

## *Quid per prius datur*

# La doctrina tomasiana del doble orden de prioridad entre el don creado y el Don increado\*

Resumen: La comunicación a la creatura racional del don de la gracia santificante y del Don del Espíritu Santo, siendo simultánea, comporta cierto orden e incluso diversos modos de orden. Esta doctrina de santo Tomás de Aquino es de enorme importancia para una comprensión más acabada de algunas de las grandes temáticas teológicas que caracterizan su pensamiento, como las referidas a la inhabitación trinitaria y a la justificación. En el presente estudio nos proponemos profundizar dicha enseñanza desde el trasfondo de la ofrecida en la *Summa Halensiana* por Juan de la Rochela, su predecesor inmediato más importante e influyente en esta materia. Siguiendo el orden de exposición del *Comentario a las Sentencias*, obra en la que el Angélico expone más ampliamente esta temática, consideramos sucesivamente el hecho de la donación conjunta del don creado y el Don increado, y el orden entre ellos, temáticas que suponen respectivamente las doctrinas filosóficas de la relación de razón y del principio, el orden y sus modos.

Palabras clave: Espíritu Santo, don, orden, relación de razón.

Abstract: The communication to the rational creature of the gift of grace and the Gift of the Holy Spirit, being simultaneous, comprises a certain order which itself includes diverse modes of order. This doctrine of Saint Thomas is of extreme importance for a more complete understanding of some of the great theological questions which characterize his thought, such as those concerned with Trinitarian inhabitation and justification. In this present study we intend to deepen this teaching from the background of that offered in the *Summa Halensis* by John of La Rochelle, his immediate, most important and influential predecessor in this question. Following the order of exposition in the *Commentary on the Sentences*, we consider in turn the fact of the conjoined giving of the created gift and the uncreated Gift, and the order between them, themes which suppose the philosophical doctrines of the relation of *ratio* and of principle, of order and its modes.

Keywords: Holy Spirit, gift, order, relation of ratio.

---

\* El corazón de este artículo es una conferencia con el mismo nombre dada el 4 de julio de 2013 en el Congreso "Los dominicos y la renovación del Tomismo", organizado por el Instituto Tomista de la Facultad Pontificia de la Inmaculada Concepción en Washington D.C.

“El bien de la gracia de uno solo es mayor que el bien de la naturaleza de todo el universo”<sup>1</sup>. Esta impresionante afirmación de santo Tomás de Aquino nos permite vislumbrar la inmensa transformación que opera en nosotros la gracia santificante con sus virtudes y dones, una transformación que, desde lo más íntimo del hombre, se extiende a todas sus facultades y actos haciéndose particularmente manifiesta en la vida según las bienaventuranzas de quienes han alcanzado la cumbre de la santidad. Pero su significado profundo se nos escaparía si no reconociéramos que todo el organismo espiritual de la gracia, alimentado en nosotros por el influjo vital del Espíritu Santo, es lo que, en definitiva, nos habilita inmediatamente para poseer y disfrutar al mismo Espíritu Santo. En efecto, “por el don de la gracia santificante, la criatura racional es elevada, no sólo para poder servirse del don creado, sino para disfrutar de la misma persona divina”<sup>2</sup>. De manera que el don de gracia es dado de tal modo al hombre que con él le es dada, también, su fuente indeficiente, el Espíritu Santo<sup>3</sup>.

Esta bellísima enseñanza tomasiana, que hunde sus raíces en la *Escritura Santa* a través de la lectura piadosa y profunda de san Agustín<sup>4</sup>, pone de relieve el estrecho vínculo que existe entre el don creado de la gracia y el Espíritu Santo como Don increado. En este vínculo podemos afirmar, por una parte, la primacía del Espíritu Santo como fuente de la gracia y, por otra, la dependencia que la donación del Espíritu Santo dice respecto de la mediación de la gracia, una doble anterioridad que comporta, a su vez, una doble perspectiva en la explicación de la comunicación de uno y otro don. La consideración con-

---

<sup>1</sup> *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2: “Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi”.

<sup>2</sup> *S. Th.*, I, q. 43, a. 3, ad 1: “Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur”.

<sup>3</sup> *In Ioan.*, 4, 2: “Gratia Spiritus Sancti recte dicitur aqua viva, quia ita ipsa gratia Spiritus Sancti datur homini quod tamen ipse fons gratiae datur, scilicet Spiritus Sanctus. Immo per ipsum datur gratia [...]. Nam ipse Spiritus Sanctus est fons indeficiens, a quo omnia dona gratiarum effluunt”. Es lo que pone de relieve Rikhof refiriéndose a la enseñanza paulina: “The presence of the Spirit is constitutive for being a Christian believer and a Christian community. The dignity and responsibility Christians have is based upon their being temples of the Holy Spirit. The intimacy they have with ‘Abba, Father’ is due to the presence of the Holy Spirit”. H. RIKHOF, “Trinity”, en R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow (eds.), *The theology of Thomas Aquinas*, Indiana, University of Notre Dame, 2005, cap. 2, pp. 36-57 [p. 48].

<sup>4</sup> Cf. F. BOURASSA, “Don de Dieu, Nom propre du Saint-Esprit”, en *SE* 6 (1964) 73-82 y “Le don de Dieu”, en *Gregorianum* 50 (1969) 201-235; G. EMERY, *La Teología Trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2008, pp. 353-354.

junta de estas dos perspectivas ofrece orientaciones y contenidos de particular importancia para la superación de visiones reduccionistas sobre la necesidad y la naturaleza propia de la gracia creada, así como para un diálogo fecundo con la teología ortodoxa sobre la Gracia increada. El estudio más pormenorizado de esta doble prioridad, que hemos realizado hace ya algunos años<sup>5</sup>, nos ha permitido determinar, en primer lugar, la razón de la distinción de los respectos según los cuales se dice que el don de gracia o la influencia de la persona divina procedente son considerados como fundamento de la inhabitación y, desde allí, la coordinación y complementariedad entre las explicaciones ascendente y descendente de este modo de presencia que encontramos en la *Opera omnia* del Doctor Angélico.

Nos proponemos, ahora, profundizar nuestro análisis de esta temática considerando sucesivamente el hecho de la donación conjunta del Espíritu Santo con el don creado y el orden de prioridad entre ambos. La exposición que santo Tomás ofrece de la misma tiene la doble particularidad de estar circunscripta al *Comentario a las Sentencias* y a la *Suma de Teología*<sup>6</sup>, y de ser presentada de modo muy sintético, sobre todo en esta última obra. Puesto que, aún con diferencias de matices, hay una estricta continuidad de una obra a otra, con el objetivo de ganar en claridad, concentraremos nuestra explicación sobre los contenidos más desarrollados del *Scriptum* completándolos con los que podemos encontrar en la *Summa*.

El presente estudio se inscribe dentro de una investigación más amplia que comprende la determinación y exposición de las fuentes filosóficas y teológicas del pensamiento de santo Tomás sobre esta materia. Recogiendo algunos de los frutos de esta investigación, procuraremos poner de relieve la influencia que ha ejercido sobre dicho pensamiento la doctrina de la *Suma Halesiana* sobre la gracia santificante y la donación del Espíritu Santo<sup>7</sup>. De

---

<sup>5</sup> Nos referimos a la investigación correspondiente a nuestra tesis doctoral defendida en la Universidad de Friburgo (Suiza) en el año 2006 y publicada dos años después en las ediciones del Copista, Córdoba: *Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos*. Estudio histórico-sistemático de la doctrina del *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación". Ver, en especial, pp. 499 y ss.

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, R.P. Mandonnet (ed.), 2 t., libros I-II, Paris, 1929; M.F. Moos (ed.), tt. 3-4, libros III-IV hasta la distinción 22, Paris, 1933-1947 y *Summa theologiae, Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* [= Ed. Leon.], tt. 4-12, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, 1888-1906.

<sup>7</sup> Cf. F.L.B. CUNNINGHAM, *The Indwelling of the Trinity: A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas*, Dubuque, The Priory Press, 1955, pp. 253-262 y 273-284.

este modo, estaremos en mejores condiciones de reconocer su originalidad y consistencia, su relevancia e implicancias.

### 1. Junto con los dones creados es dado el Espíritu Santo

El lugar preciso del *Scriptum* donde santo Tomás trata la temática de la donación del Espíritu Santo es su comentario a la distinción 14 del Libro I. En la segunda cuestión de esta distinción, el joven bachiller sentenciario se pregunta “según qué” tiene lugar la procesión temporal del Espíritu Santo, es decir, qué es lo que determina formalmente la realización de esta procesión. El desarrollo paralelo de la *Summa* se encuentra en la sección trinitaria de la *Prima Pars* y comprende solamente el artículo 3 de la cuestión 43, consagrada al estudio de “la misión de las personas divinas”. En este artículo, el Angélico formula una pregunta muy semejante, referida a las dos misiones invisibles: “¿según qué es enviada invisiblemente la persona divina?”<sup>8</sup>.

En el *Scriptum*, este interrogante es articulado en otros dos más específicos que darán lugar a los dos artículos de la cuestión. En efecto, en el artículo 1, se pregunta si el mismo Espíritu Santo es dado según su procesión temporal o sólo sus dones creados. En el artículo 2, suponiendo verdadero lo primero, se pregunta según qué o por cuales de sus dones creados es dado el Espíritu Santo<sup>9</sup>. El artículo 1 se subdivide, a su vez, en dos interrogantes (*quaestiunculae*), a saber, si el mismo Espíritu Santo es dado con sus dones creados y cuál de estos dones es dado con anterioridad<sup>10</sup>. La respuesta a este último interrogante tiene un lugar central en el presente estudio. Sin embargo, para favorecer una comprensión más adecuada del mismo, deberemos

---

<sup>8</sup> S. Th., I, q. 43, Prol.: “Tertio: secundum quid divina Persona invisibiliter mittatur”; S. Th., I, q. 43, a. 3: “Videtur quod missio invisibilis divinae Personae non sit solum secundum donum gratiae gratum facientis”. Algunas de las temáticas abordadas en los interrogantes subordinados a esta pregunta en el *Scriptum*, son consideradas, al menos parcialmente, en los artículos 1 y 2 de esta cuestión, consagrados respectivamente al estudio de la existencia de la misión y de su carácter temporal, y en los artículos 5 y 6, donde se pregunta si el Hijo es enviado invisiblemente y si la misión invisible se hace a todos los que son partícipes de la gracia.

<sup>9</sup> In I Sent., d. 14, q. 2, Prol.: “Deinde quaeritur, secundum quid attendatur processio temporalis, et circa hoc duo quaeruntur: utrum ipse Spiritus Sanctus secundum processionem temporalem detur, vel tantum dona ejus, vel utrumque. Et si utrumque, quaeritur, secundum quae dona dicatur Spiritum Sanctum dari vel procedere temporaliter”.

<sup>10</sup> In I Sent., d. 14, qc. 2: “Videtur quod ipse Spiritus Sanctus non procedat temporaliter vel detur”. *Ibid.*, a. 1, qc. 1. “Ulterius quaeritur circa hoc, si utrumque datur, quid per prius datur”.

tener presente el conjunto de los contenidos expuestos en esta cuestión, en especial, los referidos al primer interrogante de este mismo artículo.

La semejanza del planteo del *Scriptum* con el de la *Suma Halesiana*<sup>11</sup> ya nos permite entrever la influencia que ha tenido esta obra sobre el pensamiento de santo Tomás en el tema que nos ocupa. En efecto, en el cuarto y último capítulo del luminoso tratado de las misiones divinas en común, el maestro Juan de la Rochela<sup>12</sup>, aborda la temática de la venida del Espíritu Santo como Don. En el prólogo de este capítulo se pregunta *según qué* se dice que el Hijo o el Espíritu Santo son enviados<sup>13</sup>. La respuesta principal a esta pregunta se encuentra en el artículo primero, donde el maestro franciscano se pregunta, a su vez, si hay misión porque son dados el Hijo y el Espíritu Santo, algún don apropiado a uno u otro, o ambas cosas<sup>14</sup>. Esta pregunta se subdivide, en el interior del artículo, en otras dos: si en la misión es dada sólo la persona procedente, sólo el don de gracia a ella apropiado o ambos<sup>15</sup>; en este último caso, ¿qué es dado en primer

---

<sup>11</sup> *Summa Theologica seu Summa fratris Alexandri*, Studio et cura P.P. Collegii S. Bonaventurae, 4 t., Quaracchi 1924-1948. Hemos hecho una presentación general de esta obra en nuestro estudio *Dios Trinidad*, pp. 37-38; cf. K.B. OSBORNE, *The History of Franciscan Theology*, New Cork, Theology Series, 1994, pp. 13-18. Esta suma es conocida, también, como *Summa Halensis*. Utilizamos aquí el mismo nombre en español, a saber, *Suma Halesiana* y, para citarla, la sigla SH.

<sup>12</sup> SH, I, nn. 502-513. Este tratado ha sido escrito después de 1244, porque cita a san Alberto y a Odón Rigaldi. Aunque este último es una fuente importante, es Juan de la Rochela el que pasa por ser el redactor principal. Cf. SH, t. 2, *Prolegomena*, pp. 266-267. Han sido atribuidos al maestro Odón, sobre todo, el cap. 1 del título 1 y los capítulos 2-4 del título 2. Los capítulos consagrados a las misiones visibles (mem. 2, caps. 1-5) son un añadido posterior. Cf. J. BOUVY, "Les questions sur la grâce dans le Commentaire des Sentences d'Odón Rigaud", en *RThAM* 27 (1960) 290-343. Para el conjunto de la doctrina se puede consultar: E. PRIMEAU, *Doctrina Summae Theologicae Alexandri Halensis De Spiritu Sancti Apud Justos Inhabitatione*, Mundelein, Illinois, Diss. (dactil.) Fac. Theol. Sanctae Mariae Ad Lacum, 1936, pp. 42-75; J. GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, *Génesis de la doctrina sobre el Espíritu Santo-Don desde Anselmo de Laon hasta Guillermo de Auxerre*. Estudio histórico de teología dogmática, México, Diss. Univ. Friburgo, 1966, pp. 114-118.

<sup>13</sup> SH, I, n. 511, Prol.: "Consequenter quaeritur de missione Filii et Spiritus Sancti secundum quid sit, hoc est secundum quid dicatur mitti Filius vel Spiritus Sanctus".

<sup>14</sup> SH, I n. 511, a. 1: "Utrum dicatur missio quia detur ipse Filius vel Spiritus Sanctus vel aliquod donum alterutri appropriatum vel utrumque". En los artículos 2 y 3 (nn. 512-513) se pregunta, sucesivamente, si el Hijo y el Espíritu Santo se dicen enviados en razón de la gracia santificante o de la gracia carismática (*gratis datae*), y si lo son en razón del aumento de la gracia santificante.

<sup>15</sup> SH, I, n. 511, I. En esta primera parte del artículo 1, el interrogante está implícito. Se vuelve manifiesto en el inicio de la segunda parte.

lugar, la persona procedente o el don de gracia<sup>16</sup>? Como podemos observar, la única diferencia relevante, en cuanto a la disposición de los contenidos, es que el Aquinate deja para el final (artículo 2) la determinación de la naturaleza del don creado según el cual se verifica la donación del Espíritu Santo.

La autoridad que rige, no sólo en los argumentos del primer interrogante del artículo 1, sino también en el resto de los desarrollos de esta cuestión de la distinción 14, es el pasaje de la *Carta a los Romanos* que refiere la comunicación conjunta de la caridad y del Espíritu Santo: “El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”<sup>17</sup>. A este argumento a favor de la donación del mismo Espíritu Santo se añade otro que parte del nombre propio Amor y recuerda el hermoso pasaje en el que Juan de la Rochela muestra cómo se vincula a este nombre la razón de don<sup>18</sup>. En la respuesta principal a este interrogante y para determinarlo con mayor precisión, santo Tomás recurre, como el maestro franciscano, a la doble comparación o referencia que encontramos en lo que procede, a saber, la comparación al principio y la comparación al término<sup>19</sup>.

Según la primera comparación, no hay ninguna duda de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Esta procesión es la que nos permite reconocer su misma identidad como persona distinta en Dios. La duda aparece en la comparación al término de la procesión. Retomando y completando la enseñanza del maestro Juan, santo Tomás explica que esta comparación es, en realidad, una relación o respecto de razón correspondiente a la relación real del alma del justo hacia el Espíritu Santo: “este respecto –dice– se pone en el Espíritu Santo, no porque Él mismo se refiera realmente a otro, sino porque otro se refiere [realmente] a Él”<sup>20</sup>. A partir de este luminoso

---

<sup>16</sup> *SH*, I, n. 511, II: “Ratione praedictorum quaeritur, supposito quod in missione Spiritus Sancti conferatur utrumque, scilicet Spiritus Sanctus et dona eius, quod istorum dicitur per prius esse in anima sive in creatura rationali ad quam mittitur Spiritus Sanctus: vel ipse vel donum eius”.

<sup>17</sup> *Rm* 5, 5; In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, sc 1.

<sup>18</sup> In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, sc 2: “Amor habet rationem primi doni, quia in ipso omnia ex liberalitate conferuntur. Cum igitur Spiritus Sanctus sit amor, videtur quod habeat rationem doni. Sed non nisi quia datur. Ergo videtur quod ipse Spiritus Sanctus detur”; *SH*, III, n. 609, *sol.* 1. En la versión de este argumento ofrecida en la *Summa* (I, q. 38, a. 2, ad 3) aparece con mayor claridad que el nombre Don “no importa la dación en acto”. Sobre esta temática, se puede consultar el estudio de G. EMERY, *La Teología Trinitaria*, pp. 355-356.

<sup>19</sup> In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, c.; cf. *S. Th.*, I, q. 43, a. 1, c.; q. 38, a. 1, c.; *SH*, I, n. 511, II.

<sup>20</sup> In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, c.: “Ipsemet Spiritus Sanctus procedit temporali processione, vel datur, et non solum dona ejus. Si enim consideremus processionem Spiritus Sancti

principio, la relación de razón constitutiva de esta procesión temporal será explicada por él desde la relación real inversa:

“Por consiguiente, dado que, en la recepción de sus dones, nuestra relación no sólo se termina en dichos dones, como si los poseyéramos sólo a ellos, sino también en el Espíritu Santo, porque lo tenemos de un modo distinto al anterior, no se ha de decir solamente que proceden en nosotros sus dones, sino también Él mismo. Pues se dice que el Espíritu Santo se refiere a nosotros según que nosotros nos referimos a Él”<sup>21</sup>.

Juan de la Rochela enseñaba ya que la misión y donación del Espíritu Santo termina en la posesión de la gracia y, de modo consecuente, en la posesión del Espíritu Santo como Don<sup>22</sup>. El Aquinate desarrolla esta idea diciendo que la relación real de posesión tiene su origen en la recepción de los dones creados pero no se termina o detiene en ellos, “sino que tiende ulteriormente hacia Aquél por quien dichos dones son dados”<sup>23</sup>; a tal punto, que lo tenemos de un modo nuevo, a saber, como don para ser disfrutado. Por eso podemos decir que están presentes o proceden en nosotros, no sólo los dones creados, sino también el mismo Espíritu Santo. En efecto, dado que la referencia del Espíritu Santo a nosotros no significa otra cosa que nuestra referencia a Él, al decir que procede en nosotros, estamos diciendo que es poseído por nosotros. Santo Tomás termina su argumento insistiendo sobre este “modo invertido” que ha encontrado para explicar la procesión temporal del Espíritu Santo:

“Por consiguiente, proceden en nosotros el mismo Espíritu Santo y sus dones: porque recibimos también sus dones y por ellos nos te-

---

ex parte ejus a quo procedit, non est dubium quin secundum illum respectum ipsemet Spiritus Sanctus procedat. Si autem consideremus processionem secundum respectum ad id in quo procedit, tunc [...] respectus iste in Spiritu Sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum referatur ad ipsum”; cf. *In Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1.

<sup>21</sup> *In Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, c.: “Cum igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad Spiritum Sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius; non tantum dicentur dona ipsius procedere in nos, sed etiam ipsemet; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum”; cf. *In Ioan.* 4, 2.

<sup>22</sup> Cf. *SH*, I, n. 511, II, a.

<sup>23</sup> *In Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, ad 2: “Relatio creaturae non sistit in donis illis, sed ulterius tendit in eum per quem illa dona dantur”.

nemos de un modo nuevo al mismo Espíritu Santo, en cuanto que, por sus dones, nos unimos al mismo Espíritu Santo o Él a nosotros, asimilándonos a sí [mismo] por el don [creado]"<sup>24</sup>.

Los dones creados en cuya recepción tiene su origen la relación de posesión son aquellos que nos unen al Espíritu Santo. Como lo indicábamos más arriba<sup>25</sup>, a diferencia del maestro Juan, el Angélico no quiere, todavía, determinar cuáles son estos dones. Ahora le interesa mostrar que ellos comportan una modificación o un cambio en la creatura racional, lo que nos permite reconocer que la relación de posesión que se origina en ella es real. Pero desde esta relación, nuestra mente concibe una relación inversa sin que se registre cambio alguno en su sujeto, el Espíritu Santo. Por eso decimos que esta segunda relación es de razón. De ahí que podamos hablar de una procesión temporal a la creatura racional (la misión invisible) y no sólo de una asimilación de la creatura racional a la persona procedente, de una donación y no sólo de una posesión. A pesar del límite de la inteligencia y del lenguaje humanos para expresar este misterio, la consideración conjunta del la relación real de posesión y de la relación de razón de donación nos permite reconocer mejor tanto la realidad de la nueva presencia del Espíritu Santo en las almas de los justos como su absoluta trascendencia.

Considerando el argumento en su totalidad, podemos reconocer mejor el progreso que supone el recurso a la doctrina de la relación de razón en comparación con la respuesta que da a este mismo interrogante el maestro Juan<sup>26</sup>. Paradójicamente, esta doctrina permite al Aquinate poner de manifiesto que el Espíritu Santo está realmente presente en el alma del justo. De este modo, ella se constituye en un poderoso complemento del argumento tomado de la noción de fruto que es desarrollado en la *Suma Halesiana*.

Por otra parte, resulta importante destacar, para la continuidad de nuestro estudio, el súbito cambio de registro que se verifica al final del argumento que acabamos de analizar. En efecto, si en un primer momento somos nosotros los agentes de la asimilación por medio de los dones creados, inme-

---

<sup>24</sup> In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, c. "Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius: quia et dona ejus recipimus et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, in quantum per dona ejus ipsi spiritui sancto conjungimur, vel ille nobis, per donum nos sibi assimilans".

<sup>25</sup> Cf. *supra*, p. 156.

<sup>26</sup> *SH*, I, n. 511, I. La doctrina de la relación de razón, sin ser totalmente desconocida para el maestro franciscano, no es capitalizada por él en la explicación de la donación del Espíritu Santo. Ver nuestro estudio *Dios Trinidad*, pp. 142-144 y 172-174.

diatamente después, es el mismo Espíritu Santo el que actúa sobre nosotros por estos mismos dones asimilándonos a Él. Se asoma así la temática del doble orden de prioridad entre los dones creados y el Don del Espíritu Santo, que será objeto de la siguiente *quaestiuncula*.

La caracterización de la donación del Espíritu Santo como una relación de razón permite superar dos objeciones particularmente inquietantes referidas a la compatibilidad de este nuevo modo de presencia con la simplicidad y con la inmutabilidad divina. Respondiendo a la primera objeción, santo Tomás explica que del Espíritu Santo “podemos decir que está de un modo nuevo en alguno según la nueva relación [real] de la misma creatura a Él”, así como, en general, significamos a Dios refiriéndose de modos diversos a las creaturas debido a que las relaciones reales de las creaturas a Él “se diversifican según los diversos efectos por los cuales se asimilan a Dios”<sup>27</sup>. Es evidente, pues, que la composición no se verifica en Dios sino en la creatura.

En su respuesta a la tercera objeción, que apunta a la inmutabilidad divina, podemos constatar nuevamente cómo el Aquinate recupera y completa la enseñanza de la *Suma Halesiana*. En efecto, el maestro Juan afirmaba que el movimiento registrado en la misión del Espíritu Santo debe ser entendido en razón del efecto<sup>28</sup>. El Angélico añade que, si decimos que el Espíritu Santo procede en nosotros, no es porque se produzca algún cambio en Él, sino porque nosotros mismos nos tenemos o referimos a Él de un modo distinto. De ahí que Él mismo pueda ser significado como teniéndose a nosotros bajo un respecto distinto al de su presencia ubicua. Y esto es lo que significamos cuando decimos que procede en nuestros corazones<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, ad 1: “Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem realiter non est in ipso, sed in creatura. Contingit autem ex parte creaturae istas relationes multipliciter etiam diversificari secundum diversos effectus quibus Deo assimilatur; et inde est quod significatur ut aliter se habens ad creaturam quam prius. Et propter hoc Spiritus Sanctus, qui ubique est secundum relationem creaturae ad ipsum, potest dici de novo esse in aliquo, secundum novam relationem ipsius creaturae ad ipsum”; cf. In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, ad 2.

<sup>28</sup> Cf. *SH*, n. 511, I, ad 2. Como se dice en esta misma respuesta, es ésta la gran diferencia entre la misión de las personas divinas y la misión de un nuncio humano, que puede ser enviado sin realizar aquello para lo que ha sido enviado. El movimiento, en ese caso, se verifica en aquél que ha sido enviado.

<sup>29</sup> In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, ad. 3: “Non dicitur ipsemet in nos procedere, quia circa ipsum aliquid fiat; sed quia ex eo quod nos ad ipsummet aliter nos habemus, ipse potest significari sub alio respectu se habere ad nos. Et ita dicitur in nos procedere quantum ad illum respectum quem processio ponit ad id in quod est processio; licet non quantum ad illum quem ponit ad id a quo est”; cf. ad 2; d. 15, q. 1, a. 1, ad 1.

El argumento de la suficiencia de la virtud operativa, más desarrollado en la *Suma Halesiana*, aparece ahora completamente transformado. En efecto, mientras que allí se trataba de la suficiencia de la virtud operativa del Espíritu Santo, en la última objeción de este artículo se trata de la suficiencia de la virtud creada infusa<sup>30</sup>. La objeción asevera que la virtud infusa no puede ser menos suficiente que la virtud adquirida en su propio orden y, por tanto, no requiere la presencia del Espíritu Santo para realizar su obra<sup>31</sup>. En su respuesta a esta objeción, santo Tomás muestra que la nueva presencia del Espíritu no se debe a una insuficiencia de la virtud infusa, sino a su misma perfección. En efecto, por su perfección, esta virtud nos une y asimila a Dios, y por esta unión nace en nosotros una nueva relación o referencia hacia Él. Es la relación real de posesión, correspondiente a la relación de razón constitutiva de la procesión temporal que es su misión invisible, donación o inhabitación. De ahí que cuando más perfecta o suficiente es esta virtud, tanto más se dice que el Espíritu Santo procede o es enviado en ella y por ella<sup>32</sup>. Como lo podemos constatar, gana aquí el primer plano la anterioridad del don creado sobre el Don increado.

La unión del alma del justo con el Espíritu Santo será explicada más pormenorizadamente en el artículo 2, ya que ella es la clave para determinar cuáles son los dones creados que realizan formalmente la procesión temporal del Espíritu Santo por la que es dado al justo. Concentraremos nuestra atención sobre la respuesta a la segunda objeción de este artículo, porque allí el Angélico volverá sobre la doctrina de la relación constitutiva de esta donación combinándola con el argumento referido a la presencia del Espíritu Santo en el justo como fruto, que encuentra en la *Suma Halesiana*.

El maestro Juan había enseñado que el Espíritu Santo es dado al justo porque, por los dones creados, el justo disfruta del mismo Espíritu Santo<sup>33</sup>. El

---

<sup>30</sup> Cf. *SH*, I, n. 511, I, ob. 3 y resp.; *SH*, III, n. 609, sol. 1. En el artículo siguiente de esta cuestión del *Scriptum* se hará explícito que esta virtud infusa es la correspondiente al don de la gracia santificante, es decir, la caridad y las demás virtudes informadas por ella.

<sup>31</sup> In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, ob. 4: "Constat quod virtus infusa non est deficientior in operibus meritoriis, quam virtus acquisita in operibus politicis. Sed virtus acquisita sufficienter dirigit hominem in omnibus civilibus. Ergo infusa in omnibus meritoriis. Non igitur oportet, ut videtur, quod cum virtute infusa ipse Spiritus Sanctus detur, sed vel solus Spiritus Sanctus, vel sola virtus".

<sup>32</sup> In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, ad 4: "Virtus infusa est multo sufficientior quam virtus acquisita, et ex ratione suae perfectionis habet quod nos maxime Deo jungat et assimilet; secundum quam conjunctionem innascitur nobis novus respectus ad Deum. Unde quanto sufficientior est, tanto magis in ipsa Spiritus Sanctus procedere dicitur et cum ipsa...".

<sup>33</sup> Cf. *SH*, I, n. 511, resp. I.

Aquinate se sirve de este razonamiento para mostrar que no cualquier relación real nueva de la creatura a Dios es suficiente para ser la correlativa de la procesión temporal del Espíritu Santo que es su donación. Puesto que aquello que es donado es tenido o contenido de un modo nuevo, a saber, como fruto o para ser disfrutado, la contención correspondiente a la procesión del Espíritu Santo como Don, esto es, su posesión, tiene lugar, sea por la gracia santificante, que nos da acceso a su disfrute imperfecto, sea por el don de la gloria, por el que disfrutamos de Él perfectamente:

“En la procesión del Espíritu de la que hablamos aquí, a saber, en cuanto contiene en sí la dación del Espíritu Santo, no es suficiente que haya una nueva relación, cualquiera que sea, de la creatura a Dios, sino que es preciso que se refiera a Él como a lo poseído, porque lo que es dado a alguien es de algún modo poseído por él. Ahora bien, la persona divina no puede ser poseída por nosotros sino para el fruto perfecto, y así es poseída por el don de la gloria; o según el fruto imperfecto, y así es poseída por el don de la gracia santificante”<sup>34</sup>.

El argumento del Angélico ofrece otro elemento diferenciador respecto del esgrimido por el maestro Juan, puesto que insinúa nuevamente el cambio de registro en la explicación de la donación del Espíritu Santo que hemos visto aparecer en la respuesta a la primera *quaestiuncula* del artículo primero<sup>35</sup>. En efecto, el don creado es presentado, ante todo, como precediendo al Don increado. Pero después, hacia el final del pasaje, se dice lo mismo desde un registro diferente que parece incluso superior y en el que la anterioridad corresponde al mismo Espíritu Santo:

---

<sup>34</sup> In *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 2: “In processione Spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem Spiritus Sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum: quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis”. Cf. *S. Th.*, I, q. 43, a. 3, ad 1; A. N. WILLIAMS, *The Ground of Union, Deification in Aquinas and Palamas*, Nueva York-Oxford, 1999. Leyendo el texto paralelo de la *Summa* sin prestar suficiente atención al del *Scriptum*, H. Rikhof (“Trinity”, pp. 44-45) afirma que la misión de la persona divina comporta, además de su nueva presencia y la gracia santificante, las gracias *gratis datae*.

<sup>35</sup> El mismo cambio de registro lo podemos encontrar, con cierta frecuencia, en otros pasajes de la suma franciscana referidos a esta temática. Ver, por ejemplo, *SH*, I, n. 511, I, ad 3; n. 511, II, *resp.*; *SH*, III, n. 609, *sol.* 1.

“O mejor, como aquello por lo que somos unidos al objeto de disfrute, en cuanto que las mismas personas divinas dejan en nuestras almas por cierto sello suyo los dones por los que formalmente disfrutamos, a saber, el amor y la sabiduría; por lo que el Espíritu Santo se dice prenda de nuestra herencia”<sup>36</sup>.

El don creado de la gracia o de la gloria es aquello por lo que el Don increado es disfrutado. Pero la persona divina imprime en las almas el don de la gracia santificante como cierto sello suyo; así, el don de sabiduría es reconocido como sello de la misión invisible del Hijo y el don del amor, como sello de la misión invisible del Espíritu Santo<sup>37</sup>. Afirmamos, por tanto, que dos cosas son, al mismo tiempo, causa y efecto la una de la otra. ¿Cómo sostener esta afirmación sin atentar contra el principio de no contradicción? La respuesta a este interrogante se encuentra, sin lugar a dudas, en la distinción de registros o respectos desde los que se considera esta mutua influencia entre el don creado y el Don increado.

## 2. Dos órdenes de prioridad

El cambio de registro en la descripción del rol que juegan las personas procedentes en la descripción de la procesión temporal que es su misión invisible, encuentra su explicación más completa en la respuesta al segundo interrogante del primer artículo de la cuestión consagrada al estudio de la razón formal de la donación del Espíritu Santo<sup>38</sup>. Como lo indicábamos más arriba, esta *quaestiuuncula* del *Scriptum* tiene su paralelo en el tratado trinitario de la *Summa*<sup>39</sup>. Comenzaremos nuestro análisis desde este pasaje más breve y conciso que recoge, poco más de quince años después, la primera enseñanza del Angélico.

En el planteo de la problemática del texto de la *Prima Pars*, el razonamiento se inclina decididamente por la anterioridad del Espíritu Santo respecto

---

<sup>36</sup> In I *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 2: “Sicut id per quod fruibili conjungimur, in quantum ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia; propter quod spiritus sanctus dicitur esse pignus hereditatis nostrae”.

<sup>37</sup> Cf. In I *Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1; SCG IV, cap. 23; *S. Th.*, I, q. 43, a. 5, c. y ad 2.

<sup>38</sup> Esta respuesta corresponde exactamente a la del segundo interrogante del artículo primero del capítulo en el que la *Suma Halesiana* aborda la misma problemática (*SH*, I, n. 511, II): “Ad illud quod quaeritur cum utrumque conferatur animae, scilicet Spiritus Sanctus et gratia, quid per prius dicitur conferri animae”.

<sup>39</sup> Cf. *supra*, p. 154.

del don creado de la gracia. El interrogante que dirige toda la argumentación plantea que no parece acertado decir que la misión invisible de la persona divina tiene lugar “sólo según el don de la gracia santificante”<sup>40</sup>. En efecto, la preposición “según” (*secundum*) denota la referencia a una causa. Pero san Pablo dice que es por el Espíritu Santo que tenemos la caridad. Según esto, la persona divina es la causa de que tengamos el don de la gracia y no a la inversa<sup>41</sup>. La solución ofrecida por santo Tomás a esta objeción no podría ser ni más precisa ni más compacta:

“La gracia santificante dispone al alma para poseer la persona divina, y esto es lo que se significa cuando se dice que el Espíritu Santo es dado según el don de la gracia. Sin embargo, el mismo don de la gracia es desde el Espíritu Santo; y esto es significado cuando se dice que la caridad de Dios se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo”<sup>42</sup>.

Podemos afirmar, a fin de cuentas, cierta causalidad por parte del don creado. En efecto, se dice que el Espíritu Santo es dado “según” el don de la gracia santificante porque este don dispone al alma para poseerlo<sup>43</sup>. Pero, a su vez, como lo testimonia el Apóstol, el don de gracia “es desde”, es decir, procede del Espíritu Santo. Así pues, si el don creado de la gracia causa dispositivamente la presencia del Espíritu Santo en el alma del justo, el Espíritu Santo es principio de dicho don, ya que por Él es difundido en nuestros corazones el amor de Dios.

En la *Tertia Pars*, al momento de explicar el orden de prioridad entre la gracia habitual y la gracia de Cristo, el Angélico insistirá nuevamente sobre la anterioridad del Don del Espíritu Santo sobre el don de la gracia. El Espíritu

---

<sup>40</sup> *S. Th.*, I, q. 43, a. 3: “Videtur quod missio invisibilis divinae personae non sit solum secundum donum gratiae gratum facientis”.

<sup>41</sup> *S. Th.*, I, q. 43, a. 3, ob. 2: “Haec praepositio secundum denotat habitudinem alicuius causae. Sed Persona divina est causa quod habeatur donum gratiae gratum facientis, et non e converso; secundum illud Rom 5 [...]. Ergo inconvenienter dicitur quod Persona divina secundum dona gratiae gratum facientis mittatur”.

<sup>42</sup> *S. Th.*, I, q. 43, a. 3, ad 2: “Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam, et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto, et hoc significatur, cum dicitur quod caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum”.

<sup>43</sup> La gracia creada es reconocida así como el don puesto al nivel ontológico del hombre para que pueda unirse a Dios. Cf. J.-H. NICOLAS, *Les Profondeurs de la grâce*, París, Beauchesne, 1969, pp. 150-160.

Santo está presente en la mente por la gracia porque es su causa. En efecto, “el principio de la gracia habitual, que es dada con la caridad, es el Espíritu Santo, de quien se dice, según esto, que inhabita la mente por la caridad”<sup>44</sup>. Evocando el bello pasaje de *Ezequiel* 43, 2, sobre la llegada de la gloria de Dios al templo que hace resplandecer la tierra, el Angélico compara la proporción entre la nueva presencia divina y la gracia santificante en nosotros, con la que existe entre el sol y su luz en el aire: “Pues la gracia es causada en el hombre por la presencia de la divinidad como la luz en el aire por la presencia del sol”<sup>45</sup>. Así pues, el Espíritu Santo es principio en cuanto agente que produce inmediatamente la gracia y la caridad en aquél donde inhabita.

La explicación de la doble prioridad entre el don creado y el Don increado que el Angélico ofrece en el *Scriptum*, además de ser más explícita que la de la *Summa*, permite reconocer mucho mejor la influencia de la *Summa Halesiana* sobre ella. La pregunta “¿qué es dado primero?”<sup>46</sup>, que comanda esta segunda *quaestiuncula*, es ciertamente pertinente porque –como lo hemos visto en el pasaje paralelo de la *Summa*–, por una parte, decimos que es por el Espíritu Santo que son dados los dones creados, ya que Él tiene la razón de primer don<sup>47</sup>. Pero, por otra parte, los dones creados nos disponen para que poseamos al Espíritu Santo y toda disposición es anterior a la forma a la que prepara<sup>48</sup>. Aunque estas dos afirmaciones parecen contradecirse, en su breve respuesta, el joven bachiller sentenciario logrará demostrar cómo ellas, en realidad, se complementan y enriquecen mutuamente. La presentación sinóptica de la misma junto con la ofrecida, pocos años antes, por Juan de la Rochela, nos permitirá apreciar mejor su originalidad en la continuidad de una enseñanza que les es común:

---

<sup>44</sup> *S. Th.*, III, q. 7, a. 13, c.: “Principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti quod per caritatem mentem inhabitat”. Es un tema bíblico (*Lc* 11,13; *1 Co* 12, 4-11; etc.) muy desarrollado por santo Tomás y sus contemporáneos: el Espíritu Santo es el primer don y la razón de todos los dones de Dios. Cf. In *I Sent.*, d. 18, a. 3; *S. Th.*, I, q. 38, a. 2, c.

<sup>45</sup> *S. Th.*, III, q. 7, a. 13, c.: “Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis”. El pasaje de *Ezequiel* evocado por santo Tomás dice así: “La gloria del Dios de Israel ingresaba por la vía oriental, y la tierra resplandecía por su majestad”.

<sup>46</sup> In *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, qc. 2: “Ulterius quaeritur circa hoc, si utrumque datur, quid per prius datur”.

<sup>47</sup> In *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, qc. 2: “Et videtur quod Spiritus Sanctus: quia per ipsum dantur alia, et quia habet rationem primi doni”.

<sup>48</sup> In *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, qc. 2, sc.: “Sed e contrario videtur quod dona per prius. Quia dona ipsius disponunt nos ad hoc quod ipsum habeamus. Dispositio autem prior est eo ad quod disponit. Ergo etc.”.

**SH, I, n. 511, II, resp.**

“Puesto que se investiga cuál don se entiende que es dado con anterioridad al alma, a saber, el Espíritu Santo o la gracia: se ha de decir que según la comparación del don a aquél a partir del cual es dado, se entiende que primero es dado el Espíritu Santo, porque el Espíritu Santo procede primero desde el Padre hacia el alma [...]. Con todo, según la comparación del don a aquél para el que es dado, primero se entiende la gracia, que es como lo que dispone al alma y luego al Espíritu Santo inabitante. De ahí que aquello que era primero en el orden de la inteligencia por parte de Dios en el conferirse, es posterior por parte del alma en el recibirse”<sup>49</sup>.

**In I Sent., d. 14, q. 2, a. 1, qc. 2, c.**

“El orden de algunos según la naturaleza puede ser considerado doblemente: por parte del recipiente y de la materia; y así la disposición es anterior a aquello a lo que dispone; y así recibimos los dones del Espíritu Santo antes que al mismo Espíritu Santo, porque por estos mismos dones recibidos somos asimilados al Espíritu Santo; o por parte del agente y del fin; y así lo que está más próximo al fin y al agente, se dice que es anterior; y así recibimos al Espíritu Santo con anterioridad a sus dones, porque también el Hijo, por su amor nos donó los otros dones. Y esto es ser anterior absolutamente”<sup>50</sup>.

Desde la doble referencia del don al donante y al beneficiario, el maestro Juan distingue dos registros distintos en la consideración de la donación del Espíritu y de la gracia santificante. El primer registro es el que entiende esta donación por comparación a aquél que es su origen eterno, es decir, por par-

---

<sup>49</sup> “Cum ergo quaeritur cuiusmodi donum intelligatur per prius dari animae, scilicet Spiritus Sanctus vel gratia: dicendum quod secundum comparisonem doni ad illud a quo datur, prius intelligitur dari Spiritus Sanctus, quia prius procedit a Patre Spiritus Sanctus ad animam [...]. Secundum vero comparisonem doni ad illud cui datur primo intelligitur gratia, quae est sicut disponens animam et deinde Spiritus Sanctus inhabitans. Unde illud quod erat prius in ordine intelligentiae ex parte Dei in conferendo, posterius est ex parte animae in recipiendo”.

<sup>50</sup> “Ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae; et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit: et sic per prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum, quia per ipsa dona recepta Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius: et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona ejus, quia et Filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius”. Cf. G. EMERY, *La Teología Trinitaria*, pp. 359-366.

te de Dios que confiere ambos dones. De este modo decimos que el Espíritu Santo es anterior porque procede del Padre hacia el alma antes que el don de la gracia. Como se puede constatar, la prioridad está dada por la mera proximidad o cercanía respecto del principio. Si tenemos presente, además, que lo que procede primero es causa de lo que le sigue, podremos reconocer aquí, al menos, el orden de la causalidad eficiente, aunque este dato no está explicitado en el texto. El segundo registro es el que entiende dicha donación por comparación al destinatario, esto es, por parte del alma que recibe uno y otro don. Este es, sin lugar a dudas, el orden de la causalidad material. Así decimos que es anterior el don de la gracia santificante que dispone al alma para que pueda recibir el Don del Espíritu Santo.

En la conclusión de su argumento, el maestro franciscano constata la paradoja implicada en el hecho de que el don que es anterior por parte de Dios que lo confiere, es posterior por parte del alma que lo recibe. Al hacerlo, pone de relieve algo que, en realidad, está presente a lo largo de todo el argumento y que es lo que, ante todo, quiere investigar, a saber, el orden según la inteligencia. Si leemos atentamente el pasaje desde esta advertencia, podremos constatar que la expresión “se entiende” al inicio del argumento, en la explicación del orden por parte de Dios y en la correspondiente al orden por parte del alma, no es casual. Por parte del alma, es posterior el Don increado en el mismo orden de la inteligencia en que este Don es primero por parte de Dios.

En fin, esta distinción de registros o perspectivas que ofrece el texto de la *Suma Halesiana* permite afirmar cierta prioridad de la gracia creada sin negar su dependencia de la Gracia increada, siempre que se entienda que el orden según el cual se afirma esta prioridad no supone temporalidad o sucesión. De hecho, poco más arriba, en el enunciado mismo de este interrogante, el maestro Juan advierte con precisión que se refiere a una prioridad de naturaleza y que esta prioridad está vinculada a la que se toma por parte de la inteligencia, porque es una prioridad que la razón humana puede captar o distinguir aún cuando el Don del Espíritu y el don de la gracia santificante sean dados simultáneamente: “Y hablo –dice– de prioridad de naturaleza que es según la razón de la inteligencia, no de [prioridad] de tiempo, porque consta que [estos dones] son simultáneos en el tiempo”<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> *SH*, I, n. 511, II, resp. “Et loquor de prioritare naturae quae est secundum rationem intelligentiae, non temporis, quia constat quod simul sunt tempore”. Cf. E. PRIMEAU, *Doctrina Summae Theologicae*, pp. 50-51.

En el argumento paralelo del *Scriptum* son mencionados “algunos” que están dispuestos según un cierto orden. Se trata de los componentes ontológicos que intervienen en esta donación: la creatura racional, el Espíritu Santo y la gracia santificante<sup>52</sup>. Los dos primeros son de orden substancial y el tercero es un accidente del género de la cualidad. El primero se tiene a los dos restantes como el recipiente a lo recibido. Como lo hiciera el maestro Juan en el enunciado de este mismo interrogante, santo Tomás advierte aquí, con una breve y concisa afirmación, que el Espíritu Santo y la gracia santificante son recibidos en la creatura racional según un orden que no es temporal sino de naturaleza, y que esto se verifica de dos modos distintos. Existen, por tanto, dos órdenes de anterioridad y posterioridad según la naturaleza entre el Don increado y el don creado. Acto seguido describe uno y otro orden, en un orden inverso al ofrecido en la descripción del texto paralelo de la *Suma Halesiana*.

Cuando decimos que por el don creado de la gracia santificante nos es dado el Espíritu Santo, consideramos la materia, más precisamente, el recipiente en el que son recibidos uno y otro don, es decir, el sujeto que es la creatura racional. En este registro, el don creado se presenta como una disposición del sujeto y el Don increado como la forma a la que aquél don dispone<sup>53</sup>. Es verdadero, por tanto, considerado de este modo, el argumento en contra que el joven bachiller sentenciarario ofrece en este interrogante, porque lo que dispone al sujeto para la acción del agente es anterior a la forma que resulta de dicha acción<sup>54</sup>. Tenemos, pues, en esta primera parte de la respuesta, una

---

<sup>52</sup> El maestro Juan los había determinado con toda precisión: *SH*, III, n. 610, ad 5.

<sup>53</sup> Explicando la causalidad cuasi-formal del Don increado por analogía con la de la esencia divina en la visión beatífica, Rahner pierde de vista el valor propio de este orden de prioridad. K. Rahner, “Sobre el concepto escolástico de gracia increada”, en *Escritos de Teología 1* (1961) 349-377, aquí pp. 372 s. La causalidad del don creado sobre el increado no es eficiente sino dispositiva. Por consiguiente, no existe ninguna contradicción entre la enseñanza de los maestros medievales por una parte y la de la *Escritura* y los Padres por otra, por lo que se refiere al orden de prioridad entre ambos dones (pp. 139), sino una diferencia en cuanto a la perspectiva desde la que se considera la comparación entre ellos. La opinión de Rahner encuentra un vigoroso apoyo en la enseñanza de M. J. Scheeben. Cf. F. BOURASSA, “Les missions divines et le surnaturel chez saint Thomas d’Aquin”, en *SE 1* (1948) 41-98 [49-50].

<sup>54</sup> In *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, qc. 2, sc.: “Sed e contrario videtur quod dona per prius. Quia dona ipsius disponunt nos ad hoc quod ipsum habeamus. Dispositio autem prior est eo ad quod disponit. Ergo et cetera”. Como podemos ver, santo Tomás está muy lejos de desechar la doctrina del hábito creado como medio dispositivo desarrollada por los maestros franciscanos. Ver la opinión contraria en P.U. LÓPEZ DE MENESES, *THEOSIS. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas*. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2001, pp. 184-

explicitación de lo que quería significar el maestro Juan, en el pasaje paralelo, con la comparación del don al alma que se beneficia de él: se trata de una comparación de la forma, el Espíritu Santo, a la materia *in qua*, la creatura racional, hecha posible por la disposición que es la gracia santificante.

Según el maestro Juan, cuando decimos que la caridad nos ha sido dada por el Espíritu Santo, indicamos la prioridad considerada por parte de Dios que confiere ambos dones. En su descripción de este nuevo orden según la naturaleza, santo Tomás precisa que el mismo es tomado por parte del agente y el fin. En efecto, desde esta perspectiva tiene prioridad el Don increado, porque en orden a Él, como a su fin, son dispensados los dones de gracia y porque Él mismo influye, como causa media, en dicha dispensación en cuanto Amor por el que se verifica. Justamente, refiriéndose a esta influencia media, añade que el Hijo nos ha donado todos los otros dones por su Amor que es el Espíritu Santo.

Al momento de concluir el argumento, el Aquinate resuelve la paradoja que había puesto de relieve el maestro Juan en la conclusión de su propio argumento, pues aclara que, si bajo algún aspecto, el don creado de la gracia tiene prioridad, absolutamente hablando es anterior el Don increado. Así pues, la prioridad asignada al don creado sobre el Don increado no es más que relativa, restringida a una consideración particular, porque la disposición es, en última instancia, un efecto de la acción divina<sup>55</sup>.

Como podemos constatar, tenemos en estas dos explicaciones tan breves y, aparentemente, tan simples, un notable entrecruzamiento de órdenes: uno que es totalmente excluido, el orden de tiempo; dos que se vinculan estrechamente: el orden de naturaleza y el de entendimiento; y dos que son inversos: el orden de la causa eficiente y el de la causa material. El fundamento filosófico, para ambos maestros medievales, es el mismo, a saber, la doctrina del principio, del orden y de sus modos que ofrece Aristóteles, particularmente, en el Libro V de la *Metafísica*.

Con todo, el orden según la inteligencia, que es estructural en la explicación del maestro Juan, no es mencionada por santo Tomás ni en la *Summa* ni en el *Scriptum*. Como lo hemos podido advertir en el análisis sinóptico prece-

---

185. Para este autor, el Aquinate opta decididamente por una descripción de la divinización de tipo descendente.

<sup>55</sup> Lo advierte oportunamente G. EMERY (*La Teología Trinitaria*, p. 361): "Del lado de nuestra asimilación al Espíritu Santo según las condiciones de nuestra naturaleza humana, los dones creados de la gracia santificante son lo primero, en el sentido de una prioridad de disposición que es el efecto del Espíritu Santo".

dente, este no es el único elemento diferenciador. Como la referencia al fin, la indicación explícita de la prioridad *simpliciter* del Don increado no se encuentra ni en la *Suma Halesiana* ni en la *Summa*. Además, la referencia al Espíritu Santo como forma a la que dispone la gracia, particularmente desarrollada en el tratado de la gracia de la *Suma Halesiana*<sup>56</sup>, es más explícita en el pasaje del *Scriptum* que en el de la *Summa*. En fin, para indicar la anterioridad del Espíritu Santo sobre la gracia creada, el maestro Juan dice simplemente que procede primero. En la *Summa*, santo Tomás lo presenta como principio de la gracia creada sin añadir ninguna otra especificación. En el *Scriptum*, en cambio, refiere ambos aspectos. En efecto, por una parte, en la línea de lo dicho en la *Suma Halesiana*, afirma que el Espíritu es lo más próximo al agente; por otra, en la línea de lo dicho en la *Summa*, pone de relieve la influencia media del Espíritu Santo.

Si el recurso original a la teoría de la relación de razón ha permitido a santo Tomás completar la doctrina del maestro Juan sobre el Espíritu Santo como fruto y mostrar así, con mayor profundidad, que el Espíritu Santo está realmente presente en la creatura racional, la doctrina de los diversos órdenes de prioridad aplicada a la explicación de la referencia del Espíritu Santo al don creado, que encuentra desarrollada por el maestro Juan, le permite explicar mejor cómo se realiza esta nueva presencia. Reuniendo en una sola descripción ambas temáticas podemos decir que, por la disposición de la gracia santificante operada en el alma del justo por el Espíritu Santo, surge en la creatura racional una relación que termina en el mismo Espíritu Santo considerado como forma; si esta relación es real, porque comporta un cambio en la creatura racional, la relación inversa es de razón, porque su sujeto, el Espíritu Santo, no se ve modificado por ella; y mientras que la primera relación es la posesión del Espíritu Santo ordenada a su disfrute, la segunda es su inhabitación, su misión invisible y su donación, nombres que la significan indicando, respectivamente, la nueva presencia del Espíritu Santo, su origen eterno y la índole propia de su procedencia.

### **El amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Don increado**

En este estudio nos hemos propuesto analizar más profundamente la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre la comunicación al alma del justo del don creado de la gracia y del Don increado del Espíritu Santo, una co-

---

<sup>56</sup> Ver, en especial, *SH*, III, n. 609, *sol.* 1.

municación que, siendo simultánea, admite cierto orden e incluso diversos modos o tipos de orden. Acogiendo y completando la enseñanza de la *Suma Halesiana* sobre la donación del Espíritu Santo, el Aquinate explica en su comentario a la distinción 14 del Libro Primero de las *Sentencias*, que la procesión temporal del Espíritu Santo constitutiva de su misión invisible, que es su donación, es la relación inversa a la que se verifica en el alma del justo hacia Él, por la que decimos que lo posee y disfruta. Esta relación de posesión es real, porque se verifica por un cambio en la creatura racional, a saber, la modificación que tiene lugar en ella por la recepción del don creado. Pero la relación de donación o inhabitación es de razón, porque es concebida por nuestra mente en razón de la relación inversa, sin que se registre ningún cambio en su sujeto, el Espíritu Santo.

El maestro Juan de la Rochela enseñaba en la *Suma Halesiana* que la donación del Espíritu Santo se termina en Él mismo y no en sus dones creados. Santo Tomás completa esta afirmación aplicándole esta doctrina de la procesión temporal como relación de razón. La relación real de posesión tiene su origen en la recepción de los dones creados pero no se termina en ellos, sino que tiende ulteriormente hacia el mismo Espíritu Santo. Por eso decimos que poseemos no sólo los dones creados, sino también el Don increado, aquellos para el uso y éste para el disfrute. Por esta misma razón, decimos que proceden en nosotros, no sólo los dones creados, sino también el Don increado; y al afirmar esto no hacemos otra cosa que insistir sobre aquello, considerándolo desde la relación inversa. De este modo, el argumento por el que el maestro Juan demostraba la donación del mismo Espíritu Santo junto con sus dones creados recurriendo a la noción de fruto, es completado por santo Tomás mediante la doctrina de la donación del Espíritu Santo como relación de razón. Desde esta doctrina podrá explicar, a la vez, la compatibilidad de la donación del Espíritu Santo con la simplicidad y la inmutabilidad divina, y la suficiencia de la virtud infusa para realizar la conjunción con Dios que está al origen de esta nueva presencia.

A continuación, el Aquinate demuestra que los dones creados por los que se verifica la donación del Espíritu Santo son los de la gracia y la gloria, porque ellos nos dan acceso al disfrute imperfecto y perfecto respectivamente. Es porque realizan formalmente la conjunción con Dios como fin o bienaventuranza, que estos dones dan origen a la relación real de posesión correspondiente a la relación de razón constitutiva de la donación del Espíritu Santo. El Angélico alude, en este argumento, a una distinción de registros en la explicación de la donación conjunta del don creado y el Don increado

que encontramos con cierta frecuencia en la *Suma Halesiana*. El don creado aparece, primero, como precediendo al increado: es por el uso del don de la gracia que el justo disfruta del don del Espíritu Santo. Pero luego la persona procedente es presentada como imprimiendo en las almas de los justos los dones de la gracia santificante. Es el mismo cambio de registro que encontrábamos al final del argumento anterior: si bien, por los dones creados del Espíritu Santo nos unimos formalmente a Él, es Él quien nos asimila a sí mismo por dichos dones. Es la temática que dilucidará poco más adelante, al momento de preguntarse cuál de estos dones tiene prioridad.

Como el orden de exposición de la materia, la respuesta que ofrece a este interrogante es muy semejante a la que encontramos en la *Suma Halesiana*. Por una parte, el Angélico afirma, como Juan de la Rochela, que el Don increado y el don creado son recibidos en la creatura racional conforme a un orden de naturaleza y no según una prioridad temporal; por otra, distingue en este orden de naturaleza dos modos distintos. Para indicar estos modos recurre a la distinción de registros ya aludida y la esclarece. Por parte de la materia o sujeto receptivo, que es la creatura racional, es primero el don creado porque se comporta respecto del Don increado como la disposición respecto de la forma, siendo la primera siempre anterior a la segunda. Esta anterioridad importa una verdadera y propia causalidad, como lo permite reconocer con toda claridad el texto de la *Summa*. En efecto, si la gracia santificante puede ser considerada como anterior es porque la creatura racional requiere de ella para disponerse a recibir al Espíritu Santo. Aunque la *Suma Halesiana* abunda en explicaciones donde la gracia santificante es comparada al Espíritu Santo como la disposición a la forma, su argumento del doble orden de prioridad es, en este punto, menos explícito que el del *Scriptum*.

Por parte de las causas eficiente y final, es primero el Don increado porque el don creado es dispensado en orden a Él y porque Él mismo influye en dicha dispensación como Amor por el que se verifica. En el texto de la *Suma Halesiana* este orden era determinado como una consideración por parte de Dios y el Espíritu Santo era mencionado solamente como lo primero que procede. En la *Summa*, santo Tomás explicita que el Espíritu Santo es principio del don creado, y en el *Scriptum* determina que se trata de una causalidad media y explicita el rol que el Espíritu Santo cumple como fin.

Dejando implícita la referencia al orden según la inteligencia que estructuraba el argumento del maestro Juan, el Aquinate pone de relieve, en el *Scriptum*, el orden según la naturaleza y el orden según las causas. Resuelve, además, la paradoja del doble orden de prioridad entre el don creado y el

Don increado, puesta de relieve por el maestro franciscano, explicando que absolutamente hablando la prioridad le corresponde al segundo, porque la disposición es, en última instancia, un efecto de la acción divina.

Con el conjunto de los contenidos de este breve argumento, santo Tomás profundiza su enseñanza sobre la presencia del Espíritu Santo en el corazón de los justos explicitando el modo en que este Don se refiere al don creado de la gracia mediante la aplicación de la doctrina aristotélica de los diversos órdenes de prioridad, en especial, los correspondientes a los cuatro géneros de causa. La relación constitutiva de esta nueva presencia del Espíritu es reconocida, así, desde su fundamento, el don de la gracia que se compara a Él como a su principio y como a su término, al modo como la disposición se compara al agente y a la forma. En efecto, el Espíritu Santo es la fuente indeficiente de la gracia santificante que dispone al justo para poseerlo y disfrutarlo.

Guillermo JUÁREZ

Recibido: junio de 2014/ Aceptado: septiembre de 2014