

---

# ¿Nueva creación – *ex vetere* or *ex nihilo*? El sentido de la vida terrena y la nueva creación según santo Tomás de Aquino

*New Creation – ex vetere or ex nihilo?*  
*The Meaning of Earthly Life and the New Creation*  
*according to St. Thomas Aquinas*

---

RECIBIDO: 13 DE SEPTIEMBRE DE 2021 / ACEPTADO: 19 DE ENERO DE 2022

---

**Piotr ROSZAK**

Nicolaus Copernicus University  
Toruń, Polonia  
ID ORCID 0000-0002-2723-2667  
piotroszak@umk.pl

**Resumen:** En el contexto de las afirmaciones científicas sobre posibles escenarios del futuro del planeta y el universo, el artículo presenta la comprensión de la nueva creación en santo Tomás de Aquino. Se trata de un concepto que descubre el sentido de la historia y vida terrena haciéndola importante para la identidad de quien participara en la vida de los bienaventurados. De ahí se presenta, con base en los comentarios bíblicos del Aquinate y sus síntesis doctrinales, qué es lo que sobrevive en la eternidad de lo que se vivía en la tierra. De esta forma se muestran las categorías e imágenes, inspirados en la Sagrada Escritura, que están lejos de la llamada 'des-creación', postulada por algunos autores, como manera de entrar en la nueva creación. A partir de estas reflexiones, se descubre el argumento tomista del valor de la historia y lo específico de la vocación cristiana de santificar las realidades terrenas.

**Palabras clave:** Nueva creación, Escatología, Tomismo bíblico, Salvación, Vida eterna.

**Abstract:** In the context of scientific claims about possible scenarios for the future of the planet and the universe, the article presents the understanding of the new creation in St. Thomas Aquinas. It is a concept that uncovers the meaning of history and earthly life and makes it important for the identity of those who will participate in the life of the blessed. Based on Aquinas' biblical commentaries and his doctrinal syntheses, what survives in eternity from what was lived on earth is presented. In this way, categories and images are shown, inspired by Holy Scripture, which are far from the so-called 'de-creation', postulated by some authors, as a way of entering into the new creation. From these reflections, the Thomistic argument for the value of history and the specificity of the Christian vocation to sanctify earthly realities is discovered.

**Keywords:** New Creation, Eschatology, Biblical Thomism, Salvation, Eternal Life.

## 1. ESCATOLOGÍA CIENTÍFICA Y NUEVA CREACIÓN

Frente a las predicciones científicas sobre el futuro del universo, se reavivan tensiones escatológicas en la teología que obligan a clarificar ciertas verdades de fe. En esta tarea, la ciencia y sus desarrollos desempeñan ciertamente un papel purificador, tal y como pensaba san Juan Pablo II. La escatología cristiana ha sido acusada, a lo largo de la historia, de escapismo y de presentismo. De escapismo, por su comprensión a veces radical de la llamada *fuga mundi*, revelando el carácter transitorio de la realidad terrenal y centrandó la atención en lo que vendrá después del juicio final<sup>1</sup>. Y de presentismo, porque al enfatizar el valor de la realidad terrenal evita responder a lo que sucederá cuando el tiempo se cumpla finalmente, es decir, el horizonte de preocupación sería en este caso el destino temporal del planeta. En cierto sentido, el transhumanismo, con su propuesta de inmortalidad en el tiempo<sup>2</sup>, es una versión de esa escatología presentista que reduce sustancialmente el alcance semántico del término “eternidad”. En esa línea se inscriben los intentos, por parte de ciertos teólogos, de pensar la escatología solo desde “este lado del *eschaton*”, por ejemplo, los seguidores del *Movimiento del Cristianismo Progresista* [*Progressive Christianity Movement*], que evitan toda la negatividad del pecado original y se centran solo en las enseñanzas bíblicas acerca de lo temporal, ya que “nuestra integridad espiritual está profundamente arraigada en nuestra tierra viva. No hay un mundo celestial más allá ni ningún otro lugar al que podamos escapar”<sup>3</sup>.

Al mismo tiempo, junto con cierta timidez por parte de los teólogos que dejan de hablar de la eternidad, se desarrollan diversas versiones de la escatología científica<sup>4</sup>. Algunas denotan un importante grado de pesimismo, ya que presagian, de una forma u otra, el fin de la historia humana, y la expansión de la energía y la materia oscura<sup>5</sup>. Otras versiones de la escatología, en cambio,

<sup>1</sup> VILLAR, J. R., «La participación de los cristianos laicos en la misión de la Iglesia», *Scripta Theologica* 33 (2001) 649-664.

<sup>2</sup> GAITAN, L., «Heaven on Earth: The Mind Uploading Project as Secular Eschatology», *Theology and Science* 17 (2019) 403-416; cfr. también JUSTO, E. J., «Immortal Life and Eternity. On the Transhumanist Project of Immortality», *Scientia et Fides* 7 (2019) 233-246.

<sup>3</sup> O'MURCHU, D., *Doing Theology in an Evolutionary Way*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2021, 199.

<sup>4</sup> HARRIS, M., *The Nature of Creation. Examining the Bible and Science*, London: Routledge, 2014, 161-184.

<sup>5</sup> WILKINSON, D., «The Accelerating Universe and New Creation: Christian Eschatology in the Face of Scientific Futility», en CHALAMET, Ch., DETTWILER, A., MAZZOCCO, M. y WATERLOT, G. (eds.), *Game Over?: Reconsidering Eschatology*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2017, 97-110.

asumen una posición optimista de la duración eterna y el continuo escape humano, de una galaxia a otra, después de sucesivos estallidos de estrellas como soles. De esta forma, una reflexión teológica sobre lo que está por venir, o sea, sobre la posibilidad de una nueva creación que comienza en el tiempo, se convierte en un desafío actual<sup>6</sup>. Esto revela una diferencia entre dos categorías escatológicas: *adventus*, que es la anticipación de algo nuevo que viene; y *futurum*, que es el simple desarrollo y perfeccionamiento de la forma temporal del mundo.

Si bien se ha escrito mucho sobre el olvido de la escatología en la época reciente<sup>7</sup>, hay, sin embargo, escasa reflexión sobre qué aspecto de la experiencia temporal durante la vida terrena se incorporará a la experiencia de la eternidad. ¿Qué se salvará de lo vivido aquí? ¿Recordaré las relaciones que tuve con mis seres queridos? ¿Estará presente en el cielo mi experiencia de la vida, a veces dolorosa, de los agravios cometidos? Y si es así, ¿de qué forma se mantendrán a lo largo de la eternidad? ¿Qué sentido tiene la experiencia del tiempo de vida en la tierra en la perspectiva de lo que está por venir, el nuevo cielo y la nueva tierra? Esto parece crucial para mantener la identidad entre lo que está aquí y lo que será la esencia de la vida eterna.

En este artículo se explicará la respuesta de Tomás de Aquino a estas preguntas, principalmente a partir de sus comentarios bíblicos que se refieren a la idea de una nueva creación, y se centran en las imágenes bíblicas como los “dolores de parto” (Rom 8,22) en los que se encuentra la vieja creación o la siembra de lo destructible para cosechar lo indestructible (1 Cor 15,42). De este modo, llega a identificar la importante cuestión de la teología cristiana: cuál es el valor de la “vieja creación” en la que se desarrolla el mundo con su historia. ¿La transición de lo “viejo” a lo “nuevo” será una continuación de la dimensión sobrenatural, o es necesario cerrar lo viejo para empezar lo nuevo, aunque la semilla crezca en medio de lo “viejo”? ¿Qué sobrevive de lo “viejo” en la “nueva” creación?

<sup>6</sup> Hasta cierto punto intenta ocuparse de ello la llamada astroteología, que suele identificarse con la cuestión de la vida más allá de la Tierra, pero entre sus intereses, como señala T. Peters, está también la pregunta que, teniendo en cuenta los pronósticos de los cosmólogos físicos sobre la desaparición de nuestro sol y la eventual muerte por calor del universo, se puede formular de este modo: ¿cómo debemos manejar los símbolos bíblicos de la “nueva creación” y la “vida eterna”?, por PETERS, T., «Astrotheology», en *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, London: Routledge, 2013, 838-853.

<sup>7</sup> Cfr. URIBARRI, G., «La escatología cristiana en los albores del s. XXI», *Estudios Eclesiásticos* 79 (2019) 3-28.

## 2. ¿SALVACIÓN COMO “DES-CREACIÓN”?

## LA NUEVA CREACIÓN EN CLAVE TOMISTA

Ante este tipo de preguntas una parte de la teología moderna inspirada en la ciencia responde que el mundo –según las predicciones científicas– dejará de existir y que, por tanto, la nueva creación debe entenderse como creada *ex nihilo*, sin relación alguna con lo que ahora es el mundo. Esto significa que desde el principio en el plan de Dios la existencia del mundo era transitoria, una especie de prueba, en virtud de la cual se pagará una recompensa totalmente diferente. Así, la transición hacia una nueva creación debe implicar la “descreación”, es decir, el cierre de la antigua creación o incluso la inversión del proceso de creación<sup>8</sup>. Pero ¿cuál es la relación entre la vieja y la nueva creación? ¿Puede decirse –en la analogía de la muerte y la vida eterna– que la nueva creación es *ex vetere*, como sugirió Polkinghorne<sup>9</sup>, y que no debe entenderse en clave de una simple continuidad? Para intentar responder a estas preguntas, conviene considerar primero el marco teológico de la relación recíproca entre la vieja y la nueva creación, y cómo interpreta santo Tomás esta noción en sus comentarios bíblicos.

## 2.1. Nueva creación y su significado según el Aquinate

El término “nueva creación” no aparece frecuentemente en los escritos del Aquinate y, además, en la mayoría de los casos (como el “hombre nuevo”) se refiere al renacimiento del ser humano por la gracia otorgada por Cristo<sup>10</sup>, sin retomar el hilo relativo al destino de la creación en su conjunto. Sin embargo, el modo en que la gracia conduce a una nueva vida, por analogía, puede revelar el sentido de la antigua vida, esto porque la gracia no es una sustitución o aniquilación, sino un nuevo *habitus*, que se asienta sobre una base

<sup>8</sup> GRIFFITHS, P. J., *Decreation: The Last Things of All Creatures*, Waco: Baylor University Press, 2014, donde el *pattern* tomista respecto a la idea de la salvación del mundo se denomina antropocentrismo (61-65). Cfr. NEMES, S., «Contemporary Cosmology is Irrelevant to Classical Theistic Christian Eschatology», *Theology and Science* 19 (2021) 390-405.

<sup>9</sup> POLKINGHORNE, J., *Science and Christian Belief: Theological Reflections of a Bottom-Up Thinker*, London: SPCK, 1994, 167.

<sup>10</sup> Esta obra de concesión de *esse gratiae* es, por así decirlo, una creación de la nada para el Aquinate: *In II Cor.*, cap. V, lect. 4: “Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt”. O directamente en el mismo comentario y la misma lectio: “infusio gratiae est quaedam creatio”. Lo que hay que dejar con la nueva creación es: “legalia, errores gentilium” y “corruptio peccati”.

accidental (y por tanto susceptible de pérdida). Cuando santo Tomás dice que “Cristo al venir hace la nueva creación”<sup>11</sup> debe entenderse no en el sentido de que se realiza una sustitución de la naturaleza, sino que se la fortalece dotándola de lo que supera sus capacidades naturales. De hecho, el propio concepto de “naturaleza” tomado de Aristóteles, a partir del siglo XII en la teología latina, en gran medida por el contexto teológico en el que se utiliza, se transforma en una expresión de estabilidad y especificidad, detrás de la cual se encuentran los principios activos y pasivos de la acción que dan al ser su identidad desde la perspectiva de su finalidad<sup>12</sup>.

La nueva creación, según esta lógica, aparece implícita en la vieja creación y tiende hacia su plena explicitación. Por eso santo Tomás interpreta Rom 8,18 sobre “la gloria futura que se revelará en nosotros” no solo como revelación de lo que ahora está oculto en la conciencia de los hombres, sino en el sentido de que por “creación” puede entenderse la naturaleza humana que espera lo prometido por la gracia: la revelación de la gloria de los hijos de Dios (“por la gracia incluso esto nos corresponde”<sup>13</sup>). Santo Tomás capta esta relación con dos imágenes: la de la materia que espera la forma y la del color que completa la imagen<sup>14</sup>. Curiosamente, en relación con la criatura irracional, esto significa recurrir a un propósito que no solo es proporcional a su naturaleza (“como un árbol que espera su fruto”), sino que también trasciende la forma natural. Por lo tanto, el Aquinate afirma que “así como el cuerpo humano será revestido de una forma de gloria sobrenatural, de la misma manera toda la creación no racional recibirá –a través de esta gloria de los hijos de Dios– alguna gloria nueva”<sup>15</sup>. No es una teoría de tanto alcance como la de la resurrección profunda (*deep resurrection*) defendida por Denis Edwards<sup>16</sup>, y derivada de la encarnación profunda (el hecho de que Cristo se encarnara implica que Dios se vincula a toda la materia, no solo al cuerpo humano). En el caso

<sup>11</sup> *De decem praeceptis*, a. 5c.

<sup>12</sup> TANZELLA-NITTI, G., «The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and the Contemporary Debate on the Meaning of Natural Law», *Acta Philosophica* 6 (1997) 241. Cfr. también VIJGEN, J., «In Defense of Aristotle: Thomas Aquinas on the Identity of the Living Body and the Corpse of Christ», *European Journal for the Study of Thomas Aquinas* 37 (2019) 65-76.

<sup>13</sup> *In Rom.*, cap. XVIII, lect. 4.

<sup>14</sup> *In Rom.*, cap. VIII, lect. 4 (no. 659).

<sup>15</sup> *In Rom.*, ca. VIII, lect. 4 (no. 660).

<sup>16</sup> EDWARDS, D., *Deep Incarnation: God's Redemptive Suffering with Creature*, Maryknoll, NY: Orbis, 2019, 88. Cfr. también CONRADIE, E. M., «From Deep Incarnation to Deep Divinization?», en PETERS, T. y TURNER, M., *God in Natural Worlds. Theological Explorations in Appreciation of Denis Edwards*, Adelaide: ATF, 2020, 50.

del Aquinate se deriva más bien de la finalidad de la creación como tal y no de la Encarnación del Verbo.

Por otra parte, los términos “tierra nueva” y “cielo nuevo” son términos que describen la situación del hombre redimido, ya que “no se esta refiriendo a que los ojos glorificados verán a Dios como nosotros vemos la vida de alguien”<sup>17</sup>. Así leyó Carlo Leget la escatología del Aquinate en su libro *Living with God* (1997), señalando que la clave para entender la situación del mundo en la gloria será comprender la relación entre la vida de la naturaleza, la vida de la gracia y la vida de la gloria, así como el papel central del hombre y su relación con Dios, que se inicia con la creación y es llevada a su plenitud en la consumación de los tiempos<sup>18</sup>.

El significado de la historia en el plan eterno de Dios suele entenderse en términos de *exitus* – *reditus* que marcan, según muchos autores, la estructura de la *Suma de teología*<sup>19</sup>. Esto, a su vez, nos permite ver la continuidad de la acción de Dios que comenzó en el misterio de la creación (y que, además, se ve como una extensión de la misión trinitaria, compartiendo así la vida), a la que lleva a su plenitud. Entendida así, la recompensa de la vida eterna es obra de la gracia y de la respuesta libre del hombre a ella; el término “mérito”, por lo tanto, manifiesta que existe una estrecha relación entre la vida terrenal y la vida eterna<sup>20</sup>. No se trata de un salto, sino de una continuación –aunque en una nueva forma–, del mismo viaje iniciado con el *fiat lux* (Gen 1,3). Su significado solo puede ser captado desde la lógica del amor, como ya lo vio el Aquinate en su comentario a las Sentencias, donde afirma que la nueva creación es el cumplimiento de la voluntad de amor de Dios, ya que el amor asimila y se une a lo que ama<sup>21</sup>. La meta, pues, es la unión con Dios y la permanencia en Él.

<sup>17</sup> ST I, q. 12, a. 3, ad 2: “Además, la vida no se ve con el ojo corporal de forma directa, sino accidentalmente, es decir, algo que los sentidos no perciben en sí mismo, pero que otra facultad sí percibe cuando llega a los sentidos. El hecho de que con los ojos corporales se llegue a conocer la presencia divina por el entendimiento, se debe a dos razones: a la perspicacia del entendimiento y al resplandor de la claridad divina en los cuerpos renovados”.

<sup>18</sup> Cfr. LEGET, C., *Living with God: Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and ‘Life’ after Death*, Leuven: Peeters, 1997.

<sup>19</sup> TE VELDE, R., «Creation, Fall and Providence», en LEVERING, M. y PLESTED, M. (eds.), *Oxford Handbook for reception of Aquinas*, Oxford: OUP, 2021, 677. LAMB, M. L., «The Eschatology of St Thomas Aquinas», en WEINANDY, T. G., KEATING, D. A. y YOCUM, J. (eds.), *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction*, London: T&T Clark, 2004, 225-240.

<sup>20</sup> WAWRYKOW, J., *God’s Grace and Human Action: Merit’ in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame: Notre Dame Press, 2016.

<sup>21</sup> *In 3 Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2.

Por eso santo Tomás prefiere hablar de estados de creación, como el estado de felicidad futura, en el que ya no habrá fe, pero sí “la memoria de la fe” que se tenía en la tierra<sup>22</sup>. Esto merece atención porque el *status* describe las condiciones de funcionamiento de una determinada naturaleza, ya sea en el estado de la inocencia, en el de los viadores o en el de la patria. La clave para distinguirlos entre sí es la relación con Dios y no simplemente estar en tres situaciones ontológicas diferentes. Por tanto, no se trata de cambios ontológicos en la naturaleza<sup>23</sup>, sino de su funcionamiento existencial<sup>24</sup>. Por eso, términos como “obra de la glorificación” (*opus glorificationis*) o estado de recibir (*status recipiendi*, en contraposición al tiempo de merecer en la tierra) junto con una comprensión más amplia de la vida humana como dirigida a la vida eterna, son capaces de mostrar la nueva creación desde la perspectiva correcta. Puesto que toda la creación (desde los ángeles hasta los seres animados e inanimados) comparte algo con el hombre, también ella –en la medida en que el destino del hombre está ligado a ellos–, recibe una renovación a la medida de su ser. La esencia, pues, de la nueva creación es la realización de lo que la gracia ha comenzado en la vida terrenal, perpetuado en la eternidad. No es de extrañar entonces que el vocabulario preferido para describir este nuevo estado del hombre sean términos como *vita aeterna*, *carnis resurrectio*, *visio beatifica*, *animae immortalitas*, es decir, términos que se refieren a la situación del hombre dotado de participación en la vida de Dios ya más allá de las limitaciones del tiempo. Esta situación puede definirse como una re-creación, aunque no en el sentido estricto referido a la creación (que es única y continúa como relación de una criatura con el Creador, independientemente de la temporalidad, como mostró el Aquinate<sup>25</sup>). Así pues, se trata de una continuación, pero también de una interrupción debida al cese del tiempo. Esto se refleja en el simbolismo del “séptimo día”, que para santo Tomás es el comienzo de una nueva creación, pero no por el cese de la presencia de Dios, que convertiría a

<sup>22</sup> ST I, q. 93, a. 8, ad 2: “Sicut patet de fide, quae temporaliter nobis advenit in praesenti, in statu autem futurae beatitudinis iam non erit fides, sed memoria fidei”.

<sup>23</sup> ST III, q. 61, a. 2, ad 2. “Ad secundum dicendum quod eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum, non tamen est idem naturae status. Nam post peccatum anima, etiam quantum ad superiorem partem, indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem quod in illo statu homini necesse non erat”.

<sup>24</sup> TE VELDE, R., *Creation, Fall...*, 678.

<sup>25</sup> Cfr. ROSZAK, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», en BONINO, S.-Th. y MAZZOTTA, G. (eds.), *Dio creatore e la creazione come casa commune*, Roma: Urbaniana University Press, 2018, 77-101.

la creación en la nada, sino por el descanso de la voluntad de Dios, la consecución de la meta<sup>26</sup>.

Llegados a este punto, cabe destacar una interesante polémica entre el Aquinate y la *Glossa* (de P. Lombardo) que se produce con el trasfondo de las palabras de 2 Cor 5,1-3: “porque sabemos que, aunque nuestro tabernáculo de habitación temporal sea destruido, tendremos una morada de Dios, una casa no hecha por manos, sino eternamente duradera en el cielo. Así que ahora gemimos, deseando vestirnos en nuestro tabernáculo celestial, con tal de estar vestidos y no desnudos”. La *Glossa* tendía a identificar las palabras sobre la morada temporal solo con el cuerpo, que debe ser destruido para que aparezca uno totalmente nuevo dotado de nuevas características<sup>27</sup>. Tomás reacciona fuertemente ante este estrechamiento de la perspectiva y argumenta que esa no es la intención del Apóstol, ni se corresponde con el contexto (esto dice mucho del método exegético de Tomás al leer a Pablo). Por lo tanto, el pensamiento de san Pablo debe leerse como referido a “la gloria del cielo” y no simplemente al “cuerpo glorioso”.

Esta reacción del Aquinate en el curso de la exégesis confirma, a su vez, el principal principio hermenéutico con el que se desenvuelve su reflexión escatológica: la finalidad del mundo como creación no está en él mismo, sino más allá de él<sup>28</sup>. El mundo no existe por sí mismo, sino con vistas a otro fin. Esta es una convicción que conforma fuertemente el marco de reflexión del tratado de la *Suma de teología* sobre el gobierno de Dios (I, qq. 103-119), que muestra que la salvación no es algo que simplemente rescata la temporalidad, sino que introduce una novedad, una liberación, una forma última que es fruto de la participación de la creatura en Dios. Santo Tomás lo precisa diciendo que la participación por parte de la naturaleza inferior en la naturaleza superior, que es la perfección última, se alcanza de dos maneras: según la potencia (*secundum gradum potentiae participantis*) para que el hombre pueda alcanzar una contemplación igual a la de los ángeles, y según el objeto (*sicut obiectum*), para que pueda adherirse plenamente a lo que desea<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *In 2 Sent.*, d. 15, q. 3, a. 2 co. “[...] a die septima deinceps novam creaturam non fecit quae non aliquo modo in operibus sex dierum praecesserit”.

<sup>27</sup> *In 2 Cor.*, cap. V, lect. 1.

<sup>28</sup> COLBERG, S., «Development in Aquinas’s Theology of Grace and the Role of Saint Augustine», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 12 (2019) 271-287.

<sup>29</sup> ST I-II, q. 3, a. 7, ad 3.

## 2.2. Estado del mundo después del juicio final

Habiendo esclarecido el principio hermenéutico según el cual el hombre y su destino es la principal perspectiva a través de la cual Tomás mira el futuro de la creación, merece la pena leer sus reflexiones sobre el estado que alcanzará el mundo después del juicio final. Tomás reflexiona sobre esto en el cuarto libro de la *Summa contra Gentiles*, y su punto de partida es la interpretación de 1 Cor 7,31 sobre el paso de la figura de este mundo (*praeterit enim figura huius mundi*). Esta desaparición de la forma del mundo actual está relacionada en sentido positivo con la adaptación de la creación a la nueva situación en la que se encuentra el hombre<sup>30</sup>.

Esta situación se describe primero como “la cesación del movimiento del cielo”, que se menciona con mayor frecuencia al reflexionar sobre el futuro del mundo después del juicio, y que significa en el lenguaje del Aquinate el cruce del umbral de la eternidad, cuando no habrá ya nacimiento ni aniquilación de nuevos entes (*generatio et corruptio*)<sup>31</sup>, mientras que lo que ha sido creado por Dios permanecerá en cuanto a su sustancia, ya que Dios no se retira de su bondad: “creó las cosas para que duraran” (cfr. Sir 3,14)<sup>32</sup>. Por eso, en *De Potentia*, señala que las obras de Dios perduran para siempre, lo que debe entenderse no en el sentido de permanencia de la forma externa (belleza), o según el tipo, especie, número o modo de ser que tenga una determinada criatura en la realidad terrenal, sino que la permanencia se determina *secundum substantiam*<sup>33</sup>. Así pues, no se trata de la transformación de las realidades terrestres tal como las conocemos, sino de lo que es la *substantia*, de la identidad

<sup>30</sup> *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 97, n. 1: “[...] totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt. Et quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporea tolletur generationis et corruptionis status”.

<sup>31</sup> *Super Io.*, cap. 6 l. 5. De forma similar en *In Hbr.*, cap. I, lect. 5, donde distingue cielo superior e inferior, y en *In Hbr.*, cap. XII, lect. 5 observa que “Ahora bien, cielo se puede entender de dos modos. Según un modo, el cielo aéreo, que será purificado con el fuego del incendio final, tal como se ha dicho antes en el cap. 10. Según otro modo, el cielo sidereal, que no será purificado, sino modificado en un nuevo estado, pues cesará de moverse y aumentará su esplendor, porque, como dice Is 30, 26, la luz de la luna será como la luz del sol, y la del sol será siete veces más intenso” (trad. E. Reinhardt). Al mismo tiempo, el cese del movimiento del cielo no afecta al cese del movimiento de corazón (por. *De Potentia*, q. 5, a. 10, ad 8).

<sup>32</sup> *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 97: “Cessante tamen motu caeli et generatione et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit, ex immobilitate divinae bonitatis: creavit enim res ut essent”.

<sup>33</sup> *De Potentia*, q. 3, a. 6, ad 24: “Opera Dei perseverant in aeternum, non secundum numerum, sed secundum speciem vel genus, et secundum substantiam, non secundum modum essendi: praeterit enim figura huius mundi, ut dicitur I Cor VII,31”.

de cada ser que es esencial para la perfección del universo<sup>34</sup>. La figura del mundo cambiará, pero su misma sustancia permanecerá. Tenemos así una continuidad paradójica (*universum in perpetuum remaneat*, lo que demuestra que Tomás está en contra de la descreación) y una discontinuidad. Para el mundo, esto significa tomar unas nuevas formas y disposiciones de acuerdo con las nuevas realidades. El Aquinate en el *Compendium Theologiae*, vincula de nuevo el cumplimiento del número de los destinados a la vida eterna y la realización de la perfección del universo, con el cese del movimiento del cielo y de los cuerpos inferiores, excepto el del alma<sup>35</sup>.

Por lo tanto, los animales y las plantas, siendo destructibles por su propia naturaleza (al no poseer un alma inmortal) no permanecerán en un estado de indestructibilidad en cuanto a la sustancia<sup>36</sup>. Pero santo Tomás construye sus afirmaciones acerca de su destino sobre la base de una argumentación, su favorita en teología, a saber, *per congruentiam* que equivale a la justificación sobre la adecuación (*per convenientiam*)<sup>37</sup>: la criatura corpórea se adaptará a la nueva condición del hombre, que no solo será liberado de la corrupción, sino introducido en la gloria<sup>38</sup>. Esto se debe a que, dado que las demás criaturas se orientaron hacia la criatura racional como su meta, la renovación del mundo prefigurada en Ap 21,1 o en Is 65,17 significa que, al alcanzar el hombre su perfección última mediante la resurrección, las criaturas de la carne también participarán en ella<sup>39</sup>.

Santo Tomás, siguiendo a los Padres de la Iglesia, describe la transición de la vieja a la nueva creación como una experiencia de purificación que tendrá lugar después del juicio final. Se trata de purificar no solo los elementos destructibles, sino también los efectos de la habitación de la tierra por parte de

<sup>34</sup> *De Potentia*, q. 5, a. 7c: “Universum in perpetuum remaneat, ut supra ostensum est, oportet quod ea quae sunt de perfectione universi, primo et per se remaneant. [...] ad perfectionem universi requiritur quod elementa secundum suam substantiam maneant; et ad hoc etiam habent ex sui natura aptitudinem”.

<sup>35</sup> *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 171c.

<sup>36</sup> *In 4 Sent.*, d. 48, q. 2, a. 5, s.c. 1: “plantae et animalia penitus post mundi innovationem non erunt”. Cfr. HOLDIER, A. G., «Is Heaven a Zoopolis?», *Faith and Philosophy* 37 (2020) 475-499.

<sup>37</sup> JOHNSON, A., «A Fuller Account: The Role of ‘Fittingness’ in Thomas Aquinas’ Development of the Doctrine of the Atonement», *International Journal of Systematic Theology* 12 (2010) 302-318.

<sup>38</sup> *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 97: “oportebit quod etiam creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequatur”. Dado que los animales y las plantas, en la primera creación, eran *propter homines*, incluso salvajes, cfr. *Sententia Politic.*, lib. 1, l. 6, n. 9.

<sup>39</sup> *Compendium theologiae*, lib. I, cap. 169; *In Iob*, cap. XIV, “totum universum corporale istud corrumperendum et iterum reparandum”.

los pecadores, tal como lo sugiere la perspectiva de la fe<sup>40</sup>. De ahí que la purificación del mundo por medio del fuego, que santo Tomás relaciona con Ap 21,1. De este modo, siguiendo a san Agustín, entiende este versículo en analogía con el diluvio bíblico, en el espíritu de la renovación de todo el universo y no de una catástrofe cósmica<sup>41</sup>. De ahí que el Aquinate interprete las palabras de Jesús sobre la desaparición del cielo y de la tierra de Mt 24 como una transición a un nuevo estado, no como una aniquilación<sup>42</sup>. Por otra parte, santo Tomás está convencido de que la llegada del día al que se refiere Cristo, significa el comienzo de un cierto proceso que conduce a la renovación, y no a la aparición repentina de una nueva creación a partir de los *elementa innovata*<sup>43</sup>. Asimismo, señala santo Tomás en *De Potentia*, sobre este tema existen opiniones divergentes: algunos afirmaban que todo sobrevivirá en cuanto a la materia, recibiendo formas más nobles, como el agua y el fuego, que se convertirán así en el nuevo cielo de Ap 21, aunque esto es imposible<sup>44</sup>. Otros (se refiere a Avicena), sostienen que todas las partes elementales del universo permanecerán en cuanto a la sustancia y no meramente en cuanto a la materia, manteniendo sus formas de sustancia existentes. No obstante, a juicio del Aquinate, esto no parece razonable, puesto que las cosas surgieron para revelar la bondad de Dios, y en el estado final del mundo también darán testimonio de esta bondad. Todo lo que pertenece a la perfección del universo sobrevivirá en cuanto a su sustancia y sus cualidades naturales, y esto se aplica a las “partes esenciales del universo”. Los animales y las plantas, por su parte, en cuanto subordinados a la bondad del universo (pero no absolutamente) y al hombre, sobreviven, no como entidades separadas (no tienen un principio activo que los proteja de la *corruptio*), sino en sus causas<sup>45</sup>.

### 3. EL SENTIDO DE LA VIDA TERRENAL EN LA PERSPECTIVA DE LA ETERNIDAD

¿Qué significan estas reflexiones para la vida terrenal y qué sentido tienen las decisiones humanas tomadas a lo largo del tiempo? La relación de es-

<sup>40</sup> MOYA CAÑAS, P., «Fin del mundo, según Tomás de Aquino», *Teología y vida* 40 (2000) 52-58.

<sup>41</sup> *In 4 Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1, qc. 3 co.; ST Sup., q. 91, a. 5.

<sup>42</sup> *In Matt.*, cap. XXIV, lect. 3.

<sup>43</sup> *De 42 articulis*, a. 23, ad arg.

<sup>44</sup> *De Potentia*, q. 5, a. 7.

<sup>45</sup> *De Potentia*, q. 5, a. 9, ad 1: “Omnia opera Dei in aeternum perseverant vel secundum se, vel in suis causis: sic enim et animalia et plantae remanebunt manentibus caelestibus corporibus et elementis”.

tas dos etapas de la vida humana se refleja en una serie de metáforas bíblicas que santo Tomás analizó detalladamente en sus comentarios. Merece la pena prestar atención a cómo las describe y qué conclusiones saca de ellas para la vida cristiana <sup>46</sup>.

### 3.1. *Sembrando lo destructible (1 Cor 15,42)*

Al comentar el capítulo 15 de la Primera Carta a los Corintios, santo Tomás señala que el Apóstol no solo habla de la resurrección de Cristo, sino que, utilizando la imagen de una semilla que madura y se transforma en fruto, describe la transición del cristiano a una nueva vida. De acuerdo con su método señala, en primer lugar, dos falacias: la negación de la resurrección de raíz naturalista (no hay más que principios naturales, y estos están relacionados con la muerte) y la convicción de que se trata de volver al mismo estado de vida que existía antes de la muerte, tal como imaginan algunos filósofos que afirman que Platón volverá un día a la tierra, o los musulmanes que, según santo Tomás, ven la vida futura en los placeres carnales <sup>47</sup>. La comparación con una semilla pretende mostrar que la nueva calidad será sustancialmente la misma, pero cualitativamente diferente. Al igual que el cuerpo resucitado será numéricamente igual, pero no idéntico. Aquí se manifiesta también una limitación en la metáfora, ya que en el caso del grano lo único que tiene en común con la fruta es que pertenecen a la misma especie.

Sin duda, el punto de comparación es la referencia a la muerte –la siembra es sinónimo de abandono– indispensable para cosechar la resurrección, que se expresa en cuatro “dotes” propias del cuerpo resucitado: *impassibilitas, claritas, agilitas, subtilitas* <sup>48</sup>. La nueva cualidad de estos cuerpos, sin embargo, no contradice la naturaleza de lo corpóreo, sino que modifica ciertas dimensiones. De esta manera, la aparición de Cristo resucitado en el Cenáculo, a pesar de la puerta cerrada, es un milagro, no una mera característica de cualquier

<sup>46</sup> Sobre el valor de esta discusión, cfr. DEL CURA, S., «El tiempo y la eternidad como elementos para un diagnóstico de nuestra cultura», en IZQUIERDO, C., BURGGRAF, J., GUTIÉRREZ, J. L. y FLANDES, E. (eds.), *Escatología y vida cristiana*, Pamplona: Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, 13-51.

<sup>47</sup> *In 2 Cor.*, cap. XV, lect. 5 (no. 965).

<sup>48</sup> Mientras que las *dotes animae* pueden poseerse ya en la tierra, por el principio de la *inchoatio*, las *dotes corporis* solo con la consecución de la gloria, cfr. *In Hbr.*, cap. VI, lect. 1 (no. 290). Cfr. MATEO-SECO, L. F., «El concepto de muerte en la doctrina de S. Tomás de Aquino», *Scripta theologica* 6 (1974) 173-208.

cuerpo resucitado<sup>49</sup>. Pero, sin embargo, la imagen de la siembra en la temporalidad para cosechar en la eternidad tiene para santo Tomás un importante mensaje sobre el estado de la vida presente, pues es el alma la que tiene un cuádruple efecto sobre el cuerpo: le da vida, lo preserva de la destrucción mientras permanezca unido a él, le confiere belleza y movimiento. Por lo tanto, cuando el alma alcance su máxima perfección, el cuerpo glorificado ganará agilidad<sup>50</sup>.

Ver la vida terrenal como una siembra que da frutos en la eternidad sigue la lógica de la exégesis de 1 Cor 15, cuando se señala que el camino para alcanzar la gloria es la vida de la gracia. Vivir en estado de gracia significa conformarse con el hombre celestial, pues “sin la vida de la gracia no alcanzamos la vida de la gloria”<sup>51</sup>. Sin embargo, la vida de la gracia no significa solo una resurrección espiritual, “en el aire”, sino que su causa ejemplar es la resurrección de Cristo, que comió y bebió<sup>52</sup>. Santo Tomás llega a conclusiones similares sobre el valor de toda obra buena realizada en cooperación con la gracia –la esencia del “mérito”– en su comentario a la Carta a los Hebreos, donde una de las *lectiones* está dedicada a la productividad de la tierra, del corazón humano, sobre el que cae la lluvia (imagen de la gracia) y se cultiva para que dé fruto, que es la bendición. Y esta no consiste solo en un buen deseo, sino que para el Aquinate tiene un poder causal: cuando Dios bendice, surge el bien, se realiza una *factio bonis*, que comienza en la tierra y se completa en el cielo<sup>53</sup>.

### 3.2. *Revestirse del hombre nuevo*

En la exégesis del Aquinate la consecución de la vida cristiana se explica también mediante la imagen de revestirse del hombre nuevo sugerida. La vida terrenal sería el comienzo del proceso de revestirse de gloria, la iniciación de un nuevo estado<sup>54</sup>. Es significativo que el Aquinate preste atención al término *superinduitio*, que no significa simplemente poner algo encima, sino poner una

<sup>49</sup> *In 2 Cor.*, cap. XV, lect. 6 (no. 983).

<sup>50</sup> *In 2 Cor.*, cap. XV, lect. 6 (no. 988).

<sup>51</sup> *In 2 Cor.*, cap. XV, lect. 7 (no. 998): “sine vita gratiae non pervenitur ad vitam gloriae”.

<sup>52</sup> CONRAD, R., «St. Thomas on Christ's Passion and Resurrection as Efficient and Exemplar Causes: How This Concept Helps us Read Scripture and Preach Christ», *Angelicum* 91 (2014) 167-205.

<sup>53</sup> *In Hebr.*, cap. VI, lect. 2 (no. 295-299).

<sup>54</sup> *In Eph.*, cap. IV, lect. 7.

cosa sobre otra antigua. Además, la elección por parte de san Pablo de la metáfora de “vestirse” implica que habitar en el cielo no es algo

«separado del hombre, sino inherente a él. Porque no se dice que el hombre se ve con una casa, sino con ropa; y se dice también que el hombre habita en una casa. Ahora bien, al decir revestirnos de nuestra mansión celestial se funden ambos sentidos, con lo cual se muestra que aquel deseo es algo inherente, porque uno se viste con él, y es también algo que abarca y excede, porque uno habita en él»<sup>55</sup>.

Sin embargo, en un segundo sentido, “revestirnos” puede significar vestir de nuevo el cuerpo ya glorificado tras la muerte del cuerpo mortal. La interpretación de la glosa señala que el primero se reviste de las virtudes (en el espíritu de Col 3,12, donde dice revestirse de misericordia, bondad, humildad, etc.), sobre las que viene la gloria (y, por tanto, no hay gloria sin virtudes) y, aunque esta interpretación es posible en este contexto, santo Tomás señala que no parecería concordar con la intención del Apóstol<sup>56</sup>.

### 3.3. *Los “dolores de parto” de toda la creación según Rom 8,22*

Un texto bíblico que se cita a menudo para expresar los efectos de la salvación en toda la creación es Rom 8,21-22, que habla de la expectación por parte de toda la creación de que se revele la gloria de los hijos de Dios, con la esperanza de que esto también toque a la criatura. Experimentar el sufrimiento o las dificultades, según estas palabras, conduce a algo más: el Espíritu actúa entre la criatura y la nueva creación con poder transformador. Se trata de la restauración de las relaciones rotas por el pecado y, por tanto, de esa *rectitudo* de la justicia original<sup>57</sup>. Sin embargo, al explicar este texto paulino, santo Tomás lo analiza en tres niveles, de acuerdo con la triple interpretación de la criatura, según se trate de (1) un hombre justo, (2) una naturaleza humana, o (3) una criatura no inteligente.

<sup>55</sup> *In 2 Cor.*, cap. V, lect. 1 (no. 157). Cfr. TUŁODZIECKI, T., «“Nasza ojczyzna jest w niebie”. Wykład św. Pawła na temat rzeczy ostatecznych w Liście do Filipian (Flp 3,1-4,1)», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 11 (2018) 101-127.

<sup>56</sup> DAHAN, G., «Thomas d'Aquin, commentateur de l'épître aux Éphésiens: pédagogie et exégèse», en THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, trad. par J.-E. Stroobant de Saint-Éloy, Paris: Cerf, 2012, 15-43.

<sup>57</sup> Cfr. VIJGEN, J., «The Corruption of the Good of Nature and Moral Action: The Realism of St. Thomas Aquinas», *Espíritu* 67 (2018) 127-152.

En el primer caso, se trata de obtener “la libertad de la esclavitud de las aflicciones”, como el alimento o el vestido<sup>58</sup>. En el segundo caso, el de la naturaleza humana, se trata de la liberación del sufrimiento y de la propia muerte; y en el tercero, el de toda la creación, es la consecución de la inmutabilidad:

«porque esto también pertenece a la libertad y a la gloria de los hijos de Dios, que así como ellos mismos serán renovados, así será renovada su morada. Is 65,17: “He aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y ya no se acordarán de lo que había antes, es decir, de la anterior mutabilidad de la creación”»<sup>59</sup>.

En la exégesis de este pasaje, santo Tomás se pregunta cómo entender la creación entera que gime, ya que “gemir” parece caracterizar solo a los seres racionales. El Aquinate, sin embargo, extiende esta expresión a los cuerpos celestes («gimen» en el sentido de que se afanan con el movimiento, dando lugar a su propia renovación, es decir el dolor de dar a luz), pero también a la creación no inteligente, con la que la naturaleza humana también tiene algo en común<sup>60</sup>. Solo en el caso de los ángeles es inapropiado hablar de los gemidos y el sufrimiento del dolor del parto. Este modo de renovación de la creación, que tendrá lugar con la obtención cuerpos gloriosos por parte de los salvados, no se describe en detalle, pero santo Tomás afirma en general que “toda creación será renovada a su modo”<sup>61</sup>, lo cual implicará una purificación del mundo similar al paso del fuego que tiene sentido por la *dispositio ad renovationem*.

#### 3.4. Renovatio: *destrucción externa, renovación interna*

Otra imagen para ilustrar la relación entre el esfuerzo por vivir en medio de lo destructible y lo prometido y eterno, es la terminología de renovación del Aquinate. La novedad no es, para santo Tomás, un simple rechazo de lo antiguo, sino una permanencia en la integridad en la que la naturaleza humana estaba al principio: si perseverara en ella hasta el final, sería siempre

<sup>58</sup> La cita de Job 39,5: “¿Quién dejará libre al asno salvaje?” sugiere el sentido del tiempo terrenal como una “doma” que hace posible la relación, especialmente el amor, que está en el espíritu de la libertad como *dominus sui actus*. Cfr. ENRÍQUEZ, M. T. y MONTTOYA, J. M., «Imperium and causality in Thomas Aquinas», *Scientia et Fides* 9 (2021) 329-355.

<sup>59</sup> *In Rom.*, cap. VIII, lect. 4 (no. 668).

<sup>60</sup> *Ibid.* (no. 673): “la naturaleza humana ... tiene algo que ver con cada criatura. Junto con la criatura espiritual participa del intelecto, junto con los animales tiene la vida del cuerpo, junto con los seres corporales tiene el cuerpo” (trad. mía).

<sup>61</sup> *In 4 Sent.*, d. 47, q. 2, a. 3, qc. 1c.

“nueva”<sup>62</sup>. En este contexto, santo Tomás profundiza en las palabras de san Pablo en su Segunda Carta a los Corintios (4,16), donde habla de la destrucción del hombre exterior y de la renovación del hombre interior. ¿Cómo se relacionan ambos procesos? El Aquinate los entiende como algo que comienza en la tierra como abandono de la “vejez” del pecado y de la culpa, y la recepción de la “novedad” de la justicia; el abandono del error por parte del intelecto, para recibir la novedad de la verdad. Este abandono del mal “comienza en la tierra en los santos, y se realizará perfectamente en la patria”<sup>63</sup>. El peso de la gloria (*pondus gloriae*) que inclina todo hacia sí y lo subordina a sí mismo, actúa en lo que es destructible, en la vida temporal. Así la gloria alcanzará el cuerpo y el alma del hombre, y ya está actuando en la vida de los creyentes como anticipo<sup>64</sup>. No se trata de una prenda que se devolverá cuando se pague la deuda, sino de un depósito que es un anticipo de la recompensa completa.

En la línea de lo escrito antes sobre la siembra, aquí también santo Tomás concluye que no se trata de un ciclo de renovación recurrente como quería Orígenes, sino de una transformación de un estado a otro, que ya será inmutable<sup>65</sup>. La renovación mostrada en la nueva ley es, sin embargo, imperfecta, porque realiza internamente la renovación por medio de la gracia, pero no realiza una liberación externa de la corruptibilidad<sup>66</sup>. Esto significa que ya podemos ver los misterios de la salvación, pero de forma imperfecta, como en un espejo (cfr. 1 Cor 13,12).

### 3.5. *Hacer partícipe de la herencia*

Cabe destacar la especificidad de otra imagen bíblica recogida por santo Tomás, que encuentra su plena expresión en Gal 4. San Pablo describe la situación del cristiano como alguien que ha recibido en su testamento el legado de una vasta herencia, pero su realización comenzará más tarde. Ya es rico, todos los documentos apuntan a ello, pero el pago comenzará cuando tome posesión de la herencia. La vida mortal sería una vida a la medida de la herencia (ya) recibida, no la incertidumbre de si la obtendré o no, si el testador cambiará de opinión. De modo que ya ahora estamos experimentando que las cir-

<sup>62</sup> *In 2 Cor.*, cap. IV, lect. 5.

<sup>63</sup> *In 2 Cor.*, cap. IV, lect. 5.

<sup>64</sup> ST I, q. 65, a. 1, ad 1.

<sup>65</sup> *In Hebr.*, cap. XII, lect. 5.

<sup>66</sup> *In Io.*, cap. III, lect. 1.

cunstances de la vida y de las decisiones que tomamos son una afirmación de la concesión graciosa de una herencia, inmerecida y siempre primera en el orden de concesión. La lógica desde la cual el Aquinate comprende la vida del cristiano en el mundo se hace patente no solo en su Comentario a la Carta a los Gálatas, sino también en el espíritu de las palabras de Heb 2,10 (*decebat eum propter quem et per quem facta sunt omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat*). Santo Tomás percibe la obra de Jesucristo como un “llevarnos a la gloria de la herencia del Padre”<sup>67</sup>, y la respuesta del hombre consiste en la preparación adecuada para recibir plenamente esta herencia, pero que como tal sigue siendo la obra de la gracia<sup>68</sup>. Esta preparación se realiza en la tierra, señala Tomás, mediante la lucha contra las tentaciones y por las buenas obras<sup>69</sup>.

#### 4. *LOS CABELLOS DE TU CABEZA ESTÁN CONTADOS* (MT 10,30):

##### LAS LIMITACIONES DEL LENGUAJE TEOLÓGICO

Las imágenes del Nuevo Testamento citadas en la exégesis del Aquinate sobre la relación entre la vieja y la nueva creación, ponen de manifiesto las limitaciones de un determinado lenguaje. La identificación del sentido literal expresado a través de metáforas, hace que su exégesis sea teológica y abierta a la interpretación espiritual. De este modo, se protege de una lectura ingenua de los textos bíblicos y de una interpretación superficial de la letra, alcanzando así el sentido pretendido por el Autor<sup>70</sup>.

En el Comentario al Evangelio de san Mateo<sup>71</sup>, el Aquinate explica cómo entender que los cabellos de la cabeza están contados, pues ¿qué pasará con la materia después de la muerte?, ¿eso quiere decir que se incluirán los cabellos cortados en aquel estado final? Fiel y sensible al mismo lenguaje de la Sagrada Escritura, santo Tomás observa que solemos contar las cosas que apreciamos y nos gustaría salvar. Al mismo tiempo, indica que algunos pensadores sostienen que la materia como tal no perecerá porque lo que es excesivo en un punto se igualará en otra parte. Por otro lado, clasifica en tres posiciones las opiniones filosóficas acerca de lo que se salvará. Algunos sostienen que: 1) solo resucitará lo que es carne verdadera; 2) lo que se toma de Adán y ha crecido a lo largo de

<sup>67</sup> *In Sent.*, pr.

<sup>68</sup> COLBERG, S., *The Wayfarer's End: Bonaventure and Aquinas on Divine Rewards in Scripture and Sacred Doctrine*, Washington: CUA Press, 2020, 107-119.

<sup>69</sup> *In 2 Cor.*, cap. V, lect. 2.

<sup>70</sup> ST I, q. 1, a. 10 co.

<sup>71</sup> *In Matt.*, cap. X.

una vida; y 3) lo que es de Adán y su antepasado inmediato. Lo que forma parte de la verdadera naturaleza humana resucitará, mientras que lo que es cuantitativo no resucitará. Sin embargo, santo Tomás sugiere que lo que sobrevive es lo que ayuda a la verdadera naturaleza humana en su complementariedad<sup>72</sup>. En este contexto de la verdad de la naturaleza humana, santo Tomás cita la distinción entre lo que es inicial y esencial para un ser, y lo que se desarrolla como algo accidental (*humidum radicale et nutrimentale*)<sup>73</sup>. Esta teoría le permite afirmar que el cuerpo humano resucitará en cuanto a la especie, no en cuanto a la materia. De manera que la resurrección es lo que es “más perfecto”, de ahí que señale que los pelos se cuentan y no se “pesan” y, por tanto, “las partes del cuerpo no resucitarán de nuevo en cuanto al peso, sino en cuanto a la forma”<sup>74</sup>.

Santo Tomás retoma el tema de la verdadera naturaleza humana en *Quodlibeto* V, en el que plantea la cuestión de si la sangre de Cristo, derramada por nosotros, vuelve luego a su cuerpo glorificado<sup>75</sup>. En respuesta, vuelve a invocar el principio de que lo que constituye la verdadera naturaleza se renueva, ofreciendo el ejemplo de la espada y de la vaina, en tanto que la última no forma parte de la verdadera naturaleza de la espada; mientras que el verdadero árbol es el que tiene fruto. Por lo tanto, la resurrección incluye también los frutos de la vida humana.

##### 5. ¿COMO ESPERAR LA NOVEDAD DE LA VIDA SEGÚN EL AQUINATE? A MODO DE RESUMEN

Santo Tomás habla de lo que quedará del mundo tal y como lo conocemos en términos generales, a partir de los principios de la finalidad y la perfección última del universo. Sobre esta base y a partir de su cosmovisión, plantea soluciones concretas. No ofrece una fácil respuesta, “va al fondo” mostrando el profundo sentido del “aquí y ahora”. Una respuesta, además, propia del lenguaje teológico, que engloba bajo un mismo término muchos significados, como el de vida eterna, cuya eternidad no solo está relacionada con la duración, sino con el deleite en Dios, o el de *vitam futuri saeculi*, que incluye también la forma final en que existirá el mundo después del juicio final<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> *De Potentia*, q. 5, a. 10, ad 9: “omnia membra corporis remanebunt, non propter usus animalis vitae, sed propter perfectionem naturae hominis”.

<sup>73</sup> ST I, q. 119, a. 1, ad 3. Cfr. también *In 4 Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2, qc. 4c.

<sup>74</sup> *In Matt.*, cap. X.

<sup>75</sup> *Quodl.*, V.

<sup>76</sup> *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 184c.

Como han demostrado los análisis de los términos bíblicos utilizados por santo Tomás, la vida temporal y el modo en que se vive esta, influyen en la vida eterna<sup>77</sup>. La gloria de los santos no será igual, aunque la medida de la felicidad de los bienaventurados será siempre plena. Esperando la novedad de la vida, ya empezamos a vivirla aquí en la anticipación<sup>78</sup>. Esto se realiza por la gracia que tiene una relación directa con la recompensa eterna: no es simplemente una relación de proporción, especifica el Aquinate, sino también una relación cuantitativa, porque la gracia –por la cual merecemos la vida eterna– es virtualmente igual a la gloria<sup>79</sup>.

Los textos del Aquinate indican que la vida eterna no es algo “posterior” a la vida temporal, sino una nueva forma de existencia de entidades idénticas, pero no iguales. No se trata de una vuelta a la primera perfección, al principio de la creación, sino de una perfección última<sup>80</sup>.

El fin de los tiempos no está más allá del orden del acto creador divino, ya que este no consiste en la aniquilación del mundo, sino en su consumación. Desde la perspectiva de esta nueva vida, es posible comprender el sentido de las luchas temporales, que revelan el amor de Dios que rige la historia y conduce al mundo a su plenitud. Es por ello que no se trata de la *fuga mundi*, sino que la nueva creación arroja luz sobre la “vieja”. Esto se recoge perfectamente en el párrafo 39 de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*:

«[...] Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: “reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz”. El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección».

<sup>77</sup> LAMB, M., «Wisdom Eschatology in Augustine and Aquinas», en DAUPHINAIS, M., DAVID, B. y LEVERING, M. (eds.), *Aquinas the Augustinian*, Washington: Catholic University of America Press, 2007, 266.

<sup>78</sup> ROSZAK, P., «The Earnest of Our Inheritance (Eph 1:5): The Biblical Foundations of Thomas Aquinas’ Soteriology», *Przegląd Tomistyczny* 23 (2017) 213-233.

<sup>79</sup> ANDERSON, J., *Virtue and Grace in the Theology of Thomas Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 89.

<sup>80</sup> *De Potentia*, q. 5, a. 9, ad 12.: “alia fuit perfectio mundi creati et mundi consummati, ut supra dictum est; et ideo non oportet ut sit de secunda perfectione quod fuit de prima”.

**Bibliografía**

- ANDERSON, J., *Virtue and Grace in the Theology of Thomas Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- COLBERG, S., «Development in Aquinas's Theology of Grace and the Role of Saint Augustine», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 12 (2019) 271-287.
- COLBERG, S., *The Wayfarer's End: Bonaventure and Aquinas on Divine Rewards in Scripture and Sacred Doctrine*, Washington: CUA Press, 2020.
- CONRAD, R., «St. Thomas on Christ's Passion and Resurrection as Efficient and Exemplar Causes: How This Concept Helps us Read Scripture and Preach Christ», *Angelicum* 91 (2014) 167-205.
- CONRADIE, E. M., «From Deep Incarnation to Deep Divinization?», en PETERS, T. y TURNER, M., *God in Natural Worlds. Theological Explorations in Appreciation of Denis Edwards*, Adelaide: ATF, 2020, 171-192.
- DAHAN, G., «Thomas d'Aquin, commentateur de l'épître aux Éphésiens: pédagogie et exégèse», en THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, trad. par J.-E. Stroobant de Saint-Éloy, Paris: Cerf, 2012, 15-43.
- DEL CURA, S., «El tiempo y la eternidad como elementos para un diagnóstico de nuestra cultura», en IZQUIERDO, C., BURGGRAF, J., GUTIÉRREZ, J. L. y FLANDES, E. (eds.), *Escatología y vida cristiana*, Pamplona: Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, 13-51.
- EDWARDS, D., *Deep Incarnation: God's Redemptive Suffering with Creature*, Maryknoll, NY: Orbis, 2019.
- ENRÍQUEZ, M. T. y MONTOYA, J. M., «Imperium and causality in Thomas Aquinas», *Scientia et Fides* 9 (2021) 329-355. doi:<http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2021.013>.
- GAITAN, L., «Heaven on Earth: The Mind Uploading Project as Secular Eschatology», *Theology and Science* 17 (2019) 403-416.
- GRIFFITHS, P. J., *Decreation: The Last Things of All Creatures*, Waco: Baylor University Press, 2014.
- HARRIS, M., *The Nature of Creation. Examining the Bible and Science*, London: Routledge, 2014.
- HOLDIER, A. G., «Is Heaven a Zoopolis?», *Faith and Philosophy* 37 (2020) 475-499. doi: [10.37977/faithphil.2020.37.4.6](https://doi.org/10.37977/faithphil.2020.37.4.6).
- JOHNSON, A., «A Fuller Account: The Role of 'Fittingness' in Thomas Aquinas' Development of the Doctrine of the Atonement», *International Jour-*

- nal of Systematic Theology* 12 (2010) 302-318. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2009.00474.x>.
- JUSTO, E., «Immortal Life and Eternity. On the Transhumanist Project of Immortality», *Scientia et Fides* 7 (2019) 233-246.
- LAMB, M., «The Eschatology of St Thomas Aquinas», en WEINANDY, T. G., KEATING, D. A. y YOCUM, J. (eds.), *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction*, London: T&T Clark, 2004, 225-240.
- LAMB, M., «Wisdom Eschatology in Augustine and Aquinas», en DAUPHINAIS, M., DAVID, B. y LEVERING, M. (eds.), *Aquinas the Augustinian*, Washington: Catholic University of America Press, 2007, 258-279.
- LEGET, C., *Living with God: Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and 'Life' after Death*, Leuven: Peeters, 1997.
- MATEO-SECO, L. F., «El concepto de muerte en la doctrina de S. Tomás de Aquino», *Scripta Theologica* 6 (1974) 173-208.
- MOYA CAÑAS, P., «Fin del mundo, según Tomás de Aquino», *Teología y vida* 40 (2000) 52-58.
- NEMES, S., «Contemporary Cosmology is Irrelevant to Classical Theistic Christian Eschatology», *Theology and Science* 19 (2021) 390-405.
- O'MURCHU, D., *Doing Theology in an Evolutionary Way*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2021.
- PETERS, T., «Astrotheology», en *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, London: Routledge, 2013, 838-853.
- POLKINGHORNE, J., *Science and Christian Belief: Theological Reflections of a Bottom-Up Thinker*, London: SPCK, 1994.
- ROSZAK, P., «The Earnest of Our Inheritance (Eph 1:5): The Biblical Foundations of Thomas Aquinas' Soteriology», *Przegląd Tomistyczny* 23 (2017) 213-233.
- ROSZAK, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», en BONINO, S.-Th. y MAZZOTTA, G. (eds.), *Dio creatore e la creazione come casa commune*, Roma: Urbaniana University Press, 2018, 77-101.
- TANZELLA-NITTI, G., «The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and the Contemporary Debate on the Meaning of Natural Law», *Acta Philosophica* 6 (1997) 237-264.
- TE VELDE, R., «Creation, Fall and Providence», en LEVERING, M. y PLESTED, M. (eds.), *Oxford Handbook for reception of Aquinas*, Oxford: OUP, 2021.

- TUŁODZIECKI, T., «“Nasza ojczyzna jest w niebie”. Wykład św. Pawła na temat rzeczy ostatecznych w Liście do Filipian (Flp 3,1–4,1)», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 11 (2018) 101-127, doi: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2018.005>.
- URÍBARRI, G., «La escatología cristiana en los albores del s. XXI», *Estudios Eclesiásticos* 79 (2019) 3-28.
- VIJGEN, J., «The Corruption of the Good of Nature and Moral Action: The Realism of St. Thomas Aquinas», *Espíritu* 67 (2018) 127-152.
- VIJGEN, J., «In Defense of Aristotle: Thomas Aquinas on the Identity of the Living Body and the Corpse of Christ», *European Journal for the Study of Thomas Aquinas* 37 (2019) 65-76.
- VILLAR, J. R., «La participación de los cristianos laicos en la misión de la Iglesia», *Scripta Theologica* 33 (2001) 649-664.
- WILKINSON, D., «The Accelerating Universe and New Creation: Christian Eschatology in the Face of Scientific Futility», en CHALAMET, Ch., DETTWILER, A., MAZZOCCO, M. y WATERLOT, G. (eds.), *Game Over?: Reconsidering Eschatology*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2017, 97-110.