

LA IMPORTANCIA DEL FIN, CAUSA DE LAS CAUSAS*. HACIA UNA TEOLOGÍA VIVA Y CONTEMPLATIVA EN LA ESCUELA DE SANTO TOMÁS

[THE IMPORTANCE OF FINALITY, THE CAUSE OF THE CAUSES.
TOWARDS A LIVE CONTEMPLATIVE THEOLOGY
IN THE SCHOOL OF ST THOMAS]

MARIE-DOMINIQUE GOUTIERRE, CSJ

SUMARIO: 1. DOS OBSTÁCULOS A SUPERAR... 2. UN RENACIMIENTO FILOSÓFICO NECESARIO HOY EN DÍA. 3. EL OLVIDO DE LA FINALIDAD. 4. EL DESCUBRIMIENTO FILOSÓFICO DEL FIN COMO CAUSA POR PARTE DE ARISTÓTELES. 5. EL TRATADO *DE DEO UNO*. 6. LAS CINCO VÍAS. 7. MANERAS DE EXISTIR DE DIOS. 8. LA PERSONA DEL PADRE. 9. LAS MISIONES Y LA CREACIÓN. 10. EL DON DE LA GRACIA. 11. LA PREDESTINACIÓN DE CRISTO Y NUESTRA PREDESTINACIÓN.

Resumen: En el pensamiento moderno las ciencias exactas y las matemáticas han llegado a desplazar a la filosofía como lugar de conocimiento verdadero. Si la teología no quiere quedarse en un fideísmo necesita de una filosofía firme como la que ofrece, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino. Redescubrir a Santo Tomás de Aquino supone entender el «fin» como «causa causarum», como «causa de las causas». Eso es lo que descubrió Santo Tomás en Aristóteles y lo que olvidó la escolástica posterior, al entender esta noción de causa únicamente de manera metafórica. El artículo examina cómo este principio ilumina las partes de la Suma Teológica que Santo Tomás dedica a Dios, Uno y Trino, y a nuestro conocimiento de Dios, a la creación, a la gracia, etc.

Palabras clave: Finalidad, Relaciones filosofía-teología, Santo Tomás.

Abstract: In modern thought the exact sciences and mathematics have come to displace philosophy as the place of true knowledge. If theology does not want to remain as a fideism, it needs a firm philosophy, like that which is offered by St Thomas Aquinas. To rediscover St Thomas Aquinas is to understand the «end» as a «causa causarum», as a «cause of causes». This is what St Thomas discovered in Aristotle and what was forgotten in posterior scholastics, which understands this notion only in a metaphorical sense. This article examines how these principles illuminate different parts of the Summa Theologica that Saint Thomas Aquinas dedicates to God, One and Trine, and to our knowledge of God, to creation, to grace, and so on.

Keywords: Finality, Relationship Between Philosophy and Theology, St Thomas.

* Conferencia pronunciada en la Universidad de Navarra, el 19 de febrero de 2009. Traductor Mare Vaillot.

En septiembre de 1965, el Papa Pablo VI al recibir en audiencia a los participantes del VI Congreso Tomista Internacional, les señalaba «el error de algunos creyentes, tentados hoy en día por un fideísmo renaciente. Al atribuir valor sólo al pensamiento científico, desconfían de las certezas propias de la sabiduría filosófica, de modo que acaban por fundar su adhesión a las verdades metafísicas únicamente en la voluntad¹». Ante esta «abdicación de la inteligencia», el Papa Pablo VI juzgaba necesario recordar «el indispensable valor de la razón natural». De hecho, según toda la Tradición de la Iglesia, como recordó con fuerza el Concilio Vaticano I, la inteligencia humana, por sí misma, es capaz de alcanzar la verdad y elevarse hasta el descubrimiento de la existencia de aquel que las tradiciones denominan Dios. De esta confianza en la inteligencia humana, «Santo Tomás de Aquino es uno de los testigos más autorizados y eminentes²».

Pablo VI subrayaba entonces el extraño parentesco entre dos actitudes, en cierto modo diametralmente opuestas, como son la ideología positivista y el fideísmo. Caracterizan bien el mundo en el que buscamos la verdad. La encíclica *Fides et ratio*³, lo mismo que las enseñanzas del papa actual⁴, siguen insistiendo en la importancia que reviste para la fe cristiana la exigencia de redescubrir la grandeza y la profundidad de la inteligencia humana, en su búsqueda de la verdad y la dignidad de la persona humana que de ella depende.

1. DOS OBSTÁCULOS A SUPERAR...

Profundicemos un poco en la comprensión de estos dos imponentes obstáculos ante los que nos encontramos... Parece difícil, en efecto, aprestarse hoy en día a una auténtica búsqueda de la verdad sin haberlos identificado antes con la mayor precisión posible.

1. Cfr. «Directives au VIème Congrès thomiste international», alocución del 10 de septiembre de 1965, *Documentation catholique* n° 1457, col. 1747-1750.

2. *Ibid.*

3. «Se puede entonces definir al hombre como *el que busca la verdad*» (JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n° 28).

4. Cfr. por ejemplo el Discurso pronunciado en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, o el pronunciado en la Abadía de Heiligenkreuz, el 9 de septiembre de 2007.

De hecho, vivimos en un clima positivista. Solamente se tiene por serio el conocimiento del *cómo* de las cosas, mientras que la búsqueda del *porqué* se considera infantil, inútil o imposible, y por eso mismo, rechazable. El mundo adulto, serio, sólo se ocupa del *cómo*, y la ciencia moderna, gracias al poderío del conocimiento matemático del que se vale, se arroga el título de sabiduría. Ahora bien, el conocimiento científico moderno, aún siendo respetable a su propio nivel, no puede sin embargo ser sabiduría. Este conocimiento moderno científico que se ha hecho explícito gracias a la matemática, y que es el conocimiento más riguroso que la *razón* humana pueda desarrollar, no puede formar nuestra *inteligencia* en lo más profundo.

Volvemos a encontrarnos aquí con una cuestión ya tratada en la Antigüedad, con uno de los puntos mayores en la crítica de Aristóteles al planteamiento de Platón. Si para Platón las matemáticas son paso obligado hacia la filosofía (caracterizada por el método dialéctico), para Aristóteles las matemáticas no conducen a la sabiduría: las matemáticas se refieren a lo que es *bello*⁵, y permanecen impotentes para explicitar la finalidad del hombre, es decir, aquello *para lo que existe y hacia lo que se orienta* en su obrar con la inteligencia y la voluntad.

El enorme influjo del conocimiento matemático es sin duda uno de los aspectos más importantes de la cultura contemporánea. Por eso tenemos hoy en día tantas dificultades para comprender y transmitir esta distinción tan importante —descubierta por Aristóteles frente a Platón, retomada y desarrollada por Santo Tomás—, entre la *razón* (*ratio*) y la inteligencia (*intellectus*), que es capaz de conocer aquello que es⁶.

Una confusión de este estilo conduce a dejar de comprender el sentido y el papel de la filosofía y a dejarla de lado, como inútil. Y este clima positivista influye de tal modo en nuestro tiempo que acaba por corromper también la vida cristiana y la teología. Por ejemplo, muy fácilmente, la palabra de Dios ya no es recibida en la inteligencia

5. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, M, 3, 1078 a 31 - 1078 b 6.

6. La distinción entre *logismos* y *noûs* recorre toda la obra de Aristóteles, particularmente cuando distingue el conocimiento de la «forma» y el conocimiento de «lo que es»: cfr. por ejemplo *De anima*, III, 4, 429 b 11 sq. SANTO TOMÁS, *Suma teológica* (ST), I, q. 79, a. 8.

transformada por la fe, sino que es sometida al análisis racional de las ciencias exegéticas; la vida teologal ya no es observada en su dimensión de absoluto y se reduce a una cultura cristiana que las ciencias humanas querían poder medir; la ética personal, que nos ayuda a orientar nuestra vida hacia nuestro verdadero fin, es medida por los «progresos» técnicos y científicos, particularmente en lo que hoy llamamos bioética; o bien, el positivismo jurídico, que comunica una concepción falsa del derecho y ahoga a las personas en nombre del carácter absoluto de la ley ...

El ocultamiento de la inteligencia en su forma racional y, como consecuencia, del amor espiritual a favor de una exaltación de la afectividad pasional instintiva, van unidos a un segundo mal que cierta escolástica ha favorecido: reducir la vida intelectual al conocimiento de la forma (y en consecuencia, a los conceptos y a una lógica que se contenta con las definiciones), pero que ya no busca la verdad como un itinerario de vida y como un fin. De esta forma, como ya lo subrayaba Pablo VI, el tomismo se ha desecado⁷. Esta esclerosis, inseparable de una pereza intelectual que se contenta con la comodidad de la repetición, ha generado una actitud fideísta cuyo representante por excelencia es Lutero. El fideísmo quiere salvar la fe de la influencia de la lógica y de una teología vacía pero desemboca de hecho en la destrucción de la fe, y también de la inteligencia, pues elimina el lugar de su cooperación más profunda: allí donde nace la sabiduría teológica al servicio de la palabra de Dios.

De hecho, como afirma M.-D. Philippe, «si todo el conocimiento se reduce a la búsqueda de la forma y de las ideas», y la teología no es más que un sistema lógico cerrado en sí mismo que ha enclaustrado el misterio del Dios vivo en las ideas humanas, «estamos obligados a decir —como Kant— que la inteligencia humana no puede conocer a Dios⁸», o a concluir que Dios no existe... El ontologismo engendra directamente el fideísmo y prepara el ateísmo filosófico: así lo ha mostrado expresamente Jean-Paul Sartre al referirse a Descartes⁹.

7. *Loc. cit.*, nota 1.

8. *Retour à la source*, I, *Pour une philosophie sapientiale*, Fayard, Paris 2005, 10.

9. Cfr. J.-P. SARTRE, «Introduction» a *Descartes (1596-1650)*, Traits (Les classiques de la liberté), Paris-Genève 1946, 44 sq.

2. UN RENACIMIENTO FILOSÓFICO NECESARIO HOY EN DÍA

Santo Tomás, por su parte, se colocó expresamente en la escuela de Aristóteles, porque consideraba que, en la búsqueda de la verdad, éste iba más lejos que la tradición heredada de Pedro Lombardo ante la que estaba situado. Es lo que subraya cuando afirma que la fe asume la inteligencia filosófica en la medida en que se refiere a lo verdadero¹⁰. Con esto no hace otra cosa que desarrollar el carácter científico de la *sacra doctrina*. Santo Tomás, de hecho, no desarrolla una investigación filosófica por sí misma. Ha puesto toda su inteligencia, agudizada por el estudio del Filósofo, Aristóteles, al servicio de la fe. ¿No era éste el servicio que Dios le reclamaba?

Como ha subrayado con fuerza la encíclica *Fides et ratio*, hoy en día tenemos que redescubrir una investigación filosófica renovada, retomada en sus mismas fuentes, que permita a la teología renovarse verdaderamente y desarrollarse de forma más profunda y última.

En este contexto positivista, ante la tentación de un fideísmo larvado, más allá de la esclerosis de una escolástica superada, y ante el estallido de la teología católica, debemos intentar redescubrir a Santo Tomás no en sus conclusiones sino en su fuente: una vida de fe ferviente y una filosofía viva, retomada en el espíritu de Aristóteles quien, a su vez, se sitúa en la escuela de la realidad, de lo existente¹¹. Si realmente queremos ser fieles al espíritu de Santo Tomás, y no sólo a sus conclusiones, si, en consecuencia, Santo Tomás es para nosotros un verdadero maestro, lo más urgente es hoy en día el redescubrimiento de una verdadera sabiduría *filosófica*. Tanto el positivismo como el fideísmo olvidan que la filosofía es una verdadera sabiduría. Pero la filosofía sólo puede ponerse al servicio de la fe si es sabiduría, es decir, si la inteligencia humana, en su camino de búsqueda de la verdad sobre el hombre, es capaz de elevarse hasta el descubrimiento de la existencia del Ser primero, aquel que las tradiciones llaman Dios¹².

10. Cfr. *ST*, I, q. 1, a. 8.

11. Necesitamos «una filosofía que sea verdadera *sabiduría* y que le permita a la teología ser ella misma una verdadera sabiduría, enteramente al servicio del misterio de la palabra de Dios». (M.-D. PHILIPPE, *Retour à la Source*, I, 12).

12. La filosofía, en su esfuerzo por analizar la complejidad del hombre, es primero una ciencia; llega a ser sabiduría cuando, a partir del estudio de la persona humana, es-

3. EL OLVIDO DE LA FINALIDAD

De hecho, tanto el positivismo, que se aferra ante todo a la materia y en consecuencia al devenir, como el formalismo de las conclusiones y de las definiciones escolásticas, son tributarios de un mismo error: no haber mantenido una verdadera búsqueda sapiencial de la verdad filosófica. Ésta, y aquí hay que situar su carácter propio, ¿no es capaz de llegar a ser verdadera sabiduría, cuando se interroga sobre el fin del hombre y, por tanto, sobre su espíritu? Esto es lo que hace que, al elevarse al rango de una auténtica filosofía primera, sólo la filosofía pueda realmente comprender qué es la persona humana. El desarrollo tan rápido que han alcanzado las ciencias hoy en día exige que la filosofía esté más profundamente enraizada en su propia búsqueda: la del porqué y la finalidad profunda del hombre. Entonces encuentra toda su dignidad y su actualidad para el hombre contemporáneo.

De hecho, la gran carencia de la escolástica tomista ha sido la búsqueda profunda del fin *como causa*. Mientras que Santo Tomás, siguiendo el camino de continuación de Aristóteles, que también recorren otros teólogos medievales, la ve como causa de las causas (*causa causarum*¹³), la influencia de Duns Escoto¹⁴, de Occam¹⁵, y de Suárez¹⁶, llevan al pensamiento de la escolástica tardía a afirmar que el fin no es causa más que metafóricamente. Ahora bien, sólo el descubrimiento de la finalidad, de la *causa* final en el nivel de aquello que es en tanto que es, nos puede permitir elevarnos hasta Dios¹⁷. Podemos decir que esto es lo que caracteri-

te ser que es espíritu se eleva hasta el descubrimiento de la existencia de una Persona primera, El que las tradiciones religiosas llaman Dios. En cambio, la *sacra doctrina*, dependiente de la fe, es inmediatamente sabiduría; es incluso *maxime sapientia*, subraya santo Tomás (*ST*, I, q. 1, a. 6). Y es en esta perspectiva contemplativa donde asume una exigencia científica (cfr. *ibid.*, a. 2) porque, por su palabra, Dios nos revela su Verdad.

13. Cfr. particularmente: *In XII Libr. Met. Exp.*, V, lect. 3, n° 5; *ST*, I, q. 5, a. 2, ad 1.

14. Cfr. *Ordinatio* I, dist. 2, pars 1, q. 2, n° 57; *Tract. de Primo Princ.*, cap. 2, ccl. 4, n° 11.

15. Cfr. *Qu. De causalitate finis*, en: *Quaestiones variae*, q. 4 (*Quaest. Disp.* 2), principalmente ll. 179-227; *Quodl.* IV, q. 1, a. 1, ccl. 1; *Exp. in libr. Phys. Arist.*, II, cap. 5, §§ 5-6.

16. Cfr. *Disp. Met.*, XXIII, sect. IV, n° 8; sect. VIII, n° 7.

17. «Si esta búsqueda no permanece viva, entonces nos dirigimos únicamente hacia una búsqueda histórica y sustituimos la realidad de la persona humana en su sustancia y su finalidad por su “hacer” y su historia. Los documentos sustituyen al ser y todo conocimiento se torna hermenéutica. La filosofía primera, como verdadera sabiduría al

za el pensamiento de Santo Tomás, ya desde el *De ente et essentia*¹⁸. ¿No es esto lo más profundo, lo más penetrante, que ha extraído de la filosofía de Aristóteles? Porque Platón no descubrió el fin como causa¹⁹; y después de Aristóteles este descubrimiento se perdió *muy aprisa*. La filosofía se redujo a las propiedades de la finalidad (como el estoicismo y su filosofía de la libertad) o la eficiencia (lo que es particularmente visible en el neoplatonismo). De hecho, el descubrimiento del fin como *causa* es lo más profundo en la filosofía de Aristóteles y la gran cumbre de la filosofía griega. El mismo Heidegger lo reconoce explícitamente²⁰, aunque el mismo no lo redescubrió en todas sus dimensiones.

4. EL DESCUBRIMIENTO FILOSÓFICO DEL FIN COMO CAUSA POR PARTE DE ARISTÓTELES

Detengámonos un instante en esta investigación de Aristóteles. Nos permitirá ver mejor hasta dónde Santo Tomás ha seguido hondamente a Aristóteles, hasta el punto de considerarlo el Maestro capaz de formar su inteligencia para así poder servir mejor a la Verdad revelada.

En esta investigación, la ética juega un papel extremadamente singular. En efecto, cuando se trata del mundo físico, Aristóteles reconoce que la naturaleza, la *physis*, es fin²¹, y lo es como forma estable (al me-

servicio de la teología, acaba por ser sustituida por la historia. Es la degradación suprema. Al hacer esto, rechazamos deliberadamente lo que santo Tomás, siguiendo a todos los Padres de la Iglesia, reconoce: la inteligencia humana es capaz de alcanzar la existencia de Dios. Entonces se trata la *Suma Teológica* desde el punto de vista de la historia: se acepta su validez para la Edad Media, pero se entiende como superada para hoy» (M.-D. PHILIPPE, *Retour à la Source*, I, 12).

18. Observemos que el *De ente et essentia* no propone, como tal, una demostración de la existencia de Dios; pero ya expone, en el plano crítico, el descubrimiento genial que santo Tomás desarrollará más tarde, particularmente en la *Suma Teológica*, a saber, que sólo podemos elevarnos al descubrimiento de la existencia de Dios gracias a la distinción del acto y de la potencia, es decir, por la causalidad final en el nivel del ser en cuanto ser: cfr. *o.c.*, cap. 5.

19. Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, A, 7, 988 b 6-8.

20. «Aristóteles es el único en haber pensado a fondo la *energeia*, pero sin que este pensamiento haya podido jamás, más tarde, devenir esencial en lo que tiene de original» (M. HEIDEGGER, «Dépassement de la métaphysique», en *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1958, 87). Ver también IDEM, «Ce qu'est et comment se détermine la *physis*», en *Questions II*, Gallimard, Paris 1968, 249.

21. Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 198 b 10 sq.

nos momentáneamente), en cuanto el movimiento natural de lo-que-es-movido termina en ella. Decimos «momentáneamente», ya que el mundo físico, precisamente porque la materia, está radicalmente en potencia y, por tanto, permanece indefinidamente en capacidad de cambiar. ¿No se define el movimiento como «acto de lo que está en potencia en cuanto tal²²»? El fin no se descubre como *causa* cuando se estudia el mundo físico: es más bien un resultado, una «conclusión» de una forma perfecta y, en tanto que perfecta, es estable hasta cierto punto; no es otra cosa que un estado estable de la forma. Por eso Aristóteles, cuando estudia filosóficamente el devenir del mundo físico, puede decir que, en este nivel, el fin es causa metafóricamente²³.

Se podría pensar quizás en una materia de un tipo particular que le permitiría a una forma ser estable definitivamente y, por esta razón, ser capaz de ser el fin del mundo físico en su totalidad. Es lo que Aristóteles se planteó en *De Caelo*, y que intentó resolver al proponer la cuestión de la «quintaesencia». Pero es consciente de la imperfección de esta postura, ya que afirma que sólo se puede concluir esto «para salvar las apariencias», es decir, en función de aparecer ante nosotros, según nuestra experiencia humana, la regularidad del movimiento de los astros. Incluso el cuerpo humano que, por su nobleza, es la cima del mundo físico, por cuanto es el cuerpo de un ser espiritual, sigue siendo una parte del mundo físico. Por todo ello la filosofía de la naturaleza no puede ser sabiduría: habría que estar «fuera» del mundo físico para poder tener la inteligencia perfecta de éste.

Solamente la realidad del acto humano voluntario, es decir, del acto del espíritu, puede conducirnos, a partir de la experiencia que tenemos, a descubrir el fin como verdadera causa. El paso ya no se realiza aquí de la forma al fin, como de un principio a una conclusión, sino de la experiencia del amor voluntario, espiritual, de un bien personal, al descubrimiento *inductivo* del fin (*télos*) como principio y causa del acto humano. Esto le permite a Aristóteles descubrir la amistad (*philia*) como la primera finalidad humana personal del hombre, más allá de la

22. *Fis.*, III, 1, 201 a 10-11.

23. «La causa productora lo es como principio del movimiento, el “con vistas a lo que” no produce nada; es por lo que la salud [que es el fin de la sanación] no produce nada, si no es según la metáfora» (*De gen. et corrupt.*, I, 7, 324 b 14-15).

comunidad familiar y política²⁴; además, le permite explicitar la contemplación (*théôria*) como el fin perfecto del hombre²⁵, y no ya como la nostalgia inalcanzable de un paraíso perdido al modo de Platón.

Este descubrimiento en filosofía ética del fin como *causa* (y no sólo como término del movimiento) es sin duda una de las grandes particularidades que explican por qué Santo Tomás quiso acudir *directamente* a la filosofía de Aristóteles. En efecto, sabemos por ejemplo cuánto ha profundizado en la semejanza de la amistad, que él toma directamente de San Juan, en su tratado de la caridad²⁶, y hasta qué punto su examen del acto humano a la luz de la causa final es esencial en su estudio teológico de la beatitud²⁷.

Más allá de la ética, es en la filosofía primera donde Aristóteles ha desarrollado el descubrimiento inductivo del fin (*télos*) como causa de aquello que es en tanto que es²⁸; también en la anterioridad del acto sobre la potencia²⁹. Santo Tomás retoma estas afirmaciones de Aristóteles y las desarrolla cuando las utiliza para su teología.

Vamos a subrayar ahora algunos aspectos del modo con que Santo Tomás utiliza esta luz del fin como causa en toda su investigación teológica...

5. EL TRATADO *DE DEO UNO*

En el orden de la teología científica, el entero *De Deo uno*³⁰ es un desarrollo *fundamental* de la *sacra doctrina* y, contrariamente a lo que suponen ciertas interpretaciones, no puede tenerse como un desarrollo filosófico «aislado» en la teología cristiana. Santo Tomás lo señala de manera sobria al comienzo de la *Suma teológica*: la *sacra doctrina* «se diferencia *genéricamente* de la teología que se entiende como parte de la filosofía³¹» y

24. Cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, 1155 a 1-31. Ver los libros VIII y IX.

25. Cfr. *ibid.*, X, 7-9, 1177 a 12 - 1179 a 32.

26. *ST*, II-II, q. 23 sq.

27. *ST*, I-II, q. 1-6.

28. Cfr. *Met.*, Θ, 6, 1048 a 25 sq.

29. *Ibid.*, 8, 1049 b 4 sq.

30. I, q. 2-26.

31. I, q. 1, a. 1, ad 1.

que se ha llamado, de forma muy torpe, teología natural³². En realidad, es en el interior de su mirada teológica como creyente, como de alguien que se adhiere al misterio revelado, donde Santo Tomás, desde una perspectiva crítica, observa la capacidad de la inteligencia humana «de cara a Dios». ¿De qué manera es, o no es, *capax Dei*? Si la inteligencia humana no fuera capaz de elevarse sobre sí misma hasta llegar a un conocimiento de Dios, y, antes todavía, al descubrimiento de su existencia, no podría cooperar con la fe para desarrollar una verdadera teología científica y hacer así explícita, en un orden de inteligibilidad (*secundum ordinem doctrinae*), la verdad que Dios enseña al hombre con su palabra³³. Es tarea de la teología científica ordenar el juicio sapiencial de nuestra inteligencia en el interior de la fe; esto se realiza en primer lugar distinguiendo, en la palabra de Dios, aquello que se dice de Dios en sentido propio de aquello que se dice en sentido metafórico³⁴. Ahora bien, esto no se puede hacer sin aceptar radicalmente que la inteligencia humana puede afirmar acerca de Dios algo verdadero y de forma positiva³⁵. Sin poder comprender del todo lo que Dios es, nuestra inteligencia es capaz de hacer un juicio contemplativo analógico sobre su misterio. Y la palabra de Dios, en cuanto se dirige a los hombres para que la reciban en la fe, presupone y respeta ese modo de conocimiento del que el hombre es capaz en lo que se refiere a Dios³⁶. Esto significa que el juicio de la fe no destruye el juicio que nuestra inteligencia es capaz de realizar por sí misma acerca de Dios a partir de las realidades creadas.

Para explicitarlo, Santo Tomás se enraiza en la herencia de Dionisio y afirma: «ya que los efectos son dependientes de la causa, podemos partir de los efectos para saber que Dios *existe* (*an est*); así como para conocer lo que es necesario que haya en Él por ser la primera Causa de todas [las realidades], superando todas las [realidades] causadas por él³⁷».

32. Santo Tomás además no utiliza nunca esta expresión.

33. Cfr. *Summa Contra Gentiles* (CG), I,9: «Entre las cosas que deben ser consideradas respecto a Dios en Sí mismo hay que afirmar ante todo, como fundamento necesario de toda esa labor, la consideración por la que se demuestra que Dios es. Si no se respeta esto, se suprime toda consideración acerca de las realidades divinas».

34. Cfr. I, q. 1, a. 9.

35. Cfr. I, q. 13, a. 12.

36. «*Deus omnibus providet secundum quod competit eorum naturae*» (ST, I, q. 1, a. 9); «*Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum*» (ST, I, q. 43, a. 7). Ver además, por ejemplo, ST, III, q. 60, a. 4, y muchos otros lugares en la obra de santo Tomás.

37. I, q. 12, a. 12.

Este modo de conocimiento de Dios es «triple», en un orden de sabiduría bien precisado por Santo Tomás: *per modum causalitatis, per modum negationis, per modum eminentiae*. De Dios, «conocemos su relación con las criaturas, es decir, que es la *causa* de todas ellas; y conocemos la diferencia entre las criaturas y Él, es decir, que Él mismo no es algo que haya sido causado por Él; y que no es algo de éstas [realidades] no por una carencia (*defectus*) por su parte, sino porque lo *sobrepasa* soberanamente (*superexcedit*)³⁸». En la *Suma teológica*, es esto lo que estructura este tratado fundamental de la *sacra doctrina*.

6. LAS CINCO VÍAS

La causalidad siempre es la primera. Por eso nuestra inteligencia, sin tener una evidencia inmediata de la existencia de Dios³⁹, puede elevarse desde la existencia de los efectos hasta la afirmación de la existencia de la Causa primera⁴⁰; esto lo realiza a través de las famosas cinco vías, cuya unidad se funda en la precedencia del acto sobre la potencia y por tanto en la causalidad final. La causa final, al ser la causa de las causas, es la primera en el orden de la causalidad. Por tanto, asume y ordena todas las demás causas⁴¹. Es así como se hace explícita, sirviéndose de la causa material (*1ª vía*), la causa eficiente (*2ª vía*), la causa formal (*3ª vía*) y la causa ejemplar (*4ª vía*); y como se ofrece a sí misma en toda su pureza (*5ª vía*).

Santo Tomás, después de haberse nutrido de la sabiduría filosófica de Aristóteles, y de haber asumido todo el esfuerzo de los Padres de la Iglesia anteriores a él, nos enseña de qué manera, a partir de las realidades existentes de las que tenemos experiencia, nuestra inteligencia, sirviéndose de la causa final a nivel del ser, puede elevarse hasta la afirmación de la existencia de un Ser primero que llamamos Dios.

Se comprende de este modo que para Santo Tomás no se trata de ninguna manera de probar la existencia de Dios sino de una conclusión

38. *Ibid.*

39. I, q. 2, a. 1.

40. I, q. 2, a. 2.

41. «Decimos causa de las causas porque es por la causa final por lo que todas las demás causas son causas» (*De Veritate*, q. 28, a. 7).

en la que nos detendríamos⁴². El Aquinate busca de qué modo —con nuestro deseo contemplativo de conocer al Dios que amamos y en el que creemos— puede cooperar la inteligencia humana: ella es capaz de hacerlo en la medida en que tiene en su interior, en el amor, el dinamismo y el ímpetu que se dirigen hacia la verdad que se acaban en esta afirmación: «Es necesario que exista alguien que sea un Primero». Ni las realidades físicas, ni el orden armonioso de la vida, ni las limitadas realidades existentes, ni la nobleza de la vida del espíritu, pueden satisfacer por completo nuestra inteligencia en la búsqueda de la verdad. Sólo Aquel que, porque es Acto puro, es Primero, atrae radicalmente nuestra inteligencia y nuestro corazón: sólo Él está más allá del devenir físico, más allá de la inmanencia de la vida, más allá de la contingencia de las realidades existentes experimentadas, más allá del más y del menos en la verdad. Es Aquel que nos atrae hacia él como el Bien soberano y la Verdad primera.

En la perspectiva de Santo Tomás, es en razón de este «juicio de existencia» sobre el *an sit Deus*, por lo que debemos apartar de Él, *per modum remotiois*, todo aquello que, por pertenecer propiamente a la manera de ser (*modus existendi*) de las criaturas, no puede estar en Él. Y todo acaba en un juicio contemplativo sobre la manera de ser de Aquel que es primero: *per modum eminentiae*.

7. MANERAS DE EXISTIR DE DIOS

En el *orden de sabiduría* propuesto por Santo Tomás en la contemplación de las maneras de existir de Dios, el primer juicio del teólogo se refiere a la simplicidad de Dios: *Deus est omnino simplex*⁴³. La simplicidad es el atributo del primero; caracteriza a Aquel que, trascendiendo todas las realidades, es Acto puro. «Él es» Sustancia simple y Acto de ser. Por tanto, «no es» con referencia a nadie más que a Él; nada se le puede añadir, nada puede entrar en composición con Él o compararse con Él⁴⁴. Es una conclusión de Santo Tomás que no puede existir más que en virtud

42. Cfr. *ST*, q. 2, a. 2: se trata de una demostración que desvela la existencia de la causa a partir de la existencia de los efectos, y no de una demostración científica que deduce de los principios una conclusión necesaria.

43. I, q. 3, a. 7.

44. I, q. 3, a. 8.

de una mirada metafísica muy pura sobre el acto de ser. El *esse*, que es el *actus essendi*, El que es primero, es el *Ipsum esse per se subsistens*...

Apoyándose en este primer juicio Santo Tomás afirma seguidamente que, en su simplicidad, Dios es «al mismo tiempo» muy perfecto, reuniendo en él, según un modo supereminente, todas las perfecciones que, en las realidades creadas, no existen más que según un modo participado⁴⁵.

Pero, a diferencia de una concepción en la que la separación colocaría a Dios en una suerte de indiferencia glacial respecto a todo lo que no es Él, es también el Bien soberano⁴⁶, que atrae todo hacia sí y, por eso mismo, se comunica y es capaz de comunicarse de manera soberana. El misterio de la trascendencia de Dios no se opone a su presencia amorosa, como Aquel que se comunica suscitando el amor: «*Bonum est diffusivum sui*», en tanto que suscita el amor que atrae hacia él.

En fin, por el hecho de ser absolutamente simple, Dios es infinito en su ser, es decir no está limitado por nada más que por Él mismo. Mientras que la materia es infinita en potencia (como lo señala Aristóteles⁴⁷), en cuanto que no está determinada por la forma y permanece capaz de ser mudada de manera indefinida, Dios, *porque es Acto puro*, sin ninguna potencialidad, está perfectamente determinado en sí mismo. Lo infinito de Dios en su ser manifiesta su trascendencia respecto de todas las demás realidades... No está en contacto con ninguna de ellas de un modo que pudieran limitarle. Por tanto, es «sin fronteras», in-finito... lo que le permite estar íntimamente presente en todo lo que es, sin ninguna exterioridad⁴⁸.

Siendo completamente simple, muy perfecto, soberanamente bueno, infinito, es también inmutable⁴⁹, más allá de todo devenir, y eterno⁵⁰, más allá del tiempo. No es divisible, es uno, y subsiste, solo, en la plenitud de su ser⁵¹.

45. Cfr. *ST*, I, q. 4.

46. Cfr. *ibid.*, q. 5 et 6.

47. Cfr. *Phys.*, III, 4-8, 202 b 30 sq.

48. Por eso santo Tomás ve la presencia de la inmensidad de Dios en la luz de su in-finitud (cfr. I, q. 8).

49. I, q. 9.

50. I, q. 10.

51. I, q. 11.

Comprendamos bien la importancia de este orden teológico en la doctrina de santo Tomás: ¡ordenar corresponde al sabio! Ahora bien, es capital señalar que la afirmación *Deus est omnino simplex* es la primera conclusión de teología científica. Sólo la causa final, en el nivel del ser, permite afirmar esto como la manera de ser de Aquel que es una Sustancia que es Acto, el *esse* que es la explicitación del ser-en-acto para la sustancia. Sólo esta afirmación, completamente primera, nos permite no reducir las semejanzas que emplea la Escritura para hablar de Dios a comparaciones que lo rebajarían a la manera de ser de las criaturas. La afirmación de la simplicidad de Dios en su ser «salvaguarda» que Dios es el Totalmente Otro. Y nos permite comprender que todos nuestros juicios teológicos son inadecuados para el misterio de Dios.

Solamente *después* de esto, Santo Tomás afirma que Dios es infinito *en su ser*; y esto es lo primero que afirma. Al igual que la Escritura no dice de Dios que es completamente sencillo, tampoco afirma que es infinito. Pero Santo Tomás, como teólogo, tras afirmar de Dios que es completamente sencillo, precisa que es infinito: trasciende todo en su simplicidad de manera que, como no hay nada que pueda limitarlo, lo penetra todo sin ninguna exterioridad. Esto nos permite comprender el sentido tan profundo de afirmaciones de la Escritura como éstas: «Mis caminos te son todos familiares (...). Si escalo los cielos, ahí estás, si me acuesto en los infiernos, hete aquí. Cojo las alas de la aurora, permanezco en lo más lejano del mar, incluso ahí, tu mano me conduce, ahí tu diestra me agarra⁵²».

Hay que señalar que la fuerza y la profundidad de esta mirada contemplativa de Santo Tomás sobre el misterio de Dios no serán ya captadas ni por Occam ni por Duns Escoto. Es bien sabido cómo, de Occam a Hegel, pasando por Lutero, la afirmación de la omnipotencia de Dios pasa a ser la primera, en razón de un primado de la lógica y por tanto de la negación de la afirmación. Cuando no se atiende a la finalidad, domina la eficiencia, y en nuestra razón, ésta culmina en el primado de la negación. En cuanto a Duns Escoto, para él lo primero es lo infinito: con él empieza la dialéctica entre lo finito y lo infinito, que estará en el corazón de todos los desarrollos posteriores del pensamiento europeo, de Descartes a Hegel pasando por Kant...

52. Ps 138,3.8-10.

8. LA PERSONA DEL PADRE

Para Santo Tomás, el tratado *De Deo uno* constituye un soporte completamente ordenado a la contemplación del misterio de las Personas divinas. Es *en Dios* donde, por la fe, palpamos una fecundidad eterna de su vida de luz y de amor: fecundidad personal del Verbo que procede de la contemplación luminosa del Padre; fecundidad personal del Espíritu que procede del Padre y del Hijo en el amor.

Quisiéramos detenernos aquí en la agudeza extrema de la visión contemplativa de santo Tomás: su mirada en la persona del Padre. Del Padre, Santo Tomás afirma que es Principio⁵³, en cuanto origen, Aquel de quien procede el Verbo. Es la afirmación, la más sencilla y la más profunda, del Prólogo mismo del Evangelio según San Juan: «*En el Principio era el Verbo*» (Jn 1,1)⁵⁴.

Ciertamente, Santo Tomás aborda el misterio de la Santísima Trinidad por la procesión *ad intra...* Aborda el misterio de las Personas divinas a través de las relaciones de origen. El Padre es aquel de quien todo procede; el Hijo es el que todo lo recibe del Padre. El Espíritu Santo procede del amor del Padre y el Hijo. Rechazando el uso de la causa final en el seno del misterio trinitario⁵⁵, puesto que el Padre no atrae al Hijo como si eso implicara que lo perfeccione, o lo lleve a término, santo Tomás habla, sin embargo, en el seno del misterio de la Santísima Trinidad, de una atracción del Hijo por el Padre. Comentando este versículo de San Juan: *Si me amarais os alegraríais de que vuelva junto al Padre, porque el Padre es mayor que yo* (Jn 14,8), afirma: podemos decir que «incluso según su divinidad, el Padre es más grande que el Hijo, a pesar de que el Hijo no es menor, sino igual. En efecto, el Padre es más grande que el Hijo, no por la potencia, la eternidad y la grandeza, sino por la autoridad de

53. Cfr. *ST*, I, q. 33, a. 1.

54. «Se puede considerar que la palabra “principio” designa a la persona del Padre porque es el Principio, no sólo de las criaturas, sino también del Hijo. (...) Según esta acepción, *En el Principio estaba el Verbo* equivale a: En el Padre estaba el Hijo (...). Ahora bien se dice que el Hijo está en el Padre porque es de la misma esencia que el Padre. En efecto, puesto que es su propia esencia, en todas partes donde esté la esencia del Hijo, ahí se encuentra el Hijo; y puesto que la esencia del Hijo se encuentra en el Padre por su consubstantialidad, conviene que el Hijo esté en el Padre, como lo afirma él mismo: *Estoy en el Padre y el Padre está en mí* (Jn 14,10)», (*In Ioannem*, 1, n° 36).

55. Ver, por ejemplo, *ST*, I, q. 39, a. 8.

aquel que da o porque es principio. Porque el Padre no recibe nada de otro, pero el Hijo recibe su naturaleza, por así decirlo, del Padre, por medio de la generación eterna. Por tanto, el Padre es más grande porque da; pero el Hijo no es más pequeño, sino igual, porque todo lo que el Padre tiene, él lo recibe: *le ha dado el Nombre que está por encima de todo nombre* (Flp 2,9). Efectivamente, el Hijo no es ya menor que quien da, con quien le es dado no ser más que uno⁵⁶.

En la doctrina de Santo Tomás, el orden de origen (el Hijo procede del Padre – *a Patre*), «incluye» en cierto modo el orden de retorno al Padre (*ad Patrem*). Es lo que, por ejemplo, muestra su comentario de este versículo de la epístola de los Efesios: *Por Él, unos y otros, tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu (ad Patrem)* (Ef 2,18). La interpretación de Santo Tomás consiste primero en considerar la unión del Espíritu Santo en la obra de la unidad de los dos pueblos, judíos y paganos, reunidos por Cristo: estos dos pueblos están «unidos por la unión del Espíritu Santo». A continuación reenvía a Cristo: «Accedemos al Padre a través de Cristo (*ad Patrem per Christum*), puesto que Cristo obra a través del Espíritu Santo»; y añade Santo Tomás que el Espíritu Santo interviene siempre concertadamente con Cristo. Finalmente, aborda explícitamente las relaciones entre las Personas divinas; en primer lugar bajo el ángulo de su co-inmanencia: «Por el “hacia el Padre” (*ad Patrem*), se debe entender que ello conviene a toda la Trinidad porque, a causa de la unidad de esencia, el Hijo y el Espíritu Santo están en el Padre, y el Padre y el Hijo están en el Espíritu Santo». Cristo, como Hijo, está «en» el Padre, como «en» el Padre está el Espíritu Santo. Y el Padre y el Hijo están en el Espíritu Santo. Después, finalmente, Santo Tomás interpreta el *ad Patrem* según el orden de naturaleza: «Todo lo que el Hijo tiene, lo tiene del Padre (*quidquid Filius habet, a Patre habet*)», lo que acaba por mostrar que el orden del retorno está «incluido» en el orden del origen⁵⁷.

Por tanto, si el Verbo procede del Padre, también está hacia el Padre. En verdad, la mirada propia de la *Suma Teológica*, que es la de un

56. *In Ioannem*, 14, n° 1971. Ver *ST*, I, q. 33, a. 1, ad 2.

57. *Super Ep. ad Ephesios*, 2, lect. 5, n° 121. Cfr. *CG*, IV, 25: «El Señor tiene la costumbre de restituir todo al Padre (*ad Patrem*), de quien (*a quo*) lo tiene todo recibido». En este tema, cfr. M. SABATHÉ, CSJ, *La Trinité rédemptrice, processions et missions trinitaires dans le Commentaire de l'Évangile de saint Jean par saint Thomas*, tesis de doctorado dirigida por G. Emery, OP, Université de Fribourg (Suiza), en imprenta.

orden de inteligibilidad, evidencia el orden de origen⁵⁸: por la procesión de las Personas divinas entramos en la inteligencia contemplativa de su misterio. Pero, incluso en la *Suma Teológica*, el orden de retorno al Padre está presente: un orden que tiene su inteligibilidad desde el punto de vista de la atracción del bien⁵⁹.

Este misterio de la atracción de la Bondad del Padre es explícito en la cuestión que aborda las misiones de las Personas divinas. Allí Santo Tomás afirma que si el Padre no puede ser enviado, ya que no procede de ningún otro, entonces, Él es el que se entrega⁶⁰. De este modo el misterio de la Bondad del Padre es esencial en la mirada contemplativa de Santo Tomás: el Padre es el que lo atrae todo hacia sí. Si es «la fuente primera de toda esta fecundidad luminosa y amante, (...) también es el término⁶¹». Todo regresa hacia el Padre.

Lo que el Filósofo afirmaba de Dios descubriendo que «de tal principio dependen el cielo y la naturaleza⁶²», la fe nos lo revela como un misterio personal. La Persona misma del Padre es fuente de toda la vida, de toda la luz, de todo el amor, de toda fecundidad. Todo regresa al Padre en el amor. Y este misterio personal del Padre, es la Persona del Hijo quien, en el seno de la Santísima Trinidad, lo vive de manera plena y única. Y para esto el Verbo se hizo carne y nos fue enviado: para revelárnoslo y entregárnoslo como vida. Santo Tomás lo afirma claramente cuando subraya que la paternidad se dice *per prius personaliter*⁶³.

Al final de estas breves afirmaciones, podríamos expresarnos de la siguiente manera: así como en el *De Deo uno*, el ser es lo primero desde el punto de vista de la inteligibilidad —es lo que muestra el misterio de

58. Cfr. I, q. 33, a. 4, ad 1.

59. Cfr. I, q. 38.

60. *Ibid.*, q. 43, a. 4, ad 1. Volvemos sobre este punto mas adelante, a propósito de las misiones de las Personas divinas.

61. M.-D. PHILIPPE, «Le sens de Dieu», en *Forma Gregis, III*: «Le mystère intime de Dieu révéle à nous: génération du Verbe, spiration d'Amour», enero 1952, 29-30. Ver también M.-D. PHILIPPE, *Le secret du Père*, Saint-Paul, Paris 2000, 92: «Si queremos observar la paternidad en toda su plenitud, [hay que] mirar a la vez el punto de partida —todo procede del Padre, que es principio, es primero— y el término. Hay que mirar a los dos: el alfa y el omega, que están unidos y que son uno, puesto que en Dios no se pueden separar el punto de partida y el término».

62. ARISTÓTELES, *Met.*, Λ, 7, 1072 b 13-14.

63. Cfr. I, q. 33, a. 3.

la simplicidad de Dios, Acto puro—, pero «contiene» una mirada sobre el bien, que es lo primero desde el punto de vista de la causalidad⁶⁴; de la misma manera, en lo que se refiere a las *Personas divinas*, el orden de origen, hecho explícito a partir de las procesiones divinas, es lo primero desde el punto de vista de la inteligibilidad, pero «contiene» el orden de retorno hacia el Padre en la atracción de la verdad y del amor⁶⁵. Sin duda alguna, Santo Tomás lo explicita muy poco, pero ¿no está constantemente presente? Una teología del amor, una teología mística, ¿no es acaso necesaria para retomar con una luz nueva todo lo que Santo Tomás ofrece pero sin exponerlo en forma de teología científica? Este punto nos parece capital, puesto que, como afirma constantemente, en lo que se refiere a las realidades superiores a nosotros, es mejor amarlas que conocerlas⁶⁶... Si la teología científica (de la que la *Suma Teológica* representa una de las cumbres en la obra de Santo Tomás) se ordena según un orden de inteligibilidad, la teología mística considera todo según un orden de amor, conforme al orden del bien y de la finalidad.

9. LAS MISIONES Y LA CREACIÓN

La sorprendente aportación de la teología de Santo Tomás sobre el misterio de la Creación es, por sí misma, un tema inmenso. Quisiéramos llamar la atención sobre tres jalones del recorrido.

1. Santo Tomás desarrolla esta mirada en la perspectiva de la *sacra doctrina*—no estamos pues ante una mirada filosófica—. Lo que lo muestra, es que Santo Tomás relaciona el tratado de la Creación⁶⁷ con la última cuestión del tratado de la Santísima Trinidad, la que atañe a las *misiones* de las Personas divinas. Este misterio de las Personas divinas se nos revela para que vivamos de él. Santo Tomás subraya de este modo «que la misión le puede corresponder a una Persona divina en cuanto que implica relación de origen con quien la envía, y, también, porque implica un nuevo modo de estar en alguien⁶⁸», en aquel a quien es enviada. Así, después de las misiones, examina la procesión de las criaturas a partir de Dios.

64. Cfr. *ST*, I, q. 5, a. 1, 2, 4.

65. Cfr. *In Ioannem*, VI, n° 935 y 936.

66. *ST*, I, q. 82, a. 3.

67. I, q. 44 sq.

68. I, q. 43, a. 1.

Este don de las Personas divinas se realiza según el don de la gracia santificante; ya que no se trata sólo de un envío sino de un *don* en tanto que la Persona está como poseída (*habetur*) por quien la recibe⁶⁹... es decir, en tanto que la criatura espiritual, según el don de la gracia santificante, puede usar y gozar libremente de su presencia⁷⁰. Este don desinteresado que Dios hace de sí mismo le conviene como un título eminente, si podemos expresarnos así, a la Persona del Padre, que se entrega a sí mismo⁷¹, sin ser enviado por ningún otro.

Es claramente bajo la luz de la causa final como Santo Tomás explicita esta inhabitación de las Personas divinas en nosotros, que nos es revelada por Cristo en San Juan: *Y vendremos a él y haremos morada en él* (Jn 14,23). En efecto, este don, esta atracción ejercida por las Personas divinas transforma y diviniza, en cierta manera, la atracción primera que Dios ejerce sobre nuestra inteligencia y nuestra voluntad, es decir, sobre nuestra persona humana: «Hay, en efecto, un modo común según el cual Dios está en todas las realidades por esencia, por potencia y por presencia, como la causa está en los efectos que participan de su bondad. Por encima de este modo común, hay otro, especial, propio de la criatura racional, en quien se dice que Dios se encuentra (*in qua Deus dicitur esse*), como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama. Y puesto que, conociendo y amando, la criatura racional alcanza por su misma operación al mismo Dios, según este modo especial, no se dice únicamente que Dios se encuentra en la criatura racional, sino también que habita en ella como en su templo⁷²». Se percibe aquí la mirada sabia, sorprendente, que Santo Tomás como teólogo plantea sobre el conocimiento y el amor de los que la persona humana es capaz con respecto a Dios que la atrae en lo que tiene de más íntimo: ¡su inteligencia y su voluntad!

Y las Personas divinas son amadas y conocidas por nosotros de una manera nueva en la gratuidad misma de la atracción que ejercen sobre nuestra alma transformada por el don de la gracia santificante: «Ningún efecto puede ser el motivo por el que una Persona divina esté en la criatura espiritual de un modo nuevo», en relación con el conocimiento y el

69. *Ibid.*, a. 3.

70. Cfr. *ibid.*

71. Cfr. *ibid.*, a. 4, ad 1.

72. *ST*, I, q. 43, a. 3.

amor que la persona humana puede tener de Dios según su naturaleza espiritual, «a no ser la gracia santificante⁷³». Esto es lo que se hace explícito en toda nuestra vida teologal: por la fe, la esperanza y el amor, vivimos nuestra vida de hijos de Dios, vamos hacia Dios con la esperanza de verlo y amarlo en la libertad de la gloria.

Tras este examen del misterio del don de las Personas divinas, es necesario que, desde la perspectiva del teólogo, se estudie la cuestión de manera detenida, hasta precisar todo lo posible el misterio de la Creación y de las criaturas espirituales.

2. Desde este punto de vista, el esfuerzo propio de Santo Tomás es el de utilizar primero la filosofía de la causalidad elaborada por Aristóteles para precisar, en lo posible, de qué forma somos realmente radicalmente dependientes, y estamos en relación con Dios, como criaturas⁷⁴. Si el misterio de la Creación implica una iniciativa primera de Dios, este don radical, cuyo origen está en Dios, se expresa antes que nada por la afirmación de que Dios es primera Causa eficiente de todas las realidades existentes participadas (a. 1). Esta dependencia es tan radical, que está al nivel de lo que es en tanto que es; también la materia es ella misma radicalmente dependiente de Dios creador. No es un principio con el que Dios cooperaría como un artista, como quería Platón, ni tampoco un principio del mal separado del orden de la bondad de Dios (a. 2). Sólo Dios es Causa de la creación, y es en su sabiduría, y sólo en ella, donde reside el orden de todas las realidades creadas: se puede decir también que Dios es la primera Causa ejemplar de todas las cosas, lo que significa que todo lo creado refleja de modo admirable el orden de su sabiduría que Él concibe desde la eternidad al contemplarse a sí mismo. En la intimidad misma de su contemplación es donde Dios conoce a todas sus criaturas (a. 3). Finalmente, en la aguda mirada de Santo Tomás sobre el misterio de la Creación, Dios creador actúa con gratuidad absoluta; no necesita crear para alcanzar su fin. La actividad creadora de Dios depende así del don absolutamente gratuito de su bondad: «Al primer agente, que no es más que agente» —Dios es Acto puro—, «no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo “busca” (*intendit*) comunicar su perfección, que es su bondad. Y toda criatura “busca” alcan-

73. *Ibid.*

74. *ST*, I, q. 44.

zar su [propia] perfección, que es una similitud de la perfección y bondad divinas. Por tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas⁷⁵».

Sin duda alguna, Dios es uno y simple en su ser. Pero explicitando, gracias a la causalidad en lo que tiene de más puro, esta relación real de dependencia, en el nivel del ser de la criatura con respecto a El que es el *Ipsum esse per se subsistens*, Santo Tomás purifica todas las concepciones un tanto imaginarias que nos podrían impedir recibir con una fe diáfana las afirmaciones de la Escritura sobre la Creación. Recordemos que, al crear, es decir, al comunicar el ser de forma radical a lo que no era, Dios «busca» comunicar su bondad. El misterio de la bondad de Dios es la única «razón» de la Creación; ya que ésta no era de ninguna manera necesaria para Dios.

3. Este don «finaliza»; no tiene «sentido», en sentido estricto, más que para una criatura que subsiste en el ser⁷⁶. Si la razón formal del acto creador es el *esse*, ya que crear es «producir en el ser las realidades a partir de nada⁷⁷» (por eso sólo Dios puede crear), el acto creador de Dios se acaba en una realidad subsistente: «Las [realidades] creadas son propiamente [realidades] subsistentes⁷⁸», es decir, los ángeles y el alma humana espiritual que subsiste en el cuerpo. Por eso podemos afirmar que únicamente las criaturas espirituales son queridas por Dios «por sí mismas», de manera que Dios, dándoles el ser, las crea para atraerlas hacia sí en su propia bondad⁷⁹. Tampoco puede abandonarlas y las conduce, como Padre, hacia su fin que es Él mismo⁸⁰.

10. EL DON DE LA GRACIA

Si, como acabamos de ver, el misterio de la Creación es explícito a la luz del tratado de la Santísima Trinidad y de las misiones de las Personas divinas, nos lo volvemos a encontrar cuando Santo Tomás aborda

75. I, q. 44, a. 4. Dios «sólo Él es liberal en grado sumo, porque no actúa para su propia utilidad, sino sólo por su bondad» (*ibid.*, ad 1).

76. Cfr. I, q. 45, a. 4.

77. *Ibid.*, a. 3.

78. I, q. 45, a. 4.

79. Cfr. I, q. 65, a. 2.

80. Cfr. I, q. 103.

el misterio de la gracia. Ésta se nos da como semilla de gloria⁸¹, como participación en la naturaleza divina⁸², a la espera de la beatitud. Desde el punto de vista del ser y de la causa formal, Santo Tomás precisa que la gracia es un *habitus* recibido en nuestra alma⁸³... La importancia de esta conclusión teológica está en subrayar que la gracia es recibida en nuestra alma como un don divino que nos atrae hasta Dios, pero no suprime nuestra naturaleza humana ni nuestra condición de criaturas: seguimos siendo criaturas, aunque viviendo mediante la gracia la vida de un hijo de Dios. Esto significa que este don, que presupone el don primero de nuestro ser por el misterio de la Creación, pertenece al orden de la superabundancia del amor de parte de Dios: Dios nos ama no sólo hasta el punto de hacernos existir, sino que nos atrae hacia Él, dándonos el don de compartir su propia vida, su propia beatitud. De ser criaturas, pasamos a estar predestinados a llegar a ser hijos de Dios. Y ahí, el análisis de la causa formal, capital para no confundir el nivel de la naturaleza con el de la gracia (del orden «sobrenatural»), reclama un nuevo examen desde el punto de vista de la causa final: es la persona humana, capaz de Dios por su inteligencia y su voluntad, quien recibe la gracia para llegar a ser hijo de Dios. Santo Tomás lo subraya con fuerza: «La perfección de la criatura racional no consiste solamente en lo que le conviene por su naturaleza, sino también en lo que recibe por participación sobrenatural de la bondad divina⁸⁴».

Si el don de la gracia es sobrenatural, es decir, sobrepasa las exigencias de la naturaleza humana en cuanto a su propio fin, se le da a una persona humana predestinada a ser hijo de Dios: «No decimos, en efecto, que sea predestinada una naturaleza, sino una persona, porque ser predestinado equivale a ser conducido a la salvación, lo cual es propio del supuesto que actúa por causa del fin de la bienaventuranza⁸⁵». Si Santo Tomás no deja de afirmar nunca que la gracia presupone la naturaleza, y que es un *habitus* recibido en el alma humana, este análisis for-

81. Cfr. *ST*, I-II, q. 114, a. 3, ad 3; II-II, q. 24, a. 3, ad 2.

82. *ST*, I-II q. 110, a. 3; q. 112, a. 1.

83. *ST*, I-II, q. 50, a. 2; q. 110, a. 4.

84. *ST*, II-II, q. 2, a. 3, c.

85. III, q. 24, a. 1, ad 2. «Puesto que la predestinación comporta el orden hacia el fin, estar predestinado pertenece al que, por su operación, es ordenado hacia el fin. Ahora bien, actuar a causa del fin no pertenece a la naturaleza sino a la persona» (*Super Ep. Ad Romanos*, 1, lect. 3, n° 51).

mal no puede ser separado de la mirada sobre la persona humana convertida en hijo del Padre, hijo en el Hijo⁸⁶. «Se comprende cómo, observando la relación de la persona humana, como persona, y la gracia», y no sólo la de la naturaleza y la gracia, «la perspectiva es diferente porque nos situamos en el nivel de la finalidad. Nos planteamos entonces la siguiente pregunta: ¿Cuál es la finalidad de la persona humana?, y ¿qué transformación sufre esta finalidad por medio de la gracia? Es en el nivel de la finalidad donde podemos captar del modo más explícito y más profundo las relaciones de la persona humana con la gracia. Por la gracia, la persona humana llega a ser una persona nueva. Nos volvemos hijos, hijos de Dios, capaces de decir: *Abba, Pater* (Rm 8,15; Ga 4,6). He aquí precisamente la relación del hijo con el Padre, que sólo puede comprenderse perfectamente si se tiene presente la finalidad: el Padre es Aquel que comunica a su hijo la posibilidad de recibir su herencia, su felicidad, su propio fin⁸⁷».

11. LA PREDESTINACIÓN DE CRISTO Y NUESTRA PREDESTINACIÓN

Este misterio de la predestinación —de la persona humana llamada a llegar a ser hijo de Dios— Santo Tomás lo afirma en primer lugar de Cristo, en tanto que «la predestinación es una preordenación divina eterna respecto de aquellas cosas que han de producirse en el tiempo⁸⁸». La predestinación «se atribuye por tanto a la persona de Cristo, no desde luego en sí misma o según subsiste en la naturaleza divina». Cristo, siendo Dios, no está predestinado a ser hijo de Dios. Es el Hijo eterno del Padre. Se le atribuye a la persona de Cristo «en cuanto subsiste en la naturaleza humana⁸⁹». También podemos afirmar que «Cristo, en cuanto que es hombre, está predestinado a ser Hijo de Dios⁹⁰». Esto no significa evidentemente que la naturaleza humana de Cristo, *como tal*, pi-

86. «Nos ha predestinado a ser para Él hijos adoptivos por Jesucristo según el designio de su voluntad, para alabanza y gloria de su gracia con la que nos ha hecho gratos en el muy Amado» (Ef 1,5-6); «Todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús» (Ga 3,26).

87. M.-D. PHILIPPE, «Nature, personne et grâce», en *Aletheia*, n° 19 (*Nature et grâce*), junio 2001, 15-16.

88. *ST*, III, q. 24, a. 1.

89. *Ibid.*, a. 2.

90. *Ibid.*, a. 3.

diera ser asumida por la persona del Verbo, sino que, a la luz del misterio de la unión hipostática, en este misterio, al realizarse en una gratuidad completa y puesto que la naturaleza de Cristo subsiste en la persona del Verbo, se puede afirmar que el hombre, en Cristo, es llamado a ser Hijo de Dios.

En esta perspectiva, Santo Tomás afirma que la predestinación de Cristo es el ejemplo de nuestra predestinación⁹¹, en el sentido de que Cristo es la medida y la plenitud de la filiación divina, bien al que estamos predestinados: «Él mismo, en efecto, está predestinado a ser el Hijo natural de Dios (*Dei Filius naturalis*); nosotros estamos predestinados a la filiación de adopción, que es una similitud participada de la filiación natural, como se menciona en la epístola a los Romanos: *A los que de antemano conoció, a éstos los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo* (Rm 8,29)⁹²».

Es más, el modo de adquirir este bien que es nuestra adopción divina es el del don de la gracia: *per gratiam*. «Lo que, ciertamente, es clarísimo en Cristo, porque en Él la naturaleza humana fue unida al Hijo de Dios sin que precediese mérito alguno por parte de ella (*nullis suis praecedentibus meritis*). *Y de la plenitud de su gracia todos nosotros hemos recibido* (Jn 1,16)⁹³».

Esta mirada sobre el misterio de la predestinación de Cristo, sobre la santidad del Hijo muy amado, concluye con esta afirmación: según su término, según su desenlace, «la predestinación de Cristo es causa de nuestra predestinación; en efecto, Dios, en su predestinación eterna, dispuso que nuestra salvación fuese realizada por Cristo. Bajo la predestinación cae no sólo lo que ha de ejecutarse en el tiempo, sino también el modo y el orden en que ha de realizarse⁹⁴».

Esta gran cuestión sobre la predestinación de Cristo nos desvela hasta qué punto Santo Tomás, en su mirada contemplativa, busca compartir la mirada que el Padre posa sobre su Hijo muy amado: «Éste es mi Hijo muy amado⁹⁵». Ahí, en el misterio de Jesús, Santo Tomás descubre

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*

93. *Ibid.*

94. *Ibid.*, a. 4.

95. Mt 3,17; cfr. Mc 1,11 y Lc 3,22.

la mirada del Padre sobre la persona humana llamada a llegar a ser hijo de Dios en Cristo. Para esto Dios se hizo hombre: para, salvar al hombre del pecado, y unirlo en la misericordia, por medio la Encarnación redentora, a la vida eterna del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Al término de estas reflexiones, podemos ver hasta qué punto la búsqueda sapiencial de la verdad del Filósofo, Aristóteles, ha marcado profundamente la inteligencia del hermano Tomás, teólogo: el descubrimiento profundo del fin (*télos*), que siempre debe tenerse en cuenta, muestra hasta qué punto el amor, cuando se trata de las realidades más elevadas, y sobre todo de Dios, envuelve nuestra inteligencia en lo que ella tiene de más penetrante. A menudo se ha presentado la teología de Santo Tomás de Aquino como un mero pensamiento lógico... Nada más falso: el amor está en el corazón de su itinerario como teólogo contemplativo, como amigo de Dios⁹⁶. Para Santo Tomás, la teología no es en absoluto una racionalización de la fe. Pero sabe que, para que el amor guarde toda su fuerza y profundidad, tiene necesidad de la luz de la inteligencia y de la búsqueda de la verdad. Como buen servidor, Tomás de Aquino quiso poner toda su inteligencia, toda su labor intelectual, al servicio de la verdad revelada, del misterio de Dios revelado y entregado a los hombres. Y como amigo de Dios, amigo de Cristo y buen hijo de Santo Domingo, comprendió que sólo el amor permite no reducir la inteligencia a la razón y no disminuir por tanto la verdad de Dios.

Fr. Marie-Dominique GOUTIERRE, CSJ
Institut Saint-Jean
GENÈVE

96. Cfr. *III Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 2; *ST*, II-II, q. 45.