

# FE Y RAZÓN ANTE EL MISTERIO DE LA TRINIDAD CREADORA SEGÚN SANTO TOMÁS

SANTIAGO SANZ

*Resumen:* Teniendo en cuenta los recientes estudios sobre la Trinidad creadora según Santo Tomás, nos proponemos exponer los principales textos del Aquinate al respecto, bajo la perspectiva de la armonía entre fe y razón. Este enfoque consiente afirmar que la doctrina tomista de la Trinidad creadora se sitúa como punto de unión entre el Dios Uno Creador de la razón y el Dios Trino Salvador de la fe, de manera que una adecuada mediación metafísica, lejos de conducir al extrinsecismo de la gracia, permite adentrarse en la unidad del misterio de la creación y la salvación en Cristo.

*Palabras clave:* Trinidad, Creación, Santo Tomás de Aquino.

*Abstract:* Taking into account recent studies on the Trinity and Creation according to Saint Thomas, I present the main texts regarding this topic from the prospective of the harmony between faith and reason. This point of view allows us to affirm that the Thomist doctrine of the Trinity-Who-Creates is a point of union between the One-God-Creator of reason and the Triune-God-Savior of faith. Indeed, an adequate metaphysical mediation, far from leaving grace extrinsic to nature, reveals the unity of the mystery of our creation and salvation in Christ.

*Keywords:* Trinity, Creation, Saint Thomas Aquinas.

## 1. BREVES APUNTES SOBRE EL CONTEXTO TEOLÓGICO ACTUAL

En los últimos decenios se ha producido un renovado interés dentro de la teología de la creación por mostrar la dimensión trinitaria del obrar divino creador. Como es bien sabido, el tratado teológico sobre la creación ha experimentado desde los años cincuenta del siglo pasado diversos intentos de reno-

vación<sup>1</sup>. Se pretendía completar la perspectiva de la teología anterior, particularmente centrada en la metafísica, mediante un enfoque de la creación a la luz de la historia de la salvación<sup>2</sup>. De este modo, con el fin de mostrar más claramente la unidad del designio divino creador y salvador en Cristo, se ha procurado poner en evidencia la dimensión cristológica del misterio de la creación<sup>3</sup>.

Por otra parte, las vicisitudes de la teología bíblica de las últimas décadas, en lo que se refiere a la reivindicación de una cierta independencia de la noción bíblica de creación respecto de la alianza y la historia salvífica, han contribuido a crear una sensibilidad que, huyendo de los extremos, busca un planteamiento teológicamente equilibrado<sup>4</sup>.

Así, de una concentración en la historia de la salvación, de la que Cristo es el centro y plenitud, se ha pasado a la búsqueda del fundamento trinitario<sup>5</sup>. El camino abierto hacia una recuperación teológica del misterio de la creación cumple de este modo, podríamos decir, su último paso. El reconocimiento de la creación como primera etapa de la historia de la salvación, como preparación de la Encarnación, es decir, en vista de Cristo, no podía no conducir a interrogarse por su fundamento radical, el Dios Uno y Trino, verdadero origen de la creación y la salvación en Cristo. He aquí que la perspectiva histórico-salvífica, que parecía haberse distanciado de la metafísica, se encuentra de nuevo en búsqueda de un fundamento ontológico<sup>6</sup>. Pues también en teología, de modo aná-

1. Cfr. G. COLOMBO, «La teologia della creazione nel XX secolo», en R. VAN DER GUCHT y H. VORGLIMER (eds.), *Bilancio della Teologia del XX secolo*, III, Città Nuova, Roma 1972, 44-66; F.G. BRAMBILLA, «Teologie della creazione», *ScC* 122 (1994) 615-659.

2. M. FLICK y Z. ALSZEGHY, *Los comienzos de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1965; W. KERN, F. MUSSNER y G. MUSCHALEK, «La creación como origen permanente de la salvación», en *MS* 2/1 (1969) 489-614; J. RATZINGER, «Schöpfung», en *LThK* 9 (1964) 460-466.

3. Cfr. G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991; precedieron a este manual algunas conocidas voces de diccionario: G. BARBAGLIO y G. COLOMBO, «Creación», en *NDT* (1982) 186-212; G. COLZANI, «Creación», en *DTII-II* (1985) 711-728.

4. Cfr. S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, EDUSC, Roma 2003, 37-38 y 231-259.

5. Cfr. G.M. SALVATI, «Dimensione trinitaria della creazione», en R. GERARDI (a cura di), *La creazione*, Studium, Roma 1990, 65-93. Cabe citar, entre otros, los estudios de C.E. GUNTON, *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1998; A. GANOCZY, *Der Dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001. Para mayor información, puede verse S. DEL CURA ELENA, «Creación "ex nihilo" como creación "ex amore": su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», *Est Trin* 39 (2004) 55-130, especialmente 60-65, con abundantes referencias bibliográficas de los últimos años.

6. Como se dice en un reciente balance sobre la teología del siglo XX, éste es un aspecto fundamental, que ha sido descuidado en las últimas décadas y que por ello cons-

logo a como Juan Pablo II describía para la filosofía en *Fides et ratio*, resulta necesario hoy en día saber realizar el paso *del fenómeno al fundamento* (n. 83).

Por lo que respecta a la teología trinitaria, un factor que ha ejercido una notable influencia ha sido la conocida afirmación de Rahner según la cual el misterio de la Trinidad ha sufrido un aislamiento tanto en la teología, respecto al resto de tratados, como en la vida de los cristianos<sup>7</sup>. En este contexto, se ha llevado a cabo en las últimas décadas una serie de investigaciones que han trabajado directamente sobre los textos del Aquinate, con el objeto de estudiar la conexión entre el misterio de la Trinidad y los misterios de la creación y la salvación<sup>8</sup>. Aun permaneciendo una diversidad de matices en la interpretación de algunas cuestiones, todos los autores coinciden en la tesis de fondo: mostrar que realmente no cabe hablar de un aislamiento del *De Trinitate* en la teología tomasiana, sino que se ha de afirmar más bien que el pensamiento de Santo Tomás se caracteriza por un profundo vínculo entre la Trinidad y su designio creador y salvador, entre el Dios Uno y Trino y su Revelación salvífica en la historia de los hombres, hasta el punto de que, como él mismo escribe, «el conocimiento de la Trinidad en la Unidad es el fruto y el fin de toda nuestra vida»<sup>9</sup>.

A la base tanto de los intentos de renovación de la teología de la creación, como de la denuncia rahneriana del aislamiento de la Trinidad y de las respuestas que ha recibido, se encuentra una de las cuestiones perennes de la teología, es

tituye una tarea pendiente de la actual teología de la creación. «Si tratta dell'elaborazione di una strumentazione teorica o, più apertamente, di un'ontologia che, superando l'impasse di una metafisica essenzialistica, costituisca il medio concettuale per pensare il discorso sulla creazione. (...) Infatti, poiché il senso cristiano della creazione, così come si da in Cristo, rivela una pretesa veritativa, cioè la pretesa di dire il senso e il fine ultimo della realtà, è necessario che essa si medi in una visione ontologica compatibile con l'evento di Gesù Cristo» (F.G. BRAMBILLA, «Antropologia», en G. CANOBBIO y P. CODA [eds.], *La Teologia del XX secolo. Un bilancio, 2: Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 217).

7. Cfr. K. RAHNER, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat De Trinitate», en *Schriften zur Theologie*, IV, Benziger, Einsiedeln 1960, 103-133.

8. E. BAILLEUX, «La création, oeuvre de la Trinité, selon Saint Thomas», *RThom* 62 (1962) 27-50; F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense-Vrin, Roma-Paris 1969; G. MARENGO, *Trinità e Creazione*, Città Nuova, Roma 1990; D.A. WALKER, «Trinity and Creation in the theology of St. Thomas Aquinas», *Thom* 57 (1993) 443-455; G. EMERY, *La Trinité Créatrice*, Vrin, Paris 1995. En cuanto a la dimensión trinitaria de lo sobrenatural según una perspectiva tomista, cfr. F. OCÁRIZ, «La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación» (1974), en *Naturaleza, gracia y gloria*, EUNSA, Pamplona 2000, 69-93, en continuidad con IDEM, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, EUNSA, Pamplona 1972.

9. *Super Sent.*, lib. 1, d. 2, q. 1, a. 5, expos.

decir, la relación entre lo natural y lo sobrenatural. En particular, gracias también al pensamiento de figuras como Blondel y de Lubac, entre otros, hoy en día se ha desarrollado una fuerte sensibilidad teológica frente a lo que se considera el gran problema de la teología neoescolástica anterior, o sea, el extrinsecismo de la gracia, que sería consecuencia de la neta separación de dos órdenes en la realidad, natural y sobrenatural, yuxtapuestos entre sí, y que se corresponderían con los dos órdenes de conocimiento, razón y fe, con los que el hombre puede acceder a la verdad<sup>10</sup>. Como la Trinidad se ha revelado en la historia de la salvación y sólo se conoce por la fe, mientras que por la luz natural de la razón a partir de las cosas creadas el hombre puede alcanzar al Dios Uno, Creador de todo, parece entonces que este planteamiento conduciría a negar cualquier tipo de conexión entre la Trinidad y la creación, o entre la creación y la historia de la salvación: la única ecuación posible sería Dios Uno-creación y Dios Trino-salvación, fruto de la división abstracta de la realidad en dos órdenes, natural y sobrenatural<sup>11</sup>.

Sin entrar en valoraciones de tipo histórico, aquí simplemente trataremos de recoger, con la ayuda de los citados estudios recientes, los principales textos que muestran el pensamiento de Santo Tomás acerca del nexo entre Trinidad y creación. Al mismo tiempo, esperamos encontrar allí *in obliquo* luces que permitan una reflexión especulativa que pueda ofrecer una adecuada respuesta al problema del extrinsecismo.

## 2. LA TRINIDAD CREADORA SEGÚN SANTO TOMÁS

La formulación trinitaria del misterio de la creación es constante desde la patristica hasta la escolástica medieval<sup>12</sup>. Quedó expresada cumplidamente

10. Hacemos una síntesis de estas cuestiones en S. SANZ, *La relación entre creación y alianza...*, cit., 273-279.

11. Un ejemplo, entre otros, de este tipo de crítica se expresa en D.A. WALKER, «Trinity and Creation in the Theology of St. Thomas Aquinas», cit., 445-446, a propósito de una frase de uno de los grandes exponentes del neotomismo, R. Garrigou-Lagrange, que decía en su tratado *De Deo Trino et Creatore*: «the natural order or the order of creation depends efficiently and finally on the one God, the author of nature; the supernatural order, or the order of grace, depends efficiently and finally on the triune God, the author of grace» (de la traducción inglesa de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *The Trinity and God the Creator*, Herder, St. Louis 1952, 253, citado por D.A. WALKER, «Trinity and Creation in the Theology of St. Thomas Aquinas», cit., 445).

12. Cfr. W. KERN, «El creador es el Dios uno y trino», en *MS 2/1* (1969) 528-546. Esta sección ofrece una breve síntesis de la historia teológica de nuestro tema, con base en el conocido estudio de L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia* (1963), BAC, Madrid 1974. Anteriormente, puede encontrarse un resumen de las principales referencias al tema en el período patristico y medieval en H. PINARD, «Création», *DTC III/2* (1908) 2112-2115.

en el Símbolo nicenoconstantinopolitano (DH 150), así como en algunas profesiones de fe de los concilios medievales, encontrando quizás su enunciación más nítida en la del Concilio Lateranense IV (1215), donde se afirma que la creación es obra de las tres Personas divinas, y a la vez, que hay un solo principio creador (DH 800).

En consecuencia, presentamos los principales textos del Aquinate sobre la Trinidad creadora según un esquema que desarrolle estos dos elementos en tensión, es decir, el principio trinitario de la creación (1) y la unicidad del principio creador (2), para concluir señalando el punto de equilibrio entre ambos, que se encuentra en la doctrina de las apropiaciones (3)<sup>13</sup>.

### 2.1. *Afirmación del principio trinitario de la creación*

En un conocido texto de la *Summa Theologiae*, ampliamente citado en los estudios recientes sobre nuestro tema, Santo Tomás afirma:

«El conocimiento de las personas divinas nos era necesario por dos motivos. Primero, para que tuviésemos una justa idea de la creación: porque, diciendo que Dios lo ha hecho todo por su Verbo, huimos del error de los que opinan que Dios ha producido el mundo por necesidad de su naturaleza; y, cuando decimos que en Dios hay una procedencia de amor, manifestamos por esto mismo que Dios no tenía necesidad de crear el mundo, ni a ello le ha obligado alguna causa extrínseca; sino que lo ha hecho por el amor de su bondad (...). Segundo, este conocimiento nos es sobre todo necesario para juzgar con rectitud acerca de la salvación del género humano, que se consume por la encarnación del Hijo y por el don del Espíritu Santo»<sup>14</sup>.

Es claro, pues, que para el Aquinate la Revelación sobrenatural no sólo libera a la razón humana de los errores en los que, fruto de su condición herida por el pecado, puede incurrir al reflexionar, dentro de su capacidad natural, sobre la creación, sino que le abre a un conocimiento sublime e inaccesible a sus solas fuerzas, el de las divinas Personas, mostrando que en el origen de todo el

13. La selección de textos tiene en cuenta la frecuencia con que son citados, así como la importancia que se les atribuye en los estudios mencionados en la nota 8. Hemos seguido los textos latinos de Santo Tomás según la versión de E. ALARCÓN (ed.), *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, accesible en <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html>; de allí tomamos también las abreviaturas de sus obras.

14. *I.<sup>a</sup>*, q. 32, a. 1, ad 3.

proyecto divino de creación y salvación está la Trinidad. La segunda parte del texto recoge un matiz interesante —normalmente no señalado por los estudios sobre el tema— por cuanto sostiene que el conocimiento de las Personas conviene *principalius* a la comprensión de la salvación, ya que ésta, a diferencia de la creación, y gracias a las misiones, termina en las Personas divinas<sup>15</sup>.

Por tanto, el Doctor Angélico sitúa la afirmación del principio trinitario de la creación en el contexto de la Revelación salvífica del Dios que es a la vez Uno y Trino:

«Una vez supuesta, según nuestra fe, la procesión de las divinas Personas en la unidad de la esencia, para cuya demostración no hay razón suficiente, es necesario que la procesión de las Personas, que es perfecta, sea la razón y la causa de la procesión de la criatura»<sup>16</sup>.

Se trata, pues, de una afirmación de fe, que se coloca como punto fundamental de la concepción dinámica de la realidad que la reflexión teológica tomasiana, recogiendo el esquema *exitus-reditus*, expresa con la idea de *circulatio*<sup>17</sup>, que contempla la realidad de Dios en la eterna procesión de las Personas como causa y razón tanto de la salida del principio como del retorno hacia el fin por parte de las criaturas. Cabe señalar que, en el texto del *Scriptum* apenas transcrito, Santo Tomás distingue, obviamente, los dos procesos (salida y retorno), fundando en tal visión dinámica la necesaria distinción entre naturaleza, gracia y gloria.

La afirmación del principio trinitario de la creación lleva al Doctor Angélico a dar un paso más en su profundización teológica del misterio. Por lo dicho hasta ahora, y como veremos también después, si la creación es obra de toda la Trinidad, esto significa que la esencia divina, común a los Tres, es causa de la creación, de modo que la criatura dice orden o referencia a ella. Ahora bien,

«no sólo la esencia tiene orden a la criatura, sino también la procesión personal, que es razón de la procesión de las criaturas; por tanto, también puede ser significado algo personal con respecto a la criatura»<sup>18</sup>.

De este modo, se pone una base para sostener que cabe hablar de un nexo entre la procesión *per modum naturae et intellectus* del Verbo y la creación, si

15. Cfr. F. OCÁRIZ, «La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación», cit., 75-76; F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza...*, cit., 427-434.

16. *Super Sent.*, lib. 1, d. 10, q. 1, a. 1, co.

17. Cfr. *Super Sent.*, lib. 1, d. 14, q. 2, a. 2, co.

18. *Super Sent.*, lib. 1, d. 27, q. 2, a. 3, ad 6.

bien con la cautela de anotar previamente que se trata de una relación no necesaria, para no caer en el error de hacer depender al Verbo de las criaturas<sup>19</sup>.

Análogamente, en otro lugar del *Scriptum*, en uno de los textos considerados más importantes sobre nuestro tema, Santo Tomás fundamenta que se pueda hablar de un nexo entre la procesión *per modum amoris* del Espíritu Santo —diversa de la del Hijo— y las criaturas en el principio trinitario de la creación:

«Puesto que las procesiones eternas de las personas son causa y razón de toda la producción de las criaturas, conviene entonces que, así como la generación del Hijo es razón de toda la producción de la criatura según aquello de que el Padre ha hecho todo en el Hijo, así también el amor del Padre que tiende al Hijo como a su objeto sea la razón en la cual Dios derrama todo el efecto de su amor en las criaturas; y de ahí que el Espíritu Santo, que es el amor con el que el Padre ama al Hijo, es también el amor con que ama a la criatura impartándole su perfección»<sup>20</sup>.

Más adelante, Santo Tomás expone la tesis de que el Padre y el Hijo nos aman en el Espíritu Santo, acudiendo a la unidad y distinción de los aspectos esencial y nocional que nuestro discurso teológico encuentra en Dios<sup>21</sup>. En este texto hay una novedad respecto a los anteriores, pues, al apelar al principio trinitario de la creación, ofrece una justificación del mismo de índole metafísica:

«La procesión de las divinas personas es cierto origen de la procesión de las criaturas, puesto que todo lo que es primero en algún género, es causa de lo que viene después; sin embargo, la eficiencia de las criaturas se atribuye a la esencia común»<sup>22</sup>.

Tanto aquí como en el bello prólogo del *Scriptum*<sup>23</sup>, se observa el cuidado del Aquinate por mantener el nexo entre las procesiones eternas y la procesión de las criaturas, a la vez que su radical distinción, completando la referencia a la ejemplaridad divina con la no menos importante alusión a la eficiencia común creadora. En este sentido, cabe notar que Marengo otorga una importancia primordial a la cuestión de la ejemplaridad en la afirmación del principio trinitario de la creación, de manera que, según su exégesis, cuando Santo

19. Cfr. *Super Sent.*, lib. 1, d. 27, q. 2, a. 3, ad 1; *De veritate*, q. 4, a. 5, co.

20. *Super Sent.*, lib. 1, d. 14, q. 1, a. 1, co.

21. Cfr. *Super Sent.*, lib. 1, d. 32, q. 1, a. 3, co.

22. *Ibid.*,

23. Cfr. *Super Sent.*, pr.

Tomás parece privilegiar la vía de la eficiencia, el principio trinitario de la creación quedaría «regionalizado»<sup>24</sup>. En este punto nos parece más equilibrada la postura de Emery, quien, aun sosteniendo la importancia de la ejemplaridad en el *Scriptum*, afirma que ésta se encuadra allí en un contexto doctrinal más amplio, que incluye otras causalidades<sup>25</sup>.

Una preocupación semejante se aprecia en las *Quaestiones de Potentia* a propósito del nexo entre *potentia generandi* y *potentia creandi*. Santo Tomás establece que se trata de la misma potencia en virtud del principio trinitario de la creación:

«Dios no hace por medio de muchos lo que puede hacer por medio de uno. Pero por medio de una sola potencia puede Dios engendrar y crear, más aún en cuanto que la generación del Hijo es la razón de la producción de la criatura (...). Por tanto, sólo una es la potencia de la generación y de la creación»<sup>26</sup>.

A la vez, el Aquinate es consciente de la infinita distancia que separa las operaciones divinas *ad intra* y *ad extra*, aun proviniendo siempre de la misteriosa e ínsita tendencia del ser divino a comunicarse<sup>27</sup>. De ahí que, mientras mantiene la unidad de la potencia, salvaguarda la distinción de las operaciones, basándose una vez más en el equilibrio entre los aspectos nocional (personal) y esencial que nuestro discurso teológico reconoce en el ser de Dios<sup>28</sup>.

## 2.2. *Afirmación de un único principio creador*

Hasta ahora hemos mencionado varios pasajes donde Santo Tomás atribuye la acción creadora a un único principio, la esencia divina que se identifica con su Ser. La justificación más nítida de tal aserto se encuentra en un importante texto de la *Summa Theologiae*, citado en todos los estudios sobre nuestro tema:

«Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas. Puesto que todo agente produce algo semejante a sí, el principio de la acción puede conocerse por el efecto de la misma, pues (por ejemplo) el fuego es producido

24. Cfr. G. MARENGO, *Trinità e creazione*, cit., 60-83.

25. Cfr. G. EMERY, *La Trinité Créatrice*, cit., 527.

26. *De potentia*, q. 2, a. 6, s. c. 2.

27. Cfr. *De potentia*, q. 2, a. 1, co.

28. Cfr. *De potentia*, q. 2, a. 6, co.

por el fuego. Y así crear conviene a Dios según su ser, que es su esencia, la cual es común a las tres personas. Por tanto, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad»<sup>29</sup>.

A primera vista, este texto, y otros semejantes, pueden parecer oponerse a aquellos —especialmente del *Scriptum* y de las *Quaestiones de Potentia*— en los que hemos visto cómo el Aquinate reconoce la causalidad de las procesiones de las Personas respecto de la creación. Al atribuir la obra creadora a la esencia común, parece cerrarse ahora la posibilidad de consideración de una intervención de las Personas.

En realidad, como ya se apuntó anteriormente, atribuir la creación a la esencia no significa para Santo Tomás excluir el obrar de las personas. Comentando un texto de las *Quaestiones De Potentia*<sup>30</sup>, Marengo ha mostrado con precisión que, en analogía con los actos nocionales (como la generación *ad intra*), también el acto esencial de la creación reclama un doble principio *quo* —esencial— y *quod* —personal—, ya que no puede decirse que la esencia sea también principio *quod* de la creación, pues en tal caso se pondría una distinción real entre la esencia y las personas, dando pie al error de postular una *quaternitas* en Dios. La originalidad de la obra de la creación como acto esencial está en que en tal operación las tres Personas divinas obran juntas realizando un único efecto. Dicho de otro modo, los actos esenciales no se distinguen de los nocionales porque excluyan las personas, sino porque expresan un obrar conjunto. En ambos casos, la esencia divina proporciona el principio *quo*, que es poseído siempre por un sujeto personal (*quod*); en el obrar *ad intra*, cada persona obra según su propia singularidad, en cuanto que tal acción funda una relación real que distingue Padre, Hijo y Espíritu Santo; en la creación, en cambio, obran en común y su individualidad personal queda como en el fondo.

Una vez aclarado este punto de capital importancia, se ha de indagar la razón por la que el Doctor Angélico insiste en afirmar la unicidad del principio creador. A nuestro juicio, el motivo no es otro que respetar la autonomía del conocimiento natural que la luz de la razón puede alcanzar sobre la creación en su propio camino de búsqueda; y a la vez, respetar la gratuidad y excelsitud del conocimiento sobrenatural que la fe nos transmite acerca del misterio trinitario de Dios.

En efecto, el texto mencionado de la cuestión 45 sigue un razonamiento nítido: crear es causar el ser de las cosas; y como todo agente obra (causa) algo semejante a sí, entonces a partir del efecto de la acción de crear (el ser) nuestro

29. *I.<sup>a</sup>*, q. 45, a. 6, co.

30. *De potentia*, q. 9, a. 5, ad 20: cfr. G. MARENGO, *Trinità e creazione...*, cit., 106.

conocimiento se remonta al mismo principio de la obra creadora, el Ser divino, que siendo Acto puro y perfecto se identifica con su esencia. Como cabe apreciar, la premisa de este argumento es la determinación metafísica del concepto de creación como donación de ser, que Santo Tomás expresa también en otros lugares de esa misma cuestión<sup>31</sup>. Esta idea metafísica de creación —ciertamente posibilitada históricamente gracias a la revelación judeocristiana, pero que no por ello deja de ser metafísica— permite a la razón natural dar un importante paso adelante en la búsqueda del fundamento radical de la realidad, por cuanto ahora la participación platónica y la causalidad aristotélica quedan entrelazadas merced a la original noción tomasiana del ser como acto<sup>32</sup>.

Así pues, la insistencia del Aquinate por mantener la unicidad del principio creador está conectada con su convicción de que la razón natural puede llegar, según sus posibilidades, a la verdad de la creación<sup>33</sup>. Lo que de ningún modo puede alcanzar por sí misma es el conocimiento de la Trinidad: «*impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire*»<sup>34</sup>. De ahí que sostenga una clara distinción entre el conocimiento de Dios Uno por la razón y el conocimiento de Dios Trino por la fe. Obsérvese bien que el tenor del texto no insinúa en absoluto un esquema rígido de separación entre el Dios Uno Creador y el Dios Trino Salvador, sino más bien un doble nivel de consideración, no excluyente, sino intensivo, de Dios Uno Creador y Dios Trino Creador. Vistas así las cosas, se comprueba que en el pensamiento del Doctor Angélico la creación ocupa un privilegiado lugar de mediación entre la razón y la fe, pues en su análisis entra en juego tanto la excelstitud del misterio trinitario como su no-oposición, más aún, su congruencia, con la apertura de la razón hacia lo que está más allá de ella misma<sup>35</sup>.

Se entiende entonces la fórmula empleada por el Aquinate en el *Scriptum*, según la cual se ha de sostener que hay *unus creator*, pero eso no quiere decir que sea *unus creans*<sup>36</sup>. En efecto, como se ha dicho hasta ahora, la creación es obra de las tres Personas divinas, y por ello no hay *unus creans*, sino *tres creantes*, ya

31. Cfr. *I.ª*, q. 45, a. 5, co.; *I.ª*, q. 45, a. 4, ad 1.

32. Para toda esta cuestión, cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960.

33. Lo cual incluye también una referencia a la inteligencia y voluntad divinas, como se indica en *I.ª*, q. 19, a. 4, co. Esto no se opone a que, debido al estado de caída tras el pecado, la revelación de las Personas divinas se hiciera moralmente necesaria *ad recte sentiendum de creatione rerum*, como vimos más arriba.

34. *I.ª*, q. 32, a. 1, co.

35. Cfr. *I.ª*, q. 32, a. 1, ad 2; *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 1, n. 14.

36. Cfr. *Super Sent.*, lib. 1, d. 11, q. 1, a. 4, ad 2; *Super Sent.*, lib. 1, d. 29, q. 1, a. 4, ad 2.

que el adjetivo indica el número según los sujetos; al mismo tiempo, la creación es obra de los Tres no en cuanto son distintos (eso serían las procesiones) sino en cuanto obran en virtud de la esencia común, y por ello no hay *tres creatores*, sino *unus creator*, ya que el sustantivo indica el número de la esencia. Como explica Marinelli, la operación es del agente en razón de la forma; y si la forma es una, una es también la operación, aun viniendo de varios sujetos<sup>37</sup>.

De este modo se llega a un punto de crucial importancia para mantener la absoluta trascendencia de Dios respecto a la realidad creada, a la vez que su inmanencia en las criaturas. Se trata de la conocida y aguda distinción que el Aquinate establece al afirmar que, *ex parte Dei*, la relación con lo creado es de razón, mientras que *ex parte rei*, la relación de las criaturas con Dios es real<sup>38</sup>. Por un lado, la creación no pone ninguna distinción real en Dios, pues sólo son reales en Él las relaciones instauradas por las procesiones personales. De otro modo, es decir, si se afirmara una distinción real de la creación en Dios, no sólo se llegaría a hacer depender de algún modo a Dios de la creación, haciendo de ella algo necesario, sino que además se llegaría a la aporía de que cabría conocer la Trinidad a partir de la creación, y se podría establecer una relación privilegiada entre la creación y una Persona; cosas que Santo Tomás rechaza, como vimos, no sólo por contraponerse a la fe, sino también por no respetar la autonomía propia de la razón natural.

Por otro lado, la relación a Dios de la criatura es real, siendo la creación una participación en el ser que comporta una dependencia absoluta, tanto que a veces el Doctor Angélico llega a caracterizar la creación como «*relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*»<sup>39</sup>. Esta relación de origen implica una presencia fundante de Dios en las criaturas, presencia del Ser en el ser del ente.

Estas consideraciones metafísicas no anulan el horizonte trinitario ni lo hacen extrínseco a la realidad creada, sino que ayudan a intuir la profundidad del misterio de la gratuita introducción a la vida trinitaria que se ha concedido a la criatura racional. Así, al explicar la presencia divina en las cosas creadas con la conocida fórmula *per potentiam, per praesentiam, per essentiam*<sup>40</sup>, Santo Tomás no quiere decir que no haya una presencia de la Trinidad en las cosas creadas,

37. Cfr. F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza...*, cit., 110ss.

38. Como se sabe, tal distinción va unida a aquella otra entre creación activa y pasiva, como se expresa, por ejemplo, en *De potentia*, q. 3, a. 3, co.; cfr. también *I.ª*, q. 45, a. 3, ad 1.

39. *De potentia*, q. 3, a. 3, co. Para toda esta cuestión puede verse una exposición clara en A.L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, EUNSA, Pamplona 31995, 274-300, especialmente 285-288.

40. Cfr. *I.ª*, q. 8, a. 3, co.

sino que, al ser la creación una obra común de los Tres, su presencia obedece a tal operación, es decir, en cuanto causa única del ser. Ahora bien, existe una criatura que, por su especial participación del ser como persona (*esse personale*), conoce y ama, y así, a diferencia del resto de las criaturas, puede recibir una nueva participación que instaure una relación a Dios no sólo en cuanto causa del ser, sino en cuanto Trinidad de personas<sup>41</sup>. Se trata de la vida de la gracia, que, al ser un nuevo don respecto a la participación del ser por creación, puede llamarse —en línea con algunos pasajes del Nuevo Testamento (2 Cor 5, 17; Ef 2, 9.14-16; Rom 8, 19-24)— nueva creación<sup>42</sup>; la cual no ha de entenderse en la óptica del Aquinate como un añadido exterior a algo ya plenamente constituido, sino como una intensificación de ser nuevamente gratuita. Como escribe Ocáriz, «la criatura elevada es *una* entitativamente, y toda ella es elevada como totalidad real, singular (persona); lo sobrenatural no se yuxtapone a lo natural, sino que, suponiéndolo, lo eleva»<sup>43</sup>. De este modo, la presencia escondida de la Trinidad en la obra creadora se hace manifiesta a los ojos de la fe gracias a la Revelación del misterio trinitario en la obra salvadora. La especulación metafísica de la razón no nos aleja de este misterio, revelado en la historia de la salvación, sino que más bien permite contemplarlo en toda su excelsitud, por cuanto la necesaria distinción entre razón y fe, y entre naturaleza y gracia, es consonante con la profundización, no extrínseca sino en intensidad, desde el Dios Uno Creador al Dios Trino Creador; lo cual permite captar la obra de la Trinidad creadora como presupuesto indispensable de la obra de la Trinidad recreadora o salvadora.

### 2.3. *Equilibrio: la doctrina de las apropiaciones*

Como advierte la mayoría de los autores, la integración armónica de las dos afirmaciones estudiadas —el principio trinitario de la creación y la unicidad del principio creador— se encuentra, para Santo Tomás, en la doctrina de las apropiaciones<sup>44</sup>.

41. Cfr. *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 5; *III.<sup>a</sup>*, q. 4, a. 1, ad 2.

42. Véase, por ejemplo, el comentario a Ef 2, 9 en *Super Eph.*, cap. 2, l. 3. Sobre este tema, cfr. F. OCÁRIZ, «La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo» (1981), en IDEM, *Naturaleza, gracia y gloria*, cit., 95-106.

43. IDEM, «La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación», cit., 79; allí se explica a renglón seguido que la raíz de esa unidad se encuentra, en la óptica del Aquinate, en la noción de acto de ser, que puede caracterizarse, según la conocida interpretación de Fabro, como acto intensivo; cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, cit., 214ss, entre otras.

44. Así E. BAILLEUX, «La création, oeuvre de la Trinité, selon Saint Thomas», cit., 36ss; G. MARENGO, *Trinità e creazione...*, cit., 142-148; D.A. WALKER, «Trinity and

En el texto de la cuestión 45 de la *Summa Theologiae* reproducido más arriba, que comienza afirmando que la creación es común a toda la Trinidad en virtud del contenido metafísico de lo que significa crear, el Aquinate continúa diciendo:

«Sin embargo, las personas divinas según la razón de su procesión, tienen causalidad respecto de la creación de las cosas. Pues como se ha mostrado arriba, al tratar de la ciencia y la voluntad de Dios, Dios es causa de las cosas por su intelecto y su voluntad, como el artífice de las cosas hechas por él. Pues el artífice obra por medio del verbo concebido en el intelecto y por el amor de su voluntad relacionado a algo. Por tanto, también Dios Padre ha hecho la criatura por su Verbo, que es su Hijo; y por su Amor, que es el Espíritu Santo. Y según esto las procesiones de las personas son las razones de la producción de las criaturas, en cuanto incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad»<sup>45</sup>.

Este texto reviste una importancia capital para nuestro tema, por cuanto, como ha subrayado Marengo, es el lugar donde Santo Tomás ofrece, aun brevemente, el fundamento teológico más completo de la tesis del principio trinitario de la creación<sup>46</sup>: las divinas Personas, en virtud de su procesión, tienen una propia causalidad respecto a lo creado por ellas conjuntamente. Acudiendo a la comparación con el artista, consigue mostrar cómo cabe articular los atributos esenciales de Dios con la revelación de la realidad de las procesiones intratrinitarias, haciendo ver que la común posesión de la esencia divina no es algo indeterminado y preexistente a las Personas, sino que está medida según su peculiar orden de origen. La apropiación de la ciencia al Verbo y de la voluntad al Espíritu Santo tiene su fundamento en el modo de proceder de esas Personas en la Trinidad, que Santo Tomás, siguiendo la analogía psicológica agustiniana, describe como *per modum intellectus y per modum amoris*. De esta forma, se elabora una especulación teológica del misterio de la creación, en la medida de nuestras posibilidades, que tiene en cuenta tanto lo que la razón puede atisbar como lo que la fe llega a saber por Revelación.

Creation in the theology of St. Thomas Aquinas», cit., 446-447; G. EMERY, *La Trinité Créatrice*, cit., 520; mientras que Marinelli mantiene una valoración negativa de lo que a su juicio ha sido un abuso de la doctrina de las apropiaciones en la teología: cfr. F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza...*, cit., 434. Sobre la importancia de un uso adecuado de tal doctrina en lo que se refiere a nuestro tema, puede verse también G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969, 144-146; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Beauchesne, Paris 1975, 262-269.

45. *I.<sup>a</sup>*, q. 45, a. 6, co.

46. Cfr. G. MARENGO, *Trinità e creazione...*, cit., 63-68.

En la respuesta a la segunda objeción dentro del mismo artículo, el Doctor Angélico da una explicación más detallada de su lectura trinitaria del acto creador en virtud de dos series de apropiaciones: la que se refiere a las causalidades y la que se toma de los atributos esenciales<sup>47</sup>. Se trata de un procedimiento con base en la Biblia y en la Tradición. Como han señalado algunos autores, la misma Escritura alude a la creación realizando atribuciones apropiadoras<sup>48</sup>. La referencia al papel de cada Persona en la creación quedó reflejada también, como vimos, en la profesión de fe de la Iglesia, alcanzando su fórmula más completa en el Símbolo niceno, cuya presencia inspiradora en el texto que comentamos es bien clara.

Asimismo, en este pasaje se aprecia cómo, junto a la serie apropiadora de los atributos esenciales (potencia, sabiduría, amor), Santo Tomás recoge de la tradición otra serie de apropiaciones, en estrecha relación con la anterior, que permiten explicitar más el misterio de la creación como obra de la Trinidad por lo que se refiere al ejercicio de la causalidad creadora. Lo que en este texto se insinúa viene desarrollado en otro lugar de la *Summa Theologiae*<sup>49</sup>, donde se especifica que esta serie apropiadora de la causalidad se refiere no ya a la *sufficiens virtus ad causandum*, sino a la *habitus ad suos effectos*. Según esta última, se toma la apropiación *ex quo, per quem e in quo*. El Aquinate analiza los contenidos asignados a cada una de estas preposiciones, que indican, respectivamente, la causalidad eficiente, que se apropia al Padre, relacionada con el atributo de la potencia divina; la causalidad ejemplar, apropiada al Hijo, en conexión con el atributo de sabiduría del artista divino<sup>50</sup>; y la causalidad final, que se atribuye al Espíritu Santo, como también la bondad, pues indica la conservación y gobierno divino que conduce cada cosa a la consecución de su fin, el cual se identifica con el bien.

Lo dicho hasta ahora sobre las apropiaciones basta para mostrar la importancia de tal procedimiento teológico en la reflexión de Santo Tomás<sup>51</sup>, ya que le permite afirmar el principio trinitario de la creación, señalando la seme-

47. Cfr. *I.<sup>a</sup>*, q. 45, a. 6, ad 2.

48. Cfr. G. MARENGO, *Trinità e creazione...*, cit., 142ss; 67; E. BAILLEUX, «La création, oeuvre de la Trinité, selon Saint Thomas», cit., 36.

49. Cfr. *I.<sup>a</sup>*, q. 39, a. 8, co.

50. No se trata aquí de lo que llama Santo Tomás causalidad media, y que llevaría a hablar de la mediación como lo propio del Verbo, sino de una causalidad apropiada, que, como resulta más claro por otros textos, se trata de la causalidad ejemplar; véase, por ejemplo, *I.<sup>a</sup>*, q. 46, a. 3, co.

51. Para una descripción más detallada del papel de cada Persona en la obra creadora, cfr. E. BAILLEUX, «La création, oeuvre de la Trinité, selon Saint Thomas», cit., 36-47; D.A. WALKER, «Trinity and Creation in the theology of St. Thomas Aquinas», cit., 447-452.

janza entre la causalidad creadora y el proceder de las Personas, sin dejar de asegurar la unicidad del principio creador, pues la base para mantener esa semejanza, junto con la primaria fuente que es la misma Revelación del Dios trinitario, es la apropiación a las Personas de los atributos que nuestra razón distingue como pertenecientes a la única esencia divina.

En dependencia de estas consideraciones Santo Tomás sitúa la tradicional doctrina que reconoce en las cosas creadas huellas de la Trinidad (*vestigia Trinitatis*). Partiendo de que todo efecto ha de representar de algún modo su causa, sostiene que «en todas las criaturas se encuentra una representación de la Trinidad a modo de vestigio»<sup>52</sup>, que previamente ha descrito como representación de la causalidad de la causa, no de su forma, como el humo representa el fuego; y explica que tal representación se da

«en cuanto que en cualquier criatura se encuentran algunas cosas que es necesario reducir hacia las divinas personas como a su causa. Pues cualquier criatura subsiste en su ser, y tiene una forma por la que se determina a la especie, y tiene un orden a otra cosa. Así pues, en cuanto es cierta sustancia creada, representa la causa y el principio, y así muestra la persona del Padre, que es principio sin principio. En cuanto tiene cierta forma y especie, representa al Verbo, puesto que la forma de la cosa hecha por otro proviene del concepto del artífice. En cuanto tiene orden, representa al Espíritu Santo, en cuanto es amor, pues el orden del efecto a otra cosa proviene de la voluntad del que crea»<sup>53</sup>.

Por lo que se refiere a la creación en toda su extensión, no cabe decir mucho más, de tal modo que se aprecia una tendencia a la sobriedad por parte del Aquinate en este punto, que nos parece relacionada con su fuerte empeño en sostener que no cabe deducir racionalmente la Trinidad a partir de las cosas creadas.

Aunque —como ya se vio al final del apartado anterior— es diversa la consideración acerca de las criaturas racionales, que en virtud de su participación más intensa en el ser divino son imagen de la Trinidad<sup>54</sup>, no obstante, interesa ahora notar que el Doctor Angélico considera que tampoco el hombre en sí mismo, en cuanto criatura racional, lleva al conocimiento de las Personas divinas, pues esto puede ser solamente fruto de una Revelación sobrenatural. Esta distinción, necesaria para garantizar la gratuidad y excelsitud del misterio, no ha de verse como separación absoluta de planos, sino como fundante de una

52. *I.ª*, q. 45, a. 7, co.

53. *Ibid.*; el texto prosigue aludiendo a la base agustiniana de esta doctrina. Cfr. también *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 26, n. 8.

54. Cfr. *I.ª*, q. 45, a. 7, co.; *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 26, nn. 6 y 7.

provechosa circularidad. En efecto, las realidades creadas, entre ellas el hombre, llevan al conocimiento del Creador; esto es válido también una vez dada la Revelación salvífica; y por eso es legítimo y fructuoso el uso de la analogía psicológica para ahondar en el misterio de la Trinidad. A la vez, sólo la Revelación sobrenatural nos permite captar la realidad profunda de Dios como Uno y Trino, así como de su designio creador y salvador; y por eso se ha de decir que sólo desde la perspectiva trinitaria se llega a una comprensión plena del misterio de la creación y del ser del hombre como *imago Trinitatis*, como base del misterio salvífico de nuestra filiación divina en Cristo. Se constata, pues, una vez más, que Santo Tomás expone el nexo entre Trinidad y creación desde una perspectiva que puede denominarse de circularidad entre fe y razón<sup>55</sup>.

En esta línea, es útil considerar —aun brevemente— cómo entiende Santo Tomás la relación entre Cristo y la creación<sup>56</sup>. Con el misterio de la Encarnación del Verbo, el Creador ha superado la infinita distancia que le separaba de su creación, de modo que el Unigénito del Padre se ha hecho también Primogénito de toda criatura<sup>57</sup>. Como es sabido, el Aquinate se caracteriza por subrayar la gratuidad del misterio de la Encarnación redentora, evitando un lenguaje que pudiera dar a entender un enlace necesario entre creación y Encarnación. Ese vínculo es visto más bien en términos de conveniencia, precisamente para destacar la coherencia y continuidad del plan divino, a pesar del pecado de los hombres. Según se explica, por ejemplo, en la cuestión tercera de la *Tertia pars*, así como la creación ha sido hecha por medio del Verbo, así también la recreación, para que ésta respondiera a aquélla<sup>58</sup>. La concepción de la obra redentora como una nueva creación, aquí presente, no conduce de ningún modo a un enfoque extrínseco del misterio de Cristo respecto de la creación, sino que refuerza una comprensión unitaria del designio de la Trinidad sin caer en el extremo contrario que vería un nexo necesario entre Cristo y la creación<sup>59</sup>. En este sentido, nos parece iluminante describir la doctrina tomista en tres

55. Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 73; aunque allí se emplea tal expresión para aludir a la relación entre teología y filosofía, que no es exactamente la misma relación entre fe y razón, pensamos que cabe también aplicarla aquí, pues ambos pares de conceptos tienen una evidente conexión.

56. Para un estudio más detallado del tema, cfr. M.J. NICOLAS, «Le Christ et la Création d'après Saint Thomas d'Aquin», en *Studia Mediaevalia et Mariologica*, Antonianum, Roma 1971, 79-100.

57. Cfr. Jn 1, 18; Col 1, 15-18; Rom 8, 29; véase, por ejemplo, *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 8, n. 11.

58. Cfr. *III.ª*, q. 3, a. 8, ad 2.

59. Para una exposición esclarecedora de este punto desde la teología de la Revelación, cfr. F. OCÁRIZ y A. BLANCO, *Revelación, fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 1998, 77-89.

«momentos», entendidos no de un modo cronológico, sino como niveles de comprensión y participación en el misterio: creados en Cristo en cuanto Verbo, elevados en Cristo en cuanto Hijo, regenerados en Cristo en cuanto Hombre<sup>60</sup>. El misterio de nuestra salvación en Cristo queda así anclado en el misterio de nuestra creación en Él en tanto que Verbo del Padre, de modo que lo que aquí aflora es un cristocentrismo trinitario, que, unido al realismo metafísico, se aleja de cualquier visión reductora del misterio.

### 3. CONSIDERACIONES FINALES

Lejos de un aislamiento de la Trinidad, lo que emerge de la lectura de los textos del Aquinate es más bien una visión armónica de los misterios centrales de la fe (*nexus mysteriorum*): la fe en la Trinidad esclarece la fe en el obrar creador y salvador de Dios, y la doctrina de la creación esclarece a su vez nuestro acercamiento al misterio de la Trinidad<sup>61</sup>.

Esta circularidad obedece a una concepción de la teología como saber que incluye una dimensión especulativa, la cual a partir de la economía —o bien, la *historia salutis*— trata de elevarse hacia una consideración del fundamento, es decir, el misterio de Dios en sí mismo, en una actitud que puede calificarse como metafísico-espiritual<sup>62</sup>. En este sentido, como sugería Kern refiriéndose a la doctrina de la Trinidad creadora de Santo Tomás en línea con la de San Agustín, es difícil encontrar una especulación más vigorosa y profunda, que mantenga a la vez una necesaria rectitud doctrinal<sup>63</sup>.

Esta especulación se sitúa en un nivel de la teología que necesita ciertamente de otras perspectivas complementarias, pero en ningún caso sustitutivas. Por eso nos parece que el reciente interés por la doctrina de la Trinidad creadora es una muestra de cómo la teología necesita, en su camino de profundización de la fe, llegar hasta el fundamento de los eventos salvíficos de la historia.

En esta óptica, vuelve a aparecer la siempre necesaria mediación metafísica. El estudio del pensamiento del Doctor Angélico sobre este punto así lo ha

60. Cfr. F.J. LÓPEZ DÍAZ, «La identificación con Cristo según Santo Tomás», en *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, XLIV, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 75-149, especialmente 104-127. Allí la exposición sigue esta secuencia: creados en el Verbo, elevados en el Hijo, regenerados en Cristo. No obstante, al seguir el desarrollo que el autor hace de tales enunciados, es evidente que los entiende como acabamos de expresar en nuestro texto.

61. Cfr. G. EMERY, *La Trinité Créatrice*, cit., 519.

62. W. KERN, *El creador es el Dios uno y trino*, cit., 543.

63. Cfr. *ibid.*, 540.

mostrado, haciendo ver que el sentido problema del extrinsecismo, base de las críticas contemporáneas a parte de la teología precedente, no puede encontrar solución denunciando un presunto exceso de metafísica o sin más evitándola, sino entrando en ella para plantearla de una manera adecuada, pues de otro modo el problema queda latente<sup>64</sup>. Así, hemos visto que para el Aquinate no hay una neta separación entre Dios Uno Creador y Dios Trino Salvador, sino que en medio se sitúa la doctrina del Dios Trino Creador, que sin anegar la diversidad, establece un puente de unión en este punto entre razón y fe, entre lo natural y lo sobrenatural.

La presunta rígida dicotomía entre el Dios Uno de la creación y el Dios Trino de la salvación, o entre naturaleza y gracia, tiene en su base, a nuestro juicio, una deficiente perspectiva metafísica de la creación, que no sale de un enfoque extrínseco del binomio esencia-existencia. Si se entiende la creación como la posición de una esencia en la existencia, es lógico que después se conciba la gracia de un modo semejante. Ahí, la existencia es extrínseca a la esencia, y la gracia a la naturaleza. Si se entiende, más bien, con Santo Tomás, que la creación es donación de ser, participación del ser divino en los entes creados, podrá entonces pensarse la salvación como una nueva participación del mismo ser creado, no extrínseca, sino al contrario, más intensa, en el ser de Dios, que alcanza su misma vida intratrinitaria<sup>65</sup>. Nos encontramos ciertamente con un gran misterio, más bien el misterio por excelencia, ante el cual la mediación metafísica, una vez llegada al cumplimiento de su tarea en ayuda de la inteligencia de la fe, parece dejar paso a la actitud de contemplación y adoración.

La originalidad de la doctrina tomasiana de la Trinidad creadora se ha de buscar, por tanto, no en las afirmaciones que comparte con la tradición teológica precedente (afirmación del principio trinitario de la creación a la vez que de un único principio creador, ambas unidas en la doctrina de las apropiaciones), sino más bien en el sólido equilibrio que consigue mantener entre ellas, posibilitado en buena parte gracias a su metafísica del ser y de la creación.

64. En este sentido, nos parece que las apreciaciones de carácter crítico que a veces se han dirigido a la doctrina tomista de la creación como demasiado metafísica y poco histórico-salvífica no consiguen escapar de las redes de una visión dialéctica de la relación entre metafísica e historia.

65. Para un desarrollo de esta cuestión, que abre nuevos horizontes que completan la perspectiva del pensamiento expresado en los textos de Santo Tomás, cfr. F. OCÁRIZ, «La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación», cit., 69-93, en continuidad con IDEM, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, cit.

Así, una teología de la creación bien fundada metafísicamente no aparta al teólogo de los eventos de la historia de la salvación —no hay extrinsecismo—, sino que le ayuda a remontarse a la fuente misma de nuestra salvación, pues, como enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «la creación es el *fundamento* de todos los designios salvíficos de Dios» (n. 280). Como se ha tratado de mostrar aquí, esta conexión es constante en la reflexión de Santo Tomás.

Santiago SANZ  
Pontificia Università della Santa Croce  
ROMA