

LA SANTISIMA TRINIDAD Y EL MISTERIO DE NUESTRA DEIFICACION

(Para una clarificación de perspectivas) (*)

FERNANDO OCARIZ BRAÑA

INTRODUCCION

El realismo profundo de la elevación sobrenatural, revelada como *adopción filial*, se nos presenta en la Sagrada Escritura en estrecha relación con el misterio supremo de la Trinidad de Dios (1). Esta realidad, sin embargo, ha presentado siempre a la especulación teológica dificultades notables que, en algunos casos, ha conducido en la práctica a prescindir en buena parte de la consideración del misterio trinitario en el estudio de lo sobrenatural. Pero eso no ha sido ni mucho menos algo generalizado en la teología católica; y, concretamente, la obra de Santo Tomás de Aquino ha proporcionado, y sigue proporcionando, mu-

(*) Estas páginas, que son continuación de un trabajo anterior (publicado en el libro *Hijos de Dios en Cristo*, Eunsá, Pamplona 1972) intentan perfilar algo más las cuestiones que entonces se plantearon, y ofrecer un desarrollo más elaborado de algunos temas. Aquí se recogerán muy brevemente los resultados allí expuestos, pero de modo más sintético que analítico. Para la bibliografía y para el análisis más detenido de los textos tomistas, me remito al libro citado.

(1) Cfr., por ejemplo, *Ioann.* 14, 15-26; *Matth.* 28, 19; *Ephes.* 1, 2 ss.; etc.

chos elementos —arraigados en la Sagrada Escritura y en la patrística, de notable riqueza espiritual y altura especulativa— sobre el *contenido trinitario* de la realidad sobrenatural, precisamente como participación de la vida divina intratrinitaria, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

La destinación a un fin último que excede la capacidad natural de la criatura espiritual, implica que esa criatura, para poder dirigirse a él y alcanzarlo, necesita un poder proporcionado a ese fin, y que por tanto no se deriva de su propia naturaleza (2). Ese poder operativo debe estar radicado en la naturaleza divina de la que la criatura participe de un modo nuevo. De ahí que “la gracia no es otra cosa que una participación de la semejanza divina, según las palabras de II Pert. 1,4: *Magna nobis et pretiosa donavit, ut divinae simus consortes naturae*” (3).

Santo Tomás ha utilizado —con frecuencia y radicalidad creciente con el paso del tiempo— la idea de participación como clave para el estudio teológico del misterio de lo sobrenatural. Qué sea esa *participación*, qué consecuencias estructurales comporte en la criatura, está ya muy estudiado para el orden natural (4). Esta noción, que tiene un contenido importante ya en el lenguaje ordinario, posee una significación de capital relevancia metafísica: es la noción que, junto a la correspondiente de *acto de ser*, permite expresar la dependencia radical, en el ser y en el obrar, que toda criatura (*ens per participationem*) tiene respecto a Dios (*Esse per Esentiam*); es la que nos explica —en los límites de nuestra inteligencia finita— la presencia fundante de Dios en todas las cosas, que hace —al decir de San Agustín— que Dios sea íntimo más a las cosas que las cosas mismas, siendo a la vez distinto y trascendente. Participación del ser que —dinámicamente— es la libre causalidad

(2) Cfr. *Comp. Theol.* I, c. 143.

(3) *S. Th.* III, q. 62, a. 1; cfr. I-II, q. 110, a. 3 c; a. 4 s. c. et c.; q. 112, a. 1 c.; *Comp. Theol.* II, c. 4; *In Ioann. Ev.* c. 1, lec. 8; c. 10, lec. 6; c. 15; lec. 2; etc.

(4) Sobre este punto, son de particular importancia: C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, S.E.I., Torino, 2.^a ed. 1950; *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino 1960. Puede verse también L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, n. XXIII, Paris, 2.^a ed. 1953.

creadora que salva el infinito vacío metafísico que media entre la nada y el ser; y que se explica —estáticamente— en la *primera diferencia*, en la *diremption* original implicada en la composición trascendental de esencia y acto de ser, que señala la *situación* metafísica de la criatura.

La nueva participación —sobrenatural— es concebida por Santo Tomás como participación de la divinidad en cuanto tal, marcando con eso la diferencia con la participación natural del ser: “Bonitas et Deitas omnibus supereminens, est causa *ipsius per se deitatis et bonitatis*, nominantes per se bonitatem quoddam *donum ex Deo proveniens*, per quod entia sunt bona; et *per se deitatem* quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt participativi dii” (5).

Este *donum Dei*, por el que la criatura espiritual es divinizada (hecha divina por participación), alcanza la esencia misma de la criatura (6), hasta el punto que la elevación es considerada, con palabras reveladas en la Escritura, como regeneración, como nueva creación o re-creación (7). Así, esta participación sobrenatural se nos presenta en su vertiente dinámica, como donación de sí de Dios en cuanto Dios; donación que es *causalidad* según la dialéctica de la participación metafísica: todo lo que es algo por participación es causado por quien es tal por esencia (8). Sólo Dios puede deificar, comunicando una participación de su Divinidad, de modo análogo a como sólo El puede crear, comunicando un *esse* participado del *Esse Ipsum Subsistens* (9). Esta causalidad, en ambos casos, es *eficiente*, no formal: ni Dios es el *esse formale omnium* en el orden de la creación (10), ni es lo sobrenatural creatural en el orden de la re-creación (11).

(5) *In De Divin. Nomin.* c. 11, lec. 4.

(6) *Gratia per prius est in essentia quam in potentiis* (S. Th. I-II, q. 110, a. 4 s. c.).

(7) Cfr. S. Th. I-II, q. 110, a. 4 c.

(8) Cfr. *Comp. Theol.* I, c. 68; C. G. I, 98; *In I Sent.* d. 2, q. 1, a. 1; *In Ioann. Ev. Prol.* VIII, 25; *In De Causis*, lec. 10; S. Th. I, q. 65, a. 1.

(9) Cfr. S. Th. I-II, q. 112, a. 1 c.

(10) Cfr. C. G. I, 26.

(11) Cfr. *De Veritate*, q. 27, a. 1.

Un análisis teológico de la participación sobrenatural debe tener en cuenta dos aspectos distintos, aunque inseparables: el *contenido*, que es lo recibido en la participación (el ser en la natural; la divinidad en la sobrenatural); y el *modo* en que esa comunicación de lo participado se realiza. Hay dos tipos o modos fundamentales de participación (en el orden natural): predicamental (o formal) y trascendental, con características diferentes, aunque en ambos casos se verifica un *partialiter esse* o *partialiter habere*, como contrapuesto a un *esse* o *habere totaliter* (12).

Necesariamente, el contenido de la participación sobrenatural debe ser (en la criatura) distinto —y no sólo en grado— del contenido de la participación natural. Respecto al *modo* de esas participaciones, el análisis de los textos tomistas muestra inequívocamente un paralelismo o analogía entre ambas: la participación de la naturaleza divina es *trascendental*. Esto se manifiesta, en primer lugar, en que lo participado subsiste separado y en totalidad fuera de los participantes y en que no todos los participantes tienen lo participado en el mismo grado (para la gracia, como para el ser, estas características son patentes), de modo que la semántica propia de esta participación no es la univocidad sino la analogía. Además, este modo trascendental se manifiesta también en otra serie de características importantes: *participación y causalidad sobrenatural* (a la que nos hemos referido más arriba); *participación y composición acto-potencia* (13); *participación semejanza* (14); *participación y desemejanza*, que viene expresada por la relación de lo Uno a lo múltiple, de lo simple a lo compuesto,

(12) Cfr. *In Boëth. de Hebd.* lec. 2; *In De Caelo et Mundo*, II, lec. 18; *In Ep. ad Colos.* c. 1, lec. 4; *In I Metaphys.* lec. 10; *Quodlibet*. II, q. 2, a. 3.

(13) *Naturaliter anima est gratiae capax* (S. Th. I-II, q. 113, a. 10; cfr. II-II, q. 18, a. 1 s. c.). Por tanto, la gracia es acto formal que informa una potencia de la naturaleza: la *potentia obedientiae* (cfr. *De Potentia*, q. 1, a. 3 ad 1; q. 3, a. 8 ad 3).

(14) *Imago Dei tripliciter potest considerari in homine (...)* *Alio modo, est per conformitatem gratiae* (S. Th. I, q. 93, a. 4 c.; cfr. I-II, q. 110, a. 4 c; III, q. 2, a. 10 ad 1; *In Ioann.* c. 1, lec. 8; c. 15, lec. 2): lo recibido en la participación no es la plenitud de lo participado, sino una semejanza degradada: *est unus principalis Deus qui est super omnem deitatem communicatam* (*In De Divin. Nomin.* c. 2, lec. 6).

de la totalidad a la parcialidad, de lo subsistente a lo inherente (15); *participación y presencia fundante* (16).

Mayor dificultad supone el estudio del *contenido* de esta participación. En primer lugar, se impone la consideración de la trascendencia de lo sobrenatural no sólo respecto a la naturaleza humana y angélica, sino respecto a toda naturaleza creada o creable (17). De ahí la dificultad de aproximarnos especulativamente al misterio de que un efecto *creado* (la gracia, las virtudes infusas, etc.) sea sobrenatural en ese sentido estricto, y no sólo preternatural. Estamos ante un misterio propiamente dicho, y sólo la Revelación puede conducirnos a esa aproximación especulativa. Jesucristo nos revela la Trinidad divina, no sólo como revelación del *en sí* de Dios, sino además como término de la elevación de la criatura: *si diligitis me, mandata mea servate. Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis (...) in illo die vos cognoscetis quia ego sum in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis (...) Paraclitus autem, Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia...* (18). Sin pretender aquí llevar a cabo un estudio bíblico, recordemos la conocida intuición, según la cual lo estrictamente *ad extra* respecto a Dios es lo *natural*, lo creatural sin añadidura tal como es conocido por la razón natural; lo estrictamente *ad intra* es Dios mismo. Pero lo que es *ad extra* elevado o *introducido ad intra* es lo sobrenatural o divino por participación, tal como lo conocemos por la fe (19).

(15) Cfr. *In Divin. Nomin.* c. 2, lec. 6; *S. Th.* III, q. 62, a. 1; I-II, q. 110, a. 2 ad 2; *De Veritate*, q. 27, a. 2.

(16) *Gratia enim causatur in anima ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aëre ex praesentia solis* (*S. Th.* III, q. 7, a. 13 c.). Dios mismo, presente de un modo nuevo (como *don*), es *gracia* increada para el alma, y fundamento (causa) de la *gracia creada*, de la que se distingue realmente: *licet autem homines dicantur dii, vel filii Dei, propter inhabitantem Deum, numquam tamen dicitur quod sint aequales Deo* (*C. G.* IV, 34; cfr. *In De Divin. Nomin.* c. 1, lec. 2; *In Symbl. Apost.* a. 3; *In Ep. ad Rom.* c. 1, lec. 3).

(17) Cfr. *S. Th.* I-II, q. 113, a. 9.

(18) *Ioann.* 14, 15-26.

(19) En esta perspectiva se sitúan, de un modo u otro, numerosos autores. Vid., por ejemplo: E. MERSCH, *Fili in Filio*, "Nouvelle Revue Théologique" 65 (1938) 551-582, 681-702, 809-830; PH. DE LA

Santo Tomás expone ese *contenido ad intra* (trinitario) de modo explícito, al tratar de la filiación divina adoptiva; la elevación sobrenatural es *adopción filial*. Se trata de una realidad nueva respecto al orden creado (respecto a esa "filiación" en sentido amplio que toda criatura tiene respecto a Dios), no sólo en grado, sino en sustancia. Esa novedad luminosa es expresada por Santo Tomás en términos de participación, cuando repetidas veces —fiel eco también aquí de la patrística— afirma que *filiatio adoptionis est similitudo participata filiationis naturalis* (20), siendo esa Filiación natural divina la Persona misma del Hijo (21). Podemos pensar, por eso, que así como Cristo dijo: *nemo venit ad Patrem nisi per me* (22), el camino para contemplar el *contenido* trinitario de lo sobrenatural será Cristo, de cuya Filiación natural participamos, pues *por El* y *en El* se nos comunican las infinitas riquezas de Dios: "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que *en Cristo* nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto *en El* nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos y sin mancha ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos *por Jesucristo*, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos *en su amado, en quien* tenemos la redención *por la virtud de su sangre*, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre vosotros, en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dio a conocer el misterio de su voluntad conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, *en El, en quien* hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de aquel que hace to-

TRINITÉ, *Filiation adoptive*, en "Ephemerides Carmeliticae" 16 (1965) 71-117.

(20) *S. Th.* III, q. 23, a. 4 c.; cfr. q. 24, a. 3 c.; q. 3, a. 5 c.; II-II, q. 45, a. 6 c.; *In Ioann. Ev.* c. 1, lec. 8; *In Ep. ad Ephes.* c. 1, lec. 1; *In Ep. ad Hebr.* c. 2, lec. 3.

(21) *Filii persona constituitur filiatione* (*De Potentia*, q. 2, a. 4 s. c.).

(22) *Ioann.* 14, 6.

das las cosas conforme al consejo de su voluntad, a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria. *En El* también vosotros, que escucháis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, prenda de nuestra herencia, rescatando la posesión que El se adquirió para alabanza de su gloria" (23).

HIJOS DEL PADRE EN EL HIJO: LA PARTICIPACION DE LA FILIACION DEL VERBO

La filiación en su sentido pleno es, en la divinidad, única: *perfecta ratio filiationis in Deo tantum invenitur in Persona Filii* (24); el Verbo es *Unigénito* del Padre (25). Pero esta única y perfecta Filiación es dada a participar a las criaturas elevadas al orden sobrenatural: "pues Dios predestinó desde la eternidad a aquellos que había de conducir a la gloria; y estos son todos aquellos que participan la Filiación de Su Hijo, ya que *si filii et haeredes (Rom. VIII, 17)*" (26).

Esta filiación divina sobrenatural de la criatura es denominada *adoptiva* por la palabra inspirada de San Pablo (27). Es adoptiva porque se produce por "la asunción gratuita de una persona extraña como hijo y heredero" (28); la criatura, por la adopción, deja de ser extraña o advenediza y es constituida en familiar de Dios (*domesticus Dei: Ephes. 2,19*); adoptiva, también, porque no es perfecta filiación (29), aunque confiere gratuitamente *derecho* a la he-

(23) *Ephes. 1, 3-14.*

(24) *S. Th. I, q. 33, a. 3.*

(25) Cfr. *De Potentia*, q. 2, a. 4 s. c. et c.

(26) *In Ep. ad Hebr. c. 2, lec. 3*; cfr. *S. Th. I, q. 33, a. 3 c.*; *III, q. 3, a. 5*; *In Ep. ad Rom. c. 8, lec. 6.*

(27) Cfr. *Rom. 8, 15. 23*; *Galat. 4, 5*; *Ephes. 1, 5*; etc.

(28) *S. Th. III, q. 23, a. 1.*

(29) *Homines qui spiritualiter formantur a Spiritu Sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis. Et ideo*

rencia de Dios: la vida eterna intratrinitaria, del Padre del Hijo y del Espíritu Santo (30). Sin embargo, no es como la adopción entre los hombres (que supone ya una igualdad de naturaleza entre el adoptante y el adoptado), sino que la adopción sobrenatural *hace* a la criatura verdaderamente hijo de Dios —aunque no igual a Dios—, no sólo de nombre sino ontológicamente: *videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus* (31). La adopción supone, en fin, un auténtico *nuevo nacimiento ex Deo* (32).

Ya anteriormente se ha visto que la participación de la Filiación del Hijo, tiene las características propias de una participación trascendental (33). Sin embargo, parece de interés considerar brevemente algunas de las principales características de esa participación del Hijo Unigénito.

Participación y causalidad eficiente

No cabe duda que la acción divina de adoptar es *ad extra*, y en consecuencia es *una* acción divina común a las Tres Personas (34).

Por eso, Santo Tomás afirmará categóricamente que la filiación divina adoptiva es relación a las Tres Personas, no sólo al Padre (35). Pero del mismo modo que “aquello que se hace ígneo se hace tal por el fuego, ya que nada participa de algo más que por quien es tal por naturaleza: así, la adopción filial es necesario que se haga por el Hijo natural” (36). Pero el Hijo (Filiación natural subsistente), al

dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam (S. Th. III, q. 32, a. 3 ad 2).

(30) Cfr. Rom. 8, 17; S. Th. III, q. 23, a. 3.

(31) I Ioann. 3, 1.

(32) Cfr. Ioann. 1, 15.

(33) Cfr. pp. 96-109 de *Hijos de Dios en Cristo*, ya citado.

(34) *Adoptare importat effectum in creatura, ergo toti Trinitati competit* (In III Sent. d. 10, q. 2, a. 1, q1a. 2; cfr. S. Th. III, q. 3, a. 4 ad 3).

(35) *Cum Deo dicimus Pater noster, hoc pertinet ad totam Trinitatem: sicut et cetera nomina quae dicuntur de Deo relative ad creaturam* (S. Th. III, q. 23, a. 2 s. c.).

(36) *Illud quod fit ignitum, per ignem oportet fieri, quia nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam*

obrar *ad extra* es *uno* con el Padre y el Espíritu Santo. Por otra parte, como la Filiación del Verbo es relación *al Padre*, la participación de ésta habrá de serlo también, y entonces la causa de la adopción debería ser la Persona del Padre; y efectivamente así es, pero el Padre al obrar *ad extra* es *uno* con el Hijo y con el Espíritu Santo. Y, como veremos más adelante, también podemos considerar al Espíritu Santo como causa de la adopción (la misma Sagrada Escritura nos ofrece textos en ese sentido).

Es interesante notar que las tres Personas son causa única de la elevación sobrenatural, pero que el efecto de esa única acción —conocido por la fe— nos lleva a cada una de las tres Personas, *en su unidad y también en su distinción*; aspecto éste, que no se verifica en absoluto en los efectos de la acción divina creadora. De hecho, la adopción unas veces se *apropia* al Padre, otras veces al Hijo, y otras muchas veces al Espíritu Santo (37).

Participación y semejanza

Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis (38). Se trata, pues, de una semejanza a la Filiación Subsistente, al Hijo como Persona distinta del Padre y del Espíritu Santo (39). Pero “como por la igualdad de esencia el Hijo es *similis Patri*, es necesario que, si el hombre es hecho *ad similitudinem Filii*, sea hecho también *ad similitudinem Patris*” (40). Sin embargo, hay que notar que esto se refiere al orden natural. La semejanza de toda criatura al Verbo es semejanza a la esencia divina, no al Verbo

suam tale: ideo, adoptionem filiorum oportet fieri per Filium naturalem (*In Ep. ad Ephes.* c. 1, lec. 1).

(37) Cfr. *In III Sent.* d. 10, q. 2, a. 1, q1a. 3; *C. G.* IV, 17; *S. Th.* III, q. 3, a. 5 ad 2; *In Ep. ad Ephes.* c. 1, lec. 1; *In Ep. ad Rom.* c. 8, lec. 6; *S. Th.* III, q. 32, a. 3 ad 2.

(38) *S. Th.* III, q. 23, a. 4 c; cfr. q. 24, a. 3 c; II-II, q. 45, a. 6 c; *In Ioann. Ev.* c. 1, lec. 8.

(39) Pues la Filiación en modo alguno conviene al Padre o al Espíritu Santo: *filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quae non convenit Patri nec Spiritui Sancto* (*S. Th.* III, q. 3, a. 5 obj. 2).

(40) *S. Th.* I, q. 93, a. 5 ad 4.

como Persona (Hijo) distinta del Padre. Dios conoce y crea a las criaturas conociéndose a sí mismo (es decir, en el Verbo); de ahí la conocida expresión: *Filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam* (41).

Pero, además, para el orden sobrenatural, Santo Tomás indica otro modo de asimilación o semejanza de la criatura espiritual con el Verbo, y precisamente en cuanto Hijo, en su unidad y distinción con el Padre (42).

Esta semejanza al Hijo —que no es en sí misma semejanza al Padre y al Espíritu Santo— no puede ser más que una semejanza participada de su Relación al Padre. Pero como no es posible una relación al Padre independientemente del Hijo (pues el Padre es relación —paternidad— al Hijo), será *relación al Padre en el Hijo: esse ad Patrem in Filio*. Y esto se manifiesta en coherencia con el modo trascendental de la participación. La elevación de la criatura no supone —no podría suponer, de ninguna manera— una nueva paternidad y una nueva filiación en el interior de la divinidad, sino que la criatura espiritual es “introducida” a participar en esas Relaciones eternas: el Padre —podemos decir analógicamente— “oponiéndose” al Hijo (por tanto, como Personas), se “opone” a los hijos adoptivos, que participan —misteriosa, pero realmente— de la Filiación Subsistente, en unión mística con el Hijo.

El misterio, por su excesiva luz para nosotros, se hace aquí particularmente oscuro para la razón, y estas consideraciones no pueden pretender un carácter definitivo ni exclusivo en la aproximación especulativa al misterio.

Participación y desemejanza

En esta semejanza participada se da una desemejanza mayor, que se manifiesta en el “descenso” de lo Uno a lo

(41) *De Veritate*, q. 4, a. 5 c.

(42) *Tertio modo, assimilatur creatura Verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem: unde Dominus orat, Ioann. 17, 21-22: “Sint unum in nobis sicut et nos unum sumus”. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionem adoptionis* (S. Th. III, q. 23, a. 3 c.).

múltiple, de lo Simple (Subsistente y Total) a lo compuesto (inherente y parcial).

“Así como Dios quiso comunicar su bondad natural a otros, participándoles una semejanza de ella, de modo que El no sólo fuese bueno sino además dador de bondad; así también el Hijo de Dios quiso comunicar a otros una semejanza de su filiación, de modo que no sólo fuese El mismo Hijo, sino también Primogénito entre los hijos. Y así, el que es Unigénito por la generación eterna, según las palabras de Ioann. I,18: *Unigenitus qui est in sinu Patris*; por la donación de la gracia es *Primogenitus in multis fratribus*. Apoc. I,5: *Qui est primogenitus mortuorum et princeps regum terrae*. Además, Cristo nos tiene como hermanos, también porque asumió la semejanza de nuestra naturaleza, según las palabras de Hebr. II,17: *Debuit per omnia fratribus assimilari*” (43). El Unigénito del Padre es Primogénito entre muchos hermanos; en primer lugar, porque participamos de su Filiación; y además porque El quiso asumir nuestra naturaleza.

En la divinidad no puede haber más que un Hijo, que es plenitud de Filiación perfecta y subsistente: es siempre *Unigénito* (44); y —sin dejar de ser Unigénito— es Primogénito” (45). Pero en la participación se realiza un “descenso”: los hijos *tienen* filiación, no *son* esa filiación; su filiación es por tanto *inherente*, no subsistente: es una filiación *imperfecta* (46).

Conviene observar que, a la luz de lo anterior, se desvanece la posible dificultad de considerar una verdadera participación de la Filiación subsistente (= Persona del Hijo) por considerar la incomunicabilidad de la Persona. No es posible, ciertamente, participar la misma subsistencia; pero nada impide —desde el punto de vista metafísico— participar la relación, siempre que la relación partici-

(43) *In Ep. ad Rom.* c. 8, lec. 6.

(44) *Cfr. De Potentia*, q. 2, a. 4 s. c. et c.

(45) ...*si vero consideremus ipsum Filium, secundum quod per similitudinem ad ipsum filiatio derivatur ad alios, sic sunt multi filii per participationem* (*In Ioann. Ev.* c. 1, lec. 8).

(46) *Vid.*, por ejemplo, el texto de *S. Th.* III, q. 32, a. 3 ad 2, citado en nota 29.

pada no sea subsistente, que es precisamente lo que se verifica en la adopción sobrenatural (47).

LA UNIDAD REAL DE LA PARTICIPACION SOBRENATURAL Y LA PLURALIDAD FORMAL DE SU TERMINO

Si consideramos la participación sobrenatural *ex parte originis*, no nos encontramos propiamente con una doble participación (de la naturaleza divina, que produce la gracia; y de la Filiación Subsistente, que produce la filiación adoptiva), sino ante una única participación —donación— de Dios, ya que, en absoluto y *en sí misma* considerada, la Filiación Subsistente es la naturaleza divina (48).

Esta *unidad* real de la participación sobrenatural, *ex parte originis* (unidad de lo que es participado, considerado en sí mismo), es expresada por Santo Tomás al recalcar la unidad de la acción divina (participación dinámica) elevente de la criatura al orden sobrenatural: *assumptio quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem divinae naturae* (49).

Esto nos permite considerar que, por la elevación, se nos comunica una participación de la naturaleza divina *en cuanto* idéntica al Hijo; es decir, se nos da *en el Hijo*, puesto que una misma elevación nos hace verdaderamente hijos de Dios (del Padre en el Hijo) y verdaderamente deificados: "Los seguidores de Cristo, llamados por Dios no en razón de sus obras sino en virtud del designio y gracia divinos y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo, sacramento de la fe, verdaderos hijos de Dios y par-

(47) Sobre la legitimidad de esa distinción entre la Filiación como subsistente y la Filiación como relación, utilizada por el mismo Santo Tomás (cfr. *De Unione Verbi Incarnati*, a. 1 ad 8), pueden verse pp. 120-122 del citado *Hijos de Dios en Cristo*.

(48) Pues la Filiación es la Persona del Hijo (cfr. *De Potentia*, q. 2, a. 4 s. c.); y, en absoluto, la Persona es idéntica a la Naturaleza divina (Cfr. *S. Th.* I, q. 39, a. 1).

(49) *S. Th.* III, q. 3, a. 4 ad 3; cfr. también *Comp. Theol.* II, 4.

ticipes de la naturaleza divina, y por lo mismo realmente santos" (50). Esta misteriosa realidad de nuestra participación de la naturaleza divina en el Hijo, ya la expresaba San Agustín, al afirmar que Dios ha engendrado un solo Hijo de su sustancia; que nosotros hemos recibido una naturaleza humana por la creación; y que *la adopción en el Hijo único* nos hace participar en modo maravilloso de la naturaleza de Dios (51).

En cambio, si consideramos la participación sobrenatural *ex parte termini*, se nos presenta con una explícita multiplicidad. La semejanza participada de la naturaleza divina es, en la criatura elevada, la gracia, que es una forma accidental ("hábito entitativo") inherente en la esencia misma de la criatura (52). La filiación divina es una relación —por tanto, otra *forma* diversa de la gracia—, que es elevación de la relación natural que toda criatura tiene *ad Deum* (como Causa Primera y Fin último). Además, la elevación sobrenatural comporta, en la criatura, *otras* formas diversas de la gracia que son las virtudes infusas ("hábitos operativos"), de la que *fluyen* como de la naturaleza fluyen las potencias operativas (53). A esta multiplicidad del término de la participación sobrenatural se añaden aún las operaciones sobrenaturales, con las que se cumple el *retorno* sobrenatural hacia Dios.

Se trata de una *multiplicidad formal*, pues ninguno de los elementos que la integran son subsistentes, sino inherentes (*formas* accidentales). Esta multiplicidad formal se da en una *unidad real*: 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.

La raíz metafísica de esa unidad es el *acto de ser* que, siendo acto de todos los actos, y forma de todas las formas, "abrazaba desde dentro" a aquella multiplicidad formal ha-

(50) Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 40.

(51) S. Agustín, *Contra Faustum*, PL 42, 215 s.

(52) Cfr. S. Th. I-II, q. 110, a. 2.

(53) Sobre la real distinción entre gracia y virtudes, cfr. por ejemplo, S. Th. I-II, q. 110, a. 3; *De Veritate*, q. 27, a. 2.

ciéndole ser y ser *unum* (54). Ya con esto se nos presenta con bastante claridad la conveniencia de investigar la raíz más profunda de lo sobrenatural *yendo* hacia el ser.

Por otra parte, como *primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundatur* (55), y como *creatio non respicit naturam vel essentiam nisi mediante actu essendi, qui est primus terminus creationis* (56), parece particularmente conveniente considerar que también la elevación sobrenatural —por su carácter trascendental (re-creación)— afecta primariamente al mismo acto de ser de la criatura espiritual.

En este *ir* hacia el ser, la consideración teológica del misterio de Cristo será luz que ilumine el camino: Aquello que es *per se* es medida y regla de aquellos que se dicen por otro y por participación. Por lo tanto, la predestinación de Cristo —predestinado a ser Hijo de Dios por naturaleza— es medida y regla de nuestra vida y de nuestra predestinación, ya que hemos sido predestinados a la filiación adoptiva, que es cierta participación e imagen de la filiación natural” (57). Y Santo Tomás centra en el ser (el *Esse* de Cristo) la consideración teológica del misterio de la Unión hipostática (58).

La Encarnación del Verbo y el misterio de lo sobrenatural

Consideremos, en primer lugar, que *filiatio adoptionis nullo modo convenit Christo; convenit tamen gratiam habe-*

(54) *Secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum* (Comp. Theol. I, 71). *Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum* (S. Th. I, q. 4, a. 1 ad 3). *Accidentia et formae non subsistentes, non dicuntur entia quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est* (De Caritate, a. 12 ad 20).

(55) Comp. Theol. I, c. 68.

(56) In III Sent. d. 11, q. 1, a. 2 ad 2.

(57) In Ep. ad Rom. c. 1, lec. 3.

(58) Cfr. De Unione Verbi Incarnati, a. 4; S. Th. III, q. 17; Comp. Theol. I, c. 212.

re (59). La filiación es una relación personal y Cristo no es persona humana: en El no hay filiación adoptiva (participada), sino la única Filiación Subsistente (natural), que es la única Persona, divina.

Sin embargo, la Humanidad de Jesucristo está elevada al orden sobrenatural por la plenitud de gracia creada. Y, siguiendo a Santo Tomás, en Cristo la *gracia de unión* indica que la singularidad e individualidad de su Humanidad está de tal modo elevada, que no constituye persona humana, sino que subsiste en la Persona divina: *gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi* (60). La Humanidad de Cristo no es "impersonal", sino que *su personalidad es divina* (61). De ahí que, como dice Santo Tomás, la Unión hipostática requiere necesariamente la elevación sobrenatural de la Humanidad asumida (62). La Encarnación, sin embargo, *no era necesaria* para la elevación sobrenatural de los hombres: para la participación de la naturaleza divina en la Filiación Subsistente es necesaria la preexistencia de esa Filiación, no de esa Filiación encarnada (63).

Pero la Encarnación —y precisamente del Hijo— se manifiesta como muy conveniente, también como *camino* y *paradigma* de la divinización de los hombres (64), pues nos

(59) *De Veritate*, q. 29, a. 1 ad 1; ya que *filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae* (S. Th. III, q. 23, a. 4; cfr. I, q. 32, a. 3).

(60) S. Th. III, q. 6, a. 6 c.

(61) *Humana natura in Christo non est sine personalitate, sed in persona una Verbi cum natura divina* (In III Sent. d. 5, q. 1, a. 3 ad 1). *Natura humana assumpta a Verbo Dei in quantum est individua, habet quod non possit esse in multis; et secundum hoc dicitur incommunicabilis; sed ex hoc ipso quod est natura, habet quod sit in aliquo supposito* (De Unione Verbi Incarnati, a. 2 ad 9; cfr. ad 10 y ad 14).

(62) Cfr. *De Veritate*, q. 29, a. 2.

(63) Sobre la no necesidad de la Encarnación para la Redención, puede verse, por ejemplo, S. Th. III, q. 1, a. 2.

(64) Cfr. S. Th. III, q. 1, a. 1. Sin embargo, también seríamos hijos de Dios, por la elevación, si la Redención se hubiese realizado encarnándose el Padre o el Espíritu Santo: *Sicut Filio incarnato, adoptivam filiationem accipimus ad similitudinem naturalis filiationis eius; ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo tanquam a principio naturalis filiationis; et a Spiritu Sancto, tanquam a nexu communi Patris et Filii* (S. Th. III, q. 3, a. 5 ad 2).

lleva a considerar la adopción filial como la deificación de toda la persona creada (65), desde lo más íntimo: desde el acto de ser (*esse*), siguiéndose el perfeccionamiento formal accidental de todo aquello de lo que el *esse* es acto último o *energía* primordial (naturaleza, potencias, etc.).

Entonces, la Encarnación del Hijo de Dios, que principalmente es el misterio del anonadamiento de Dios (cfr. *Phil.* 2,5-11), considerada como *asunción* de la Naturaleza Humana de Cristo por la Persona divina, podemos contemplarla como la *cumbre única y trascendente* de la elevación sobrenatural de lo humano. La Humanidad de Jesucristo no carece de personalidad, como ya se ha dicho, sino que su personalidad es la divina (la del Hijo): la gracia de unión (*ipsum esse personale divinitus datum naturae humanae in persona Verbi*) se nos presenta como plenitud de la deificación de la persona humana: plenitud que consiste no en participación en grado máximo de la Persona divina, sino en no ser humana sino divina. Y es *cumbre única y trascendente*, porque entre la más perfecta participación de la Filiación y la Filiación hay un *salto cualitativo* infinito. Pero, a pesar de este *salto*, el misterio de Cristo es *modelo*, y nos conduce —como en Cristo— a buscar la raíz última de lo sobrenatural en el *acto de ser* y en la *filiación*.

LA PROFUNDIDAD DEL SER: EL ACTO DE SER COMO “PUNTO DE CONTACTO” ENTRE LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL

Muchos son los motivos de *ir hacia el ser* para una clarificación de esta compleja y delicada temática: han quedado ya señalados los que parecen de mayor peso. Sin embargo, hay algunas dificultades peculiares, que conviene tener en cuenta desde el primer momento.

(65) *Persona significatur per modum totius, natura autem per modum partis formalis (De Unione Verbi Incarnati, a. 3 c; cfr. S. Th. III, q. 17, a. 2).*

Una dificultad inicial —la dificultad misma de la metafísica— estriba en que el ser —*el acto de ser*— no lo podemos captar en sí mismo, porque no tiene una esencia —es la esencia la que tiene el ser—; hay que *ir* hacia el ser; pero no a una “idea abstracta de ser”, pues para Tomás de Aquino como después para Heidegger, “el ser no es ni fenómeno, ni *noumeno*, ni substancia, ni accidente; es simplemente acto: pero mientras el ser heideggeriano es dado en el fluir del tiempo por la conciencia del hombre, el ser tomista expresa la plenitud del acto que se posee por esencia (Dios) o que reposa (*quiescit*) en el fondo del ente, como la energía primordial participada que lo sostiene sobre la nada (66).

Captar el ser en sí mismo sería captar a Dios; el ser de la criatura se nos presenta siempre como *acto de algo*: no es alcanzable por simple abstracción, sino por una *resolución* del ente singular y concreto. Por eso, y ahora se añade además el misterio sobrenatural, no podemos tampoco captar cómo es afectado el ser en sí mismo por la elevación sobrenatural: al *nuevo ser* podremos llegar por *resolución*: captando el nivel formal nuevo (sobrenatural), podremos ver la novedad de ser en cuanto *acto de* esa novedad formal.

Otra dificultad radica en que los accidentes *son* por el *esse* único del supuesto (persona, en el espíritu): son modos de ser de la sustancia, de la que participan el *esse* (67). De ahí que —al menos en el orden natural— las adquisiciones accidentales no modifiquen el *esse*, sino que —por decirlo de algún modo— simplemente lo “despliegan”.

Pero esta dificultad lo que hace en realidad es indicarnos la *sobrenaturalidad* de esos accidentes (formas inherentes) que son la gracia, la filiación divina, las virtudes infusas, etc.: son accidentes porque no subsisten, sino que inhieren, y no entran a formar parte de la esencia del espíritu creado; pero son sobrenaturales y no preternaturales ni naturales, (aunque inhieren en una —valga la redundancia— naturaleza natural), porque su adquisición no supone un simple

(66) C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino 1960, p. 40.

(67) Cfr. el texto citado en nota 54: *De Caritate*, a. 12 ad 20.

“despliegue” del ser de la persona, sino que se requiere una *novedad de ser*, que sólo Dios puede dar: Dios es *causa directe ipsius esse* (68), mientras que la causalidad de toda criatura se ejerce sobre el nivel formal *per viam motus et mutationis* (69).

El camino para captar la novedad del ser nos lo muestra la filiación divina: la elevación sobrenatural como adopción filial, como esa *introducción ad intra* expresada en la participación de la naturaleza divina en el Hijo. Parece entonces que el camino se ilumina en la dirección que lleva a considerar *la relación de la criatura a Dios* (70).

La relación con Dios de las criaturas y, en concreto, de las criaturas espirituales tiene muchos aspectos; unos estables, otros transeúntes y diversos: no es igual la relación a Dios de quien no le conoce o le niega que la de quien le conoce y le ama, etc. Sin embargo, en toda criatura hay una relación fundamental a Dios (en el sentido de fundamento ontológico): lo que Santo Tomás llama *creatio passive sumpta*: relación de origen y dependencia en el ser. El acto de ser es, en cada criatura, participado del Ser divino; es un *esse a Deo*, no sólo, por decir así, “históricamente”, sino además actual y permanentemente. Esta relación (*esse ad Deum*) no sólo es de origen y dependencia, sino que —por ser de origen y dependencia de la Causa Primera— es relación de *finalización intrínseca*: marca no sólo el origen, sino la ordenación al Fin último, ya que necesariamente la Causa Primera, y sólo la Causa Primera, es el Fin último (71).

En esta relación no hay duda de cuáles son los términos (la criatura y Dios), y el fundamento (la creación, participación del ser). Ahora bien, *en la criatura* esa relación no se

(68) *Comp. Theol.* I, c. 130.

(69) *Agens enim naturale est causa motus, sed agens divinum est dans esse totum* (*In I Sent.* d. 7, q. 1, a. 1 ad 3).

(70) Parece muy adecuado, ya en esta primera aproximación, que esa categoría —la relación—, que es en lo natural *tenuissime entitatis*, adquiera una relevancia de primer plano para el estudio de la raíz más honda de lo sobrenatural, si se considera la conexión esencial entre lo sobrenatural y el misterio trinitario: en la Trinidad la relación es el constitutivo de las Personas divinas.

(71) Cfr., por ejemplo, *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 3 ad 4.

funda (no se basa) ni en la esencia ni en ningún accidente: no se tiene esa relación por *ser esto o lo otro*, sino por ser, simplemente: se funda, pues, en el mismo *acto de ser*: *relatio creaturae ad Deum fundatur super esse creaturae* (72.)

Quizá se deba a esto el que a veces se haya llamado a esta relación “relación trascendental”; sin embargo esa terminología es equívoca: en primer lugar, porque esa relación no es un “trascendental” en el sentido que se llaman trascendentales al *bonum*, *verum*, etc., pues esa tal relación evidentemente no es *convertible* con el ente: *creatura non est illa relatio secundum quam dicitur esse a Deo* (73); es equívoca, también, porque evoca directamente lo que algunos escolásticos designaban con ese nombre: una relación que está incluida en la esencia misma del sujeto, pero esa relación a Dios se funda en el *esse*, y el *esse* es realmente distinto de la esencia. De hecho, *creatura potest considerari in se, sine respectu eius ad Deum* (74). Por otra parte, no sólo no es ésta (*esse ad Deum*) una “relación trascendental”, sino que no hay ninguna relación *real* que sea “trascendental” en ese sentido (75).

La relación a Dios es un accidente, como Santo Tomás afirma repetidas veces (76). Esto en ocasiones ha producido una cierta insatisfacción, debida quizá al uso del término “accidental” en el lenguaje vulgar: “¿Cómo va a ser ‘accidental’ la relación a Dios, que marca nada menos que la finalización intrínseca hacia El como Fin último?”: en el fondo se está pensando en lo “accidental” como aquello que es “poco importante”, de lo que se puede prescindir sin que pase nada. Pero no es eso lo que caracteriza al acci-

(72) *De quatuor oppositis*, c. 4.

(73) *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 1 ad 7.

(74) *Ibidem*.

(75) Es definitivo a este respecto el trabajo de A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, J. Vrin, Paris 1952, 718 pp.

En el citado libro *Hijos de Dios en Cristo*, a la relación de la criatura a Dios le he llamado en una ocasión (p. 146, nota 4) *relación trascendental*: he preferido no seguir aquí con esa terminología, pues lo que quise designar con esa expresión no corresponde con lo que la escolástica ha designado como ese nombre.

(76) Cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 3 ad 3; *Quodlibet*, VII, a. 10 ad 4; *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 2 ad 4.

dente metafísico, aunque la etimología (de *accidere*) puede desorientar.

Que la relación a Dios es accidente, significa que es una formalidad no subsistente y distinta de la forma esencial del sujeto. No quiere decir que sea algo "secundario": es más, es *absolutamente necesaria*, pues sin ella no habría tampoco ser (que es quien la funda), y por tanto no habría tampoco esencia, ni sujeto: *creatura potest considerari in se, sine respectu eius ad Deum et sic invenitur non habens esse* (77).

Como el *esse ad Deum* de la criatura se funda directamente en el acto de ser, ningún cambio accidental modifica esa relación a Dios en su núcleo fundamental, por no cambiar el acto de ser. Llegados a este punto, se nos presenta la originalidad de lo sobrenatural: la elevación cambia esa relación: *de esse ad Deum* pasa a ser *esse ad Patrem in Filio*; nueva relación fundamental que indica la novedad de la ordenación intrínseca al Fin último sobrenatural: la vida divina intratrinitaria; y, por tanto, necesariamente hay novedad en el mismo acto de ser. En esto se nos manifiesta esa novedad del ser: no en sí misma —no sería posible—, sino en una de sus manifestaciones formales, la filiación divina, que aparece entonces con una profundidad y prioridad ontológica insospechadas.

Lo sobrenatural afecta, pues, a la criatura espiritual en su totalidad real y *desde dentro*: desde el mismo acto de ser, que es entrevisto como *intensificado*, pero no en su carácter de actuante de la esencia, sino en cuanto actuante de la relación fundamental de la criatura a Dios. Esa intensificación del acto tiene pues carácter de *introducción* en la Trinidad divina. Y con esto, por otra parte, se expresa muy adecuadamente la inseparabilidad y dependencia de la *nueva criatura* respecto al nuevo Fin último (el sobrenatural, que asume el natural y lo supera), según aquello de que *finis est causa causalitatis in omnibus causis* (78). El fin es trascendente pero la finalización (ordenación *efectiva* al fin) es intrínseca, cuando el Fin es el Fin último.

(77) *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 1 ad 7.

(78) *In V Metaphysic.* lec. 3.

El misterio permanece —no podía ser de otro modo—, pero la consideración teológica nos adentra en la oscuridad luminosa de la vida divina de la Santísima Trinidad, dando la impresión de que la metafísica aplicada a la teología tiene su continuación en la mística.

Es patente que este desarrollo teológico dista aún de poderse considerar acabado; en realidad, nunca podrá considerarse que se haga llegado al fondo: quedará siempre la infinita excedencia del misterio respecto a nuestra inteligencia. Pero ya pueden señalarse otros aspectos en los que parece posible continuar el camino emprendido, a la luz de la clarificación de perspectivas que aquí se ha pretendido realizar sobre el inagotable patrimonio filosófico y teológico que nos ha legado Santo Tomás, y sobre el que —después de setecientos años— tenemos todavía tanto que meditar: “no se trata —decía recientemente Cornelio Fabro— de remozar un tomismo de frases hechas, de fórmulas que simplemente se repiten, sino de un *tomismo esencial*, de profundización en los principios, y por eso dinámico y abierto a todas las aspiraciones y problemas válidos de cualquier tiempo” (79).

OTROS ASPECTOS

A continuación, se señalan algunas cuestiones de particular importancia que guardan estrecha relación con lo anterior, si bien han de ser todavía estudiadas con mayor detalle y extensión.

Potencia obediencial y gratuidad de lo sobrenatural

Hemos considerado cómo la sobrenaturalidad de la gracia, de la filiación divina, y —en general— de todo el orden

(79) C. FABRO, *Entrevista* concedida a la revista “Palabra”, Madrid, marzo 1974, n.º 103, p. 11.

formal sobrenatural, puede expresarse adecuadamente en que para hacer ser a esas formas (modos de ser) no basta el acto de ser de ninguna criatura, por intenso que fuese: se requiere una *novedad de ser*, efecto de una causalidad trascendental divina diversa (*vista* desde la criatura) de la acción creadora del orden natural: lo natural —por perfecto que sea— se muestra como el término del *poner* Dios fuera de sí algo distinto de sí, mientras lo sobrenatural se muestra como el término del *introducir*. Dios dentro de sí algo distinto de sí (80). Así la asunción de la Naturaleza humana de Cristo por el Verbo es cumbre única y trascendente de la elevación sobrenatural, en el sentido anteriormente indicado.

Situando la raíz última y primordial del nuevo orden en la “elevación” del mismo acto de ser de la criatura, se sigue que, absolutamente considerado, el acto de ser de *cualquier* criatura puede ser “elevado” a lo sobrenatural. Y entonces podría parecer que se pierde esa originalidad del espíritu creado frente al mundo que supone la *potencia obediencial*: *naturaliter anima est gratiae capax* (81). Pero esta dificultad es sólo aparente. Desde luego, Dios puede sacar de las mismas piedras hijos de Abraham (82): lo que no puede hacer —o mejor, lo que no puede ser hecho— es que esos hijos de Abraham sigan siendo piedras. La potencia obediencial (el *naturaliter capax gratiae*) del espíritu creado puede quizá comprenderse con una nueva luz: para que la novedad de fin último —con la consiguiente novedad de finalización intrínseca, y de ser— no lleve consigo un cambio esencial, sino que sea verdadera “elevación”, es necesario que el sujeto de la elevación tenga una esencia espiritual, ya que la nueva ordenación —*esse ad Patrem in Filio*—, se realiza por conocimiento y amor, por ser

(80) Como es lógico, estas expresiones (*dentro* y *fuera* de Dios) sirven sólo para expresar metafóricamente la profunda diversidad que lo sobrenatural —por referencia a la Trinidad— tiene respecto a lo natural. En sentido estricto, espacial, no hay ni un *dentro* ni un *fuera* de Dios.

(81) *S. Th.* I-II, q. 113, a. 10; cfr. II-II, q. 18, a. 1 s. c.; *De Potentia*, q. 1, a. 3 ad 1; q. 3, a. 8 ad 3.

(82) Cfr. *Matth.* 3, 9.

conocimiento y amor las procesiones intratrinitarias, a cuya participación —misteriosa, pero real— está gratuitamente destinado el espíritu creado.

Con esto, además, se puede captar quizá mejor el que esa potencia obediencial no supone ninguna “exigencia” ni “tensión” natural hacia lo sobrenatural: la elevación no es un “desarrollo” de virtualidades naturales, requiere una acción análoga a la creación (sobre el ser); la potencia obediencial es potencia *pasiva* a recibir una cierta acción de otro (en este sentido la elevación es un *pati*), pero a la vez es potencia de recibir una perfección (y en este sentido la elevación es un *perfici*) (83).

El Espíritu Santo y nuestra adopción sobrenatural

Un texto de Santo Tomás puede servirnos de punto de partida: en la elevación sobrenatural “la criatura es asimilada al Verbo eterno *secundum unitatem quam habet ad Patrem*; asimilación que se hace por la gracia y la caridad” (84). Por el contexto, es patente que esa unidad *ad Patrem* es unidad en la distinción personal. Esta unidad entre el Padre y el Hijo como Personas (unidad en la distinción) nos habla del Espíritu Santo, que es *nexo*, amor personal unitivo, del Padre y del Hijo (85).

Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba Pater (86). Y comenta Santo Tomás: por tanto, el Espíritu Santo nos hace hijos de Dios, en cuanto es Espíritu del Hijo. Pues somos constituidos en hijos adoptivos por asimilación al Hijo natural, según las palabras de Rom. VIII, 29: *Quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis Filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* (87).

(83) Cfr. C. CARDONA, *Rilevi critici a due fondamentali metafisiche per una costruzione theologica*, en “Divus Thomas” 75 (1972) p. 160.

(84) S. Th. III, q. 23, a. 3 c.

(85) El Espíritu Santo es, en palabras de Santo Tomás, *nexus communis Patris et Filii* (S. Th. III, q. 3, a. 5 ad 2).

(86) Galat. 4, 6.

(87) C. G. IV, 24; cfr. S. Th. III, q. 32, a. 3 ad 2; *In Ep. ad Galat.*, c. 4, lec. 2; *In Symb. Apost.* a. 8; *In Ioann. Ev.* c. 3, lec. 1.

La causa eficiente de la elevación es toda la Trinidad, aunque hay base real para *apropiarla* a cada una de las tres Personas divinas (*vid.* p. 353). Pero, aun siendo operación divina *ad extra*, común a las Tres Personas, por tratarse de una *asunción* o *introducción ad intra* de la criatura espiritual, ésta verdaderamente *fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris* (88). Podemos pues, decir, completando la expresión hasta ahora utilizada, que por la adopción sobrenatural somos *hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*; entendiendo este *por* no en el sentido de causalidad eficiente (que corresponde a toda la Trinidad), sino para indicar que *terminativamente*, por la única acción divina, el espíritu creado participa del Amor Personal intratrinitario, *por* el que *en* el Hijo es constituido hijo del Padre.

Se entiende quizá mejor así por qué Santo Tomás afirma que la caridad es una participación del Amor Personal, del Espíritu Santo (89); y, a la vez, que la gracia es inseparable de la caridad, a diferencia de las otras virtudes infusas, que pueden permanecer en cierto modo (informes) sin la gracia (90).

Las misiones de las Personas divinas y la inhabitación de Trinidad en el alma.

Las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo son una realidad sobrenatural, no una simple *apropiación*, cuya consideración ilumina aún más la teología de la participación sobrenatural, y a la vez es iluminada por ella. El ser *enviada*, enseña Santo Tomás, puede convenir a una Persona divina en cuanto es originada (*importans processionem originis a mittente*) y en cuanto indica un *novum modum existendi in aliquo* (91). Ese nuevo modo de estar en alguien, no se debe a un cambio en la Persona divina, sino en ese *alguien*. Como el Padre es sin origen, *nullo modo con-*

(88) S. Th. I, q. 38, a. 1 c.

(89) *Est enim (caritas) participatio quaedam infinitae, caritatis, quae est Spiritus Sanctus* (S. Th. II-II, q. 24, a. 7 c.).

(90) Cfr. S. Th. II-II, q. 24, a. 12; *De Caritate*, aa. 6 y 13.

(91) S. Th. I, q. 43, a. 1; cfr. C. G. IV, 23; *Contra errores graec.* c. 14.

venit sibi mitti; sed solum Filio et Spiritui Sancto, quibus convenit esse ab alio (92). Un elemento de particular interés está en que la *misión* se presenta aparentemente como una acción *ad extra* (el Hijo y el Espíritu Santo son enviados *al alma*, además de las misiones visibles de la *Encarnación* y *Pentecostés*): ¿cómo entonces no es la acción de *enviar* común a las tres Personas divinas?: ha de decirse que el Hijo es enviado por el Padre, y que el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo. Esta aparente paradoja —no así el misterio— se desvanece precisamente al considerar lo sobrenatural como *introducción ad intra* de lo que es *ad extra*: la misión invisible no es propiamente una operación divina *ad extra*, sino el aspecto *terminativo* intratrinitario de la elevación sobrenatural, que sí es operación *ad extra* común a las Tres Personas divinas. Y ese término sobrenatural inefable responde adecuadamente a la noción de *misión* del Hijo y del Espíritu Santo, precisamente porque la participación sobrenatural es participación *divini Verbi et procedentis Amoris* en su unidad con el Padre y en su distinción personal.

Con esto, la *inhabitación* de la Trinidad en el alma del justo es de nuevo entrevista no sólo como el *estar* de la Trinidad en el alma, sino además —y ahí se ve quizá mejor la originalidad trascendente del nuevo orden—, como el *estar* del alma en Dios: en la intimidad de las procesiones eternas, en las infinitas riquezas de la vida divina, de un modo sólo incoativo en este mundo, *pero ya* real, que se manifestará en su luminosidad sin sombra en el cielo: la gracia es *inchoatio gloria* (93).

CONCLUSION

El misterio de nuestra deificación tiene un “contenido” esencialmente trinitario, que podemos expresar de algún modo diciendo que por la elevación sobrenatural somos

(92) *S. Th.* I, q. 43, a. 4 c; cfr. *ibidem*, a. 5 c y ad 3.

(93) Cfr. *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1 ad 5; *De Veritate*, q. 8, a. 3 ad 10; q. 27, a. 5 ad 6; *S. Th.* I-II, q. 111, a. 3 ad 2; II-II, q. 24, a. 3 ad 2. Sirve aquí también lo indicado en la nota 80.

constituidos en *hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*, siempre que a la vez tengamos presente que no se trata de una fórmula por la que se capte plenamente el misterio. De hecho, por ejemplo, también podría decirse que somos *hijos del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo*, como es fácil de comprender, aunque naturalmente en este caso las expresiones *por* y *en* no significan exactamente lo mismo que en la anterior formulación.

Por último, parece conveniente hacer notar otro aspecto. La ordenación intrínseca —radicada en el acto de ser— de la criatura hacia Dios como Fin último, es “intensificada” sobrenaturalmente por Dios al destinar efectivamente —desde dentro— a la criatura al Fin último sobrenatural: la vida divina intratrinitaria. El nuevo ser funda la nueva relación, que es simultáneamente, en su núcleo metafísico, finalización (u ordenación) y filiación. Esa nueva relación la expresamos como el *esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum*. Pero se trata de una única relación triple, no tres relaciones; su unidad se presenta por referencia al origen de la elevación: la Trinidad, Unico Dios (que es lo directamente indicado por el término *filiación*); su triplicidad —dentro de esa unidad— se presenta por referencia a la distinción real de las Tres Personas, en cuya vida es “introducido” el espíritu creado.

Podemos concluir que, en un sentido, somos hijos de toda la Trinidad (por la unicidad de la relación), como Santo Tomás afirma repetidas veces; y que, en otro sentido —unido y quizá inseparable del anterior—, somos hijos del Padre: pero *en* el Hijo y *por* el Espíritu Santo. He aquí que, efectivamente, el carácter misterioso de lo sobrenatural en nosotros viene a ser en cierto modo el mismo del Misterio trinitario: la Trinidad en la Unidad, y la Unidad en la Trinidad, en el que por designio inefable de Dios hemos sido de algún modo gratuitamente injertados, teniendo ya en esta vida una auténtica incoación y anticipo de aquello “que ni ojo vio, ni oído oyó, ni pasó a hombre por pensamiento”(94).

(94) I Cor. 2, 9.

“Nos llamamos y somos hijos de Dios; hermanos, por eso, del Verbo hecho carne, de Jesucristo, de Aquel de quien fue dicho: *in ipso vita erat, et vita erat lux hominum* (Ioann. I,4), en El estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres” (95). Esta realidad sublime ilumina desde lo alto, debe iluminar, toda la vida del cristiano: “el Espíritu Santo es quien, con sus inspiraciones, va dando tono sobrenatural a nuestros pensamientos, deseos y obras. El es quien nos empuja a adherirnos a la doctrina de Cristo y a asimilarla con profundidad, quien nos da luz para tomar conciencia de nuestra vocación personal y fuerza para realizar todo lo que Dios espera. Si somos dóciles al Espíritu Santo, la imagen de Cristo se irá formando cada vez más en nosotros e iremos así acercándonos cada día más a Dios Padre. Los que son llevados por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios “(Rom. VIII,14)” (96).

DE SANCTISSIMA TRINITATE ET NOSTRAE
DEIFICATIONIS MYSTERO
(Summarium)

Post studium praecedens, in quo, ad mentem Sancti Thomae, ostensa est centralitas qua gaudet filiatio divina adoptiva in mysterio vitae supernaturalis, discursus theologicus nunc tendit ad profundius pervestigandum thema de relatione ad Deum, adhibendo —uti ait Sanctus Thomas— mysterium Christi tamquam regulam et mensuram. Relatio creaturae ad Deum diversos habet aspectus, quos inter unus adest fundamentalis (in sensu fundamenti ontologici): nempe origo et dependentia in esse (esse enim cuiuslibet creaturae est esse a Dea), ex quo sequitur inseparabiliter ordinatio ad Deum tamquam ad ultimum finem (esse ad Deum). Haec relatio ad Deum, quae in suo nucleo fundamentalis est creatio passive sumpta, non est relatio transcendentalis, in sensu scholastico, sed accidens quoddam valde

(95) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Carta*, 11-III-1940.

(96) IDEM, *Es Cristo que pasa*, n. 135.

peculiare. Est profecto accidens, quia est forma non pertinens ad essentiam alicuius creaturae, sed est simul accidens necessarium, nam eius fundamentum in creatura non residet in essentia vel in alio accidenti, sed in ipso actu essendi.

Sub aspectu formali, id quod est supernaturale est abs dubio aliquid accidentale, at simul —propter eius transcendentiam supra universum ordinem creatum— non consistit in simplici perfectione formali. Hoc est paradoxum quod desinit esse quando iter fit versus esse —actus essendi— tamquam fundamentum directum relationis ad Deum. Haec relatio, eo quod fundatur super esse, in nucleo eius profundiore modificari nequit ab ulla simplici perfectione formali. E contra, elevatio supernaturalis afficit hanc ipsam relationem, eam intensiorem reddendo: ab esse ad Deum proceditur ad esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum.

Hoc modo elevatio apparet ut afficiens creaturam spirituales in sua totalitate reali singulari, et quidem ab intra: ab actu essendi, cuius intensificatio apparet praecise velut introductio spiritus creati in Trinitatem divinam, atque ita manifestatur quoque inseparabilitas elevationem inter et finem ultimum supernaturalem (vivere in Deo, in intimitate trinitaria). Actus essendi ostenditur ut actus essentiae et, per ipsam, ut actus accidentium; novitas supernaturalis essendi apparet etiam —sed non in seipsa— ut actus novitatis formalis supernaturalis et, in concreto, ut actus ultimus novae relationis cum Deo.

In theologia Sancti Thomae non adest igitur segregatio tractatus de Trinitate, sed, e contra, Trinitas ita praesens invenitur, ut mysterium vitae supernaturalis reduci quodammodo valeat ad projectionem mysterii trinitarii in spiritum creatum.

Demum haec expositio theologica magnam continet virtualitatem vi cuius applicari valet aliis thematibus theologicis cum ipsa connexis: nempe potentiae obedientiali et gratuitati ordinis supernaturalis, Spiritui Sancto qua sanctificatori, missionibus divinarum Personarum et inhabitationi Trinitatis in anima

En cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 24 de la vigente Ley de Prensa e Imprenta, se hace constar que el Consejo de Administración de *Ediciones Universidad de Navarra, S. A.*, está constituido por don Juan Francisco Montuenga Aguayo, presidente; don Juan Jiménez Vargas, vicepresidente; don Pedro Lombardía Díaz y don Alfonso Nieto Tamargo, vocales; y don Francisco Salvadó Domingo, consejero delegado. El domicilio social se halla sito en Ronda de Barañain, Pamplona. Situación financiera de la Sociedad (al 31-XII-1972): capital social, 1.000.000 ptas.; activo, 11.965.164,23 ptas.; pasivo, 10.955.164,23 ptas.

faltan los datos

Nihil obstat: JAVIER IBÁÑEZ

Imprimatur: ✕ PEDRO-MARÍA ZABALZA, Pro-Vicario General,
Pamplona, 3-VI-1974

