim.* c. 1, lec. 2 [13]; *In I ad Cor.* 805; cfr. 1 Thes 5, 8; 1 Cor 13, 3; Rom 5, 5; 1 Cor 2, 9.

<sup>826</sup> «... Deo, qui est vita animæ. Io 14, 6: *Ego sum via, veritas, et vita*. Vel, *a vita Dei*, id est a charitate et gratia spirituali, qua anima vivit formaliter. Rom 6,

vida por tanto según los modos de la naturaleza humana y su libertad, de aquí que puede perderse. 827 La perfección se manifiesta en la capacidad operativa de las virtudes sobrenaturales y el empuje de los dones, que mueven al alma a actuar de un modo mucho más alto según estas nuevas operaciones 828 Estas potencias, potenciadas por las virtudes sobrenaturales, capacitan para obrar sobrenaturalmente y realizar actos que se ordenen al fin sobrenatural, todo ello con la moción del Espíritu Santo, sin el que nada se hace. Son como hábitos “quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto”.829

La fe, la gracia y la caridad son cada una *causa de la vida sobrenatural*: existe cierta inseparabilidad de las tres que hacen posible la «sustitución» en este sentido; y podemos decir que toda la vida sobrenatural se estructura en torno a la gracia, a la fe, a la caridad, que acompañan a nuestra filiación divina.<sup>830</sup> La fe, la caridad y la gracia, cada una de ellas, son en Santo Tomás como el fundamento del edificio espiritual, y en su comentario al *Corpus paulinum* se encuentran expresiones en este sentido: el cristiano «ex fide vivit, scilicet, vita gratiæ»;<sup>831</sup> la vida por la justicia es por la fe;<sup>832</sup> la fe da vida al

---

23: *Gratia autem Dei vita æterna (...)*. Vel a *vita Dei*, id est a *vita sancte vivendi*, quæ est per fidem. Gal 2, 20: *Vivo ego, iam non ego*, etc. *Iustus autem ex fide vivit*, ut dicitur Rom 1, 17...»: *In ad Eph.* c. 4, lec. 6 [233]; cf. lec. 5. «Est etiam fides per quam anima vivificatur per gratiam, secundum illud Apostoli Gal 2, 20: *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei*; et Habac. 2, 4: *iustus autem ex fide sua vivit*»: *Super Decretalem*, n. 1; cf. *In ad Rom.* c. 1, lec. 6; c. 3, lec. 3.

827 Cf. *C. G.*, III, c. 159.

828 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2.

829 *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 3; cf. R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, p. 598. Cf. CONCILIO

DE TRENTO, sess. VI, cap. 7, DS 799 y ss.; 1528 y ss.

<sup>830</sup> Cf. C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 55-57 y 231-238, con textos de S. Tomás.

<sup>831</sup> *In ad Rom.*, c. 1, lec. 6 [104].

<sup>832</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 3, lec. 4 [142].

justificado,<sup>833</sup> por eso la fe es lo primero en la vida espiritual: somos *hijos de Dios por la fe*, y *la fe es el fundamento de la vida espiritual*: «primum enim lumen animæ est fides»,<sup>834</sup> «fides quæ est fundamentum totius spiritualis ædificiï»;<sup>835</sup> «fides, quæ est principium spiritualis vitæ»;<sup>836</sup> «bonorum omnium spiritualium fundamentum»;<sup>837</sup> Pero al mismo tiempo la *caridad es el principio de la vida sobrenatural*: «anima enim per charitatem vivit quæ vivit Deo, qui est animæ vita».<sup>838</sup> En otros textos aparece *la gracia como el principio de vida espiritual*: «primum est gratia, quæ est principium vitæ spiritualis»;<sup>839</sup> «principium omnium bonorum».<sup>840</sup> Esa íntima unión de la fe, la gracia y la caridad quedan resumidos en esta frase de S. Agustín: «la gracia operante es la fe que obra por el amor» que Santo Tomás comenta así: «S. Agustín llama 'gracia' a la fe que obra movida por el amor, porque el acto de fe que obra movido por el amor es el primer acto en que se manifiesta la gracia santificante (...) la gracia no es lo mismo que la virtud, sino una posesión (*habitus*) que se presupone a las virtudes infusas como su principio y raíz».<sup>841</sup> De este modo no son confundidos los términos sino precisados, al tiempo que remarca la trabazón.

---

833 Cf. *In ad Hebr.*, c. 10, lec. 4 [548].

834 *In ad Hebr.*, c. 10, lec. 4 [537].

835 *In ad Eph.*, c. 2, lec. 3 [94]; cf. *In ad Hebr.* c. 3, lec. 3 [189].

836 *In ad Col.*, c. 1, lec. 2 [11].

837 *In ad Rom.*, c. 1, lec. 5 [77]; cf. *In ad Eph.* c. 3, lec. 7 [172].

838 *In I ad Cor.*, c. 13, lec. 1 [760].

839 *In ad Gal.*, c. 1, lec. 1 [11].

840 *In II ad Cor.*, c. 2, lec. 2 [58].

841 «Augustinus nominat fidem per dilectionem operantem "gratiam" [*De Spiritu et littera*, c. 14, 32: PL 44, 217.237], quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur (...). Nec tamen est idem quod virtus: sed habitudo quædam quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix»: *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3, ad 1 y 3.

La práctica de las virtudes teologales está estrechamente vinculada -tanto en el comentario a la primera epístola a los Tesalonicenses como en el comentario a Hebreos- con la presencia de Cristo en el alma. Cualquiera que haya sido bautizado *en Cristo* recibe una nueva naturaleza, y «de algún modo Cristo se forma en él». <sup>842</sup> La fe formada por la caridad es «inicio de la participación de Cristo», <sup>843</sup> y por las virtudes «sumus participes Christi»: <sup>844</sup> «in Christo nullus est, nisi qui habet charitatem». <sup>845</sup> Las virtudes teologales son raíz de las demás (cf. Rom 5, 1-5). <sup>846</sup> En esta semejanza con Cristo, explica el Aquinate en relación al don de sabiduría, alcanza el hombre ser hijo de Dios. <sup>847</sup> La raíz de nuestra adopción es la caridad, que nos ha sido dada en el Espíritu. Esta idea de fondo está implícita en la explicación que desarrollará al tratar Rom 8, 15: la recepción del espíritu de caridad en la nueva luz no es de servidumbre, sino que recibimos la adopción de hijos. Indica además que siendo tal espíritu recibido por unos y por otros, en algunos es imperfecto por ir acompañado de un temor servil, y en

---

<sup>842</sup> «Quicumque enim in Christo baptizatur, suscipit quamdam novam naturam, et formatur quodammodo Christus in ipso. Gal 4, 19: *Filioli mei, quos iterum parturio donec formetur in vobis Christus*»: *In ad Hebr.*, c. 3, lec. 3 [189]. «Spiritualis vita in nobis est Christus, per quem anima vivit, et Dominus in nobis per fidem habitat»: *In I ad Thes.*, c. 5, lec. 1 [120].

<sup>843</sup> «... et hoc per fidem formatam, quia informis mortua est (...) unde ista non est nobis initium participationis Christi, sed fides formata»: *In ad Hebr.*, c. 3, lec. 3 [189].

<sup>844</sup> «Sumus participes Christi, si tamen tenemus usque in finem firmum initium substantiæ eius, scilicet fidem formatam...»: *Ibid.* [190].

<sup>845</sup> *In II ad Cor.*, c. 12, lec. 1 [445].

<sup>846</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 5, lec. 1 [381-393]; cf. más abano, en III, B, 4 a, el don de la sabiduría.

<sup>847</sup> «Ad præmium autem pertinet quod dicitur: "Filii Dei vocabuntur". Dicuntur autem aliqui filii Dei in quantum participant similitudinem Filii unigeniti et naturalis, secundum illud Rom 8, 29 (...) qui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiæ, ad Dei filiationem pertingit»: *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 6 c.

otros es perfecto por ser fruto del amor.<sup>848</sup>

Entonces, nuestra conversación está ya en los cielos (cf. Fil 3, 20-21), por el afecto a las cosas de lo alto: lo más propio de la amistad es conversar con el amigo<sup>849</sup>: es la vida “espiritual según el alma: con ella convivimos con Dios y con los ángeles; en el estado presente, imperfectamente; por lo cual dice el Apóstol: *Nuestro vivir está en el cielo* (Phil 3, 20); pero esta convivencia será perfecta en el cielo, cuando *sus siervos servirán a Dios y verán su faz*, como se lee en el Apocalipsis”.<sup>850</sup> ¿Cuál es nuestra conversación?: las cosas de Dios, dice el Aquinate.<sup>851</sup> La vida de la gracia lleva pues a poder entablar y acrecentar la amistad con quien quiere ser «huésped del alma» y por los actos propios de la fe, esperanza y caridad «tener la posibilidad de gozar de las Personas divinas». <sup>852</sup> “El Verbo de Dios es la luz

---

848 «Et ideo hic dicit: Recte dictum est quod *qui Spiritu Dei aguntur*, etc., non enim iterum, in nova lege sicut in veteri lege fuit, *accepistis spiritum servitutis in timore*, scilicet poenarum, quem timorem Spiritus Sanctus faciebat, *sed accepistis spiritum*, scilicet charitatis, qui est *adoptionis filiorum*, id est, per quem adoptamur in filios Dei». *In ad Rom.* c. 8, lec. 3 [643].

849 «Illi terrena sapiunt, sed non est sic de nobis, quia *nostra conversatio in cælis est* (Phil 3, 20), id est perficitur per contemplationem: *non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur*, etc. (2 Cor 4, 18). Item per affectionem, quia sola cælestia diligimus. Item per operationem, in qua est cælestis representatio: *sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cælestis* (1 Cor 15, 49)»: *In ad Phil.*, c. 3, lec. 3 [143].

850 «Duplex est hominis vita. Una quidem exterior (...). Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum angelis. In præsentī quidem statu imperfecte: unde dicitur Phil 3, 20: *Nostra conversatio in cælis est. Sed ista conversatio perficitur in patria, quando servi eius servant Deo et videbunt faciem eius* (Apo ult 3.4)»: *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1, ad 1.

851 «Sed quare est ibi conversatio? quia inde expectamus optimum auxilium: *levavi oculos meos in montes*, etc. (Ps 120, 1); *ubi thesaurus tuus, ibi est cor tuum* (Mt 6, 21).- Unde dicit *unde expectamus salvatorem nostrum* (Fil 3, 20): *beati omnes qui expectant eum* (Is 30, 18); *similes hominibus expectantibus dominum suum, quando revertatur a nuptiis*, etc. (Lc 12, 36)» (*In ad Phil.* c. 3, lec. 3 [144]).

852 *S. Th.*, I, q. 38, a. 1, c. Cf. q. 43, a. 3, c. Anticipo de la vida celestial que se da ya en la tierra pero parcialmente: *ahora le conozco sólo en parte; entonces le conoceré (a Dios) como soy conocido (por El)* (1 Cor 13, 12): cf. *In II ad Cor.*, c. 6, lec. 3; cf. *S. Th.*, I, q. 43, a. 3 c. «La maravilla del orden sobrenatural se pone

verdadera, porque por su misma esencia es luz que ilumina”.<sup>853</sup> La gracia puesta por Dios es una activa disposición de la criatura: esto no había sido tematizado hasta la gran escolástica, de la que Santo Tomás es el culmen. Hasta entonces «esa activa disposición de la criatura no ha sido todavía tematizada, como tampoco lo está aún entre los Orientales hoy día. A la gran escolástica le estará reservado, a propósito de la polémica sobre los niños bautizados, elaborar una teoría sobre la gracia habitual creada, en el sentido en que no se identifica con el Espíritu Santo, como el Maestro de las Sentencias la imagina sin éxito»: <sup>854</sup> así por ejemplo, quien no posee la virtud de la generosidad, ante la posibilidad de dar algo se lo piensa muchas veces; en cambio el generoso obra con espontaneidad, da de un modo connatural, de un modo que no parece reflejo. Aquel *instinto*, impulso interior que mueve a obrar necesita que las potencias estén «entrenadas». <sup>855</sup>

Es importante situar las virtudes en este contexto, que las relaciona intrínsecamente con la vida de Dios. «Es real la presencia de la Santísima Trinidad en el alma del justo, causando lo que formalmente es su nueva vida -la

---

nuevamente de manifiesto cuando contemplamos esta verdad de fe, cuya magnitud nos es del todo imposible de abarcar. Recurriendo al paralelismo entre el orden natural y el sobrenatural, se dice que, del mismo modo que la posesión del *esse* por participación comporta la presencia fundante, en el efecto, de la causa eficiente de este ser, y que esta presencia es absolutamente necesaria para que el ente no vuelva a la nada de la que surgió, también la posesión de la gracia por una criatura racional, requiere un nuevo modo de presencia de Dios en ella» (A. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., p. 248), pues «la gracia es causada por la presencia de la divinidad, como la luz en el aire por la presencia del sol»: *S. Th.*, III, q. 7, a. 13 c; cf. *C. G.*, IV, c. 34.

<sup>853</sup> Cf. *Com. S. Juan*, 1, 9.

<sup>854</sup> G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia*, cit., p. 70.

<sup>855</sup> Cf. *C. G.*, III, c. 41. Esta prontitud y facilidad es «el efecto de la perfecta ordenación y unificación de los principios interiores de acción del hombre, donde cada uno de ellos realiza su acción propia ordenadamente: la razón y la voluntad dirigen e imperan; la sensibilidad obedece a un impulso, aportando su propia contribución; las fuerzas corporales ejecutan con perfección la acción que se quiere realizar. Para que la acción se realice con facilidad, es preciso que todo el organismo humano esté armoniosamente ordenado»: S. PINCKAERS, *La vertu est tout-autre chose qu'une habitude*, en «Nouvelle Revue Theologique» 4 (1960), pp. 397-398.

gracia creada- y dándole la posibilidad de ponerse en relación de conocimiento y amor con Ella: así, las tres divinas Personas son el nuevo objeto de las operaciones de esa vida (...) que los hombres han recibido gratuitamente para que de ella gocen». <sup>856</sup> Cristo vive en el cristiano, y habita por dos modos, por el intelecto y el afecto, <sup>857</sup> y es por la fe viva, formada por la caridad, que Cristo permanece en nosotros y nosotros en Cristo. <sup>858</sup>

### 1. *Somos hijos de Dios por la fe (Gal 3, 26)*

Dios concede la filiación divina a los que reciben a Cristo en su corazón (cf. Io 1, 12). Es por la fe en Cristo Jesús que somos hijos de Dios (cf. Gal 3, 26), y por la que Cristo habita en nuestros corazones. <sup>859</sup> Por la fe Dios está

---

<sup>856</sup> A. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., p. 249. Con esto, «la *inhabitación* de la Trinidad en el alma del justo es de nuevo entrevista no sólo como el *estar* de la Trinidad en el alma, sino además -y ahí se ve quizá mejor la originalidad trascendente del nuevo orden-, como el *estar* del alma en Dios: en la intimidad de las procesiones eternas, en las infinitas riquezas de la vida divina, de un modo sólo incoactivo en este mundo, *pero ya* real, que se manifestará en su luminosidad sin sombra en el cielo: la gracia es *inchoatio gloriæ*»: F. OCARIZ, *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, en «Scripta Theologica» 6 (1974) 387; cf. *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1 ad 5; *De Veritate*, q. 8, a. 3 ad 10; q. 27, a. 5 ad 6; *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 3 ad 2; II-II, q. 24, a. 3 ad 2.

«Une fois le rapport avec l'Être même élevé et changé comme il l'est dans le Christ, la façon d'être est élevée et changée, et les activités qui portent sur l'être, les activités de connaître et de vouloir, son changées et élevées du même coup. Le chrétien connaîtra autrement, para la fois et la vision, et il voudra autrement, para la charité. De fait, la vie chrétienne se développe "autrement"; la Trinité lui est comme un milieu vital qui la pénètre toute»: E. MERŠCH, *o. c.*, p. 12.

<sup>857</sup> «Vel quantum ad intellectum, vel quantum ad affectum. Si quantum ad intellectum, sic ipse habitat in nobis per fidem informem (...) Si vero quantum ad effectum, sic habitat Christus in nobis per fidem formatam»: *In II ad Cor.*, c. 13, lec. 2 [527].

<sup>858</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 6, lec. 4 [374]; c. 4, lec. 4 [244]; cf. *In ad Hebr.*, c. 3, lec. 2 [190].

<sup>859</sup> «*Omnes estis filii Dei per fidem, non per legem*. Rom 8, 15: *Non enim accepistis spiritum servitutis, scilicet timoris, qui dabatur in lege veteri, sed accepistis spiritum filiorum, scilicet charitatis et amoris, qui datur in nova lege per fidem*. Io 1, 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, etc.* (...) Nam sola fides homines facit filios Dei adoptivos. Nullus siquidem est filius adoptivus, nisi uniat et adhæreat filio naturali. Rom. VIII, v. 29: *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii eius, etc.* Fides enim facit nos in Christo Iesu filios. Eph. III, 17: *Habitare Christum per fidem in*

en nosotros según el intelecto, y en este sentido es la primera de las virtudes, que nos hace vivir en Cristo: *ahora sois luz en el Señor y así proceded como hijos de la luz y esta luz está en el entendimiento* (Eph 4, 8).<sup>860</sup> «Cristo habita en nosotros por la fe» (Eph 3, 17). Luego nosotros nos unimos a la virtud de Cristo por la fe». <sup>861</sup> Así como la gracia hace que la naturaleza humana participe de la divina, en el entendimiento creado se causa una participación del conocimiento divino: esta es la fe, «asentimiento con certeza de aquello que no se ve, voluntariamente». <sup>862</sup> En el orden natural no es posible que la voluntad quiera algo si el entendimiento no se lo propone bajo la razón de bien, del mismo modo en la vida sobrenatural amar a Dios requiere que previamente se le conozca: mediante la fe, el entendimiento aprehende tanto lo que espera como lo que ama. <sup>863</sup> La fe es virtud infundida por Dios en el hombre, por la que con ayuda de la gracia está inclinada a creer lo que oye y así vivir como hijo de Dios. <sup>864</sup> Puesto que Cristo murió y resucitó, es necesario que quienes se asemejan a Cristo por el bautismo se asemejen a su resurrección por la inocencia de la vida. Si asumimos en nosotros la semejanza de su

---

*cordibus vestris. Et hoc in Christo Iesu, id est filii Dei estis per Iesum Christum»: In ad Gal., c. 3, lec. 9 [181]; S. Th., III, q. 62, a. 1 c.*

<sup>860</sup> Cfr. *In ad Eph. c. 4, lec. 1.* «In his donis autem Dei, primum est fides, per quam Deum habitat in nobis, et in hac proficimus secundum intellectum (...). Secundum est charitas per quam Deus est in nobis secundum effectum» (*In II ad Thez., c. 1, lec. 1 [9]*).

<sup>861</sup> «*Per fidem Christum habitat in nobis, ut dicitur Eph 3, 17. Et ideo virtus Christi copulatur nobis per fidem*» (*S. Th., III, q. 62, a. 6 arg. 2*).

<sup>862</sup> *In ad Rom. c. 8, lec. 3 [605]:* «importat enim assensum quedam cum certitudine ad id quod non videtur, ex voluntate»; cfr. *S. Th., II-II, q. 4. Cfr. In ad Rom. [105-106]; S. Th., I-II, q. 110, a. 4 c.; C. LAPENA, o.c., pp. 282-287.*

<sup>863</sup> Cf. *S. Th., I-II, q. 62, a. 4 c.* La fe nos proporciona cuatro bienes: 1) por la fe el alma se une a Dios... 2) por la fe se incoa en nosotros la vida eterna; pues la vida eterna no es otra cosa que conocimiento de Dios... 3) la fe dirige la vida presente... 4) con la fe vencemos las tentaciones: *Sobre el Credo, o. c.* pp. 29-31.

<sup>864</sup> Cfr. *In ad Rom., c. 10, lec. 4 [844]. Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino: ut filii lucis ambulate* (Eph 5, 8). Así como las virtudes adquiridas disponen al hombre a caminar en conformidad con la luz natural de la razón, así las virtudes infusas lo predisponen a caminar conforme a la luz de la gracia (cfr. *S. Th., I-II, q. 110, a. 3*).

muerte, para así incorporarnos como la rama que se injerta en la planta -como que en la misma Pasión de Cristo nos insertamos-, a semejanza del injerto, y para que empecemos a vivir una vida nueva al presente, viviendo en inocencia, y en el futuro lleguemos a una gloria semejanza... *si hemos muerto con Él, con Él también viviremos* (2 Tim 2, 11).<sup>865</sup> Esta filiación divina se manifiesta en la fe, y en los frutos, y por esto dice S. Tomás que igualmente la filiación divina se debe a la caridad (cf. 1 lo 3), y a las buenas obras (cf. Rom 8, 14).<sup>866</sup>

### a) El bautismo como fundamento de la vida del hijo de Dios

Es evidente que en la doctrina del Aquinate la fe da un conocimiento que tiene una íntima relación con la vida moral del hijo de Dios.<sup>867</sup> Todo arranque de la vida cristiana viene por la fe. Si la filiación divina queda configurada por las tres virtudes teologales, la fe está al principio de este proceso; pues todos los actos sobrenaturales del hijo de Dios proceden de la libertad de la criatura y de la moción de Dios:<sup>868</sup> «a Cristo se

---

<sup>865</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 6, lec. 1 [477].

<sup>866</sup> «Et ideo dicit, filii Dei, per fidem: lo 1: *quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus. Item per charitatem: 1 lo 3: videte qualem charitatem dedit nobis Deus etc. Per bona opera: Rom 8: qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt»: In Psalmos, 28, n. 1.*

<sup>867</sup> Esta dimensión moral del conocimiento de fe ha sido estudiada p. ej. por R. J. STANZIONA DE MORAES, *La dimensión moral del conocimiento de fe*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1976 (especialmente en su segunda parte, *La perfección afectiva del conocimiento sobrenatural*). Cf. C. LAPENA, *o. c.*, pp. 282-287.

<sup>868</sup> El auxilio divino es en primer lugar luz en la inteligencia, que solicita una respuesta en la fe, (cf. *De Veritate*, q. 29, a. 3 ad 3) para quitar los obstáculos a esa acción del Espíritu Santo en el alma, en un pleno ejercicio de la libertad. Lo específico de la fe es *credere Deo*, porque algo está revelado por Dios, (cf. *In ad Rom.*, c. 3, lec. 3 [307]; *In Ill Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, ql. 2; *De Verit.*, q. 14, a. 7 ad 7; *In lo Ev.*, c. 6, lec. 3 [903]). Y este testimonio nos viene por la palabra interna que escuchamos dentro del alma, a través del entendimiento (lo cual es propio de la acción del Espíritu Santo), y por la palabra externa de la predicación (cf. *In ad Rom.*, c. 10, lec. 2 [837]).

incorpora uno por la fe, según las palabras del Apóstol: *que habite Cristo por la fe en vuestros corazones* (Eph 3, 17)». <sup>869</sup>

### **i) La configuración con Cristo por los sacramentos de la fe**

Siguiendo cuanto se ha dicho más arriba (I, B, 3 sobre la unión vital del cristiano con la Humanidad Santísima de Jesús), podemos apuntar aquí que para ser hijo de Dios hay que incorporarse a Cristo, y para esto es necesario unirse a su misterio pascual, y esta unión une a los demás hombres. Esta realidad se expresa en los sacramentos de la Iglesia. ¿Cómo realiza la Iglesia esta misión salvadora? poniendo a los hombres en contacto vital con Cristo, con los misterios de su vida, con el misterio pascual. Comunidad de vida que es configuración con Cristo, y que se realiza a través de los sacramentos de la fe, dirá el Aquinate en continuidad con la Revelación. <sup>870</sup> Por esto el misterio pascual se realiza subjetivamente cuando configura cada hombre a su imagen; esto se logra en la fe y la caridad, y por los sacramentos de la fe. <sup>871</sup> El pensamiento del Aquinate está

---

<sup>869</sup> *S. Th.*, III, q. 69, a. 5 ad 1; cf. *ibid.*, c.

<sup>870</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 1., a. 3; Rom 6, 1 ss.; SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech. mystag.* PG 33, 1073-1081; SAN BASILIO, *De Spir. Sancto* 14, 35; PG 32, 132; SAN JUAN CRISOSTOMO, *In Rom 6, hom.* 10, 4; PG 60, 480; *In Io 3 hom.* 25, 2; PG 59, 151; SAN CIRILO DE ALEJANDRIA, *In Lc 2, 22*; PG 72, 497; SAN GREGORIO DE NISA, *Orat. cat. magna*, 32-36; PG 45, 84-92, etc.

<sup>871</sup> «Passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem, et per fidei sacramenta»: *S. Th.*, III, q. 49, a. 3 ad 1.

Y añade un poco más adelante: «sicut dictum est, ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter: secundum illud Rom 6, 4: *consepulti sumus ei per baptismum in mortem*. Unde baptizatis nulla poena satisfactoria imponitur: quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero *Christus semel tantum pro peccatis nostris mortuus est*, ut dicitur 1 Petr 3, 18, ideo non potest homo secundario configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quod illi qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid poenalitatis vel passionis quam in seipsis sustineant»: *S. Th.*, III, q. 49, a. 3 ad 2; cf. ad 3.

claro: los sacramentos de la nueva Ley tienen una continuidad esencial con los misterios de Cristo; más aún, los contienen, los hacen presentes y los ponen al alcance de los hombres de todos los tiempos. Los sacramentos son, sí, instrumentos de santificación; pero instrumentos llenos de vida, capaces de configurar con Jesucristo a quienes los reciben.<sup>872</sup> Esta concepción dinámica y atrayente de los sacramentos, original de la Nueva Ley<sup>873</sup> que causa la gracia, pone el cristiano en contacto con Cristo, lo incorporan y revisten de Él.<sup>874</sup> Unión del cristiano con Cristo que es la esencia de la vida del hijo de Dios, y se desarrolla precisamente en la participación de los misterios de Cristo en su Humanidad Santísima, el cual vivió en la historia, y vive, en cuerpo glorioso, en la gloria del Padre. Y los Sacramentos son un lugar privilegiado donde se produce esta unión de Cristo con el cristiano, en la fe.<sup>875</sup>

---

<sup>872</sup> J. A. LOARTE, *o. c.*, p. 84. «En los sacramentos nos encontramos nosotros con El, con un encuentro personal. Porque los sacramentos, que son *instituciones*, son también *acciones* del Señor. Y quien los recibe no se limita a recibir un rito; se le pide también una acción personal de preparación de fe y de gracia, con la que se pone en contacto con la acción personal de Cristo imprescindible para la existencia del rito sacramental»: E. SAURAS, *Vida cristiana de la Iglesia, misterio pascual y sacramentos*, en «Teología espiritual» 11 (1967), 210.

<sup>873</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 61, a. 4.

<sup>874</sup> «Necesse est dicere sacramenta novæ legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novæ legis homo Christo incorporatur: sicut de baptismo dicit Apostolus, Gal 3, 27: *quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam»: *S. Th.*, III, q. 62, a. 1.

<sup>875</sup> S. Tomás insiste vez en los signos sacramentales visibles, instituidos por Cristo, pues de los medios extra-sacramentales que usa Dios para comunicar la gracia a través de su Humanidad Santísima no nos es dado conocer gran cosa. Sabemos sólo que todos los hombres son invitados a la comunión con Cristo. Es muy interesante observar (en la *III pars*) cómo toda la teología de los misterios de Cristo de la *Summa theologiæ* está construida sobre la Sagrada Escritura y los escritos de los Santos Padres; subraya así el contenido salvífico de los «*mysteria carnis Christi*»: todo cuanto actuó en su humanidad tiene un valor redentor total, y los múltiples textos que expresan este valor de los *acta et passa* de la vida de Cristo son enseñanza y ejemplo a imitar; causas eficiente, ejemplar, de la salvación; anuncio del misterio pascual; cumplimiento de la Ley Antigua; prefiguración de los

Santo Tomás cita frecuentemente el texto paulino que explica nuestra conformidad con Cristo (cf. Rom 8, 29) y afirma -como vimos en el apartado correspondiente- que ésta no es otra cosa que la filiación divina, la predestinación a la adopción como hijos, por la configuración con el Hijo.<sup>876</sup> Llevamos ya la imagen del hombre celestial por la vida de la gracia, y hay que comportarse según esa dignidad.<sup>877</sup> La configuración es un largo camino que avanza como un edificio en construcción, y en esta progresiva (que culmina en la resurrección de la carne y la remuneración por el juicio), se cavan los cimientos que son el fundamento para construir toda la mole. Luego se avanza plano a plano hasta el remate. El cimiento es la penitencia, que lleva a rechazar el pecado; el fundamento es la fe, y la construcción se hace por los sacramentos.<sup>878</sup> Hay por tanto una estrecha

---

sacramentos de la Nueva Ley. Hay una evolución entre los comentarios a las Sentencias y la *Summa Theologiæ*, cuyo culmen consiste en la III pars.

<sup>876</sup> «*Quos præscivit, hos et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui* (Rom 8, 29) (...). Ut ista conformitas non sit ratio prædestinationis, sed terminus vel effectus. Dicit enim Apostolus, Eph 1, 5: *prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei*. Nihil enim aliud est adoptio filiorum quam illa conformitas. Ille enim qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero filio eius»: *In ad Rom* cap. 8, lec. 6 [703-704]; cf. *In I ad Cor.*, c. 15, lec. 7 [997-999].

<sup>877</sup> *Exuentes veterem hominem, induite novum hominem* (cf. Col 3, 9; 1 Cor 15, 47-49), y S. Tomás dice que esto es revestirse de Cristo (cf. Rom 8, 29): *In ad Col.*, c. 3, lec. 2. Afirma la doble posesión de esta imagen: en la gracia y la gloria (cf. *In I ad Cor.*, c. 5, lec. 8 [998]). Se realiza por el conocimiento, según el estado en que nos encontremos (cf. *In II ad Cor.*, c. 3, lec. 3 [114]). La semejanza será imperfecta o bien perfecta, pero ambas se complementan y dirigen una a otra (cf. *In I ad Cor.*, c. 15, lec. 7 [998]). Y señala la distinción que ya vimos en cuanto al cuerpo y alma (cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [10]).

<sup>878</sup> «Sicut enim in via generationis et cuiuscumque motus, prius est recessus a termino a quo et post accessus ad terminum ad quem, ita dicit hic, quia pænitentia est recessus a peccato, et sic est quasi quoddam fundamentum in ista vita (...). In accessu vero ad terminum primo est fides (...) per fidem enim anima ædificatur in spiritualis ædificio. Sicut ergo corporali ædificio, primo ponitur fundamentum, ita hic prima rudimenta doctrinæ Christi sunt quasi fundamenta (...). Secundo in isto processu sunt sacramenta fidei. Hæc autem sunt duo sacramenta intransitum; de his enim tantum agit hic Apostolus. Et ista sunt baptismus primum, per quem regeneramur, et secundum est confirmatio, per quam confirmamur (...). Tertio sequitur terminus motus, ad quem motus terminatur, et ille est duplex. Duo enim expectamus: primum est resurrectionis corporum et ista est fidei fundamentum,

relación entre la fe y los sacramentos, en la formación del edificio espiritual que constituye la configuración con Cristo. En muchos lugares se afirma el papel de fundamento que es la fe:<sup>879</sup> pues por ella Cristo habita en el corazón del hombre, y en realidad el único fundamento del edificio espiritual del hombre es Cristo.<sup>880</sup>

## ii) Bautismo y confirmación

Si en los Sacramentos nos configuramos con Cristo, esto se da en primer lugar por el bautismo, en el que somos constituidos hijos de Dios. «Es una regeneración espiritual. Como no puede darse vida carnal si el hombre no nace carnalmente, tampoco puede darse vida espiritual, o vida de la gracia, si el hombre no renace espiritualmente. Esta regeneración tiene lugar en el bautismo: *Quien no renazca de agua y Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios* (Io 3, 5)».<sup>881</sup>

Nuestro bautismo, que nos hace no sólo espirituales sino también hijos de Dios,<sup>882</sup> es a imagen del bautismo

---

quia sine hoc inanis est fides nostra (1 Cor 15, 14)... Item expectamus remunerationem, quæ fiet per iudicem (Eccli 12)»: *In ad Hebr.* c. 6, lec. 1 [278-285].

<sup>879</sup> *In III ad Sent d.* 23, q. 2, a. 1 ad 1 y a. 5; *S. Th.*, I-II, q. 89, a. 7-8; *De Veritate*, q. 14, a. 2.

<sup>880</sup> «Fides non potest dici fundamentum, nisi quia per eam Christus habitat in nobis, cum supra dictum sit quod fundamentum est ipse Christus Iesus»: *In I ad Cor.*, c. 3, lec. 2 [155].

<sup>881</sup> «Primum est baptismus, qui est regeneratio quædam spiritualis. Sicut enim vita carnalis non potest haberi nisi homo carnaliter nascatur: ita vita spiritualis, vel gratiæ, non potest haberi nisi homo renascatur spiritualiter. Hæc autem generatio fit per baptismum: Io 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*: *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 10; cf. *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 3 ad 1; III, q. 68, a. 1; q. 70, a. 2 ad 3; q. 72, a. 6 ad 1; q. 84, a. 5 c.; *C. G.*, IV, c. 71 y 72; cf. A. MIRALLES, *Gracia, fe y sacramentos*, en «*Scripta theologica*» 6 (1974), 314-327; *In ad Hebr.* c. .6, lec. 1 [278-285] citada 3 notas más arriba.

<sup>882</sup> «Consequenter cum dicit *Et ecce vox de coelo dicens*, ponitur protestatio Patris: *Hic est filius meus*. Nota quod baptismus non solum facit spirituales, sed etiam filios Dei: *dedit eis potestatem filios Dei fieri* (Io 1, 12)»: *In Mt Ev.*, cap. 3, lec. 2 [302], cf. también [296-301]. Cf. J. A. LOARTE, *o. c.*, pp. 70-73, con interesantes textos del Aquinate sobre la filiación divina como recibida en el bautismo.

de Jesús, que es causa de nuestra salvación. En el umbral de la vida pública se sitúa el Bautismo; por el que se da la gracia a los hombres que renacen como hijos adoptivos de Dios, a semejanza del Hijo por naturaleza; y por eso se oye la voz del Padre, indica el Aquinate poniendo término a su cuestión sobre el bautismo de Jesús, ejemplar del nuestro: «Para que entendiésemos -dice con palabras de S. Hilario- por cuanto se realizaba en Cristo, que después del lavatorio del agua, el Espíritu Santo volaba de las regiones celestes sobre nosotros y que por la voz del Padre, que nos adopta, éramos hechos hijos de Dios». <sup>883</sup>

En el bautismo, renacen los hombres hechos hijos adoptivos de Dios. <sup>884</sup> Ahora bien, la adopción de hijos de Dios se realiza mediante la conformidad de la imagen con el hijo natural de Dios, lo que se verifica de dos maneras: la primera, por la gracia de la vida presente, que es una conformidad imperfecta, y la segunda por la gloria, que es la conformidad perfecta (1 lo 3, 2). <sup>885</sup> Hace Santo Tomás una analogía entre el Bautismo del Señor, al comienzo de su ministerio, y la Transfiguración, en el umbral de su paso al cielo. <sup>886</sup> En el bautismo de Cristo

---

<sup>883</sup> «Unde Hilarius dicit, *Super Mt.* [c. 2: PL 9, 927], quod super Iesum baptizatur descendit Spiritus Sanctus, et vox Patris audita est dicentis. *Hic est Filius meus dilectus*, "ut ex his quæ consummabantur in Christo, cognosceremus, post aquæ lavacrum, et de cælestibus partibus Sanctum in nos Spiritum avolare, et paternæ vocis adoptionis Dei filios fieri»: *S. Th.*, III, q. 39, a. 8 ad 3.

El bautismo es sacramento de la regeneración y de la incorporación a Cristo en su Cuerpo que es la Iglesia. Refiriéndose a la misión visible del Espíritu Santo en el Bautismo de Cristo, Santo Tomás explica que ésta se da bajo la figura de paloma para significar que Cristo tenía el poder de conferir la gracia mediante la regeneración espiritual, por eso la voz del Padre proclamó: *Éste es mi Hijo amado* (Mt 3, 21) para indicar que otros habrían sido regenerados a imagen del Unigénito: «ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerarentur»: *S. Th.*, I, q. 43, a. 7, ad 6.

<sup>884</sup> «In baptismo, per quem homines renascuntur in filios Dei adoptivos»: *S. Th.*, III, q. 39, a. 8, ad 3;

<sup>885</sup> *S. Th.*, III, q. 45, a. 4 c.

<sup>886</sup> Observa S. Tomás que las palabras pronunciadas por el Padre en la teofanía (cf. Mt 17, 5) son las mismas que en el bautismo del Señor (cf. Mt 3, 17). *Semel loquitur Deus, et secundo idipsum non repetit* (Job 33, 14): es la Palabra eterna de Dios, con la cual El hace nacer su único Verbo coeterno. Sin embargo

«fue manifestado el misterio de la primera regeneración»: nuestro bautismo. La Transfiguración «es sacramento de la segunda regeneración: nuestra propia resurrección».<sup>887</sup>

La fe es el inicio de la filiación adoptiva, por la que recibimos el espíritu de los hijos en el que clamamos: *Abba, Padre*.<sup>888</sup> Santo Tomás explica la regeneración producida por el Espíritu Santo, por quien el hombre es conformado a Cristo y participa de la naturaleza divina, es hecho una nueva criatura y en esa generación y renovación es constituido en hijo de Dios.<sup>889</sup> ¿Y cuál es la causa de este efecto?, se plantea Santo Tomás: es en virtud

---

-dice el Aquinate-, se puede decir que Dios profirió dos veces las mismas palabras creadas, pero no por el mismo motivo, para demostrar el modo diverso con que los hombres podemos participar la semejanza de la Filiación eterna (cf. *S. Th.*, III, q. 45, a. 4 ad 1).

<sup>887</sup> «Sicut in baptismo, uti declaratum fuit mysterium primæ regenerationis (...) ita etiam in transfiguratione, quæ est sacramentum secundæ regenerationis (...) ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriæ et refrigerium ab omni malo...»: *S. Th.*, III, q. 45, a. 4 ad 2. Nos concede una visión anticipada de la gloriosa venida de Cristo *el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo* (Phil 3, 21). *Ipsium audite* (Mt 17, 5): es la invitación a acoger la palabra de Jesús («in transfiguratione inducuntur homines ut ipsum audiant»: *S. Th.*, III, q. 45, a. 4 ad 3).

<sup>888</sup> «Et hoc ex fide, quia iustitia Dei est per fidem Iesu Christi, ut dicitur Rom 3, 22. *quæ quidem fides non est ab homine, sed a Spiritu sancto qui eam inspirat*. Rom 8, 15: *accepistis spiritum filiorum, in quo clamamus: abba, Pater, etc.* Sicut ergo fides est ex Spiritu, ita ex fide est spes, ex spe iustitia, per quam pervenimus ad vitam æternam. Hæc autem spes non venit ex circumcissione, neque ex gentilitate, quia nihil faciunt ad hoc. Et ideo dicit *nam in Christo Iesu*, id est in his qui sunt in fide Christi, *neque circumcisio, neque præputium, etc.*, id est indifferentia sunt. *Sed fides*, non informes, sed ea *quæ per dilectionem operatur* (Gal 5, 6)»: *In ad Gal.*, c. 5, lec. 2 [285-286]; cf. Jac 2, 26.

<sup>889</sup> «Quantum ad effectus eius subdit *regenerationis et renovationis*. Pro quo sciendum est, quod homo indigebat duobus in statu perditionis, quæ consecutus est per Christum, scilicet participatione divinæ naturæ, et depositione vetustatis (...). Sed primum consequimur per Christum, scilicet per participationem naturæ divinæ (...). Sed nova natura non acquiritur nisi per generationem. Sed tamen hæc natura ita datur, quod etiam remanet nostra, et ita superadditur. Sic enim generatur participatio in filium Dei, quo non destruitur homo. Io 3, 7: *Oportet vos nasci denuo*. Iac 1, 18: *Voluntarie genuit nos verbo veritatis suæ*. Homo etiam per Christum deposuit vetustatem peccati renovatus ad integritatem naturæ, et hoc vocatur renovatio. Eph 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestræ*: *In ad Tit.*, c. 3, lec. 1 [92].

de toda la Trinidad.<sup>890</sup> El bautismo es la muerte y regeneración, en Cristo; obra de la Santísima Trinidad, se hace «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», según el mandato del Señor (cfr. Mt 28, 19; Mc 16, 16), y nos hace hijos de Dios y herederos del Cielo. A los que reciben a Cristo *potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius* (Io 1, 11), son hechos hijos de Dios por la fe,<sup>891</sup> Y -usando el Symbolo Niceno-Constantinopolitano- profesa S. Tomás que no se trata de la filiación divina del Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes que todos los siglos, el cual es modelo de nuestra filiación divina: como un artista realiza sus obras mediante el modelo que ideó en su mente, modelo que es palabra suya, así también Dios hace todas las cosas con su Palabra como modelo: *por medio de la Palabra se hizo todo* (Io 1, 3).<sup>892</sup> En El está la vida (cf. Io 1, 4). Cristo vive por la fe en el cristiano, la palabra de Dios habita en nuestros corazones: mora en nosotros la Palabra de Dios, es decir, Cristo, que es la Palabra de Dios: *para que Cristo more por la fe en vuestros corazones* (Eph 3, 17) (cf. Io 5, 38).<sup>893</sup> Con el bautismo nos llega una infusión de gracia y virtudes, mérito de la resurrección de Cristo por la plenitud del Espíritu Santo, principio de vida sobrenatural que proviene de Cristo, al que el cristiano es configurado, y recibe la plenitud de vida de Cristo que se vierte en sus miembros (cf. Io 1, 16): son las gracias y

---

<sup>890</sup> Cf. *ibid.* [93].

<sup>891</sup> Cf. *In Ev. ad Io.*, c. 1, lec. 6 [159].

<sup>892</sup> Cf. *Exposición al Símbolo de los Apóstoles*, a. 1: en *Escritos de catequesis*, cit., p. 51.

<sup>893</sup> Cf. *Exposición al Símbolo de los Apóstoles*, prol.: en *Escritos de catequesis*, a. 2, p. 52. a. 2, p. 52.

virtudes.<sup>894</sup> Consecuencia de esta nueva vida por la presencia del Espíritu santo en el alma, y de la gracia, es la iluminación del cristiano para el conocimiento de la verdad y la fecundación de la voluntad para que haga cosas buenas ("illuminatio" y "fecundatio" que están recibidas en el Pseudo-Dionisio y en S. Agustín). Todo ello es consecuencia de la incorporación a Cristo obrada primariamente por el sacramento: «sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, qui est per gratiæ instinctum. Unde lo 1, 14-16 dicitur: *vidimus eum plenum gratiæ et veritatis: et de plenitudine eius omnes accepimus*. Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiæ infusionem». <sup>895</sup> Como premio a estas buenas obras está la apertura del cielo que viene por el bautismo.<sup>896</sup> Desde ahora nosotros participamos en la Resurrección del Señor por el Espíritu Santo que actúa en los sacramentos del Cuerpo de Cristo. Nos infunde la gracia santificante, las virtudes y los dones del Espíritu Santo, con el carácter (principio de operaciones, que imprime en nosotros la imagen de Cristo sumo y eterno sacerdote) y nos permite unirnos a Cristo para ofrecer, con El, todas las cosas al Padre: recibimos la vocación a hijos de Dios, que hace sentirnos hijos de Dios y poder clamar: *Abba, Padre*.<sup>897</sup>

---

<sup>894</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 39, a. 6; q. 69, a. 4-5; *In ad Hebr.*, c. 10, lec. 2 [506].  
<sup>895</sup> *S. Th.*, III, q. 69, a. 5.

<sup>896</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 39, a. 4-5.

<sup>897</sup> «2 Tim. ult.: *in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ*, etc.. Et hoc ex fide, quia iustitia Dei est per fidem Iesu Christi, ut dicitur Rom 3, 22. *quæ quidem fides non est ab homine, sed a Spiritu sancto qui eam inspirat*. Rom 8, 15: *accepistis spiritum filiorum, in quo clamamus: abba, Pater*, etc. Sicut ergo fides est ex Spiritu,

El bautismo es ser sepultados con Cristo y con Él resucitar por la fe, en virtud de Dios (cf. Rm 1, 17; Ga 5, 6).<sup>898</sup> Esta incorporación por el bautismo es tan fuerte que es como si el cristiano hubiera padecido y muerto con Cristo en la cruz: «Al ser incorporados a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo..., a todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la pasión de Cristo como si él mismo hubiese padecido y muerto».<sup>899</sup> Por esa nueva existencia que comienza por el bautismo, por el cual morimos con Cristo y vivimos una vida nueva con Cristo (cf. Rom 6, 3-5.8) a la filiación divina, nos sumergidos en la muerte de Cristo, así como Él estuvo en el sepulcro somos nosotros sepultados (cfr. Rom 6, 1-4).<sup>900</sup> Nos entierra con Cristo y nos hace renacer a una vida nueva (cfr. Tit 3, 5),<sup>901</sup> que se manifiesta en una purificación total, remisión de la condición de pecado: el bautismo *os salva a vosotros, no con quitar las manchas de la carne, sino justificando la conciencia para con Dios por la resurrección de Jesucristo* (1 Pet 3, 21). Mediante la regeneración bautismal el cristiano es injertado en Cristo:

---

ita ex fide est spes, ex spe iustitia, per quam pervenimus ad vitam aeternam. Haec autem spes non venit ex circumcissione, neque ex gentilitate, quia nihil faciunt ad hoc. Et ideo dicit nam in Christo Iesu, id est in his qui sunt in fide Christi, neque circumcisio, neque praeputium, etc., id est indifferentia sunt»: *In ad Gal.*, c. 5, lec. 2.

<sup>898</sup> «Et hoc est spiritualiter aqua in sacramento baptismi, ut scilicet per eam configuremur morti Christi, dum submergimur in ea, quando baptizamur, sicut Christus tribus diebus fuit in ventre terræ: *consepulti enim sumus cum illo per baptismum* (Rom 6, 4)»: *In Io Ev.*, c. 3, lect. 4 [443]; cf. *S. Th.*, II-II, q. 147, a. 5 c.; etc.

<sup>899</sup>

«Per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi: secundum illud Rom 6, 8: *si mortui sumus cum Christo, credimus quia etiam simul vivemus cum Christo*. Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset. Passio autem Christi, sicut supra dictum est, est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur liberatur a reatu omnis poenæ sibi debitæ pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis»: *S. Th.*, III, q. 69, a. 2.

<sup>900</sup> «Et hoc est spiritualiter aqua in sacramento baptismi, ut scilicet per eam configuremur morti Christi, dum submergimur in ea, quando baptizamur, sicut Christus tribus diebus fuit in ventre terræ: *consepulti enim sumus cum illo per baptismum* (Rom 6, 4)»: *In Io.*, c. 3, lect. 4 [443]; cf. *S. Th.*, II-II, q. 147, a. 5 c.; etc.

<sup>901</sup> Cf. *In ad Tit.*, c. 3, lec. 1 [92-93].

*todos los que habéis sido bautizados en Cristo, estáis revestidos en Cristo* (Gal 3, 11)<sup>902</sup> siendo sepultados con él en el bautismo y con Él resucitados por la fe, en virtud de Dios (cf. Rm 1, 17, Ga 5, 6). «*Nos lavó de nuestros pecados con su sangre* (Apoc 1, 5). El alma queda lavada con la sangre de Cristo en el bautismo, porque de la sangre de Cristo recibe éste su poder regenerador».<sup>903</sup>

El mismo rito bautismal indica ya que la configuración con Cristo obrada por este sacramento es a modo de regeneración espiritual, como enseñaba el Señor a Nicodemo (cf. Io 3, 5), y señala el Aquinate, junto al sacramento de la regeneración, la necesidad de la confirmación que la lleva a la plenitud:

«Así como es claro que la vida del cuerpo requiere generación, con la que el hombre la recibe; y crecimiento, con el que la lleva a su plenitud (...), así también convino a la vida espiritual que hubiera bautismo, que es una espiritual generación, y confirmación, que es un crecimiento espiritual».<sup>904</sup>

Supone un revestimiento que da fuerzas -vigor- para desarrollar la vida de hijo de Dios: «Como los que nacen a la vida corporal, necesitan fuerzas para el ejercicio de sus funciones, los que renacen a la vida espiritual, necesitan el vigor del Espíritu Santo (...) para que fueran vigorosos: (...) *que seáis revestidos de la fuerza de lo alto* (Lc 24, 49). Este vigor se confiere en el sacramento de la confirmación».<sup>905</sup>

---

<sup>902</sup> Cf. *In Ev. ad Mt c. 3* [197].

<sup>903</sup> «*Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo* (Apoc 1, 5). *Lavatur autem anima sanguine Christi in baptismo, quia ex Christi sanguine virtutem habet regenerativam*»: *In Symbolum Apostolorum Expositio*, a. 4 [914]. Cf. *S. Th.*, III, q. 51, aa. 1-2; q. 53, a. 1; cf. q. 66, a. 2.

<sup>904</sup> *S. Th.*, III, q. 73, a. 1 c.; cf. q. 72, a. 7, ad 1.

<sup>905</sup> «*Sicut enim in illis qui corporaliter nascuntur, necessarie sunt vires ad operandum; ita spiritualiter renatis necessarium est robur Spiritus sancti (...) ad hoc quod essent fortes (...): quousque induamini virtute ex alto* (Lc 24, 49)»: *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 10 [990].

### iii) Los sacramentos de la iniciación cristiana, en relación con el obrar moral

Hemos visto cómo el bautismo tiene una fuerza que lleva a las buenas obras: «baptismus habet vim illuminativam, et foecundativam, ad bona opera». <sup>906</sup> La nueva generación -a imagen de Cristo- que se lleva a cabo en el bautismo, <sup>907</sup> es algo análogo a la generación natural que se produce por el parto; es un renacer a Cristo, se va formando Cristo en el cristiano, dirá Santo Tomás. <sup>908</sup> .<sup>909</sup> Esta *inserción* en Cristo será perfecta en la gloria del cielo, pero ya aquí se realiza efectivamente, por esta virtud que tiene fuerza de transformar. <sup>910</sup>

---

<sup>906</sup> *S. Th.*, III, q. 65, a. 1 ad 3; cf. q. 67, a. 1 ad 2. Con el bautismo se recibe la gracia, benevolencia de Dios que suscita correspondencia humana, con un cambio completo del pecador y una transformación estable de cara a esa acción según Dios. La gracia es una activa disposición de la criatura: esto no había sido tematizado hasta la gran escolástica, de la que Santo Tomás es el cúlmén. Hasta entonces «esa activa disposición de la criatura no ha sido todavía tematizada, como tampoco lo está aún entre los Orientales hoy día. A la gran escolástica le estará reservado, a propósito de la polémica sobre los niños bautizados, elaborar una teoría sobre la gracia habitual creada, en el sentido en que no se identifica con el Espíritu Santo, como el Maestro de las Sentencias la imagina sin éxito»: G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia*, cit., p. 70.

<sup>907</sup> «Per baptismum homo regeneratur in filium Dei ad imaginem Christi»: IV Sent d. 6, q. 2, a. 1, q. 2, obj. 2; cf. *S. Th.*, III, q. 39, a. 8, ad 3.

<sup>908</sup> «Quicumque enim in Christo baptizatur, suscipit quamdam novam naturam, et formatur quodammodo Christus in ipso: *filioli mei, quos iterum parturio donec formetur in vobis Christum* (Gal 4, 19)»: *In ad Hebr.*, c. 3, lec. 2 [189]. «Induimus autem Iesum Christum, primo quidem per sacramenti susceptionem: *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis* (Gal 3). Secundo, per imitationem: *expoliantes vos veteres cum actibus suis, et induetes novum*, etc. (Col 3); *induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia*, etc. (Eph 4). Dicitur autem induere Christum qui Christum imitatur, opera Christi apparent»; *In ad Rom.*, c. 12, 3; cf. *In II ad Cor.*, c. 5, lec. 3; R. SALAS CACHO, *La Nueva Ley, y la identificación con Cristo*, cit., pp. 210-211.

<sup>909</sup> «Quicumque enim in Christo baptizatur, suscipit quamdam novam naturam, et formatur quodammodo Christus in ipso: *filioli mei, quos iterum parturio donec formetur in vobis Christum* (Gal 4, 19)»: *In ad Hebr.* 3, 2, 189. R. SALAS CACHO, *La Nueva Ley, y la identificación con Cristo*, cit., pp. 210-211.

<sup>910</sup> «Baptismus habet virtutem auferendi poenalitates praesentis vitae: non tamen eas auferit in praesenti vita sed eius virtute auferentur a iustis in resurrectione,

*Por lo cual, vosotros, santos hermanos, participéis de la vocación celestial, considerad esa vocación vuestra* (Hebr 1, 3; cf. 1 Cor 1, 26): vocación a hijos de Dios por los méritos de la sangre de Cristo, que ha de completarse por la vida como hijos de Dios. *Yo os acogeré, y seré yo vuestro Padre, y vosotros seréis mis hijos y mis hijas, dice el Señor todopoderoso* (2 Cor 6, 18). Santo Tomás comenta el sentido de la expresión *seréis mis hijos*, diciendo que, por el progreso que alcanza llevado por el Espíritu Santo (Eph 3, 16), el hombre alcanza la perfección; pues el mismo Dios que da la vida espiritual concede también el incremento y, puesto que el arquetipo de todos los regenerados es el hermano mayor Jesucristo (Rom 8, 29), el pleno desarrollo o el vigor de la edad consiste en alcanzar la estatura de Cristo,<sup>911</sup> quien *transformará nuestro vil cuerpo, y le hará conforme al suyo glorioso* (Phil 3, 4).<sup>912</sup>

*Dentro de un brevísimo tiempo vendrá aquel que ha de venir, y no tardará. Entretanto el justo vivirá por la fe* (Hebr 10, 37-38). Así como el cuerpo tiene vida por el alma, en la vida del espíritu lo que primero une el alma

---

quando *mortale hoc induet immortalitatem*, ut dicitur 1 Cor 15, 54» (*S. Th.*, III, q. 69, a. 3).

<sup>911</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 4, lec. 1 [195 ss]. Tal es el ideal al que estamos llamados (cf. Eph 4, 13): «Per hoc quod Christus in ætate perfecta baptizatur, datur intelligi quod baptismus parit viros perfectos, secundum illud Eph 4, *donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi*. Unde et ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur»: *S. Th.* III, q 39, a 3 c.; cf. *C. G.*, IV, c. 88.

<sup>912</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 4, lec. 4. *Dentro de un brevísimo tiempo vendrá aquel que ha de venir, y no tardará. Entretanto el justo vivirá por la fe* (Hebr 10, 37-38). Así como el cuerpo tiene vida por el alma, en la vida del espíritu lo que primero une el alma con Dios es la fe (cf. *In ad Hebr.*, c. 10, lec. 4 [548]; *In ad Eph.*, c. 3, lec. 17 [172]; *In ad Gal.*, c. 3, lec. 8 [172]). *Pero si desertare* -a saber, de la justicia y de la fe- *no será agradable a mi alma* (Hebr 10, 38), es decir, a la voluntad de Dios, que ha de ser la regla de nuestras acciones; *mas nosotros no somos de los hijos de desertar para perderse, sino de los fieles para poner a salvo el alma* (Hebr 10, 39). Se dice que es hijo de alguien quien está sujeto a su señorío, y nosotros -continúa el Aquinate- no queremos ser hijos de la perdición (cf. Ps 72, 26; Ps 1, 6) sino hijos de Dios, renacidos en Cristo por la fe para salvación del alma (*In ad Hebr.*, c. 14, lec. 4 [549-550]).

con Dios es la fe; 913 *pero si desertare* -a saber, de la justicia y de la fe- *no será agradable a mi alma* (Hebr 10, 38), es decir, a la voluntad de Dios, que ha de ser la regla de nuestras acciones; *mas nosotros no somos de los hijos de desertan para perderse, sino de los fieles para poner a salvo el alma* (Hebr 10, 39). Se dice que es hijo de alguien quien está sujeto a su señorío, y nosotros no queremos ser hijos de la perdición (cfr. Ps 72, 26; Ps 1, 6) sino hijos de Dios, renacidos en Cristo por la fe para salvación del alma.<sup>914</sup> Igual que el bautismo nos abre las puertas de los sacramentos de la fe,<sup>915</sup> los demás sacramentos de la

---

913 Cfr. *In ad Hebr.*, c. 10, lec. 4 [548]; *In ad Eph.*, c. 3, lec. 17 [172].

914 *In ad Hebr.*, c. 14, lec. 4 [549-550].

915 Santo Tomás ve en el bautismo la puerta de la salvación. Desde los escolásticos -con el libro de las *Sentencias* a la cabeza- se repite la respuesta de S. Agustín a su amigo Bonifacio, que tenía escrúpulos dogmáticos sobre la muerte de los niños sin uso de razón bautizados, que no pudieran hacer actos explícitos de fe: es la fe de la iglesia la que salva a los pequeños por el bautismo y la caridad; el sacramento «es de tal manera fuerte que, si el niño muere antes de la edad de la razón, se verá libre, *en virtud de la recomendación de la caridad de la iglesia* -los cristianos ayudan-, de la desgracia de la condenación que entró en el mundo por el primer hombre» (*Epist.* 98, 10 a Bonifacio: PL 33, 364; CSEL 34, 11, 532; cit. por P. Lombardo, 4, d. 4, c. 4: ed. Quar. n. 47, p. 769). El bautismo requiere un acto personal de inteligencia y de voluntad, y el tema de la actualización de la fe en los niños -que poseen a Dios antes de conocerle- en el caso de que mueran, ha sido objeto de una evolución en el estudio de la gracia. Para este punto puede consultarse *De peccatorum meritis* de S. Agustín donde habla de una misteriosa gracia (*occultissimam gratiam*) que Dios infunde a escondidas (*latenter*) en el alma de los pequeños que no saben todavía imitar el ejemplo de Cristo. Este texto, ignorado por el Lombardo, rebasa el tema del *ejemplarismo*: por un lado pone de relieve la *res sacramenti* y por otro la *tabes concupiscentiæ*: «por esta gracia Cristo inserta en su cuerpo también a los niños bautizados, los cuales, ciertamente, no pueden seguir el ejemplo de nadie. Quien nos vivifica a todos no se presenta solamente como un ejemplo de justicia para los que le siguen, sino que les da a sus fieles la gracia misteriosa de su Espíritu, gracia que él infunde de una manera invisible también a los pequeños. De modo semejante, el que para todos ha sido la causa de nuestra muerte, además del mal ejemplo que ha dado a los que desobedecerían los mandatos del Señor, ha mancillado también en sí mismo a todos los que nacen de su estirpe con la falta invisible de la concupiscencia carnal» (*Pecc. Mor. Rem.* 1, 9, 10 -año 412-: PL 44, 116). Sobre todo este tema, cf. G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia*, cit., p. 67-69. Los niños no bautizados fue un gran “tormento” intelectual de S. Agustín, porque no más solución que aceptar “los infiernos” para ellos. Ha correspondido a la teología moderna sacar más contenido a la llamada universal a la comunión con Dios. Santo Tomás se limitó a decir que Dios quiere que todos se salven: una cosa es objeto de la divina voluntad

iniciación cristiana nos llevan a participar del misterio Pascual de Cristo: en la Eucaristía tiene el ápice la vida cristiana, cuando se participa del sacrificio del Calvario, donde Jesucristo se ofrece a Dios Padre y nosotros con Él.<sup>916</sup> Es la actualización del misterio pascual,<sup>917</sup> participación de Cristo de un modo altísimo e inefable,<sup>918</sup> como alimento y perfección de esta unión que es tan importante para la filiación divina y en grado superior a la unión que normalmente existe en lo humano por la filiación.<sup>919</sup> La unión del que engendra con su hijo es semejanza y transmisión de fuerza, pero la unión de este alimento es sustancial. Todos los sacramentos están así dirigidos a la Eucaristía,<sup>920</sup> como principio de unidad del Cuerpo de Cristo, de vida espiritual. Es donde se lleva a la perfección la incorporación a Cristo obtenida en el bautismo.<sup>921</sup> En el Sacramento de la entrega de Cristo está todo el sacrificio de la Nueva Alianza,<sup>922</sup> y el

---

en cuanto que tiene algo de bien. Es posible que una cosa que, a primera vista parece buena cuando se considera en sí misma, sin embargo, parece mala cuando se la considera en todas sus circunstancias particulares. Así es que Dios quiere sinceramente con su voluntad antecedente la salvación de todos; pero después de una justa consideración de todas las circunstancias, con su voluntad consiguiente permite que algunos no consigan este fin según las demandas de su justicia (*S. Th.*, I, q. 19, a. 6, ad 1); y concluye así: «et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecederet vult, non fiat».

<sup>916</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 85; *In ad Hebr.*, c. 6, lec. 1 [289]. Cf. *In Io Ev.*, c. 19, lec. 5 [2458]; J. A. LOARTE, *o. c.*, pp. 230-259.

<sup>917</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 83.

<sup>918</sup> «Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius. Sed eucharistia est sacramentum passionis Christi prout homo perficitur in unione in Christum passum. Unde, sicut baptismus dicitur *sacramentum fidei* quæ est fundamentum spiritualis vitæ; ita eucharistia dicitur *sacramentum caritatis*, quæ est vinculum perfectionis, ut dicitur Col. 3, 14»: *S. Th.*, III, q. 73, a. 3, ad 3. De ello hemos hablado más arriba (cap. I, B).

<sup>919</sup> Cf. *C. G.*, IV, c. 61; cf. *In I ad Cor.*, c. 11, lec. 5 [651].

<sup>920</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 65, a. 3.

<sup>921</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 73, a. 3. Volveremos sobre el tema, al tratar de la caridad.

<sup>922</sup> «In hoc sacramento ipse Christus, qui est sanctificationis principale agens, realiter nobis proponitur. In veteri autem lege non exhibebatur, sed

cristiano -hijo de Dios- puede ofrecer al Padre este sacrificio, en Cristo.<sup>923</sup>

Por último, por la Penitencia volvemos a la casa del Padre (cf. Lc 15);<sup>924</sup> hasta llegar a la abolición del pecado en el reino de Cristo y recuerda el pecado de David considerado en esa perspectiva espiritual de la abolición del pecado y la manifestación de la misericordia divina; también para que los justos no presuman de su justicia, pues si David, después de tantas victorias y del don del Espíritu Santo, de tanta familiaridad con Dios y don de

---

promittebatur, incarnatione nondum facta; et ideo in veteri lege hujus sacramenti institutio esse non potuit»: *In IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3 c. Cf. *In IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2 ad 6.

923 Para ello es necesaria la divina reverencia (cf. *In IV Sent.*, d. 12, q. 3, a. 1 sol. 2; *In I ad Cor.*, c. 11, lec. 7 [678]; *In IV Sent.*, d. 9, a. 2, sol 4; *S. Th.*, III, q. 80, a. 1. Son indispensables la fe unida a la caridad; por ellas el deseo de recibir la Eucaristía incorpora ya a Cristo, no obstante la recepción real del sacramento produce con mayor plenitud el efecto cristo-conformante (cf. *S. Th.*, III, q. 80, a. 1, ad 3). En la euc, se actualizan los efectos de la Pasión en el tiempo (In lo 6, 6, 963), se perdonan los pecados (con la penitencia para los que se tienen conciencia de mortales: *Seent IV*, d. 4, q. 2, a. 2 sol. 5 ad 2) igualmente perdona el pecado mortal cuando no hay conciencia de haberlo cometido ni afecto alguno al pecado (*S. Th.*, III, q. 79, a. 3), por el fervor de la caridad que perfecciona la contrición, y se repone del trabajo de los pecados veniales (cf. *S. Th.*, III, q. 79, a. 4).

*Me propuse no saber otra cosa entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado* (1 Cor 2, 2). Sin embargo, «es falso concebir la realidad del mérito como un simple pacto, contrato o intercambio entre Dios y el hombre. Como un *do ut des*. Pues equivale a suponer que existe -cosa falsa- entre Dios y el hombre una justicia conmutativa; y no darse cuenta de que todo lo que tiene el hombre lo tiene porque Dios se lo ha dado: incluso la operación, la cual, aun siendo *totalmente* suya, no lo es *exclusivamente*. Además, esta concepción de la realidad del mérito, supone separarla de su auténtico contexto: la previsión de la divina sabiduría (...). Existe un *ius* en el hombre en virtud del cual puede exigir a Dios el premio. Pero este *ius* debe ser rectamente interpretado. Pues lo aplicamos en un sentido impropio y no meramente jurídico (...). En este sentido debemos entender también los términos *deuda* de Dios al hombre, *exigencia* del hombre a Dios y *necesidad* que tiene el hombre de recibir de Dios. Términos de los que debemos hablar a partir del principio de finalidad. Si Dios, en su divina sabiduría, establece un fin para el hombre, debe darle (*deuda*) lo necesario (*necesidad*) para que el hombre consiga dicho fin. Y el hombre puede exigirlo (*exigencia*). De ahí el *ius* (...) *ius* nace del querer de Dios, de la ordenación divina para el hombre»: F. NAVARRO YANGUAS, *La naturaleza del mérito sobrenatural según Santo Navarra, Pamplona 1979, pp. 281-282.*

<sup>924</sup> Cf. *IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 5, s. 5, ad. 4. *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 10.

profecía, pecó, ¿cuánto no deben de temer quienes son más frágiles y pecadores? Y es útil a los pecadores para que no desesperen, pues después del homicidio y adulterio David recuperó la gracia, como también cada hombre cuando reconoce su pecado y hace penitencia alcanza misericordia.<sup>925</sup> En la vida del cuerpo sucede a veces que uno enferma, y si no se le administra la medicina convenientemente, muere. En la vida del espíritu se enferma por el pecado, y es necesaria también una medicina para recobrar la salud. Este remedio es la gracia que se recibe en el sacramento de la penitencia.<sup>926</sup> Ahí, el Espíritu Santo perdona los pecados. Y al referirse a lo 20, 22: *recibid el Espíritu Santo, a quien perdonaréis los pecados, les serán perdonados* el Aquinate comenta los aspectos de filiación apelando a S. Pablo, y para el perdón acude a S. Juan.<sup>927</sup>

## **b) Filiación divina y vida de fe en obras de justicia y santidad**

El ser hijos de Dios lleva a estar unidos a Cristo por la fe -*somos todos hijos de Dios por la fe* (Gal 3, 26)-, a vivir de la fe. *Daos cuenta de que los que viven de la fe, éstos son hijos de Abraham* (Gal 3, 7). Las promesas se hicieron a la descendencia de Abraham que, dice Santo Tomás, representa a Cristo, pero los que permanecen en Cristo son también herederos, hechos de la promesa de Abraham,

---

<sup>925</sup> Cf. *In ad Ps* 50, en relación con el jubileo en que eran perdonados los débitos, cf. Lev 27, 24; *S. Th.*, III, q. 73, a. 3.

<sup>926</sup> Cf. *Exposición sobre el Símbolo*, art. 10: *Escritos de catequesis*, p. 101. "Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur; ita baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissas, sed poenitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur": *C.G. IV, c. 72, n. 1.*

<sup>927</sup> Anota G. PHILIPS, *La inhabitación...*, cit., p. 199, que dice que los eruditos de hoy quizá harían lo contrario. Este pasaje citado es el que alude el II Concilio de Constantinopla, para definir -contra Teodoro de Mopsuestia- que Cristo comunicó el Espíritu Santo de modo real y no figurado: DS 434.

hijos de Dios por la fe.<sup>928</sup> Por tanto, no basta creer, sino también hay que hacer las obras de justicia, pues *quien cumpla sus preceptos vivirá por ellos* (Gal 3, 12).<sup>929</sup> El bautismo da un estado inicial de santidad (de justificación) en cierto modo imperfecto, pues ha de ser completado por la libertad, en cuya virtud personalmente el hombre tiende a la perfección a través de las obras buenas, obras de justicia y santidad.<sup>930</sup> En esa lucha el ejemplo y modelo que tenemos es la misma vida de Cristo (cf. Phil 2, 5-7). Hemos de imitarle en su caridad, sabiduría, piedad, humildad...<sup>931</sup> para ir asemejándose más y más a Él, a través de la imitación de su vida, mediante las obras de virtud. Santo Tomás lo resume haciendo ver que la unión con Cristo es la raíz de la participación en la vida sobrenatural. La vida de la gracia consiste en la unión con Cristo que es modelo (cf. Io 14, 4), y al mismo tiempo vida

---

<sup>928</sup> «Vos estis filii Dei adoptivi, quia estis uniti per fidem Christo, qui est filius Dei naturalis; sed Christus est filius Abrahæ, ut supra eodem [v. 16]: *Quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus; ergo si vos estis Christi, id est, in Christo, estis semen Abrahæ, id est, filii, cum Christus filius eius sit. Et si filii, estis et hæredes, id est, ad vos pertinet hæreditas secundum promissionem Abrahæ factam.* Rom. IX, 8: *Non qui filii sunt carnis, hi filii Dei, sed qui sunt filii promissionis, æstimantur in semine:* *In ad Gal c. 3, lec. 9* [190]; cf. lec. 3. Esta llamada de predestinación es universal (cf. 1 Tim 2, 4).

<sup>929</sup> «Scilicet non credendo quod fides filii Dei sit sufficiens ad salutem, sicut illi qui legalia servabant, Gal 3, 1: *ante quorum oculos Christus proscriptus est*» (*In ad Hebr. c. 10, lec. 3* [529]).

<sup>930</sup> Cf. *In ad Rom., c. 6, lec. 4* [514]; *In ad Eph., c. 1, lec. 1* [4]; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 222-231; *esta es la voluntad del Señor, vuestra santificación* (1 Thes 4, 3). A esto se encaminan todos los mandatos divinos, pues santidad significa limpieza y firmeza; y el paradero de todos los preceptos divinos es que el hombre se mantenga firme en el bien y limpio del mal *porque no nos ha llamado Dios a inmundicia, sino a santidad* (1 Thes 4, 7), y Dios *nos escogió, antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, por la caridad* (Eph 1, 4); cf. *In ad Thes., c. 4, lec. 1* [78]. Y se dice que hemos sido escogidos no porque somos santos, sino para que lo seamos: dice *santos* en cuanto a la adquisición de virtudes, e *inmaculados* en cuanto libres de defectos; *en la presencia de Dios* se refiere al sentido escatológico: la santidad *in patria*: cf. *In ad Eph., c. 1, lec. 1* [8]; *In ad Rom., c. 13, lec. 3* [1072]; *In I ad Cor., c. 13, lec. 2* [774].

<sup>931</sup> Cf. *In I ad Eph., c. 4, lec. 1* [190]; *In ad Phil., c. 2, lec. 2* [52].

nuestra. Podemos decir que son dos aspectos del actuar moral del hijo de Dios: hacer vida propia la vida de Cristo, y ejercitarse en vivir las virtudes de Cristo.<sup>932</sup> Unión que se inicia con el bautismo y la fe.

### i) La vida en la fe del Hijo de Dios

«Por el bautismo se regenera uno en la vida espiritual, que pertenece en propiedad a los fieles de Cristo, como dice el Apóstol: *aunque al presente vivo en carne mortal, vivo en la fe del Hijo de Dios (Gal 2, 20)*».<sup>933</sup> Cristo vive en sus miembros, y explica muchas veces Santo Tomás que esto es por la fe y la gracia,<sup>934</sup> y así da al cristiano su fuerza de vida el instinto de la gracia: «Del mismo modo que de la cabeza natural fluye a los miembros el sentido y el movimiento, de modo parecido desciende de la cabeza espiritual, que es Cristo, a sus miembros la sensibilidad espiritual, que consiste en el conocimiento de la verdad; y también un movimiento espiritual, que procede del instinto de la gracia (cf. lo 1, 14-16) (...). Por tanto, los bautizados son iluminados por Jesucristo en el conocimiento de la verdad; y, penetrándoles con su gracia, les transmite la fecundidad de la que brotan las buenas

---

<sup>932</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 13; c. 15, lec. 1; *In ad Hebr.*, c. 12, lec. 1; *In ad Col.*, c. 2, lec. 1.

<sup>933</sup> «Per baptismum aliquis regeneratur in spirituales vitam, quæ est propria fidelium Christi, sicut apostolus dicit, Gal 2, 20 *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei*. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius»: *S. Th.*, III, q. 69, a. 5 c.

<sup>934</sup> «Sumus autem participes gratiæ, primo per susceptionem fidei: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris* (Eph 3, 17). Secundo per sacramenta fidei: *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis* (Gal 3, 27). Tertio per participationem corporis Christi: *panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?* (1 Cor 10, 16). Sciendum autem quod duplex est participatio Christi. Una imperfecta, quæ est per fidem et sacramenta; alia vero perfecta, quæ est per præsentiam et visionem rei; prima iam habemus in re, sed secundam in spe»: *In ad Hebr.*, c. 3, lec. 3 [188-189].

obras». <sup>935</sup>

S. Pablo exhorta a caminar según la vocación a la que ha sido llamado el cristiano (Eph 4, 1). De este modo amonesta el Apóstol, como si dijera: habéis sido llamados a ser conciudadanos de los santos y de la casa de Dios, no está bien que hagáis cosas terrenas y que os afanéis en obras mundanas. Por eso dice: *que os portéis de una manera digna* (Col 1, 10), pues os llamó Dios de las tinieblas a su admirable luz. <sup>936</sup> Y pasa el Aquinate a comentar las distintas virtudes que el Apóstol muestra para vivir en la pureza del Evangelio de Cristo, que resume luego: *considerad esa vocación vuestra*, llamada a la gloria eterna (cf. 1 Petr 5, 10), en donde está toda dicha: *dichosos los que son convidados a la cena de las bodas del Cordero* (Ap 19, 9). <sup>937</sup> Por la fe Dios está en nosotros según el intelecto, y en este sentido es la primera de las

---

<sup>935</sup> «Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiæ instinctum. Unde lo 1, 14-16 (...). Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiæ infusionem»: *S. Th.*, III, q. 69, a. 5 c. Ya sabemos que ciertos ejemplos de su época están superados, y que el Aquinate hoy no los usaría, siendo como era un alma abierta a la verdad.

<sup>936</sup> «*Ut digne ambuletis vocatione qua vocati estis*, id est attendentes dignitatem ad quam vocati estis, ambuletis secundum quod ei convenit. Si enim quis vocatus esset ad nobile regnum, indignum esset quod faceret opera rusticana. Sic monet Ephesios Apostolus, quasi dicat: Vocati estis ut sitis dives sanctorum et domestici Dei, ut dictum est supra c. 2, 19: non est ergo dignum ut faciatis opera terrena, nec ut de mundanis curetis. Ideo dicit *digne*, etc. - Col 1, 10: *Ambuletis digne, Deo per omnia placentes*. Phil 1, 27: *Digne evangelio Christi conversamini*. Et quare? quia vocavit vos de tenebris in admirabile lumen suum, 1 Petr 2, 9»: *In ad Eph.*, c. 4, lec. 1 [190]. El sentido de cosas mundanas es propio de la época.

<sup>937</sup> «*Ambulate in una spe vocationis vestrae*, id est in unam spem speratam, quæ est effectus vocationis. Hebr 3, 1: *Fratres, facti vocationis cælestis participes*. 1 Cor 1, 26: *Videte vocationem vestram*, etc. Sed posset aliquis dicere: Quis vocabit nos, et ad quid? Respondetur 1 Petr 5, 10: *Deus autem omnis gratiæ, qui vocavit nos in æternam gloriam suam*, etc., ubi est beatitudo vestra. Apoc 19, 9: *Beati qui ad cenam nuptiarum Agni vocati sunt*»: *In ad Eph.*, c. 4, lec. 1 [196].

virtudes.<sup>938</sup> «Como vosotros sois de Cristo, tenéis el espíritu de Cristo, y al mismo Cristo que habita por la fe en vosotros... *Cristo habita por la fe en vuestros corazones* (Eph 3, 17). Pero si Cristo está así en vosotros, es necesario que vosotros viváis conformes con Él».<sup>939</sup> Esto implica revestirse de Cristo, configurarse a Él: palabras mayores, misteriosas, de difícil explicar...

## ii) Revestirse de Cristo es vivir a su semejanza por las virtudes<sup>940</sup>

*Somos todos hijos de Dios por la fe en Jesucristo* (Gal 3, 26), sólo la fe convierte a los hombres en hijos de Dios, mas nadie puede serlo si no se adhiere y une al Hijo natural, pues la fe nos transforma en hijos de Dios en Cristo Jesús, es decir, somos hijos de Dios *per Iesum Christum*.<sup>941</sup> Nadie puede ser hijo adoptivo si no es *in Christo Iesu*, es decir por Jesucristo a través del bautismo; y es necesario que quien se asemeja a Cristo por el bautismo, se asemeje a su resurrección por la inocencia de la vida (cf. 2 Tim 2, 11).<sup>942</sup> A Él nos adherimos de varias

---

<sup>938</sup> «In his donis autem Dei, primum est fides, per quam Deum habitat in nobis, et in hac proficimus secundum intellectum (...). Secundum est charitas per quam Deus est in nobis secundum effectum» (*In II ad Thes.*, c. 1, lec. 1 [9]).

La certeza que da la luz divina es mayor que la que da la luz de la razón natural: cf. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 5, obj. 3.

<sup>939</sup> «Cum vos sitis Christi, spiritum Christi habetis, et ipsum Christum in vobis habitantem per fidem, secundum illud Eph 3, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris. Si autem Christus sic in vobis est, oportet vos Christo esse conformes*»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [629]; cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 6 [157].

<sup>940</sup> «Si induistis novum hominem, debetis induere novi hominis partes, scilicet virtutes»: *In ad Col.*, c. 3, lec. 3 [158].

<sup>941</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 3, lec. 9; *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6

<sup>942</sup> «Unde conveniens est, ut illi, qui conformantur Christo quantum ad mortem in baptismo, conformentur etiam resurrectioni eius per innocentiam vitæ (...) similitudini eius complantati, ut scilicet in præsentí innocenter vivamus, et in futuro ad similem gloriam perveniamus. Phil 3, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*. 2 Tim 2, 11: *Si commortui sumus, et convivemus* (...) probavit quod non debemus vivere in peccato; quod quasi consequens superius introduxit»: *In ad Rom.*, c. 6, lec. 1 [477].

maneras: por semejanza y configuración con su muerte, por la fe, y por la virtud y operación del mismo Señor que actúa en el sacramento:<sup>943</sup>

La gracia de Cristo está en el cristiano y con ella el mismo Cristo,<sup>944</sup> Cristo está así en nosotros, en un doble modo: en la inteligencia, por la fe; y en el afecto por la caridad que informa la fe. Así, el que cree en Cristo tiende a la unión por el afecto y la inteligencia.<sup>945</sup> La fe viva es fundamento de la configuración con Jesucristo, afirma S. Tomás, la filiación divina se apoya aquí porque sólo la fe nos hace hijos adoptivos de Dios, en Cristo Jesús.<sup>946</sup>

*Induimini Dominum Nostrum Iesum Christum,* insistirá S. Pablo en sus Epístolas (cf. Rom 13, 14; Gal 3,

---

<sup>943</sup> «Manifestat autem circa primum quomodo sumus in Christo Iesu filii Dei. Et hoc est quod dicit *quicumque enim in Christo Iesu*, etc. Quod potest quadrupliciter exponi. Uno modo, ut dicatur: *Quicumque in Christo Iesu baptizati estis*, id est, institutione Christi ad baptismum instructi estis. Mc. c. ult. [XVI, 15]: *Euntes in mundum universum, prædicatote Evangelium omni creaturæ*, etc. *Qui crediderit et baptizatus fuerit*, etc.

Alio modo: *Quicumque in Christo Iesu baptizati estis*, scilicet per similitudinem, et per configurationem mortis Christi. Rom. VI, v. 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus*.

Vel *in Christo Iesu*, id est, in fide Iesu Christi. Nam baptismus non fit nisi in fide, sine qua effectum baptismi nullum consequimur. Mc. ult. [XVI, 16]: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*, etc.»

Vel *in Christo Iesu*, id est, in virtute et operatione eius. Io 1, 33: *Super quem videris spiritum descendentem, hic est qui baptizat*.

Quicumque ergo istis quatuor modis baptizati estis, *Christum induistis*»: *In ad Gal.*, c. 3, lec. 9 [183].

<sup>944</sup> «Melioe autem modo diligit membra Unigeniti sui, scilicet fideles Christi, dando eis gratia qua Christus inhabitat nos»: *In Io Ev.*, c. 17, lec. 5 [2251].

<sup>945</sup> «Christus autem est in nobis dupliciter, scilicet in intellectu, per fidem, in quantum fidem est, et in affectu, per caritatem, qua informat fidem. Qui ergo credit sic in Christum, ut in eam tendat, habet ipsum in affectu et in intellectu». *In Io Ev.*, c. 6, lec. 6 [949]; cf. c. 15, lec. 1.

<sup>946</sup> «Sola fides homines facit filios Dei adoptivos. Nullus siquidem est filius adoptivus, nisi unitur et adhereat Filio naturali (Rom 8, 29). Fides enim facit nos in Christo Iesu filios»: *In ad Gal.*, c. 3, lec. 9 [181].

26-28).<sup>947</sup> San Pablo lo expresa en modos diversos (cf. Gal 3, 27; Eph 4, 24 Col 3, 10; Rom 13, 14): *induere Christum, habitare Christum in cordibus* (Eph 3, 17); *padecer con Cristo* (Rom 7, 14), *morir y resucitar con El* (Rom 8, 17; cf. 6, 3 s.; 2 Tim, 2, 11), por eso insiste en que esta fe -que nos hace hijos de Dios- es formada por la caridad.<sup>948</sup> Acabaremos este apartado hablando precisamente de la Cruz, que es el gran medio de conformación con Cristo.

Las comparaciones que acompañan e iluminan la doctrina son especialmente gráficas: quien se pone un vestido -dice S. Tomás- se encuentra cubierto y protegido por él, y lo que aparece primero ante los ojos, no es el color propio sino el de la indumentaria que se lleva; de modo semejante quien se reviste de Jesucristo se encuentra asimismo cubierto y protegido y en él no aparece ninguna otra cosa que no sea lo que es propio de Cristo.

El Aquinate propone también el ejemplo de la madera que arde. Aparece como revestida por el fuego y participa de su poder. Así también quien recibe las virtudes de Jesucristo -es decir, quien se comporta como Él- se reviste y es informado por él en su interior. Podemos revestirnos de Cristo exteriormente según el buen comportamiento e interiormente por la renovación del espíritu: «per sanctitatis configurationem». Y esto se lleva a cabo por vivir las virtudes de Cristo.<sup>949</sup>

---

<sup>947</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 4, lec. 7 [245], *In ad Rom.*, c. 13, lec. 3 [1079], *In ad Col.*, c. 3, lec. 2 [155]; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 164-166; C. SPICQ, *o. c.*, I, p. 62.

<sup>948</sup> «Sicut corpus vivit per animam naturali vita, ita anima vivit per Deum vita gratiæ. Primo autem Deus animam inhabitat per fidem, Eph 3, 17: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Nec tamen est perfecta habitatio nisi fides per caritatem sit formata»: *In ad Rom.*, c. 1, lec. 6 [108].

<sup>949</sup> «Ubi sciendum est, quod qui induitur aliqua veste, protegitur ac contegitur ea, et apparet sub colore vestis, colore proprio occultato. Eodem modo et qui induit Christum, protegitur et contegitur a Christo Iesu contra impugnationes et æstus, et in eo nihil aliud apparet nisi quæ Christi sunt. Rom. XIII, 14: *Induite Dominum Iesum Christum*. Et sicut lignum accensum induitur igne, et participat eius

Esta renovación interior se hace visible en el obrar exterior por el ejercicio de las virtudes. Santo Tomás lo expresa con los términos *configuratio*, *conversatio*, *informatur*: la renovación de la criatura es *revestirse del hombre nuevo* (*induite novum hominem*: Eph 4, 24) que es Jesucristo, que es principio de vida espiritual.<sup>950</sup>

En su comentario al texto a los Romanos -*sed induite Dominum Iesum Christum et carnis curam ne feceritis in concupiscentiis* (Rom 13, 14)- se insiste de modo especial en aparecer como hijos de la luz revistiéndonos de las virtudes<sup>951</sup> y *revestiros del hombre nuevo, que ha sido creado conforme a Dios en justicia y en santidad verdadera* (Eph 4, 24): en Cristo todos serán vivificados (cf. Gal 5, 6). La nueva criatura queda revestida, pues, de Nuestro Señor Jesucristo,<sup>952</sup> *en el cual se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia* (Col 2, 3).

*Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios* (Col 3, 1); comenta S. Tomás que ha de entenderse el tomar para la vida esta norma: que así como Cristo murió, y resucitó, y así subió a la diestra del Padre, vosotros muráis al pecado para que viváis después la vida de justicia, y seáis un día glorificados. Hemos resucitado por Cristo, y El está en la gloria, luego nuestro deseo debe enderezarse

---

virtutem, ita et qui Christi virtutes accipit, induitur Christo. Lc. ult. [XXIV, 49]: *Sedete in civitate donec induamini virtute*, etc., quod in illis locum habet qui interiori Christi virtute informantur. Eph. IV, 24: *Induite novum hominem, qui secundum*, etc. Et nota, quod Christum aliqui induunt exterius per bonam conversationem, et interiori per spiritus renovationem; et secundum utrumque per sanctitatis configurationem, ut tangitur in Glossa»: *In ad Gal.*, c. 3, lec. 9 [184].

<sup>950</sup> id I «Principium primum novitatis et renovationis»: *In ad Eph.*, c. 4, lec. 7 [245]. id s Sobre el sentido fuerte de la expresión «revestirse de Cristo», cf. M. TABET, *o. c.*, p. 570. Cf. *supra*, cap. I, donde se ha tratado del concepto de conformación con Cristo.

<sup>951</sup> Que son armas de la luz, y eso por la recepción de los sacramentos y por la imitación de Cristo: cf. *In ad Rom.*, c. 13, lec. 3 [1079].

<sup>952</sup> Cf. Rom 3; *In I ad Cor.*, c. 4, lec. 7 [244-245].

hacia Él, porque *donde está tu tesoro, ahí está tu corazón* (Mt 6, 21). *Gustad las cosas de arriba, no las de la tierra* (Col 3, 2).<sup>953</sup> *Pues habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios* (Col 3, 3): si habéis muerto con Cristo, *considerad también que realmente estáis muertos al pecado* por el bautismo, *y que vivís ya para Dios* (Rom 6, 11; Is 26).<sup>954</sup> *Mas cuando Cristo, vuestra vida, se manifestó* (Col 3, 4): dice *vuestra vida* porque Él es el autor de vuestra vida, porque en conocerle y amarle consiste vuestra vida: *vivo yo, ya no yo, sino que Cristo vive en mí* (Gal 2, 20); *entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él* (Col 3, 4): *seremos semejantes a Él* (Hebr 3), a saber, en la gloria.<sup>955</sup>

*Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados* (Col 3, 12); hay que vestirse con las virtudes:

---

953 Cfr. *In ad Col*, c. 3, lec. 1 [138].

954 Se refiere a la vida *escondida* que alcanzamos por Jesucristo (cfr. 1 Petr 3): Cristo nos está oculto porque está en la gloria de Dios Padre; de un modo semejante la vida que se nos da por Él está oculta pues está donde Cristo, en la gloria de Dios Padre (Prov 3, Ap. 2): cfr. *In ad Col*, c. 3, lec. 1 [140-142].

955 Cfr. *In ad Col*, c. 3, lec. 1 [143]. Mortificad, pues, lo que hay de terreno en vuestros miembros (Col 3, 5), y dice castigo mi cuerpo y lo esclavizo (1 Cor 6), esto es no permitiendo que le arrastren los deleites carnales: la fornicación, la impureza, las pasiones, la concupiscencia mala, y la avaricia que es una idolatría (Col 3, 5)...: cfr. *In ad Col*, c. 3, lec. 1 [146-147]. Exhortación a despojarse del hombre viejo, para que la vida sin tacha resplandezca más: *Desnudaos del hombre viejo con sus acciones* (Col 3, 9), y comenta S. Tomás que ésta es la razón por la que hay que evitar los vicios, porque para vestir la novedad hay que desvestirse de lo viejo. Nadie echa un remiendo de paño nuevo a un vestido viejo (Mt 9, 16). De modo que primero dejar lo viejo para tomar lo nuevo, por eso dice *desechad también vosotros todas estas cosas* (Col 3, 8).

Nuestro hombre viejo fue crucificado juntamente con Él, para que sea destruido en nosotros el cuerpo de pecado, y ya no sirvamos más al pecado (Rom 6, 6): el hombre nuevo es el alma renovada interiormente, porque el hombre, antes del advenimiento de la gracia, tiene el alma sometida al pecado, y se renueva cuando la gracia lo repara (cfr. *In ad Col*, c. 3, lec.2 [153-154]).

*Y vestíos del nuevo*, que ahora pasa a describir. Así pues, el hombre interior que envejeció por ignorar a Dios, cobra nueva vida creyendo y conociendo a Dios. *Somos transformados en la misma imagen* de Jesucristo, avanzando *de claridad en claridad*, como iluminados *por el Espíritu del Señor* (2 Cor 3, 18). Pero ¿en dónde se hace esta renovación? No en las potencias de la parte sensitiva, sino en la mente. Por eso dice: *según la imagen*, esto es, la misma de Dios, que ha sido renovada en nosotros, *según la imagen del que le crió*, Dios. Dícese nuevo hombre creado, porque el alma racional no se nos comunica por vía de generación, sino que es inmediatamente creada por Dios (cfr. *In ad Col*, c. 3, lec. 2 [156]).

*dejemos, pues, las obras de las tinieblas, y revistámonos de las armas de la luz* (Rom 13, 12).956

Revestirse de un hombre nuevo -por la gracia- es tener como un nuevo principio de vida, que nos lleva a un nuevo modo de obrar, mediante las virtudes.957 La gracia es el principio de los actos meritorios mediante las virtudes, como la esencia del alma es principio de los actos vitales mediante las facultades, como explica S. Agustín: «ex gratia incipiunt merita hominis».958 Por la gracia y en

---

956 Somos *elegidos: escogidos* y esto indica la remoción de lo mal, *santos*, que se refiere al don de la gracia (*fuistis lavados, fuistis santificados*: 1 Cor 6, 11; Lv 11 y 19), y por último *amados*, que los dice por la preparación de la gloria futura: *los amó hasta el fin*, es a saber, en orden a la vida eterna: cfr. *In ad Col*, c. 3, lec. 3 [157-158].

Después del elenco de virtudes principales, dice: *Sobre todo revestíos con la caridad que es el vínculo de la perfección* (Col 3, 14).

S. Pablo también se refiere al ejemplo del vestido en otro contexto, y precisamente el de la Encarnación: dice que el Verbo *apareció con hábito de hombre* (Phil 2, 7). La naturaleza humana de Cristo se compara a un hábito o vestido no para significar que se dé entre ambas naturalezas una unión accidental, sino para darnos a entender que la naturaleza de Cristo se hace visible por la naturaleza humana, análogamente a como el hombre se manifiesta por su vestido. Insiste también en el mismo lugar que así como el vestido cambia -amoldándose a la figura de quien lo viste que éste cambie en su naturaleza- del mismo modo el Verbo ha asumido la humanidad sin sufrir cambio en la divinidad (cfr. *S. Th.*, III, q. 2, a. 6 ad 2; cfr. AA.VV., *El misterio de Jesucristo, o. c.*, p. 170). Esto puede arrojar nueva luz sobre todo lo anterior, para darle un sentido aún más *cristiforme* y menos metafórico, según el empleo del término en S. Tomás: *revestiros del hombre nuevo, que ha sido creado conforme a Dios en justicia y en santidad verdadera* (Ef 4, 24), ser a imagen de Cristo tiene una fuerza inmensa, misteriosa, y como hemos visto una participación en la gracia de Cristo Cabeza de la Iglesia: así como en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados (Gal 5, 6): *para con Cristo nada importa el ser circunciso... sino la fe, que obra animada por la caridad*. Es la nueva creatura (revestios, pues, de Nuestro Señor Jesucristo (Rom 3). (cfr. *In I ad Cor* 4, 7 [244-245]).

957 «Dicit ergo: si induistis novum hominem, debetis induere novi hominis partes, scilicet virtutes»: *In ad Col.*, 158. «In confirmatione enim datur Spiritus ad robur, ut scilicet audacter homo confiteatur nomen Christi coram hominibus. Sicut enim in esse naturæ prius generatur homo, et postea augetur et roboratur, ita in esse gratiæ»: *In ad Hebr.*, 284.

958 S. AGUSTIN, *De Grat. et Lib. Arbit.*, c. 6: cfr. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4. Aquí vemos el principio dinámico de la vida de la gracia, la nueva creatura, en S. Tomás. El Aquinate dice que el progreso de la virtud no se lleva a cabo sino por la gracia, y se da la misión invisible, pues -y cita a S. Agustín- «entonces es enviado a alguien» el Hijo, «cuando de alguien es conocido y percibido cuando puede ser conocido y percibido según la capacidad del alma que progresa o que ha alcanzado la perfección en Dios» (*In 4 de Trinit.* [c. 20]). Pero la misión invisible se da principalmente por el aumento de la gracia que se produce cuando uno se eleva en

el ejercicio de las virtudes, el hombre alcanza la santidad "in via" -por los méritos de Cristo, y su cooperación libre a la gracia-<sup>959</sup> y así también obtener la herencia de los hijos de Dios, la santidad «in patria» (cfr. Rom 6, 23).<sup>960</sup>

### iii) La vida de Cristo «redunda» y «se reproduce» de algún modo en el cristiano

¿De qué modo redunda la presencia de Cristo, que vive en el cristiano, en la vida moral? El es un maestro que enseña interiormente,<sup>961</sup> mostrando los errores, y limpia los afectos -pues mueve los corazones para aspirar a los bienes más altos-, también a través de los Sacramentos -acciones de Cristo-, por la virtud de la fe que ilumina al hombre en su interior, así va purificando los corazones.<sup>962</sup> Cristo es la Luz que dirige interiormente al hombre, moviendo su voluntad,<sup>963</sup> con la colaboración libre del creyente que entonces recibe no sólo el Hijo sino también el Padre (cf. Io 13, 20), y por la fe formada la Trinidad habita en el corazón del cristiano que asiente a Cristo con la inteligencia y le sigue -se deja conducir- con la voluntad.<sup>964</sup> Así la actuación de Cristo en el corazón

---

nuevos actos o a un nuevo estado de gracia, por ejemplo al hacer milagros o profetizar, o bien cuando por el fervor de la caridad se expone al martirio o renuncia a cuanto posee o emprende alguna otra obra extraordinaria (*aut quodcumque opus arduum aggreditur*): *S. Th.*, I, q. 43, a. 6, ad 2. En el ad 4, explica S. Tomás como la misión va a aquellos que a través de los Sacramentos reciben la gracia.

<sup>959</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 21 y 114; *In ad Phil* 126; *In ad Tit* 72; cfr. A. MIRALLES, *El gobierno divino en la teología del mérito de Santo Tomás de Aquino*, en "Teresianum" I (1984), pp. 73-97.

<sup>960</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 5; C. RUINI, *o. c.*, p. 65. «ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes. Et in eodem, verba quæ ego loquor vobis spiritus et vita sunt. Et hæc vita, æterna, in Filio ejus est, idest per fidem Filii. Io 6, *omnis qui credit in me habet vitam æternam*. Vel in Filio ejus, idest in filii visione. Io 17, *hæc est vita æterna* etc.. ipse enim est fons vitæ» (*In 7 Espístolas Canonicas*, n. 4, c. 5).

<sup>961</sup> «... ipse solus est magister interius docens: *magister vester unus est Christus* (Mt 23, 10)»: *In Io Ev.*, c. 6, lec. 6 [1950].

<sup>962</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 15, lec. 1 [1987].

<sup>963</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 12, lec. 6 [1685].

<sup>964</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 13, lec. 3 [1793].

del hombre trae la paz de los santos, que se ordena a la bienaventuranza eterna, y que a pesar de la imperfección del estado de *viator* en cierto sentido es perfecta, porque es la paz de Cristo, completa.<sup>965</sup> El hombre justificado por la gracia<sup>966</sup> comienza su nueva existencia por el bautismo (cf. Rom 6, 3-5.8), mediante el cual ha sido lavado en la sangre de Cristo.<sup>967</sup>

La vida de Cristo está repetida en el cristiano, los hijos adoptivos son conducidos como Cristo por el Espíritu al desierto, Dios los lleva a la soledad para hablarles en su corazón (cf. Os 2, 14).<sup>968</sup> Dice el Aquinate, citando al Crisóstomo: «No sólo Cristo fue conducido al desierto por el Espíritu Santo, sino también los hijos todos de Dios, que tienen el Espíritu Santo. No se contentan con estar ociosos, y el Espíritu Santo les urge para emprender alguna obra grande (...) toda obra buena es desierto para la carne y el mundo, porque no es según la voluntad de la carne y del mundo».<sup>969</sup>

En los escritos de Santo Tomás, ¿podemos decir que la vida de Cristo impregna toda la vida cristiana, y afecta de algún modo a las pasiones y los sentidos? Es decir, ¿alcanza al ser en todas sus manifestaciones, de modo que

---

<sup>965</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 14, lec. 7 [1963-1964].

<sup>966</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 1, lec. 4 [69].

<sup>967</sup> Cf. *In I ad Cor.*, c. 6, lec. 2 [287]). Cf. T. LOPEZ, *La existencia de una moral cristiana específica. Su fundamentación en Santo Tomás*, en «Scripta theologica» 6 (1974), 239-270, ver especialmente p. 269.

<sup>968</sup> «Osee 2, 14: *Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius (...)* sed qui non exeunt a voluntate carnis et mundi, non sunt filii Dei, sed filii diaboli, qui etiam uxorem propriam habentes, appetunt alienam; sed filii Dei habentes Spiritum sanctum ducuntur in desertum, ut tententur cum Christo»: *In Mt Ev.*, c. 4, lec. 4 [309].

<sup>969</sup> «Unde dicit Chrysostomus, *Super Mt* [*Op. imperf. in Mt. 4, 1 homil. 5: PG 56, 662*], quod "non solum Christus ductus est in desertum a Spiritu, sed omnes filii Dei habentes Spiritum Sanctum. Non enim sunt contenti sedere otiosi, sed Spiritus Sanctus urget eos aliquod magnum apprehendere opus: quod est esse in deserto quantum ad diabolum, quia non est ibi iniustitia, in qua diabolus delectatur. Omne etiam bonum opus est desertum quantum ad carnem et mundum: quia non est secundum voluntatem carnis et mundi»: *S. Th.*, III, q. 41, a. 2 ad 2.

se alberguen en el corazón *los mismos sentimientos que Jesucristo en el suyo* (Fil 2, 5)? Algunos textos parecen ir en esta línea. Comenta S. Tomás que hay que experimentar lo que el mismo Jesucristo, con los cinco sentidos: 1): hemos de ver su claridad, para que iluminados con ella a su dechado nos ajustemos (cf. Is 33; 2 Cor 3); 2): oír su sabiduría, para ser dichosos (cf. 3 Reg 10; Ps 17); 3): oler las gracias de su mansedumbre, para correr hacia Él (cf. Cant 1); 4): gustar la dulzura de su piedad, para ser siempre amadores de Dios: «gustad y ved cuán bueno es el Señor» (Ps 33, 9); 5): tocar su virtud para salvarnos (cf. Mt 9); y sentir de tal suerte como si tocásemos imitando sus acciones.<sup>970</sup> Así se produce que Cristo crezca en el hijo de Dios, y (cf. Io 3, 30), y comenta S. Tomás: «Es necesario que Cristo crezca en ti, para que prograses en su conocimiento y amor: porque cuando más lo conoces y lo amas, tanto más crece Cristo en ti».<sup>971</sup>

### c) La fe lleva a la confesión de Dios como Padre

La fe, por último, lleva a la confesión de Dios como Padre. «La expresión exterior tiende a manifestar lo que se cree en el corazón»;<sup>972</sup> hemos recibido un espíritu de

---

<sup>970</sup> «Notandum quod quinque modis debemus hoc sentire, scilicet quinque sensibus. Primo videre eius charitatem, ut ei conformemur illuminati. Is 33, 17: *Regem in decore suo videbunt*, etc. 2 Cor 3, 18: *Nos autem omnes revelata facie gloriam Dei speculantes*, etc. - Secundo audire eius sapientiam, ut beatificemur. 3 Reg 10, 8: *Beati viri tui, et beati servi tui, hi qui stant coram te, et audiunt sapientiam tuam*. Ps 17, 45: *In auditu auris obediuit mihi*. - Tertio odorare gratias suæ mansuetudinis, ut ad eum curramus. Cant 1, 3: *Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum*. - Quarto gustare dulcedinem eius pietatis, ut in Deo semper dilecti simus. Ps 33, 9: *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*. - Quinto tangere eius virtutem, ut salvemur. Mt 9, 21: *Si tetigero tantum fimbriam vestimenti eius, salva ero*. Et sic sentite quasi tangendo per operis imitationem»: *In ad Phil.* c. 2, lec. 5 [52].

<sup>971</sup> «Moraliter autem hoc debet esse in unoquoque nostrum. *Oportet illum*, idest Christum, in te *crecere*, ut scilicet in cognitione et amore eius proficias»: *In Io Ev.*, c. 3, lec. 5 [524].

<sup>972</sup> *S. Th.*, II-II, q. 3, a. 1; cf. Mt 10, 32-33; Mt 9, 29 (*hágase en vosotros según vuestra fe*). El Evangelio está llena de estas confesiones de la fe, que son causa de salvación (cf. los respectivos comentarios de S. Tomás *ad loc.*): *Tu fe te ha*

adopción, y el amor de caridad, que ha hecho la libertad de los hijos, hace también obrar al hombre en rendir el honor de Dios, lo cual es propio de los hijos.<sup>973</sup> Por esto sigue el texto: *sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater* (Rom 8,1 5).

Y al decir *in quo clamamus* estamos confesando a Dios como Padre -es la aceptación por nuestra parte, un reconocimiento-, es la demostración, «por nuestra confesión» de que somos hijos de Dios en el Espíritu;<sup>974</sup> y lo relaciona S. Tomás en la oración dominical: «Declaramos pues, instruidos por el Señor, que tenemos a Dios como Padre, cuando decimos orando: *Padre nuestro que estás en los cielos* (Mt 6, 9) (...) *¡Me llamarás Padre mío* (Jer 3, 19). Decimos esto no por el sonido de la voz, sino por la intención del corazón a la que por causa de su magnitud se llama clamor, como cuando se dirige a Moisés callado: *¿Cómo clamas a mí?* (Ex 14, 15), ¿con qué intención de corazón? Pero esta magnitud de la intención procede del afecto del amor filial, que se da en nosotros por supuesto. Y así dice *en el cual*, en el Espíritu Santo, *clamamos: 'Abba, Pater!'*».<sup>975</sup>

El Espíritu Santo testifica que somos hijos de Dios, «*da testimonio*, no por los oídos, sino *por nuestro espíritu* (Rom 8, 16)»: «Muestra lo mismo por testimonio del Espíritu Santo, para que nadie diga que nos engañamos

---

*sanado* (Mt 9, 22); *Grande es tu fe* (Mt 15, 28); *Viendo la fe de ellos (de sus amigos) dijo al parálitico: Tus pecados te son perdonados* (Mt 9, 2; cf. Lc 5, 20). *Ni en Israel he encontrado una fe tan grande* (Lc 7, 9); *si tuvierais fe como un grano de mostaza diríais a este monte: arráncate y échate al mar, y os obedecería* (Lc 17, 5-6); *si tuvierais fe... nada os será imposible* (Mt 17, 20). Cf. *In ad Rom.*, c. 6, lec. 1 [477 ss.], la fe es causa dispositiva de la justificación, y hace referencia a la confesión de la fe, necesaria para la salvación.

<sup>973</sup> «... quia sicut hic timor facit servitutem, ita amor charitatis facit libertatem filiorum. Facit enim hominem voluntaria ad honorem Dei operari, quod est proprie filiorum»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [641].

<sup>974</sup> «Deinde cum dicit *in quo clamamus*, etc. manifestat idem per nostram confessionem»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [644].

<sup>975</sup> *Ibid.* [644].

con nuestra confesión; por esto dice: Así digo, que en el Espíritu Santo *clamamos: ¡Padre!*, pues *el mismo Espíritu da testimonio de que somos hijos de Dios* (Rom 8, 16). Aquí sin embargo, da un testimonio no con sonido exterior dirigido a los oídos de los hombres, como el Padre afirma de su Hijo (cf. Mt 3, 17), sino que da testimonio por efecto del amor filial que produce en nosotros. Y así dice que *da testimonio*, no por los oídos, sino *por nuestro espíritu* (Rom 8, 16); *somos testigos de estas palabras* (Act 3, 15).<sup>976</sup>

¿Cómo explica S. Tomás ese *testimonio* del Espíritu Santo *a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios* (Rom 8, 16)? ¿La vida de hijos de Dios en Cristo, es inseparable de la conciencia de saberse poseedores de tal dignidad, y de la consiguiente confesión de esta fe? ¿qué distingue al hijo de Dios de quien no lo es? Las palabras del Aquinate subrayan que no es sólo el pronunciar *Abba, Pater*, sino el decirlo con intención de corazón, con el afecto del amor filial («*ex affectu filialis amoris*») que causa el Espíritu Santo:<sup>977</sup> «*per affectum accendimur calore Spiritus Sancti ad desiderium Dei*», dirá el Aquinate al comentar el texto paralelo dirigido a los Gálatas. No por una gran voz, sino por la grandeza y fervor del afecto, el cual se enciende

---

<sup>976</sup> «Deinde cum dicit Ipse enim spiritus, etc., Ostendit idem ex testimonio Spiritus Sancti, ne forte aliquis dicat, quod in nostra confessione decipimur; unde dicit: Ideo dico, quod in Spiritu Sancto *clamamus: Abba, Pater, ipse enim Spiritus testimonium reddit quod sumus filii Dei*. Hic autem testimonium reddit non quidem exteriori voce ad aures hominum; sicut Pater protestatus est de Filio suo, Matth 3, 17, sed reddit testimonium per effectum amoris filialis, quem in nobis facit. Et ideo dicit quod testimonium reddit, non auribus, sed spiritui nostro, etc. Act 3, 15: *nos testes sumus horum verborum*»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [645].

<sup>977</sup> «Unde et Dominus, Mc 14, 36: *abba pater, omnia possibilia sunt tibi*. Jer 3, 19: *patrem vocabis me*. Hoc autem dicimus non tantum sono vocis, quantum intentione cordis, quæ quidem propter sui magnitudinem clamor dicitur, sicut et ad Moysen tacentem dicitur, Ex 14, 15: *quid clamas ad me, scilicet intentione cordis?* Sed ista magnitudo intentionis ex affectu filialis amoris procedit, quem in nobis scilicet, facit. Et ideo dicit in quo, scilicet Spiritu Sancto, clamamus: Abba, Pater. Unde Is 6, 3 dicitur quod seraphim qui interpretantur ardentés, quasi igne Spiritus Sancti, clamabant alter ad alterum»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [644].

-por el Espíritu Santo- en el deseo de Dios.<sup>978</sup>

Como Jesucristo -a imagen suya- tenemos también experiencia de nuestra filiación divina y el Espíritu es quien hace clamar desde el interior -gimiendo- *abba, Padre* (cf. Rom 8, 15), o bien -en el texto de Gal 4, 6- es el mismo Espíritu del Hijo el que gime clamando: *Abba, pater*. El Aquinate indica que este testimonio muestra nuestra confesión en invocar a Dios como Padre: «*El mismo Espíritu* (Rom 8, 16) (...). Así digo, que en el Espíritu Santo *clamamos ¡Padre!*, pues el mismo Espíritu da testimonio de que somos hijos de Dios (...). Da testimonio por efecto del amor filial que produce en nosotros (...) *por nuestro espíritu* (Rom. 8, 16); *somos testigos de estas Palabras* (Act. 3, 15)». <sup>979</sup> Es decir, a la hora de explicar cómo se nota este testimonio, dice S. Tomás que, por sí pudiera parecer presuntuosa nuestra invocación al Padre, viene en nuestra ayuda el Espíritu Santo, que da testimonio de nuestra filiación divina, no con un testimonio exterior (como lo hubo en el bautismo de Jesús, en el Jordán), sino por el efecto del amor filial que sentimos, creado por El en nosotros. <sup>980</sup>

## 2. La esperanza de *la gloria de los hijos de Dios* (Rom 8, 21)

El Espíritu Santo corrobora la esperanza de la vida eterna, porque es como una prenda de que la heredaremos (cf. Eph 1, 13-14). Y, comentando esta idea,

---

<sup>978</sup> «Semen autem spirituale est gratia Spiritus Sancti. 1 lo ult.: *qui natus est ex Deo, non peccat: quoniam generatio Dei conservat eum*, etc.. Et hoc semen est virtute continens totam perfectionem beatitudinis. Unde dicitur pignus et arra beatitudinis Eph 1, 14; Ez 36, 26: *dabo spiritum novum*, etc. *Clamantem*, id est clamare facientem, *Abba, Pater*, non magnitudine vocis, sed magnitudine et fervore affectus. Tunc enim clamamus *Abba, Pater*, quando per affectum accendimur calore Spiritus Sancti ad desiderium Dei. Rom 8, 15: *non accepistis spiritum servitutis*, etc.: *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3 [215].

<sup>979</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [645], el texto latino está transcrito entero poco más arriba.

<sup>980</sup> Cf. *Duo praecepta caritatis*, proem., IV [1153].

el Aquinate pone en relación la filiación divina con la esperanza: «Es como las arras de la vida eterna. La razón es la siguiente: la vida eterna se debe al hombre *en cuanto que éste se constituye en hijo de Dios, lo cual tiene lugar por una asimilación a Cristo*; ahora bien, se asemeja a Cristo uno en la medida en que tiene el Espíritu de Cristo, que es el Espíritu Santo. *No habéis recibido un espíritu de esclavitud, para caer de nuevo en el temor, sino un espíritu de hijos adoptivos, que nos hace gritar: Abba (Padre). Este mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios* (Rom 8, 15-16). *Como sois hijos de Dios, envió Dios a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: Abba (Padre)* (Gal 4, 6) (...). Aconseja en las dudas, y nos da a conocer la voluntad de Dios (...): *lo escucharé como a un maestro* (Is 1, 4)».<sup>981</sup>

Santo Tomás relaciona la filiación adoptiva con la eterna, como todas las cosas temporales son imágenes de las eternas;<sup>982</sup> y así como con la creación Dios comunica una cierta semejanza suya a las criaturas, con la adopción es comunicada a los hombres una semejanza de la filiación

---

<sup>981</sup> «Est enim quasi arrha vitæ æternæ. Cuius ratio est, quia ex hoc debetur vita æterna homini, in quantum efficitur filius Dei; et hoc fit per hoc quod fit similis Christo. Assimilatur autem aliquis Christo per hoc quod habet Spiritum Christi, qui est Spiritus Sanctus. Apostolus, Rom 8, 15-16: *non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei*; et Gal 4, 6: *quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem, Abba, Pater*. Quinto consulit in dubiis, et docet nos quæ sit voluntas Dei. Apoc 2, 7: *qui habet aures audiendi, audiat quid Spiritus dicat ecclesiis*. Is 1, 4: *audiam eum quasi magistrum*»: *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 8 [969-970]. «La esperanza induce al alma humana, consciente de su fragilidad y de su miseria, a refugiarse en Dios, cuya omnipotencia misericordiosa es la única que puede librarla del mal. Así, el espíritu de temor y la esperanza teologal, el sentido de nuestra debilidad y el de la Omnipotencia de Dios, se prestan en nosotros mutuo apoyo. El don de temor se convierte así en uno de los más preciosos auxiliares de la esperanza cristiana. Cuanto más débil y miserable se siente uno, cuanto más capaz de todas las caídas, más de acoge a Dios, como se cuelga el niño en los brazos de su padre»: *M.-M. PHILIPON, Les dons du Saint-Esprit*, cit., p. 339.

<sup>982</sup> «Filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ: sicut omnia quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum quæ ab æterno fuerunt»: *S. Th.*, III, q. 23, a. 2 ad 3.

divina natural: *Quos præsivit conformes fieri imaginis Filii sui* (Rom 8, 29).<sup>983</sup>

La resurrección de Cristo revela también nuestra resurrección, eleva nuestra esperanza: es conveniente, dice S. Tomás, *ad sublevationem nostræ spei*. Y se nos muestra que hemos de vivir una vida nueva, y por tanto se ordena *ad informationem vitæ fidelium*; en definitiva, Jesucristo debía resucitar *ad complementum nostræ salutis*, y aumenta nuestra fe en El.<sup>984</sup> “Lo que es primero en un género cualquiera, es cuasa de todos los que vienen después, lo primero en el género de nuestra resurrección fue la de Cristo... por tanto es preciso que la resurrección de Cristo sea causa de la nuestra”.<sup>985</sup> Como su gracia es causa de la nuestra así también su resurrección; y es causa ejemplar de la de los justos.<sup>986</sup> Pero esto a condición de que el hijo de Dios reproduzca en su vida de Cristo, no sólo la pasión y muerte, sino también la sepultura, descenso al limbo y resurrección.<sup>987</sup>

---

983 «Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quandam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus: secundum illud: *Quos præsivit conformes fieri imaginis Filii sui* (Rom 8, 29)»: *S. Th.*, III, q. 22, a. 1 ad 2.

984 Cf. *S. Th.*, III, q. 53, a. 1 c.

985 *S. Th.*, III, q. 56, a. 1 c

986 Cf. *S. Th.*, *Suppl.* q. 76, a. 1; *In III Sent.* d. 21, q. 2, a 1 ad 2.

987 Establece el Aquinate una semejanza entre la sepultura y el bautismo (cf. Rom 6, 4-5: *In ad Rom.*, c. 6, lec. 1 [474]; cf. *S. Th.*, III, q. 51, a. 2 ad 4; *In Ev. Io.*, c. 19, lec. 6), y compara el huerto de José de Arimatea y el huerto del paraíso, con la alusión a que por la muerte de Cristo somos librados de la muerte del primer pecado (cf. *S. Th.*, III, q. 51, a. 2). El sepulcro nuevo indica -entre otras cosas- el seno virginal de María (*S. Th.*, III, q. 51, a. 2 ad 4; *In Ev. Io.*, c. 19, lec. 6 [2468]). Además, da a entender que así como Cristo habita por la fe en el alma renovada y por su sepultura, destruida está la muerte y la corrupción, todos somos renovados. (*In Ev. Io.*, c. 19, lec. 6 [2468]). Y el monumento tallado en roca y cerrado con una gran piedra, indicará en sentido literal la imposibilidad de robo del cuerpo, y en sentido místico -según Hilario- que por la doctrina de los Apóstoles Cristo es depositado en el pecho de los gentiles, como en un monumento nuevo. Y porque nada debe penetrar en nuestro pecho fuera de El, se coloca una piedra en la entrada, y en palabras de Orígenes «no al acaso se escribe que José envolvió el cuerpo de Cristo en una sábana limpia y le colocó en "un monumento nuevo", y que "puso una gran piedra", porque todo lo que se realiza en torno al cuerpo de Cristo es limpio, nuevo y grande» (*S. Th.*, III, q. 51, a. 2 ad 4).

Al considerar esta transformación en Cristo, Santo Tomás recuerda que la imagen de Cristo se puede desfigurar por el pecado, y entonces la virtud de Dios nos viene por la penitencia, y Dios se muestra en su misericordia: es una curación -pone ejemplos el Señor, como el la oveja herida, el hijo pródigo (cf. Lc 15, 32)-; y por esta penitencia, el cristiano resurge y progresa en su configuración con Cristo.<sup>988</sup> Todos los sacramentos, como hemos dicho, van dirigidos a ello, toda la vida, hasta la unción de los enfermos en los últimos momentos en la santificación de la muerte, y también según los estados de vida (así el orden y el matrimonio).<sup>989</sup> En cuanto al resurgir espiritual del alma en la vida presente, su Resurrección nos enseña a levantarnos de la muerte del pecado a una vida de justicia, por medio de la penitencia.<sup>990</sup>

---

<sup>988</sup> «Ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem in baptismo sacramentaliter (...) Non potest homo secundario configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quod illi qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid poenalitatis vel passionis quam in seipsis sustineant»: *S. Th.*, III, q. 49, a. 3 ad 2.

<sup>989</sup> En este sentido, el Aquinate saca también enseñanzas del descenso de Cristo a los infiernos: por más abrumado que se encuentre un hombre, no hay ciertamente situación más grave que la de estar en el infierno, y puesto que Cristo liberó a los suyos, todo hombre -con tal de que sea amigo de Dios- debe tener confianza de ser librado por Él de cualquier angustia. Además, este misterio nos enseña que debemos caminar con temor y rechazar la presunción, pues aunque Cristo padeció por los pecadores y descendido al infierno, no libró a todos, sino sólo a aquellos que no tenían pecado mortal. También nos incita a «bajar» al infierno con frecuencia, es decir apartarnos del pecado mediante la consideración de aquellos tormentos. Por último, recibimos una lección de amor, pues si Cristo descendió a los infiernos para liberar a los suyos, nosotros debemos socorrer a los nuestros, ayudando a los que se hallan en el purgatorio, con misas, oraciones, limosnas y con el ayuno: cf. *In Symbolum Apostolorum Expositio*, a. 5 [930-934].

<sup>990</sup> Y urge -sigue Santo Tomás- a que no lo retardemos como Él no tardó en salir del sepulcro, y su resurrección a una vida incorruptible urge a que resucitemos para no morir de nuevo, con tal propósito que en adelante no pequemos. Y, como Él, hemos de resucitar a una vida nueva y gloriosa, esto es, de forma que evitemos todo lo que anteriormente fue ocasión de pecado y caminemos en una vida nueva (cf. Rom 6, 4) que renueva el alma y conduce a la vida de la gloria: cf. *In Symbolum Apostolorum Expositio*, a. 5 [940-943].

Como ya se indicó en las primeras páginas, Santo Tomás subraya que esta conformación alcanza su plenitud en la gloria del cielo, que será precisamente la plenitud de la nuestra filiación (cf. Rom 8, 18-25); estamos así llamados a participar de la herencia de las riquezas de Dios (cf. Rom 8, 17), a ser coherederos de Cristo. Se trata de la dimensión escatológica de la filiación, que es -junto a una realidad presente- prenda del premio, de predestinación.<sup>991</sup>

La esperanza es así confianza que se alza hasta la posesión de la herencia paterna, ya que -insiste el Aquinate- «la esperanza por la que confiamos alcanzar la gloria de los hijos de Dios, no será confundida, no será vana, a no ser que el hombre la vanifique».<sup>992</sup> La grandeza de la esperanza es inmensa, pues nos hace confiar en la gloria de quien será en plenitud hijo de Dios,<sup>993</sup> en la herencia del Hijo de Dios por naturaleza (cf. Rom 8, 17), participando del esplendor de su gloria.<sup>994</sup>

### a) La filiación divina adoptiva incoa en la esperanza la participación en la vida gloriosa de Cristo

La adopción ya incoada (cf. 1 Io 3, 2) tiene que

---

<sup>991</sup> Cf. J. B. TERRIEN, *La gracia y la gloria (La filiación adoptiva de los hijos de Dios)*, Fax, Madrid 1943: intenta colocar la filiación divina a la base del estudio de la gracia y de la gloria, en una línea tomista; F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., p. 20, con notas 25-28.

<sup>992</sup> «Deinde cum dicit *Spes autem non confundit* (Rom 5, 5), ostendit huiusmodi spei firmitatem. Et primo ponit eam, dicens *spes autem*, scilicet hæc qua speramus gloriam filiorum Dei, *non confundit*, id est, non deficit, nisi homo ei deficiat. Ille enim dicitur a spe sua confundit, qui deficit ab eo quod sperat»: *In ad Rom.*, c. 5, lec. 1 [390]. Sobre la esperanza en la vida eterna, cf. *In Symb. Apost.* a. 12.

<sup>993</sup> «Magnitudo autem spei consideratur ex magnitudine rei speratæ, quam ponit dicens et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei, id est ex hoc quod speramus nos adepturos gloriam filiorum Dei»: *In ad Rom* c. 5, lec. 1; cf. *S. Th.*, I, q. 33, a. 3, c.

<sup>994</sup> Cf. *In ad Eph.* c. 3, lec. 3; *In ad Col.* c. 1, lec. 6; *In ad Tit.* c. 1, lec. 1; c. 3, lec. 1; *In ad Hebr.* c. 1, lec. 1.

manifestarse aún plenamente. Con la creación entera, la resurrección y glorificación de *nosotros, que poseemos ya las primicias del Espíritu, también gemimos en nuestro interior aguardando la adopción de hijos, la redención de nuestro cuerpo* (Rom 8, 23). Santo Tomás lo comenta en relación con la redención operada en el alma: fue redimida del pecado, y recibió las primicias del Espíritu, así el cuerpo será librado de la corrupción y de la muerte,<sup>995</sup> vivificado de ese mismo Espíritu que inhabita en nosotros (cf. Rom 8, 11), y esta es la *revelación o manifestación* de los hijos de Dios, que esperan en su expectación todas las criaturas (cf. Rom 8, 19), y esta transformación será en Cristo: *nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde también esperamos al Salvador, al Señor Jesucristo, el cual transformará nuestro cuerpo vil en un cuerpo glorioso como el suyo* (Phil 3, 20-21). De modo semejante a como en Cristo estuvo oculta su Divinidad bajo el velo de su Humanidad pasible, también en el cristiano, durante su peregrinación terrena, la dignidad y la grandeza de su filiación divina permanece oculta a causa de sus penalidades y sufrimientos que debe sobrellevar.<sup>996</sup>

*Ahora somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que hemos de ser* (1 lo 3, 2): quiso Dios hacer partícipes de su bondad a todas las criaturas, y Jesucristo comunicó su filiación divina para ser además de Hijo primogénito de los hijos.<sup>997</sup> En la tierra somos introducidos por la vida de la gracia en esta realidad, que se alcanzará plenamente después: todos los hombres son llamados a la contemplación de la Trinidad.<sup>998</sup>

---

<sup>995</sup> Cf. *In ad Rom.* c. 8, lec. 5 [680].

<sup>996</sup> Cf. *In ad Rom.* c. 8, lec. 4 [657]. Cf. F. OCARIZ, *La resurrección de Cristo, causa de nuestra resurrección*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1977, pp. 309-318; CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 5.

<sup>997</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [706].

<sup>998</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 4 c.

*Buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; gustad las cosas de arriba, no las de la tierra* (Col 3, 1-2). Pues, como se dice en San Mateo, *donde está tu tesoro, allí está tu corazón* (6, 21). Y porque el Espíritu Santo es amor, que nos arrebatara a las cosas celestiales –recuerda el Aquinate–, por eso dice el Señor a los discípulos: *os conviene que yo me vaya, porque, sino me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero si me fuere, lo enviaré a vosotros* (Io 16, 7). Lo cual expone S. Agustín diciendo: "No podéis recibir el Espíritu Santo mientras persistáis en conocer a Cristo en la carne. Pero, cuando Cristo se apartó corporalmente, entonces no sólo el Espíritu Santo, sino también el Padre y el Hijo vinieron a ellos espiritualmente"... «si preguntas a dónde ir, adhiérete a Cristo, porque Él mismo es la verdad, a la que deseamos llegar: *mi boca meditará la verdad*, etc. (Prv 8, 7). Si buscas dónde permanecer, adhiérete a Cristo, porque Él es la vida: *quien me encuentre, hallará la vida, y gustará la salvación del Señor* (Prov 8, 35). Adhiérete a Cristo, si quieres estar seguro: no te podrás desviar, porque Él es el camino... Tampoco te podrás engañar, porque Él es la verdad y enseña toda la verdad: *Yo para esto nací y para esto vine: para dar testimonio de la verdad* (Io 18, 37). Igualmente, no tendrás inquietudes, porque Él es la vida y quien da la vida: *Yo vine para que tengan vida y la tengan en mayor abundancia* (Io 10, 10).<sup>999</sup> Destaca la fuerza de esos comentarios bíblicos en cuanto a la exigencia de «apropiarse» del ejemplarismo de la vida de Cristo: ese *buscad las cosas de arriba* paulino ha de entenderse en cuanto a hacerlo norma: así como Cristo murió, y resucitó, y así subió a la diestra del Padre, así ha de morir el cristiano al pecado para vivir la vida de justicia, y ser glorificado. Hemos resucitado por Cristo, y El está en la gloria, luego nuestro deseo deben estar donde está Él, porque *donde está tu tesoro, ahí está tu corazón* (Mt 6,

---

<sup>999</sup> *In ad Eph. c. 1, lec. 5. Cf. C. G. IV, c. 21; cf. c. 18*

21).<sup>1000</sup> Y sigue el Aquinate comentando la exhortación *gustad las cosas de arriba, no las de la tierra* (Col 3, 2), en relación con Sabiduría de Cristo, de la que se participa.<sup>1001</sup> Pues habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios (Col 3, 2-3): si habéis muerto con Cristo, *considerad también que realmente estáis muertos al pecado* por el bautismo, *y que vivís ya para Dios* (Rom 6, 11; Is 26).<sup>1002</sup> Mas cuando Cristo, vuestra vida, se manifieste (Col 3, 4): dice vuestra vida porque Él es el autor de vuestra vida, porque en conocerle y amarle consiste vuestra vida: *vivo yo, ya no yo, sino que Cristo vive en mí* (Gal 2, 20); *entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él* (Col 3, 4): *seremos semejantes a Él* (1 lo 3, 2), a saber, en la gloria.<sup>1003</sup> *Somos transformados en la misma imagen* de Jesucristo,

---

1000

.id I

«Dicit ergo *Si consurrexistis cum Christo, quæ sursum sunt quærite* (...) et sic sit ordo in vobis, ut quia Christus est mortuus, et surrexit, et sic est assumptus a dextris Dei, ita et vos moriamini peccato, ut postea vivatis vita iustitiæ, et sic assumamini ad gloriam. Vel nos resurreximus per Christum; ipse autem ibi sedet, ergo desiderium nostrum debet esse ad ipsum (...). Mt 6, 21: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*»: *In ad Col.*, c. 3, lec. 1 [138].

1001 «Sapit autem quæ sursum sunt, qui secundum supernas rationes ordinat vitam suam, et de omnibus iudicat secundum eam...»: *In ad Col.*, c. 3, lec. 1 [139].

1002 Se refiere a la vida *escondida* que alcanzamos por Jesucristo (cf. 1 Petr 3): Cristo nos está oculto porque está en la gloria de Dios Padre; de un modo semejante la vida que se nos da por Él está oculta pues está donde Cristo, en la gloria de Dios Padre (Prov 3, Ap. 2). cf. *In ad Col.*, c. 3, lec. 1 [140-142].

1003 «Ideo cum dicit *Cum autem Christus*, etc., ostendit quomodo manifestatur, scilicet sicut et Christus (...). Et ideo dicit *cum autem apparuerit Christus, vita vestra*, quia ipse est actor vitæ vestræ, et quia in amore eius et cognitione consistit vita vestra. Gal 2, 20: *Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus* - *Tunc et vos apparebitis*. 1 lo 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, scilicet in gloria*»: *In ad Col.*, c. 3, lec. 1 [143].

Segue S. Tomás, en su comentario, hablando de la necesidad de quitar lo «terreno» que aún queda (cf. Col 3, 5), con la mortificación (cf. 1 Cor 6), y otros medios ascéticos (cf. Col 3, 5: *In ad Col.*, c. 3, lec. 1 [146-147]). Todo lo cual resume con la expresión *desnudaos del hombre viejo con sus acciones* (Col 3, 9; cf. Rom 6, 6): el hombre nuevo es el alma renovada interiormente (cf. *In ad Col.*, c. 3, lec.2 [153-154]). Luego, pasa S. Tomás a describir la exhortación *vestíos del nuevo*.

avanzando *de claridad en claridad*, como iluminados *por el Espíritu del Señor* (2 Cor 3, 18). Pero ¿en dónde se hace esta renovación? No en las potencias de la parte sensitiva, sino en la mente. Por eso dice: *según la imagen*, esto es, la misma de Dios, que ha sido renovada en nosotros, *según la imagen del que le crió*, Dios.<sup>1004</sup>

*Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados* (Col 3, 12); hay que vestirse con las virtudes: *dejemos, pues, las obras de las tinieblas, y revistámonos de las armas de la luz* (Rom 13, 12).<sup>1005</sup>

Revestirse de un hombre nuevo -por la gracia- es tener como un nuevo principio de vida, que nos lleva a un nuevo modo de obrar, mediante las virtudes.<sup>1006</sup> La gracia es el principio de los actos meritorios mediante las virtudes, como la esencia del alma es principio de los actos vitales mediante las facultades, como explica S. Tomás usando palabras de S. Agustín: «ex gratia incipiunt merita

---

<sup>1004</sup> Dícese nuevo hombre creado, porque el alma racional no se comunica por vía de generación, sino que es inmediatamente creada por Dios (cf. *In ad Col.*, c. 3, lec. 2 [156]).

<sup>1005</sup> Somos *elegidos: escogidos* y esto indica la remoción de lo malo, *santos*, que se refiere al don de la gracia (*fuisteis lavados, fuisteis santificados*: 1 Cor 6, 11; Lv 11 y 19), y por último *amados*, que los dice por la preparación de la gloria futura: *los amó hasta el fin*, es a saber, en orden a la vida eterna: cf. *In ad Col.*, c. 3, lec. 3 [157-158]. Después del elenco de virtudes principales, dice: *Sobre todo revestíos con la caridad que es el vínculo de la perfección* (Col 3, 14). S. Pablo también se refiere al ejemplo del vestido en otro contexto, y precisamente el de la Encarnación: dice que el Verbo *apareció con hábito de hombre* (Phil 2, 7). La naturaleza humana de Cristo se compara a un hábito o vestido no para significar que se dé entre ambas naturalezas una unión accidental, sino para darnos a entender que la naturaleza de Cristo se manifiesta por la naturaleza humana, análogamente a como el hombre se manifiesta por su vestido. Insiste también en el mismo lugar que así como el vestido cambia -amoldándose a la figura de quien lo viste sin que éste cambie en su naturaleza- del mismo modo el Verbo ha asumido la humanidad sin sufrir cambio en la divinidad (cf. *S. Th.*, III, q. 2, a. 6 ad 2; cf. AA.VV., *El misterio de Jesucristo*, cit., p. 170).

<sup>1006</sup> «Dicit ergo: si induistis novum hominem, debetis induere novi hominis partes, scilicet virtutes»: *In ad Col.*, c. 3, lec. 3 [158]. «In confirmatione enim datur Spiritus ad robur, ut scilicet audacter homo confiteatur nomen Christi coram hominibus. Sicut enim in esse naturæ prius generatur homo, et postea augetur et roboratur, ita in esse gratiæ»: *In ad Hebr.*, 284.

hominis». <sup>1007</sup> Por la gracia y en el ejercicio de las virtudes, Dios concede al hombre *preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la naturaleza divina* (2 Petr 1, 4), y -comenta el Aquinate- «en cuanto que recibimos esta naturaleza divina, se dice que somos hechos hijos de Dios». <sup>1008</sup> Con motivo del consejo de ser perfectos como el Padre celestial (cf. Mt 5, 48) señala S. Tomás que hay dos modos en esta perfección, uno «in via» y otro «in patria», <sup>1009</sup> que es la herencia de los hijos de Dios, la bienaventuranza (cf. Rom 6, 23). <sup>1010</sup>

## b) La herencia de los hijos de Dios en Cristo, según Santo Tomás

La dimensión escatológica de la filiación divina, la relación «adopción-herencia eterna», es un concepto clave en S. Tomás. <sup>1011</sup> Para el Aquinate, la plenitud de esta

---

<sup>1007</sup> S. AGUSTIN, *De Grat. et Lib. Arbit.*, c. 6: PL 44, 889; citado en *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4. Aquí vemos el principio dinámico de la vida de la gracia, la nueva creatura, en S. Tomás. El Aquinate dice que el progreso de la virtud no se lleva a cabo sino por la gracia, y se da la misión invisible, pues -y cita a S. Agustín- «entonces es enviado a alguien» el Hijo, «cuando de alguien es conocido y percibido cuando puede ser conocido y percibido según la capacidad del alma que progresa o que ha alcanzado la perfección en Dios» (*De Trinitate*, IV, 20). Pero la misión invisible se da principalmente por el aumento de la gracia que se produce cuando uno se eleva en nuevos actos o a un nuevo estado de gracia, por ejemplo al hacer milagros o profetizar, o bien cuando por el fervor de la caridad se expone al martirio o renuncia a cuanto posee o emprende alguna otra obra extraordinaria (*aut quodcumque opus arduum aggregitur*): *S. Th.*, I, q. 43, a. 6, ad 2. En el ad 4, explica S. Tomás como la misión va a aquellos que a través de los Sacramentos reciben la gracia.

<sup>1008</sup> «Et secundum acceptionem huius naturæ, dicimur regenerari in filios Dei»: *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3 c.

<sup>1009</sup> Cf. *In ad Phil.*, c. 3, lec. 2 [126]; *In ad Tit.*, c. 2, lec. 3 [72]; A. MIRALLES, *El gobierno divino en la teología del mérito de Santo Tomás de Aquino*, en "Teresianum" I (1984), pp. 73-97.

<sup>1010</sup> Sobre el premio de la vida eterna, con el auxilio de la gracia, cf. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 5; C. RUINI, *o. c.*, p. 65.

<sup>1011</sup> Cf. Rom 8, 16-17, Gal 4, 7; Tit 3, 7; 1 Cor 3, 22-23. Entre las categorías bíblicas más significativas que usa S. Tomás, está «quella dell'adozione-eredità: il concetto di filiazione adottiva si può applicare al rapporto fra Dio e le creature intellettuali in quanto Dio, per la sua infinita bontà, ammette gratuitamente tali

filiación se manifestará cuando el hijo adoptado reciba la vida gloriosa e inmortal.<sup>1012</sup> *El continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios* (Rom 8, 19). ¿Y cómo se manifiesta esta herencia? Ya vimos (en la segunda parte del trabajo) que *no los hijos de la carne son hijos de Dios, sino los hijos de la promesa* (Rom 9, 8), promesa de Abraham, que se obtiene por la fe. «No son adoptados como hijos de Dios los que, como el primogénito de Abraham es según la carne, sino aquellos (...) a los que se hizo la promesa (...) los que por la gracia de la promesa divina son hijos de Abraham según la semejanza de la fe (...). Así como Ismael, nacido según la carne, no se computa entre la descendencia, sino Isaac nacido por la promesa».<sup>1013</sup>

Por esta descendencia de Abraham «se entiende Cristo (...) para que sea heredero del mundo, según aquello: *pídeme y te daré las naciones en herencia* (Ps 2, 8). Y de modo secundario se completa en aquellos que espiritualmente son hijos de Abraham por la gracia de Cristo (...) los que son también por Cristo herederos del

---

creature a partecipare del bene che gli appartiene in proprio, e cioè della beatitudine divina per cui egli è felice nella fruizione di se stesso: l'adozione comporta infatti che l'adottato venga costituito erede dell'adottante, e l'eredità di una persona è rappresentata dai beni che le appartengono. Nel caso dell'adozione divina, a differenza di quella che ha luogo fra gli uomini, è necessario che la creatura sia resa idonea a ricevere l'eredità della visione beata, mediante il dono della grazia che la fa partecipe della natura divina e la assimila al Figlio naturale di Dio»: C. RUINI, *La trascendenza della grazia nella Teologia di San Tommaso*, o. c., p. 23; C. BERMUDEZ, o. c., p. 133.

<sup>1012</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 11, lec. 5 [657].

<sup>1013</sup> «Ex quo Apostolus hic accipit quod illi non adoptantur in filios Dei, qui sunt filii carnis, id est ex hoc ipso quod secundum carnem progeniti sunt ab Abraham, sed illi aestimatur in semine, quibus facta est repromissio, qui sunt filii repromissionis, id est illi qui ex gratia promissionis divinæ facti sunt filii Abraham secundum imitationem fidei, secundum illud Mt 3, 9: *Potens est Deus de lapidibus his suscitare filios Abraham*. Sicut etiam Ismaël, secundum carnem natus, non est computatus in semine, sed Isaac per repromissionem natus»: *In ad Rom.*, c. 9, lec. 2 [753].

mundo». <sup>1014</sup> «Porque siendo El mismo el hijo principal, de cuya filiación participamos nosotros, de este modo El es el principal heredero, al cual quedamos unidos en la herencia». <sup>1015</sup>

Todos los hijos de Dios alcanzan la eternidad de la vida gloriosa, y como quienes son regidos por el Espíritu Santo son hijos de Dios, estos mismos alcanzan esa herencia: <sup>1016</sup> *hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi* (Rom 8, 17). Herencia divina que es el mismo Dios: «Ipse Deus», como canta el Salmo: *Dominus pars hæreditatis meæ* (Ps 15, 5). <sup>1017</sup> La herencia de los hijos de Dios es Dios mismo, que se entrega de modo definitivo en la vida eterna, y en esta vida por la gracia y la filiación divina que son *inchoatio gloriæ*. <sup>1018</sup> En Dios tenemos todos los bienes puesto que esta herencia es plenitud de todo bien. <sup>1019</sup> Dios desde toda la eternidad predestinó a quienes han de ser conducidos a la gloria, y participan de

---

<sup>1014</sup> «Hoc tamen semen principaliter intelligitur Christus (...) ut sit *hæres mundi*, secundum illud Ps 2, 8: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam*. Secundario autem completur in illis, qui per gratiam Christi sunt spiritualiter semen Abrahamæ (...). Qui etiam per Christum sunt hæredes mundi, in quantum omnia in gloria electorum cedunt»: *In ad Rom.*, c. 4, lec. 2 [352].

<sup>1015</sup> «Quia ipse cum sit principalis filius a quo nos filiationem participamus, ita est principalis hæres, cui in hæreditate coniungimur»: *In ad Rom.*, c. [649].

<sup>1016</sup> «Quicumque sunt filii Dei consequuntur æternitatem gloriosæ vitæ: sed quicumque reguntur Spiritu Sancto sunt filii Dei; ergo quicumque reguntur Spiritu Sancto, consequuntur hæreditatem gloriosæ vitæ»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [634].

<sup>1017</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [647]. «Rom 5, 1: *pacem habemus per Christum ad Deum.*, per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam in qua stamus, et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei; Act 4, 12: *non est aliud nomen sub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* (*In Io Ev.*, c. 10, lec. 1 [1368]).

<sup>1018</sup> «Ut scilicet habeatis societatem ad Christum, et in præsentem per similitudinem gratiæ (...), et in futuro per participationem gloriæ»: *In I ad Cor.*, c. 1, lec. 1 [18], cf. *In ad Hebr.*, c. 12, lec. 3 [723]; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 40-42 sobre la relación gracia-gloria en S. Tomás.

<sup>1019</sup> «Hæc autem hæreditas est plenitudo omnis boni, cum nihil aliud sit quam ipse Deus, secundum illud Ps 15, 5: *.Dominus pars hæreditatis meæ*. *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3 [217].

la Filiación de su Hijo, según aquellas palabras: *si filii, et hæredes* (Rom 8, 17).<sup>1020</sup>

La salvación consiste en dos cosas: en que los hombres sean hechos hijos y que sean conducidos a la herencia, y las dos cosas se consiguen *per Filium*.<sup>1021</sup>

«Es la esperanza de conseguir la gloria de los hijos de Dios»,<sup>1022</sup> por la que deseamos y esperamos la vida eterna prometida por Dios a los que le aman y los medios necesarios para alcanzarla (cf. Phil 3, 14), dirá Santo Tomás.<sup>1023</sup>

### **c) Ser coherederos con Cristo es participar de su esplendor, y orientarse hacia la plena manifestación de los hijos de Dios**

Son múltiples los textos de S. Tomás referentes a que Cristo nos consigue la herencia eterna, sobre todo en sus comentarios escriturísticos, y giran muchos de ellos en torno al versículo por él tan comentado, que es como una

---

<sup>1020</sup> «Deus autem ab æterno prædestinavit quos debet adducere in gloriam. Et isti sunt omnes illi, qui sunt participes filiationis filii eius, quia *si filii, et hæredes* (Rom 8, 17)» *In ad Hebr.*, c. 2, lec. 3 [127].

<sup>1021</sup> «Salus ista in duobus consistit, scilicet quod fiant filii, et quod inducantur in hæreditatem. Quod autem sint habent per Filium naturalem (...). Gloriam autem et hæreditatem non consequuntur nisi per eum, cuius naturaliter est hæreditas, qui est splendor gloriæ. Quia ergo per Filium consequimur ista duo, ideo ipse convenienter dicitur auctor salutis»: *In ad Hebr.*, c. 2, lec. 3, [128].

<sup>1022</sup> *In ad Rom.*, c. 5, lec. 1 [388]. «Unde et secundum hoc dicimur regenerari in filios Dei, secundum illud Io 1, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri. Filii autem effecti convenienter possunt hereditatem sperare, secundum illum Rom 8, 17: si filii et heredes*. Et ideo secundum hanc spirituales regenerationem competit homini quamdam altiorem spem de Deo habere, hereditatis scilicet æternæ consequendæ, secundum illud 1 Pet 1, 3-4: *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Christi ex mortuis, in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem...*»: *Comp. theol.*, II, c. 4.

<sup>1023</sup> Por ella nos unimos a Dios en cuanto principio del bien perfecto, y nos apoyamos en el auxilio divino para conseguir la felicidad eterna: cf. *S. Th.*, II-II, q. 17, a. 6 c.; cf. Rom 8, 18. La prenda de la herencia futura es depositada en nuestros corazones por el Espíritu Santo (cf. 2 Cor 1, 21-22; Eph 1, 13). La visión de la gloria no la tenemos aquí en la tierra, donde es firme esperanza, certeza que tiene un apoyo en la fe y otro apoyo en la prenda que es el Espíritu Santo: Cf. *In I ad Cor.*, c. 1, lec. 3 [45-46].

síntesis: *los predestinó a ser conformes con la imagen de su hijo, para que Éste sea primogénito entre muchos hermanos* (Rom 8, 29).<sup>1024</sup> *Pues si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos con Cristo* (Rom 8, 17), y también participantes de su resplandor.<sup>1025</sup> El Hijo único del Padre es también por esencia esplendor de gloria; los demás son hijos adoptivos y son conducidos a la gloria del modo que el Padre ha dispuesto de antemano.<sup>1026</sup>

Por la fidelidad a su condición los hijos de Dios reciben la herencia de la vida eterna, la entrada en el reino del Padre (cf. Rom 8, 17), pues son coherederos con Cristo, el principal heredero.<sup>1027</sup> La herencia eterna se *merece* por la fe y las obras; y aún siendo merced de Dios se consigue por méritos del cristiano (según las obras), o mejor dicho del hijo de Dios movido por el Espíritu de Dios, que está predestinado a poseer la herencia divina.<sup>1028</sup> En efecto, son llevados así por el divino

---

<sup>1024</sup> «*Ut sit primogenitus in multis fratribus* (Rom 8, 29). *Sicut enim Deus suam naturalem bonitatem voluit aliis communicare, participando eis similitudinem suæ bonitatis, ut non solum bonus sit, sed etiam auctor bonorum; ita Filius Dei voluit conformitatem suæ filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse Filius, sed etiam primogenitus filiorum*»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [706].

Cristo, con la obediencia a la misión recibida del Padre (cf. Hebr 10, 9), con su vida, muerte y resurrección, nos libera del pecado y nos alcanza la adopción de hijos de Dios (cf. Gal 4, 4-5), uniéndonos a El, que será primogénito entre muchos hermanos: cf. *S. Th.*, I, q. 23, a. 1 ad 2; q. 33, a. 3 c; q. 93, a. 4 ad 2; II-II, q. 45, a. 6 c.; III, q. 3, a. 5 ad 2; a. 8 c.; q. 39, a. 8 ad 3; q. 45, a. 4 c.; *C. G.*, IV, c. 8 y 24; *In ad Rom.*, c. 1, lec. 3; c. 8, lec. 6; *In ad Eph.*, c. 1, etc.

<sup>1025</sup> Cf. *In ad Rom.*, [704].

<sup>1026</sup> «*Et ideo dicit, qui multos filios in gloriam adduxerat, quasi dicat: Ipse habet unum filium perfectum naturaliter (...). Qui est naturaliter splendor gloriæ, supra I, 3. Alii autem sunt adoptivi et ideo adducendi sunt in gloriam*»: *In ad Hebr.*, c. 2, lec. 3 [127].

<sup>1027</sup> «*Describit hanc hæreditatem ex parte Christi, dicens cohæredes autem Christi, quia ipse cum sit principalis filius a quo nos filiationem participamus, ita est principalis hæres, cui in hæreditatem coniungimur*»: *In ad Rom.* c. 8, lec. 3 [649].

<sup>1028</sup> «*Sed dicendum est quod opera humana possunt considerari dupliciter. Uno modo secundum substantiam operum, et sic non habent aliquid condignum, ut eis merces æternæ gloriæ reddatur. Alio modo possunt considerari secundum*

instinto según el propósito de la predestinación.

Quienes forman parte de este cuerpo místico de Cristo glorioso no pierden su propia subsistencia.<sup>1029</sup> Así como la vida de Cristo es ejemplar de nuestra justicia, la gloria y exaltación de Cristo es forma y ejemplar de nuestra exaltación.<sup>1030</sup> Los hijos de Dios, que en esta vida se configuran con Cristo por el crecimiento en gracia y en virtud, reciben el derecho a participar de su herencia y de su esplendor, y a configurarse con El también en su exaltación gloriosa.<sup>1031</sup> Por esto, en su resurrección Cristo nos hace conocer nuestra resurrección futura, que será semejante a la suya -verdadera, inmortal, gloriosa- al final de los tiempos, con las dotes de los cuerpos gloriosos;<sup>1032</sup> entonces su subida al Padre es camino para ir donde está nuestra cabeza: *ut ubi sum ego, et vos sitis* (Io 14, 3).<sup>1033</sup> Lo que ahora poseemos en esperanza, será realidad plena:<sup>1034</sup> en la resurrección gloriosa la manifestación de los hijos de Dios alcanzará su plenitud (cf. Rom 8, 19), mediante ella se revelará todo el alcance salvífico del misterio pascual. El entendimiento, ya elevado para acoger como forma inteligible del intelecto la esencia divina, recibe esta iluminación.<sup>1035</sup>

---

suum principium, prout scilicet ex impulsu Dei aguntur secundum propositum dei prædestinantis; et secundum hoc eis debetur merces prædicta secundum debitum, quia, ut infra 8, 14 dicitur: *qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei; [v. 17] si autem filii, et hæredes*: *In ad Rom.*, c. 4, lec. 1 [329].

<sup>1029</sup> Cf. A. HOFMANN, *Christus et Ecclesia est una persona mistica*, en *Angelicum* 19 (1942) 216-217; *cit.* en J. RIESTRA, *Cristo y la plenitud del cuerpo místico*, *cit.*, p. 35.

<sup>1030</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 1, lec. 7; *S. Th.*, III, q. 56, a. 1 ad 4.; F. OCARIZ, *La Resurrección de Jesucristo*, *cit.*, p. 764; PRATAS, 477-508.

<sup>1031</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [704, 709].

<sup>1032</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 54.

<sup>1033</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 57, a. 6 c. Y participar del poder judicial de Cristo a la derecha del Padre (cf. Eph 2, 6): cf. *S. Th.*, III, q. 58, a. 4 c.

<sup>1034</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 2, lec. 2 [88].

<sup>1035</sup> "Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intellegibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc 21, 23 quod 'claritas Dei illuminabit eam' scilicet societatem

El Salvador *transformará nuestro cuerpo vil en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene para someter a su dominio todas las cosas* (Phil 3, 20-21). El Cuerpo de Cristo ha sido glorificado por la gloria de su divinidad, tal glorificación fue por Él merecida en su pasión; por tanto, cualquiera que participe de la virtud de la divinidad por la gracia, y le imite en su pasión, será glorificado a semejanza de Cristo,<sup>1036</sup> en relación a la personal correspondencia: *al sediento le daré de beber gratis de la fuente de agua viva. El que venza heredará estas cosas, y yo seré para él Dios, y él será para mí hijo* (Apo 21, 6-8).<sup>1037</sup>

### 3. El espíritu de los hijos de Dios: la caridad

El amor es el acto de la persona en cuanto tal, del que forman parte -como dimensiones suyas- el conocimiento espiritual y el sentimiento: por eso, todas las disposiciones virtuosas son disposiciones para amar más y mejor, energías sin las cuales no le es posible al hombre vivir de amor. A través de la caridad todo el ser y el actuar de la persona se diviniza, se transforma en amor (sin olvidar que el amor comporta conocimiento, sabiduría), se dirige todo el hombre hacia una divinización que impregna toda su existencia y desarrolla todas las

---

beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes: secundum illud, Io 3, 2 : 'cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est': *S. Th.*, I, q. 12, a. 5; cf. *C.G.* III, c. 53; *De Veritate*, q. 8, a. 3 ad 1 y q. 20 a. 2; *Comp. Theol.* 1, c. 105; S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, vol. 4, en *Opera omnia*, ed. CSIC Madrid 1971, 255-346; A. MICHEL, *Intuitive (vision)*, en DTC VII, col. 2361-2380; J. RIESTRA, *cit.*, p. 61.

<sup>1036</sup> «Corpus siquidem Christi est glorificatum per gloriam divinitatis suæ, et hoc meruit per suam passionem: quicumque ergo participat virtutem divinitatis per gratiam, et passionem Christi imitatur, glorificabitur»: *In ad Phil.*, c. 3, lec. 3 [145].

<sup>1037</sup> Cf. 1 Cor 15, 47-49: cf. *S. Th.*, III, q. 8, a. 2; q. 45, a. 1; q. 56, a. 1 ad 3; q. 5, a. 2; *In I ad Cor.*, c. 15, lec. 7 [995 ss.]. Sobre la visión intuitiva y facial, sin mediación de criatura, de la esencia divina inmediata, desnuda, clara y abiertamente: cf. BENEDICTO XII, *Const. Benedictus Deus, 30-1-1936*, en DS 530 (1000-1001).

fuerzas y comprende todos sus actos (de aquí la multiplicidad de las virtudes y de los dones del espíritu Santo). Así el amor se transforma en caridad, es el divinizar su actuar humano que lleva consigo la divinización de la persona o recreación como hijo de Dios. Al comienzo de este apartado, hemos visto como la filiación adoptiva es, en Santo Tomás, una participación en la filiación natural de Cristo, una conformación a Cristo por la gracia y por la caridad: «Por el amor de caridad Dios se hace nuestro Padre, según se lee: *habéis recibido el espíritu de adopción de hijos, con el cual clamamos: Abba, Padre* (Rom 8, 15); y por la misma caridad se llama nuestro esposo: *os he desposado como virgen casta con un varón, Cristo* (2 Cor 11, 2)». <sup>1038</sup>

Santo Tomás, utilizando terminología que se acomoda al sentido de los Padres y la Escritura, <sup>1039</sup> dice que Dios se hace nuestro Padre por la caridad. Siguiendo a San Agustín, San Gregorio y San Bernardo, de los que se ha nutrido la Edad Media, <sup>1040</sup> dirá que la práctica de la caridad pertenece también al núcleo de la filiación adoptiva, que nos asimila a las Personas divinas. Es inseparable –como vimos más arriba– separarla de la fe, ésta se manifiesta en las buenas obras en un dejarse llevar por el Espíritu de Dios (cf. Rom 8, 14). <sup>1041</sup> La caridad –ese sentimiento fuerte que conquista y absorbe todos los otros (esperanza y temor, religión y piedad...), es decir van unidos los otros a ella, quien da una semejanza inmediata

---

<sup>1038</sup> «*Per caritatem amorem Deus Pater noster efficitur, secundum illud Rom 8, accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud 2 ad Cor 11, despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo*»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 2 ad 3.

<sup>1039</sup> Cf. S. I. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, cit., p. 126.

<sup>1040</sup> Ya hemos citado a S. AGUSTIN; para S. GREGORIO, ver *Homil. in Evang.* 27, 1: PL 76, 1205; y para S. BERNARDO, *Liber de diligendo Deo*, PL 182, 973, y *Sermones in Cantica Canticorum*, PL 183, 785.

<sup>1041</sup> Cf. *In Psalmos* 28, 1, cit.

al Espíritu Santo. «Amar es desear el bien a alguien»,<sup>1042</sup> y Dios en su bondad quiere comunicar el bien mayor al hombre, la filiación divina, y el Espíritu Santo, que es *dador de vida*, nos comunica la conformidad a Cristo que nos hace hijos de Dios, y esto precisamente imprimiendo en nosotros su espíritu de Amor: «La vida del alma consiste en su unión con Dios, puesto que Dios mismo es la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo. Ahora bien, es el Espíritu Santo quien realiza esta unión con Dios por medio del amor, porque El mismo es el Amor de Dios; por consiguiente, da vida. *El Espíritu es quien da vida* (Io 6, 64)».<sup>1043</sup>

Comenta el Aquinate que la ley de Cristo es ley de amor, y una vez más apunta la diferencia entre la ley del temor y la ley de libertad, y añade: «el que se guía por el amor, procede como hombre libre, *como un hijo*. Por esto dice el Apóstol: *Donde está el Espíritu del Señor, está la libertad* (2 Cor 3, 17), porque éstos, en fuerza de su amor, actúan como hijos».<sup>1044</sup>

Nos parece que en el contexto de la obra de S. Tomás es profunda esta relación entre la libertad (objeto del cap. II) y la condición de hijos. E, igualmente, se ve la relación entre la ley de Cristo, que es ley de libertad, y la caridad, que es el culmen de esta Ley. Para intentar mostrar la visión de conjunto sobre esta doctrina del Aquinate, analizaremos brevemente la caridad en tres puntos: a) en cuanto a la perfección de la Ley; b) en

---

<sup>1042</sup> *Σ. Th.*, I-II, q. 26, a. 4.

<sup>1043</sup> «In hoc est vita animæ quod coniungitur Deo, cum ipse Deus sit vita animæ, sicut anima vita corporis. Deo autem coniungit Spiritus sanctus per amorem, quia ipse est amor Dei, et ideo vivificat. Io 6, 64: *Spiritus est qui vivificat*». *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 8 [961].

<sup>1044</sup> «Lex timoris facit suos observatores servos, lex vero amoris facit liberos. Qui enim operatur solum ex timore, operatur per modum servi; qui vero ex amore, per modum liberi vel filii. Unde Apostolus 2 Cor 3, 17: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*; quia scilicet tales ex amore ut filii operantur». *Duo præcepta caritatis*, proem., I [1133].

cuanto a la obediencia a Dios; c) en cuanto fraternidad con los hombres.

### a) La caridad de Cristo manifiesta el culmen de la ley moral del hijo de Dios<sup>1045</sup>

La caridad es síntesis unificante de todas las expresiones de la vida moral, es madre de todas las virtudes; y constituye en nosotros *una cierta participación del Espíritu Santo*<sup>1046</sup> La caridad unifica sin absorber las virtudes, respeta y potencia las variedades y riqueza de la vida humana.<sup>1047</sup> ¿Qué es ese amor? Señala el Aquinate -ya lo vimos en el cap. I- que nosotros amamos algo porque vemos en ello algo bueno, pero Dios es -en su bondad- causa de la bondad de las cosas que ama: amar es desear el bien para alguien, y Dios causa el bien en nosotros.<sup>1048</sup> Es decir, no nos ama porque seamos buenos (como solemos hacer nosotros), sino que al amarnos nos hace buenos, amables, dignos de su amor. Esto es importante, aceptar este amor es lo más

---

<sup>1045</sup> Todos los mandamientos se reconducen al amor, se recapitulan así: *diliges proximum tuum tamquam teipsum. Dilectio proximo malum non operatur; plenitudo ergo legis est dilectio* (Rom 13, 9-10). Todas las exigencias están resumidas en el mandamiento del amor: *Como el Padre me amó, así os he amado yo. Permaneced en mi amor* (Jo 15, 9). La ley es Cristo, Él manifiesta el amor del Padre, y ahí radica la moral cristiana: cf. C. G., III, cc. 102-103: la gracia nos trae la caridad, el amor de Dios cuyo efecto es inclinar al hombre a volver a Dios, que es bienhechor por excelencia, amor por amor (cf. J. TERRIEN, *o. c.*, pp. 117-124); A. CHACON, *La gracia creada y el fin*, cit., pp. 283-290. «Revelando el misterio del Padre y de su amor, Cristo manifiesta plenamente el hombre al hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»: CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22.

<sup>1046</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 223, a. 3, ad 3.

<sup>1047</sup> *S. Th.*, II-II, q. 23, aa. 7-8

<sup>1048</sup> «Sed ideo diligimus eum, quia bonus est: unde in nobis amor causatur a bono. Sed in Deo aliter est, quia ipse amor Dei est causa bonitatis in rebus dilectis: quia enim Deus diligit nos, ideo boni sumus, nam amare nihil est aliud quam velle bonum alicui. Cum ergo voluntas Dei sit causa rerum, quia *omnia quaecumque voluit, Dominus, fecit*, ut dicit Ps. 113, 3, manifestum est quod amor Dei, causa est bonitatis in rebus»: *In Io Ev.*, c. 5, lec. 3 [753].

importante que tenemos. Este amor tiene plena eficacia cuando el hombre recibe la gracia santificante -es decir la participación estable de la vida divina- y el hombre, aceptando esta participación, ama a Dios con amor de caridad.<sup>1049</sup> Por la gracia el hombre se une a Dios, conformando su voluntad con la suya. Santo Tomás cita a Aristóteles, diciendo que es propio de los amigos «el querer y no querer las mismas cosas, el gozarse y condolerse de las mismas cosas»,<sup>1050</sup> y dirá también que el efecto principal de la gracia es que el hombre ame a Dios; pero para que una operación sea perfecta, se requiere también que uno obre constante y prontamente; y esto lo hace el amor, por el cual aún las cosas difíciles parecen ligeras.<sup>1051</sup> Es la caridad «un cierto amor de amistad entre el hombre y Dios».<sup>1052</sup> La caridad es como el fuego, que al quemar da luz, y siguiendo este ejemplo dice S. Tomás: «Así como la lámpara no puede iluminar si no la enciende el fuego, del mismo modo, la lámpara espiritual no brilla sin que primero arda y se inflame en el fuego de la caridad (...) por el ardor de la caridad se da el conocimiento de la verdad».<sup>1053</sup> Este “gustar” sapiencial que es la base del conocimiento es de gran riqueza.

Es característica del amor ir transformando el

---

<sup>1049</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 2; cf. 1 lo 4, 16; lo 14, 23; 15, 9-10; *passim*. Recordamos que la gracia comienza a ser eficaz cuando el pecador inicia su alejamiento del pecado por medio de actos aún imperfectos de fe y esperanza, que son fruto ya de una especial moción divina (cf. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 2).

<sup>1050</sup> «Eadem velle, et in eodem tristari et gaudere»: ARISTOTELES, IX *Ethic.*, 3, 4 [BK 1165b27; *S. Th.*, lec. 3]; citado en *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 2 c.

<sup>1051</sup> Cf. *C. G.*, III, c. 151.

<sup>1052</sup> *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1: «... unde manifestum est quod caritas amicitia quædam est hominis ad Deum».

<sup>1053</sup> «Nam sicut lucerna lucere non potest nisi igne accendatur, ita lucerna spiritalis non lucet nisi prius ardeat et inflammetur igne caritatis. Et ideo ardor præmittitur illustrationi, quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis»: *In lo Ev.*, c. 5, lec. 6 [812].

amante en el amado.<sup>1054</sup> Quine permanece en el amor está en Dios y Dios permanece en él (cf. 1 Jn 4, 16). Si nuestro afecto está en lo caduco, en ello nos convertimos y seremos inestables, y «si amamos a Dios, nos divinizamos, porque *el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con El* (1 Cor 6, 17). Ahora bien, como dice Agustín, "del mismo modo que el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida del alma". Cosa, por lo demás, bastante clara. Decimos que un cuerpo vive, cuando en virtud del alma ejecuta las operaciones propias de la vida, cuando actúa y se mueve; porque si se separa del alma, ni se mueve ni es capaz de hacer nada. Al alma le ocurre algo parecido: obra virtuosamente y con perfección cuando la mueve el amor de Dios, por el cual Dios habita en ella; en cambio, si el amor es incapaz de obrar: *quien no ama, permanece en la muerte* (1 Io 3, 14)».<sup>1055</sup>

La caridad es vista como una participación de la infinita caridad que es el Espíritu Santo.<sup>1056</sup> S. Tomás comenta Rom 5, 5 y destaca los dos modos en que se puede recibir la caridad: el primero es la caridad con la cual Dios nos ama y el segundo es el amor a Dios con el cual nosotros le amamos, ambos se nos infunden con el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Es en la gracia, donde amándonos Dios, debemos considerar la persona del Espíritu Santo que nos es dado y que nos hace semejantes a El por medio de su «representación propia» que es la

---

<sup>1054</sup> «Utrum mutua inhæsiō sit effectus amoris»: *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 2. «Iste effectus mutuae inhæsiōnis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam (...) sed quantum ad vim appetitivam (...). Potest autem et tertio modo mutua inhæsiō intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis...»: *ibid.*, c.

<sup>1055</sup> «Et ideo qui Deum diligit, ipsum in se habet: 1 Io 4, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Natura etiam amoris est quod amantem in amatum transformat: unde si vilia diligimus et caduca, viles et instabiles efficimur: Os 9, 10: *Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt*. Si autem Deum diligimus, divini efficimur, quia, ut dicitur 1 Cor 6, 17: *qui adhæret Domino, unus spiritus est: Duo præcepta caritatis*, proem., III [1139].

<sup>1056</sup> «Participatio quædam infinitæ caritatis, quæ est Spiritus Sanctus»: *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 7 c.

caridad.<sup>1057</sup> Hay una participación del amor y nos hace amadores de Dios por el Espíritu El nos hace participar -en Cristo- de esa virtud característica de quien ha sido elevado a hijo de Dios: por la caridad somos hechos hijos de Dios.<sup>1058</sup> Ya nos hemos referido a la concepción del Aquinate según la cual la gracia es una redundancia de la plenitud de la gracia de Cristo, que ha conseguido Cristo para todos, y con su Encarnación nos hace dioses e hijos de Dios, como señala una vez más en el *Compendium theologiæ*,<sup>1059</sup> donde también se refiere el Aquinate a esta unión con Dios por el afecto de caridad, por el que está en Dios y Dios en él.<sup>1060</sup>

La santidad, esa plenitud de la caridad a ejemplo de Cristo, es amor filial a Dios a ejemplo del amor de Cristo el cual es ejemplar del nuestro. Son múltiples los pasajes del Aquinate comentando los textos bíblicos, pero observa Santo Tomás que esa relación paterna de Dios con respecto a Cristo es distinta a la nuestra, lo cual vemos en

---

<sup>1057</sup> «Charitas Dei autem dupliciter accipi potest. Uno modo pro charitate qua diligit nos Deus, Ier 31, 3: *Charitate perpetua dilexi te*; alio modo potest dici charitas Dei, qua nos Deum diligimus, infra 8, 38 s.: *Certus sum quod neque mors neque vita separavit nos a charitate Dei*. Utraque autem charitas Dei in cordibus nostris diffunditur per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. Spiritum enim Sanctum, qui est amor Patris et Filii, dari nobis, est nos adduci ad participationem amoris, qui est Spiritus Sanctus. A qua quidem participatione efficimur Dei amatores. Et hoc quod ipsum amamus, signum est, quod ipse nos amet»: *In ad Rom.*, c. 5, lec. 1 [392].

<sup>1058</sup> «... præterea, per caritatem efficimur filii Dei: 1 Io 3, 1: *videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus*. Sed caritas est Spiritus sanctus» (*In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1 ad 4).

<sup>1059</sup> «Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiæ obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ab ipso in alios redundaret, ita quod Filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei, secundum illud Apostoli ad Gal 4, 4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus*»: *Comp. theol.* lib. 1, cap. 214 [429].

<sup>1060</sup> «Coniunctio autem hominis ad Deum est *duplex*. Una quidem per affectione, et hæc est per caritatem, quæ quodammodo facit per affectionem hominem unum cum Deo (...). Per caritatis amorem unus spiritus fiat cum Deo, quod ipse in Deo sit, et Deus in eo...»: *ibid.* [426] (el otro tipo de unión de que habla es la hipostática).

las palabras dirigidas por Jesús al Padre: *los has amado como me amaste a mí* (Io 17, 23); así señala S. Tomás la diferencia: «No implica estricta igualdad en el amor, sino el motivo y la semejanza. Es como si dijera: el amor por el que me amaste a mí es la razón y la causa por las que los amaste a ellos, pues, precisamente porque me amas a mí amas a quienes me aman y a mis miembros».<sup>1061</sup>

Al señalar la diferencia, acaba subrayando el Aquinate la relación entre Cristo y sus miembros, con respecto al Padre, por el amor. La cita sigue, distinguiendo el amor del Padre con respecto a Cristo y a los miembros de Cristo, y explica el amor de Dios por éstos, que da la gracia por la que Cristo inhabita en nosotros.<sup>1062</sup> Por la caridad hay esa conformación a Cristo en lo que consiste la filiación divina (cf. Rom 8, 29), es un proceso por el amor de Dios, que vive en el cristiano.

Por último, subrayemos la doctrina del Aquinate sobre otro punto que relaciona la caridad con la filiación divina del cristiano. Santo Tomás, al referirse a la virtud cristiana, insiste en expresarla como *fides, quæ per*

---

<sup>1061</sup> «Sed dicit *Sicut tu me dilexisti: quod non importat parilitatem dilectionis, sed rationem et similitudinem. Quasi dicat: Dilectio qua dilexisti me, est ratio et causa quare eos dilexisti: nam per hoc quod me diligis, diligentes me et membra mea diligis: In Io Ev., c. 17, lec. 5 [2251].*

<sup>1062</sup> «... et membra mea diligis; supra 16, 27: *Ipse Pater amat vos, quia vos me amastis. Sciendum est autem, quod Deus diligit omnia quæ fecit, dando eis esse (...). Maxime autem diligit unigenitum Filium suum, cui totam naturam suam per æternam generationem dedit. Medio autem modo diligit membra Unigeniti sui, scilicet fideles Christi, dando eis gratiam qua Christus inhabitat nos: ibid.*

Esta comunión con Dios es un anticipo del cielo, la casa del Padre, y la vida eterna consistirá en un acto ininterrumpido de caridad: cf. *S. Th.*, I-II, q. 114, a. 4. La caridad es el primer mandamiento (cf. Mt 5, 18 ss.), y el único camino para alcanzar la vida eterna (cf. Mt 22, 37-40; Mc 12, 30-33): *con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas*, según el ejemplo de Cristo (cf. Io 13, 34; 15, 12; Lc 10, 27 ss), que lleva a la salvación. La caridad es el resumen de la vida cristiana (cf. Io 13, 35; 1 Io 3, 18-19), «mater virtutum» (cf. *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 8), «radix et initium» (*S. Th.*, II-II, q. 33, a. 8 ad 2), «vinculum perfectionis» (Col 3, 12)... la verdadera ley del cristiano: cf. *S. Th.*, I-II, q. 91, aa. 4-5, y qq. 106-108 *passim*..

*caritatem operatur* (Gal 5, 6).<sup>1063</sup> Somos hijos de Dios por la fe (cf. Gal 3, 26), pero *la fe que actúa por la caridad* (Gal 5, 6).<sup>1064</sup> La perfección de toda virtud depende de la caridad, que le da rectitud (ordenación al fin), perfección, en orden al bien total (gloria de Dios, amor como apertura a la persona). La perfección de la vida espiritual se mide en la perfección de la caridad. «La vida espiritual consiste principalmente en la caridad. El que no la posee, no es nada desde el punto de vista espiritual». <sup>1065</sup> La fe precede las demás «secundum ordinem generationis», pero «secundum ordinem perfectionis» la caridad constituye el principio unificador no sólo de las virtudes teologales sino de toda la

---

<sup>1063</sup> Cf. *In ad Gal.* c. 5, lec. 2; lec. 4 [308]; c. 6, lec. 3 [360]; *S.Th.*, I-II, q. 68 *passim*. R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia...*, o. c., p. 339.

<sup>1064</sup> Cf. Eph 3, 14-19. Estamos unidos a Dios por la fe y la caridad: cf. *In ad Rom.*, c. 1, lec. 6 [106-107]; c. 5, lec. 2 [404], donde dice que es mediante Cristo; en *In ad Rom.*, c. 5, lec. 1 [383] comenta *Eph. 2,8* «*gratia estis salvati per fidem*»: «*quia primus effectus gratiæ in nobis est fidem*». «*Fides autem si non est formata caritate, mortua est, et ideo non vivificat animam sine caritate*. Gal 5, 6: *fides quæ per caritatem operatur*»: *In ad Hebr.*, c. 10, lec. 4 [548]; cf. *In ad Rom.*, c. 1, lec. 6 [104.108]; *In ad Eph.*, c. 5, lec. 4.

<sup>1065</sup> «*Consistit autem principaliter spiritualis vita in caritate: quam qui non habet, nihil esse spiritualiter reputatur*. *De perfectione vitæ spiritualis*, cap. I [560]; cf. *S. Th.*, II-II, q. 184, a. 1; q. 27, a. 6.

«Insomma, la tradizione e la vita della Chiesa ci trasmettono come *sostanza della morale cristiana* una vita, un *amore* "che sgorga nuovo dalle fonti del Salvatore" (Is 12, 3), con la spontaneità e la libertà di un dinamismo senza fine. Esso spinge più all'interiorità dello spirito che alla rigidità della lettera (cf. Mt 6, 1-8), elevando lo sguardo pieno di speranza verso la perfezione stessa di Dio (cf. Mt 5, 48). E come l'incontro di una persona (cf. Io 14, 21)»: G. GILLEMAN, *Il primato della carità*, cit., p. 14.

La caridad, forma y principio unificador de todas las virtudes, por una parte, da la perfección a toda virtud: le da rectitud (ordenación al fin) en orden al bien total (gloria de Dios, amor como apertura a la persona). Ninguna virtud está tan inclinada a su acto, ni lo genera tan gozosamente como la caridad (cf. *De Caritate*, q. un., art. 1). En la arquitectura de las virtudes según S. Tomás, el amor de caridad se convierte en una inclinación fuerte que unifica todas las demás manifestaciones de la vida del hijo de Dios, y queda como la nota dominante de todo el edificio espiritual (cf. H.-D. NOBLE, *La spiritualité de saint Thomas (ses traits généraux)*, en «*La Vie Spirituelle*» 30 (1932) 136-141).

estructura del organismo infuso.<sup>1066</sup>.

S. Tomás señala un paralelismo entre gracia y caridad, y dice al hablar de los dos momentos que se distinguen en la filiación divina (cf. 1 lo 3, 1-3),<sup>1067</sup> la vida de la gracia y la gloria, que ahora la filiación se realiza con la mirada en la bienaventuranza, que poseemos entre tanto en la esperanza, que ayuda a caminar en la fe hacia el fin, que es la posesión de Dios. La gracia da la perfección al obrar, y la gracia es forma de las virtudes al igual que la caridad lo es también, dirá S. Tomás: es forma de las virtudes en cuanto que es forma de sus operaciones.<sup>1068</sup> La gracia es la fuente de las virtudes y de los actos meritorios y constituye la forma y la perfección primordial de todas las virtudes; la caridad se puede decir que lo es en cuanto impera los actos de las demás virtudes y los ordena al fin sobrenatural.<sup>1069</sup>

---

<sup>1066</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 8, etc. La libertad se perfecciona *in via* a través de su ejercicio virtuoso según la ley de Dios (cf. Ex 20, 2-3; Lev 26, 12): *escucha, Israel: el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno solo. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza* (Dt 6, 4-6); mandato que contiene toda la vida moral, ley antigua que se hace nueva en Cristo Jesús (cf. Rom 8, 2; 1o 1, 17). Por el cumplimiento de esta ley, el Espíritu nos da la prenda de nuestra herencia (cf. Eph 1, 14). Todos los mandamientos se orientan a esta respuesta amorosa, de hijos de Dios en Cristo: *este es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo, Jesucristo, y que nos amemos unos a otros tal como nos lo mandó* (1o 3, 23).

<sup>1067</sup> Cf. cap. I. A.

<sup>1068</sup> «*Gratia Dei dicitur esse forma virtutum, in quantum dat esse spirituale animæ, ut sit susceptiva virtutum; sed caritas est forma virtutum in quantum format operationes earum*»: *De caritate*, q. un., a. 3, ad 19.

<sup>1069</sup> Cf. *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5, ad 3. *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1; *S. Th.*, I, q. 48, a. 1, ad 2. Al amor van unidas todas las manifestaciones del obrar virtuoso que componen esa multiplicidad (en el objeto) de virtudes, pues en el sujeto la simplicidad es total. Sin embargo, puesto que en el hombre histórico son muchos los bienes que se le presentan a su capacidad de amar, cultiva esa variedad de virtudes, a través de las cuales de modo «fraccionario» va haciéndose el hombre en el tiempo, con plenitud, a la medida de su dignidad humana y su condición de hijo de Dios. «El hecho de que el hombre necesite de una pluralidad de virtudes que perfeccionan sus potencias para ordenar sus actos al fin último, no significa que sean piezas aisladas, sin relación alguna, o muy pequeña, entre sí. Al contrario, debido a la unidad del hombre y de la necesaria conjunción de todas sus fuerzas para la consecución de su fin, las virtudes forman un conjunto armónico. La natural

Por tanto, se da una primacía de la caridad en toda la dinámica del obrar humano y esto hace que sea la forma de todas las virtudes.<sup>1070</sup> Todas las virtudes están reconducidas al amor, y de ello nos ofrece el Aquinate una buena explicación: la caridad afecta a los actos mismos virtuosos, pues la fuerza de un acto anterior permanece en el posterior<sup>1071</sup> y «en la actividad del alma, el acto que esencialmente pertenece a una potencia o hábito recibe la forma y la especie de la potencia o hábito superior, en cuanto lo inferior es ordenado por lo superior», y pone un ejemplo: «así, el que realiza un acto de fortaleza por amor de Dios, materialmente practica la fortaleza, pero formalmente es acto de caridad».<sup>1072</sup>

---

armonía de las potencias operativas humanas, en orden al logro de su destino, es continuada y reforzada por las virtudes, de modo que éstas se encuentran relacionadas entre sí necesariamente»: J. R. AREITIO, *o. c.*, pp. 132-133. Esta conexión de las virtudes trae consigo que su adquisición y crecimiento sean unitarios, en la unidad que crea el amor, afecto filial de un hijo que quiere corresponder al amor del Padre. Al perfeccionar la voluntad, la caridad perfecciona todo lo que depende de ella; por esto es la raíz y fundamento (*fundamentum et radix*) de todas las demás virtudes (cf. *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 8, ad 2). Y así las demás virtudes alcanzan, junto con su acto propio, el fin sobrenatural. (cf. *C. G.* III, c. 150). El mismo Dios que manda es el que ama, en una unidad expresada en *finis autem praecepti est caritas* (1 Tim 1, 5) que ilumina todo el obrar. Para S. Tomás la Ley Nueva es de amor y libertad, y la moral cristiana será esta orientación del hombre por la caridad hacia Dios; y en la articulación de los mandamientos y la ley positiva, sigue latente como guía la invitación a unirse a Dios en la ley del amor, la perspectiva de la caridad: Sobre la caridad como forma de las virtudes, en S. Tomás y comentaristas, cf. J. F. ROLDAN, *Prudencia y caridad en Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Pontificia Universidad Lateranense, Roma 1969, sobre todo pp. 162-175; 202-207 (sigue la línea de G. GILLEMANN). Es decir, todos los actos de las demás virtudes se dirigen a su fin sobrenatural por la caridad, cuyo objeto es el sumo bien y fin último: Dios; y en esta ordenación de los actos al fin sobrenatural consiste la perfección de la caridad.

<sup>1070</sup> *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 8; *S. Th.* I-II, q. 55, a. 1, ad 4; q. 62, a. 1, ad 1. Es cuanto ha habido escrito en el comentario a las Sentencias: «la caridad es forma de todas las virtudes como la prudencia lo es de las morales»: *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, q. 3 sol.

<sup>1071</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1 c.

<sup>1072</sup> «Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis»: *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 1 c. (el ejemplo está tomado de NEMESIUS, *De nat. hom.*, c. 33: PG 40, 733).

## b) La caridad filial y la obediencia a Dios<sup>1073</sup>

Según la doctrina del Aquinate, otro efecto del amor es el cumplimiento de los mandamientos divinos, y dice con palabras de S. Gregorio: «el amor de Dios nunca permanece ocioso; donde está, obra maravillas; si no las obra, es que no está». <sup>1074</sup> En el hombre se da un crecimiento hacia su perfeccionamiento en la filiación divina, que viene determinado y esencialmente identificado con la obediencia al Padre, por el desarrollo de la caridad; debemos obedecerle: *mejor todavía nos someteremos al Padre de los espíritus* (Hebr 12, 9). Por tres motivos: primero, por su señorío, pues El es Señor: *todo lo que el Señor ha dicho, lo cumpliremos, y seremos obedientes* (Ex 24, 7). Segundo, por el ejemplo de Cristo, porque el Hijo verdadero se hizo obediente al Padre hasta la muerte, según leemos en Phil 2. Tercero, por nuestra propia utilidad: (*bailaré*) *delante del Señor, que me eligió*

---

<sup>1073</sup> Las palabras de Jesús (Lc 12, 32; cf. Io 10, 14-15) «invitan también a buscar, en el amor infinito del Padre a su Hijo, la fuente del amor maravillosamente compasivo y misericordioso del buen pastor por sus ovejas. En la práctica, la adoración al Padre unida a una confianza humilde y amorosa, toma la forma de obediencia, no servil, sino filial» (P. M. DE LA CROIX, *Testimonio espiritual...*, cit. p. 220.) S. Juan relata cuidadosamente todas las palabras de Cristo que hacen eco al verso del salmo: *He aquí que vengo a hacer tu voluntad* (Ps 40, 8.9); *mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y consumir su obra* (Io 4, 34; 5, 30; 12, 49.50); y así hasta la cruz: *Todo está consumado* (Io 19, 30); la obediencia es la forma por excelencia del amor del Hijo al Padre. Lo da a entender de mil formas, que el hijo de Dios ha de cumplir los mandamientos que revela Jesús: *quien le ama es el que cumple los mandamientos* (Io 14, 21), y se pone como modelo: *yo hago siempre lo que es de su agrado* (Io 8, 29). «Pero, sobre todo, esta obediencia entraña una renuncia a sí mismo y una dependencia, que reparan la independencia y la desobediencia de Adán, e inauguran el clima de amor filial que es la gran revelación cristiana» (*Ibid.*, p. 222).

<sup>1074</sup> «Operatur enim magna, si est; si autem operari renuit, amor non est. Nimirum probatio dilectionis exhibitio est operis. *Beatus vir*, inquit propheta, *qui timet Deum, in mandatis ejus cupit nimis*. Si vult nimis qui timet, quantum volet in mandatis qui amat? Dilectio enim primogenita est filia gratiæ, et ideo prior et potior timore. *Ego*, inquit, *mater pulchræ dilectionis, et deinde timoris*. Timor ergo amorem sequitur, ut posterior dignitate priorem. Et tamen qui timet, cupit nimis in mandatis opere implendis»: *De dilectione Dei et proximi*, p. 2, c. 3.

(2 Reg 6, 21). 1075 Este progreso marca el desarrollo de las demás virtudes; y con ello el alma va adquiriendo una mayor connaturalidad en su relación filial con Dios, «divinizándose». <sup>1076</sup>

¿Podemos decir que -según Santo Tomás- toda la vida del hijo de Dios puede estar impregnada de la intencionalidad de la caridad?: Todo el dinamismo sobrenatural de un hijo de Dios (de un cristiano en gracia) está informado por la caridad; <sup>1077</sup> y esto no quiere decir que haya siempre una intención actual al respecto, pues pueden considerarse ordenados virtualmente los actos de las virtudes que están informados por una intención caritativa anterior. Así lo dice el Angélico cuando afirma que no se exige esa intención actual del fin último que acompañe siempre a cada acción referente a un fin próximo; basta que alguna vez estos fines sean referidos a él. <sup>1078</sup> De ahí el primado absoluto de la virtud de la caridad sobre todas las demás, en una intención caritativa que se pone en las cosas. <sup>1079</sup> Esa caridad será así centro de la vida cristiana, pues sólo ella lleva a la perfección, apertura a los demás, orientación de la vida a Dios. <sup>1080</sup>

---

1075 *In orationem dominicam*: en Escritos de catequesis, pp. 127-128.

1076 Cf. M. TABET, *La doctrina de los grados de las virtudes en Santo Tomás y su valoración actual*, Tesis doctoral, Pontificia Universidad Lateranense, Roma 1968, p. 270; R. GARCIA DE HARO, *El fin último y el amor primero*, «Scripta Theologica» (1974), 209-238; F. OCARIZ, *Amor a Dios, amor a los hombres*, Palabra, Madrid 1973; R. SPIAZZI, *Teologia della carità*, Collana di monografie sulla carità, I, Roma, ed. Paoline 1957; G. GILLEMANN, *Théologie morale et charité*: «Nouvelle Revue Theologique» 74 (1952) 806-820.

1077 Cf. *De Veritate*, q. 14, a. 5 ad 13.

1078 Cf. *In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 5 ad 6.

1079 Cf. R. CARPENTIER, *Vers una morale de la charité*, «Gregorianum» 34 (1953), 43-44.

1080 Igual como en el Evangelio no nombra continuamente al amor filial al Padre, y sin embargo todo el Evangelio está impregnado de este amor (cf. G. GILLEMANN, *Le primat de...*, cit., p. 193), en Santo Tomás encontramos continuamente estas referencias a la piedad filial, aun en el tratamiento moral de las prohibiciones y mandamientos que nos exigen obediencia, y aun sin hacer

Señala el Aquinate que ser movidos por el Espíritu coincide con servir a Dios por amor.<sup>1081</sup> Del mismo modo que el cuerpo vive por el alma, al alma le ocurre algo parecido, con la caridad: obra virtuosamente y con perfección cuando la mueve el amor de caridad, por el cual Dios habita en ella; en cambio, sin el amor es incapaz de obrar: *quien no ama, permanece en la muerte* (1 lo 3, 14).<sup>1082</sup> Ya hemos hablado (cf. cap I.C) de la acción sigilativa del Espíritu Santo, que es la caridad, signo que distingue a los que son de Cristo de los que no lo son. Y siendo el Espíritu Santo amor, es dado a quien se hace amador de Dios y del prójimo. Así pues, señal de la distinción es la caridad, que proviene del Espíritu Santo: *en esto conocerán que sois mis discípulos, si os tenéis amor unos a otros* (1o 13, 35).<sup>1083</sup> El amor sobrenatural de la criatura a Dios es efecto del amor de Dios a la criatura. El

---

referencia explícita, será siempre el amor -el amor filial, que nos da la gracia de Dios- el que da fuerza para cumplirlos y la buena disposición para obedecer.

<sup>1081</sup> Cf. *In ad Rom* c. 9, lec. 5 [800]; cf. *Rom* 9, 26. «Lo Spirito Santo opera in noi l'amore di carità e con ciò "recta desideria" (facit celestia desiderare); in questo senso "postulare nos facit", ciò che significa l'Apostolo quando dice che "postulat pro nobis" (cf. *In ad Rom* 8, 26, c. 8, l. 5 [692-693]). Ancora "Dei [...] dilectio est in nobis per inhabitantem spiritum" (*In ad Rom* 8, 28, c. 8, l. 6 [699]): S. ZEDDA, *o. c.*, pp. 111-112.

<sup>1082</sup> «Sicut Augustinus dicit, "sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ". Et hoc manifestum est. Tunc enim dicimus corpus per animam vivere quando habet operationes proprias vitæ, et quando operatur et movetur; anima vero recedente, corpus nec operatur nec movetur. Sic etiam tunc anima operatur virtuose et perfecte quando per caritatem operatur, per quam habitat Deus in ea; absque caritate vero non operatur: 1 lo 3, 14: *Qui non diligit, manet in morte*: *In duo præcepta caritatis*, proem., III [1140].

El fin inmediato de la fe es el amor a Dios, el bien divino. El fin de la vida sobrenatural es el conocimiento y amor de Dios, porque el designio amoroso de Dios que nos regenera en hijos suyos tiende a nuestra unión completa con El; todas las virtudes infusas por Dios tienen a Dios como fin próximo; cada acto de fe viva, por ejemplo, es también de amor a Dios, un asentimiento al amor hacia El, que está por encima de todo. «De ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur»: *S. Th.*, II-II, q. 5, a. 4 ad 2. Y toda la vida moral está impregnada de esta intencionalidad de la caridad, que es la que da perfección a todas las virtudes, inclusive a la fe:

«Fides quæ est donum gratiæ inclinât hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis»: *S. Th.*, II-II, q. 5, a. 2 ad 2.

<sup>1083</sup> Cf. *In ad Eph*. cap. 1, lec. 5.

Espíritu Santo actúa en la criatura elevada por la gracia cuando ésta actualiza su amor a Dios.<sup>1084</sup>

La caridad en nosotros «es una cierta participación de la infinita caridad, que es el Espíritu Santo».<sup>1085</sup> Para que pueda decirse que una Persona divina ha sido enviada a una criatura hace falta que la persona se asemeje a la Persona divina enviada (*oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam Personam quæ mittitur*); «y puesto que el Espíritu Santo es el Amor, el alma es asimilada al Espíritu Santo por el don de la caridad; *unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti*: y de ahí que la misión del Espíritu Santo se considere en razón del don de caridad».<sup>1086</sup>

### i) La caridad y su relación con el *instinto* del Espíritu Santo

Querríamos insistir en la relación de la caridad con el instinto del Espíritu Santo que, como vimos, se trata -según Santo Tomás- de un instinto de amor.<sup>1087</sup> Es la

---

<sup>1084</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 13, a. 1, c.

<sup>1085</sup> *S. Th.* II-II, q. 24, a. 7.

<sup>1086</sup> «Anima per gratiam conformatur Deo (...). Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur (...) Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem: non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectum mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris»: *S. Th.*, I, q. 43, a. 5 ad 2; cfr. 2 Cor 3, 18; Rom 8, 9-11.29; Io 17, 21-23.

<sup>1087</sup> Cf. cap. II, B y C. Santo Tomás conoce que el Maestro de las Sentencias afirma que la caridad es Dios mismo, confundiendo los términos de la Escritura pues «san Juan no escribe: la caridad es Dios, sino: Dios es caridad. Los dos aforismos no son idénticos. No contestemos al Maestro diciendo que la caridad rebasa todo. Para él no es una virtud, es el Espíritu Santo en persona. ¡Pedro Lombardo, por tanto, en su análisis del concepto de Dios, pasa sin advertirlo de la naturaleza a la persona! El se da cuenta de que su sentencia es audaz. También tiene buen cuidado de apoyarla en "autoridades" impresionantes, entre las cuales la de san Agustín figura en primer plano. Al gran Doctor no le es suficiente decir: "la caridad viene de Dios (*ex Deo*)". Ella es Dios, y cuando nos amamos, "tomamos parte" en su amor y en él mismo (*de Deo diligimus*)»: G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia*, cit., p. 61. cf. 61-65. El texto de Agustín es éste: «ciertamente, la

medida más radical de la profundidad del conocimiento de la fe: *Todo el que ama ha nacido de Dios, y conoce a Dios. El que no ama, no ha llegado a conocer a Dios, porque Dios es amor* (1 lo 4, 7-8). Ser hijo de Dios significa unión a Cristo, y comentando el momento de la última Cena en que el Apóstol Juan está recostado en el pecho de Jesús, señala el Aquinate que «cuanto más desee el hombre comprender los decretos de la Sabiduría divina, tanto más debe buscar la proximidad de Jesús...». <sup>1088</sup> En relación con el aumento de la caridad, indica S. Tomás: «Tanto más procedemos en esa vía cuanto más nos aproximamos a Dios, no con pasos del cuerpo sino con afectos de la mente, pues esa proximidad la causa la caridad, porque con ella la mente se une a Dios». <sup>1089</sup>

*In vía* amamos a Dios más de lo que podemos

---

Escritura afirma que el amor de Dios se derrama en nuestros corazones, *no por el amor del cual él nos ama, sino el amor por el cual hace de nosotros sus amantes*, como la justicia de Dios es el don que nos hace justos, y la salvación de Dios es lo que nos salva, y la fe de Jesucristo es la que nos hace creyentes. La justicia de Dios no solamente nos la enseña él por medio de los preceptos de la ley, sino que también nos la concede por medio del don del Espíritu» (*Spir. et Litt* 32, 56: PL 44, 237); la respuesta de Lombardo, es más complicada. ¿qué tiene Agustín en la cabeza? «Probablemente que Dios concede a la criatura a título de participación algo de la caridad que es él mismo. Tan sólo el amor goza de este privilegio. Dicho de otra forma, mientras las demás virtudes provienen de Dios o del Espíritu Santo únicamente por una relación *de causa a efecto*, la caridad es una verdadera *participación* en la que el mismo Espíritu se comunica. Pero de esta constatación no puede deducirse que esta participación excluya la existencia de una virtud que ella engendra en primer lugar, y con la cual la criatura puede ejercitarse y avanzar»: G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia*, cit., p. 64.

<sup>1088</sup> «Mystice autem per hoc datur intellegi, quod quanto magis homo vult divinæ sapientiæ secreta capere, tanto magis conari debet ut propinquior fiat lesu»: *In lo Ev.*, c. 13, lec. 4 [1807].

<sup>1089</sup> «In hac autem via tanto magis procedimus quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc etiam propinquitatem facit caritas: quia per ipsam mens Deo unitur»: *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 4 c.

En este sentido decimos que quien ama mucho conoce mucho, pues el amor es la medida de la perfección en el conocimiento. Los actos de caridad suponen actos de fe anteriores, y la caridad apoyada en la fe da su perfección al acto, su profundidad y medida: cf. *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 4 c. «Algunas cosas se aman más de cuanto se conocen; entre ellas, Dios, que en esa vida puede ser amado por sí mismo, pero no conocido inmediatamente»: *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2 ad 2.

conocerle: una característica del conocimiento humano *in via* es la mediatez y su ser discursivo, y una característica del amor es la inmediatez, que en lo sobrenatural corresponde a esa moción del Espíritu Santo, en un dejarse llevar que -hemos visto- constituye una nota importante en quienes son hijos de Dios (cf. Rom 8, 14).<sup>1090</sup> Se trata de algo intuitivo, una urgencia a dar respuesta de amor a Dios, ante las situaciones concretas.<sup>1091</sup> Insiste el Aquinate que los hombres son llevados por el Espíritu Santo cuando se dejan llevar por ese ímpetu interior de la caridad, lo cual no quita las tentaciones y la lucha del hijo de Dios en su vida,<sup>1092</sup> en la que ha de poner en práctica todas las virtudes, también las virtudes apetitivas que cumplen sus actos en la medida que el apetito se incline hacia la cosa apetecida. En cambio, el conocimiento es una virtud cognoscitiva, es algo mediato porque necesita que lo conocido se haga presente en el cognoscente, mientras que la caridad ama inmediatamente a Dios y a lo demás mediante Él.<sup>1093</sup>

Esto explica tantos textos del Aquinate que muestran

---

<sup>1090</sup> «Item ut ostendat eius virtutem, quia movet nos ad bene agendum et operandum. Spiritus enim impulsionem quamdam insinuat, unde et ventum spiritum appellamus; Rom 8, 14: *qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*; Ps CXIII, 10: *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*. Addit autem veritatis, quia a veritate procedit, et veritatem dicit. Spiritus enim Sanctus nihil aliud est quam amor»: *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4.

<sup>1091</sup> Cf. *In Ps.*, 45, n. 3.

<sup>1092</sup> «Homines enim tunc ducuntur a Spiritu Sancto, quando caritate moventur, sic quod non motu proprio moventur, sed alieno, quia sequuntur impetum caritatis; 2 Cor 5, 14: *caritas Dei urget nos*. Et sic filii Dei aguntur a Spiritu Sancto, ut tempus huius vitæ, quæ plena est tentationibus Job 8, 1: *tentatio est vita hominis super terram*, transeant cum victoria per Christi virtutem»: *In Mt Ev.*, c. 4, lec. 1.

<sup>1093</sup> Cf. *ibid.*, a. 4 c., y cita a Dionisio (*De div. nom.*, q. 26, a. 1 ad 2). La caridad es asimismo fuente del discurso de la fe: cf. R. J. STANZIONA DE MORAES, *La dimensión moral del conocimiento de fe*, cit., pp. 158-166. La experiencia del cristiano está de acuerdo con el orden de la intuición amorosa: se hace algo porque se ve que hay que hacerlo, y corresponde más a lo intuitivo; y sobre ello se aplica la razón, con su modo discursivo. En cuanto a la falta de evidencia en el conocimiento de fe (1 Cor 13, 12), y el amor consiguiente, cf. *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 4 ad 1.

el *instinto divino*, luz de Dios en el alma, luminosidad de la conciencia del hijo de Dios, y su conexión con el amor. Es un conocimiento que no puede ser angélico sino humano, por tanto corresponde mejor a la presencia de Dios en el alma por el Espíritu Santo que es Amor, que al conocimiento mediato por especies,<sup>1094</sup> que complementan esa intencionalidad primera, que se fundamenta en que *el que se une a Dios (por amor) se hace un espíritu con El* (1 Cor 6, 17): el hombre no puede conocer inmediatamente a Dios, pero sí amarle,<sup>1095</sup> y añade el Aquinate que «el amor de Dios es cosa mayor que su conocimiento», el cual, «prendiendo en Dios como en fin último, desciende a las criaturas».<sup>1096</sup>

---

<sup>1094</sup> El conocimiento sobrenatural de Dios *in via* es mediato, porque se da por medio de especies (característica ésta, general a todo conocimiento nuestro): sólo podemos aprehender un objeto intelectualmente, si está presente en nosotros una semejanza suya, por la cual conocemos: *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 5 ad 2.

<sup>1095</sup> El amor sobrenatural es siempre inmediato; aunque exige un previo conocimiento del objeto, pues no se puede amar lo que no se conoce; pero este conocimiento previo no es el término del amor: amamos al objeto que conocemos, y no al conocimiento que tenemos de él (cf. *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 6 ad 2). Pero este conocimiento no es un medio por el cual amamos -nuestra voluntad no se adhiere a un objeto por el conocimiento que de él tenemos- aunque es una condición para poder amar. Por esto se ha dicho que «la caridad ama inmediatamente a Dios, y a lo demás, mediante Dios»: *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 4 c. «Santo Tomás explica esa inmediatez del amor enseñando que ella es perfectamente compatible con la innegable subordinación de cualquier movimiento de la voluntad a un previo conocimiento del objeto»: J. STANZIONA DE MORAES, *o. c.*, p. 161. «Podemos amar a Dios inmediatamente sin un previo amor a cosa alguna, aunque no podamos *in via* conocer inmediatamente a Dios sin ningún preconocimiento» (porque) «la voluntad se aplica a lo que le presenta el entendimiento, sin tener que recorrer toda la trayectoria del entendimiento»: *De Veritate*, q. 10, a. 11 ad 6.

<sup>1096</sup> *Ibid.*, ad 2. La caridad es la que, amando inmediatamente, une el alma con Dios con vínculo de espiritual unión: cf. *ibid.*, ad 3. Por otra parte, el conocimiento de la fe *in via* no puede ser pleno y perfecto, *es in speculo*. Pero nuestro amor puede ser perfecto ya en la tierra, y podemos amar a Dios con todas nuestras fuerzas, con todo nuestro corazón como recuerda el Señor (cf. Mt 22, 37) y no es algo para la bienaventuranza eterna sino ya para esta vida; amamos lo que entendemos, y lo que no conseguimos entender, e incluso lo que desconocemos fundados en eso que la fe nos lleva a conocer: cf. *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 4 ad 1. La razón por esto no va a medir el amor. «Nuestro amor a Dios, aunque sea limitado por ser acto de una criatura, tiene tal apertura al infinito que se puede decir que su medida es no tener medida»: J. STANZIONA DE MORAES, *o. c.*, p. 163; *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 6 ad 3.

## ii) La Eucaristía y la caridad<sup>1097</sup>

La consumación de esa asimilación a Cristo se realiza de modo misterioso en la Eucaristía; allí está el mismo Cristo, la vida eterna, la herencia de los hijos de Dios.<sup>1098</sup> Es la consumación de la vida espiritual, donde de algún modo se transforma el hombre en Cristo por amor.<sup>1099</sup> Una unión personal con Cristo, a modo de alimento, que transforma no el alimento en cuerpo sino al cristiano en Cristo. Cita a San Agustín que pone en boca de Cristo estas palabras: “no me transformas en ti como la comida en carne tuya, sino que tú te transformas en mí”.<sup>1100</sup>

El que comulga recibe a Cristo mismo, con El se une estrechamente, y con él se une más y más a Dios.<sup>1101</sup> Entre

---

<sup>1097</sup> La respuesta en la vida moral a la vocación de «hijos en el Hijo», es todavía incierta, por las tendencias a la esclavitud y el pecado. El Bautismo y los demás sacramentos -ya vimos- configuran al fiel con Cristo y lo «revisten» de Cristo (cf. Gal 3, 27): La Eucaristía, fuente de *vida eterna* (cf. Io 6, 51-58), es principio de donación (cf. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, cit., n. 18); camino para la perfecta libertad en la caridad, lo cual está resumido en la expresión *ama y haz lo que quieras*, pensamiento pronunciado por vez primera por S. AGUSTIN *Expositio ep. ad Gal*, 57 (año 394-395); *In Ep. Io. tr.*, 7, 8 (año 415).

<sup>1098</sup> «In eo continetur ipse Christus substantialiter»: *S. Th.*, III, q. 65, a. 3 c. «Et sic eucharistia est nobilissimum, in qua continetur ipse Christus»: *In IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1 c. «In hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio eius repræsentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species eius. Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitæ æternæ. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitæ æternæ, secundum illud Heb 9, novi testamenti mediator est, ut, morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem æternæ hereditatis»: *S. Th.*, III, q. 79, a. 2 c.

<sup>1099</sup> «Virtute huius sacramenti fit quædam transformatio hominis ad Christum per amorem»: *Sent IV*, 12, q. 2, a. 2, sol. 1.

<sup>1100</sup> «Hæc est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam eius qui nutritur (...) Sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum: secundum illud quod Augustinus dicit, in libro *Confess.*, quod quasi audivit vocem Christi dicentis: *nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuæ: sed tu mutaberis in me* (*S. Th.*, III, q. 73, a. 3, ad 2; cf. *In Mt Ev.*, c. 26, lec. 3 [2173]; *In Io Ev.*, c. 6, lec. 7 [972]).

<sup>1101</sup> «Qui manducat hunc panem, habet in se Christum, qui *est verus Deus et vita æterna*, ut dicitur I Io ult., 20 (...) Quicumque manducat carnem et bibit sanguinem manet in Deo: quia, sicut Augustinus, est quidam modus manducandi

todas las virtudes que con la gracia van infundidas en el alma del hombre, la caridad es la más directamente aumentada por la Eucaristía, ya que la identificación con Cristo propia de este sacramento se realiza por la caridad,<sup>1102</sup> la cual es llevada a la perfección compatible con su estado de viador,<sup>1103</sup> y es preludeo del gozo que se dará en el cielo,<sup>1104</sup> cuando en la gloria los hijos de Dios sean con el Hijo glorificados.<sup>1105</sup>

### c) La caridad y la fraternidad de los hijos de Dios, según Santo Tomás

*En esto se distinguen los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no obra la justicia, no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano* (1 Jn 3, 10). El amor a los demás tiene en la filiación divina su raíz más profunda. El Maestro puso este Mandamiento a la altura del primero. Además, todo el que ama al que le engendró tiene que amar también a todos los engendrados (cf. 1 Io 5, 1): porque somos hijos de Dios, todos somos hermanos.

Todo cristiano, nacido de Dios, es un ser amante (cf. 1 Io 4, 7), lo cual resulta evidente, puesto que Dios es caridad y comunica su naturaleza a sus hijos (cf. Rom 5, 5; 2 Cor 13, 13; Eph 6, 23). El bautismo se halla destinado a

---

illam carnem et bibendi illum sanguinem, quo qui manducat et bibit, in Christo manet et Christum in eo. Sed hic est ille qui non sacramentaliter tantum, sed revera corpus Christi manducat, et sanguinem bibit»: *In Io Ev.*, c. 6, lec. 7 [972.976].

<sup>1102</sup> Cf. *In IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1 sol 1 ad 3.

<sup>1103</sup> Cf. *Ibid.*, ad 2.

<sup>1104</sup> «Est præfigurativum fruitionis Dei, quæ erit in patria»: *S. Th.*, III, q. 73, a. 4.

<sup>1105</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 79, a. 2 ad 1. Y mientras, la Eucaristía robustece y preserva de los pecados futuros (a. 6). Resume así: «*proprius effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus* (Gal 2, 20)»: *Sent IV*, d. 12, q. 2, a. 1, sol. 1, lo cual es como decir que potencia en el alma la caridad (cf., sobre la remisión de los pecados y conformación con Cristo, *S. Th.*, III, q. 79, a. 4). Cf. *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 10: *Escritos de catequesis*, p. 101; J. A. LOARTE, o. c., pp. 149-158.

dotar a los cristianos de esta naturaleza amante (cf. 1 Petr 1, 22), a revestirlos de caridad (cf. Col 3, 14), y toda su vida moral consistirá en un desarrollo de esta divina elección (cf. Eph 5, 2): no existe otra fórmula de vida (cf. 1 Cor 13). Aunque los comentarios de Santo Tomás a los pasajes bíblicos correspondientes son múltiples, nos limitamos a uno, que integra la filiación con la fraternidad, precisamente al comentar la oración dominical -ya la estudiaremos con más detalle-, en la que «declaramos, instruidos por el Señor, que tenemos a Dios como Padre». <sup>1106</sup>

Entre los deberes que tiene el que se reconoce hijo de Dios, el principal es imitar al Señor en la caridad: *Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy queridos, y proceded con amor* (Eph 5, 1). <sup>1107</sup>

El afecto filial lleva a tratar con familiaridad a Dios: «papá» (*Abba*). Por esto indica el Apóstol: *caminad en el amor, lo mismo que Cristo nos amó y se entregó por nosotros como oblación y hostia de suave olor ante Dios* (Eph 5, 1-2). Y señala S. Tomás que nos eligió Dios para participar de sí mismo y para esto hay que imitar a Jesús precisamente en la caridad. Así como El *entregóse a sí mismo por nosotros*, así como el amor de Dios hace que seamos hijos muy queridos (cf. Rom 8), sigue Santo Tomás, se nos pide caminar (cf. Gen 15) en el amor, a ejemplo de Cristo: así como Cristo nos amó (cf. Io 13, 34-35). Y como el amor se demuestra con obras, hay que vivir como dijo S. Pablo: *la vida que vivo ahora, la vivo en la fe del hijo de*

---

<sup>1106</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [644].

<sup>1107</sup> «Nota hic *duo*, quomodo scilicet pater sit, et quid debemus ei, qui pater est. Dicitur autem pater ratione specialis creationis, quia creavit nos ad imaginem et similitudinem suam quam aliis creaturis inferioribus non impressit. Deut 32, 6: *Ipse est pater tuus, qui fecit et creavit te* (...). Item ratione adoptionis: quia aliis creaturis dedit quasi minuscula, nobis autem hæreditatem, et hoc quia filii, sed si filii et heredes (...). Debemus autem nos ei *honorem* (...) imitationem, quia pater est (...) In dilectione. Eph 5, 1: *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione*; et hoc oportet esse in corde (...) dilectio enim debet esse cum miseratione»: *In orationem Dominicam Expositio*, II [1030].

*Dios, el cual me amó y entregóse a sí mismo a morir por mí* (Gal 2, 20; cf. Ap 1, 15). Y así como Cristo hemos de ofrecernos espiritualmente en sacrificio (cf. Ps 50).<sup>1108</sup> El espíritu de los hijos de Dios es así el precepto del amor. Amor que obra en el cristiano, que es como la verdadera ley del cristiano. Fruto de la caridad es la paz de espíritu. El gozo y la paz es un efecto de la caridad, por la que el hombre se une a Dios como su Padre y a los semejantes como hermanos. Y participa el hombre de la compasión (pena por el sufrimiento ajeno que conlleva el deseo de ayudar, sentir el mal ajeno como propio) y misericordia (virtud divina, de la que participa según pide el Señor: *sed misericordiosos como vuestro Padre...*)<sup>1109</sup>

La caridad de Cristo es como un estímulo -en relación con ese dejarse llevar de los hijos de Dios- para hacer lo que la caridad manda con imperio, dirá Santo Tomás, en orden a la salvación del prójimo.<sup>1110</sup> Este amor que está en el alma por el instinto del Espíritu, que nos guía por el camino recto -*ego diligentes me diligo* (Prov 8, 17)- es guía intrínseca de nuestros actos, no sólo manda lo que debemos hacer, sino también da la luz para conocerlo.<sup>1111</sup> El hijo de Dios -hijo de la Luz- es por la

---

<sup>1108</sup> Cf. *In ad Eph.*, c. 5, lec. 1. Para otros textos de Santo Tomás, pueden consultarse sus comentarios bíblicos a las citas siguientes: el amor del cristiano es amor de un hijo hacia Dios (1 Cor 2, 9; cf. lac 1, 12; 2, 5), lo cual consiste en hacer la voluntad del Padre y en imitar a su Hijo (1 lo 2, 6). La caridad supone un don total de sí mismo a Cristo (1o 14, 21.23; 16, 27; 2 Cor 5, 14; Rom 14, 7-9; 1 lo 3, 14-16), *el Hijo de su amor* (Col 1, 3) que se demuestra en una unión ferviente con los demás hijos de Dios (Mt 6, 45; lac 2, 8; Rom 13, 8-10; Gal 5, 14; 1 Thes 4, 9; 1 lo 3, 14-16).

<sup>1109</sup> Cf. *In lo Ev.*, c. 14, lec. 4; *S. Th.*, II-II, q. 29, a. 3.

<sup>1110</sup> «Urget, quia urgere idem est quod stimulare; quasi dicat: charitas Christi, quasi stimulus, stimulat nos ad faciendum ea, quæ charitas imperat, ut scilicet procuremus salutem proximorum. Hic est effectus charitatis. Rom 8, 14: *qui Spiritu Dei aguntur*, id est agitantur, etc. Cant. 8, 6: *lampades eius, ut lampades ignis*, etc.»: *In II ad Cor.*, c. 5, lec. 3 [181].

<sup>1111</sup> Y no es una acción «personal» sino «en la Iglesia». Iglesia que -bajo el soplo del viento del Espíritu Santo- actúa a través de la predicación y de los

caridad -en la lucha para vencer el egoísmo del pecado y vivir en el amor- luz para iluminar a otros.<sup>1112</sup>

#### 4. Las virtudes morales en la perspectiva de la filiación divina

Las virtudes morales infusas dan la posibilidad y la disposición para los actos sobrenaturales cuyo objeto material es el mismo de las virtudes humanas del mismo nombre.<sup>1113</sup> Todas las virtudes dirigen al hombre hacia su último fin,<sup>1114</sup> y las morales acompañan a las tres virtudes teologales.<sup>1115</sup> Todas las virtudes infusas están radicadas en la gracia de Cristo, de modo análogo a como lo están las facultades de la criatura racional en el alma. Ellas capacitan al hombre para obrar en orden a su fin sobrenatural, para vivir como hijos de Dios.<sup>1116</sup> A través de las virtudes morales infusas se perfecciona el amor, con un efecto sanante y elevante de esas potencias.<sup>1117</sup> Las

---

Sacramentos, cuyo efecto interior es obra del mismo Cristo: cf. *S. Th.*, III, q. 64, a. 3, etc.

<sup>1112</sup> Cf. *In II ad Cor.* c. 6, lec. 2. En el combate por alcanzar esa meta, las virtudes son como *armas espirituales, armas de luz* (cf. Eph 6, 11; Rom 13, 12; Col 3, 12) para la victoria. Y se llaman así porque, a la vez que perfeccionan las potencias mediante la luz de la razón, ellas mismas se ven perfeccionadas y porque sirven para iluminar a otros: cf. *In ad Rom.*, c. 13, lec. 3 [1072].

<sup>1113</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 63, a. 4 c.

<sup>1114</sup> Cf. *De Veritate*, q. 27, art. 2.

<sup>1115</sup> *S. Th.*, I-II, q. 61, a. 1 y 3.

<sup>1116</sup> Con la gracia que eleva a la dignidad de hijo de Dios, le son infundidas al hombre las virtudes sobrenaturales con sus correspondientes facultades morales, facultades vitales propias de la nueva vida en Cristo: «Manifestum est autem virtutes acquisitæ per actus humanos de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem: unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur 2 Petr. 1, 4: *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*» (*S. Th.* I-II, q. 110, a. 3). Cf. CONCILIO DE TRENTO, sess. VI, cap. 7, DS 799 y ss., y 1528 y ss.

<sup>1117</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3, c.; *S. Th.*, III, q. 7, a. 1 c.; A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*, cit., col. 1738-1739; R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, cit., pp. 598, 657-658.

virtudes que nos señala la Sagrada Escritura como requerimientos divinos (paciencia, justicia, sobriedad, magnanimidad...) han sido encarnadas por Jesús, a ejemplo nuestro, para que le imitemos y nos revistamos de Cristo (cf. Gal 3, 27).<sup>1118</sup> Cristo es no sólo causa meritoria sino también eficiente de nuestra santificación, y su Humanidad Santísima es instrumento -inseparablemente unido a la divinidad- que la causa en su Iglesia. Señala S. Tomás que se ve como Cristo Cabeza del cuerpo total, al considerar en El tres propiedades que le competen a la cabeza con respecto al cuerpo, y que competen a Jesús con respecto a sus miembros, como Dios: exceder en dignidad y perfección a los demás, dirigirlos y ser principio de movimiento de todos ellos. Pero una cuarta propiedad le conviene en cuanto hombre, y es la conformidad de naturaleza con los demás miembros.<sup>1119</sup> Así, Él nos conduce hacia la perfección mediante la práctica de las virtudes.

**a) La multiplicidad de las acciones en la práctica de las virtudes forma una trama en torno a la vida de fe que actúa por la caridad**

La nevatura del hijo de Dios en su vida de fe permite una multiplicidad de actos producidos en la unidad de la caridad. Para ello, Dios infunde en el alma esas virtudes morales que pueden distinguirse según el distinto objeto formal del actuar. Esas virtudes componen una trama profundamente unida. Así por ejemplo, la misma prudencia, regla de toda virtud, no puede ejercitarse sino poseyendo las demás virtudes morales, pues la razón no puede juzgar sobre la proporción concreta que cada obra guarda con el fin particular, si no está rectamente inclinada a él. Y así, todas esas disposiciones dependen de la bondad de corazón: «El

---

<sup>1118</sup> Cf. *In ad Gal.* c. 3, lec. 9.

<sup>1119</sup> Cf. *In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1 c.

hombre que tiene el gusto estragado es incapaz de enjuiciar rectamente los sabores de los alimentos, de modo que, a veces, abomina de los gustos agradables y apetece los que son aborrecibles; en cambio, quien tiene el gusto sano, sabe juzgar acertadamente de todos los sabores. De modo semejante, el hombre que tiene corrompida la voluntad, como conformada con las cosas mundanas, carece de rectitud de juicio sobre el bien; por el contrario, quien tiene su afecto sano, juzga acertadamente del bien». <sup>1120</sup>

Este entrelazamiento entre las virtudes morales, la conexión que existe entre todas ellas, implica la disposición de vivirlas todas: si falta esta disposición en una virtud su dirección no funciona, el arte del bien vivir <sup>1121</sup> ha quedado estragado. En cambio, la vida cristiana verdadera lleva a una elección virtuosa en la que «la razón de verdad en toda la materia moral es sólo una, y, por eso, sólo hay una virtud directiva, la prudencia», <sup>1122</sup> saber discernir cómo debe comportarse un hijo de Dios, ante esta circunstancia concreta.

¿Qué virtudes morales están más implicadas en la perspectiva de la filiación divina? Podríamos decir que todas las virtudes están implicadas, al ser la filiación divina tan central en la vida cristiana: la obediencia fiel a la voluntad del Padre, la sinceridad en vivir según la verdad interior, la piedad y religión, la confianza y gratitud, la alegría que resume todo ese obrar según Dios...; no podemos aquí detenernos en cada una de ellas, pues están

---

<sup>1120</sup> «Sicut homo qui habet gustum infectum, non habet rectum iudicium de saporibus sed ea quæ sunt suavia interdum abominatur, ea vero quæ sunt abominabilia appetit, qui autem habet gustum sanum, rectum iudicium de saporibus habet; ita homo qui habet corruptum affectum quasi conformatum rebus sæcularibus, non habet rectum iudicium de bono; sed ille qui habet rectum et sanum affectum, sensu eius innovatio per gratiam, rectum iudicium habet de bono»: *In ad Rom.*, c. 12, lec. 1 [967].

<sup>1121</sup> *ſ. Th.*, I-II, q. 57, a. 5 c.

<sup>1122</sup> *ſ. Th.*, I-II, q. 60, a. 1 ad 1. Cf. J. R. AREITIO, *o. c.*, pp. 123-149.

ya integradas en el hilo de los distintos apartados de este capítulo. Por ejemplo, la humildad está implícita en la acción de la gracia: Por ello es necesario que los hombres que progresan de este modo disminuyan su propia estimación, porque cuando más penetra alguien en la grandeza divina tanto más considera pequeña la condición humana.<sup>1123</sup>

**b) Esfuerzo en el obrar virtuoso, en relación con la espontaneidad instintiva y el placer que produce el vivir en el bien**

La virtud tiene una estabilidad, y da firmeza en el obrar, pues dirige y canaliza la actividad de la potencia que perfecciona; pero esto no es inmovilidad sino que la perfección conlleva una dinámica en la perseverancia del obrar virtuoso; la estabilidad virtuosa no significa apatía estoica sino que el apetito tiende al fin, el hombre busca agradar a Dios con su actuar, en una estabilidad de ánimo que es fruto del deseo interior que inclina al amor.<sup>1124</sup>

La facilidad es otra característica del obrar virtuoso. «Cuando el hombre obra conforme a la virtud que posee, puede incluso parecer que obra sin deliberación alguna, pues la facilidad y la prontitud que caracterizan a la realización de la obra virtuosa pueden darlo a entender así. Pero nada más allá de la realidad, pues quien posee la virtud -hábito electivo, que perfecciona la elección- ha querido ya un fin determinado, el fin propio de la virtud». <sup>1125</sup> Por eso, cuando se le presente algo como conveniente a ese fin, lo elegirá inmediatamente, a menos que una deliberación mayor, respecto a esa conveniencia,

---

<sup>1123</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 3, lec. 5 [524].

<sup>1124</sup> Cf. *De Veritate*, q. 24, a. 1 ad 14; a. 12 c.; *S. Th.*, I-II, q. 78, a. 4 ad 2; *C. G.*, III, c. 138; J. R. AREITIO, *o. c.*, pp. 150-162.

<sup>1125</sup> J. R. AREITIO, *o. c.*, pp. 156-157.

obstaculice la elección.<sup>1126</sup>

El deleite en el obrar virtuoso del hijo de Dios es algo «experimentable»: ese deleite acompaña a la operación perfecta (a lo que conviene a la naturaleza y a las disposiciones de quien obra, pues la conveniencia es causa de la delectación).<sup>1127</sup> Sin embargo, observa el Aquinate que el ejercicio de la virtud infusa trae consigo penalidades y puede producir dolor en la dificultad; entonces parece que no se observa esta delectación, por ejemplo cuando vicios precedentes hacen poco agradable la virtud. De una parte, la delectación proveniente del obrar conforme al fin al que inclina la virtud, es como algo que se ha hecho una segunda naturaleza; pero, de otra, en la medida que perduran las disposiciones contrarias del sujeto, éste obra sin delectación corporal, por decirlo así, aunque no obra con tristeza.<sup>1128</sup> En todo lo que tiene de realización personal en la libertad de la filiación divina, la virtud produce la alegría a pesar de esas dificultades de esta vida, como veremos más adelante al contemplar al cruz en la óptica de las bienaventuranzas.

«La virtud, lejos de ser un automatismo que disminuye la libertad del hombre, aumenta su energía para alcanzar el último fin, Dios»<sup>1129</sup> al que se quiere agradar en la multiplicidad del actuar, en cada momento. Y mientras, en ese actuar, se perfecciona el hombre en la respuesta activa al amor de Dios que es la filiación divina. Todo se reconvierte en esta óptica de realización según el designio creador de Dios, que al mismo tiempo es

---

<sup>1126</sup> Cf. *De Veritate*, q. 24, a. 12 c. No nos detenemos aquí a contemplar la dinámica de las virtudes infusas: cf. I. CELAYA, *Virtudes*, en GER, t. XXIII, Madrid 1973, pp. 603-610.

<sup>1127</sup> Cf. *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 2 ad 6; cf. *S. Th.*, I-II, q. 32, a. 1 c.

<sup>1128</sup> *De Virt. in comm.*, a. 10, ad 15.

<sup>1129</sup> J. R. AREITIO, *o. c.*, p. 165.

intrínseco a la persona.<sup>1130</sup>

### 5. La alegría de los hijos de Dios: Cruz y la gloria

-*Alegría en la verdad*. Se da al alma según la medida del amor que la anima. Si una de sus principales características -como hemos visto- es la libertad, ahora nos toca analizar este aspecto intrínsecamente relacionado: la alegría, fruto de la gloria que ya se participa en la esperanza: *in libertatem gloriæ filiorum Dei* (Rom 8, 21). Igual que la esclavitud del amor y el temor filial llevan al espíritu de libertad, otro fruto de la filiación divina es la alegría, porque la filiación divina es la raíz de la plenitud de la vida nueva que le es dada al hombre, de la vida sobrenatural; y la manifestación de la plenitud del propio vivir es la alegría, el *gaudium de veritate*. «Sólo Dios sacia»<sup>1131</sup> *Se alegre el corazón de los que buscan a Dios* (Sal 105, 3). Y cita Tomás el texto de S. Agustín que tan bien expresa ese deseo natural de ver a Dios: «Tú eres grande, Señor, y muy digno de alabanza: grande es tu poder, y tu sabiduría no tiene medida. Y el hombre, pequeña parte de tu creación, pretende alabarte, precisamente el hombre que, revestido de su condición mortal, lleva en sí el testimonio de su pecado y el testimonio de que tú resistes a los soberbios. A pesar de todo, el hombre, pequeña parte de tu creación, quiere alabarte. Tú mismo le incitas a ello, haciendo que encuentre sus delicias en tu alabanza, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en ti.»<sup>1132</sup> Así, la criatura

---

<sup>1130</sup> «Por eso, el hombre virtuoso no es un esclavo de sus pasiones, ni tampoco desaparecen de él, sino que las domina y utiliza cuando quiere y como quiere, sirviéndose de ellas en su caminar hacia el último fin. El hombre virtuoso puede así poner al servicio del fin de la vida, que le confiere la propia plenitud, todas sus energías naturales, del alma y del cuerpo, sus potencias espirituales y sus afectos sensibles»: J. R. ARETIO, *o. c.*, p. 166.

<sup>1131</sup> *Symb. I.*

<sup>1132</sup> *S. Th.*, I, q. 12, a. 1 c; con cita de S. AGUSTÍN, *Conf.* 1, 1, 1.

racional *attingit divinitatem* no sólo por semejanza sino también *per operationem*,<sup>1133</sup> dentro de la continuidad de la gracia con respecto a la gloria.<sup>1134</sup>

-*Alegría y caridad*. La alegría, que es cierto acto y efecto de la caridad,<sup>1135</sup> se produce por la felicidad, la satisfacción de los deseos de la persona, sobre todo con la actualización de las virtudes sobrenaturales, en la configuración de la propia existencia como hijo de Dios. El conocimiento y amor de Dios por la gracia engendran un inmenso gozo, por la participación en el gozo de Dios y en su vida íntima. Santo Tomás insiste en que el gozo supremo es participar del sumo bien que es Dios. Si «una cosa es buena cuando alcanza su propia perfección»,<sup>1136</sup> y la perfección última de hijo de Dios, su bien final, consiste en gozar del Reino del Padre; entonces «la felicidad del hombre, o bienaventuranza, no puede consistir en los bienes corporales»,<sup>1137</sup> ni «en los placeres corporales, sean los que fueren»,<sup>1138</sup> ni «en la operación propia del entendimiento especulativo o práctico, que tiende a las cosas corporales»,<sup>1139</sup> ni «en la operación del entendimiento humano mediante la cual el alma reflexiona sobre sí misma»: <sup>1140</sup> la felicidad, perfección suprema del hombre, se encuentra en el bien supremo que

---

1133 : *Quodl.* 10, q. 8, a. 7; cf. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 7 ad 3.

1134 *De Veritate*, q. 10., a. 11, ad 7.

1135 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 28, a. 4 c.

1136 *In ad Rom.*, c. 7, lec. 3 [570].

1137 Y cita el dicho del Eclesiastés: *el avariento jamás se saciará de dinero* (5, 9): cf. *In ad Rom.*, c. 7, lec. 3 [576].

1138 *Ibid.*, [577].

1139 *Ibid.*, [578].

1140 *Ibid.* [577].

es Dios (cf. Ps 72, 28).<sup>1141</sup> Los demás bienes (riqueza, honor, fama, poder, salud corporal, placer sensual, buena formación espiritual) no son el sumo bien para el hombre, pues sólo sacia por completo las inquietudes del hombre el bien infinito y personal que es Dios en su Trinidad. «Sicut cervus in generali desiderat aquas, ita fidelis desiderat Deum... sitis designat desiderium cum anxietate». <sup>1142</sup> En el descanso en la posesión de este supremo Bien gozará el hombre de la suprema alegría; él, en su precariedad, no puede alcanzar este fin por sus propias fuerzas, y la tendencial fuerza disgregadora que hay en la naturaleza vulnerada por el pecado hace problemática y a veces difícil la armonía en el bien: los conflictos en las potencias, sus rebeldías, la debilidad de la persona humana, inclinan a la división y al pecado con la consiguiente pérdida de la posesión de la paz y la alegría. Pero es precisamente la gracia que nos consigue la Encarnación del Verbo la que ofrece a la criatura ese renacer -la filiación divina-, que es la fuente de la alegría y por la que se alcanza una inefable participación en la vida de Dios, la apertura de la fe al conocimiento de Dios como Padre, una cierta connaturalidad con lo divino... todo lo cual engendra una inmensa alegría, que es participación en el gozo de Dios. Esa es la verdad más alta que es posible imaginar, y de ahí aquel *gaudium de veritate* que revierte sobre el alma entera: el gozo de la verdad, que es la bienaventuranza y la alegría de contemplar la Verdad que suscita amor, que es la contemplación propia del Hijo. La alegría está en la unión con Dios, y sólo Cristo está unido perfectamente al fin último, Dios, pues es *plenum gratiae et veritatis* (lo 8, 14); los demás hombres llegan al fin participando de su semejanza según nuestra naturaleza (cf. Gen 1, 16) y por la fe y la caridad. La bondad de la persona humana depende de la medida en que se asemeja a

---

<sup>1141</sup> *Ibid.* [579].

<sup>1142</sup> *In Ps.*, 41, n. 1; cf. *S. Th.*, I-II, q. 2; *C. G.* I, c. 70; III, c. 69.

Dios.1143

La delectación por la consecución del fin en el conocimiento y goce de la verdad produce la bienaventuranza -perfecta en el cielo, imperfecta en la tierra- que es la alegría.<sup>1144</sup>

-*Alegría y esperanza del cielo*. El Aquinate explica que también está relacionada estrechamente con la esperanza.<sup>1145</sup> Al determinar un auténtico sentido de la vida, se vive con alegría: ésta es la *vita beata* en la tierra, cuyo fundamento es la filiación divina y que tiene por meta la gloria del cielo. Dios ama a los hombres no sólo con la creación y conservación en el ser, sino con un amor paternal, señala el Aquinate; les muestra el amor con su gracia de adopción; y a algunos que tienen especial devoción para con Dios, les ama a través del consuelo que da a sus almas.<sup>1146</sup> El conocimiento de Dios en la vida

---

1143 Cf. *Comp. theol.*, II, c. 9 [591]cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 8 [188]: cf. *In Io Ev.*, c. 17, lec. 3 [2214].

1144 «Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, *X Confess.*, quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis»: *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4 c.; cf. q. 4, a. 1 sc.; *De Veritate*, I, q. 14, a. 2 c.; *In librum Boethii de Trinitate*, II, q. 3, a. 1 sc. 2.

La alegría que uno experimenta en la presencia de alguien es tanto más grande cuanto mayor es el amor que le profesa; y por esta razón dicha alegría es plena no sólo por parte de su objeto, sino también de su sujeto. Esta alegría es la consumación de la bienaventuranza humana. Y por eso, con palabras de San Agustín, Santo Tomás se refiere a que "la bienaventuranza es la alegría producida por la verdad": *Comp. theol.* [591], la frase citada es de S. AGUSTIN, *Confessiones*, lib. 10, cap. 23, n. 33. La paz -satisfacción de toda inquietud humana- es tranquilidad en el orden (*tranquillitas ordinis*: cf. S. AGUSTIN, *19 De Civit. Dei* [c. 13]) y ordenar es propio de la sabiduría. Santo Tomás explica, con motivo de la misión del Hijo (cf. *S. Th.*, I, q. 43, a. 5) que el Verbo es enviado al alma para una perfección del entendimiento, que prorrumpe en efectos de amor y que ese conocimiento es *quasi sapida scientia*, un saber sabroso, la verdadera sabiduría y la alegría en la verdad.

1145 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 28, a. 1, ad 3.

1146 «Aliqui vero sunt sui dedicatione, qui scilicet dati sunt a Deo Patre per fidem; infra XVII, 6: *tui erant, et mihi eos dedisti, et sermonem tuum servaverunt*. Et hos diligit conservando in bonis gratiæ. Aliqui vero sunt speciali devotione; I

eterna será perfecto,<sup>1147</sup> pero ya en la tierra puede contemplarse a Dios con una cierta fruición.<sup>1148</sup> Esto crea ya una *beatitudo in via*, que es parcial *felicidad* -en la medida en que esta expresión no implica contradicción, pues la felicidad es, por definición, completa-, pues como consecuencia de la Encarnación llega la criatura humana a ser hija de Dios por la gracia, participa de la vida divina. Al igual que unos débiles ojos no pueden mirar directamente el sol, pero sí a través de una nube o reflejado en un cuerpo opaco, dirá Santo Tomás, así el entendimiento puede entrever la luz divina que ilumina toda naturaleza racional; ahora la ve a través de la naturaleza humana que asumió el Verbo de Dios.<sup>1149</sup>

No alcanzamos a Dios de modo perfecto aquí, pero sí en germen y como en raíz, a través de la fe: y esto da una alegría imperfecta, en la fe. *Amor notitia est*, y esperando las cosas que oímos y deseamos, las conocemos.<sup>1150</sup> Es la paz de Cristo (*pacem relinquo vobis*: lo 14, 27), tranquilidad en el orden del hombre consigo mismo, con Dios y los demás.<sup>1151</sup>

Esta alegría se apoya en la esperanza en Dios: «El efecto o pago que trae al hombre este servicio es la fruición de Dios (...). *Nos gloriamos en la esperanza de la*

---

Paral 11, 1: *tui sumus, o David, et caro tua*. Hos diligit specialiter consolando»: *In Io Ev.*, c. 13, lec. 1 [1736].

<sup>1147</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 17, lec. 1 [2186].

<sup>1148</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 7.

<sup>1149</sup> *In Io Ev.*, c. 1, lec. 8, [181].

<sup>1150</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 15, lec. 3 [2018]; *C. G.*, III, c. 40; lo 15, 15. Es un gozo en la alegría que concede el Señor a los que le aman y que no cesa porque es debida a la unión con Él: cf. *C. G.*, IV, c. 34. No hay visión de la divina esencia porque es incorpórea y conocemos por los sentidos, pero la lucha contra las pasiones le merecen al hombre el premio: *In Io Ev.*, c. 1, lec. 11 [213].

<sup>1151</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 14, lec. 7 [1962]. La posesión imperfecta de aquí -que se completará en el cielo- es debida a su autor, que es Cristo, y no es inmovilidad sino que da al cristiano una constante tensión hacia Dios. Esta paz es tanto interna como externa, y llena al alma en sus deseos de bienaventuranza: cf. *In Io Ev.*, c. 14, lec. 7 [1964].

*gloria de los hijos de Dios* (Rom 5, 2). Siente el hombre en este gozo una certidumbre honda de su salvación y un dolor porque se dilata la hora de poseerla...».1152

La alegría es un anticipo de la herencia de hijos: la vida eterna. La felicidad del hijo de Dios deriva del tener ya en la tierra -en esperanza- la posesión del gozo del Señor por el cumplimiento de la obediencia filial a los preceptos que Dios reveló en Cristo.1153 La vida eterna es la posesión perfecta de esta alegría en la Verdad, que se alcanza cumpliendo su Voluntad, y será -tanto aquí como en el cielo- mayor o menor según la generosidad en esa entrega de amor a Dios.1154 La vida cristiana ha de ser un canto a la confianza en Dios: *si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros?*.1155 Pues: *el que no perdonó a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?*: es la confianza en que no puede sufrir daño el justo por la sustracción de bienes.1156 Y señala el Aquinate que no sólo entregó a tribulación a otros santos por la salvación del hombre... sino también a su propio Hijo. En el mismo Hijo de Dios existen todas las cosas como en su causa primordial y preoperativa. *El es anterior a todo* (Col 1, 17), etc. De donde se deduce que con su entrega a nosotros, nos ha dado todo, y por tanto todo es para nuestro bien: las cosas superiores que son las personas divinas, para disfrutar; las racionales o espíritus, para convivir, todas las inferiores para usarlas, no sólo las prósperas sino las adversas. *Todas las cosas son vuestras, vosotros de Cristo, y Cristo de Dios* (1 Cor 3, 22). Y así es patente que *nada*

---

1152 «Quantum ad mercedem servitutis, cum dicit *spe gaudentes*, scilicet mercedis, quæ est Dei fruitio (...). *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei* (Rom 5, 2). Facit autem spes hominem gaudentem ratione certitudinis, sed tamen affligit ratione dilationis...»: *In ad Rom.*, c. 12, lec. 2 [990].

1153 Cf. *In Mt Ev.*, c. 25, lec. 2 [2054]; *In Io Ev.*, c. 10, lec. 1; *In ad Rom.*, c. 15, lec. 1 [1162].

1154 Cf. *In I ad Tim.*, c. 3, lec. 3; c. 4, lec. 2.

1155 Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec 6 [711].

1156 Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [712].

*falta a los que temen a Dios (Ps 33, 9).*<sup>1157</sup>

Este gozo permanece siempre: *ruego siempre con gozo* (Phil 1, 4). La alegría proviene de la unión con Dios y el descubrimiento de su providencia de Padre. Son muchos los textos que van en esta línea, señalamos uno relacionado con Rom 8, 28: «Como antes mostró el Apóstol que el Espíritu Santo nos ayuda en las dolencias de la vida presente, y en el cumplimiento de nuestros deseos, aquí muestra de qué manera nos ayuda en cuanto a los acontecimientos exteriores, dirigiéndolos a nuestro bien».<sup>1158</sup>

La gratitud es la actitud que surge de esa convicción; todo está ordenado al fin de toda la economía de la salvación, que es la gloria de Dios; y el hijo de Dios necesita dar gracias por todo a su Padre.<sup>1159</sup> «Es necesario que ante todas las cosas hagamos acción de gracias, de acuerdo con: *dad gracias en todas las cosas* (1 Thes 5, 18). Pues en efecto, no es digno de conseguir un beneficio quien no da gracias por los beneficios recibidos (...) porque los beneficios vuelven al principio de donde provienen por las acciones de gracias».<sup>1160</sup>

Ante la excelencia de los dones recibidos del cielo, la respuesta a la invitación divina conlleva un amor agradecido por parte de la criatura; comenta S. Tomás que no es digno de recibir beneficios quien no los agradece, pues el bien reclama un «volver a la fuente» a través de las

---

<sup>1157</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [714].

<sup>1158</sup> [*Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* (Rom 8, 28)]. «Ostendit supra Apostolus quod Spiritus Sanctus adiuvat nos in infirmitatibus præsentis vitæ, quantum ad impletionem nostrorum desideriorum, hic ostendit qualiter nos iuvat quantum ad exteriores eventus, dirigendo in bonum nostrum»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [695]; cf. *ibid.* [697-699].

<sup>1159</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 1, lec. 5 [76].

<sup>1160</sup> «Necesse enim est ut in omnibus gratiarum actionem præmittamus, secundum illud: *in omnibus gratias agite* (1 Thes 5, 18). Non enim est dignus beneficium consequi qui de acceptis beneficiis gratias non agit (...) quia ad principium unde proveniunt beneficia revertuntur, scilicet per gratiarum actiones»: *In ad Rom.*, c. 1, lec. 5 [75].

acciones de gracias, las cuales a su vez predisponen a nuevos favores divinos.<sup>1161</sup>

El amor del hombre hacia Dios no puede no estar acompañado por el agradecimiento, que lleva al amor verdadero. «Hasta tal punto todas las cosas contribuyen al bien que, incluso lo que se desvía, también contribuye al bien».<sup>1162</sup> Santo Tomás, comentando estas palabras de la *Glossa*, señala que el salmista ya dijo aquello de: *quando cae el justo, no se pierde, sino que Dios le protege con su mano* (Ps 36, 24), y añade que «los justos alcanzan bienes en sus caídas, por lo hondo de su humillación; porque se encienden más en el amor de Dios que les perdona (...) y cuando el justo se levanta de su caída es más cauto y humilde (...); todo es para bien, porque les hace más humildes y sabios. Aprenden con temor a alegrarse, porque ya no tienen la arrogancia de permanecer firmes como si fuera por su poder».<sup>1163</sup>

## 6. La unión a la Cruz de Cristo y la filiación divina

En esta vida de conformación con Cristo -que es morir con Cristo para resucitar con El, recuerda Santo Tomás-,<sup>1164</sup> tiene un papel importante el sentido de la cruz, que manifiesta todas las virtudes y, en primer lugar, con el anhelo que da la gloria el hijo de Dios se ejercita en

---

<sup>1161</sup> Cf. *In II ad Cor.*, c. 366, 468; *In ad Rom.*, c. 75.

<sup>1162</sup> *Glossa Lombard.*, col. 1488 D (cf. el texto latino, en la nota siguiente).

<sup>1163</sup> «Sed numquid etiam eis peccata cooperantur in bonum? Quidam dicunt quod peccata non continentur sub hoc quod dicit *omnia*, quia secundum Augustinum, *peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant*. Sed contra est quod in Glossa [Lomb. col. 1448 D] sequitur: *Usque adeo talibus Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum* (...). Ut secundum hoc videtur, quod semper tale in maiori charitate resurgant, quia bonum hominis in charitate consistit (...). Ex hoc autem quod iustus cadit, resurgit cautior et humilior: unde in Glossa subditur, postquam dixerat quod hoc ipsum faciat eis in bonum proficere, quia sibi *humiliores redeunt atque dictiores*. Discunt enim cum tremore se exultare debere: non quasi arrogando sibi tamquam de sua virtute fiduciam praemanendi»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [698].

<sup>1164</sup> Cf. *Rom* 8, 17: *In I ad Cor.*, c. 1 [18].

la esperanza.<sup>1165</sup> La grandeza de la esperanza se mide por la magnitud de lo que se aguarda. El hombre, con la creación entera, aguarda la manifestación de los hijos de Dios. Señala el Aquinate el hijo de Dios no teme a los males terrenos o corporales. La consecuencia es que la consideración de la providencia ha de llevarnos a rechazar la tristeza ante las adversidades, por lo cual, si del beneplácito de la divina providencia depende el ser despojado de algunos bienes temporales, el que ama a Dios debe conformar su voluntad a la voluntad divina, de modo que con esta consideración no le agobie la tristeza. Aquí, pues, se ponen tres razones según un orden determinado: en primer lugar, se establece que los bienes temporales son ajenos al hombre; en segundo lugar, que son dados y quitados al hombre por Dios; y, por último, que esto sucede según el beneplácito de la voluntad divina. De la primera razón se concluye que el hombre, por causa de la pérdida de los bienes temporales, no debe ser absorbido por la tristeza; de la segunda, que ni siquiera puede quejarse; de la tercera, que incluso debe alegrarse: pues no agradecería a Dios que alguien sufriera contrariedades, a no ser por algo que produzca algún bien: por eso la adversidad, aunque por sí misma sea amarga y produzca tristeza, sin embargo, vista desde la consideración de su utilidad por la que agrada a Dios, debe resultar agradable.<sup>1166</sup>

Pero es en Cristo que alcanza el dolor un sentido pleno. Así como la divinidad de Cristo permanecía como en un velo en su humanidad pasible, así la dignidad y grandeza de nuestra filiación divina permanece, durante el peregrinar terreno, oculta a causa de las penalidades y sufrimientos que debemos sobrellevar, y por los que se va configurando más y más con Cristo paciente. Pero al final

---

<sup>1165</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 5, lec. 1 [385], *S. Th.*, II-II, q. 17, a. 2 c. Cf. R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana, o. c.*, pp. 473-476.

<sup>1166</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 7 [716]; *In Job* 1: Vivès, 18, 14.

de los tiempos, la dignidad será manifiesta, al recibir también en el cuerpo la vida gloriosa e inmortal.<sup>1167</sup> Contribuye a acrecentar este amor el sufrir con gran paciencia la adversidad, señala el Aquinate: «Por experiencia sabemos que, cuando soportamos pruebas difíciles por alguien a quien queremos, no se derrumba el amor, sino que crece. *Aguas torrenciales* (esto es, abundantes tribulaciones) *no pudieron apagar el amor* (Cant 8, 7). Y así los santos, que soportan por Dios contrariedades, se afianzan en su amor con ello; es como un artista, que se encariña más con la obra que más sudores le cuesta. Por consiguiente, los fieles, cuantas más aflicciones sobrelleven por Dios, tanto más se elevan en amor a El: *se acrecentaron las aguas* (es decir, las tribulaciones), *y elevaron el arca* (Gen 7, 17), esto es, la Iglesia, o el alma del justo».<sup>1168</sup>

Quien desea algo con vehemencia, soporta incluso lo más difícil y desagradable, y el cristiano desea «la gloria de los hijos de Dios»;<sup>1169</sup> por eso, continúa diciendo Santo Tomás que «no sólo nos gloriamos en la esperanza de la gloria sino que también nos gloriamos en las tribulaciones, por las que llegamos a la gloria».<sup>1170</sup> *Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios* (Rom 5, 2). Pero conviene que haya una dilación de esta vida gloriosa. El hombre siente, junto a la certidumbre honda de la salvación, «un dolor porque se dilata la hora

---

<sup>1167</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 4 [657].

<sup>1168</sup> «Manifestum est enim quod quando gravia pro eo quem diligimus, sustinemus, amor ipse non destruitur, immo crescit. Cant 8, 7: *Aquæ multæ* (idest tribulationes multæ) *non potuerunt extinguere caritatem*. Et ideo sancti viri qui adversitates pro Deo sustinent, magis in eius dilectione firmantur; sicut artifex illud artificium magis diligit in quo plus laboravit. Et inde est quod fideles quanto plures afflictiones pro Deo sustinent, tanto magis elevantur in amore ipsius. Gen 8, 17: *Multiplicatæ sunt aquæ* (idest tribulationes) *et elevaverunt arcam in sublime*, idest Ecclesiam, vel animam viri iusti: *Duo præcepta caritatis*, proem., V [1159].

<sup>1169</sup> «Magnitudo autem spei consideratur ex magnitudine rei speratæ... gloriam filiorum Dei»: *In ad Rom.*, c. 5, lec. 1 [385].

<sup>1170</sup> *Ibid.* [386].

de poseerla». <sup>1171</sup> Pero es que somos *coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados* (Rom 5, 17). Junto a San Pablo está la revelación de Cristo, por ejemplo en el camino de Emaús: «Se ha de considerar que Cristo, que es el principal heredero, llega a la herencia de la gloria a través de los padecimientos: *¿Por ventura no era necesario que padeciese Cristo y así entrase en su gloria?* (Lc 24, 26). Tampoco nosotros hemos de recibir la herencia de un modo más fácil, y así también conviene que nosotros, por los padecimientos lleguemos a aquella herencia. *A través de muchas tribulaciones conviene que nosotros lleguemos al reino de Dios* (Hebr 14, 21). Pero no hemos recibido un cuerpo inmortal e impassible, para que junto con Cristo podamos padecer». <sup>1172</sup>

La pasión y la muerte de Cruz de Cristo es la perfección de toda la Ley Nueva y el arte del vivir bien, dirá Santo Tomás, porque es muestra del amor de Dios y principio de la sabiduría, poder, libertad, victoria contra el demonio. <sup>1173</sup> Este punto es de una gran centralidad. Conviene que el cristiano imite a Cristo también en su cruz; <sup>1174</sup> puesto que es heredero por participación de la divina filiación de Jesucristo, así como Él alcanzó la

---

<sup>1171</sup> «Sed tamen affligit ratione dilationis»: *In ad Rom.*, c. 12, lec. 2 [990].

<sup>1172</sup> «Considerandum est quod Christus, qui est principalis hæres, ad hæreditatem gloriæ pervenit per passiones. Lc 24, 26: *Nonne oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam?* Non autem nos faciliori modo debemus hæreditatem adipisci. Et ideo nos etiam oportet per passiones ad illam hæreditatem pervenire. Act 14, 21: *Per multas tribulationes oportet nos introire in regnum Dei.* Non enim statim immortale et impassibile corpus accipimus, ut simul cum Christo pati possimus»: *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [651].

<sup>1173</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 6, lec. 4 [371].

<sup>1174</sup> «Per baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum eius... Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suæ conceptionis fuit plenus gratiæ et veritate, habuit tamen corpus passibile, quod per passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam, habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam»: *S. Th.*, III, q. 69, a. 3.

herencia mediante los padecimientos de su pasión, también él ha de alcanzarla del mismo modo: padeciendo y muriendo por Cristo, y mediante muchas tribulaciones. En este espíritu se explican plenamente la penitencia y la mortificación que son cultivadas por el hijo de Dios; señala S. Tomás que si por el espíritu se mortifican las obras que provienen de la concupiscencia de la carne, encadenadas éstas, se alcanza la vida de la gracia en el presente y la vida de la gloria en el futuro. Además, en la vida presente, la gracia de Cristo nos libra de las miserias del alma, pero no de las del cuerpo, como es evidente por la experiencia del Apóstol, el cual dice de sí mismo que *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati* (Rom 7, 25). Por eso, señala Santo Tomás, los que son hechos con la gracia hijos de Dios son libres o exentos de la esclavitud espiritual del pecado, pero no de la servidumbre del cuerpo, por lo cual son llevados a estar bajo diversos dominios de este mundo, como anota la *Glossa* sobre el texto de 1 Tim 6, 1: *quicumque sunt sub iugo servi...* «Mente servit legi Dei, carne autem legi peccati. Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali».1175 La conformación con Cristo, el participar plenamente de El, comporta tomar parte de su sacrificio redentor que se consume en la Cruz. Señala el Aquinate que ahí es Cristo ejemplo de caridad. *Nadie tiene mayor caridad que dar uno su vida por sus amigos* (Io 15, 13); esto hizo en la Cruz. Por consiguiente, si dio por nosotros su vida, no debe resultarnos gravoso soportar por El cualquier mal: *¿cómo pagaré al Señor lo que me ha dado?* (Ps 115, 12).1176 Es así como Cristo mediante su Humanidad santísima nos ha

---

1175 S. Th., II-II, q. 104, a. 6. *ibid.*, ad 1. Cf. : cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [633].

1176 Cf. *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 5; *In II ad Tim.*, c. 2, lec. 2 [54-56].

señalado el camino para ir a Dios: *in sanguine Christi* (Hebr 10, 19). De esta manera S. Pablo muestra a los fieles la excelencia del sacerdocio de Cristo y de la gracia. La Pasión del Señor nos conduce *ad vitam iustitiæ* por el camino de la fe.<sup>1177</sup> San Pablo predica a Cristo crucificado (1 Cor 1, 23) y son llamados a la fe -a la salvación- los que reconozcan la Cruz de Cristo, el poder y la sabiduría de Dios.<sup>1178</sup> En San Pablo la muerte de Cristo no es separada jamás de la resurrección y es motivo de gloria (cf. Rom 4, 21; Gal 6, 14).<sup>1179</sup> *En la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a la muerte por mí* (Gal 2, 20; cf. Tit 2, 13). Por la sangre de Cristo hemos sido redimidos (cf. Eph 1, 7; 2, 13; Col 1, 20).<sup>1180</sup> Es infinita la bondad de Dios que se nos manifiesta en la entrega de su Hijo (Rom 5, 8-9),<sup>1181</sup> tanto que lleva a S. Pablo a exclamar *estoy crucificado con Cristo* (Gal 2, 19).<sup>1182</sup> *Tengo para mí que los sufrimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros* (Rom 8, 18): así muestra San Pablo que la eternidad supera todo lo temporal, y la gloria supera todo lo de este tiempo.<sup>1183</sup>

No sólo el hombre, sino que con él toda la creación espera la manifestación de la gloria: *porque el continuo*

---

<sup>1177</sup> Cf. *In I ad Cor.*, c. 11, lec. 6 [682].

<sup>1178</sup> *In I ad Cor.*, c. 1, lec. 3 [60], *In ad Eph.*, c. 1, lec. 3 [22].

<sup>1179</sup> *In ad Gal.*, c. 6, lec. 4 [371].

<sup>1180</sup> Cf. C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 178-180 (para la exposición de los textos de S. Tomás: el misterio de Cristo Salvador, piedra angular de la predicación de S. Pablo); pp. 180-181 (la muerte de Cristo, causa de nuestra salvación) pp. 181-186 (eficacia redentora de la sangre de Cristo).

<sup>1181</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 5, lec. 2 [399].

<sup>1182</sup> Cf. *In ad Gal.*, c. 2, lec. 6 [110].

<sup>1183</sup> «Oportet nos pati ut et glorificemur, nec debemus refugere passiones, ut gloriam habeamus (...) existimo quod *passiones huius temporis non sunt passiones condignæ ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 4 [653].

*anhelar de las criaturas, ansía la manifestación de los hijos de Dios* (Rom 8, 19), ya que *ahora somos hijos, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser* (Io 3, 2). La filiación divina se oculta en los santos por causa de los padecimientos exteriores, pero aquella dignidad se manifestará después, cuando reciban la vida gloriosa e inmortal, y la expresión paulina *expectatione expectat* indica «la intensidad del anhelo» según lo que dice el Salmo 39, 1: *expectans expectavi Dominum*.<sup>1184</sup> La señal de esa expectación es que *la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto. No sólo ella, sino también nosotros... gemimos en nuestro interior anhelando la adopción de los hijos de Dios, la redención de nuestro cuerpo* (Rom 8, 21-22). Explica esta aflicción el Aquinate en relación con este pasaje evangélico: *la mujer cuando da a luz está triste* (Io 16, 21) pero después de padecer viene el gozo.<sup>1185</sup>

El anhelo, dice S. Tomás, es señal de debilidad en la naturaleza, pues a quien nada falta no necesita ansiar nada, y la debilidad se demuestra con cuanto está escrito:<sup>1186</sup> *Pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta con la esperanza...* (Rom 8, 29). El hombre justo está sometido a las cosas mudables y caducas al tener que ocuparse de ellas, no amando tales cosas sino «en esperanza» de que será liberado de tal situación en la resurrección.<sup>1187</sup> La esperanza de los Apóstoles es el punto que trata el Aquinate después de

---

<sup>1184</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 4 [657]. Cf. *S. Th.*, I-II, q. 40, a. 2 ad 1 sobre el concepto de expectación.

<sup>1185</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 4 [673]. Así es el gemido de la espera de la manifestación, por el retraso en que esta tiene, pero estos padecimientos no son nada en comparación con la gloria (cf. Rom 8, 18).

<sup>1186</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 4 [662].

<sup>1187</sup> Cf. *Ibid.* [663]. Sigue hablando en los nn. siguientes del sometimiento de las criaturas, que están en expectación, de manera que toda la creación participará de la gloria. Este gemido permanece también en el tiempo de gracia, hasta la muerte (cf. *ibid.* [673-674]).

comentar la esperanza de la creatura: «Pues no puede ser pequeño lo que se espera tan ansiosamente por los grandes hombres». <sup>1188</sup> Esta ansia «no es tanto exterior como interior; porque procede del afecto interior del corazón, y porque es por causa de los bienes interiores. Por eso se dice *intra nos*». <sup>1189</sup> El objeto de la esperanza, *la adopción de los hijos de Dios*, se refiere al cumplimiento de esta adopción, incoada ya por el Espíritu Santo que justifica el alma, y que se consumará por la glorificación del mismo cuerpo. <sup>1190</sup>

Es la cruz un factor importante en el progresivo conformarse a las cosas del cielo. <sup>1191</sup> Mientras, *por la paciencia esperamos* (Rom 8, 25), anhelando esta manifestación: así se ejercita y actualiza la virtud de la esperanza. <sup>1192</sup> «Por tanto se ha de decir que propiamente la paciencia produce la tolerancia de las tribulaciones con cierta ecuanimidad: *pacientes en la tribulación* (Rom 12, 12). Como verdaderamente la dilación del bien tiene cierta razón de mal, también la larga espera de los bienes ausentes con tranquilidad de ánimo, se atribuye a la paciencia». <sup>1193</sup> La paciencia es una de las condiciones requeridas para merecer el premio: «al que trabaja no se le

---

<sup>1188</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 4 [675]: «non autem potest esse parvum quod a magnis viris expectatur tam anxie».

<sup>1189</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 5 [679]: «non est tam exterius, quam interius, tum quia ex interiori cordis affectu procedit, tum quia est propter interiora bona. Unde signanter dicit *intra nos*».

<sup>1190</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 5 [680].

<sup>1191</sup> «Quod ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei» (*C. G.*, IV, c. 97); cf. *In ad Rom.* c. 8, lec. 4; *In Io Ev.*, c. 6, lec. 5;

<sup>1192</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 5, lec. 1 [385]; cf. *S. Th.*, II-II, q. 17, a. 2 c.

<sup>1193</sup> *In ad Rom.* c. 12, lec. 2 [685], donde también dice: «Spe gaudentes, scilicet mercedis, quæ est Dei fruitio. Gen. 15, 2: *ego dominus merces tua magna nimis*. Supra 5, 2: *gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*. Facit autem spes hominem gaudentem ratione certitudinis, sed tamen affligit ratione dilationis. Prov. 13, 12».

computa el salario como gracia, sino como deuda». <sup>1194</sup>  
«En efecto, si esos padecimientos se miran en sí mismos, distan mucho de la gloria que nos espera... Pero si consideramos esos sufrimientos en cuanto uno los lleva voluntariamente por Dios, por el amor que obra en nosotros el Espíritu Santo, sirven para que merezcamos *de condigno* la vida eterna». <sup>1195</sup>

En la cruz se fomenta la esperanza segura: «Lo confirma la promesa divina: *No tenéis vosotros que temer, mi pequeño rebaño, porque ha sido del agrado de vuestro Padre celestial daros el reino eterno* (Lc 12, 32)». <sup>1196</sup>

---

<sup>1194</sup> *In ad Rom.*, c. 3, lec. 4 [329]; cf. *In ad Rom.*, c. 6, lec. 4 [515]; F. NAVARRO YANGUAS, *La naturaleza del mérito sobrenatural según Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1979, pp. 281-282.

<sup>1195</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [655]. Santo Tomás trata de la teología del mérito en diversos lugares (cf. *S. Th.*, I-II, qq. 21 y 114; *S. Th.*, III, q. 19, etc.): especialmente centra su atención en la acción de la gracia que hace merecer la vida eterna: *gratia Dei vita eterna* (Rom 6, 23) (cf. *In ad Rom.*, c. 6, lec. 4 [517]; *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 5, c.), pues si es verdad que el justo puede merecer la vida eterna mediante las buenas obras que realiza (*In ad Rom.*, c. 6, lec. 4 [515]), no es menos cierto que ninguno puede merecerla sin la gracia, pues el mismo hecho de realizar obras buenas se debe a la gracia divina y, además, solamente son meritorias aquellas procedentes de la gracia del Espíritu Santo (cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 1 [617]; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 228-230). Dios, que llama al hombre a la bienaventuranza, no lo abandona a su suerte sino que le ofrece los medios para la salvación: el don de la gracia, que es *tamquam pignus aeternae gloriae* (*In ad Hebr.*, c. 12, lec. 5 [723]); al darnos su gracia Dios hace verdadera nuestra esperanza.

<sup>1196</sup> «Oportet autem ulterius ostendere, quod homo ad illud regnum pervenire possit: alioquin frustra speraret et pateretur. *Primo* autem apparet hoc esse possibile ex promissione divina, dicit enim Dominus, Lc 12, 32: *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum*»: *Comp. theol.*, lib. 2, c. 10 [596].

## B. EL TEMOR, LA PIEDAD FILIAL Y SU RELACION CON LOS OTROS DONES DEL ESPIRITU SANTO

Jesús, en su humanidad santísima tiene la plenitud de los dones del Espíritu Santo (cf. Is 10, 1-3), los ejercitó de modo perfecto en cada acto de su vida.<sup>1197</sup> Como quiera que Jesucristo es el ejemplar de nuestra filiación divina, y por la virtud de su gracia somos miembros suyos, se dice que también nosotros hemos de participar de estos dones.<sup>1198</sup>

### 1. La acción divina por los dones del Espíritu Santo y el actuar humano bajo su moción

«Los dones son hábitos que perfeccionan al hombre para secundar con prontitud la moción del Espíritu Santo, así como las virtudes morales perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón. Del mismo modo que todas las facultades apetitivas se mueven bajo el imperio de la razón, también todas las facultades humanas pueden ser movidas por el instinto divino como por una potencia superior. Por eso, en todas las facultades del hombre que pueden ser principios de actos humanos en las que hay virtudes, hay también dones; es decir, en la razón y facultad apetitiva».<sup>1199</sup> Mientras que las virtudes son al

---

<sup>1197</sup> Cf. *Expositio in Isaiam*, c. 11 lec. 4, n. 1; *S. Th.*, III, q. 7, a. 5 y a. 6.

<sup>1198</sup> «También el Espíritu Santo, cuando viene a morar en nuestros corazones como templos suyos, enriquece y hermosea esta su nueva morada con sus múltiples dones, según la medida con que nos comunica su gracia y el grado de nuestra incorporación mística al Verbo encarnado»: J. TERRIEN, *o. c.*, p. 143; cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 1 ss., que es la doctrina más común desde entonces, sobre los dones. Cf. A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*, en DTC 4, Paris 1920, col. 1739.

<sup>1199</sup> «Dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sanctui, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivæ ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum

modo de la facultad correspondiente los dones mueven a actuar por un superior instinto del Espíritu Santo. Las virtudes morales perfeccionan nuestro querer para que actúen nuestras fuerzas apetitivas según el imperio de la razón, y de igual modo los dones perfeccionan al hombre para seguir el instinto del Espíritu Santo, como una superior potencia, en la razón y la fuerza apetitiva. Los dones, para Santo Tomás, son hábitos operativos que hacen al hombre justo, dócil a las mociones del Espíritu Santo. Todos están vinculados entre sí; se da entre ellos una cierta redundancia.<sup>1200</sup> y se dan principalmente en Cristo y en el cristiano por participación, y permanecen en el cielo.<sup>1201</sup> Y estos dones están unidos entre sí, señala Santo Tomás, por la caridad que unifica toda la vida moral:

---

Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona: scilicet in ratione, et in vi appetitiva»: *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 4. «Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti...»: *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2 ad 2. «Dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti. Manifestum est autem ex supradictis quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam secundum quod participat alicqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis»: *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 3 c. «Dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva»: *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 4 c. Cf. JUAN DE SANTO TOMAS, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, trad., intr. y notas de I. G. MENÉNDEZ-REIGNADA, CSIC, Madrid 1948, c. 3, n. 13, p. 224; cf. la nota crítica de M. LLAMERA, en CT 79 (1952), pp. 481-498.

<sup>1200</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 5. J. C. DOMINGUEZ, *La vida en el Espíritu: necesidad de los dones del Espíritu Santo*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1983, p. 89; cf. la publicación de una parte de la misma, con el mismo título, en «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» de la Universidad de Navarra, 11 (1987), pp. 287-376; A. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., pp. 245-247.

<sup>1201</sup> Obtenida la capacidad de lo sobrenatural, el alma recibe de Dios una «sigilación» y con ella los dones de la sabiduría y el amor, por los cuales se hacen delectables las Personas divinas, ya en la tierra, aunque de modo imperfecto. Y de este modo no sólo usamos dichos dones sino mediante ellos gozamos de las Personas divinas: cf. *C. G. S. Th.*, I, q. 43, a. 3 ad 1.

así como las facultades apetitivas se disponen por las virtudes morales para seguir el dictamen de la razón, así también por los dones las facultades todas del alma están bien dispuestas para la moción del Espíritu Santo. Mas el Espíritu Santo habita en nosotros por la caridad, según: *la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado* (Rom 5, 5); de la misma manera que nuestra razón se perfecciona por la prudencia. Por consiguiente, así como las virtudes morales se conectan todas en la prudencia, así los dones del Espíritu Santo están conexos en la caridad, de suerte que quien tiene la caridad tiene todos los dones del Espíritu Santo, y ninguno de ellos puede tenerse sin la caridad.<sup>1202</sup> Aquí tenemos los elementos para una moral basada en la caridad pero no parece que se saquen más consecuencias.

La actividad del Paráclito no hace acepción de personas, observa el Aquinate,<sup>1203</sup> y como manifestación de su voluntad salvífica desciende sobre todos los que están dispuestos a recibirle (cf. Act 2, 4), se derrama sobre toda carne (cf. Joel 2, 28). Estos dones crecen con la caridad, y llevan a la docilidad.<sup>1204</sup>

---

<sup>1202</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 5 c. Distingue también algunos dones de lo que son gracias gratis dadas, por ejemplo la sabiduría y la ciencia pueden ser gracias otorgadas para instruir a otros, y también dones: cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 5 ad 1. «Bajo el régimen de los dones el alma obra en virtud de cierta connaturalidad y experiencia de las cosas divinas, en cuanto que es movida por el instinto del Espíritu Santo, que es la medida a la cual deben ajustarse ese tipo de mociones»: M. FERRERO, *Naturaleza de los dones*, cit., pp. 581-582. Cf. J. SANTANA CRUZ, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 1979; puede verse la relación de los dones con las bienaventuranzas y los frutos (pp. 113-145), y el modo en que actúan (pp. 354-373).

<sup>1203</sup> Cf. *In I ad Thes.*, c. 1, lec. 1 [13].

<sup>1204</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 5, c. La teología de los dones del Espíritu Santo está sistematizada por S. Ambrosio, S. Agustín y S. Gregorio Magno: «la entrada del reino de los cielos se nos abre por la gracia septiforme que Isaías atribuye a la Cabeza y miembros del Cuerpo místico» (S. GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem Prophetam* 1, 2, hom 7: PL 76, 1016). A partir de la tradición patristica, construye S. Tomás su trabajo especulativo. Esos dones se ordenan a la perfección de las virtudes teogales como a su fin, a poder ejercer sus actos propios, movidos por el instinto

Mediante los dones, el cristiano se diviniza en un empeño por vivir mejor su filiación divina siguiendo fielmente las mociones del Espíritu divino.<sup>1205</sup>

## 2. Relaciones entre los dones de la piedad y el temor de Dios, según Santo Tomás

Los dones del temor y la piedad filiales están profundamente relacionados entre sí y con la filiación divina, en la explicación de S. Tomás: *No habéis recibido un espíritu de esclavitud para caer de nuevo en el temor, sino un espíritu de hijos adoptivos* (Rom 8, 15). En efecto, en el amor no hay temor (cf. 1 lo 4), porque el temor mira al castigo; al contrario, el amor nos hace no sólo libres sino hijos, de modo que nos llamemos hijos de Dios y lo seamos (cf. 1 lo 3).<sup>1206</sup>

Puede y debe haber un temor de Dios, dirá Santo Tomás,<sup>1207</sup> pues se ha visto que hay varios tipos de temor; desde luego no se debe tener temor mundano ni servil con Dios, sino filial.<sup>1208</sup> Y este temor está

---

divino: cf. *S. Th.*, II-II, q. 9, a. 1, ad 3; BEATO J. ESCRIVA, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 135. Según el grado de gracia, recibimos más o menos estos dones, y de modo análogo a como crece la bondad natural al hombre se le ha dado la gracia como un principio de vida que debe ir creciendo; crece más en cuanto esta forma se posee más enraizada en el sujeto: cf. *De Virtutibus in communi*, a. 11.

<sup>1205</sup> Ver cuanto se ha dicho sobre el *instinto del Espíritu Santo* en el cap. 2 sobre la docilidad, en el ejercicio de las virtudes, por la fuerza del amor: «siamo così arrivati al fondo antropologico della morale rivelata»: R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia... o. c.*, p. 348. «Quanto magis homo vult divinæ sapientiæ capere, tanto magis conari debet ut propinquior fiat lesu (...) Nam divinæ sapientiæ secreta illis præcipue revelantur qui Deo iuncti sunt per amorem»: *In lo Ev.*, c. 13, lec. 4. «Su ejercicio proviene de nuestras facultades como de su principio de acción, surgiendo así de la forma constitutiva de nuestro obrar divinizado»: M.-M. PHILIPON, *Les dons du Saint-Esprit*, cit., p. 130.

<sup>1206</sup> Cf. *Duo præcepta caritatis*, proem, 3 [1152].

<sup>1207</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 1.

<sup>1208</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 2; *In III Sent.*, d. 34, q. 1, q1a. 2; *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3.

intrínsecamente unido a la piedad. Nos parece que puede establecerse en los textos del Aquinate una especial relación entre los dones del *temor de Dios* y de la *piedad* con la filiación divina. El don de temor ayuda al hombre que es consciente de su fragilidad, a esforzarse en permanecer como instrumento dócil en las manos de Dios. La piedad, virtud propia de los hijos, sobrenaturalmente es perfeccionada por el correspondiente don del Espíritu Santo que facilita al hombre reconocerse como hijo de Dios y obrar en consecuencia.<sup>1209</sup> Por él, bajo el instinto del Espíritu Santo, ofrecemos sumisión y reverencia a Dios como Padre, dirá el Aquinate: «Por el don de piedad, el Espíritu Santo nos mueve para que tengamos un afecto filial a Dios: como se dice en Rom 8, 15: *accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*».<sup>1210</sup>

Santo Tomás, al analizar este don, ve que su especificidad es el afecto filial que empuja a agradar a Dios en todo momento, es un instinto producido por el Espíritu Santo, culmen de la vida espiritual, pues -dirá el Aquinate- «dar culto a Dios como a Padre es mucho más excelente que dárselo como a Creador y como a Señor».<sup>1211</sup>

---

<sup>1209</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 42, a. 4 ad 1.

<sup>1210</sup> «Dona Spiritus Sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones quibus est prompte mobilis a Spiritu Sancto. Inter cetera autem, movet nos Spiritus sanctus ad hoc quod affectum quandam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom 8, *accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti sit Spiritus Sancti donum»: *S. Th.*, II-II, q. 121, a. 1, c. cf. *S. Th.*, II-II, q. 121, a. 1. Por la fuerza del Espíritu Santo -que es el Espíritu del Hijo (Gal 4, 6; Rom 8, 9.14-17; Eph 1.3-5)- se establece una relación filial con el Padre procede de su participación en la filiación del Unigénito (cf. Io 1, 14; cf. *S. Th.*, III, q. 23, aa. 1-3).

<sup>1211</sup> *S. Th.*, II-II, q. 121, a. 1, ad 1. La piedad corresponde a la justicia (cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 4, ad 2), pero el don eleva las relaciones (derechos-deberes) con un matiz nuevo, y unos efectos profundos: amor filial (cf. Rom 8). Cf. J. DE SANTO TOMÁS, *Los dones...*, cit., p. 27.

### 3. Temor y amor filial, en relación con las virtudes teologales, según Santo Tomás

a) *Temor y esperanza*. Hemos de retomar aquí cuanto se dijo más arriba (cap. II, A 3), en la perspectiva del “don del temor”, en cuanto desplegarse el don del Espíritu en sus aspectos septiformes. «Todo temor proviene del amor; porque el hombre teme perder lo que ama. Así pues, como el amor es doble, también es doble el temor: uno es el temor santo, que es causado por lo santo; otro no santo, que es causado por lo no santo. El amor santo es aquel con el que Dios es amado: *la caridad de Dios está derramada en vuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado* (Rom 5, 5). Este amor santo cumple tres funciones: en primer lugar, teme ofender a Dios. En segundo lugar, rehúsa apartarse de El. Por último, se somete a Dios por reverencia: a este temor se le llama casto y filial». <sup>1212</sup> Y esto en relación con la caridad, pues al aumentar la caridad -en su intensidad, en la participación del amor divino-, el hombre recibe con mayor plenitud los dones del Espíritu Santo. A medida que crece la caridad crece el amor en el “temor”, por decirlo así: el temor de la pena, señala S. Tomás, disminuye según va creciendo la caridad, porque cuanto más ama uno a Dios, menos teme la pena; más el temor filial, que nace del amor, es necesario que crezca en proporción del crecimiento de su causa, porque cuanto más se ama a un amigo, tanto más se teme ofenderle y separarse de él. <sup>1213</sup>

---

<sup>1212</sup> *In Ps.* 18: Vivès, 18, 331.

<sup>1213</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 10. «Ad secundum dicendum quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam et alia bona opera quæ ex caritate fiunt. Et ideo sicut post præceptum caritatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur præcepta de timore et amore caritatis»: *S. Th.*, II-II, q. 22, a. 2 ad 2. A través de esta semejanza que de ahí deriva, dice S. Tomás, Dios puede estar en la criatura de un modo más perfecto: la penetra y la dirige con más facilidad (cf. *In III Sent.*, d. 36, q. 1, a. 4 sc.). Así el hombre no sólo tiene más dominio sobre sus pasiones, sino que también se ocupa intensamente en practicar la virtud: se va metiendo en Dios, y aumenta el temor de Dios: cf. *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 5, ad 3. Y esto supone una sujeción mayor a Dios, que le lleva a seguir con más rapidez y prontitud las mociones recibidas por los dones del Espíritu Santo: cf. *S. Th.*, II-II, q.

La caridad echa fuera el temor (*perfecta charitas foras mittit timorem*: 1 lo 4, 18), y da un espíritu de libertad o esclavitud del amor, opuesto a la servidumbre del pecado que transfigura el alma, según una cierta semejanza de las almas del cielo.<sup>1214</sup>

El temor parece opuesto a la esperanza, pero no es así, no está el temor filial en relación al castigo sino que es distinto, permanece después de la vida, dura eternamente, dirá S. Tomás.<sup>1215</sup> Así, el temor servil (temor de la pena) en la gloria no podrá darse, porque ya no habrá posibilidad de ser castigados. El temor filial sí, y no está opuesto a la esperanza, del mismo modo que en los condenados el temor de la pena permanece en el dolor. El temor lleva consigo el defecto natural de la criatura, por el que se dista infinitamente de Dios y que permanecerá también en la patria, de ahí que el temor no se

---

19, a. 10. Y sigue explicando: la abundancia de caridad da al alma un mayor dominio de sí, libertad de movimientos (cf. 1 Cor 2, 15), destierra el temor de la pena: quien obra por amor, obra por una moción que viene de lo más íntimo, y contra todo carácter de servidumbre. Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 4.

<sup>1214</sup> «*Perfecta charitas foras mittit timorem* (1 lo 4, 18). Dicendum quod charitas expellit timorem servilem: sed filialis timor dupliciter permanet: scilicet in patria...»: *In Ps.*, c. 18, lec. 1; cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3. Hemos ido viendo como en S. Tomás está contrapuesto el pecado a la libertad de la gracia, el temor filial y la servidumbre del amor de Dios contrapuesto al temor mundano o servil, etc. Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9, c. Por eso el temor ocupa, por así decir, el primer puesto entre los dones del Espíritu Santo en orden ascendente, y el último en orden descendente, como explica S. Agustín (en ad. 3 y 4 distingue el temor de la caridad, y de la esperanza). Cf. *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 6: *Escritos de Catequesis*, p. 91.

<sup>1215</sup> «*Præterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam, et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum; et in damnatis timor poenarum*». *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 4, ag 2; cf. q. 19, a. 9 ad 2. La parte negativa del temor desaparecerá en el cielo. Tiene dos actos: uno es el de reverencia a Dios, y en cuanto a él permanece, otro es el acto de temer la separación de Dios, y en cuanto a éste no permanece, porque separarse de Dios es un mal, y allí no se temerá mal alguno, según se lee: *se gozará abundantemente, desapareciendo el temor de los males* (Prv 1, 33). Cf. *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 4 c. «Timor vero filialis habet duos actus: scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali: nullum autem malum ibi timebitur secundum illud. Prov 1, 33: *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato*»: *ibid.*, ad 2.

desvanecerá totalmente.<sup>1216</sup>

En fin, dentro de este misterio queuremos destacar que Al estudiar Santo Tomás el don del temor de Dios, lo hace también en la perspectiva de la virtud de la esperanza.<sup>1217</sup> El don de temor corrobora la esperanza de la vida eterna, porque es como una prenda de que la heredaremos: *Habéis sido marcados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es prenda de nuestra herencia* (Eph 1, 13-14). Sobre el temor santo se dice: *temed a Yavé, vosotros sus santos, pues nada falta a los que le temen* (Ps 33, 10). El temor mundano no permanece sino en el mundo; el servil permanece en los malos eternamente, pero el santo permanece en los buenos. De éste dice el Salmo 18, 10: *el santo temor de Dios permanece por siempre*. Y entonces, ¿de donde es que *la perfecta caridad arroja fuera el temor?* (1 Jo 4, 18). Ha de entenderse que la caridad arroja fuera el temor servil, pero el temor filial permanece de doble manera, a saber, en la patria. Y en el binomio temor-esperanza dice que en cuanto a su premio: *la esperanza de los pobres no ha de ser por siempre fallida* (Ps 9, 19). No que permanezca la esperanza, porque allí no hay tribulación, sino su fruto; y así permanece el fruto del temor: *al que teme al Señor le irá bien en sus postrimerías, y el día de su fin hallará gracia* (Eccl 1, 13). O permanece según algún acto de sí: no porque tema ofender, puesto que allí no teme el pecado ni la separación, sino por lo que se refiere a la reverencia, puesto que se somete a Dios y no se atreverán a igualarse a El: *las columnas del cielo se tambalean y se estremecen a una amenaza suya* (Job 26, 11).<sup>1218</sup> En el Génesis se refiere también a Abraham este temor: *ahora conocí que temas al Señor* (Gen 22, 12), es decir, *te hice conocer. Se*

---

<sup>1216</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 11, ad 3.

<sup>1217</sup> Cf. también *S. Th.*, I-II, q. 68. al tratar de los dones en general, y *Expositio in Isaiam*, c. 11).

<sup>1218</sup> Cf. *In Ps.*, 18: Vivès, 18, 331-332.

habla aquí de un temor casto, que no se da sin la gracia.<sup>1219</sup>

«El temor filial no es contrario a la virtud de la esperanza, ya que por él no tememos que nos falte lo que esperamos alcanzar por el auxilio divino, sino tememos retraernos de ese auxilio. Así, el temor filial y la esperanza se complementan y perfeccionan mutuamente».<sup>1220</sup>

Por esto, S. Tomás afirma que el don del temor no importa separación sino unión, al que está sujeto.<sup>1221</sup> Los dones «perfeccionan la mente humana para seguir la moción del mismo Espíritu, lo cual tendrá lugar sobre todo en el cielo cuando Dios sea *todo en todas las cosas* (1 Cor 15, 28)».<sup>1222</sup> Ahí la sumisión a Dios será perfecta, sin solicitud de la flaqueza ni pecado, en una perfecta contemplación.<sup>1223</sup> Según el Aquinate, mientras que la fe informe causa el temor servil, este temor filial es causado por la fe formada por la caridad.<sup>1224</sup> Igual que identifica el temor filial y el temor casto, nos parece que S. Tomás relaciona estrechamente la filiación divina con la alianza sponsal con Dios: «Por la fe, el alma se une a Dios: pues por la fe el alma cristiana celebra como una especie de matrimonio con Dios: *te desposaré conmigo en fe* (Os 2, 20)», y esto puesto que el temor filial y casto se identifican,

---

<sup>1219</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 5.

<sup>1220</sup> «Timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speremus obtinere per auxilium divinum: sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem coherent et se invicem perficiunt» (*S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9 ad 1).

<sup>1221</sup> «Timor filialis non importat separationem, sed magis subiectionem ad ipsum: separationem autem refugit a subiectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc quod non præsumat se ei adæquare, sed ei se subiicit. Quas etiam separatio invenitur in caritate, in quantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 10 ad 3.

<sup>1222</sup> *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 6.

<sup>1223</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 11.

<sup>1224</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 7, a. 1.

pertenece a lo mismo.<sup>1225</sup>

Veamos con más detalle algunas de las virtudes con las que está relacionado el temor filial. «La humildad principalmente importa la sujeción del hombre a Dios. Por eso S. Agustín (...) la atribuye al don de temor, por el cual el hombre reverencia a Dios».<sup>1226</sup>

b) *Temor y humildad. La humildad da luz interior, la sabiduría de Dios.* Una característica de quien se sabe hijo pequeño es la confianza, y Dios se revela a los pequeños y los llena de humildad, que es la mejor garantía para recibir de Dios el don de la verdadera sabiduría: los hombres tienen sabiduría cuando tienen verdad, como la filosófica; la sabiduría filosófica se daba a pocos y la divina a los pequeños, entendiendo como tales a los pueblos: *esta es vuestra sabiduría y vuestro entendimiento a los ojos de los pueblos* (Dt 4, 6). O entiendo por pequeños a lo humildes: *ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los humildes* (Mt 11, 25).<sup>1227</sup> Y dice también el Aquinate:

---

<sup>1225</sup> *Exposición al Símbolo de los Apóstoles*, prol.: en *Escritos de catequesis*, cit., p. 29. Ya se habló de la unidad entre temor filial y casto: «Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per caritatis amorem Deus Pater noster efficitur, secundum illud Rom 8, *accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud 2 ad Cor 11, *despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo*»: *S. Th.*, II-II, q. 19, ad 3.

<sup>1226</sup> *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 2 ad 3; cf. q. 19, a. 12 ad 2; III, q. 80, a. 10 ad 3. Si en el vértice de la jerarquía de las virtudes del hijo de Dios se encuentran las virtudes teologales junto con los dones del Espíritu Santo, de entre las virtudes morales es primera la humildad (cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9 c.), que es para S. Tomás la raíz de todo el edificio espiritual: en cuanto remoción de lo que impide el crecimiento de las virtudes, la soberbia, y hace estar siempre abierto a recibir el influjo de la gracia divina, según el Apóstol: *Dios resiste a los soberbios y a los humildes da su gracia* (Iac 4, 6), id 1 «humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum»: *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 5 ad 1. id s En cuanto fundamento como aquella virtud por la cual accedemos a Dios, esto es, la fe: cf. *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 5 ad 2. id i «Nella attiva passività con cui l'uomo spirituale si lascia agire dallo Spirito -nella cooperazione all'agire divino in noi, che contraddistingue la vita della grazia-, quello con cui egli contribuisce come più proprio è addirittura l'*umiltà*: si capisce allora il posto centrale che la morale cristiana ha sempre attribuito a questa virtù»: R. GARCIA DE HARO, *Il rapporto natura-grazia...*, cit., p. 344.

<sup>1227</sup> Cf. *In Ps.*, 18: Vivès 18 [331]; cf. J. REVUELTA, *o. c.*, pp. 305 s.

«La humildad, en cuanto virtud especial, mira principalmente a la sujeción del hombre a Dios, por el cual se somete también a los demás, humillándose ante ellos». <sup>1228</sup>

Con el temor filial, el hombre no se detiene ya a considerar el mal que le atañe personalmente; piensa ante todo en Dios, a quien ama sobre todas las cosas: «Por el don de temor, pues, el hombre se fija ante todo en la santidad infinita de Dios y, contempla también de modo reflejo su propia nada. De ahí que el temor excluye hasta la raíz y el principio de la soberbia». <sup>1229</sup>

c) *Temor y otras virtudes como la reverencia y la templanza.* Relaciona Santo Tomás el temor filial con muchas virtudes ligadas también a esta humildad como la reverencia a Dios. <sup>1230</sup> Perfecciona también la templanza, según aquello: *confige timore tuo carnes meas* (Ps 118, 120), para evitar cualquier cosa que sea ofensa a Dios. <sup>1231</sup>

---

<sup>1228</sup> «Philosophus intendebat agere de virtutibus secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subiectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur, et ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem secundum quod est specialis virtus, præcipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit»: *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 1 ad 5.

<sup>1229</sup> *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9 ad 4. Van contra este don la presunción, el descorazonamiento (de quien se ha replegado sobre sí mismo) y el olvido del sentido del pecado, a veces consecuencia de lo anterior: Cf. *S. Th.*, II-II, q. 130, a. 2 ad 1.

<sup>1230</sup> «Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quæ in Dei reverentiam observantur. Et ideo de timore filiali datur præcepta in lege sicut et de dilectione; quia utrumque est præambulum ad exteriores actus qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta requiritur ab homine timor, et 'ut ambulet in viis Dei' colendo ipsum, et 'ut diligat ipsum': *S. Th.*, II-II, q. 22, a. 2. «Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ad aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans: quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9.

<sup>1231</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 1 ad 3. «Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet, secundum eius propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis

El temor, considerado en toda su extensión, abarca todas las virtudes como una raíz influye en todo el árbol, pues en todas está el acercarse o no a Dios.<sup>1232</sup> Pero destaca la relación que tiene con esta vigilancia de la que hablamos, la purificación de los afectos, y penitencia. El temor filial incluye -como todo temor- una huida,<sup>1233</sup> para evitar el pecado y hacer el bien,<sup>1234</sup> y suscita el dolor de amor que consigue de Dios el perdón: «El amor divino no soportó quedar sin fruto. Por consiguiente, es natural que los corazones de los hombres, destruidos por el pecado, sean restaurados (...) todos los pecados son perdonados a causa del amor: *Le han sido perdonados muchos pecados porque amó mucho* (Lc 7, 47). *El amor cubre todas las faltas* (Prv 10, 12). *El amor cubre los pecados en bloque* (1 Pet 4, 8)».<sup>1235</sup>

El temor de Dios, como el de piedad, supuesta la distinción que a veces se hace, *purifica al hombre de toda mancha*, conserva al alma limpia de lo que no es de Dios. Aleja al hombre de todo lo que pueda contristar al Paráclito (Eph 4, 10), con el concurso de todos los dones.<sup>1236</sup> El «instinto» de la filiación divina, ese dejarse

---

propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem»: *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 4 ad 1.

1232 «Timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam sicut radix ad arborem: unde dicitur Eccli 1, 25: *Radix sapientiae est timere Dominum: rami enim illius longeavi*. Et ideo, sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 7 ad 2.

1233 «Timor filialis includit aliquam fugam; non tamen fugam Dei...»: *De Veritate*, II, q. 28, a. 4 ad 4.

1234 «Timor Dei operatur ad vitationem cuiuslibet peccati: quia ut dicitur Prov. 15, 27: *per timorem Domini declinat omnis a malo*. Et ideo timor facit negligentiam vitare. Non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur: sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est, cum de passionibus ageretur, quod timor facit consiliativos»: *S. Th.*, II-II, q. 54, a. 3 ad 4; cf. *In ad Rom.*, c. 11, lec. 5.

1235 *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 6: *Escritos de catequesis*, cit., p. 91.

1236 «Todos los demás dones le ayudan en esta función primordial: las luces de los dones contemplativos le descubren la grandeza de Dios y la

llevar por el Espíritu, está así fundamentado en este don del temor filial.<sup>1237</sup>

#### 4. Los demás dones del Espíritu Santo, en relación con el temor filial

a) *La sabiduría.* Quienes son movidos por el espíritu de Dios son hijos de Dios, y es igualmente verdadera la proposición recíproca: quienes son hijos de Dios se dejan llevar por el Espíritu de Dios, y esto es la Sabiduría: el don de *Sabiduría* conduce a conocer con profundidad a Dios; es uno de los dones que el Aquinate relaciona más con la filiación divina: permite que el hijo de Dios sea movido por el Espíritu Santo a alcanzar un conocimiento amoroso de su Padre, y al mismo tiempo regular las acciones humanas con vista a dirigir las a su último fin, como es propio de los sabios.<sup>1238</sup> Tiene la función de regir y regular la vida del hombre de acuerdo con las verdades divinas. Es norma de vida y conduce a que todos los actos del hijo de Dios sean agradables a su Padre, porque se conforman con su voluntad.<sup>1239</sup>

Tomando el don de temor considerado en sí mismo,

---

significación del pecado, las directrices prácticas del don de consejo le formulan las consignas para la acción; el don de piedad le mantiene en una lucha sin desfallecimientos contra el mal. El don de temor, a su vez, les recuerda sin cesar a los demás dones nuestra condición de pecadores, los estragos del pecado mortal o venial en la vida del espíritu, los retrasos que producen todas nuestras imperfecciones. En una palabra, asegura nuestra total sumisión a Dios»: M. D. PHILIPON, *Les dons du Saint-Esprit*, cit., p. 340.

<sup>1237</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9 ad 1.

<sup>1238</sup> «Videre enim Deum respondet dono intellectus; et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae»: *S. Th.*, I-II, q. 69, a. 3 ad 1; cf. *S. Th.*, II-II, q. 45, aa. 1-3. Cf. J.-A. FIDALGO, *Hermenéutica bíblica de Sto. Tomás de Aquino: interpretación de la Sabiduría del Antiguo Testamento*, en «Biblia y Hermenéutica», Universidad de Navarra, Pamplona 1986, pp. 477-486.

<sup>1239</sup> *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 3; cf. Sap 8, 4-21. «Al hacernos conocer a Dios y gustar de Dios, nos coloca en condiciones de poder juzgar con verdad sobre las situaciones y las cosas de esta vida»: BEATO J. ESCRIVA, *Es Cristo que pasa*, n. 133. Cf. J. SANTANA, *o. c.*, pp. 182 ss. sobre los efectos de este don: nos hace ver todo desde el punto de vista de Dios, ilumina los acontecimientos diarios y los grandes, gusto y sabor de las cosas divinas, entender la cruz (cf. 1 Cor 2, 1ss).

vemos que cuanto más crece el amor más baja el temor inicial: *initium sapientiæ timor Domini* (Ps 110, 10); y *perfecta caritas foras mittit timorem* (I lo 4, 18). Por esto, insiste el Angélico, el temor inicial dispone a la sabiduría, y el temor filial o casto tiene ya el efecto de la sabiduría.<sup>1240</sup>

Santo Tomás relaciona las bienaventuranzas con los dones, y atribuye la destinada a los pacíficos, a la sabiduría: *Beati pacifici: quoniam filii Dei vocabuntur* (Mt 5, 9). Al don de la sabiduría no compete sólo contemplar las cosas divinas, sino también guiar los actos humanos. El temor es *initium sapientiæ* (Ps 110, 10), pues nos hace huir del mal; y además guía para el hijo de Dios en su actuar, es que todo sea llevado al orden debido, y en esto está la paz. *Bienaventurados los que construyen la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios* (Mt 5, 9).<sup>1241</sup>

El Aquinate lo explica a partir del concepto agustiano de sabiduría como participación de la sabiduría divina: la paz es tranquilidad en el orden

---

<sup>1240</sup> «Timor est initium sapientiæ. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore poenæ discedit a peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiæ effectum; secundum illud Eccli 1, 27: *timor Domini expellit peccatum*. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ effectus»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 7 c. «Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ sicut primus sapientiæ effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hic oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subiiciat: sic enim consequentur in omnibus secundum Deum regulabitur»: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 7.

<sup>1241</sup> «Septima enim beatitudo est, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Utrumque autem horum pertinet immediate ad caritatem. Nam de pace dicitur in Ps 118, 165: *pax multa diligentibus legem tuam*. Et ut apostolus dicit, Rom 5, 5, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*; qui quidem est *spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*, ut dicitur Rom 8, 15. Ergo septima beatitudo magis debet attribui caritati quam sapientiæ; pero al mismo tiempo indica que «caritatis est habere pacem: sed facere pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus Sanctus intantum dicitur *Spiritus adoptionis* inquantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientiæ»: *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 6, ad 1; cf. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *El don de sabiduría y el amor afectivo*, en «La Ciencia Tomista» 73 (1947) 286-300; cf. RAMÍREZ, *De donis*, cit., p. 218.

(*tranquillitas ordinis*), y ordenar es propio de la sabiduría. Ahora bien, algunos son llamados hijos de Dios en cuanto participan de la semejanza del Hijo unigénito y natural de Dios (cf. Rom 8, 29), el cual es la Sabiduría generada; por eso recibiendo el don de la sabiduría el hombre recibe la filiación divina. Así, explica el Aquinate que el Espíritu Santo se llama «Espíritu de adopción» en cuanto nos confiere la semejanza al Hijo, que es la Sabiduría increada. La sabiduría que *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit* (Sab 7, 27), es la Sabiduría increada, la cual primero se une a nosotros por la caridad, y nos revela los misterios.<sup>1242</sup> Esta contemplación se muestra en una unidad de la caridad que integra todas las facultades en la vida del hijo de Dios, lo cual significa que el sentimiento de piedad filial va penetrando en todas sus potencialidades: El principio del amor es doble, pues se puede amar tanto por el sentimiento como por el dictado de la razón. Por el sentimiento, cuando el hombre no sabe vivir sin aquello que ama. Por el dictado de la razón, cuando ama lo que el entendimiento le dice... Y nosotros debemos amar a Dios de los dos modos, también sentimentalmente, para que el corazón de carne se sienta movido por Dios, conforme a lo que se expresa en el salmo: *mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo* (Ps 83, 3).<sup>1243</sup>

---

<sup>1242</sup> El don de sabiduría alcanza a Dios en un «conocimiento experimental» que se basa en la unión de Dios con el alma, en una donación y «en esto consiste el saber espiritual, que mediante el afecto experimenta la unión, y no sólo por la luz o el discurso que nos muestra la esencia»: JUAN DE SANTO TOMAS, *Los dones...*, cit., p. 486; «esta experiencia afectiva hace al objeto, más conveniente, proporcionado y unido íntimamente a la persona, y así el entendimiento lo percibe como algo ya experimentado y unificado con él» (*ibid.*, p. 387); cf. M.-J. RODRIGUEZ MARTINEZ, *San Agustín, Santo Tomás y el problema de la sabiduría*, cit., pp. 350-354; M.-G. MIRALLES, *El conocimiento por connaturalidad en teología*, en «XI Semana española de teología», C.S.I.C., Madrid 1952.

<sup>1243</sup> Cf. *In Ev. ad Mt.*, c. 22, lec. 4 [1814], cf. c. 5 [435]. Hemos visto que la moral cristiana es vivir la vida de Cristo, y esto es la sabiduría que nos depara la felicidad, que está resumida en las bienaventuranzas, en el amor a la cruz: la vida de Cristo es morir (cf. ad. 2). «Camino, Verdad y Vida. Una ley interior que supera

Al tratar los demás dones que hacen referencia a la potencia intelectual, Santo Tomás nos muestra cómo colaboran en ese conocimiento intuitivo acompaña al «instinto del Espíritu Santo» del que hablamos.

**b) El Consejo y el «instinto del Espíritu Santo», según Santo Tomás.** El don de Consejo dispone al hijo de Dios para recibir la moción divina por la que se comprende cuál es la voluntad del Padre en cada momento, y qué hay que hacer para alcanzar la salvación.<sup>1244</sup>

También este modo instintivo, divino de conocer los designios de Dios está relacionado por el Aquinate con la filiación divina de modo especial:<sup>1245</sup> a los hijos de Dios les es atribuido el don del consejo, en cuanto que su razón es instruida por el Espíritu Santo sobre las acciones que han de cumplir.<sup>1246</sup>

---

toda especulación filosófica, que supera todos los conocimientos y todos los amores de la tierra. Una sabiduría que sale al encuentro de los que la buscan para confirmarles en la libertad de los hijos de Dios»: M.-J. RODRIGUEZ MARTINEZ, *San Agustín, Santo Tomás y el problema de la sabiduría*, cit., p. 380.

<sup>1244</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 52, a. 1: *In II ad Cor* c. 6, lec. 2

<sup>1245</sup> «Ideo certitudinem consilii attingere non est humanum, sed divinum, cuius est per certitudinem eventus contingentium prævidere. Et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens elevetur supra humanum modum instinctu Spiritus Sancti: *qui enim Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt* (Rom 8, 14), et ideo consilium est donum»: *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 4 c. «Ad tertium dicendum quod filii Dei aguntur a Spiritu Sancto secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio, quæ est facultas voluntatis et rationis. Et sic in quantum ratio a Spiritu Sancto instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii. Perducit eubulia, ut dicit Philosophus in 6 Ethicos... sed quia operabilia humana contingentia sunt, et possunt deficere ne ad finem intentum perducantur; ideo certitudinem consilii attingere non est humanum, sed divinum, cuius est per certitudinem eventus contingentium prævidere. Et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens elevetur supra humanum modum instinctu Spiritus Sancti: *qui enim Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*, Rom 8, 14, et ideo consilium est donum»: cf. *S. Th.*, II-II, q. 52, a. 1 ad 3.

<sup>1246</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 52, a. 1. *Comp. theol.*, lib. 2, c. 8 [572]. También se podría desarrollar una relación de la filiación divina, según la doctrina del Aquinate, con el don del *Entendimiento*, que hace que el hombre conozca con más inteligencia los misterios de la fe y las verdades que a ella se ordenan, para que conozca según un «anticipo de lo que se ha de manifestar en el futuro»: cf. *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1, sol.

c) *El don de Ciencia, y la dinámica de ese conocimiento sobrenatural intuitivo*. La dinámica de los dones, en Santo Tomás, va unida a una cierta ausencia de discurso: los estos permiten al hombre seguir bien las mociones divinas, sus inspiraciones,<sup>1247</sup> Esa carencia de discurso es afirmada por Santo Tomás de un modo general,<sup>1248</sup> y lo relaciona concretamente a la ciencia: «En Dios el juicio cierto de la verdad es por simple intuición y sin discurso alguno; y por eso la ciencia divina no es discursiva o de razonamientos, sino absoluta y simple. A ella es semejante, pues es como una participación de la misma, la ciencia enumerada entre los dones del Espíritu Santo».<sup>1249</sup>

---

<sup>1247</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 1 c.; J. C. DOMINGUEZ, *La vida en el espíritu*, cit. pp. 259-263. Se intenta explicar diciendo que el alma es movida activamente sin necesidad de discurso previo: *supra deliberationem discursivam*. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, Marietti, Torino 1947, p. 30.

<sup>1248</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 1 c.

<sup>1249</sup> *S. Th.*, II-II, q. 9, a. 1. Este don tiene por objeto las cosas creadas, se comprenden mejor qué son y qué han de ser dentro de los planes de la providencia (cf. *S. Th.*, II-II, q. 9, aa. 3-4). Todos los dones y virtudes están relacionados, la ciencia se relaciona entre otros con la sabiduría y la caridad: «et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus Sancti in cognitione divinatorum vel humanorum. Et sic patet quod huiusmodi dona sunt in omnibus habentibus caritatem»: *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 5 ad 1.

Precisamente la ausencia de discurso es una característica propia del conocimiento espiritual de los ángeles y sobre todo del modo divino de obrar, por lo que es lógico que se mantenga en esas operaciones en las que Dios actúa en nosotros (la componente discursiva aparecerá también, en mayor o menor medida): «bajo la moción divina, el espíritu humano realiza su proceso psicológico deliberativo, es decir, voluntario y racional, que culmina en el juicio y en el imperio, que dictaminan y regulan la consiguiente ejecución. En esta manera de actuar bajo la moción divina, el hombre es motor y regla de sí mismo. El cometido de estos actos es facilitar la moción suprarrazional del hombre. Pero esta moción, aunque sobrepasa el proceso cognoscitivo y volitivo racional, no por eso es irracional, meramente impulsiva, ejecutiva o eficiente. Santo Tomás la califica insistentemente de "inspiración o instinto divino", que le hace conocer y querer por encima del consejo, del juicio, de la regla y del imperio racional»: M. LLAMERA, *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás*, en «Revista Española de Teología» 15 (1955), p. 252.

Como hemos visto, es una dinámica semejante a las acciones naturales realizadas bajo el instinto, que nos mueve *ad modum inclinationis naturalis*.<sup>1250</sup> El doctor Angélico es muy claro.<sup>1251</sup> El don de Fortaleza, que lleva consigo la firmeza en la lucha,<sup>1252</sup> es la que modera el temor y la medida del amor.<sup>1253</sup> Ya se ha hablado de ese modo de acción divina, de como «somos ayudados por el Espíritu Santo en las dificultades de la vida presente»,<sup>1254</sup> y de los frutos de la paciencia, al tratar de la virtud de la esperanza, de la cruz, y lo volverá a tocar al tratar de la oración filial, como veremos más adelante.

Santo Tomás relaciona el temor filial principalmente con las bienaventuranzas dirigidas a los pobres de espíritu

---

<sup>1250</sup> «Parece legítimo comparar las acciones realizadas sobrenaturalmente mediante la intervención de los dones, con las obras naturales mediante instinto, ya que unas y otras tienen en común el proceder, no como conclusión de un discurso, sino del impulso independiente de todo razonamiento, y suponen el consentimiento de la voluntad por motivos más bien de orden intuitivo. Pero, mientras que en el caso del instinto natural son los mismos impulsos los que constituyen el instinto, no ocurre lo mismo en el caso de los dones: los impulsos ahora son las mociones del Espíritu Santo, gracias iluminantes y fortalecedoras, pero no los dones, que constituyen simples disposiciones para recibir esas mociones: los dones no son instintos del Espíritu Santo, sino que disponen a obrar bajo el instinto del Espíritu Santo»: J. DE GUIBERT, *Les dons du Saint-Esprit. La question théologique*, en «Revue d'Ascétique et Mystique» 53 (1933), p. 21. Con otras palabras, podemos decir que pertenecen los dones a un tipo de causalidad de tipo principal-instrumental, distinta de la causalidad primera-segunda presente en el concurso divino natural y en el obrar sobrenatural creado mediante el empleo de las virtudes infusas: cf. J. C. DOMINGUEZ, *La vida en el Espíritu*, cit., pp. 245-251, y 263. «Todo cristiano en gracia, movido por instinto divino, y mediante los dones, obra bajo la acción continua y directa del Espíritu Santo»: A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo...*, cit. p. 139.

<sup>1251</sup> Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2 c. La especial inspiración que se recibe mediante los dones, no sólo es efectiva (como la gracia actual), sino también directiva, regulativa: así, la regla sobrehumana causa un modo de obrar también sobrehumano, y esta regla superior es el motivo formal de los actos de los dones, distinto del de las virtudes: cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologis*, R. Berruti, Torino 1949, p. 27.

<sup>1252</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 139, a. 1.

<sup>1253</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 123, a. 5 ad 2.

<sup>1254</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 5 [686]: «... per Spiritum Sanctum adiuvamur in defectibus vitæ presentis».

(cf. Mt 5, 3) y a los que lloran (cf. Mt 5, 5).<sup>1255</sup> Ese instinto divino hace el alma humilde, lejos de las magnificencias exteriores como honores y riquezas.<sup>1256</sup>

---

<sup>1255</sup> «Respondeo dicendum quod timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse, id quod ex huiusmodi subiectione consequitur pertinet ad donum timoris»: *S. Th.*, II-II, q. 19 a. 12; cf. *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1. El orgullo es la deformación más radical de la naturaleza humana (cf. Eccl 30, 24; Prv 12, 2.10.15; 13, 1) y la pobreza de espíritu consiste en la humildad. Como vimos, el conocimiento de la santidad infinita de Dios y la miseria nuestra empuja a una vigilancia delicada para evitar todas las ocasiones de ofender a Dios y usar rectamente de las cosas creadas. Cf. *S. Th.*, II-II q. 19, a. 12 ad 2. Cf. JUAN DE SANTO TOMAS, *Los dones...*, cit., p. 567; Eccl; 24, 24

<sup>1256</sup> “Quod non quaerat magnificari in seipso per superbiam; neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit (L. I, c. 1: PL 34, 1231); vel etiam abiectio temporalium rerum quae fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum Spiritus Sancti, ut Ambrosius et Hieronymus exponunt”: *In Mt.* 1, 2 super 5, 3: PL 26, 34): *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 12 c.

## C. EL TRATO FILIAL CON DIOS EN EL PADRENUESTRO

Dice S. Tomás que la primera cosa que se requiere para cumplir de manera perfecta el precepto del amor a Dios es «repasar los beneficios recibidos». <sup>1257</sup> Nada atrae tanto a la respuesta de amor como el sentirse amados, de ahí la importancia de considerar los beneficios recibidos de Dios. «Hace falta ejercitarse continuamente en pensamientos buenos. *Se caldeó dentro mi corazón* (Ps 38, 4). Si quieres, pues, alcanzar el amor a Dios, cultiva esos pensamientos. Sería como un alcornoque quien, considerando los beneficios que ha recibido, los peligros de que ha escapado, y la bienaventuranza que Dios le promete, no se inflamase en amor divino». <sup>1258</sup>

¿Cómo poner en práctica la consideración de la filiación divina, para honrar a Dios y vivir según esta dignidad? <sup>1259</sup> Son varios los comentarios que Santo Tomás hace del *Padre nuestro*; <sup>1260</sup> citaremos el que tuvo

---

<sup>1257</sup> «Sed ad hoc quod istud præceptum dilectionis possit perfecte impleri, quatuor requiruntur. Primum est divinorum beneficiorum rememoratio» (cf. 1 Par 29, 14; Eccli 47, 10): *Duo præcepta caritatis, De dilectione Dei* [1160].

<sup>1258</sup> «Est bonorum continua cogitatio. Ps 38, 4: *Concalvit cor meum intra me*. Si ergo vis divinum amorem consequi, mediteris bona. Durus enim nimis esset qui divina beneficia quæ consecutus est, pericula etiam quæ evasit, et beatitudinem quæ sibi a Deo repromittitur, cogitans, ad divinum amorem non accenderetur», *Duo præcepta caritatis*, c. 5 [1156]

<sup>1259</sup> Observamos que no es algo secundario en el Evangelio, ocupa lógicamente un lugar importante: podemos decir que la «Buena Nueva» está resumida por San Mateo en el Sermón de la Montaña (cf. Mt 5-7), que expresa la vocación de los hijos de Dios, quedan por esta consideración iluminadas todas las acciones y las actitudes características de la vida cristiana, en la esperanza (aun en las tribulaciones) de las bendiciones y recompensas ya incoadas en la vida. Cf. también ECC 2763.

<sup>1260</sup> De 1254 a 1274 preparó cinco exposiciones de la oración dominical. «De esta forma entronca, además, con una inveterada tradición de la literatura cristiana, que, arrancando de comentadores tan ilustres de primera hora como Orígenes, San Cipriano, San Ambrosio, el Crisóstomo y San Agustín, pasa por Santa Teresa y el Catecismo Romano, y llega hasta nuestros días»: *Introducción al comentario del Padre nuestro*, en *Escritos de catequesis*, cit., p. 118. Al hilo de las peticiones, «va componiendo con maestría indiscutible la teología del Padre nuestro: la filiación divina -y los hijos deben a sus padres honor, imitación,

su origen en sus sermones de Nápoles (1273);<sup>1261</sup> pero el que más claramente insiste en estas verdades es el que abarca la segunda parte del *Compendium Theologiæ*, hasta su final inacabado, precisamente al tratar de la virtud de la esperanza. Al comenzar esta segunda parte, indica el Aquinate que es muy necesaria la oración, «por causa del mismo hombre que ora, a fin de que considere sus defectos e incline su corazón a desear ferviente y piadosamente lo que espera conseguir orando, y de este modo se haga idóneo para recibir».<sup>1262</sup> «Detengámonos también en el hecho de que esperamos en Dios por Cristo: *justificados, pues, por la fe, mantengamos la paz con Dios mediante nuestro Señor Jesucristo: por el cual, asimismo, en virtud de la fe, tenemos cabida en esta gracia, en la cual permanecemos firmes, y nos gloriamos esperando la gloria de los hijos de Dios* (Rom 5, 1-2). Llegamos a ser hijos adoptivos de Dios por su Hijo único y natural: *envió Dios a su Hijo... a fin de que recibiésemos la adopción de hijos* (Gal 4, 4-5). Debemos, pues, invocar a Dios como nuestro Padre, de manera que no se menoscabe el privilegio del Hijo Unigénito; y por esto afirma San Agustín: "no te atribuyas nada de una manera especial.

---

obediencia-; la fraternidad sobrenatural; la esperanza del cielo; la pasión de la gloria divina y de que los hombres le conozcan y le amen, cumpliendo su voluntad; el abandono en su providencia paternal; la humildad esperanzada ante su misericordia, no obstante nuestras miserias; la seguridad en el auxilio divino ante la tentación; la convicción de que, en Dios, todo es para bien; etc., son como un río abundante que nutre la fe y la devoción, estimulando nuestra invocación filial»: *Ibid.*, p. 119; cf. también ECC 1820.

<sup>1261</sup> Estos escritos litúrgicos y de predicación (ya hemos citado antes también el *Super Symbolum Apostolorum Expositio*, y el *De duobus præceptis caritatis et decem legis præceptis*, del mismo tiempo) son «reportaciones», apuntes de los sermones que predicó en la cuaresma de 1273, pasadas del dialecto napolitano al latín, y reelaborados por Pedro de Andría: transformadas -a la muerte de Tomás- en comentarios escolásticos. Las *Collationes super Pater Noster* son otro de estos textos.

<sup>1262</sup> «Sed oratio ad obtinendum a Deo est homini necessaria propter seipsum qui orat, ut scilicet ipsemet suos defectus consideret, et animum suum flectat ad ferventer et pie desiderandum quod orando sperat obtinere: per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur»: *Comp. theol.*, II, c. 2 [546].

Dios es especialmente Padre sólo de Cristo; de nosotros es Padre en común, porque sólo engendró a Aquél. A todos nosotros nos creó, y por eso se dice *Padre nuestro*.<sup>1263</sup>

### 1. La oración filial: el *Padrenuestro*

La oración filial -el *Padrenuestro*- es central en el Evangelio y en la vida cristiana; el Señor la propone como modelo de oración y aunque no se explicita continuamente, ni siquiera se ponga de manifiesto de modo explícito por parte del Aquinate en muchos de los comentarios, toda ella dice relación a Dios como Padre, y es una oración confiada: «*Salvarás, Señor, a los hombres (...) los hijos de los hombres esperarán a la sombra de tus alas* (Ps 25, 7-8), como protegidos por un especial cuidado. Aún debemos considerar que la agregación de una perfección confiere al mismo tiempo la facultad de hacer o adquirir alguna cosa, a la manera que el aire, iluminado por el sol, tiene la facultad de llegar a ser el medio de la visión, y el agua, calentada por el fuego, la facultad de cocer, si tuviera sentidos».<sup>1264</sup>

Después de señalar la potencialidad de obrar que tienen los seres según su dignidad, pasa a referirse al

---

<sup>1263</sup> «Considerandum est etiam, quod spes nostra est ad Deum per Christum, secundum illud Rom 5, 1: *iustificati ex fide pacem habemus ad Deum per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*. Per ipsum enim qui est unigenitus Dei Filius naturalis, efficitur filii adoptivi, quia, ut dicitur Gal 4, 4, *misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus*. Tali igitur tenore Deum Patrem profiteri debemus, ut privilegio unigeniti non derogetur, unde Augustinus dicit: *noli tibi aliquid specialiter vindicare. Solius Christi specialiter est Pater, nobis omnibus in communi Pater est, quia illum solum genuit, nos creavit. Et ideo dicitur, pater noster*». *Comp. theol.*, lib 2, c. 5; C. BERMUDEZ, *o. c.*, pp. 116-118

<sup>1264</sup> «*Homines et iumenta salvabis (...) Filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt* (Ps 25, 7-8), quasi speciali quadam cura protecti ab ipso. Ulterius autem considerare oportet, quod perfectione quacumque accedente, superadditur facultas aliquid faciendi vel adipiscendi, sicut ær illuminatus a sole facultatem habet ut possit esse medium visionis, et aqua calefacta ab igne facultatem habet decoquendi, et hoc sperare posset si sensum haberet»: *Comp. theol.*, lib. II, c. 4 [553-554].

hombre y a su condición de hijo de Dios, en relación con la oración filial del *Padrenuestro*, como el modo propio de rezar del que tiene el espíritu de adopción: «Y el hombre, además de la naturaleza de su alma, tiene la perfección de la gracia, por la que se hace partícipe de la divina naturaleza, como se lee en la segunda carta de San Pedro (cf. 2 Petr 1, 4), y en virtud de esto decimos que somos regenerados en hijos de Dios, según estas palabras de S. Juan: *les dio potestad de ser hijos de Dios*. Es así que los hijos pueden justamente esperar la herencia de su padre, según estas palabras de la epístola a los Romanos, 8: *si somos hijos suyos, también herederos*; luego en virtud de esta regeneración espiritual, el hombre debe tener mayor esperanza en Dios (...). Como en virtud del espíritu de adopción que hemos recibido exclamamos: *Abba, Padre nuestro*, según se lee en Rom, 8 el Señor, para enseñarnos lo que debemos pedir en estas esperanzas, empezó su oración con la invocación del Padre, diciendo: *Padre*. De este modo también, diciendo el hombre *Padre*, está afectuosamente dispuesto a orar con pureza y obtener lo que espera».<sup>1265</sup>

Va glosando el Aquinate algunos aspectos de la oración, pero podemos subrayar aún uno, que indica a renglón seguido: «Los hijos deben imitar a sus padres, y, por consiguiente, el que reconoce a Dios como Padre debe esforzarse por imitarle, evitando aquellas cosas que no le hacen semejante a Dios, y buscando las que a Dios nos asimilan. En Jeremías, III, se lee: *Me llamarás Padre*, y

---

<sup>1265</sup> «Homini autem supra animæ naturam additur perfectio Homini autem supra animæ naturam additur perfectio gratiæ, per quam efficitur divinæ consortes naturæ, ut dicitur 2 Petr 1, 4; unde et secundum hoc dicimur regenerari in filios Dei, secundum illud Io 1, 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Filii autem effecti convenienter possunt hereditatem sperare, secundum illum Rom 8, 17: *Si filii et heredes*. Et ideo secundum spirituales regenerationem possunt hereditatem sperare (...). Et quia per spiritum adoptionis quem accepimus, clamamus *Abba, pater*, ut dicitur Rom 8, 15, ideo Dominus ut ex hac spe nobis esse orandum ostenderet, suam orationem a Patris invocatione inchoavit dicens, *Pater*. Similiter etiam ex hoc quod dicitur, *Pater*, præparatur hominis affectus ad pure orandum, et ad obtinendum quod sperat»: *Comp. theol.* lib. 2, c. 4 [554-555].

*no cesarás de ir en pos de mí. Luego si, como dice Gregorio Niseno, os ocupáis de las cosas del mundo o deseáis la gloria humana, o las miserias del apetito pasible, ¿cómo viviendo una vida de corrupción podéis llamar vuestro Padre al ser generador de la incorruptibilidad?».*<sup>1266</sup>

Es también la proclamación de las bienaventuranzas, las cuales trazan el camino hacia el cielo a través de las pruebas de esta vida. También esta oración está muy en relación con los dones del Espíritu Santo, pues siendo todas las situaciones ocasión de ejercerlos, se comprende que deben de ser objeto de petición a Dios como todas las cosas que necesitamos para obrar bien y que no podemos conseguir sin el auxilio divino. Por esto S. Tomás incluye también todos los dones del Espíritu Santo en las peticiones del Padrenuestro.<sup>1267</sup> «Por ser necesaria la esperanza después de la fe para la salvación, era conveniente que nuestro Salvador, que había sido constituido autor y consumidor de nuestra fe, por ser depositario de los misterios celestiales, fuera también Quien nos introdujera en la fuente viva de la esperanza enseñándonos un modo de orar que excitase al máximo nuestra esperanza en Dios, pues El mismo es quien nos enseña lo que debemos pedirle (...) nos muestra qué

---

<sup>1266</sup> «Debent etiam filii imitatores parentum existere, unde qui patrem Deum confitetur, debet conari ut Dei imitator existat, vitando scilicet illa quæ Deo dissimilem reddunt, et his insistendo quæ nos Deo assimilant: unde dicitur Ier 3, 19: *Patrem vocasti me, et post me ingredi non cessabis*. "Si ergo (ut Gregorius Nyssenus dicit) ad res mundanas intuitum dirigis, aut humanam gloriam ambis, aut sordes passibilis appetitus: quomodo qui corrupta vivis vita, patrem vocas incorruptibilitatis genitorem?»: *Comp. theol.*, lib. 2, c. 4 [555].

<sup>1267</sup> Santo Tomás, siguiendo la gran literatura cristiana, comenta la filiación divina y la oración dominical en múltiples sitios -basta pensar en su tratado sobre la oración, en todos los artículos de esta cuestión 83. Se ha señalado en ellos la importancia del «estudio de la filiación divina, que el Santo deduce de las palabras "Padre" y "nuestro", al presentar la oración dominical, y la excelente armonía alcanzada -al analizar cada una de las peticiones- entre dones y frutos del Espíritu Santo, las virtudes sobrenaturales y las ocho bienaventuranzas, al modo de un excelente compendio de teología»: J. I. SARANYANA, *Nota del editor*, en *Escritos de catequesis*, cit., p. 17.

debemos esperar, cuando nos enseña qué debemos pedir». <sup>1268</sup>

Esta oración enseña cómo orar (cf. Lc 11, 1-2; cf. Mt 6, 9), a poner nuestra confianza en Dios (cf. Rom 8, 24) y esperar en la misericordia paterna de Dios y en sus promesas (cf. 2 Tim 4, 7-8; Iacob 1, 12), cosa que se lleva a cabo rezando piadosamente el Padrenuestro, que es una conversación afectuosa en la que le adoramos en espíritu y en verdad (cf. Io 4, 23); y esta familiaridad, producida por la súplica, dispone a orar de nuevo con más confianza. <sup>1269</sup> Esta confianza que el hijo de Dios tiene en el Padre es certísima, dice S. Tomás, porque *no se ha encogido la mano de Dios* (Is 59, 1), porque *el Señor es bueno para los que esperan en El, para el alma que le busca* (Lam 3, 25). Todo el que pone su confianza en Dios, jamás se sentirá defraudado (cf. Rom 5, 5; *Ibid.* [552]), pues sólo Dios colma todos los deseos del corazón humano: «Pues sólo Dios los sacia, y aun los excede infinitamente; por eso el hombre no descansa sino en Dios: "Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está intranquilo hasta que descanse en ti" (Agustín, *Confes.*, 1) (...). Por ello, el Señor dice: *Entra en el gozo de tu Señor* (Mt 25, 21). Y Agustín comenta: "El gozo entero no entrará en los que gozan, sino que los que gozan enteros entrarán en el gozo". *Cuando aparezca tu gloria quedaré saciado* (Ps 16, 15). *El colma de bienes tus deseos* (Ps 102, 5) (...) *mira cómo se los ha contado entre los hijos de Dios*

---

<sup>1268</sup> «Quia igitur ad salutem nostram post fidem etiam spes requiritur, opportunum fuit ut Salvator noster sicut auctor et consummator nobis factus est fidei reservando cælestia sacramenta; ita etiam nos in spem vivam induceret, nobis formam orandi tradens, per quam maxime spes nostra in Deum erigitur, dum ab ipso Deo edocemur quid ad petendum induceret nisi proponeret exaudire, nullusque ab alio petit quæ sperat, et ea ipse petit quæ sperat», *Comp. theol.*, II, c. 3 [549]; cf. c. 2 [547].

<sup>1269</sup> Cf. *ibid.*, c. 4 [550].

(Sap 5, 5)». <sup>1270</sup>

La pedagogía de Jesús nos enseña a tratar a Dios Padre. Considera S. Tomás, al comentar la agonía de Cristo en el huerto, que Jesús reza con la finalidad de instruirnos. <sup>1271</sup> Así, en la oración del huerto muestra la interioridad y la confianza filial de su alma, en la manifestación de los sentimientos, y en la aceptación de la voluntad del Padre que antepone a todo lo demás. <sup>1272</sup> Jesús nos enseña su filiación divina, natural, y al mismo tiempo nos muestra cómo vivir la nuestra. <sup>1273</sup> Ya nos hemos referido a algunas ideas sobre estos puntos a lo

---

<sup>1270</sup> «Deus enim solus satiat, et in infinitum excedit: et inde est quod non quiescit nisi in Deo, Augustinus, in I Conf.: *Fecisti nos, Domine, ad te, inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Et quia sancti in patris perfecte habebunt Deum, manifestum est quod satiabitur desiderium eorum, et adhuc gloria excedet. Et ideo dicit Dominus, Mt 25, 21: *Intra in gaudium Domini tui*. Augustinus: *Totum gaudium non intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium*. Ps 16, 15: *Satiabor cum apparuerit gloria tua*; et iterum 102, 5: *Qui replet in bonis desiderium tuum*: *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 12 [1012].

<sup>1271</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 21, a. 1.

<sup>1272</sup> Tanto en *Catena aurea in Mc*, c. 14, lec. 8, como en otros lugares (*In ad Rom.*, c. 8, lec. 3; *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3) con palabras casi iguales señala también que las dos expresiones *Abba* y *Pater* significan la universalidad a la que se extiende la filiación divina.

<sup>1273</sup> Cf. *In Mt Ev.*, c. 26 [2230]. Aquel que es autor de todo poder no reza porque le falte algo sino que como maestro de obediencia nos exhorta con su ejemplo a los preceptos de la virtud (cf. *S. Th.*, III, q. 21, a. 1 ad 1). Nos dice que hemos de acudir a Dios en la tribulación, y que la oración ha de ser humilde, solícita y devota (cf. *In Mt Ev.*, c. 26 [2218-2219, 2230]). Y el Señor a los que hizo partícipes de contemplar su divinidad les hace conocer su debilidad humana: *triste está mi alma hasta la muerte* (Mt 26, 38) (cf. *Ibid.* [2221-2224]). En su oración al Padre, afirma: *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste: verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu* (Mt 26, 39). La petición de Cristo -sigue diciendo S. Tomás- alude al deseo de vivir natural, de una parte, y de otra la aceptación de la voluntad de Dios que responde al movimiento superior de la razón por el que considera que todo está sujeto a los planes de la divina sabiduría (cf. *Comp. theol.*, c. 233 [495]; *In Mt Ev.*, c. 26 [2230-2232]). Con lo cual enseña que es hombre, que es lícito sentir o querer (*aliquid velle*) el afecto natural de algo que Dios no quiere, y al mismo tiempo demuestra que debemos someter nuestra propia sensibilidad a la voluntad divina (cf. *S. Th.*, III, q. 21, a. 2 c.; cf. a. 4 c.): quiere de modo absoluto la voluntad del Padre, de modo condicional lo que pedía en la oración. Para las dos voluntades cf. tb. *In Mt Ev.*, c. 26 [2232]; y J. STÖHR, *Reflexiones teológicas en torno a la libertad de Cristo en su Pasión y Muerte*, en AA.VV., «Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre», cit., pp. 805-849.

largo de las páginas anteriores (cap. III, A), y aquí podemos glosar algunas citas del Aquinate, donde se insiste en que en el *Padrenuestro* está englobada toda petición: «La oración dominical es la más perfecta de las oraciones... En ella, no sólo pedimos todo lo que podemos desear con rectitud, sino además según el orden en que conviene desearlo. De modo que esta oración no sólo nos enseña a pedir, sino que también forma toda nuestra afectividad».<sup>1274</sup>

¿Qué significa este “formar la afectividad”? Podríamos pensar que el cultivo gozoso de esta consideración lleva a una vida de afecto como hijo de Dios. Y en cierto modo es así, el Aquinate se refiere al hijo de Dios que hace así suyos los sentimientos de Cristo: «En virtud del espíritu de adopción que hemos recibido, exclamamos: *Abba (esto es), ioh Padre mío!* (Rom 8, 15); y el Señor, para enseñarnos qué debemos pedir por esta esperanza, empezó su oración por la invocación del Padre, diciendo: *Padre*».<sup>1275</sup>

Pero, ¿hasta qué punto esa ternura filial de llamar a Dios *Abba, Pater* (cf. Rom 8, 15.23; Gal 4, 5; Eph 1, 5) es la nota dominante de la piedad cristiana, en Santo Tomás?<sup>1276</sup> Es un movimiento interior causado por el instinto divino;<sup>1277</sup> que lleva a cumplir los deberes con

---

<sup>1274</sup> «Oratio Dominica perfectissima est... In Oratione autem Dominica non solum petentur omnia quæ recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt: ut sic hæc Oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus»: *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 9 c. En este artículo hay un resumen del comentario de la oración dominical, en sus distintas peticiones y algunos comentarios patrísticos.

<sup>1275</sup> «Et quia per spiritum adoptionis quem accepimus, clamamus *Abba, pater*, ut dicitur Rom 8, 15, ideo Dominus ut ex hac spe nobis esse orandum ostenderet, suam orationem a Patris invocatione inchoavit dicens, *Pater, Comp. theol.*, lib. 2, c. 4 [555].

<sup>1276</sup> Cf. J. SANTANA CRUZ, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, cit., pp. 261 s.

<sup>1277</sup> «Movet nos Spiritus Sanctus ad hoc quod affectum quandam filialem habeamus ad deum, secundum illud Rom. VIII, accepistis spiritum adoptionis

Dios Padre, dirigirse con la confianza de amor filial (de adoración, glorificación y agradecimiento);<sup>1278</sup> y al igual que Cristo, en cuanto el cristiano se ocupa en mayor modo de las cosas de su Padre, el sentimiento filial de Jesús se participa. Vayamos a los textos: «Igualmente, al decir *Padre*, el hombre se dispone afectuosamente a orar con rectitud y a obtener lo que espera. Los hijos deben imitar a sus padres y, en consecuencia, el que confiesa a Dios por Padre debe esforzarse por imitarle, evitando aquellas cosas que no le hacen semejante a Dios, y buscando las que a Dios le asemejan: *Tú me llamarás Padre, y no cesarás de caminar en pos de Mí* (Jer 3, 19). Como dice San Gregorio Niseno, "si os ocupáis de las cosas del mundo o deseáis la gloria humana, o las miserias del apetito pasible, ¿cómo, viviendo una vida de corrupción, podéis llamar Padre a quien es la fuente de la incorruptibilidad?"<sup>1279</sup>

Esta piedad -con la gracia santificante- excita en nuestra voluntad, por instinto del Espíritu Santo, un sentido filial hacia Dios, considerado como Padre, y un sentimiento de fraternidad con todos los hombres en cuanto somos hijos del mismo Padre que está en los cielos. «Así como por la virtud de la piedad ofrece el hombre culto y veneración, no sólo al padre carnal, sino también a

---

filiorum, in quo clamamus, abba, pater. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum Spiritus Sancti sit Spiritus Sancti donum": *S. Th., II-II, q. 121, a. 1 c.*

<sup>1278</sup> Cf. R. SPIAZZI, *El Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Studium, Buenos Aires 1956, p. 24.

<sup>1279</sup> «Similiter etiam ex hoc quod dicitur, *Pater*, præparatur hominis affectus ad pure orandum, et ad obtinendum quod sperat. Debent etiam filii imitatores parentum existere, unde qui Patrem Deum confitetur, debet conari ut Dei imitator existat, vitando scilicet illa quæ Deo dissimilem reddunt, et his insistendo quæ nos Deo assimilant: unde dicitur Jer 3, 19: *Patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis. Si ergo (ut Gregorius Nyssenus dicit) ad res mundanas intuitum dirigis, aut humanam gloriam ambis, aut sordes passibilis appetitus: quomodo qui corrupta vivis vita, patrem vocas incorruptibilis genitorem?*», *Comp. theol.*, lib. 2, c. 4 [555]; la cita interna es de SAN GREGORIO NISENO, *De oratione dominica*, orat. 2 (PG 44, 1142 D-1143 A).

todos los consanguíneos, en cuanto pertenecen al padre, así el don de piedad no se limita al culto y veneración de Dios, sino que lo extiende también a todos los hombres, en cuanto pertenecen a Dios». <sup>1280</sup>

Ya hemos visto, pero conviene recordarlo, que está implícita la doctrina de que Cristo realizó «una especie de intercambio», señala Santo Tomás: «Es decir, tomó cuerpo y alma, y se dignó nacer de la Virgen, para prodigarnos a nosotros su divinidad; se hizo hombre para hacer al hombre Dios. *Por quien tenemos entrada por la fe a esta gracia, en la cual estamos firmes, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios* (Rom 5, 2)». <sup>1281</sup>

Y al manifestar el amor del Padre, se acrecienta nuestra caridad; al ser Cristo nuestro hermano, y consiguientemente nuestra lucha por la santidad tendrá un gran empuje con la consideración de esta verdad, que es así motor de caridad: «Ninguna prueba hay tan patente de la caridad divina como el que Dios, creador de todas las cosas, se hiciera criatura, que nuestro Señor se hiciera hermano nuestro, que el Hijo de Dios se hiciera hijo de hombre. *De tal manera amó Dios al mundo que le entregó su Hijo Unigénito* (Jn 3, 16). Consiguientemente, ante la consideración de esto ha de acrecentarse e inflamarse nuestro amor a Dios». <sup>1282</sup>

---

<sup>1280</sup> «Sicut per pietatem quæ est virtus exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis, secundum quod pertinet ad patrem; ita etiam pietas secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed omnibus hominibus in quantum pertinet ad Deum»: *S. Th.*, II-II, q. 121, a. 1 ad 3.

<sup>1281</sup> «Scilicet quod assumpsit corpus animatum, et de Virgine nasci dignatus est, ut nobis largiretur suam deitatem; et sic factus est homo, ut hominem faceret Deum. Rom 5, 2: *Per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*: In *Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 3 [906].

<sup>1282</sup> «Nullum enim est tam evidens divinæ caritatis indicium quam quod Deus creator omnium factus est creatura, Dominus noster factus est frater noster, Filius Dei factus est filius hominis. Io 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum*

Estas verdades «nos impulsan a conservar pura nuestra alma», señala S. Tomás, pues: «La naturaleza humana fue tan ennoblecida y sublimada por su unión con Dios, que quedó vinculada a la suerte de una Persona divina (...) y así el hombre, considerando y recordando esta sublimación, debe rehusar envilecerse a sí mismo y su naturaleza por el pecado; escribe San Pedro: *Por él nos ha dado muy grandes y preciosas promesas, para que por ellas seamos hechos partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción de la concupiscencia que hay en el mundo* (2 Petr 1, 4)».1283

La consideración de los misterios de la fe «encienden en nosotros el deseo de encontrarnos con Cristo», y sigue el Aquinate con el ejemplo de un rey, y el testimonio de S. Pablo: «Si uno tuviera un hermano rey, y se hallara lejos de él, desearía marchar, encontrarse y vivir con él. Siendo Cristo hermano nuestro, debemos desear estar con El, reunirnos con El: *donde esté el cuerpo, allí se juntarán las águilas* (Mt 24, 28). El Apóstol sentía deseos de morir y estar con Cristo; estos deseos crecen en nosotros al considerar su Encarnación».1284

---

*unigenitum daret. Et ideo ex huius consideratione amor reaccendi debet et inflamari ad Deum»: ibid. [907].*

1283 «Intantum enim natura nostra fuit nobilitata et exaltata ex coniunctione ad Deum, quod fuit ad consortium divinæ personæ suscepta... Ideo homo huius exaltationem recolens et attendens, debet dedignari vilificare se et naturam suam per peccatum: ideo dicit beatus Petrus (2 Petr 1, 4): *Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamur divinæ consortes naturæ, fugientes eius quæ in mundo est concupiscentiæ corruptionem»: ibid. [908].*

1284 «Si enim aliquis rex esset frater alicuius, et esset remotus ab eo, desideraret ille cuius frater esset rex, ad eum venire, et apud eum esset et manere. Unde cum Christus sit frater noster, debemus desiderare esset cum eo et coniungi ei: Mt 24, 28: *Ubi cumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ*; et Apostolus desiderium habebat dissolvi et esse cum Christo: quod quidem desiderium crescit in nobis considerando incarnationem eius»: *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 3 [909]. Permitátenos una digresión marginal al comentario tomasiano. Esta verdad revelada se despliega en la propia vida, tanto más cuanto más se toma conciencia de ella: así ocurre en el hombre con todos los bienes espirituales que posee. Por eso, no basta un conocimiento, por así decirlo, puramente especulativo de su realidad ontológica, de nuestro ser partícipes por la gracia de la vida íntima

El Señor enseñó, con insistencia, la importancia de tener siempre presente la filiación divina (cf. Ioh 16, 26-27). Uno de los pasajes más característico es su respuesta a los Apóstoles, sobre el modo en que deberán orar (cf. Mt 6, 5-10). Lo reitera con ocasión de precisar el verdadero sentido del amor al prójimo (cf. Mt 5, 43-45); e insiste: *sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5, 48; cf. Mt 23, 9), de *El toma nombre toda paternidad en los cielos y en la tierra* (Eph 3, 15).<sup>1285</sup>

Recordemos cuanto se ha dicho sobre el instinto del Espíritu Santo, que provoca ese afecto filial,<sup>1286</sup> que participa del afecto filial de Cristo, que redundará en nosotros.<sup>1287</sup> El mismo Espíritu da testimonio a nuestro

---

divina -y, por tanto, hijos de Dios-, sino que se requiere adueñarse de ella al nivel vital y operativo. Toda verdadera teología -la teología del Dios vivo, como en algún modo la metafísica- es un saber a la vez especulativo y práctico, que no termina en el conocer sino que se entrafía en el vivir, o en otro caso es como si se olvidara y, así, casi no se poseyera. En suma, se trata de *una verdad que debe hacerse operativa*, por el cultivo gozoso de su consideración, por un nutrirnos de las obras apropiadas: no puede quedarse en un saber abstracto, sino que su constante y diaria meditación debe hacernos siempre más conscientes de ser hijos del Padre, hasta embeber y como apoderarse de lo más íntimo del yo e impregnar el entero modo de ver y actuar del cristiano: R. GARCIA DE HARO, *Vivir de fe, esperanza y caridad*, cit. «En effet, la vie spirituelle n'est pas autre chose que le dogme lui-même assimilé, intériorisé par la foi, l'espérance et la charité, animant de la sorte notre présence quotidienne à Dieu, à autrui et aux tâches de ce monde»: Ch. BAUMGARTNER, *Grâce*, cit., 702.

<sup>1285</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 16; *In Mt Ev.*, c. 5; *In ad Eph.*, c. 3.

<sup>1286</sup> «Inter cetera autem, movet nos Spiritus Sanctus ad hoc quod affectum quendam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom 8, *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum Spiritus Sancti sit Spiritus Sancti donum»: *S. Th.*, II-II, q. 121, a. 1 c.; cf. *Comp. theol.*, lib. 2, c. 4.

<sup>1287</sup> «*Sequitur et ambulate*, etc.. ubi primo ponit imitandi modum, quia in caritate; secundo ostendit immensæ charitatis signum, ibi et tradidit, etc.. Quod ergo simus filii carissimi, hoc facit charitas Dei. Rom 8, 15: *non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater*. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Debemus ergo ipsum in dilectione imitari. Et dicit *ambulate*, id est semper proficite. Gen 15: *ambula coram me, et esto perfectus*. Et hoc in dilectione, quia dilectio est tale bonum in quo debet homo proficere, et tale debitum quod debet homo semper solvere»: *In ad Eph.*, c. 5, lec. 1.

espíritu de que somos hijos de Dios, y esto nos hace imitarle en el amor, caminar ante el Señor, en ese afán de perfección. Como ya está dicho más arriba,<sup>1288</sup> S. Tomás explica que el texto paulino según el cual el Espíritu Santo da testimonio interior de esta verdad: «Un extraño se convierte en hijo adoptivo de alguien cuando adquiere derecho a su herencia. El amor adquiere derecho a la herencia de Dios, que es la vida eterna: *este mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo* (Rom 8, 16-17). *Mira cómo se los ha contado entre los hijos de Dios* (Sap 5, 5)».<sup>1289</sup>

Podemos poner la contemplación de las verdades contenidas en las peticiones del *Padrenuestro* en relación con la doctrina del Aquinate sobre la vida contemplativa, dentro de la unidad en la vida espiritual la inteligencia es amorosa y el amor está unido al conocimiento: «Mueve la voluntad a la contemplación, sensible o inteligible, no rara vez en virtud del amor a aquello que se ve, pues según dice el evangelista Mateo: *donde está tu tesoro, allí estará tu corazón* (Mt 6, 21); y también por la penetración en el conocimiento que se consigue por tal contemplación. Y por eso San Gregorio pone la vida contemplativa en la *caridad de Dios*: en cuanto la persona movida por su

---

<sup>1288</sup> Cf. III. A *in fine*.

<sup>1289</sup> «Tunc enim extraneus efficitur alicuius filius adoptivus, quando acquiritur sibi ius in hereditate illius. Sic et caritas acquirit ius in hereditate Dei, quæ est vita æterna: quia, ut dicitur Rom 8, 16-17: *Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi*. Sap 5, 5: *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei*». *Duo præcepta caritatis*, c. 3 [1152]. Siendo tan importante el *Padrenuestro* no puede entrar la rutina al considerarlo. Con su meditación la rutina «va siendo reemplazada por un espíritu sencillo y hondo a la vez que nos lleva a sentirnos hijos de Dios y a tratarle, en consecuencia, con el cariño filial de la oración», en lo que consiste la vida contemplativa: J. SANCHO BIELSA, *Presentación*, en *Escritos de catequesis*, cit., p. 117. Por eso -recuerda el Aquinate- aconseja el Apóstol: *la palabra de Cristo more en vosotros abundantemente, con toda sabiduría, enseñándoos y amonestándoos los unos a los otros* (Col 3, 16). La fe obra por el amor, *fides quæ per caritatem operatur*. Cristo, que es la bienaventuranza y camino, nos ilumina (cf. *In Io Ev.*, c. 8, lec. 2 [1145]).

amor a Dios se enardece en contemplar su belleza. Y, pues cualquiera se alegra cuando alcanza lo que ama, la vida contemplativa termina en el deleite, que está en el afecto: por lo cual la contemplación constituye a la vez amor». <sup>1290</sup> Podríamos dar un paso más, y decir que la contemplación de nuestra filiación divina en el Padrenuestro lleva a un amor más perfecto a Diso, en lo que consiste la santidad.

Santo Tomás refiere el ejemplo de la Virgen, en la meditación de la palabra de Dios: «Es preciso que meditemos continuamente la Palabra de Dios que habita en nosotros, porque es necesario no sólo creerla sino meditarla; de otro modo no sería de provecho; esta meditación ayuda poderosamente en la lucha contra el pecado: *en mi corazón escondí tus palabras, para no pecar contra ti* (Ps 118, 11), y asimismo acerca del varón justo se dice: *día y noche meditará en su ley* (Ps 1, 2). Y de la Santísima Virgen está escrito que *guardaba todas estas palabras, meditándolas en su corazón* (Lc 2, 19)». <sup>1291</sup>

## **2. «Padre nuestro, que estás en los cielos»**

Vamos ahora a hacer una brevísima exposición de algunos pasajes del Aquinate, evitando repetir otros que ya se han considerado, eligiendo los que hacen relación a

---

<sup>1290</sup> «Mouet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibilibiter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur Mt 6, 21, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*: quandoque autem propter amorem ipsius cognitiones quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in *caritate Dei*: in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit in quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu: ex qua etiam amor intenditur»: S. Th., II-II, q. 180, a. 1.

<sup>1291</sup> «Oportet quod Verbum Dei in nobis manens continue meditemur; quia non solum oportet credere, sed meditari; aliter non prodesset; et huiusmodi meditatio valet multum contra peccatum. Ps 118, 2: *In corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi*; et iterum de viro iusto dicitur Ps 1, 2: *In lege ius meditabitur die ac nocte*. Unde de Beata Virgine dicitur Lc 2, 19, quod *conservabat omnia verba hæc conferens in corde suo*»: In *Symbolum Apostolorum Expositio*, a. 2 [895].

algunas peticiones del Padrenuestro. Llamar a Dios *Padre* es algo que lo dice todo; una invocación a Dios que no se da en los siervos (no la usaban en el Antiguo Testamento) sino en los hijos: esa invocación excita la caridad y el sentirse muy hijos, en confianza con su Padre que además es Dios.<sup>1292</sup> En el Padrenuestro, decimos *que estás en los cielos* para mostrar que Dios nuestro Padre, a quien dirigimos nuestras oraciones, tiene poder para concedernos lo que esperamos, y dice que hay una «disposición pronta de la voluntad divina para socorrernos cuando lo confesamos como Padre».<sup>1293</sup> Por tanto, la *confianza en Dios* ha de ser total, y trae a colación algunas citas bíblicas especialmente significativas: «*Como quiera que no está lejos de cada uno de nosotros. Porque dentro de El vivimos, nos movemos y existimos (Act 17, 27-28) (...) mas tu Providencia, oh Padre, lleva el timón (Sap 14, 3) (...) ¿no se venden dos pájaros por un as; y no obstante ni uno de ellos caerá a tierra sin que lo disponga vuestro Padre? Hasta los cabellos de vuestra*

---

<sup>1292</sup> «Dominus noster nihil aliud nos dicere iussit, nisi pater noster qui es in cælis. Multa quidem dicta sunt in laudem Dei; nusquam tamen invenitur præceptum populo Israël, ut dicerent Pater noster; sed est eis insinuatus ut Dominus tamquam servus. Sed de populo christiano apostolus dicit quod spiritum adoptionis accepit, in quo clamamus Abba Pater, quod non est meritorum nostrorum, sed gratiæ, quam in oratione ponimus, cum dicimus Pater. Quo nomine et caritas excitatur: quid enim carius debet esse filiis quam pater? Et supplex affectus, cum homines dicunt Deo Pater noster; et quædam impetrandi præsumptio: quid enim non det filiis petentibus, cum hoc ipsum ante dederit ut filii essent?»: *Catena aurea in Mt.*, c. 6, lec. 3; cf. *In symbolum apostolorum*, art. 8. «In quo designatur differentia Novi et Veteris Testamenti: quia Vetus Testamentum datum fuit in terrore, ut corda iudæorum, quæ prona erant ad idololatriam, terrentur. Novum autem datum est in amore. Rom 8, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba Pater.* Unde et Christus non terrores in principio prædicationis suæ præmisit, sed regnum cælorum promisit. Mat 4, 17: *poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum cælorum.* Prv ult.: *lex clementiæ in lingua eius*»: *In ad Hebr.*, c. 12, lec. 4 [703]. Podemos decir que el comentario del Aquinate constituye un «estudio de la filiación divina, que el Santo deduce de las palabras "Padre" y "nuestro", al presentar la oración dominical»: J.I. SARANYANA, *Nota del editor*, en *Tomás de Aquino, Escritos de catequesis*, cit., pp. 16-17.

<sup>1293</sup> «Satis autem voluntatis divinæ promptitudinem ad iuvandum exprimimus patrem eum profitendo»: *Comp. theol.*, II, c. 6 [559].

*cabeza están todos contados* (Mt 10, 29-30)).<sup>1294</sup>

En estos pasajes, aún cuando no se citen continuamente los textos bíblicos referidos a la adopción, hay un tono de confianza en la Divina Providencia. Se refiere el Aquinate a que los hijos de Israel han de estar en las manos de Dios como está el barro en las manos del alfarero (cf. 1er 18, 6) y explica esta confianza con imágenes como: *por eso los hijos de los hombres esperarán bajo la sombra de tus alas* (Ps 35, 8).<sup>1295</sup> Entre todas las cosas necesarias a quien ora, señala el Aquinate, ocupa un puesto muy destacado la confianza: *que pida con fe, sin vacilación alguna* (Jac 1, 6). Por ello el Señor, al enseñarnos a orar, comienza por los motivos que dan pie a esa confianza. «Uno es *la bondad del Padre*; y así dice: *Padre nuestro*, conforme a aquello de: *Sí vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará buen espíritu a los que se lo pidan?* (Lc 11, 13). El otro motivo es su *inmenso poder*; por eso dice: *que estás en los cielos: A ti levanto mis ojos, a ti que habitas en el cielo* (Ps 122, 1)».<sup>1296</sup>

Dice el Aquinate que estas primeras palabras ayudan

---

<sup>1294</sup> «*Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus* (Act 17, 27-28)... *Tua autem, Pater, providentia ab initio cuncta gubernat* (Sap 14, 3)... *Nonne duo passeret asse veneunt et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro? Vestri autem et capilli capitis omnes numerari sunt* (Mt 10, 29-30)»: *ibid.*, [562]. Dios se ocupa particularmente de los hombres, a los cuales castiga o remunera por sus buenas o malas obras, y los destina a la vida eterna. Por esta razón añade el Señor: *Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados* (Mt 10, 30), porque todo lo que pertenece al hombre deberá ser restaurado, sin duda alguna, en la resurrección. Debe ser excluida, por tanto, toda desconfianza: *No tenéis, pues, que temer: valéis vosotros más que muchos pájaros* (Mt 10, 31): cf. *ibid.* [563].

<sup>1295</sup> Cf. *Ibid.* [553], citado más arriba.

<sup>1296</sup> «Unde Dominus nos orare docens, et præmittit ex quibus in nobis fiducia generetur: scilicet *ex benignitate Patris*: unde *Pater noster* dicit, secundum illud Lc 11, 13: *Sí vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris; quanto magis pater vester cælestis de cælo daret spiritum bonum petentibus se?*; et *ex magnitudine potestatis*: unde dicit *Qui es in cælis*. Unde Ps 122, 1: *Ad te levavi oculos meos qui habitas in cælis*»: *In Orationem Dominicam Expositio* [1034].

«a la preparación del que ora»: «Pues está escrito: *antes de la oración prepara tu alma* (Eccli 18, 23); de forma que *en los cielos* se interprete *en la gloria celestial*, según aquello de: *Vuestra recompensa es grande en los cielos* (Mt 5, 12)». <sup>1297</sup> Esta preparación ha de llevarse a cabo: a) por la imitación de las cosas celestiales, puesto que un hijo debe imitar a su padre. *Del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevemos también la del celeste* (1 Cor 15, 49). b) por la contemplación de las cosas celestiales; porque los hombres suelen dirigir sus pensamientos con frecuencia adonde está su padre y todo lo demás que aman: *Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón* (Mt 6, 21). El Apóstol escribía: *Nuestra casa está en los cielos* (Philp 3, 20). c) finalmente, por el deseo de las cosas celestiales; de modo que, del que está en los cielos, sólo cosas celestes pretendamos: *Buscad los bienes de allá arriba, donde está Cristo* (Col 3, 1). <sup>1298</sup>

La *familiaridad* de Dios con nosotros se pone así de relieve pues «es Alguien cercano, más íntimo»; y esto suscita mucha confianza en los que oran. <sup>1299</sup> Finalmente, las palabras *que estás en los cielos* confieren a la oración *oportunidad y acierto* cuando por cielos se entienden los bienes espirituales y eternos, en los que consiste la bienaventuranza. Señala aquí el Aquinate que «esta consideración dirige hacia las cosas celestiales nuestros deseos, que deben orientarse hacia donde se encuentra nuestro Padre»; <sup>1300</sup> no sabemos hasta qué punto Santo

---

<sup>1297</sup> «Quia dicitur Eccli 18, 23: *Ante orationem præpara animam tuam: ut intelligatur, In cælis, hoc est in cælesti gloria, secundum illud Mt 5, 12: Mercedes vestra copiosa est in cælis*»: *In Orationem Dominicam Expositio* [1035].

<sup>1298</sup> Cf. *Ibid.* [1035-1037]. Las palabras *que estás en los cielos* pueden aplicarse también a la prontitud del que escucha, pues se encuentra cercano a nosotros; de manera que *en los cielos* se interprete *en los santos*, en los cuales habita Dios según aquello de: *Tú, Señor, estás en nosotros* (1er 14, 9). Los santos, en efecto, son denominados *cielos*, de conformidad con el salmo: *los cielos proclaman la gloria de Dios* (Ps 18, 2): *ibid.* [1038]

<sup>1299</sup> Cf. *Ibid.* [1041].

<sup>1300</sup> *Ibid.* [1043].

Tomás se da cuenta -en esa transmisión de la tradición- de que está dando elementos para fundamentar una espiritualidad basada en la conciencia de filiación divina, que con su consideración filial se nutre la vida cristiana, en cualquier caso esas son sus palabras: «Esa misma consideración nos va configurando, de modo que nuestra vida sea celestial, y nosotros, semejantes a nuestro Padre del cielo: *Como el celeste, así los celestes* (1 Cor 15, 48)».1301

**a) Adoración y petición de gloria para Dios Padre:  
«santificado sea tu nombre»**

Los hombres son llamados a santificar el nombre de Dios, al buen cristiano «*postrado sobre su rostro, adorará a Dios, confesando que verdaderamente Dios está en medio de vosotros* (1 Cor 14, 25). Se evidencia así la certeza de la sentencia del Crisóstomo, que al comentar *santificado sea tu nombre*, ordena al orante que pida que Dios sea glorificado por medio de nuestra vida; como si dijera: haz que vivamos de tal suerte, que seamos causa de que todos los hombres te glorifiquen conforme con aquellas palabras del Señor: *sed santos vosotros, pues que Yo soy santo* (Lev 11, 44; cfr. 1 Pet 1, 16), pedimos perseverar en el estado de santidad en que fuimos constituidos por el bautismo.1302

«En la oración dominical están incluidas todas las cosas que hay que desear, y todas aquellas de las que hay que huir. Entre todas las cosas deseables se desea más la que más se ama, y ésta es Dios. Por eso pedimos en primer lugar la gloria de Dios diciendo: *santificado sea tu nombre*».1303

---

1301 «Quia per hoc informamur ut sit vita cælestis, ut simus conformes Patri cælesti, secundum illud I Cor 15, 48: *Qualis cælestis, tales et cælestes*»: *Ibid.*

1302 Cfr. *Comp. theol.* [572]; la cita interna: S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Mattheum*, hom. 19, n. 4.

1303 «In oratione dominica continentur omnia quæ desiderantur, et omnia quæ fugiuntur. Inter omnia autem desiderabilia illud plus desideratur quod plus

Como nuestro fin es Dios a El tiende nuestro corazón, y en cuanto deseamos su gloria amamos a Dios en sí mismo, por lo que en la primera petición decimos: *Santificado sea tu nombre*, y en ella está incluido el don de sabiduría, señala el Aquinate, que nos hace fácil y connatural querer todo y sólo lo que nos lleva a Dios.<sup>1304</sup> El Espíritu Santo hace que nosotros amemos, deseemos y pidamos rectamente, y produce en nosotros el *temor de Dios*, el cual nos lleva a suplicar que su nombre sea santificado.<sup>1305</sup>

### b) «Venga a nosotros tu reino»

«El don de piedad nos lleva a un afecto cariñoso y deferente a Dios Padre nuestro, por el que no sólo debemos respetarlo y temerle, señala el Aquinate, sino además abrigar un devoto afecto para con él, que nos impulsa a suplicar que venga el reino de Dios: *vivamos en este mundo justa y piadosamente, aguardando la feliz esperanza y la aparición de la gloria del gran Dios* (Tit 2, 12-13)». <sup>1306</sup>

Otro modo por el que tiende nuestro corazón a Dios es el querer gozar de su gloria, y así el amor con que nos amamos a nosotros mismos en Dios lleva a la petición

---

amatur, et hoc est Deus; et ideo primo petis gloriam Dei, cum dicis: *Santificetur nomen tuum.*», *In Oracionem Dominicam Expositio* [1108].

<sup>1304</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 43, q. 19, a. 7. En primer lugar, señala S. Tomás, debemos honrarle: *si yo soy padre, ¿dónde está mi honra?* (Mal 1, 6). Este honrar a Dios tiene tres vertientes. Con respecto al mismo Dios, alabanza: *el sacrificio de alabanza me honrará* (Ps 49, 23); hemos de ofrecerlo no sólo con la boca, sino además con el corazón: *este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí* (Is 29, 13). Con respecto a uno mismo, pureza de cuerpo: *glorificad y lleva a Dios en vuestro cuerpo* (1 Cor 6, 20). Con respecto al prójimo, equidad al juzgarle: *el honor del rey ama la justicia* (Ps 98, 4); cf. *In orationem dominicam* [1029].

<sup>1305</sup> Cf. *ibid.* [1051].

<sup>1306</sup> «Et est proprie pietas, dulcis et devotus affectus ad patrem (...). Cum ergo Deus sit Pater noster, ut patet, non solum debemus eum revereri et timere, sed etiam ad eum habere debemus dulcem et pium affectum. Hic autem affectus facit nos petere quod adveniat regnum Dei. Tit 2, 12-13: *Pie et iuste vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei*»; *ibid.* [1051].

*Venga a nosotros tu reino*, y en ella pedimos ser conducidos a la gloria de su Reino, que pertenece al cielo, que nos da un mayor conocimiento de los misterios divinos.<sup>1307</sup>

No se trata de un reino de riquezas materiales -que nada valen- sino que este reino está dentro del que vive como hijo de Dios: *regnum Dei intra vos est* (Lc 17, 21),<sup>1308</sup> de quien vive con obras de justicia y cree, espera y ama.<sup>1309</sup> Por esto, se trata de un reino fruto de la unión con Dios por el intelecto y el amor, un reino interior (cf. Lc 17, 21).<sup>1310</sup> Este reino se alberga en el corazón: es quien por la penitencia y el bautismo tiene a Cristo en el alma (donde habita por la gracia).<sup>1311</sup> Reino que se obtiene plenamente *in patria*, pero del que ya hay una incoación *in via* de su bienaventuranza. El Aquinate relaciona este reino con la bienaventuranza de los pobres de espíritu.<sup>1312</sup>

Veamos unas características que S. Tomás da a este reino. En primer lugar, es este un *reino de perfecta libertad*: «La causa de esto es la identificación de la voluntad de todos con la de Dios: Dios querrá lo que los santos quieran, y los santos lo que quiera Dios; por consiguiente, al

---

<sup>1307</sup> Cf. *ibid.* [1052-1059].

<sup>1308</sup> «Gloria enim huius mundi vana est, quia est in his quæ sunt extra hominem, puta in apparatu divitiarum et in opinione hominum. Ps 48, 7: *in multitudine divitiarum suarum gloriantur*. Sed illa gloria erit de eo quod est intra hominem, secundum illud Lc 17, 21: *regnum Dei intra vos est*». *In ad Rom.*, c. 8, lec. 4 [654].

<sup>1309</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 12, lec. 1.

<sup>1310</sup> Cf. *In ad Rom.*, c. 14, lec. 2 [1127].

<sup>1311</sup> Cf. *In Mt Ev.*, c. 3, lec. 1.

<sup>1312</sup> «Et notandum quod ista præmia, quæ dominus hic tangit, possunt dupliciter haberi, scilicet perfecte et consummate, et sic in patria tantum: et secundum inchoationem et imperfecte, et sic in via. Unde sancti habent quamdam inchoationem illius beatitudinis. Et quia in hac vita non possunt explicari illa sicut erunt in patria: ideo Augustinus exponit secundum quod sunt in hac vita beati ergo pauperes spiritu: non spe tantum, sed etiam re. Lc 17, 21: *regnum Dei intra vos est*». *In Mt Ev.*, c. 5, II [413]; cf. c. 10, lec. 1; c. 12, lec. 2.

cumplirse la voluntad de Dios se cumplirá la de ellos. Y así todos serán reyes, porque se hará la voluntad de todos, y su corona será el Señor». <sup>1313</sup>

Es un *reino de maravillosa abundancia*. «No ha visto ojo alguno, salvo Tú, Dios, lo que has preparado para aquellos que te aguardan (Is 64, 4). El colma de bienes tus deseos (Ps 102, 5). En sólo Dios hallará el hombre todas las cosas de un modo más sublime y perfecto que como se encuentran en el mundo. Si buscas deleites, sumo lo tendrás en Dios; si riquezas, en El hallarás la absoluta opulencia de donde manan las riquezas, y así lo demás. Agustín, en las *Confesiones*: "Cuando el alma se prostituye lejos de ti, busca fuera de ti; nada encuentra puro y limpio hasta que torna a ti". <sup>1314</sup>

A veces en este mundo reina el pecado, que se encuentra en el ámbito de la libertad, aunque no es la esencia de la misma: «Es Dios quien debe reinar en tu corazón: *Sión, tu Dios reinará* (Is 7, 7). Y así sucede cuando estás decidido a obedecerle y cumplir sus mandamientos todos. Por tanto, cuando pedimos que venga el reino, estamos suplicando que no sea el pecado quien reine en nosotros, sino Dios. Por medio de esta petición lograremos vivir la bienaventuranza de que habla el Evangelio: *Bienaventurados los mansos* (Mt 5, 4)...»; señala que la mansedumbre lleva a olvidar las injurias recibidas, y a no preocuparse por pérdidas de cosas del mundo, y «si pides que reine en ti Dios y Cristo, debes ser

---

<sup>1313</sup> «Cuius ratio est, quia omnes erunt eiusdem voluntatis cum Deo, et Deus volet quidquid sancti volent, et sancti quidquid Deus voluerit: unde cum voluntate Dei fiet voluntas eorum. Et ideo omnes regnabunt, quia omnium voluntas fiet, et Dominus erit corona omnium»: *In Oracionem Dominicam Expositio* [1056].

<sup>1314</sup> «Is 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te*. Ps 102, 5: *Qui replet in bonis desiderium tuum*. Et nota quod homo inveniet omnia in solo Deo excellentius et perfectius omni eo quod in mundo quæritur, summam invenies in Deo; si divitias, ibi omnem sufficientiam invenies, propter quam sunt divitiæ; et sic de aliis. Augustinus, in Conf.: *Anima cum fornicatur abs te, quærit extra te, quæ pura et limpida non invenit, nisi cum redit ad te*: *ibid.* [1057].

tú manso, puesto que El fue mansísimo (cf. Mt 11, 29)». <sup>1315</sup>

**c) La obediencia filial: «hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo»**

El Aquinate relaciona esta petición al don de *ciencia*, la ciencia que nos enseña el Espíritu Santo, es la de vivir bien, que es no hacer nuestra voluntad sino la de Dios. Por tanto, por este don pedimos a Dios que se haga su voluntad así en la tierra como en el cielo. En semejante petición se pone de manifiesto el don de ciencia. Decimos a Dios *hágase tu voluntad*, esto es, que su voluntad se cumpla en nosotros. <sup>1316</sup> El corazón del hombre camina derecho cuando va de acuerdo con la voluntad divina, como Cristo: *He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad de Aquel que me ha enviado* (Io 6, 38), señala Santo Tomás. <sup>1317</sup> Y cuando decimos *Hágase tu voluntad*, estamos pidiendo cumplir los mandamientos de Dios, que son la voluntad de Dios, que al que ama le resulta placentera: *Ha salido la luz para el justo, y la alegría para los rectos de corazón* (Ps 96, 11). *Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial* (Mt 5, 48). <sup>1318</sup>

Es en ese camino hacia la pureza de corazón que el divino instinto toma cuerpo, y eso depende de la oración, pedir a Dios que con la luz nos enseñe la verdad, como apunta el Aquinate comentando los Salmos: *Muéstrame, Señor, tus caminos*: «yo no conozco esos caminos y por

---

<sup>1315</sup> «Sed debet Deus regnare in corde tuo. Is 7, 7: *Sion, regnavit Deus tuus*. Et hoc est quando paratus est obedire Deo, et servare omnia mandata sua. Cum ergo petimus quod veniat regnum, oramus quod non regnet in nobis peccatum, sed Deus. Per hanc autem petitionem pervenimus ad beatitudinem, de qua dicitur Mt 5, 4: *Beati mites*»: *ibid.* [1058-1059].

<sup>1316</sup> Cf. *Ibid.* [1061].

<sup>1317</sup> Cf. *Ibid.*, p. 143-144. Cf. *In ad Rom.*, c. 5, lec. 5 [445-445].

<sup>1318</sup> Cf. *In Orationem Dominicam Expositio* [1065].

tanto muéstramelos, tanto por lo que se refiere al entendimiento, cuanto al efecto». <sup>1319</sup> «Pide dos bienes: luz y verdad. Con los pasos de la mente y con el conocimiento, se llega a Dios. El conocimiento necesita dos cosas: luz y objeto conocido. De aquí que pida dos cosas: luz y verdad, a la que por mis propias fuerzas no puede llegar. Por eso dice: *envía tu luz y tu verdad*. Aquí es lo mismo luz y verdad, porque simbolizan a Cristo; como si dijera: Dios Padre, envía a Cristo. La luz se toma aquí por la ley». <sup>1320</sup> Es muy interesante ver como la acción divina penetra en las potencias del hombre y facultades operativas, y todo eso no sólo por esfuerzo humano de lucha interior sino que en primer lugar se debe a la misericordia divina que no niega su ayuda a quien la pide y confía: «Tres cosas se han de esperar de Dios, puesto que tres hay en el hombre: entendimiento, voluntad y virtud operativa. Por tanto, Dios instruye el entendimiento, satisface la voluntad y fortalece la virtud. Referente a lo primero, dice: *le dio la ley en el camino que eligió*; es decir, el hombre que teme al Señor elige el camino, a saber, el camino de servir a Dios: *servid al Señor en el temor* (Ps 2, 11); *éste es el camino, caminad en él* (Is 30, 21), y en éste instruye de qué manera ha de proceder el hombre. Jerónimo dice: *le enseñaba*, y esto lo hace refiriéndose a la ley». <sup>1321</sup>

El Espíritu es quien mueve el corazón en la obediencia a la voluntad de Dios, la piedad de hijo se demuestra por la obediencia a este instinto filial: lo propio de los hijos es obedecer (Eph 6, 1-3). <sup>1322</sup> El cristiano es

---

<sup>1319</sup> *In Ps 24: Vivés 18, 363.*

<sup>1320</sup> *In Ps 42: Vivés 18, 493.*

<sup>1321</sup> *In Ps 24: Vivés 18, 366.*

<sup>1322</sup> «*Proprium filiorum est obedientia: filii, obedite, scilicet patribus...* (Col 3, 20)»: *In ad Eph.*, c. 6, lec. 1 [337]. Cf. *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4-5; c. 18, lec. 4; Rom 8, 14.

buen hijo de Dios cuando se une a Cristo para poder con Él decir: *mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y dar cumplimiento a su obra* (lo 4, 34), cumpliendo el consejo de María *haced lo que él os diga* (lo 2, 5): en esto consiste la santidad cristiana, pues la perfecta santidad es obedecer a Cristo en todas las cosas.<sup>1323</sup> En esta obediencia está la felicidad del hombre, al meditar y obedecer la ley.<sup>1324</sup> Meditación que ha de ser activa, donde intervienen las potencias del alma. El siguiente texto también es a mi entender de gran riqueza al mostrar la experiencia mística del cristiano (a pie de página se comentan algunas consideraciones al respecto).<sup>1325</sup> Santo Tomás relaciona esta petición con la

---

<sup>1323</sup> Cf. *In Io Ev.*, c. 2, lec. 1 [55].

<sup>1324</sup> Por tanto, señala el Aquinate, es el recto proceso para la felicidad, en primer lugar para someternos a Dios, y esto de doble manera: en primer lugar, por la voluntad, obedeciendo sus mandatos; y así dice: *pero en la ley del Señor, su voluntad...*; en segundo lugar, por el entendimiento, meditando continuamente; y así dice: *en su ley meditaré día y noche*, es decir, continuamente, o en ciertas horas del día y de la noche, o en la prosperidad y en la adversidad: cf. *In Ps.*, 1: Vivès, 18, 232; cf. *In Job* 22, 22: Vivès, 18, 133; *In Ps.*, 18: Vivès 18, 333-334.

<sup>1325</sup> Señala el Aquinate: Sucede que alguno no tiene en el corazón lo que dice de palabra... no pasa así con el varón justo, que dice lo que siente porque tiene grabada en su memoria la ley de Dios por la meditación, y en su voluntad por el amor. Por esto dice: *la ley de su Dios en su corazón*, es decir, habla y medita la ley y el juicio: cf. *In Ps.*, 36: Vivès 18, 454. A través de la obediencia accedemos a la gloria, según el consejo del Apóstol (cf. Rom, 12, 2). Se trata de renovarse interiormente para conocer la voluntad de Dios y conformarse a ella amándola. Por esa conformidad de nuestra voluntad con la suya nos salvaremos (cf. *In ad Rom.*, c. 5, lec. 6 [465-467]; c. 6, lec. 4 [515]). La «obediencia de la fe» tiene un sentido de respuesta personal, y de misión a ejemplo de Cristo: «...sumus missi ut faciamus homines fidei obedire»: *In ad Rom.*, c. 1, 4 [62]: Se trata de conocer la voluntad del Padre y obedecerle, a ejemplo de Cristo. «Aquel que sufrió la prueba interior de preferir la voluntad de Dios a la suya, como fue el caso de Abraham, pudo comprobar por propia experiencia que la voluntad de Dios era mejor y más clara y descubrió lo que podía ser el amor divino (...). Toda la vida de Cristo, de acuerdo con los Evangelios, está regida por la obediencia amante de la voluntad del Padre y (...) el tema manifestado allí se mantiene en el trasfondo de toda la Biblia. En su lectura, verá todo un conjunto de textos aproximarse y converger hacia la voluntad del Padre, como las limaduras bajo la atracción del imán, la petición del Padrenuestro (...) se convertirá en algo operativo en su inteligencia y en su vida»: S. PINCKAERS, *El Evangelio y la moral*, Eiuinsa, Barcelona 1992, p. 78; cf. Hebr 12, 5-9 y comentarios de S. Tomás.

bienaventuranza del llanto de la que habla el Evangelio: *bienaventurados los que lloran, porque serán consolados* (Mt 5, 5).<sup>1326</sup> Santo Tomás se refiere a las penalidades de esta vida, también por la lucha continua que se da entre carne y espíritu, en la cual hay luchas y derrotas, y dice que la expiación cuesta a veces lágrimas, por esto dice: «*Lavare todas las noches* -refiriéndose a la oscuridad de los pecados- *mi lecho*, esto es mi conciencia (cf. Ps 6, 7). Los que lloran de esta manera, alcanzan la Patria. Dios nos lleve a ella».<sup>1327</sup>

#### d) «Danos hoy nuestro pan de cada día»

Hay unos bienes que nos ayudan a merecer; éste es el objeto de la cuarta petición: *el pan nuestro de cada día dánosle hoy*, a la cual pertenece el *don de fortaleza* a través del cual el Espíritu Santo nos mueve a llevar a término la obra comenzada y evitar todos los peligros que amenazan.<sup>1328</sup> En cambio, hay que aspirar a los bienes espirituales y no dejarse encadenar por la inquietud de los temporales, desear sólo *lo esencial para la vida del hombre, pan y agua* (Eccli 29, 28); *teniendo comida y con qué cubrimos, contentémonos con ello* (1 Tim 6, 8).<sup>1329</sup> Por esto pedimos *el pan nuestro*, es decir los bienes útiles. Es un vicio nefasto la preocupación excesiva de las cosas de este mundo: «Algunos se inquietan en el momento presente por lo que será a largo plazo de sus asuntos temporales; los que actúan así, jamás hallan sosiego. *No andéis preocupados, diciendo: ¿Qué comeremos?, ¿qué beberemos, ¿con qué nos cubriremos?* (Mt 6, 31). Cristo nos enseña a pedir que *hoy* se nos dé nuestro pan, es decir,

---

<sup>1326</sup> Cf. *In Orationem Dominicam Expositio* [1069].

<sup>1327</sup> «Ps 6, 7: *Lavabo per singulas noctes*, idest obscuritates peccati, *lectum meum*, idest conscientiam meam. Et qui sic plorant, perveniunt ad patriam, ad quam nos perducit Deus»: *In Orationem Dominicam Expositio* [1069].

<sup>1328</sup> Cf. *ibid.* [1070].

<sup>1329</sup> Cf. *ibid.* [1072].

lo que es necesario para el momento actual». <sup>1330</sup>

Hay además otros *dos* panes: el pan del sacramento y el de la palabra de Dios. «Pedimos, pues, nuestro pan sacramental, el que a diario se confecciona en la Iglesia, para que así como lo recibimos sacramentalmente, nos sea de provecho para la salvación. *Yo soy el pan vivo que he bajado del cielo* (Io 6, 51) (...). El otro pan es la palabra de Dios. *No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios* (Mt 4, 4). Pedimos, pues, que nos dé ese pan, esto es, su palabra. Con ello alcanza el hombre la bienaventuranza del hambre de justicia. En efecto, las cosas espirituales, precisamente cuando se poseen, es cuando con más fuerza se desean; de este deseo nace el hambre, y del hambre el poder saciarse». <sup>1331</sup>

**e) La misericordia divina: «perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores»**

Dentro de los medios que nos llevan al cielo están los que nos apartan de los obstáculos, que son el pecado, la tentación y las penalidades de la vida presente. Para evitar el pecado pedimos: *Perdónanos nuestras deudas*, y en esta petición también incluye S. Tomás el *don de ciencia* por el que se tiene juicio recto y se puede discernir

---

<sup>1330</sup> «Nam aliqui sunt qui hodie sollicitantur de rebus temporalibus quæ erunt usque ad unum annum: et qui hoc habent, numquam quiescunt. Mt 6, 31: *Nolite solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Et ideo Dominus docet nos petere quod *hodie* detur nobis panis noster, idest ea quæ sunt nobis necessaria ad præsens tempus»: *In Orationem Dominicam Expositio* [1078].

<sup>1331</sup> «Petimus ergo panem nostrum sacramentalem, qui quotidie in Ecclesia conficitur; ut sicut illud accipimus in sacramento, ita detur nobis ad salutem. Io 6, 51: *Ego sum panis vivus qui de cælo descendi...* Item alius panis est verbum Dei. Mt 4, 4: *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei.* Petimus ergo ut det nobis panem, idest verbum suum. Ex hoc autem provenit homini beatitudo quæ est fames iustitiæ. Nam postquam spiritualia habentur, magis desiderantur; et ex hoc desiderio provenit fames, et ex fame satietas vitæ æternæ»: *Ibid.* [1079].

las cosas de fe de las que no lo son.<sup>1332</sup> Esta petición es también consecuencia de la fraternidad entre los hermanos: «*El que dice que ama a Dios, pero odia a su hermano, es un embustero* (1 Io 4, 20). En efecto, quien dice amar a alguien, pero odia a los hijos o miembros de éste, miente. Y todos los fieles somos hijos y miembros de Cristo: *vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno es un miembro* (1 Cor 12, 27). Por tanto, quien odia al prójimo, no ama a Dios».<sup>1333</sup>

Por esto se relaciona el amor y el perdón humano con el divino (cf. Mt 6, 14), y hay que perdonar enseguida: «Si no perdonas a quien te pide perdón, pecas (...) la perfección está en adelantarte tú a atraer al otro»,<sup>1334</sup> y dice S. Tomás que una razón es conservar la propia categoría, la mayor dignidad posible, que es la filiación divina: «La categoría mayor para un hombre consiste en ser hijo de Dios, y el distintivo de ésta es amar a los enemigos: *amad a vuestros enemigos..., para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos* (Mt 5, 44-45). En cambio, querer a un amigo no vale como señal de la filiación divina, porque esto lo hacen también los publicanos y los gentiles (cf. Mt 5)».<sup>1335</sup> Destaca este punto central del Evangelio, por la claridad de su exposición y fuerza.

Señala que esta es una gran victoria, el perdonar (cf.

---

<sup>1332</sup> Cf. S. Th., II-II, q. 45, a. 2 ad 2.

<sup>1333</sup> «1 Io 4, 20: *Si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est. Qui enim dicit se diligere aliquem, et filium eius vel eius membra odio habet, mentitur. Omnes autem fideles filii et membra Christi sumus. Apostolus, 1 Cor 12, 27: Vos estis corpus Christi, et membra de membro. Et ideo qui odit proximum, non diligit Deum»: *Duo praecepta caritatis, De dilectione proximi* [1172].*

<sup>1334</sup> «Dictum est, quod tu peccas, si non parcis veniam postulanti; et quod perfectionis est, si tu eum ad te revocas, licet non tenearis»: *Ibid.* [1188].

<sup>1335</sup> «Inter omnes autem dignitates maior est quod quis sit filius Dei. Huius autem dignitatis signum est, si diligis inimicum: Mt 5, 44-45: *Diligite inimicos vestros, ut sitis filii Patris vestri qui in caelis est. Si enim diligis amicum, non est hoc signum filiationis divinae: nam publicani et ethnici hoc faciunt, ut dicitur Mt 5»: *Ibid.**

Rom 12, 21), y además se saca el provecho del amor (cf. Rom 12, 20): «no existe mayor incitación al amor -dice con palabras de S. Agustín- que adelantarse a amar. Nadie hay tan duro que, si no está dispuesto a dispensar cariño, rehúse al menos corresponder».<sup>1336</sup> Relaciona con el don del consejo esta petición del Padrenuestro, pues por este don obedecemos a Dios en todo,<sup>1337</sup> y señala este don lleva -para obtener el perdón de los pecados- a la limosna y a la misericordia; «por ello el Espíritu Santo enseña a los pecadores a pedir y suplicar: *perdónanos nuestras deudas...*».<sup>1338</sup> Y es que en el momento en que el pecador pide perdón, alcanza la misericordia, señala S. Tomás: «En el momento en que la pidas, podrás obtener misericordia, si la imploras con arrepentimiento. En una palabra, si de esta petición nace el temor, también la esperanza; porque todos los pecadores que se arrepienten y confiesan, consiguen misericordia».<sup>1339</sup>

Es este un punto central, un requisito para ser gratos a Dios: «Se exige como requisito de parte nuestra que perdonemos al prójimo las ofensas recibidas de él. Por eso se dice: *así como nosotros perdonamos a nuestros deudores*. De otra forma Dios no nos perdonaría. *¿Guarda ira el hombre al hombre, y pide remedio a Dios?* (Eccli 28, 3). *Perdonad y seréis perdonados* (Lc 6, 37). Por tanto, únicamente hay arrepentimiento en esta petición cuando se agrega: *así como nosotros perdonamos a nuestros*

---

<sup>1336</sup> «Augustinus: "nulla maior provocatio ad amorem, quam prævenire amando. Nullus enim est ita durus, qui etsi dilectionem nolit impendere, nolit tamen rependere»: *Ibid.* [1190]. Cf. Eccli 6, 15; Prv 16, 7. Y todo ello a ejemplo de Cristo, que en la cruz exclamó: *Padre, perdónalos* (Lc 23, 34). Y señala S. Tomás que el perdón de S. Esteban pidiendo por sus enemigos reportó un gran beneficio a la Iglesia: la conversión de Pablo: cf. *ibid.*

<sup>1337</sup> Cf. *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 2, ad 3; q. 8, a. 6.

<sup>1338</sup> *In Orationem Dominicam Expositio* [1080].

<sup>1339</sup> «In quacumque ergo die petes, poteris consequi misericordiam, si roges cum poenitentiae peccati. Si igitur ex hac petitione consurgit timor et spes: quia omnes peccatores contriti et confitentes, misericordiam consequuntur»: *Ibid.* [1084].

*deudores*. Si no perdonas, pues, no se te perdonará a ti». <sup>1340</sup>

Esto «consiste en conceder el perdón a quien lo pide: *perdona a tu prójimo que te hizo daño, y entonces, cuando tú lo pidas, serán perdonados tus pecados* (Eccli 28, 2). A esta petición -sigue diciendo S. Tomás- corresponde otra bienaventuranza: *bienaventurados los misericordiosos*; efectivamente, la misericordia hace que nos compadezcamos del prójimo». <sup>1341</sup>

### f) «No nos dejes caer en la tentación»

Esta petición lleva al hijo de Dios a la vigilancia (cf. Mt 26, 41). <sup>1342</sup> Analiza también el Aquinate *en qué*

---

<sup>1340</sup> «Ex parte nostra requiritur ut nos dimittamus proximis nostris offensas factas nobis. Unde dicitur: *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris: aliter Deus non dimitteret nobis*. Eccli 23, 3: *Homo homini servat iram, et a Deo quaerit medelam*. Lc 6, 37: *Dimitte et dimittimini*. Et ideo solummodo in ista petitione ponitur contritio, cum dicitur: *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Si ergo non dimittis, non dimittentur tibi»: *Ibid.* [1088]. Este perdón está apropiado a la labor del Espíritu Santo, por el que Cristo habita en nosotros: «remissio ergo peccatorum, quam tota Trinitas facit, proprie ad Spiritum Sanctum dicitur pertinere: ipse enim est Spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba Pater, ut ei possimus dicere: *dimitte nobis debita nostra*. Et hinc cognoscimus, sicut dicit Ioannes, quoniam Christus manet in nobis, de Spiritu Sancto quem dedit nobis»: *Catena aurea in Mt.*, c. 12, lec. 9. «Et ideo dicit Spiritus Sancti, id est, quam Spiritus Sanctus facit. Ps 103, 30: *emitte Spiritum tuum*, etc. Item est regeneratio per Spiritum. Gal 4, 6: *misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba Pater*. Rom 8, 15: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba Pater*. Sed hunc spiritum dat Deus Pater, quem effudit in nos abunde, ut designet copiam gratiae in baptismo: unde fit plena peccatorum remissio»: *In ad Tit.*, c. 3, lec. 1 [93].

<sup>1341</sup> *In Oracionem Dominicam Expositio* [1091]. p. 159.

<sup>1342</sup> *Ibid.* [1095]. Dios no quiere el mal, señala el Aquinate, pero en cierto modo se puede decir que a veces prueba, y así tentó Dios a Abraham (cf. Gen 22), a Job... Y por el mismo motivo envía con frecuencia sufrimientos a los justos, para que soportándolos pacientemente pongan de manifiesto su virtud y adelanten en ella. *Os tienta el Señor Dios vuestro, para que se vea claro si lo amáis o no* (Dt 13, 3). De este modo tenta Dios, pues; incitando al bien: cf. *ibid.* [1093]. El diablo tiene cierto dominio sobre las personas humanas, que con él tenemos entablada dura pelea (cf. Eph 6, 12; 1 Thes 3, 5): cf. *ibid.* Es esto de experiencia universal, lo mismo que su método. Cf. *ibid.* [1096-1097]. También el mundo tienta, por ejemplo con un afán desmesurado y excesivo de bienes temporales: *La raíz de todos los males es el ansia* (1 Tim 6, 10): *Ibid.*, p. 163. *ibid.* [1098].

*consiste el salir de la tentación bien librado.* «Sobre este punto conviene notar que Cristo nos enseñó a pedir no que no seamos tentados, sino que no caigamos en la tentación (...) *dichoso el hombre que soporta la prueba, porque una vez aquilatado recibirá la corona de la vida* (Iac 1, 12) (...) nos enseña a pedir que no caigamos en la tentación por el consentimiento». <sup>1343</sup>

Es el amor el arma que mantiene firme la dignidad del hijo de Dios y que le impide pecar, y que pone en su Padre su confianza diciéndole: *cuando flaqueen mis fuerzas no me abandones* (Ps 70, 9). <sup>1344</sup> Y relaciona S. Tomás esta petición con el don del entendimiento, por el que conseguimos vencer la tentación y tener la bienaventuranza de ver a Dios, por la pureza de esta luz en el corazón: «Esto lo conseguimos por el don de *entendimiento*. Y como, cuando no consentimos en la tentación, conservamos el corazón limpio, y de otra parte leemos: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5, 8), se deduce que por este camino llegaremos a verle. Dios nos guíe a tal contemplación». <sup>1345</sup>

### g) «Más líbranos del mal»

Dice el Aquinate que, como el tercer modo de apartarnos del cielo es el mal presente, que hace que suframos tribulaciones y penalidades, pedimos: *líbranos del mal*, en la que incluye el don de temor de Dios, que perfecciona la actuación del hombre haciéndole apreciar y

---

<sup>1343</sup> «Circa quod sciendum est, quod Christus docet nos rogare non ut non tentemur, sed ut non inducamur in tentationem... Iac 1, 12: *Beatus vir qui suffert tentationem: quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ.* Et ideo docet petere ut non inducamur in tentationem per consensum»: *Ibid.* [1099].

<sup>1344</sup> Cf. *ibid.* [1099-1100].

<sup>1345</sup> «Hoc autem habemus per donum intellectus. Et quia cum non assentimur tentationi, servamus cor mundum, de quo Mt 5, 8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt:* ideo ex hoc pervenimus ad visionem Dei, ad quam non perducatur»: *ibid.* [1101].

querer la abundancia de medios que Dios nos da, rechazando nuestros pecados en cuanto son obstáculos de su acción generosa.<sup>1346</sup> De la meditación de esta verdad se aprende a amar la voluntad de Dios, y tener una confianza filial. «Por ello no decimos, "líbranos" de la tribulación, sino "del mal", pues las tribulaciones son corona de los santos, y así se glorían en ellas (...). Así pues, Dios libra al hombre del mal y de las tribulaciones convirtiéndolas en bien; lo cual es señal de la mayor sabiduría, ya que es distintivo del sabio enderezar al bien el mal; se consigue esto soportando aquéllas con paciencia. Las demás virtudes tienen por objeto bienes; la paciencia, males; por eso únicamente es necesaria en el mal, es decir, en las contrariedades: *La formación de un hombre se conoce por su paciencia* (Prv 19, 11)».<sup>1347</sup>

En los momentos de dificultad, en la prueba, el Espíritu Santo nos enseña a pedir esta paciencia mediante el don de *sabiduría*, señala S. Tomás, que asocia esta petición y este don a la bienaventuranza de los pacíficos que nos hace hijos de Dios. «De esta manera alcanzamos la bienaventuranza de la paz, pues por medio de la paciencia

---

<sup>1346</sup> *Ibid.* [1102]. Dios convierte en bien las pruebas y tribulaciones; El espíritu de la filiación divina, hondamente sentido, impregna toda la fisonomía sobrenatural del cristiano, y en la oración confiada al Padre se aquietan los deseos; se ve en todos los acontecimientos un designio divino, para los que viven en amistad con Dios: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* (Rom 8, 28). Cf. A. CHACHON, *La libertad creada y el fin*, cit., pp. 105-108. Cf. *De Veritate*, q. 5, a. 4 ad 11.

<sup>1347</sup> «Et ideo non dicit, *Libera nos* a tribulatione, sed a malo: quia tribulationes sunt sanctis ad coronam; et inde est quod gloriantur de tribulationibus... Liberat ergo Deus hominem a malo et tribulationibus, eas in bonum convertendo; quod est signum maximæ sapientiæ, qui sapientis est malum ordinare in bonum; et hoc fit per patientiam, quæ habetur in tribulationibus. Ceteræ vero virtutes bonis utuntur, sed patientia malis; et ideo solum in malis, idest in adversitatibus, est necessaria: Prv 19, 11: *Doctrina viri per patientiam noscitur.*», *In Orationem Dominicam Expositio* [1105]. Cf. la perfección de la libertad por el buen obrar y su creciente deterioro por el pecado: acción fundante de Dios en el acto libre, la causalidad final en nuestros actos, como apropiación o rechazo de la moción divina: A. CHACON, *La libertad creada y el fin*, cit., pp. 110-160; Sobre la esclavitud del pecado y su proceso, 161-202, y sobre la perfección de la libertad por la gracia y lucha interior, pp. 203-228.

logramos la paz tanto en las prosperidades como en las desgracias; y así, los pacíficos son llamados hijos de Dios por ser semejantes a Él, porque como a Dios nada puede perjudicarle, del mismo modo a ellos ni lo próspero ni lo adverso les causa daño: *Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios (Mt 5, 9)*». <sup>1348</sup>

Se ha abierto en la historia la división entre ascética y mística, entre estas ciencias hermanas, o más bien nombres de una misma ciencia de la teología espiritual, que tampoco es separable de la teología moral que trata de la vida cristiana, como tampoco de la teología de la gracia, en cuanto a la cosa. En la pedagogía conviene distinguir según acostumbra S. Tomás, pero sin perder el sentido unitario que vemos en el Aquinate: la vida ascética no es sólo actividad psíquica -en cuanto empeño moral consciente-, ni la vida mística un reino de la pasividad -en cuanto abandono a fuerzas inconscientes, incluso sobrenaturales-, sino que van unidas. Hay por supuesto grados de desarrollo de la vida sobrenatural, pero no hay etapas claras. <sup>1349</sup> Hay una mayor sensibilidad del cristiano a medida que avanza en su vida espiritual, es obvio: «además de la unidad entitativa del viviente, la vida posee siempre también una cierta unidad dinámica, derivada de la conexión entre los principios inmediatos de operaciones y, sobre todo, de la finalidad última a la que se dirige ese operar, que necesariamente es única». <sup>1350</sup> Lo

---

<sup>1348</sup> «Et per hoc pervenimus ad beatitudinem ad quam ordinat pax, quia per patientiam pacem habemus et in tempore prospero et adverso: et ideo pacifici dicuntur filii Dei, qui sunt similes Deo, quia sicut Deo nihil nocere potest, ita nec eis, quia nec prospera nec adversa; et ideo *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*, Mt 5, 9»: *Ibid.* [1106]

<sup>1349</sup> Cf. A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*, cit., p. 213.

<sup>1350</sup> I. CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, cit., p. 323, donde cita a S. Tomás: «impossibile est pluries ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos» *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 5, s. c.; cf. *ibid.*, c. A ese artículo nos remitimos para un desarrollo ulterior de este concepto cristiano (pp. 321-340).

importante es poner bien el fundamento a la teoría, un fundamento sólido: sólo el amor es capaz de unificar la totalidad de la vida humana con sus múltiples y diversas manifestaciones.<sup>1351</sup> «Ama y haz lo que quieras», dirá el Aquinate con palabras de S. Agustín.<sup>1352</sup> La falta de armonía que vino con el pecado de Adán,<sup>1353</sup> hay que recomponerla con Cristo<sup>1354</sup> y en toda la vida de la gracia el hijo de Dios vive «bajo el régimen de los Dones, que es la vida de la gracia en su verdadero desarrollo y progreso o la vida mística, en otros términos. De ahí que la vocación a la vida mística sea una vocación universal para toda alma justa, y no una panacea de unas cuantas almas privilegiadas».<sup>1355</sup>

En el cielo será posesión perfecta de los dones, que «perfeccionan la mente para seguir la moción del mismo Espíritu, lo cual tendrá lugar sobre todo en el cielo, cuando *Dios sea todo en todas las cosas* (1 Cor 15, 28), y cuando el hombre estará completamente sometido a Dios».<sup>1356</sup>

En resumen, Santo Tomás es un punto de referencia claro en los documentos magisteriales, en este punto es determinante, porque ha sabido recoger en su doctrina la elaboración teológica anterior y su doctrina se mantiene plenamente fiel al dato revelado y al testimonio de la tradición, en cuanto que la moción del Espíritu Santo es una realidad en la vida de la gracia, y así como están presentes sus dones en el alma humana de Cristo lo están también en la de todo cristiano en gracia, y le llevan a la

---

1351 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 73, a. 1, ad 3.

1352 SAN AGUSTIN, *In Epist. Ioannis ad Parthos*, 7, 8: PL 35, 2033.

1353 Cf. I-II, q. 82, a. 4, ad 1.

1354 *S. Th.*, I-II, q. 74, a. 3, ad 2.

1355 M. FERRERO, *Naturaleza de los dones*, en RET 5 (1945), 586; Cf. BEATO J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1977, n. 308.

1356 *S. Th.*, I-II, q. 68, a 6 c

santidad mediante la docilidad a esas mociones del Paráclito. Y todo gira en torno a la doctrina revelada -que explica también como instinto del Espíritu Santo- que se puede resumir en la expresión *los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios* (Rom 8, 14).

## CONCLUSIONES

Santo Tomás, en continuidad con la Tradición cristiana, ve la *filiación divina* adoptiva íntimamente relacionada con el *obrar moral*: ser hijo de Dios lleva a obrar según esta dignidad. A lo largo de la historia se ha examinado con profundidad el conjunto de las obras de S. Tomás, de su pensamiento que es de amplitud y profundidad excepcionales, y sin embargo queda aún un amplio campo para profundizar a la luz de las preocupaciones actuales, en la doctrina de Santo Tomás. Pensamos que la filiación divina adoptiva es una de ellas. Santo Tomás no le ha dedicado un «tratado» en sus obras sistemáticas, no escribió un estudio específico sobre la filiación divina, pero toca el tema repetidamente, especialmente en sus comentarios bíblicos, que rezuman de este sentido filial con respecto a Dios. Y, si bien se observa la ausencia de este tratamiento en las cuestiones dedicadas a los actos humanos en las obras sistemáticas de Teología, es tema importante de la «teología moral» de sus comentarios a la *Sacra Pagina*; téngase presente que ésta, la de comentar la Escritura, era una tarea fundamental del teólogo medieval, a la que S. Tomás consagró la mayor parte de su actividad como Maestro.

No hemos encontrado estudios sobre el tema de la filiación divina y obrar moral en Santo Tomás, como tampoco en general en los tratados de teología moral de los últimos siglos. Pensamos que puede haber influido en esto la tendencia, por una parte, a separar la teología moral de la dogmática (con la pérdida de unidad, que lleva a marginar algunas características esenciales de la moral); de otra parte, sin duda influyó la tendencia legalista que empapó la teología moral moderna (siglos XVII y siguientes): ninguna norma establece que hemos de vivir como hijos de Dios; pero es nuestro ser hijos lo que determina todo el vivir moral cristiano. En la presente Tesis se ha querido señalar de modo ordenado la doctrina

de Santo Tomás sobre este tema. Ahora queremos subrayar lo que nos parece que son los puntos principales, del pensamiento de Santo Tomás.

I. Se ha estudiado primero el misterio en la vertiente antropológica cristiana, la gracia de la adopción desde la perspectiva de la re-generación en hijos de Dios por Cristo, y de la participación de la naturaleza divina por la participación de la vida de Cristo. En realidad no es un capítulo sólo «dogmático», pues dentro de la teología unitaria del Aquinate la moral está profundamente centrada en *vivir la vida de Cristo*.

1. Un primer apartado se ha centrado en la condición de *hijos de Dios por la gracia de Jesucristo*.<sup>1357</sup> La filiación divina se realiza plenamente en Dios, «porque el Padre y el Hijo tienen una misma naturaleza y una misma gloria»;<sup>1358</sup> va ligada a la semejanza, de modo que si es mayor la semejanza del generado con el generante, es más perfecta la filiación.<sup>1359</sup> Se analiza primero la doctrina del Aquinate sobre la *paternidad de Dios con respecto a las criaturas*, y reconoce Santo Tomás una semejanza o vestigio de Dios en todo lo creado, y una especial semejanza con Dios por la inteligencia y la voluntad.<sup>1360</sup> Pero Dios «es, además, Padre de algunos por la semejanza de la gracia, y a éstos se llama hijos adoptivos, en cuanto por el don de la gracia recibida están ordenados a la herencia de la gloria eterna, según dice el Apóstol (Rom 8, 16-17): *el Espíritu mismo da testimonio a nuestro Espíritu de que somos hijos de Dios; si, pues, hijos, también herederos*».<sup>1361</sup> «Por fin, lo es de algunos por semejanza de la gloria, en cuanto la poseen ya como

---

<sup>1357</sup> Cf. capítulo I, A.

<sup>1358</sup> *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.

<sup>1359</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 32, a. 3 c.

<sup>1360</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.

<sup>1361</sup> *Ibid.*; cf. III, q. 23, a. 3 c.

herencia, según el mismo Apóstol (Rom 5, 2): *Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios*.<sup>1362</sup>

Después, nos hemos detenido en la teología de la imagen, punto central de su antropología: *el hombre, imagen y semejanza de Dios, es hecho hijo de Dios por la gracia*. Tomás presenta la adopción como una gran dignidad que Dios concede al alma por la gracia; por ella recibe un segundo nacimiento, la participación en la naturaleza divina y la herencia eterna. La filiación divina, que acompaña a la gracia, constituye a la persona en hijo de Dios, y así el cristiano puede llamar *Padre* a Dios en sentido propio, no en el sentido que corresponde a las demás criaturas: la filiación divina adoptiva por la gracia es una verdadera «recreación» de la persona en hijo de Dios. El amor de Dios no es causado por el bien de la criatura, sino al revés. Hemos sido gratos a Dios, de modo que seamos dignos de su amor.<sup>1363</sup>

Hay una imagen de la Trinidad en el hombre: la filiación divina, participación del hombre en la naturaleza divina, tiene en Santo Tomás, un contenido trinitario: «el ser a imagen de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres Personas, antes bien lo uno se sigue de lo otro. Así, pues, debe decirse que en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de Personas, ya que en el mismo Dios existe una naturaleza en tres Personas».<sup>1364</sup> La imagen de Dios que por naturaleza recibe el hombre, permanece siempre en el alma, aun con la desfiguración debida al pecado. Pero Cristo restaura la semejanza del hombre con Dios en aquella primera dignidad (cf. Eph 2, 10), con la gracia.

---

<sup>1362</sup> *S. Th.*, I, q. 33, a. 3 c.

<sup>1363</sup> Cf. E. MERSCH, *Filii in Filio*, en «Nouvelle Revue Theologique» 65 (1938) 551-582, p. 578.

<sup>1364</sup> *S. Th.*, I, q. 93, a. 5 c.

Explica el Aquinate que hay una *capacidad natural del hombre para recibir a Dios: el hombre es capax gratiæ*, según Santo Tomás, en base a que su espiritualidad e inmortalidad son una imagen viva de Dios: la naturaleza humana -como la angélica, señala S. Tomás- precisamente por ser espiritual -capaz de conocimiento y amor- es «naturalmente capaz de lo sobrenatural»,<sup>1365</sup> «por lo mismo que ha sido hecha a imagen de Dios, es capaz de Dios por la gracia». <sup>1366</sup> La gracia perfecciona la naturaleza de la persona,<sup>1367</sup> la cual ya tiene -dice S. Tomás, recogiendo la tradición de los Padres- «un deseo natural de ver a Dios».<sup>1368</sup>

*El don de la gracia supone una re-creación de la persona:* Dios «infunde también algunas formas o cualidades sobrenaturales en aquellos que El mueve a conseguir el bien sobrenatural eterno, para que mediante ellas sean movidas por El con suavidad y prontitud a conseguirlo».<sup>1369</sup> La actualización de la capacidad de Dios se da por la gracia, algo creado puesto por Dios en el alma para que haga la persona humana operaciones proporcionadas a su fin sobrenatural, pues el modo de obrar sigue al modo de ser. «No cabe duda que la gracia pone algo en quien la recibe: primero, el mismo don concedido gratuitamente, y segundo, el reconocimiento de este don».<sup>1370</sup> Así como en el orden natural la generación y la vida son elementos inseparables que nos llegan por el acto generador del padre, que comunican la naturaleza, así sucede en el orden de la gracia, con la comunicación de una nueva vida y filiación, pues recibe el

---

<sup>1365</sup> *S. Th.* I-II, q. 113, a. 10.

<sup>1366</sup> *S. Th.* I-II, q. 113, a. 10;

<sup>1367</sup> Cf. *In I ad Cor.*, c. 3, lec. 3 [173].

<sup>1368</sup> *S. Th.*, I, q. 12, a. 1; cf. I-II, q. 3, a. 8.

<sup>1369</sup> *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2 c.

<sup>1370</sup> *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.

hombre una participación de la «naturaleza divina», de la «vida sobrenatural». La gracia es *algo creado puesto por Dios en el alma*, y en este sentido estudia el Aquinate el *concepto de gracia como cualidad y como hábito de justicia*.

En cuanto a la causa, señala S. Tomás que es *efecto de la «dilectio specialis» de Dios, que nos quiere hijos*: «al decir que el hombre tiene la gracia de Dios, afirmamos que hay en él algo sobrenatural que proviene de Dios. -Sin embargo, se llama a veces gracia de Dios a su amor eterno, en cuanto que se llama también gracia de predestinación, puesto que Dios gratuitamente -y no por sus méritos- predestinó o eligió a algunos, pues dice el Apóstol: *nos predestinó a la adopción de hijos suyos, para alabanza de la gloria de su gracia* (Eph 1, 5-6)»;<sup>1371</sup> ahí vemos que un acto eterno (predestinación), se une al objeto temporal (nosotros), vemos el modo de realizarse (*in adoptionem*), y el efecto (*in laudem gloriae*). El amor de Dios no es causado por el bien de la criatura, sino al revés. Hemos sido gratos a Dios, de modo que seamos dignos de su amor. Y a partir de esa predilección vienen los demás bienes: *la gracia es el principio de todo bien, principio de una vida nueva, una llamada a la vida eterna*: confiere la más alta participación de la bondad divina que puede haber, y la más alta dignidad de esa imagen de Dios que es el hombre, que por sus operaciones puede «alcanzar a Dios, por el conocimiento y amor».<sup>1372</sup>

La *predestinación a hijos adoptivos es en Cristo*, la «nueva creación» es causada por la predestinación en Cristo a ser hijos de Dios: «efectivamente, Cristo ha sido predestinado a ser Hijo de Dios por naturaleza, y nosotros lo hemos sido a ser hijos por adopción, la cual es una semejanza participada de la filiación natural. Por ello dice San Pablo: *a los que de antemano conoció también los*

---

<sup>1371</sup> *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1 c.

<sup>1372</sup> *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3 sol 1 c.

*predestinó para que lleguen a ser conformes a la imagen de su Hijo (Rom 8, 29)*». <sup>1373</sup> El Aquinate, de una parte, declara que *la voluntad divina de predestinación del hombre como hijo de Dios se realiza en Cristo*, y afirma que *la predestinación de Cristo es ejemplar y causa de la nuestra*. Naturalmente, al igual que veíamos con la gracia, *la predestinación en Cristo es puro efecto del amor divino*, y «es evidente que no hay otra causa de la predestinación divina, *ni la puede haber*, que la simple voluntad de Dios. De donde es manifiesto también que no hay otra razón de la divina voluntad predestinante que comunicar a los hijos la divina bondad». <sup>1374</sup> Santo Tomás subraya *la trascendencia de la gracia de la filiación divina, que es dada gratuitamente por Dios*.

2. En Cristo somos hechos hijos de Dios, a su imagen y semejanza, en el orden de la gracia, «dioses» <sup>1375</sup> por conformación al Verbo, en una participación del ejemplar, de su filiación natural. En este segundo apartado, se estudia la doctrina del Aquinate sobre la *filiación divina como participación de la filiación de Jesucristo*. <sup>1376</sup> En primer lugar, nos hemos detenido en la doctrina del Aquinate sobre *la filiación adoptiva del cristiano y su relación con la Trinidad*. En cuanto obra *ad extra*, es común «a toda la Trinidad, debido a la unidad de su naturaleza, pues allí donde hay unidad de naturaleza, hay también, necesariamente, unidad de poder y de operación. Por eso dice el Señor: *lo que hace el Padre lo hace igualmente el Hijo* (Io 5, 19). Por tanto, la adopción de los hombres en hijos de Dios es común a toda la Trinidad». <sup>1377</sup> Sin embargo, en esta acción trinitaria cada

---

<sup>1373</sup> *S. Th.*, III, q. 24, a. 3 c.

<sup>1374</sup> *In ad Eph.*, c. 1, lec. 1 [12].

<sup>1375</sup> Cf. *C. G.*, IV, c. 34.

<sup>1376</sup> Cf. capítulo I, B.

<sup>1377</sup> *S. Th.*, III, q. 23, a. 2 c.

Persona está presente según lo que le es propio, y en este contexto usa S. Tomás el término «apropiación»: «la filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural, cuya realización en nosotros aplicamos por apropiación al Padre, por ser éste principio de la filiación natural; y también al don del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo». <sup>1378</sup>

Luego, se ha estudiado la filiación divina adoptiva, como *participación en la filiación natural del Verbo*, «porque la adopción de los hijos no es más que esta conformidad. El que es adoptado como hijo de Dios, queda conformado a su Hijo». <sup>1379</sup> Dios «nos predestinó a hacernos conformes a su Hijo, a que llevemos su imagen»; <sup>1380</sup> «por la adopción divina llegamos a ser hermanos de Cristo, teniendo el mismo Padre que El». <sup>1381</sup> «El Hijo de Dios quiso comunicar a los hombres una filiación semejante a la suya, de modo que fuera no sólo Hijo, sino el primogénito de muchos hijos». <sup>1382</sup> Cristo es *primogénito entre muchos hermanos* (Rom 8, 29).

Hemos visto el *concepto de participación sobrenatural* en Santo Tomás, y su *aplicación* a la filiación adoptiva. Hay una *relación entre la gracia (que eleva la naturaleza), y la filiación divina (que es una elevación de la persona)*. La filiación divina es vista como *regeneración de la persona por la gracia de Cristo*. «La adopción de hijos de Dios se realiza mediante la conformidad de la imagen con el Hijo natural de Dios. Esto tiene lugar de dos modos: primero, por medio de la gracia en la vida presente, que da una conformidad imperfecta; segundo, mediante la gloria, con una conformidad perfecta: *nunc filii Dei sumus*,

---

<sup>1378</sup> *S. Th.*, III, q. 3, a. 5 ad. 2.

<sup>1379</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [704].

<sup>1380</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6 [705].

<sup>1381</sup> *S. Th.* III, q. 23, a. 2 ad 2.

<sup>1382</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 6.

*et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicut est (1 Io 3, 2)*».<sup>1383</sup>

Santo Tomás ve la filiación adoptiva como *participación en la naturaleza divina, por la participación en Cristo*. Esta concepción de la gracia está reflejada en el uso que hace de la importante expresión escriturística «*divinæ consortes naturæ*» (2 Petr 1, 4), como se observa en los comentarios de Santo Tomás, es la definición más adecuada a la gracia. La filiación adoptiva se da por *la participación en la vida de Cristo por la gracia, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo* (Eph 1, 6). Por la gracia hay una cierta participación en el amor del Padre y el Hijo, en el misterio trinitario. Es el misterio de nuestra filiación adoptiva: llegamos a ser *partícipes de la naturaleza divina* (2 Petr 1, 4), entendida en sí misma: «el Hijo Unigénito de Dios, queriendo hacemos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres».<sup>1384</sup> La gracia da una perfección a la persona, que comporta «una participación de la naturaleza divina, que excede toda otra naturaleza».<sup>1385</sup> Esa participación es *la mayor semejanza y unión posible con Dios*. El misterio de la filiación divina como participación de la naturaleza divina establece una *relación de la criatura con las Personas de la Trinidad: es es la filiación divina vivida en Cristo*.

La filiación divina se da a través de una *participación en la vida misma de Cristo, en una comunión con Cristo que se realiza en la participación de la gracia de su Humanidad Santísima*. La naturaleza humana de Cristo fue divinizada por la gracia, una gracia creada, que tiene la *plenitud de la gracia creada, y de ella participamos todos*.

---

<sup>1383</sup> Cf. *S. Th.*, III, q. 45, a. 4 c.

<sup>1384</sup> *Officium de festo Corporis Christi*, lec. 1.

<sup>1385</sup> *S. Th.* I-II, q. 112, a. 1 c.

Es éste el nervio de nuestro estudio en este primer capítulo: la gracia creada de Cristo es principio y raíz de todos los bienes en el orden sobrenatural; ella nos regenera (re-crea) siendo el origen de la filiación divina el amor de Dios que nos ha elegido y predestinado en Jesucristo para ser santos e inmaculados en su presencia, por la caridad (cf. Eph 1, 3-6). Es la filiación divina la nueva relación que se da entre la criatura y Dios, que se une a ella por la gracia.

Esta gracia de Cristo *redunda en el hombre, haciéndolo hijo de Dios*. La Humanidad de Jesucristo es *sacramento de salvación, y tiene un influjo vital en los miembros de su Cuerpo místico*, pues esa gracia capital «le fue conferida a Cristo como principio universal de justificación para la naturaleza humana». <sup>1386</sup> Cristo es causa eficiente de nuestra salvación, la humanidad del Hijo de Dios es *instrumento de Cristo para la unión del cristiano en su Cuerpo místico*. En la configuración con Cristo está la salvación, a través de la Humanidad Santísima, «y esta virtud alcanza con su presencia todos los lugares y los tiempos, y tal contacto virtual basta para explicar esta eficiencia». <sup>1387</sup>

Se puede decir que *Cristo por la gracia es «vida» del alma en el hijo de Dios, y así la vida de gracia es una redundancia de la vida de Cristo en el cristiano*, por nuestra participación en los misterios de su vida. Hay una *unión del cristiano con Cristo*: «vivir implica ser movido por un principio intrínseco. El alma de Pablo estaba entre Dios y su cuerpo: el cuerpo vivía y se movía por acción del alma de Pablo, pero su alma vivía por obra de Cristo. Por esto, hablando de la vida de la carne, que él mismo vivía, San Pablo dice *la vida que vivo ahora en la carne*; pero, en relación con Dios, era Cristo el que vivía en Pablo, y por esto dice *vivo en la fe del Hijo de Dios*, por la cual habita

---

<sup>1386</sup> *S. Th.*, III, q. 7, a. 11 c.

<sup>1387</sup> *S. Th.*, III, q. 56, a. 1, ad 3.

en mí y me mueve». <sup>1388</sup> Y aún otro texto de S. Tomás: «La vida comporta cierto movimiento. Pues se dice que viven aquéllos que se mueven por sí mismos. Por tanto, es precisamente la vida la causa radical de movimiento en el hombre. Ahora bien, el hombre se mueve siempre hacia algo que tiene razón de fin. De ahí que llame también vida suya a lo que le mueve a operar... En este sentido Cristo es también vida nuestra, en cuanto que todo el motivo de nuestra vida y operaciones es Cristo». <sup>1389</sup>

*Sobre el modo de estar Cristo en el corazón del cristiano*, son muy ilustrativos algunos comentarios bíblicos, que destacan la presencia de Cristo por la fe, por la caridad, la Eucaristía: «reafirma Dios que la virtud de la comida espiritual (su Cuerpo) da la vida eterna: todo el que come mi carne y bebe mi sangre se adhiere a mí, y el que se une a mí tiene la vida eterna: luego quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna». <sup>1390</sup> Y comenta el Aquinate que no se refiere ahí el Señor a un «sentido místico referido a sumir sólo espiritualmente (...) por la unión de la fe y de la caridad (...) nos referimos a sumir el sacramento, entonces (...) quien de verdad come el cuerpo y bebe la sangre de Cristo permanece en Cristo, y Cristo en él». <sup>1391</sup> El Cuerpo y Sangre de Cristo son prenda de la vida eterna -son ya la vida eterna- y garantía de la resurrección corporal (cf. Io 6, 54).

3. En un tercer apartado, se recoge la doctrina del Aquinate sobre *el Espíritu Santo y la filiación divina*, pues Él es el gran protagonista de nuestra transformación en hijos de Dios (cf. Gal 4, 6). <sup>1392</sup> «Por eso mismo que nos ha sido dado, somos hechos hijos de Dios, pues mediante

---

<sup>1388</sup> *In ad Gal.*, c. 2, lec. 6 [109].

<sup>1389</sup> *In ad Phil.*, c. 1, lec. 3 [32].

<sup>1390</sup> *In Io Ev.* c. 6, lec. 7 [975]

<sup>1391</sup> *Ibid.*

<sup>1392</sup> Vid. capítulo I. C.

el Espíritu nos hacemos uno con Cristo». <sup>1393</sup> En este apartado dedicado al Espíritu Santo, hemos recordado primero como *la adopción divina es recibida por la inhabitación de Dios*, precisamente por el *Espíritu Santo, que nos hace hijos de Dios*. «El modo en que recibimos ese don es por la misión del Espíritu Santo a nuestros corazones (...). *Porque sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abbá, Padre!*». <sup>1394</sup> Por el don del Espíritu Santo *nos llegan todos los bienes*, Y el Espíritu Santo es el *autor de la regeneración espiritual*: «la regeneración espiritual es obra del Espíritu Santo. *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum* (Rom 8, 15)». <sup>1395</sup> La inhabitación del Espíritu Santo, que nos hace hijos de Dios, es el fundamento de toda la vida cristiana: el Espíritu Santo es inseparable de sus dones, por los que se comunica Él mismo, dirá Santo Tomás: la gracia santificante dispone al alma para tener la Persona divina, y esto es lo que se significa al decir que el Espíritu Santo es dado según el don de la gracia: *unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur*. <sup>1396</sup> El Espíritu Santo inhabita en nosotros (cf. Rom 8, 11.15.26 etc.), y hace a los hombres hijos de Dios; los cuales pueden tener de esa *realidad* una cierta experiencia (conocimiento que el Aquinate llama *cuasi-experimental*). <sup>1397</sup>

El Espíritu Santo es también *prenda de la herencia de los hijos de Dios*. Por último, pasa S. Tomás a señalar que el fin por el que nos sellaron queda dicho en la expresión paulina: *para ser libres* (Eph 1, 14), en lo que se resume

---

<sup>1393</sup> *In ad Eph.*, c. 1, lec. 5 [42].

<sup>1394</sup> *In ad Gal.*, c. 4, lec. 3 [211]

<sup>1395</sup> *In Ev. ad Io.*, c. 3, lec. 1 [442].

<sup>1396</sup> *S. Th.*, I, q. 43, a. 3 c; cf. también q. 8, a. 3; *In III Sent.*, d. 10, q. 3, a. 1, q. 1 c.

<sup>1397</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 3.

también todos los bienes que se reciben con el Espíritu Santo, *in libertatem gloriæ filiorum Dei* (Rom 8, 21).

II. El segundo capítulo, titulado *la libertad de los hijos de Dios* se refiere a la doctrina de Santo Tomás sobre el dinamismo del hijo de Dios en la economía de *la Ley Nueva, que es principalmente una gracia divina interior para obrar con libertad de hijos de Dios*. El hijo de Dios está capacitado para un nuevo modo de obrar, que -dice S. Tomás- «perfecciona en la acción y en la afección, elevando por esta luz los afectos del hombre sobre todas las cosas creadas para inclinarle al amor de Dios, para esperar en El, y para hacer todo lo que el amor exige».1398

1. Un primer apartado se refiere al proceso *de la servidumbre del pecado a la libertad de los hijos de Dios*. Así, pone Santo Tomás en relación la Antigua Ley con la Nueva, que proclama *de manera que ya no eres siervo, sino hijo...* (Gal 4, 7). El concepto de libertad va asociado al temor filial: este binomio *temor-amor*, y el de *servidumbre-libertad* es el tema dominante de toda la doctrina del Aquinate. Señalamos primero que «así como el temor es la vía al amor, la Ley Antigua lo es para la Nueva».1399 «En la Nueva Ley, y a diferencia de la Ley Antigua, se dice: los que son llevados por el Espíritu de Dios... (Rom 8, 14) *No habéis recibido de nuevo el espíritu de servidumbre para recaer en el temor* (Rom 8, 15) -se refiere al temor de las penas, temor que también producía el Espíritu Santo- *sino que habéis recibido el espíritu de caridad de hijos adoptivos* (Rom. 8, 15), es decir, por el que somos adoptados como hijos de Dios».1400

Un segundo punto en el que se profundiza es el paso de la *servidumbre del pecado a la libertad de hijos*. Cristo

---

1398 *Comp. theol.*, lib. 1, c. 143 [285].

1399 *In III Sent.*, d. 40, q. 1, a. 4 sol 2.

1400 *In ad Rom.* c. 8, lec. 3 [643].

libera de esa servidumbre y lleva a la *libertad de la ley y servidumbre por Amor*. «Cuando alguien, por el hábito de la justicia y de la gracia, se inclina al bien, es libre del pecado... Así como en el estado de pecado se es siervo del pecado, al que se obedece, así en el estado de justicia el que es siervo de Dios, le obedece voluntariamente... Esta es la verdadera libertad y la óptima servidumbre, porque por la justicia el hombre tiende hacia aquello que le conviene, lo que es propio del hombre, y se aparta de lo que conviene a la concupiscencia, que es lo animal».<sup>1401</sup>

En un tercer punto, se estudia *el temor filial, según Santo Tomás*, pues hay en él un fuerte paralelismo entre la libertad y el temor: igual que hay servidumbre del pecado y servidumbre del amor, hablará del temor servil y del filial o casto. El temor servil es aquel que es propio del que hace algo por miedo al castigo que, de no hacerlo, pudiera sobrevenirle. Su contraste con *el temor filial o casto* está bien descrito por el Aquinate con un ejemplo: «las relaciones del criado con su señor se basan en la potestad de éste sobre el siervo que le está sujeto; pero las del hijo con el padre o de la esposa con su esposo, en el afecto del hijo, que se somete al padre, o de la mujer, que se une al marido con unión de amor. De aquí que el temor filial y el amor casto son uno mismo, ya que por el amor de caridad Dios se hace nuestro Padre, según se lee: *habéis recibido el espíritu de adopción de hijos, con el cual clamamos: Abba, Padre* (Rom 8, 15); y por la misma caridad se llama nuestro esposo: *os he desposado como virgen casta con un varón, Cristo* (2 Cor 11, 2). El temor servil, empero, es distinto, por no encerrar caridad en su concepto».<sup>1402</sup>

2. Un segundo apartado gira en torno al texto bíblico: *los que son llevados por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios* (Rom 8, 14). Los animales «aguntur», el hombre «agit»; el hijo de Dios «agitur», pero no por la

---

<sup>1401</sup> *In ad Rom.*, c. 6, lec. 4 [513].

<sup>1402</sup> *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 2 ad 3.

acción de otras criaturas sino por la del Espíritu Santo: *Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rom 8, 14). «Los que son movidos por el Espíritu de Dios, es decir, son regidos como por algún jefe o director, porque el Espíritu hace esto ciertamente en nosotros, en cuanto que nos ilumina interiormente sobre qué debemos hacer: *Tu espíritu bueno me conducirá* (Ps 142, 10). Pero como aquel que es conducido no actúa por sí mismo, el hombre espiritual no sólo es instruido por el Espíritu Santo sobre qué debe hacer, sino que también su corazón es movido por el Espíritu Santo; de este modo, se ha de profundizar más al decir *los que son movidos por el Espíritu de Dios*».<sup>1403</sup>

Esto nos ha llevado al estudio del «*instinto del Espíritu Santo*», según Santo Tomás: así como la naturaleza da un *instinctus rationis* la gracia da un *instinctus Spiritus Sancti*. El Aquinate pone en la raíz de todo el dinamismo moral del hijo de Dios un instinto sobrenatural, que llama *instinctus gratiæ* o *instinctus Spiritus Sancti*.<sup>1404</sup> En continuidad con el orden natural, que queda así perfeccionado en la única causalidad divina, la disposición teleológica de la gracia genera, en paralelismo al *instinctus rationis* pero en un orden más alto (que pone en evidencia la sabiduría del único Autor de uno y otro orden), un *instinctus gratiæ*. Dios llama *per quaedam instinctus interiorem, quo Deus per gratiam tangit cor*<sup>1405</sup>, por este instinto toca el corazón y vive la auténtica libertad.<sup>1406</sup>

Al tocar la *noción de «instinctus»*, hemos observado que es una inclinación que Dios imprime en la misma

---

<sup>1403</sup> *In ad Rom. c. 8, lec. 3 [635]*

<sup>1404</sup> Vid. capítulo II, B, con abundantes textos, y la bibliografía, sobre la centralidad de este punto en el Aquinate. Por poner un ejemplo, sólo en la *S. Th.*, I-II, q. 68 emplea S. Tomás 12 veces la expresión *instinctus Spiritus Sancti* o bien *instinctus gratiæ*.

<sup>1405</sup> *In ad Gal. 42; In 2 ad Cor. 7.*

<sup>1406</sup> Cf. *In 2 ad Tim. 71; In ad Tes. 57.*

estructura ontológica de los vivientes; una *inclinación interior* (es decir, inmanente y operante en la interioridad de los seres dotados de vida), que tiene unas características sobresalientes: una *espontaneidad y cierta pasividad*. En efecto, el impulso del instinto es espontáneo y tiende a ser seguido (necesariamente en los vivientes no libres, y con una cierta falta de conciencia refleja inmediata, según los niveles de la inclinación instintiva). La interioridad, que es mayor según se asciende en el orden del ser, alcanza un grado eminente por la gracia, y la moción instintiva alcanza su vértice en el nivel sobrenatural. El término «instinto» se usa para ilustrar y comprender la multiplicidad de manifestaciones que comporta la prioridad de la iniciativa divina en el obrar del hombre en gracia, especialmente en relación a la fe y a la acción del Espíritu Santo. S. Tomás usa la palabra «instinto», en el orden de la gracia, en expresiones como las que siguen: *interior instinctus; instinctus Dei o divinus; o bien interior instinctus Spiritus Sancti; instinctus gratiæ; specialis instinctus; y otros como instinctus propheticus* referidos ya a especiales funciones. El Aquinate señala que la transformación operada por Dios en el alma, en orden a la plenitud de la filiación divina, comporta la aparición de esa especie de instinto sobrenatural. Digámoslo con sus palabras: «en orden al fin último sobrenatural, al cual la razón mueve en cuanto que en cierto modo e imperfectamente está informada por las virtudes teologales, no basta la sola moción de la razón si no interviene también el instinto o moción superior del Espíritu Santo, según las palabras del Apóstol: *los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios, y si hijos, también herederos* (Rom 8, 14.17); y las del Salmo: *tu Espíritu bueno me llevará a la tierra verdadera* (Ps 142, 10), porque nadie puede recibir la herencia de aquella tierra de los bienaventurados si no es movido y llevado

por el Espíritu Santo». <sup>1407</sup>

Ese «instinto» del Espíritu Santo es *un impulso de amor*, y por este instinto *augmenta la familiaridad del hijo con su Padre Dios*; se trata de un impulso unificante: «aun cuando a la voluntad pertenecen muchos actos, como el desear, el gozar, el odiar y otros semejantes, no obstante, el amor es el único principio y la raíz común de todos». <sup>1408</sup> «Lo amado existe en la voluntad como inclinando y, en cierto modo, impeliendo intrínsecamente al amante hacia la cosa amada, y el impulso desde el interior de un ser vivo pertenece al espíritu». <sup>1409</sup> «De aquí que el Apóstol atribuya al Espíritu y al Amor cierto impulso, pues dice: *los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios* (Rom 8, 14); y *la caridad de Cristo nos impele* (2 Cor 5, 14)». <sup>1410</sup> Este instinto lleva hacia la obediencia a Dios y el servicio al prójimo.

3. Este instinto -y es el tercer apartado de este capítulo- engendra una plenitud de libertad, y da lugar a un nuevo modo de vivir la Ley y la libertad en quienes son hijos de Dios. Por eso lo hemos titulado *Libertad y obediencia en los hijos de Dios*. <sup>1411</sup> «Se dice que son conducidas aquellas cosas que son movidas por un cierto instinto superior (...). Sin embargo, no se excluye por esto que los hombres espirituales actúen por la voluntad y el libre arbitrio, porque el Espíritu Santo causa en ellos este mismo movimiento de la voluntad y del libre arbitrio, según lo que dice el Apóstol: *Dios es el que causa en nosotros el querer y el obrar* (Phil 12, 13)». <sup>1412</sup> Es una

---

<sup>1407</sup> *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2 c.

<sup>1408</sup> *C. G.*, IV, c. 19.

<sup>1409</sup> *C. G.*, IV, c. 19.

<sup>1410</sup> *C. G.*, IV, c. 19. Cf. S. PINKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, cit., 234.

<sup>1411</sup> Vid. capítulo 2, C.

<sup>1412</sup> *In ad Rom.* c. 8, lec. 3 [635].

armonía perfecta, entre el don con que Dios obra porque el hombre quiere y a su vez éste quiere por la gracia que le da fuerza y lo deja hacer, en una vida que contiene una lucha por corresponder, en el despliegue de las virtudes que son como manifestaciones de ese amor de entrega filial.

Un primer punto ha sido considerar *las relaciones Ley-Libertad*, según Santo Tomás: *la Nueva Ley consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo, que nos llega a través de Cristo, y nos mueve a obrar. La voluntad está ordenada a gozar del fin último, que es la felicidad in libertatem gloriæ filiorum Dei. Precisamente la predestinación a la filiación divina está relacionada con la aceptación libre de la persona humana.*

En un segundo punto, Santo Tomás señala que *en Cristo Dios revela al hombre su libertad*. Muchas de las cosas que hará un hijo adoptivo de Dios no están mandadas como precepto, y establecer qué conviene hacer y qué evitar en uno u otro caso está dejado por Dios a la responsabilidad -al amor- de cada uno, y a la prudencia de los que han de formar a sus hermanos en la fe; por esto se dice a la ley del Evangelio *lex libertatis*.

El último punto refiere que *la filiación divina es la suprema expresión de la libertad y de la ley*. De una parte, *el instinto del Espíritu Santo ilumina y da certeza en la verdad*; el instinto del Espíritu Santo *es un instinto luminoso e intuitivo, que instaura una plenitud de libertad, la libertad de los hijos de Dios*. Es un dinamismo de lucha espiritual no basado tanto en la voluntad como en ese dejarse llevar confiado en la voz del Espíritu que clama en nuestro interior, en la obediencia de la fe. Da un *conocimiento intuitivo* y una *luz interior para las cosas de Dios*. Ese instinto del Espíritu que mueve a los hijos de Dios, a juzgar por los textos que presentamos, y en sintonía con los demás, es en Santo Tomás un movimiento en gran parte intuitivo, se desarrolla en una connaturalidad con la vida de la gracia, y pertenece más al conocimiento intuitivo que al discursivo. Por ese *instinto* de la gracia, el

hombre «ya no actúa humanamente, sino como un dios por participación».<sup>1413</sup>

III. Hemos titulado el tercer capítulo *Las virtudes del hijo de Dios y la oración del «Padre nuestro»*. El análisis de las *virtudes sobrenaturales y los dones del Espíritu Santo en la perspectiva de la filiación divina*, ha sido completado por la *oración dominical* donde está todo ello contenido, y es donde se practica la consideración de la filiación divina. Integrados en este esquema, se ha visto cómo Santo Tomás trata la participación en la cruz con un sentido de vida de fe según el espíritu de las bienaventuranzas (en el amor a cruz se fomenta la esperanza cristiana y la unión con Cristo y su misión redentora), muy relacionada con la Eucaristía, donde el cristiano hace oblación, en Cristo, de su vida y de su actuar.

1. En una breve introducción se ha señalado como S. Tomás ve *las virtudes teologales y su relación con la filiación divina, fundamento de la vida cristiana*. Y «con el ejercicio de las virtudes teologales se puede «tener la posibilidad de gozar de las Personas divinas».<sup>1414</sup>

*Somos hijos de Dios por la fe* (Gal 3, 26), en una *configuración con Cristo* que se lleva a cabo -señala S. Tomás- *por los sacramentos de la fe*: la configuración es un largo camino que avanza como un edificio en construcción, y en esta progresiva identificación, se cavan los cimientos que son el fundamento para construir toda la mole. Luego se avanza plano a plano hasta el remate. El cimiento es la penitencia, que lleva a rechazar el pecado; el fundamento es la fe, y la construcción se hace por los sacramentos.

*En el bautismo recibimos la filiación divina adoptiva, es fundamento de la vida del hijo de Dios*, «una regeneración espiritual. Como no puede darse vida carnal

---

<sup>1413</sup> *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 3.

<sup>1414</sup> *S. Th.* I, q. 43, a. 3, c.

si el hombre no nace carnalmente, tampoco puede darse vida espiritual, o vida de la gracia, si el hombre no renace espiritualmente. Esta regeneración tiene lugar en el bautismo: *Quien no renazca de agua y Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios* (Io 3, 5).<sup>1415</sup> Hemos hecho una breve síntesis de la doctrina del Aquinate sobre la *iniciación cristiana y vida según la filiación divina*.

Señala Santo Tomás que la filiación divina, y la *vida de fe*, se manifiesta en *obras de justicia y santidad*: «del mismo modo que de la cabeza natural fluye a los miembros el sentido y el movimiento, de modo parecido desciende de la cabeza espiritual, que es Cristo, a sus miembros la sensibilidad espiritual, que consiste en el conocimiento de la verdad; y también un movimiento espiritual, que procede del impulso de la gracia (cf. Io 1, 14-16) (...). Por tanto, los bautizados son iluminados por Jesucristo en el conocimiento de la verdad; y, penetrándoles con su gracia, les transmite la fecundidad de la que brotan las buenas obras». <sup>1416</sup> «Como vosotros sois de Cristo, tenéis el espíritu de Cristo, y al mismo Cristo que habita por la fe en vosotros... *Cristo habita por la fe en vuestros corazones* (Eph 3, 17). Pero si Cristo está así en vosotros, es necesario que vosotros viváis conformes con El». <sup>1417</sup> *Revestirse de Cristo es vivir a su semejanza por las virtudes, y así la vida de Cristo «redunda» y «se reproduce» de algún modo en el cristiano*: «Es necesario que Cristo crezca en ti, para que prograses en su conocimiento y amor: porque cuando más lo conoces y lo amas, tanto más crece Cristo en ti». <sup>1418</sup>

Por último, *la fe lleva a la confesión de Dios como Padre*: «declaramos pues, instruidos por el Señor, que

---

<sup>1415</sup> *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 10.

<sup>1416</sup> *S. Th.*, III, q. 69, a. 5 c.

<sup>1417</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [629]

<sup>1418</sup> *In Io Ev.*, c. 3, lec. 5 [524].

tenemos a Dios como Padre, cuando decimos orando: *Padre nuestro que estás en los cielos* (Mt 6, 9) (...) *¡Me llamarás Padre mío* (Jer 3, 19). Decimos esto no por el sonido de la voz, sino por la intención del corazón a la que por causa de su magnitud se llama clamor, como cuando se dirige a Moisés callado: *¿Cómo clamas a mí?* (Ex 14, 15), ¿con qué intención de corazón? Pero esta magnitud de la intención procede del afecto del amor filial, que se da en nosotros por supuesto. Y así dice *en el cual, en el Espíritu Santo, clamamos: 'Abba, Pater!'*». <sup>1419</sup> Declara el Aquinate que el mismo Espíritu da testimonio de que somos hijos de Dios; «*el mismo Espíritu* (Rom 8, 16): muestra lo mismo por testimonio del Espíritu Santo, para que nadie diga que nos engañamos con nuestra confesión; por esto dice: así digo, que en el Espíritu Santo *clamamos ¡Padre!*, pues el mismo Espíritu da testimonio de que somos hijos de Dios. Aquí sin embargo, da un testimonio no con sonido exterior dirigido a los oídos de los hombres, como el Padre afirma de su Hijo (cf. Mat. 3, 17) sino que da testimonio por efecto del amor filial que produce en nosotros. Y así dice que *da testimonio*, no por los oídos, sino *por nuestro espíritu* (Rom. 8, 16)». <sup>1420</sup>

La esperanza de *la gloria de los hijos de Dios* (Rom 8, 21) es *confianza de hijos*, pues la filiación divina adoptiva *incoa en la esperanza la participación en la vida gloriosa de Cristo*. Hemos estudiado en ese punto *la herencia de los hijos de Dios en Cristo, según Santo Tomás*: «porque siendo El mismo el hijo principal, de cuya filiación participamos nosotros, de este modo El es el principal heredero, al cual quedamos unidos en la herencia». <sup>1421</sup> En Él tenemos «la esperanza de conseguir la gloria de los

---

<sup>1419</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [644].

<sup>1420</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [645].

<sup>1421</sup> *In ad Rom.*, c. [649].

hijos de Dios»,<sup>1422</sup> a ser *coherederos con Cristo*, y en *la participación de su esplendor, está la plena manifestación de los hijos de Dios*.

*El espíritu de los hijos de Dios es la caridad*. En efecto, «amar es desear el bien a alguien»,<sup>1423</sup> dirá Santo Tomás, y Dios en su bondad quiere comunicar el bien mayor al hombre, la filiación divina. *La caridad de Cristo manifiesta el culmen de la ley moral del hijo de Dios*. Santo Tomás señala que *reconocer el amor de Dios Padre empuja a la correspondencia de amor filial*. La caridad brota más espontánea -en cuanto impulso que desea el bien del otro- en ese sentirse amado primero, y precisamente el ser y saberse amado por Dios es fuente de vida cristiana. *No es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que el nos amó a nosotros primero* (1 lo 4, 20); nuestro amor de caridad es «producido en nosotros por el amor que El nos tiene».<sup>1424</sup>

Este espíritu de *caridad* está relacionado íntimamente con *la filiación vivida en Cristo*, el cual señala que Dios Padre ama a sus hijos adoptivos «como» le ama a Él: «no implica estricta igualdad en el amor, sino el motivo y la semejanza. Es como si dijera: el amor por el que me amaste a mí es la razón y la causa por las que los amaste a ellos, pues, precisamente porque me amas a mí amas a quienes me aman».<sup>1425</sup> La caridad es vista por S. Tomás como *forma y principio unificador de todas las virtudes*. Y esto no está al margen de los mandamientos de la Ley, pues señala el Aquinate que la caridad filial lleva a *la obediencia a Dios*: la perfección en la vida del hijo de Dios se lleva a cabo *por la obediencia que nace de la fe y es fruto del amor*. *Toda la vida del hijo de Dios puede estar*

---

<sup>1422</sup> *In ad Rom.*, c. 5, lec. 1 [388].

<sup>1423</sup> *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4.

<sup>1424</sup> *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, proem.

<sup>1425</sup> *In Ev. Io.*, c. 17, lec. 5 [2251].

*impregnada de la intencionalidad de la caridad; ser movidos por el Espíritu coincide con servir a Dios por amor. La caridad filial está en relación con el «instinto del Espíritu Santo», y da una perfección en el camino del conocimiento de la fe: «pero tanto más procedemos en esa vía cuanto más nos aproximamos a Dios, no con pasos del cuerpo sino con afectos de la mente, pues esa proximidad la causa la caridad, porque con ella la mente se une a Dios».*<sup>1426</sup> *La Eucaristía es la consumación de la caridad. Y el espíritu de fraternidad de los hijos de Dios es la consecuencia de ser hermanos en Cristo: «entre los deberes que tiene el que se reconoce hijo de Dios, el principal es imitar al Señor en la caridad: Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy queridos, y proceded con amor (Eph 5, 1)».* Este amor fraterno lleva al *apostolado*, es estímulo en orden a la salvación del prójimo.

Al contemplar *las virtudes morales en la perspectiva de la filiación divina*, según Santo Tomás, veíamos que éstas capacitan al hombre para obrar en orden a su fin sobrenatural, para vivir como hijos de Dios: *la multiplicidad de las acciones en la práctica de las virtudes forma una trama* en torno a la vida de fe que actúa por la caridad, regida por la prudencia, que lleva a saber discernir cómo debe comportarse un hijo de Dios, ante una circunstancia concreta. Se ha señalado también el esfuerzo en el obrar virtuoso *en relación con la espontaneidad instintiva y el placer que produce el vivir en el bien*.

*La alegría de los hijos de Dios, la vita beata* en la tierra, tiene por fundamento la filiación divina. Está unida a la libertad, y tiene por meta la gloria del cielo; es fruto de la gloria que ya se participa en la esperanza, *in libertatem gloriæ filiorum Dei* (Rom 8, 21).

La respuesta filial al amor de Dios *está llena de*

---

<sup>1426</sup> *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 4 c.

*agradecimiento*: «es necesario que ante todas las cosas hagamos acción de gracias, de acuerdo con: *dad gracias en todas las cosas* (1 Thes 5, 18). Pues en efecto, no es digno de conseguir un beneficio quien no da gracias por los beneficios recibidos (...) porque los beneficios vuelven al principio de donde provienen por las acciones de gracias». <sup>1427</sup>

*La unión a la Cruz de Cristo* va unida a *la alegría en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios*: esto es, la herencia de Cristo: «se ha de considerar que Cristo, que es el principal heredero, llega a la herencia de la gloria a través de los padecimientos: *¿Por ventura no era necesario que padeciese Cristo y así entrase en su gloria?* (Lc 24, 26). Tampoco nosotros hemos de recibir la herencia de un modo más fácil, y así también conviene que nosotros, por los padecimientos lleguemos a aquella herencia. *A través de muchas tribulaciones conviene que nosotros lleguemos al reino de Dios* (Hebr 14, 21). Pero no hemos recibido un cuerpo inmortal e impasible, para que junto con Cristo podamos padecer». <sup>1428</sup> *El amor a la Cruz a ejemplo de Cristo es resumen de la vida del hijo de Dios*: «quien quiera vivir a la perfección, no tiene que hacer más que despreciar lo que Cristo despreció en la Cruz, y desear lo que El deseó. En la Cruz no falta ningún ejemplo de virtud». <sup>1429</sup>

2. Un segundo apartado del tercer capítulo trata del *temor, la piedad filial y su relación con los demás dones del Espíritu Santo*. <sup>1430</sup> Con lo dicho en II parece que hay un don, el Espíritu Santo, que se despliega en una multiplicidad de frutos y lo que la tradición llama dones.

En un primer punto, se ha visto la doctrina de Santo

---

<sup>1427</sup> *In ad Rom.*, c. 1, lec. 5 [75]

<sup>1428</sup> *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3 [651].

<sup>1429</sup> *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 5.

<sup>1430</sup> Vid. capítulo III, B.

Tomás sobre *la acción divina por los dones del Espíritu Santo y el actuar humano bajo su moción*. La *relación entre los dones de la piedad y el temor de Dios* manifiesta la relación entre el temor y el amor: «*no habéis recibido un espíritu de esclavitud para caer de nuevo en el temor, sino un espíritu de hijos adoptivos* (Rom 8, 15). En efecto, en el amor no hay temor (cf. 1 lo 4), porque el temor mira al castigo; al contrario, el amor nos hace no sólo libres sino hijos, de modo que nos llamemos hijos de Dios y lo seamos (cf. 1 lo 3)».<sup>1431</sup> «Por el don de piedad, el Espíritu Santo nos mueve para que tengamos un afecto filial a Dios: como se dice en Rom 8, 15: *accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*».

El *temor y amor filial* han sido estudiados *en relación con las virtudes teologales*. Santo Tomás los relaciona con *la caridad*: «todo temor proviene del amor (...) el amor santo es aquel con el que Dios es amado: *la caridad de Dios está derramada en vuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado* (Rom 5, 5). Este amor santo cumple tres funciones: en primer lugar, teme ofender a Dios. En segundo lugar, rehúsa apartarse de El. Por último, se somete a Dios por reverencia: a este temor se le llama casto y filial».<sup>1432</sup> *Se perfecciona la esperanza*, y «así, el temor filial y la esperanza se complementan y perfeccionan mutuamente».<sup>1433</sup> Este temor filial -también llamado sponsal- *vivifica la fe*: «por la fe, el alma se une a Dios: pues por la fe el alma cristiana celebra como una especie de matrimonio con Dios: *te desposaré conmigo en fe* (Os 2, 20)».<sup>1434</sup>

Luego, se ha estudiado el *temor y piedad filiales, en relación con otras virtudes*, en primer lugar con la

---

<sup>1431</sup> *In duo præcepta caritatis*, proem., 3 [1152].

<sup>1432</sup> *In Ps. 18*: Vivés, 18, 331.

<sup>1433</sup> *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 9 ad 1).

<sup>1434</sup> *In Symbolum Apostolorum Expositio*, proem.

humildad: «los hombres tienen sabiduría cuando tienen verdad, como la filosófica (...); la sabiduría filosófica se daba a pocos y la divina a *los pequeños*, entendiendo como tales a los pueblos: *esta es vuestra sabiduría y vuestro entendimiento a los ojos de los pueblos* (Dt 4, 6). O entiendo por pequeños a lo humildes: *ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los humildes* (Mt 11, 25)».<sup>1435</sup>

*Los demás dones del Espíritu Santo* están en relación con la filiación divina: la *Sabiduría*, que lleva al amor filial con todas las potencialidades del ser: «el principio del amor es doble, pues se puede amar tanto por el sentimiento como por el dictado de la razón. Por el sentimiento, cuando el hombre no sabe vivir sin aquello que ama. Por el dictado de la razón, cuando ama lo que el entendimiento le dice (...). Y nosotros debemos amar a Dios de los dos modos, también sentimentalmente, para que el corazón de carne se sienta movido por Dios, conforme a lo que se expresa en el salmo: *mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo* (Ps 83, 3)».<sup>1436</sup> Al tratar los demás dones que hacen referencia a la potencia intelectual, Santo Tomás nos muestra cómo colaboran en ese conocimiento intuitivo, que acompaña al «instinto divino» del que hablamos. El don de *Consejo* está en relación con el «instinto divino», según Santo Tomás. El de *Ciencia* muestra la *dinámica de ese conocimiento sobrenatural intuitivo*: «en Dios el juicio cierto de la verdad es por simple intuición y sin discurso alguno; y por eso la ciencia divina no es discursiva o de razonamientos, sino absoluta y simple. A ella es semejante, pues es como una participación de la misma, la ciencia enumerada entre los dones del Espíritu Santo». Las *Bienaventuranzas con las que se relaciona el temor filial*, han sido también estudiadas por Aquinate, buscando una integración con

---

<sup>1435</sup> In Ps 18: Vivés 18, 331.

<sup>1436</sup> In Mt Ev., c. 22, lec. 4 [1814].

los dones y la oración dominical.

3. La consideración frecuente de la filiación divina -que está incluida en el mandamiento del Señor de rezar el *Padrenuestro*- lleva a vivir como hijos de Dios con un modo nuevo de conocer y de amar, y eso por la acción del Espíritu que acrecienta en nosotros esa connaturalidad para entender y amar a lo divino. De ahí el título del último apartado: *El trato filial con Dios en el rezo del «Padre nuestro» (la consideración de la filiación divina)*.<sup>1437</sup> La oración del Padre Nuestro está en el centro del anuncio Evangélico, «por causa del mismo hombre que ora, a fin de que considere sus defectos e incline su corazón a desear ferviente y piadosamente lo que espera conseguir orando, y de este modo se haga idóneo para recibir».<sup>1438</sup>

Es la *oración filial*, y la proclamación de las bienaventuranzas, las cuales trazan el camino hacia el cielo a través de las pruebas de esta vida. «Por ser necesaria la esperanza después de la fe para la salvación, era conveniente que nuestro Salvador, que había sido constituido autor y consumidor de nuestra fe, por ser depositario de los misterios celestiales, fuera también Quien nos introdujera en la fuente viva de la esperanza enseñándonos un modo de orar que excitase al máximo nuestra esperanza en Dios, pues El mismo es quien nos enseña lo que debemos pedirle (...) nos muestra qué debemos esperar, cuando nos enseña qué debemos pedir».<sup>1439</sup> «Es una conversación afectuosa en la que le adoramos en espíritu y en verdad (cf. Jo 4, 23); y esta familiaridad, producida por la súplica, dispone a orar de nuevo con más confianza».<sup>1440</sup>

---

<sup>1437</sup> Vid. capítulo 3. C.

<sup>1438</sup> *Comp. theol.*, II, c. 2 [546]; cf. ECC 2763.

<sup>1439</sup> *Comp. theol.*, II, c. 3 [549].

<sup>1440</sup> *Ibid.*, c. 2 [547].

Las peticiones de la oración dominical -dice Santo Tomás- contienen «todo lo que pertenece a la esperanza de los cristianos: *en qué* debemos poner nuestra esperanza, *por qué* razón, y *qué* es lo que debemos esperar de Dios». <sup>1441</sup> Esta oración enseña a rezar *a ejemplo de oración de Cristo*, «no sólo nos enseña a pedir, sino que también forma toda nuestra afectividad». <sup>1442</sup> El hijo de Dios hace suyos los sentimientos de Cristo: «en virtud del espíritu de adopción que hemos recibido, exclamamos: *Abba (esto es), ioh Padre mío!* (Rom 8, 15); y el Señor, para enseñarnos qué debemos pedir por esta esperanza, empezó su oración por la invocación del Padre, diciendo: *Padre*». <sup>1443</sup>

«Al decir *Padre*, el hombre se dispone afectuosamente a orar con rectitud y a obtener lo que espera. Los hijos deben imitar a sus padres y, en consecuencia, el que confiesa a Dios por Padre debe esforzarse por imitarle, evitando aquellas cosas que no le hacen semejante a Dios, y buscando las que a Dios le asemejan: *Tú me llamarás Padre, y no cesarás de caminar en pos de Mí* (Jer 3, 19)». <sup>1444</sup> Por el cultivo gozoso de la *consideración de la filiación divina* nos nutrimos de esa realidad que no es algo abstracto: la frecuente consideración de la filiación divina (siguiendo el mandamiento del Señor, de rezar el *Padrenuestro*), nos lleva cada vez más al amor a Dios Padre, y a exponer con sencillez todos nuestros deseos. Esta *consideración*, señala el Aquinate, acrecienta la caridad: «ninguna prueba hay tan patente de la caridad divina como el que Dios, creador de todas las cosas, se hiciera criatura, que nuestro Señor se hiciera hermano nuestro, que el Hijo de Dios se hiciera

---

<sup>1441</sup> *Ibid.*, c. 4 [550].

<sup>1442</sup> *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 9.

<sup>1443</sup> *Comp. theol.*, lib. 2, c. 4 [554].

<sup>1444</sup> *Ibid.*, c. 4 [554].

hijo de hombre. *De tal manera amó Dios al mundo que le entregó su Hijo Unigénito* (Jn 3, 16). Consiguientemente, ante la consideración de esto ha de acrecentarse e inflamarse nuestro amor a Dios». <sup>1445</sup> Y es camino para la contemplación: «mueve la voluntad a la contemplación, sensible o inteligible, no rara vez en virtud del amor a aquello que se ve, pues según dice el evangelista Mateo: *donde está tu tesoro, allí estará tu corazón* (Mt 6, 21); y también por la penetración en el conocimiento que se consigue por tal contemplación. Y por eso San Gregorio pone la vida contemplativa en la *caridad de Dios*: en cuanto la persona movida por su amor a Dios se enardece en contemplar su belleza. Y, pues cualquiera se alegra cuando alcanza lo que ama, la vida contemplativa termina en el deleite, que está en el afecto: por lo cual la contemplación constituye a la vez amor». <sup>1446</sup> «Es preciso que meditemos continuamente la Palabra de Dios que habita en nosotros, porque es necesario no sólo creerla sino meditarla; de otro modo no sería de provecho; esta meditación ayuda poderosamente en la lucha contra el pecado: *en mi corazón escondí tus palabras, para no pecar contra ti* (Ps 118, 11), y asimismo acerca del varón justo se dice: *día y noche meditará en su ley* (Ps 1, 2). Y de la Santísima Virgen está escrito que *guardaba todas estas palabras, meditándolas en su corazón* (Lc 2, 19)». <sup>1447</sup>

Por último se ha recogido la doctrina de S. Tomás en torno a la filiación divina reflejada en la consideración de las *peticiones de la oración dominical*, en la que Dios fomenta la certeza de la «disposición pronta de la voluntad divina para socorrernos cuando lo confesamos como Padre». <sup>1448</sup> «Esta consideración dirige hacia las

---

<sup>1445</sup> *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 3 [907].

<sup>1446</sup> *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 1.

<sup>1447</sup> *In Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 2 [895].

<sup>1448</sup> *Comp. theol.*, II, c. 6 [559].

cosas celestiales nuestros deseos, que deben orientarse hacia donde se encuentra nuestro Padre»: <sup>1449</sup> «esa misma consideración nos va configurando, de modo que nuestra vida sea celestial, y nosotros, semejantes a nuestro Padre del cielo: *Como el celeste, así los celestes* (1 Cor 15, 48)». <sup>1450</sup>

*Es adoración y petición de gloria para Dios Padre*, al decir: «*santificado sea tu nombre*» Es de señalar la abundante doctrina del Aquinate sobre el Reino de Dios, al considerar la petición «*Venga a nosotros tu reino*». La *obediencia filial* se considera al hacer referencia a la petición «*hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo*»: «por eso, por este don pedimos a Dios que se haga su voluntad así en la tierra como en el cielo. En semejante petición se pone de manifiesto el don de ciencia. Decimos a Dios *Hágase tu voluntad*(...), esto es, que su voluntad se cumpla en nosotros». <sup>1451</sup>

«*Danos hoy nuestro pan de cada día*» es la petición de hijo necesitado de su padre, y aparte de otras necesidades, «pedimos, pues, nuestro pan sacramental, el que a diario se confecciona en la Iglesia, para que así como lo recibimos sacramentalmente, nos sea de provecho para la salvación. *Yo soy el pan vivo que he bajado del cielo* (Jo 6, 51) (...). El otro pan es la palabra de Dios. *No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios* (Mt 4, 4). Pedimos, pues, que nos dé ese pan, esto es, su palabra. Con ello alcanza el hombre la bienaventuranza del hambre de justicia. En efecto, las cosas espirituales, precisamente cuando se poseen, es cuando con más fuerza se desean; de este deseo nace el hambre, y del hambre el poder saciarse». <sup>1452</sup>

---

<sup>1449</sup> *In Orationem Dominicam Expositio*, [1043].

<sup>1450</sup> *Ibid.*

<sup>1451</sup> *In Orationem Dominicam Expositio*, [1061].

<sup>1452</sup> *In Orationem Dominicam Expositio*, [1079].

*La misericordia divina* está reflejada en la petición «*perdónanos nuestras deudas...*» «La categoría mayor para un hombre consiste en ser hijo de Dios, y el distintivo de ésta es amar a los enemigos: *amad a vuestros enemigos..., para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos* (Mt 5, 44-45)». <sup>1453</sup> «En el momento en que la pidas, podrás obtener misericordia, si la imploras con arrepentimiento. En una palabra, si de esta petición nace el temor, también la esperanza; porque todos los pecadores que se arrepienten y confiesan, consiguen misericordia». <sup>1454</sup> «Se exige como requisito de parte nuestra que perdonemos al prójimo las ofensas recibidas de él. Por eso se dice: *así como nosotros perdonamos a nuestros deudores*». <sup>1455</sup>

«*No nos dejes caer en la tentación, más líbranos del mal*»: pedimos la gracia para soportar las dificultades, «de esta manera alcanzamos la bienaventuranza de la paz, pues por medio de la paciencia logramos la paz tanto en las prosperidades como en las desgracias; y así, los pacíficos son llamados hijos de Dios por ser semejantes a Él, porque como a Dios nada puede perjudicarle, del mismo modo a ellos ni lo próspero ni lo adverso les causa daño: *Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios* (Mt 5, 9)». <sup>1456</sup>

\* \* \*

Pienso que el capítulo 1 es bien conocido, y aquí está estructurado. El capítulo 2 apunta lo que llamamos docilidad por la que se deja vivir a Cristo; es quizá la parte central del presente trabajo, en un intento de que quedara bien trabado. El tercer capítulo, quizá es el que tiene menos esquema, en un intento de dar consistencia al

---

<sup>1453</sup> *In duo praecepta caritatis* [1188].

<sup>1454</sup> *In Orationem Dominicam Expositio* [1084].

<sup>1455</sup> *Ibid.* [1088].

<sup>1456</sup> *Ibid.* [1106].

despliegue de esta fuerza a través de las virtudes, dones y oración cristiana, muy unido a las otras dos partes, de donde toman su fuerza (Sacramentos, dejar hacer a Dios). No se ha planteado en el trabajo el tema de si la conciencia de la filiación divina está más o menos explícita en la teología de Santo Tomás, pues esto requiere un análisis de interpretación de sus comentarios bíblicos en relación con los demás teólogos del siglo XII y XIII, trabajo que -como apuntamos en la introducción- ha de ser completado. Así, podrían responderse preguntas como: ¿hasta qué punto, en la teología de S. Tomás, la filiación divina impregna todo el ser y el obrar, los afectos y los sentimientos, los ideales y las decisiones? Sin embargo, queda puesto en evidencia que el Aquinate recoge la tradición de la Iglesia, y pensamos que se han formulado los elementos necesarios para poder hablar de la gran importancia de la filiación divina en el obrar moral, según la doctrina del Aquinate. Esto, sin duda alguna, es algo bien explícito en las citas recogidas en el presente trabajo. También podría afirmarse sin miedo a una interpretación exagerada que la consideración de la filiación divina (que desde las primeras catequesis cristianas ha sido llevada a cabo en el rezo y explicación de la oración del Padrenuestro), es vista por el Aquinate como algo de gran ayuda en la vida de los hijos de Dios. ¿Está explícita esta doctrina, o bien es algo implícito? ¿Cómo señala el Aquinate esta virtualidad de la filiación divina, que empuja a la obediencia filial, a dirigir todos los actos por esta intencionalidad hacia una respuesta de amor, que aumenta en la búsqueda del fin, la gloria del Padre? Se requeriría una labor comparativa y de análisis, entre los textos señalados en el trabajo, para vislumbrar en qué medida la teología implícita ahí contenida es también explicitada, y poniendo en relación esta doctrina tanto con la de sus contemporáneos como con los sentidos que se darían en el futuro a la doctrina de la filiación divina. En este sentido, podemos decir que este trabajo no ha

abordado las diversas interpretaciones y estudios que pueden hacerse a los textos del Aquinate, sino que ha puesto de relieve la riqueza de los textos al presentarlos de modo ordenado. Baste señalar la problemática que puede suscitar la frase citada «Filius Dei incarnatus est, ut per ipsum adoptionem filiorum Dei reciperemus»,<sup>1457</sup> que si bien explicita la enseñanza del Nuevo Testamento, rompe algunos moldes sobre el motivo de la Encarnación, en los que se quiere encuadrar a Santo Tomás. Otro ejemplo: «Spiritus enim Sanctus in se semper vivit, sed in nobis vivit quando facit nos in se vivere» (*In I ad Thes.*, c. 5, lec. 1 [133]), de una riqueza extraordinaria. O bien los textos en los que S. Tomás analiza la profundidad del obrar cristiano, a partir de la revelación de Cristo del misterio del Padre y de su amor.

Si hubiera que privilegiar algunos aspectos, sobre el tema en Santo Tomás, sin duda nos encontramos con dos puntos claves, o bien un punto, con dos características. La primera es que la filiación divina se actualiza con el dejarse llevar por el Espíritu Santo. Podemos añadir que esto corresponde a un cierto instinto divino, amoroso, que es un conocimiento de la verdad que va más por la simple intuición y no por los razonamientos, a imagen de la ciencia divina de la que participa. Este conocimiento espiritual, que nace de un deseo, hace que ese deseo sea cada vez mayor, y en este sentido señala que del deseo nace el hambre, y del hambre poder saciarse (*In orationem dominicam Expositio* [1079]). La perspectiva de este dinamismo nuevo, en la práctica de las virtudes, es de gran riqueza. La segunda característica apuntada es al centralidad del temor filial en el obrar del hijo de Dios. Este temor filial o casto, tan relacionado con la libertad en la teología del Aquinate, ofrece grandes perspectivas de estudio en la relación entre la filiación divina y el amor sponsal con Dios. Pero dejemos aquí este elenco de

---

<sup>1457</sup> *In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2 sc.

perspectivas de estudio, para terminar con una consideración general, al margen de estas reflexiones sobre S. Tomás.

Dios trata como hijos a aquellos que le pertenecen por la gracia (cfr. Hebr 12, 7) y a quienes conduce con su Espíritu (cfr. Rom 8, 14-15). En esta incorporación a Cristo (cfr. Gal 3, 26), los cristianos «reciben el Espíritu de Jesús, el Hijo por naturaleza, que les comunica una *mentalidad filial y la posibilidad de vivir conforme al nuevo ser que han adquirido en el Bautismo*. Así, la nueva Alianza se caracteriza como el régimen del Bautismo, que anima a todos los adoptados y es -más que el signo- el testimonio indudable de la realidad de su adopción».<sup>1458</sup>

El cristiano «se esfuerza por cumplir la voluntad divina con una "religión" o piedad filial (*eulábeia*) análoga a la que Jesús manifestó hacia su Padre (Hebr 5, 7; cf. 1 Tim 3, 16). Nada, en efecto, es tan eficaz como este sentimiento de reverencia y de sujeción para conseguir suscitar la devoción e impulsar toda la conducta moral».<sup>1459</sup>

La relación del hijo de Dios con su Padre implica una actitud dinámica, un comportamiento determinado: al ser Dios quien toma la iniciativa, la persona humana se siente llamada a aceptar la invitación divina y demostrarlo actuando como hija de Dios. Así esta aceptación es un elemento necesario para que se establezca la relación filial por el Espíritu Santo, que guía a la persona, sin pasar por encima de su modo racional de pensar y vivir, sino que hace que el hombre piense y viva cada vez más según un modo divino. Entonces el hijo actúa para agradecer a su

---

<sup>1458</sup> C. SPICQ, *o. c.*, p. 77 (el cursivo es nuestro). «No podemos ser hijos de Dios sólo a ratos», sino que estamos llamados constantemente a «considerarlo, a penetrarnos de ese sentido de nuestra filiación divina que es la médula de la piedad»: BEATO J. ESCRIVA, *Conversación* s, cit., n. 102.

<sup>1459</sup> C. SPICQ, *o. c.*, p. 95, con nota 96 comentando 1 Tim 4, 7: la piedad tienen una energía (*dynamis*) apta para determinar la conducta práctica (cf. 2 Tim 3, 5).

Padre, con la alegría de saberse en todo -y en la cruz especialmente- hijo de Dios. “Si se medita y se vive adecuadamente, la filiación divina constituye como el eje y fundamento de la existencia cristiana. Su proclamación ante los hombres, como parte del mensaje del Evangelio -viejo y nuevo al mismo tiempo, sencillo y rebosante de plenitud-, puede y debe desempeñar siempre una renovada acción transformadora”.<sup>1460</sup> San Pablo presenta la gracia como nueva creación, San Pedro la describe como participación de la naturaleza divina, y S. Juan se sirve de otra expresión muy feliz, que es una generación a partir de Dios (1 Jn 3, 1) por lo que el hombre es hecho partícipe de la filiación divina que es propia de Cristo, viene misteriosamente divinizado, pero es criatura, distinto de Dios. Se trata de una divinización en cierto modo, una perfección a la que la sustancia del hombre y la potencia es tal que supera cuanto de esencial y sustancial está en nosotros. Por esto es llamado Jesús primogénito entre muchos hermanos, y el hombre consigue el derecho a su herencia, pues Dios cuyo nombre es amor, se ha manifestado en un amor tan grande por el que nos da todos los bienes.

Es una respuesta de amor llena de agradecimiento -porque Dios es Padre y es bueno- en el camino hacia la casa del Padre que es la herencia de los hijos de Dios: *al sediento le daré de beber gratis de la fuente de agua viva. El que venza heredará estas cosas, y yo seré para él Dios, y él será para mí hijo* (Apoc, 21, 6-8). Es el espíritu que la Iglesia pide en la liturgia: *Dios todopoderoso y eterno, a quien podemos llamar Padre, concédenos crecer en el espíritu de hijos adoptivos; para que merezcamos alcanzar la herencia prometida* (Colecta, lunes 2ª sem. Pascua).

---

<sup>1460</sup> J. STÖHR, *La vida del cristiano según el espíritu de filiación divina*, cit., p. 879

## BIBLIOGRAFIA

### 1. FUENTES

#### A) SANTO TOMAS DE AQUINO

- *Opera omnia*
- *Expositiones in Job, in Psalmos Davidis, in Cantico Canticorum et in Isaiam prophetam*, en *Opera Omnia*, ed. Vivès, Paris 1876.
- *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*: seguimos la ed. Vivès, *Opera omnia*, Paris 1871-82
- Para las demás obras, excepto *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*: Marietti, Taurini Romæ 1953 (y otros años)
- En cuanto a la edición castellana de las obras traducidas, por lo general seguimos la traducción de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 1951 y ss. En el caso de la *Expositio super Symbolum Apostolorum* y al *Padrenuestro*, la traducción castellana será la de: SANTO TOMAS DE AQUINO, *Escritos de catequesis*, edición dirigida por J. I. SARANYANA, Rialp, Madrid 1975
- Alguna vez haremos referencia a textos del *Index Thomisticus*: R. BUSA, *Thomæ Aquinatis Opera Omnia (cum hypertextibus in CD-ROM)*, Editel, Milano 1992.

#### B) OTRAS FUENTES Y REVISTAS CONSULTADAS

SAGRADA ESCRITURA: *Nova vulgata. Bibliorum Sacrorum*. Libreria Editrice Vaticana, 1979 (para la traducción al castellano, se han utilizado: *Sagrada Biblia*, Universidad de Navarra, Pamplona 1976 y ss.; *idem*, BAC, Madrid 1971)

*Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1993

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. Para

la versión castellana, se ha seguido la traducción de *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. BAC, Madrid 1966

*Catecismo para los Párrocos, según el Decreto del Concilio de Trento*, ed. Magisterio Español, Madrid 1971

JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Pastores dabo vobis* 25-III-1992

- *Insegnamenti*, Lib. Ed. Vaticana, 1978 ss.

PABLO VI, Carta *Lumen Ecclesiae*, 20-XI-1974: AAS 66 (1974), 673-702

### Revistas:<sup>1461</sup>

«Angelicum», Roma 1924 ss.

«Annales Theologici», Roma 1987 ss.

«Divinitas», Roma 1957 ss.

«Divus Thomas», Piacenza 1880 ss.

«Divus Thomas», Fribourg 1914-1953

«Doctor Communis», Roma 1948 ss.

«Ephemerides Theologicae Lovanienses», Louvain 1924 ss.

«Gregorianum», Roma 1920 ss.

«La Ciencia Tomista», Salamanca 1910 ss.

«Revista Española de Teología», Madrid 1940 ss.

«Revue Thomiste», Bruges 1983 ss.

«Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», Paris 1907 ss.

«Nouvelle Revue Théologique», Paris 1891 ss.

«Scripta Theologica», Pamplona 1969 ss.

---

<sup>1461</sup> Las colecciones y revistas más usadas, están elencadas en la tabla de abreviaturas. Aquí señalamos los datos completos.

## 2. OTRA BIBLIOGRAFIA CONSULTADA<sup>1462</sup>

ANGELINI, G. - VALSECCHI, A., *Disegno di Storia della teologia morale*, EDB, Bologna 1972

ALONSO, J. M., *Relación de causalidad entre la gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino*, en "Revista Española de Teología", 6 (1946), 3-59

AUER, J., *Der Hl. Geist, der Geist der Gotteskindschaft*, en "Geist und Leben" 21 (1948), 277-294

-*Il Vangelo della grazia* en IDEM/J. RATZINGER, «Piccola dogmatica cattolica» V, Cittadella Editrice, Assisi 1988 (*Das Evangelium der Gnade, t. 5 de Kleine Katholische Dogmatik*, Friedrich Pustet, Ratisbona)

BALTHASAR, H. VON, *Teología y santidad*, en «Dieu Vivant» 12 (1948), pp. 17-31

BAUMGARTNER, Ch., *Grâce*, en DS<sup>p</sup> VI, Paris 1967, cols. 701-726

BELLAMY, J., *Adoption surnaturelle de l'homme par Dieu dans la justification*, en DTC I, 425-437

BERMUDEZ MERIZALDE, C., *Aspectos de la doctrina de la gracia en los comentarios de Santo Tomás a las epístolas paulinas (vida de gracia e identificación con Cristo)*, Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma 1990

-*Predestinazione, grazia e libertà nei commenti di S. Tommaso alle lettere di san Paolo*, "Annales theologici" 4 (1990) Roma, pp. 399-421

BERTHIER, J., *Sanctus Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae*, Romæ 1914

BIFFI, I., *Una preziosa iniziazione a san Tommaso d'Aquino*, en J. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1987, 9-13

BITTREMIEUX, J., *Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivæ justi?*, «Ephemerides

---

<sup>1462</sup> Para no alargar esta lista, no reseñamos algunas obras citadas en el texto que tienen poca incidencia en el conjunto del trabajo, y en este sentido aquí hay una selección bibliográfica del tema

- Theologicæ Lovanienses» 10 (1933) 427-440
- BIZZARRI, P., *Il «De gratia» della Summa theologiæ di san Tommaso d'Aquino secondo le interpretazioni di alcuni studiosi recenti*, «Doctor communis» 30 (1977), pp. 339-377
- BLINZLER, J., *Filiación*, en DTB, col. 404-413
- BORTOLASO, G., *La connaturalità affettiva nei processi conoscitivi*, en «La Civiltà Cattolica», 103 (1952), 374-383
- BOUYER, L., *La Biblia y el Evangelio*, Rialp, Madrid 1977  
 - *Breve dizionario teologico*, EDB, Bologna 1993  
 - *Il Figlio eterno (Teologia della Parola di Dio e cristologia)*, Edizioni Paoline, Alba 1977
- CARDONA PESCADOR, C., *Tomás de Aquino: una insistencia secular*, en «Doctor Angelicus», boletín n. 1 de la sociedad internacional Tomás de Aquino, Sita - Barcelona 1990, 6-9
- CARDONA PESCADOR, J., *Filiación divina. II: Teología moral*, en «Gran Enciclopedia Rialp» 10, Madrid, 1989, pp. 118-121
- CARPENTIER, R., *Vers una morale de la charité*, «Gregorianum» 34 (1953), 43-44
- CATHÉRI NET, F. M., *La S. Trinité et notre filiation adoptive*, en «La Vie Spirituelle» 39 (1934), 113-128
- CAYETANO, TOMAS DE VIO, *Commentaria in Summam Theologiæ S. Thomæ Aquinatis*, ed. Leonina, Romæ 1888-1906
- CENTI, T., *Introduzione generale*, en *La Somma Teologica I*, Edizioni Studio Domenicano Salani, Bologna 1984
- CESLAO PERA, P., *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, en *La Somma Teologica I*, Edizioni Studio Domenicano Salani, Bologna 1984
- CHACON, A., *Aspetti della dottrina sulla grazia giustificante in sant'Alberto Magno*, en «Annales theologici» 2 (1988), 141-165  
 - *El tratado sobre la gracia en la "Summa contra*

- gentiles*", en «Scripta Theologica» 16 (1984), 113-146
- *La justificación, iniciativa divina (análisis de la cuestión en la Teología de Tomás de Aquino)*, en «Scripta Theologica» 18 (1986), 615-622
- CHENU, M. D., *Introduction à l'étude de saint Thomas*, Montréal-Paris 1950
- *La fede nell'intelligenza e il vangelo nel tempo o la teologia nel secolo XIII*, en I. BIFFI-C. MARABELLI, *Invito al medio evo*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 36-38
- *La teología del dodicesimo secolo*, Jaca Book, Milano 1983
- *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959
- COLOM COSTA, E., *Dios y el obrar humano*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1976
- COLUNGA, A., *La ley mosaica y los sentidos de la Sagrada Escritura según Santo Tomás*, CT 34 (1926), 218-219
- COLZANI, G., *Antropología teológica (l'uomo: paradosso e mistero)*, Ed. Dehoniane, Bologna 1989
- CONGAR, I., *Le Saint Esprit dans la Theologiæ Thomiste de l'agir moral in VII Centenario di Tommaso d'Aquino*, Napoles 1974, 175-187
- CONGAR, M.-J., *Théologie*, en DTC 15, 341-502
- CONUS, H.-T., *Divinisation, 4: Saint Thomas*, en DSp 3, 1426-1432
- CUERVO, M., *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista*, en CT 37 (1928), 310-340; 38 (1928), 332-348; 39 (1929), 5-36; 45 (1932), 289-317
- CULLMANN, O., *Christ et le temps*, Neuchâtel, Paris 1957
- D'ARCY, M. C., *Saint Thomas Aquinas*, Dublin-London 1953
- DA GUERRA PRATAS, M.-H., *Elementos para una teoría general tomista sobre el valor revelador de la historia (I)*, en «Annales Theologici» 7 (1993), 71-100
- DE CELAYA, I. - GARCIA DE HARO, R., *La moral cristiana*, Rialp, Madrid 1975
- DE LA CROIX, P. M., *Testimonio espiritual del Evangelio*

- de San Juan*, Rialp, Madrid 1966
- DE LA TRINITÉ, P., *Réflexions de théologie dogmatique - III: Filiation adoptive*, Ephem. Carm. 16 (1965), 71-117
- DE LUBAC, H., *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978 (*Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965).
- *Esegesi medievale*, en «Opera Omnia», vol. 17, Jaca Book, Milano 1986
- *Le surnaturel. Etudes historiques*, Aubier, Paris 1946
- DELHAYE, Ph., *La «loi nouvelle» dans l'enseignement de Saint Thomas*, en «Esprit et vie» 3 (1974), 3-41
- *La Charité reine des vertus*, en «La Vie Spirituelle. Supplément» 41 (1957), 135-172
- DERISI, O.-N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid 1969
- DOCKX, S., *Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme juste*, en «Nouvelle Revue Theologique» 72 (1950), 673-689
- *Fils de Dieu par grâce*, Desclée, Paris 1948
- DOMINGUEZ MONTES, M. A., *Relación entre gracia y libertad en San Bernardo*, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1991
- DOMINGUEZ, J. C., *La vida en el Espíritu: necesidad de los dones del Espíritu Santo*, en «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» de la Universidad de Navarra, 11 (1987), pp. 287-376
- DUBLANCHY, E., *La charité*, en DTC 2, 2217-2266
- ELDERS, L., *La morale de saint Thomas, une éthique Philosophique?*, en «Doctor communis» 30 (1977), 192-205
- ESCRIVA DE BALAGUER, SAN JOSEMARIA, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973
- ESCODERO, J., *La manualística ligoriana de teología moral desde la canonización de San Alfonso hasta su proclamación como Doctor de la Iglesia (1839-1871)*, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1990

- FABRO, C., *Elementi per una dottrina tomistica di partecipazione*, en «Divinitas» 11 (1967), 559-586
- *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950
  - *Tommaso d'Aquino*, in *Enciclopedia Cattolica* 12, Città del Vaticano 1954, 252-97
- FERNANDEZ, O., *Introducción a la sabiduría en Santo Tomás*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1979
- FIDALGO, J.-A., *Herméutica bíblica de Sto. Tomás de Aquino: interpretación de la Sabiduría del Antiguo Testamento*, en «Biblia y Hermenéutica», Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 477-486
- FOREST, A. y otros, *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, en *Storia della Chiesa* 13, S.A.I.E., Roma-Torino 1979
- GALLI, A., *La teologia della grazia secondo San Tommaso e nella storia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1987
- GALLI, G. M., *La svolta culturale del secolo XIII e la nascita della scienza moderna*, en «Angelicum» 65 (1988), pp. 3-43
- GALTIER, P., *Temples du Saint-Esprit*, en «Revue d'ascétique et de mystique», 1927, 170-179
- GARCIA DE HARO, R., *Cristo, fundamento de la moral (los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana)*, Eiunsa, Barcelona 1990
- *Il rapporto natura-grazia e il dinamismo dell'agire morale cristiano*, in «Annales Theologici» 5 (1991), 331-332
  - *La libertad creada, manifestación de la Omnipotencia divina*, en «Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale», Città del Vaticano, 1982, pp. 45-72
  - *La vida cristiana (Curso de Teología Moral Fundamental)*, Universidad de Navarra, Pamplona 1992
  - *Las bienaventuranzas y la moral cristiana*, en «Doctor communis» 34 (1981), 209-219

- *Presencia Trinitaria y obrar moral*, en «Trinidad y Salvación», Universidad de Navarra, Pamplona 1990
- *Vivir de fe, esperanza y caridad (Curso de Teología Moral Especial*, vol I (aún inédito)
- GARCIA SUAREZ, A., *La primera persona Trinitaria y la filiación adoptiva*, en XVIII Semana Española de Teología (25-30 de septiembre de 1958), Madrid 1961, 69-114
- GARDEIL, R., *Dons du Saint-Esprit*, en DTC 4, 1727-1781
  - *Crainte*, en DTC 3, 2010-2022
  - *Le plain de la Somme Théologique*, en SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. La théologie*, Paris 1968, 167-202
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Gratia*, Marietti, Torino 1947
  - *L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique*, en «Revue Thomiste» 1928, 449-474
  - *La carità perfetta e la beatitudine*, en «Vita cristiana», 10 (1938), 11-27
  - *La synthèse thomiste en Bibliothèque française de philosophie*, s. 3, Paris 1947
  - *Prédestination*, en DTC 12, col. 2940ss.
- GEIGER, L. B., *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Études Médiévales, Vrin, Montréal-Paris 1952
- GHINI, G., *Il contenuto e il piano della Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano Salani, Bologna 1984, vol. I
- GILLEMANN, G., *Il primato della carità in teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1959
- GILLON, L. B., *Genèse de la théorie thomiste de l'amour*, en «Revue Thomiste» 46 (1946), 322-329
- GILSON, E., *Le philosophe et la théologie*, Arthème Fayard, Paris 1960
  - *Le thomisme*, en *Etude de philosophie médiévale I*, Paris 1948
- GLORIEUX, P., *Essai sur les Commentaires scripturaires de Saint Thomas et leur chronologie*, en «Recherches de Theologie ancienne et medievale» 17 (1950), 237-266

- GONZALEZ, G., *Misterio trinitario y existencia humana* (estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura), Rialp, Madrid-México-Buenos Aires 1966
- GRABMANN, M., *S. Tommaso d'Aquino, introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1986
- GREENSTOCK, D.-L., *La causalidad ejemplar y la vida sobrenatural*, en CT 79 (1952), 595-596  
 - *Notas críticas. Nuestra filiación adoptiva*, en CT 79 (1952), 317-326
- JANSSENS, L., *Notre filiation adoptive d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, en «Ephemerides theologicae lovanienses 15 (1938), 233-278
- JEREMIAS, J., *Abba*, en *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, Paideia editrice, Brescia 1983
- JUAN DE SANTO TOMAS, *Cursus theologicus in Summa S. Thomæ*, Vivès, Paris 1885  
 - *Introduction à la théologie de Saint Thomas. Explication de l'ordre et de l'enchaînement des traités et questions de la Somme Théologique*, Blot, Paris 1928  
 - *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, trad., intr. y notas de I. G. Menéndez Reignada, CSIC, Madrid 1948
- LANGVIN, G., «*Capax Dei*». *La créature intellectuelle et l'intimité de Dieu*, Desclée de Br., Bruges-Paris 1966
- LEGRAND, J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, 2 voll., in *Museum Lessianum*, sezione filosofica, 27-8, Bruxelles 1946
- LLAMERA, M., *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, en «Revista Española de Teología» 17 (1947), 423-481  
 - *Unidad de la teología de los dones del espíritu Santo según Santo Tomás*, en «Revista Española de Teología» 25 (1955), 3-62; 217-270
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, I, J. Duculot, Louvain - Gembloux 1949
- MANDONNET, P. - DESTREZ, J., *Bibliographie thomiste*,

- 2ª éd. revue et complétée par M. D CHENU, Paris 1960  
 MEINERTZ, M., *Teología del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1966  
 MENÉNDEZ-REIGADA, I., *El don de sabiduría y el amor afectivo*, en «La Ciencia Tomista» 73 (1947) 286-300
- MERSCH, E., *Filii in Filio*, en «Nuovelle Revue Théologique» 65 (1938), 551-582, 681-702, 809-830  
 - *La théologie du Corps Mystique*, Bruxelles 1944  
 - *Le Corps Mystique du Christ* (2 vols.), Desclée de Brouwer, Paris 1936
- MILANO, A., *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso D'Aquino*, Universidad Lateranense, Roma 1966
- MIRALLES, A., *El gobierno divino en la teología del mérito de Santo Tomás de Aquino*, en "Teresianum" I (1984), pp. 73-97  
 - *Gracia, fe y sacramentos*, en «Scripta theologica» 6 (1974), 299-328
- MIRALLES, M.-G., *El conocimiento por connaturalidad en teología*, en «XI Semana española de teología», C.S.I.C., Madrid 1952
- MORETTI, R., *In comunione con la Trinità (alle sorgenti della vita cristiana)*, Marietti, Torino 1979
- NICOLAS, M.-J., *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris 1966  
 - *Présence trinitaire et présence de grâce*, «Revue Thomiste» 50 (1950), 183-191  
 - *Introduction générale*, en «Somme Theologique», Cerf Paris 1984, I, 17-66  
 - *Le don de l'Esprit*, en «Revue Thomiste» 66 (1966), 529-574
- NOBLE, H.-D., *La spiritualité de saint Thomas (ses traits généraux)*, en «La Vie Spirituelle» 30 (1932), 136-141
- OCARIZ, F. - MATEO SECO, L. F. - RIESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo*, Universidad de Navarra, Pamplona 1991

OCARIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Universidad de Navarra, Pamplona 1972

- *Dignidad personal, trascendencia e historicidad del hombre*, en AA.VV., *Dios y el hombre*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985, 175-195

- *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, "Scripta Theologica", 6 (1974), 363-390

PARENTE, P., *Il primato dell'amore e S. Tommaso d'Aquino*, en «Teología viva» 2 (1955), 341-364

PATFOORT, A., *L'unité de la I Pars et le mouvement interne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, en «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 1963, pp. 513-544

PHILIPON, M.-M., *Les dones du Saint-Sprit*, ed. Desclée de Brouwer, Paris 1964; *Los dones del Espíritu Santo*, Palabra, Madrid 1985

PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con Dios vivo, ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980

PIEPER, J., *Introducción a Tomás de Aquino*, en *Filosofía medieval y Mundo Moderno*, Rialp, Madrid 1973

PINCKAERS, S., *El Evangelio y la moral*, Eiusa, Barcelona 1992

- *La vertu est tout-autre chose qu'une habitude*, en «Nouvelle Revue Theologique» 4 (1960), 397-398

- *Morale catholique et éthique protestante*, in «Nova et Vetera» 53 (1978), 81-95

PIOLANTI, A., *Dio nel mondo e nell'uomo*, Desclée, Roma 1959

- *Dio uomo*, Desclée, Roma 1964

- *Aspetti della grazia*, Ares, Roma 1958

PONCE CUÉLLAR, M., *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás (estudio del tema en el comentario al "Corpus paulinum")*, Universidad de Navarra, Pamplona

1979

POUCHET, R., *La rectitudo chez saint Anselme (un ininéaire augustinien de l'ame a Dieu)*, Études Augustiniennes, Paris 1964

RAMIREZ, S., *De hominis beatitudine I (y II)*, en *Opera Omnia*, vol. 3, C.S.I.C., Madrid 1972

RIAUD, A., *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes*, Spes, Paris 1957

RIESTRA, J. A., *Cristo y la plenitud del Cuerpo místico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985

- *Historicidad y santidad en Cristo según Santo Tomás*, en «Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre», III Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1982, 893-907

ROLDAN, F., *Prudencia y caridad en Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Pontificia Universidad Lateranense, Roma 1969

ROLLAND, J., *La "grace capital" du Christ*, en "La Vie Spirituelle", Paris (Sup.), marzo 1929, pp. 281-306 y abril 1929, pp. 48-69

ROYO MARIN, A., *El Gran Desconocido*, BAC, Madrid 1973

- *Jesucristo y la vida cristiana*, BAC, Madrid 1961

- *Teología de la caridad*, BAC, Madrid 1960

- *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid

1955

RUINI, C., *La trascendenza della grazia nella Teologia di San Tommaso*, Universidad Gregoriana, Roma 1971

SALGUERO, J., *Relazione tra l'Antica e la Nuova Alleanza*, en «Angelicum» 60 (1983), 165-189

SANCHEZ SORONDO, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina, según Santo Tomás de Aquino*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1979

SCHEEBEN, M. J., *Naturaleza y gracia (Natur und Gnade)*, Herder, Barcelona 1969

SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, Rialp, Madrid 1962 (*Katholische Dogmatik*, Max Hueber Verlag, München

1955)

SCHULTE, R., *La preparazione della rivelazione trinitaria*, en AA.VV., «Mysterium Salutis», t. 3, Queriniana, Brescia 1969, 62-110

SERTILLANGES, A.-D., *Le christianisme et les philosophies*, 2 vol. Aubier, Paris" 1941

SIMONIN, H. D., *La lumière de l'amour. Esaii sur la connaissance affective*, en «La Vie Spirituelle», suppl 46 (1936), 65-72

SIMONIN, H. D., *La primauté de l'amour dans la doctrine de S. Thomas*, en «La Vie Spirituelle» 36 (1937), 129-143

SPIAZZI, R., *Fede e morale nella prospettiva teologica di san Tommaso*, en «Doctor communis», de la Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1 (1975), pp. 123-136

- *La scelta di San Tommaso da parte della Chiesa*, en «Doctor communis» 34 (1981), 3-10

- *Natura e Grazia (fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991

SPIQ, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Vrin, Paris 1944

- *Teología moral del Nuevo Testamento*, Universidad de Navarra, Pamplona 1970 (*Théologie morale du Nouveau Testament*, Ed. Gabalda, Paris 1965).

STÖHR, J., *La vida del cristiano según el espíritu de filiación divina*, en «Scripta Theologica» 24 (1992), 879-893

- *Reflexiones teológicas en torno a la libertad de Cristo en su Pasión y Muerte*, en AA.VV., «Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre», cit., 805-849

TABET, M. A., *El hombre, imagen de Dios*, en «Dios y el hombre», Universidad de Navarra, Pamplona, 1984, 557-572

- *La lectura cristiana de la Biblia, según Santo Tomás*, en "Scripta Theologica" 11 (1979), 197-231

- *La doctrina de los grados de las virtudes en Santo Tomás y su valoración actual*, Tesis doctoral, Pontificia

- Universidad Lateranense, Roma 1968
- TERRIEN, J. B., *La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu*, Paris 1898; trad. esp. *La gracia y la gloria (La filiación adoptiva de los hijos de Dios)*, Fax, Madrid 1943
- TREMBLAY, R., *La theologie dogmatique et morale*, en «Divus Thomas» 83 (1980), 225-257
- TRESMONTANT, C., *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Ed. du Seuil, Paris 1962
- ULRICH, F., Internationales katholische Zeitschrift Communio, bibliografía sobre el tema «filiación divina» (1975), 147-152
- VAN DER PLOEG, J., *Le traité de la Loi ancienne* en AA.VV., *Lex et Libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1987, pp. 183-199
- VANNI ROVIGHI, S., *La fondazione metafisica dell'etica in San Tommaso*, en «Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale» I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 307-313
- VEREECKE, L., *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori (saggi si storia della teologia morale moderna (1300-1787))*, edizioni Paoline, Torino 1990
- VILLER, M., *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930
- WEISHEIPL, J. A., *Tommaso d'Aquino: Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988
- WILHELSEN, F., *La metafisica del amor*, Rialp, Madrid 1962
- WOJTYLA, K., *I fondamenti dell'ordine etico*, C.S.E.O., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980
- ZEDDA, S., *Cristo e lo Spirito Santo nell'adozione a figli secondo il commento di S. Tommaso alla Lettera ai Romani*, en «Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario» 4, Ed. Domenicane italiane, Napoli 1974, 105-112

