

“Nueva creatura en Cristo”: Gracia y filiación divina en santo Tomás de Aquino, Maestro de vida espiritual¹

Pablo C. Sicouly OP

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

1. “Thomas a Creatore”: la creación como participación y don del esse

“*Thomas a creatore*”: con estas palabras ha caracterizado Gilbert K. Chesterton a Santo Tomás de Aquino en su conocido libro sobre el Doctor Angélico.² Si los dominicos hubieran acostumbrado tomar un nuevo nombre al modo como lo hacían los miembros de otras órdenes religiosas, como p.ej. los carmelitas, entonces habría que haber dado a Tomás el nombre de “*Thomas a Creatore*”, “Tomás del Creador”, porque toda su obra está concebida y formulada a partir de esa perspectiva fundamental: la del Dios Creador. Esta afirmación del gran literato británico ha sido recogida más de una vez con aprobación por filósofos y teólogos, buenos conocedores de la obra del Aquinate.³ Varios otros

¹ Versión ligeramente ampliada de la conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, el 29 de abril de 2004, en el marco del ciclo de exposiciones sobre Santo Tomás de Aquino como maestro de vida espiritual, organizado por la Sociedad Tomista Argentina. Aunque con pequeñas modificaciones, se ha mantenido el estilo de la exposición oral.

² G.K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Espasa-Calpe (10ª ed.), 1973.

³ Así por ejemplo: J. Pieper, “Kreatürlichkeit, Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs”, en: L. Oeing-Hanhoff (ed.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, Munich 1974, 47; id., “La criatura humana: El concepto de creaturidad y sus elementos”, en: J.J. Rodríguez Rosado/P. Rodríguez (dirs.), *Veritas et sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1975, 121-136; J. Ratzinger, *Al principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación*, Edicep, Valencia, 2001, 101. Pieper habla también de la creación como de la “clave musical oculta” en la obra de Santo Tomás de Aquino (Id., *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, München 1963, 16ss).

autores han destacado también el lugar peculiar que corresponde a la noción de creación en la obra de Santo Tomás.⁴

Volviendo a la afirmación de Chesterton: podría preguntarse quizás qué hay de sorprendente o de particular en que un teólogo o filósofo piense y escriba teniendo presente esta verdad fundamental de la fe y de la sabiduría cristiana, a saber, que Dios es el Creador, y que todo lo que existe es obra suya, creatura procedente de su omnipotencia, de su libertad, de su designio de amor, y ordenada a volver a Él, como fin último de todo lo creado. Efectivamente, un pensador cristiano no podría perder de vista esta dimensión fundamental (en el sentido más propio de la palabra) de la "creación" y de la "creaturidad", pues si ésta se desdibujara, ello conduciría inevitablemente a serios problemas e incluso posiblemente a graves errores en el campo filosófico y teológico, tanto del dogma como de la moral. Sin embargo, la afirmación de Chesterton, en cuanto específicamente referida a Santo Tomás, está plenamente justificada: En el Aquinate esta verdad fundamental objeto de la revelación divina, ocupa un lugar central en su admirable síntesis metafísico-teológica. No se trata simplemente de algo que se afirmara al comienzo al modo de un postulado y luego estuviera más o menos ausente en el conjunto de su obra, sino de una perspectiva siempre presente, que subyace en todos sus tratados y en sus afirmaciones fundamentales.

Mientras que en el siglo XX la noción de creación en Santo Tomás ha sido estudiada sobre todo desde un punto de vista filosófico, en los últimos años las investigaciones han comenzado a profundizar en su dimensión teológica, pudiendo percibirse así, entre otras cosas, más claramente la íntima conexión entre la temática de la creación y la teología trinitaria de Santo Tomás.⁵ Hoy intentaremos esbozar cómo esta perspectiva del obrar creador y recreador divino, considerada en sus implicancias metafísicas y sobrenaturales, ilumina el ser

⁴ Véase por ejemplo: A. Aertsen, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, E.J.Brill, Leiden 1988; E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires 1952, 71ss; A.-D. Sertillanges, *La idea de creación y sus resonancias filosóficas*, Columba, Buenos Aires 1969; J.-M. Vernier, *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin*, Téqui, París 1995, 329ss.

⁵ Véase por ejemplo, G. Emery, *La Trinité créatrice. Trinité et création des les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, París 1995, 249ss ; 517ss; J.-P. Torrell, *Saint Thomas maître de vie spirituelle*, Presses Universitaires, Friburgo (Suiza)/ Cerf, París 1996, 75 ; 86ss.

y el obrar del hombre como “nueva creatura” en Cristo, hecho partícipe de la naturaleza divina y constituido en hijo de Dios por la gracia, ofrece una base sumamente rica, capaz de fundamentar la vida espiritual cristiana.

La mencionada centralidad de la noción de creación en Santo Tomás es inseparable de su intuición metafísica original y fundamental, en función de la cual se ha podido decir que, a partir de categorías de pensamiento de Aristóteles por un lado y de la tradición patrística platónico-cristiana por otro, el Aquinate elabora una nueva síntesis, en cuyo seno el instrumental filosófico asumido experimenta una profunda transformación y adquiere un alcance que supera los contextos originales, hasta el punto de implicar una “nueva fundación” de la metafísica.⁶ En la base de esta nueva impostación de la metafísica se encuentra la noción de participación del “*esse*” por Dios como causa de todo ser (“*Ipsum Esse subsistens*”), es decir como Creador, que dando el ser a las creaturas las crea y sostiene o conserva en el ser, siendo la doctrina de la analogía la expresión lógica o predicamental de la participación del *esse*. Las investigaciones de las últimas décadas, a partir de mediados del siglo XX ponen de manifiesto hasta qué punto el pensamiento de Santo Tomás exige un estudio cuidadoso y una aproximación a la vez histórica y sistemática, si no quiere correrse el riesgo de perder de vista u oscurecer sus intuiciones más propias y profundas.⁷ La doctrina de la participación del *esse*, podríamos decir desde el punto de vista de nuestro tema hoy, no es en última instancia sino la expresión metafísica, admirablemente formulada, del misterio de la creación: del acto creador de Dios y del ser de las creaturas.

Pero ¿cómo expresar adecuadamente, en categorías metafísicas, este misterio fundante de la creación como participación del *esse*? Precisamente

⁶ Véase: L. Honnefelder, „Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert“, en: J. Beckmann (ed.), *Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburgo 1987, 165-186; A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Brill, Leiden 1965, 147-159.

⁷ Cfr. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, Lovaina/París 1963; L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, París (2ª. ed.) 1953; C. Fabro, *La nozione metafisica de partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Roma 2005. Las investigaciones de las últimas décadas han contribuido a poner de manifiesto que el reproche de “onto-teo-logía” formulado por M. Heidegger no es aplicable a la concepción de la metafísica de Santo Tomás de Aquin. Cfr. p.ej.: J.-L. Marion, “Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie”, en: *Revue Thomiste* 95 (1995), 31-66 ; G. Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Cerf, París 1996, 57ss.

las categorías de “substancia”, “accidente”, “relación” experimentan en su aplicación a la noción de creación una peculiar transformación. Sin entrar en excesivos detalles que excederían el marco de esta exposición, cabe mencionar simplemente lo peculiar de la “relación” creatural. Ella expresa por un lado, la dependencia absoluta de la creatura respecto del Dios como Creador, el carácter permanente de este don, de este ser-sostenida en el ser de la creatura, y a su vez su consistencia ontológica, lo que se denomina también como su relativa autonomía creada. Como Santo Tomás explica, la creación no es simplemente un cambio (*mutatio*), como otros que se dan en la naturaleza, sino la dación del *esse*, y la consiguiente radical y permanente dependencia del ser creado en relación a Dios como fuente trascendente del ser. La “creación” pertenece por tanto, explica Santo Tomás, a la categoría de la “relación”, teniendo como tal, un carácter muy peculiar, tal como la explica santo Tomás, quien habla de una “*relatio quaedam*”.⁸ En cuanto relación, la creación es posterior a la creatura, en cuanto que inhiere en ella como un accidente en la substancia, pero al mismo tiempo, en cuanto término de la acción creadora divina expresa la dependencia fontal respecto de Dios y es anterior a la creatura.⁹

El acto creador de Dios no es para santo Tomás – como tiende a imaginar la inteligencia humana – un hecho pasado, algo que se ubica sólo en el “comienzo” de la historia, sino algo permanentemente actual, en cuanto que Dios es siempre fuente del ser de todo lo que es, y si el Creador no la conservara permanentemente en el ser, la creatura dejaría de existir. Sólo Dios es por esencia, pues su esencia es su *esse*, mientras que toda creatura es por participación, pues el *esse* no pertenece a su esencia. Santo Tomás dice en este sentido, que la situación de toda creatura respecto de Dios equivale a la del aire o la

⁸ Cfr. STh I, q. 45, a. 3: “Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti ... non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu ... Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse”. Véase asimismo: CG II, c. 6-38; *De Potentia* q. 3-5; J.-P. Torrell, *Saint Thomas, maître de vie spirituelle...*, 301ss.

⁹ *Responsio de 108 articulis*, art. 95: “Verum est quod creatio secundum rem nihil ponit in creato nisi relationem ad creatorem a quo habet esse, quae est quoddam accidens. Et haec relatio quantum ad illud esse quod habet in subiecto, accidens quoddam est posterius subiecto; sed in quantum est terminus actionis divinae creantis, habet quandam rationem prioritatis”.

atmósfera respecto del sol que la ilumina: mientras el sol brilla e ilumina por naturaleza, el aire lo hace participando de la luz del sol, y del mismo modo que si en algún momento el influjo iluminador del sol cesara, la atmósfera dejaría de ser iluminada y desaparecería la luz, así también la creatura, si dejara de ser conservada en el ser por Dios, dejaría de ser.¹⁰

Con esta concepción se relaciona, en forma plenamente consecuente desde el punto metafísico, la postura de santo Tomás en lo referente al tema discutido en su tiempo de la posible eternidad del mundo desde el punto estrictamente filosófico. Como es sabido, el Aquinate sostiene que la posibilidad de una creación *ab aeterno* (que a través de la revelación divina sabemos que no se da) no afectaría la razón formal de creación como dependencia metafísica radical, total y permanente de la creatura respecto del Creador.¹¹ Pero ahora nos interesa continuar nuestro itinerario viendo cómo esta centralidad de la creación y de la participación se prolonga y alcanza su culminación en el plano sobrenatural de la gracia.

2. “*Novum esse gratiae*”: la gracia como “nueva creación” en Cristo y participación de la naturaleza divina

Lo dicho hasta aquí respecto de la creación, o sea en el orden natural, encuentra en el pensamiento de santo Tomás una admirable correspondencia en el plano de lo sobrenatural. El amor de Dios infunde y crea la bondad en las cosas, a diferencia de la voluntad humana, que es movida por la bondad preexistente en las cosas, capaz de perfeccionar a la creatura en aquello de que ella aún carece.¹² Así como Tomás ve toda la realidad en dependencia radical de Dios Creador,

¹⁰ Cfr. STh I, q. 104, a. 1: “Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse”.

¹¹ Cfr. STh I, q.46, a. 2; CG II, c. 38; op. XXVII *De aeternitate mundi*. Entre la abundante bibliografía al respecto, véase: L. Carroll, “Aquinas on Creation and the metaphysical Foundation of Science”, en: *Sapientia* 56 (1999), 69-91; id., “Aquinas and Big Bang Cosmology”, en: *Sapientia* 53 (1998), 73-95.

¹² STh I, q. 20, a.2: “Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus”; I-II, q. 110, a. 1: “Bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus.”

que hace a las creaturas partícipes del ser, así también concibe la gracia como la participación de un "*novum esse*", un nuevo ser o modo de ser por parte de Dios, que ciertamente no disuelve ni destruye, sino que supone y perfecciona el "*esse naturae*". En su breve y admirable tratado de la gracia en la *Summa Theologiae* (la parte, qq. 109-114) Santo Tomás concibe la gracia (santificante o *gratum faciens*) como un cierto don habitual infundido por Dios en el alma, al modo de una forma o cualidad sobrenatural, a través de la cual el hombre es movido por Dios con suavidad y facilidad hacia la consecución del bien eterno sobrenatural, de un modo análogo pero superior a aquel según el cual las creaturas son movidas y obran en orden a la consecución del bien natural.¹³ En otros textos, y en particular en sus obras de madurez, el Aquinate caracteriza la gracia, apoyándose en la afirmación de la segunda epístola de Pedro, en la traducción de la Vulgata (2 Pe 1, 4), como "participación de la naturaleza divina" ("*consortes divinae naturae*")¹⁴.

Desde el punto de vista metafísico, la gracia es una forma accidental, es decir una cualidad no sustancial, que inhiere en un sujeto ya constituido, confiéndole una nueva perfección.¹⁵ La caracterización de la gracia como "accidente entitativo", metafísicamente correcta e incluso necesaria - pues si se tratara de

¹³ Cfr. STh I-II, q. 110, a. 2: "Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens, quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum ... Illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et promptly ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est."

¹⁴ Cfr. STh I-II, q. 112, a.1: "Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam"; De Veritate, q. 27, a. 6: "oportet dicere quod gratia sit in essentia animae, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinae naturae, ut habetur II Pet. I, 4". Es interesante que también en este contexto Santo Tomás hace referencia a la analogía entre la creación, o sea al *esse* natural, y al nuevo *esse* de la gracia: "Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia (De Ver., q. 27, a. 1 ad 3). Cfr. M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Educa, Buenos Aires 1979, 116-129.

¹⁵ Cfr. I-II, q. 110, a. 2 ad 2: "Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae."

una forma sustancial, el hombre dejaría de ser tal-, no deja de tener algo de paradójico, en cierto modo análogo a aquella relación (“*relatio quaedam*”) en que consiste la creación en la creatura. Afirmar que la gracia metafísicamente considerada sea un “accidente” en la creatura, no significa obviamente que sea algo secundario o accidental en el sentido vulgar de la expresión.¹⁶ Esta paradoja ha llevado por ejemplo, al padre Juan G. Arintero OP, maestro de vida espiritual a comienzos del siglo XX, a hablar de la gracia como de un accidente “sobresustancial”¹⁷. Pero en realidad, de lo que se trata es de comprender el modo en que las categorías metafísicas son utilizadas por Santo Tomás al servicio del *intellectus fidei*. En este doble recurso del Angélico al instrumental de las categorías aristotélicas por un lado y de la tradición neoplatónico-cristiana en particular de Pseudo-Dionisio Areopagita, se manifiesta una vez más la originalidad de su síntesis. Frente a observaciones críticas antiguas y modernas, –desde Lutero, por ejemplo, a nuestros días– de autores que han objetado el uso de dichas categorías metafísicas en teología o han reprochado una asunción acrítica de las mismas, vale la pena percibir hasta qué punto el Aquinate no ha dejado de ver la cierta insuficiencia de las categorías filosóficas previas a la revelación, afirmando respecto de la gracia, que “los filósofos no conocieron sino aquellos accidentes del alma que están ordenados a actos proporcionados a la naturaleza humana”,¹⁸ pero ha visto también y ha optado por la posibilidad de utilizarlas desde la novedad definitiva de la revelación en Cristo, poniéndolas a su servicio e integrándolas en una síntesis en las que pueden adquirir un alcance nuevo, antes insospechado.

Sobre la base de la analogía entre la participación del *esse* natural y del *novum esse gratiae* Santo Tomás establece una notable analogía entre “creación” y “nueva creación” (*recreatio, nova creatio*).¹⁹ En este sentido, habla de una

¹⁶ Cfr. O. H. Pesch/A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, (3ª ed) WBG, Darmstadt 1994, 84ss; L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, (3ª ed.) BAC, Madrid 2001, 168.

¹⁷ J.G. Arintero, *Evolución mística*, San Esteban, Salamanca 1989, 61s. La reflexión del P. Arintero sobre la gracia como re-creación en Cristo merecería, por su riqueza, un estudio específico.

¹⁸ De veritate q. 27, a. 2 ad 7: “Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi sciverunt, invenitur: quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos”.

¹⁹ Dado el papel central de la noción de “*participatio*” y de “*actus essendi*” en su pensamiento, este tema reviste una particular importancia, aunque ha sido relativamente poco

fundamental similitud entre la creación y la recreación por la gracia: “omnino simile est de creatione et recreatione”,²⁰ en cuanto que en ambos casos se da una participación del *esse*, en un caso natural, en el otro sobrenatural, bien que el segundo inhiere en el primero, conforme al axioma “*gratia supponit naturam*”. Marcelo Sánchez Sorondo comenta esta afirmación diciendo que “Santo Tomás, con una densa ontología sobrenatural de claro corte bíblico, no tiene ningún temor en analogar la recreación a la creación. Más aún ... el Angélico maestro habla de una doble creación, en sentido análogo pero riguroso, cuyo término propio es el *esse* ya de la naturaleza ya de la gracia como participación intrínseca del *Esse per essentiam* divino desde el intervalo metafísico de la nada”.²¹

En algunos textos particularmente bellos Santo Tomás expresa que la creatura, que había procedido íntegra y como “nueva” de las manos del Creador – es decir, en la condición de justicia y armonía original, en comunión con Dios–, había luego “envejecido”, por pecado del hombre y por eso Dios en su amoroso designio de recapitular todas las cosas en Cristo, quiso infundirle un nuevo “*esse*”, renovándola interiormente y haciendo participar al hombre de la naturaleza divina. En este contexto Santo Tomás explicita cómo se da un doble modo de acceso de la nada al ser, ya en el orden natural ya en el orden sobrenatural:

La creación es el tránsito de la nada al ser. Hay sin embargo

estudiado aún. Véase al respecto: M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación...*, 248f; 309; Véase también: F. Ocariz, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona 2000, 69-95; 96-106.

²⁰ “Omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae ... etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur.” (In I Sent, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3).

²¹ M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación...*, 87; 309: “Santo Tomás no tiene dificultades en analogar el momento de la creación natural con el de la recreación sobrenatural, fundándose en la misma *ratio propria creationis* como posición del ser fuera de la inmanencia por esencia pero en pertenencia y semejanza intrínseca de participación, con el intervalo metafísico de la nada”. Sánchez Sorondo hace referencia a un oscurecimiento de esta intuición central de Santo Tomás de en autores tomistas posteriores, de modo que se desdibuja la densidad ontológica de la concepción de la gracia como participación de la naturaleza divina y nueva creación en Cristo. Esta pérdida “tiene por raíz – explica dicho autor – el olvido de la intuición fontal de [Santo Tomás] ...: del ser (*esse*) como término propio de la creación y recreación que se ilumina desde dentro en la noción metafísica de participación natural y/o sobrenatural, porque como Santo Tomás explica la primera creación a la luz de la participación, así también concibe de acuerdo con la Revelación la recreación en Cristo como participación de la naturaleza divina” (Id., 308).

un doble ser (esse), a saber: el ser de la naturaleza y el ser de la gracia. La primera creación fue hecha cuando las creaturas fueron producidas por Dios de la nada al ser de la naturaleza, y entonces la creatura era nueva; pero por el pecado, envejeció ... Convenía por tanto que se diera una nueva creación, por la cual (las creaturas) fueran producidas en el ser de la gracia.²²

En sentido análogo, el Aquinate dice que hemos sido creados y producidos en el ser de la naturaleza en Adán, pero como aquella creatura ya era vieja, estando como envejecida por el pecado, el Señor, produciéndonos y constituyéndonos en el ser de la gracia, hizo de nosotros una cierta nueva creatura.²³

El acceso de la creatura al orden sobrenatural de la gracia y específicamente la justificación del pecador es concebida por Santo Tomás como una "recreación" o "nueva creación", lo que lo lleva a plantear la cuestión de la relación entre creación y justificación: ¿cuál de estas dos obras divinas es mayor: la creación del universo o la justificación del pecador? En su respuesta, el Aquinate distingue entre el *modo* y el *término* del obrar divino. Mientras que en la primera perspectiva, la creación es una obra mayor que la justificación en razón de que acontece "ex nihilo", desde el segundo punto de vista la primacía corresponde a la justificación, en cuanto que ella termina en el bien eterno de la participación divina (*esse gratiae*), mientras que la creación lo hace en el bien de la naturaleza mutable (*esse naturae*).²⁴ La justificación del impío representa en este sentido para santo Tomás la "mayor mayor obra de Dios".²⁵

²² "Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren. III, 4: 'Vetustam fecit pellem meam', etc. Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae". (In Ep. II ad Cor., cap. V, v. 17, lect. 4).

²³ "...Dominus producens nos, et constituens in esse gratiae, fecit quandam novam creaturam". (In Ep. ad Gal., c. VI, v. 15, lec. 4).

²⁴ STh I-II, q. 113, a.9: "Opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte modi agendi. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis."

²⁵ Cfr. I-II, q. 113, a. 9.

En algunos textos, Santo Tomás habla incluso de la justificación del impío como de una *creatio ex nihilo*, en cuanto que implica el paso de la "nada" del pecado al nuevo ser de la gracia (*novum esse gratiae*).²⁶ Estas expresiones sin embargo deben ser bien comprendidas, pues no se trata de una equiparación sin más entre justificación y creación *ex nihilo*, como se dará por ejemplo en M. Lutero y en teólogos protestantes, que tras las huellas del reformador alemán, buscarán expresar una total pasividad del hombre respecto del obrar divino de la justificación y excluir de ese modo cualquier forma de sinergia entre obrar divino y obrar humano, que ven como inconciliables.²⁷ Tampoco se trata para Santo Tomás de una discontinuidad radical entre la "antigua" y la "nueva creación", de modo que no hubiera identidad o continuidad alguna entre una y otra, sino sólo a lo sumo, "extra se" en Dios.²⁸ A diferencia de tales posturas, Santo Tomás distingue claramente en otros textos la justificación de la creación o nueva creación *ex nihilo* en razón de la correspondencia a la gracia, a la cual el hombre está llamado, disponiéndose a la justificación, como enseñará más

²⁶ "Gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud Ad Ephes. II, 9: 'Creati in Christo Iesu in operibus bonis'" (STh I-II, q. 110, a. 2 ad 1); "... quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt". (In Ep. II ad Cor., cap. V, v. 17, lect. 4). Como lo manifiestan los textos, con dicha expresión Santo Tomás quiere decir ya que la "nueva creación" no procede de los méritos del hombre, ya que desde el punto de vista de la participación en la vida divina, quien no tiene la gracia, en cierto modo "no es".

²⁷ Sobre la relación entre creación y justificación en M. Lutero, véase p.ej.: P. Althaus, *Der Schöpfungsgedanke bei Luther*, Munich 1959; id., *Die Theologie Martin Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gütersloh (6^a. ed.) 1983, 99ss. Althaus hace referencia a la íntima vinculación existente entre la concepción de la justificación "sola fide" de Lutero con su aplicación a la misma de la terminología de la creación, y especialmente del "ex nihilo".

²⁸ Entre algunos teólogos protestantes del siglo XX se han dado posturas que afirman una total discontinuidad entre el ser natural de la creación y el término de la nueva creación, aproximándose en algunos casos a un dualismo apocalíptico o incluso al marcionismo de los primeros siglos. Cfr. p.ej. respecto de la obra temprana de J. Moltmann: R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtsfertigungslehre*, WBG, Darmstadt 1979, 140ss; P.C. Sicouly, *Schöpfung und Neuschöpfung, Die Kategorie Neuschöpfung als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns*, Bonifatius, Paderborn, 2007. A nivel de la escatología individual podrían mencionarse posturas que han sostenido una suerte de "muerte total" (*Ganztod*) y la resurrección como una nueva creación *ex nihilo*. (Cfr. Comisión Teológica Internacional, "Algunas cuestiones actuales de escatología" [1990], 4.3.).

adelante el Concilio de Trento.²⁹ Santo Tomás cita en este contexto aquellas palabras de San Agustín que expresan precisamente la distinción entre el obrar divino en la creación de la nada y en la justificación: “quien te creó sin ti, no te justificará sin ti”.³⁰

Lo dicho acerca de la gracia como participación de la naturaleza divina, vale no solamente en el plano metafísico del nuevo ser del hombre en gracia, sino que tiene también, enseña Santo Tomás, una fundamental importancia en el plano del obrar. La gracia que le es dada como nuevo principio formal interno capacita al hombre (y le es necesaria) para realizar actos ordenados a la consecución de su fin último, sobrenatural, y encaminarse así hacia su fin último, la visión de Dios en la vida eterna. Hechas partícipes como verdaderas “causas” del gobierno divino de la creación, las creaturas espirituales, y específicamente el hombre “recreado” en Cristo, puede participar como instrumento consciente y libre en la realización del designio divino de recapitular todo en Cristo, ordenando todo lo creado hacia Dios, cooperando incluso en el plano sobrenatural en orden a la comunicación de la verdad y el bien y a la santificación de otros.³¹

La gracia, al fundar el nuevo ser del hombre en Cristo y su participación en la naturaleza divina, funda también e inseparablemente la filiación divina del hombre renovado o “recreado” en Cristo, constituido en hijo adoptivo de Dios. Por eso, nuestro itinerario nos lleva finalmente a la “filiación divina”, que Santo Tomás, en continuidad con su concepción de la participación natural y sobrenatural, concibe con admirable realismo y profundidad.

²⁹ Cfr. DH 1525; 1526.

³⁰ “Ut dicit Augustinus ... ‘qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.’ 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). Respecto de la analogía entre creación y justificación, me permito remitir entretanto a mi contribución a la publicación de homenaje a Domingo M. Basso OP, de próxima aparición: “Libertad creadora y libertad creada. La analogía entre el obrar divino en la creación y la justificación como recreación en Santo Tomás de Aquino” (versión más breve en: la página de la Sociedad Tomista Argentina: www.sta.org.ar).

³¹ Cfr. p.ej.: I, q.103 en cuanto a la participación de las creaturas en la “*gubernatio divina*” como ejecución del designio de la providencia.

3. *Participatio in filium Dei*: Gracia y filiación divina adoptiva, como participación en la Filiación divina del Hijo

Lo dicho acerca del hombre justificado como “nueva creatura” en Cristo y de su participación en la naturaleza divina se da en forma de la “filiación divina adoptiva”, que Santo Tomás llega a concebir como participación por gracia en la filiación divina natural del Hijo, segunda Persona de la Santísima Trinidad.³² En Jesucristo, Verbo hecho carne, verdadero Dios y verdadero hombre, no se da otra persona o hipóstasis que la Persona increada del Verbo, en la que subsiste la humanidad asumida. El es Hijo de Dios por naturaleza (“*Filius per naturam*”), de modo que en El no hay sino una única filiación, cuyo principio es la procesión eterna del Verbo.³³ Ahora bien, en forma análoga al modo en que aquello que es por esencia es causa de aquello que lo es por participación, así también el Hijo por naturaleza es causa de la filiación adoptiva de los hombres que reciben la gracia.³⁴

Pero antes de referirnos a la filiación adoptiva por gracia, es interesante considerar que Santo Tomás, valorando también aquí la consistencia de la creación, llamada y sostenida en el ser por Dios, habla de una “filiación *per creationem*”, en cuanto que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, y por tanto, a diferencia de las creaturas irracionales, en las que solo se da un “vestigio” del Creador, es en un cierto modo (imperfecto) hijo de Dios a través de la creación.³⁵ Esta filiación *per creationem* se distingue y se orienta a la filiación *per adoptionem*, como forma de realización más plena en el hombre de la razón de filiación. A

³² Cfr. STh III, q. 23, a. 1 ad 2: “Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quandam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus”.

³³ STh III, q. 23, a. 4: “In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse Filium per naturam ... Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus.”

³⁴ In Ioan. Ev. c. I, lec. 8, II: “Si vero consideremus ipsum Filium, secundum quod per similitudinem ad ipsum filiatio derivatur ad alios, sic sunt multi filii Dei per participationem ... Sic ergo Christus dicitur Unigenitus Dei per naturam, Primogenitus vero in quantum ab eius naturali filiatione per quandam similitudinem et participationem filiatio ad multos derivatur.”

³⁵ In III Sent d. 10, q. 2, a. 2: “Per creationem homo non efficitur filius naturalis neque adoptivus, sed tantum dicitur filius creatione”.

su vez, la filiación *per adoptionem* se inserta en la filiación *per creationem* como en su sujeto y la perfecciona como lo perfecto a lo imperfecto, como la gracia a la naturaleza: la filiación por adopción se agrega, sobre la filiación por creación, como lo perfecto sobre lo menos perfecto y como la gracia sobre la naturaleza.³⁶

La noción de filiación divina adoptiva es asumida por Santo Tomás a partir de las expresiones del Nuevo Testamento, especialmente paulina (“adopción”, “nueva creación”), y joánica (“filiación”), realizando a partir de ellas una síntesis de sólido realismo metafísico.³⁷ La “adopción” no es una mera formalidad jurídica externa, sino una realidad metafísica, que funda la comunicación de la naturaleza y la vida divina. Esta participación en la filiación divina supone una renovación del hombre respecto de la vetustez del pecado, que Santo Tomás en algunas ocasiones describe como una generación espiritual.³⁸ La filiación *per adoptionem*, en el hombre recreado en Cristo por la gracia, y la que implica una participación en filiación divina natural del Verbo Eterno, que Santo Tomás caracteriza como una cierta “similitud participada de la filiación natural”.³⁹ Siendo obra común de toda la Trinidad, la adopción divina se apropia al Padre como a su autor, al Hijo como modelo y al Espíritu Santo como al que imprime en nosotros la semejanza a dicho modelo.⁴⁰

³⁶ “Filiatio per adoptionem addit supra filiationem per creationem sicut perfectum supra diminutum et sicut gratia super naturam” (In III Sent d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 1).

³⁷ Véase: M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación ...*, 191; 195s.

³⁸ In Ep. ad Titum c. III, v. 5, lec. 1: “Nova natura non acquiritur nisi per generationem. Sed tamen haec natura ita datur, quod etiam remanet nostra, et ita superadditur. Sic enim generatur participatio in filium Dei, quo non destruitur homo ... Homo etiam per Christum deposuit vetustatem peccati renovatus ad integritatem naturae, et hoc vocatur renovatio.” Respecto de la filiación divina adoptiva como generación espiritual, véase: M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación ...*, 194ss.

³⁹ STh III, q. 23, a. 2, ad 3: “Filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae, sicut omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae attribuitur Spiritui Sancto.”

⁴⁰ STh, III, q. 23, a.2: “Quamvis autem generare in divinis sit proprium personae Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati ... Et ideo homines adoptare in filios dei convenit toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris”. Sobre este riquísimo tema, que en el marco de esta reflexión sólo puede ser presentado de modo muy sumario, véase p.ej., además de la obra citada de M. Sánchez Sorondo: L.-Th. Somme, *Fils adoptifs de Dieu par Jesus-Christ. La filiation divine par adop-*

Así como el nuevo ser de la gracia informa no sólo el ser, sino también el obrar del hombre, de igual modo la filiación divina adoptiva no sólo constituye al hombre en un nuevo ser, sino que funda todo su obrar como hijo de Dios, marcado por la piedad filial. Esto se manifiesta por ejemplo en la exposición de Santo Tomás sobre el don de piedad, como uno de los dones del Espíritu Santo, por el cual el Espíritu nos mueve a tener un afecto filial hacia Dios, dándole culto, sirviéndolo y viviendo en consecuencia.⁴¹ Mientras que la virtud de religión, por la que el hombre da culto a Dios es superior a la virtud de piedad, referida al padre según la carne, siendo el culto a Dios como Padre más excelente que su culto como Creador y Señor, el don de piedad que tiene por objeto a Dios como Padre, es superior a la virtud de religión y como su coronación.⁴² A partir de este fundamento de la participación de la naturaleza divina y de la filiación divina adoptiva está llamado a desplegarse el dinamismo de la vida sobrenatural, a través del combate cotidiano por corresponder a la gracia, como crecimiento en la comunión con Dios Uno y Trino, en la relación íntima y amorosa con las divinas Personas.

4. Santo Tomás, maestro de vida espiritual

La doctrina de Santo Tomás sobre el hombre como nueva creatura en Cristo a través de la gracia como semejanza participada de la Filiación divina del Verbo manifiesta una admirable riqueza. Ella supone una notable síntesis especulativa fundada en la revelación divina con aportes del pensamiento filosófico (las tradiciones platónica y aristotélica), los padres de la Iglesia y autores posteriores, y ofrece a su vez un fundamento admirable para la vida espiritual, constituyendo un ejemplo entre tantos, del modo en que en Santo

tion dans la théologie de Saint Thomas d'Aquin, Vrin, Paris 1997; F. Ocariz, Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural, Pamplona: Eunsa, 1972.

⁴¹ STh II-II, q. 121, a. 1: "Inter cetera autem, movet nos Spiritus Sanctus ad hoc quod affectum quandam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. VIII, 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."

⁴² STh II-II, q. 121, a. 1 ad 2: "Exhibere cultum deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas quae est virtus. Sed exhibere cultum deo ut patri est adhuc excellentius quam exhibere cultum deo ut creatori et domino. Unde religio est potior pietate virtute, sed pietas secundum quod est donum, est potior religione."

Tomás de Aquino *intellectus fidei* y doctrina espiritual son inseparables. Entre las implicancias para la vida espiritual se pueden destacar los siguientes puntos:

1. Unidad del obrar divino en la creación y la salvación: En la mirada de Santo Tomás el obrar divino en la creación y en la salvación aparecen en recíproca correspondencia, como expresión de la participación del *esse* en el orden natural (*creatio*) y del *novum esse* de la gracia (justificación, “nueva creación”) en el orden sobrenatural, que funda la participación en la naturaleza divina y la filiación adoptiva. Puede hablarse de una notable armonía o unidad analógica de la creación y la redención -que no excluye la tensión propia de esta relación dentro de la “doble obra” de Dios-, sino que invita a la inteligencia y al corazón humanos a la admiración y acción de gracias por una y otra dimensión, tal como lo expresa tantas veces la *lex orandi* de la liturgia, al referirse a la obra admirable de la creación y la obra aún más admirable de la redención, a través de la cual el hombre, creatura de Dios, ha sido constituido, como “nueva creatura” en Cristo, en partícipe de la naturaleza o vida divina, en hijo adoptivo de Dios por la gracia, incoación de la gloria.⁴³

2. Ser y obrar de la creatura humana: La doctrina de Santo Tomás sobre la gracia ha sido calificada con razón como una espiritualidad realista - de un realismo sobrenatural - que, a la vez que subraya la primacía del obrar divino, valora la consistencia propia de la naturaleza en cuanto creación, y específicamente la de la creatura humana en su capacidad a la gracia (“*capax gratiae*”) y de correspondencia a la gracia.⁴⁴ Aquí se halla en cierto modo el núcleo o el

⁴³ Como ejemplo, puede citarse las oraciones de la liturgia de Navidad y de la vigilia pascual: “Dios Todopoderoso, que has creado la dignidad de la naturaleza humana de modo admirable y la has renovado de modo aún más admirable...” (“*qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti...*”); (segundas vísperas de Navidad); “Dios todopoderoso, que admirablemente creaste al hombre y lo redimiste de modo aún más admirable” (“*Deus, qui mirabiliter creasti hominem et mirabiliter redemisti*”); (vigilia pascual). Y. Congar hace referencia a la presencia del motivo de la creación y su relación con la redención o recreación en la liturgia pascual y bautismal como precioso elemento de una tradición que se remonta a los primeros Padres de la Iglesia (cfr. id., “*Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l’Hexaméron dans la tradition chrétienne*”, en : *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Bd. I, Paris 1963, 189-222).

⁴⁴ J.-P. Torrell habla en este sentido de una “espiritualidad realista” y de una “espiritualidad de la deificación” como dimensiones inseparables en Santo Tomás. Cfr. id., *Saint Thomas maître de vie spirituelle...*, 499s.

nervio de la vida moral y espiritual cristiana a la luz de la doctrina de la gracia de Santo Tomás. Como lo expresa el clásico axioma que Santo Tomás hace suyo, la gracia supone, perfecciona y eleva a la naturaleza, es decir la sana y renueva interiormente en su ser y en su obrar. La creatura humana, así renovada interiormente, hecha “nueva creatura” en Cristo, es capacitada en virtud de la nueva forma de la gracia santificante, para ejercer su libertad creada de tal modo que a través de sus actos, ella se oriente hacia la consecución del fin sobrenatural de la visión bienaventurada de Dios en la vida eterna. El obrar divino no disuelve ni anula, sino que posibilita el nuevo modo de obrar humano como correspondencia a la gracia.

3. Nueva creatura en Cristo, participación en la naturaleza divina, filiación divina adoptiva: Estas tres dimensiones, que aparecen inseparablemente unidas en Santo Tomás para expresar la presencia y la obra de la gracia en la creatura, revisten un admirable realismo metafísico sobrenatural, y constituyen así el fundamento de la vida espiritual cristiana. No se trata meramente de imágenes metafóricas, sino de una profunda realidad sobrenatural, desde la cual está llamada a desplegarse la vida cristiana, de modo que se realice en plenitud la vocación del hombre, creatura racional, que como dice Santo Tomás es “*capax gratiae*” y “*capax adoptionis*”,⁴⁵ asemejándose al Verbo eterno no sólo por ser creatura y creatura racional, sino por la unión con el Padre por la gracia y la caridad, que perfecciona la razón de adopción y lo hace heredero de la vida eterna.⁴⁶ Finalmente, podemos y debemos recordar que esta vocación a la participación en la vida divina, abarca todas las dimensiones de nuestro ser y nuestro obrar: la colaboración en la obra de la reconducción de todo lo creado hacia Dios desde la propia vocación, el apostolado en el mundo de la cultura y entre los hombres, a fin de que todos los hijos *per creationem* lleguen a serlo también *per adoptionem*, y a tener parte en la visión de Dios en la gloria.

La consideración de este tema pone de manifiesto una vez más que la doctrina espiritual de Santo Tomás no es sino “una dimensión implícita y necesaria de su teología”⁴⁷ y que la enseñanza del Doctor Angélico conserva también en

⁴⁵ Cfr. STh III, q. 23, a. 3 ad 3.

⁴⁶ STh III, q. 23, a. 3: “Tertio modo, assimilatur creatura Verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem ... Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hereditas aeterna”.

⁴⁷ Idem, 27.

este campo una “perenne novedad”⁴⁸ y una aplicación virtualmente universal a las diversas formas de vida cristiana y a los diversos contextos históricos y culturales. Vale la pena, por tanto, promover el estudio y el cultivo de su espiritualidad, tal como lo hace la Sociedad Tomista Argentina a través de este ciclo de conferencias, y es de esperar que continúe haciéndolo en el futuro.

⁴⁸ Enc. *Fides et ratio*, n. 43s.