

ATTINGERE DEUM

LA PARTICIPACIÓN OBJETIVA DE LA DIVINIDAD POR MEDIACIÓN DE LA GRACIA

1) Introducción

Toda la obra de la santificación del hombre solamente es posible en razón de la gracia santificante. Ella es «el favor, el auxilio gratuito que Dios nos da para responder a su llamada: llegar a ser hijos de Dios (cf Jn 1, 12-18), hijos adoptivos (cf Rm 8, 14-17), partícipes de la naturaleza divina (cf 2 P 1, 3-4), de la vida eterna (cf Jn 17, 3)». ¹ Esta verdad teológica, ardua de explicar en términos filosóficos debido a su naturaleza sobrenatural, puede ser profundizada notablemente, sin embargo, siguiendo la metafísica de santo Tomás de Aquino, principalmente por la luz que arroja la noción de participación sobre cualquier campo del ser.

Sin mayores ambiciones y cimentados en su doctrina, intentaremos hacer una presentación de la doctrina tomista de la participación, siguiendo en ello el pensamiento de Cornelio Fabro, para lo cual presentaremos brevemente el contenido de la noción en santo Tomás, deteniéndonos algo más en lo que el filósofo italiano llama “tercer modo de participación: *atingere per operationem*”. Creemos que esto puede arrojar luz sobre diversos aspectos de la gracia santificante, para entender mejor cómo podemos, gracias a ella, participar de la naturaleza divina.

Presentaremos, para mayor claridad del argumento, diversos textos del Aquinate en los que, ya hablando de Cristo, ya de los hombres en general, aparece la realidad de la gracia como forma que eleva al hombre a una operación sobrenatural permitiéndole participar, “tocar” (*atingere*) la divinidad como objeto de su operación, de manera imperfecta aquí en la tierra, y de manera perfecta en el cielo, no ya por la gracia sino por la gloria, que es la perfección de la gracia.

2) Aproximación a la noción de participación

Hablar de participación implica hablar de un modo de ser de una perfección que un sujeto recibe. Hablar de participación supone, por lo tanto, hablar de composición de sujeto y perfección, donde el sujeto recibe (participa) de una perfección que posee, por lo mismo, limitada.

Cornelio Fabro esboza una definición de participar, si bien «no se trata de una definición en sentido riguroso, sino, solamente, de una cuidadosa descripción nominal real, dado que el “participar” es la relación metafísica suprema, y escapa a una determinación lógica». Esta definición resume en pocas palabras las líneas principales de la participación, aunque sin entrar en discusión con los

¹ Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1996.

problemas particulares de la misma: «“Participar” se predica de un sujeto que posee cierta formalidad o acto, pero no de modo exclusivo ni totalmente».²

Santo Tomás es más que claro al respecto:

«Participar es como un tomar parte; y por ello, cuando algo recibe de forma particular lo que pertenece a otro, se dice que lo participa universalmente; como cuando se dice que el hombre participa la animalidad, porque no posee la razón de animal según toda su extensión; y según la misma razón Sócrates participa la humanidad; también de manera similar el sujeto participa al accidente, y la materia a la forma, porque la forma sustancial o accidental, que por su misma razón es indeterminada, se determina a este sujeto o a aquel otro; y de manera similar se dice también que el efecto participa a su causa, principalmente cuando no se iguala a la virtud de su causa; por ejemplo, si dijéramos que el aire participa de la luz del sol, porque no la recibe con la misma claridad con que se encuentra en el sol».³

Dos son los tipos de participación, una predicamental, en la cual se participa una forma en su razón total, aunque no totalmente (como Sócrates es hombre, pero no es la humanidad); y otra trascendental donde se participa el ser limitadamente. La predicamental implica, en los entes corpóreos, la composición de materia y forma; mientras que, tanto en los entes corpóreos como en los incorpóreos, composición de sustancia y accidentes. La participación trascendental implica en todos los entes composición real de esencia y acto de ser. En ambos casos la participación implica una cierta causalidad, ya sea de tipo predicamental o de tipo trascendental, y la unión de participado y participante como acto y potencia, y supone de suyo una limitación de la perfección recibida. En palabras de Fabro:

«Santo Tomás es constante en afirmar dos maneras fundamentales de participación, de las cuales a una hemos llamado predicamental-unívoca, y a la otra trascendental-análoga. En la primera todos los participantes poseen en sí la misma formalidad según todo su contenido esencial, y lo participado no existe en sí mismo, sino solo en los participantes (momento aristotélico de la participación tomista). En la segunda, por el contrario, los participantes no poseen en sí más que una «similitud degradada» de lo participado, que subsiste en sí mismo, independientemente de

² «non si tratta di una definizione in senso rigoroso, ma soltanto di un'accurata descrizione nominale reale, poiché il “partecipare” è il rapporto metafisico supremo e sfugge ad una determinazione logica». «“Partecipare” si predica di un soggetto che ha una qualche formalità od atto, ma non in modo esclusivo e in modo totale». Cornelio Fabro, *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino* (Segni: EDIVI, 2005), 309. Las cursivas son de Fabro. Las traducciones, sea de los textos de santo Tomás, sea de los textos de otros autores son nuestras salvo indicación contraria.

³ «Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole». Tomás de Aquino, *Expositio De ebdomadibus*, l. 2 (<https://www.corpusthomicum.org/cbh.html>)

ellos, o come propiedad de un subsistente superior, o directamente como formalidad pura y subsistente en plena posesión de sí misma».⁴

En el primer modo, entonces, nos encontramos con una participación formal, que santo Tomás llama “participare essentiam”: «Ninguno de ellos (es decir, de los hombres) es llamado hombre porque participe una semejanza de otro hombre, sino únicamente porque participa la esencia de la especie, de la que uno, sin embargo, induce a otro a participar por vía de la generación, como el padre al hijo».⁵ En el segundo modo nos encontramos con una participación análoga que santo Tomás llama “participare similitudinem”: «la naturaleza divina no es comunicable sino por la participación de semejanza».⁶

J. Mitchell hace notar, sin embargo, que Fabro, en sintonía con el Aquinate, habla de un tercer modo de participación: el *atingere* (tocar) una perfección. Aunque la participación *per similitudinem* incluya también este modo, el *atingere* es propiamente el caso de la participación sobrenatural, donde la creatura, supuesta la gracia, toca al Creador a través de sus operaciones, imperfectamente en esta vida y perfectamente en la otra:

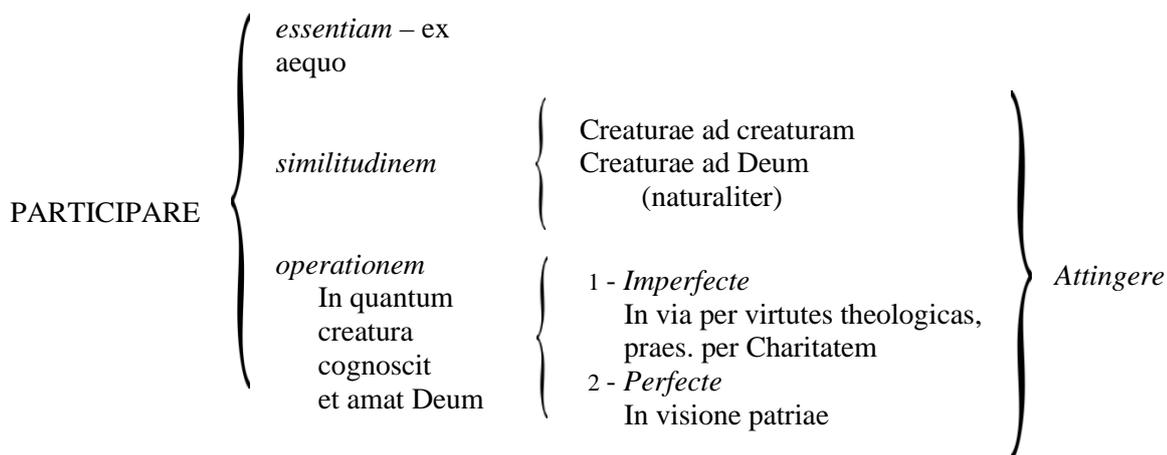
«En la participación sobrenatural, y, particularmente, en la visión beatífica, uno no tiene una mera “participación de una semejanza,” (*participare similitudinem*) como es en el caso de las participaciones naturales, sino que es en la divinidad misma, y no solo en una semejanza de la divinidad, donde termina el acto de la creatura. Esto es una participación que es también un *atingere* (“tocar,” “alcanzar,” o “llegar”), que podría ser llamado el tercer modo de participación, por encima de la participación predicamental-unívoca y de la participación transcendental-análoga».⁷

⁴ «S. Tommaso è costante nell’affermare due modi fondamentali di partecipazione, che abbiamo chiamato l’uno *predicamentale-univoco*, l’altro *transcendentale-analogo*. Nel primo tutti i partecipanti hanno in sé la *stessa* formalità secondo tutto il suo contenuto essenziale, ed il partecipato non esiste in sé, ma solo nei partecipanti (momento aristotelico della partecipazione tomista). Nel secondo invece i partecipanti non hanno in sé che una «*similitudine degradata*» del partecipato che sussiste in sé, al di fuori di essi, o come proprietà di un sussistente superiore, o senz’altro come formalità pura e sussistente nella piena possessione di sé». Fabro, *La Nozione...*, 305. Las cursivas son de Fabro.

⁵ «Nullus autem eorum (scil. hominum) ex hoc dicitur homo quod similitudinem participet alterius hominis, sed ex eo solo quod participat essentiam speciei, ad quam tamen participandam unus inducit alium per viam generationis, pater scilicet filium». Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, lib. 2 cap. 9 (<https://www.corpusthomisticum.org/ott2.html>). El paréntesis es nuestro.

⁶ «natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem». Tomás de Aquino, *S. Th.* I^a q. 13 a. 9 ad 1 (<https://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html#28867>). Ver además: I^a q. 105 a. 5co.

⁷ «In supernatural participations, and, in particular, the beatific vision, one does not merely have a “participation in a likeness,” (*participare similitudinem*) as is the case in natural participations, but it is in the divinity itself, not just a likeness of the divinity, that the act of the creature terminates. It is a participation that is also an *atingere* (“touching,” “attaining,” or “reaching”), which could be called the third mode of participation, above univocal-predicamental participation and analogous-transcendental participation». Jason A. Mitchell, “Cornelio Fabro on Supernatural Participations”, in *CORNELIO FABRO, Essential Thinker Philosopher of Being and of Freedom. Acts of the Fabro Symposium Commemorating 20 Years Since Fabro's Death, The Catholic University of America, April 1-2, 2016*. Colección *Studia Fabriana*, vol 1, ed by Nathaniel Dreyer, (Chillum: Cornelio Fabro Cultural Project, 2017), 104. El autor refiere a: Fabro, *La Nozione...*, 313. Las cursivas son de Mitchell.



3) Participación y gracia

La realidad de la participación de la gracia es ante todo un tema teológico: la verdad de este hecho nos llega por la Revelación. El texto de referencia es 2 Pe. 1, 4,¹² y santo Tomás lo cita literalmente repetidas veces argumentando sobre este tema¹³, y más veces aún en cuanto a la doctrina. Según el texto por la gracia nos hacemos partícipes, consortes de la naturaleza divina.

Este punto, sin embargo, entraña una notable dificultad en el ámbito filosófico: ¿cómo puede comunicarse lo propio de la naturaleza divina, siendo, en cuanto divina, incomunicable? Este es aún un tema en discusión, y en palabras de Alain Contat una “aporía”:

«el estado de la cuestión ha sacado a la luz una aporía, que podemos formalizar de la siguiente manera. La gracia se define como la participación en la naturaleza divina, y esto coincide con el *Ipsum esse subsistens*; pero el Ser divino no parece ser participable ni como subsistente, ya que la subsistencia es precisamente para este Ser un privilegio incomunicable, ni como “el Ser mismo”, ya que todo *esse* creado es como “contraído” por la esencia sustancial que lo recibe y de la cual depende: en consecuencia, parece imposible concebir la gracia de esta manera».¹⁴

¹² “Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωῆν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, δι’ ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς” (1 Pe. 1, 3-4). Monseñor Straubinger traduce así: “Pues, mediante ese conocimiento de Aquel que nos llamó para su gloria y virtud, su divino poder nos ha dado todas las cosas conducentes a la vida y a la piedad, por medio de las cuales nos han sido obsequiados los preciosos y grandísimos bienes prometidos, para que merced a ellos llegaseis a ser partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción del mundo que vive en concupiscencias”.

¹³ Ver S. Th. I^a-II^{ae} q. 62 a. 1co.; q. 110 a. 3co.; III q. 3 a. 4 ad 3. *De Veritate*. q. 27 a. 6co.

¹⁴ «L’état de la question a mis en évidence une aporie, que nous pouvons formaliser de la manière suivante. La grâce se définit comme participation à la nature divine, et celle-ci coïncide avec l’*Ipsum esse subsistens* ; or l’Être divin ne semble participable ni en tant que subsistant, puisque la subsistence est précisément pour cet Être un privilège incomunicable, ni en tant que Être même, puisque tout *esse* créé est comme “contracté” par l’essence substantielle qui le reçoit et dont il dépend : par conséquent, il semble impossible de concevoir la grâce de cette manière ». Alain Contat, “Réflexions sur l’ontologie de l’état de grâce et de l’état de péché”, in *San Tommaso e la salvezza*, [Doctor Communis] éd. S.-T. Bonino e G. Mazzotta (Roma: Urbaniana University Press, 2020), 166. Traducción inédita de P. Dr. Marcelo Lattanzio, IVE.

Santo Tomás, en efecto, no explica en qué modo la naturaleza divina nos es participada. Para santo Tomás la gracia es una cualidad de primer tipo, aunque no sea propiamente un hábito, sino «est velut habitudo».¹⁵ Como cualidad es un accidente que inhiere en la sustancia actuando como causa formal accidental.¹⁶ Esto hace que inhiera en la esencia del alma como en su sujeto, en cuanto que recibe la actualidad del *esse ut actus* de ese sujeto, al que a su vez perfecciona con un nuevo *esse in actu*. Está en la esencia del alma actuada por el *esse ut actus* del sujeto (condición necesaria para que sea algo propio de quién la participa, de lo contrario la participación de la gracia sería extrínseca, lo cual es inconcebible), pero no procede de la naturaleza del alma porque es más noble que el alma misma.¹⁷

«En cuanto es un accidente del género de la cualidad, la gracia será actuada en el alma por el acto de ser del sujeto que Dios santifica; pero en la medida en que es una participación en la bondad divina por encima de toda esencia creada, su actuación no será de ninguna manera mediatizada por nuestra naturaleza. Infundida, por intermedio del *esse, en* el alma, la gracia nunca será *por* el alma. Por esta razón, ya podemos afirmar que la gracia procede del acto de ser de una manera que no está ligada a la especificación que proviene del alma».¹⁸

La gracia es una realidad creada y por tanto limitada. Solamente la *gratia unionis* propia de Cristo es ilimitada, pero la gracia habitual, que nosotros participamos de Cristo, es una realidad finita, limitada en cuanto al ser porque es recibida en el alma, aunque en el caso de Cristo su gracia habitual es ilimitada respecto de su *propria ratio*.¹⁹ Esta infinitud relativa de la gracia de Cristo es la que permite que de Él nos sea participada. No es una gracia habitual proveniente directamente de Dios, sino de Cristo: «la gracia de los hombres regenerados, en cambio, es participada a través de Cristo, que la ha merecido; esta es, por lo tanto, ‘gratia Christi’, y todos los dones que ahora Dios infunde en las almas santas, son participación de la plenitud de los dones que reside en él».²⁰

La participación de la gracia es entonces participación predicamental, por ser participación de una forma que constituye a su sujeto en un nuevo *esse in actu*. No es, – no puede ser – participación

¹⁵ Santo Tomás, *Super Sent.* lib. 2 dist. 26 q. 1 a. 4 ad 1. Ver también *De Veritate* q. 27 a. 2 ad 7.

¹⁶ Santo Tomás, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 110 a. 2co et ad 1. Por la claridad de la argumentación: *Super Sent.* lib. 2 dist. 26 q. 1 a. 2.

¹⁷ Santo Tomás, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 110 a. 2 ad 2.

¹⁸ « En tant qu'elle est un accident du genre qualité, la grâce sera actuée dans l'âme par l'acte d'être du sujet que Dieu sanctifie ; mais en tant qu'elle est une participation à la bonté divine au-delà de toute essence créée, son actuation ne sera en aucune manière médiatisée par notre nature. Infusée, par l'intermédiaire de l'*esse, dans* l'âme, la grâce ne le sera donc jamais *par* l'âme. Pour cette raison, nous pouvons déjà poser que la grâce procède de l'acte d'être d'une manière qui n'est pas liée a la spécification qui provient de l'âme ». Contat, «*Réflexions sur l'ontologie...*, 160-1. Las cursivas son de Contat.

¹⁹ Cfr. *S. Th.* III^a q. 7 a. 11co.

²⁰ «la grazia invece degli uomini rigenerati viene partecipata a traverso il Cristo che l'ha meritata; essa è quindi 'gratia Christi', e tutti i doni che Dio ora effonde nelle anime sante, sono partecipazione della pienezza dei doni che è in lui». Fabro, *La Nozione...*, 295.

trascendental, es decir, del ser. Creemos, y es a lo que se abocan estas líneas, que la gracia podría ser la forma que permitiendo una operación sobrenatural medie para que el hombre se una con la divinidad *atingendo eam per operationem*, imperfectamente en esta vida y perfectamente en el cielo.²¹

Solo como ejemplo, dos textos de santo Tomás. En el primero donde afirma que la gracia permite una operación sobrenatural:

«Como la operación de ningún ser se extiende más allá de la capacidad de la naturaleza del operante, es necesario que si la operación de alguno se extiende por encima de lo que naturalmente puede, también la naturaleza se eleve de alguna manera sobre sí misma. Como los actos meritorios exceden la facultad de la naturaleza humana, estos actos no pueden proceder del hombre, porque el hombre no puede realizarlos con las solas fuerzas naturales, a no ser que la naturaleza humana también fuera elevada más alta de algún modo (...) Es necesario, pues, que el primer don que es infundido gratuitamente en el hombre tenga este efecto, para que eleve la misma esencia del alma a un cierto modo de ser divino, para que sea capaz de operaciones divinas; y por lo tanto, ya que todo se designa simplemente por aquello que se dice en primer lugar, como sustancia al ente; así tal don que ennoblece la esencia del alma se lo llama principalmente gracia».²²

El segundo donde afirma que la gracia es la forma que permite la participación del ser sobrenatural:

«Dios hace el ser natural en nosotros por creación, sin que medie ninguna causa agente, aunque sí mediante alguna causa formal: pues la forma natural es principio del ser natural. Y de manera similar Dios hace en nosotros el ser espiritual gratuito sin que medie ningún agente, aunque lo haga, sin embargo, mediante alguna forma creada, que es la gracia».²³

Desde este punto de vista se colige que la gracia se ordenaría a la operación, como forma que dispone para que la operación del hombre sea capaz de tocar la divinidad.²⁴ Santo Tomás sin embargo repite en más de un lugar que la gracia no se ordena directamente a tal efecto, sino en primer lugar a dar una semejanza de Dios en el alma, aunque es claro que son muchos los lugares donde se indica que es la operación la que da esta similitud, principalmente en el cielo en la visión beatífica de la cual

²¹ Ver Contat, *«Réflexions sur l'ontologie...»*, sobre todo la conclusión. Cfr. De Ver. q. 29 a. 1 s.c. 5.

²² «Cum enim nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet quod si operatio alicujus supra id quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur. Cum igitur actus meritorii facultatem humanae naturae excedant, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata (...) Oportet ergo quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes; et ideo, quia unumquodque simpliciter dicitur quod per prius dicitur, sicut substantia ens; ideo tale donum quod essentiam animae nobilitat, principaliter gratia vocatur». Santo Tomás, *Super Sent.*, lib. 2 d. 26 q. 1 a. 3 co. (<https://www.corpusthomaticum.org/snp2023.html#5824>).

²³ «esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia». De Ver. q. 27 a. 1 ad 3 (<https://www.corpusthomaticum.org/qdv27.html#57425>). También: *Super Sent.* lib. 3 dist. 13 q. 1 a.1co.

²⁴ *SCG* lib. 3 cap. 150 n. 6.

la gracia es el inicio germinal (participación imperfecta) y por lo tanto algo no totalmente distinto sino la misma *ratio* participada en forma más limitada.

Aclaremos, sin embargo, que la gracia es mediadora del ser sobrenatural no al modo de la forma sustancial, que media el *esse ut actus*, sino como la potenciación del alma humana en cuanto a su operar para que a través de él *atingat* el ser divino objetivamente, es decir, conociéndolo y amándolo directamente.

Muy sugestivos son, además, dos textos de la Suma Teológica que, considerando cómo se da la presencia de Dios en los seres, muestran claramente que en los seres en gracia esta presencia se realiza en cuanto que Dios está presente como objeto de conocimiento y amor. El primer texto es del artículo 3 la cuestión 8 de la primera parte:

«Respondo diciendo que Dios está en las cosas de un modo doble. *Uno*, al modo de la causa agente; y así está en todas las cosas creadas por él. *Otro*, como está en el que opera el objeto de la operación, lo cual es propio de las operaciones del alma, según que lo conocido está en el que conoce, y lo deseado en el que desea. De este segundo modo está Dios especialmente en las criaturas racionales, que le conocen y le aman actual o habitualmente. Y como la criatura racional tiene esto por gracia, como se verá más adelante, se dice que está en los santos por gracia».²⁵

El tema vuelve a aparecer en la cuestión 43, artículo 3, siempre en la primera parte de la Suma. Esta vez santo Tomás trata el tema del nuevo modo de presencia del Espíritu Santo en el alma cuando es enviado a ella. Esto sucede por gracia, y se da – el argumento es el mismo – al modo en el que el objeto está en la facultad:

«Pues hay un modo común por el cual Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como la causa está en los efectos que participan de su bondad. Por encima de este modo común, hay otro especial que corresponde a la criatura racional, en la cual se dice que Dios se encuentra como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante. Y porque, conociendo y amando, la criatura racional toca al mismo Dios por su operación, según este modo especial, no solamente se dice que Dios se encuentra en la criatura racional, sino también que habita en ella como en su templo. Así, pues, ningún otro efecto, a no ser la gracia santificante, puede ser la razón por la cual la Persona Divina esté de un modo nuevo en la criatura racional».²⁶

²⁵ «Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam» (<https://www.corpusthomicum.org/sth1003.html#28552>)

²⁶ «Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod Divina Persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens» (<https://www.corpusthomicum.org/sth1028.html#30231>)

Creemos que esta es una vía interesante para proceder investigando la realidad de la participación de la gracia. Veremos que santo Tomás en numerosos lugares hace hincapié en este *atingere* como modo de participación a la naturaleza divina. Esta vía es, además, una de las vías de investigación que el mismo Mitchell propone en el artículo citado.²⁷ Nosotros no nos proponemos agotar el tema, sino presentar simplemente varios textos donde santo Tomás recurre a tal *atingere* para argumentar su postura.

4) La gracia habitual de Cristo en orden a *atingere per operationem*

Nos limitamos a presentar diversos textos del Aquinate. En ellos menciona *atingere per operationem* como el modo en el cual el alma de Cristo es divinizada, o hace referencia directa al mismo hablando del operar del alma de Cristo.

El texto que tomamos como principal es S. Th. III^a, q. 7 a. 1. Santo Tomás se pregunta «*utrum in anima assumpta a Verbo fuerit gratia habitualis*». Tres son los argumentos dados, el primero la eminente cercanía con la fuente de la gracia, que es Dios; el tercero que la tuviera para poder comunicarla a los hombres; el segundo, que nos interesa en este caso, dice así:

«Segundo, a causa de la nobleza de su alma, cuyas operaciones debían alcanzar a Dios del modo más cercano por el conocimiento y el amor. Para lo cual es necesario que la naturaleza humana sea elevada por la gracia».²⁸

No cabe duda de que es la gracia lo que permite al alma de Cristo *atingere Deum* por sus operaciones propias, esto es conocer y amar. Este *atingere per operationem* es lo que diviniza el alma de Cristo. En efecto, la naturaleza humana de Cristo no es divina, Cristo es Dios por su Persona Divina y por su naturaleza Divina, pero no por su naturaleza humana: por ella es hombre. Es a través de este tercer tipo de participación que el alma de Cristo se hace divina por participación, justamente, como señala claramente en la respuesta a la primera objeción (prestar atención al *secundum gratiam*):

«A lo primero hay que decir que Cristo es verdadero Dios según la persona y la naturaleza divina. Pero como con la unidad de la persona permanece la distinción de las naturalezas, como es evidente por lo dicho más arriba, el alma de Cristo no es divina por su esencia. Por lo cual es necesario que se haga divina por participación, lo cual es según la gracia».²⁹

²⁷ Mitchell, “*Cornelio Fabro...*”, 111.

²⁸ «Secundo, propter nobilitatem illius animae, cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem. Ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam». (<http://www.corpusthomicum.org/sth4002.html#47085>)

²⁹ «Ad primum ergo dicendum quod Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum, ut ex supra dictis patet, anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam».

Incluso es la operación del alma de Cristo elevada por la gracia para que siendo Hijo natural de Dios pueda gozar de la herencia eterna que le corresponde como Hijo también en su naturaleza humana. Esta es la respuesta a la segunda objeción, donde nuevamente aparece explícito el *attingere ad Deum*:

«A lo segundo hay que decir que a Cristo, en cuanto es hijo natural de Dios, le es debida la heredad eterna, que es la felicidad misma increada, (que se realiza) por un acto increado de conocimiento y amor de Dios, es decir, aquel por el cual el Padre se conoce y se ama. El alma (de Cristo) no era capaz de este acto, por la diferencia de naturaleza. De donde convenía que tocara a Dios por un acto creado de fruición. El cual no puede ser sino por gracia».³⁰

Puede verse también la segunda parte de la respuesta a la segunda objeción, y la respuesta a la tercera objeción: en ambas la necesidad de una operación divina es lo que reclama la recepción de la gracia como forma que permita actuar de ese modo.

Aunque de datación anterior al texto de la Suma, nos parece muy determinante el texto paralelo del *De Veritate* q. 29 a. 1. En efecto, aquí el argumento de la operación es el único usado por santo Tomás. Es digno de notar que en este mismo pasaje venga expuesta la doctrina según la cual la unión del alma con Dios puede ser doble: o según el ser en una persona, y esta es solo de Cristo, o por la operación, y esta corresponde tanto a Cristo como a los quienes conocen y aman a Dios. Santo Tomás habla de *cognoscentibus et amantibus Deum* en general y no reduce esta operación al conocer y amar de los beatos. Aquí no viene empleado el término *attingere*, sino que se habla directamente de unión. Ofrecemos todo el texto del corpus, no obstante su extensión, porque nos parece de meridiana claridad:

«Hay que decir que es necesario poner en Cristo la gracia creada. La razón de esta necesidad puede se puede deducir del hecho que la unión del alma con Dios puede ser doble: una, según el ser, en una persona, la cual es propia del alma de Cristo; la otra según la operación, que es común a todos los que conocen y aman a Dios. La primera unión, sin la segunda, no es suficiente en orden a la bienaventuranza: porque ni el mismo Dios sería feliz si no se conociera y amara: pues no se delectaría en sí mismo, que es lo que se requiere para que haya bienaventuranza. Por lo tanto, para que el alma de Cristo sea bienaventurada, además de su unión al Verbo en la persona, se requiere la unión por la operación; a saber, para que vea a Dios por esencia, y viéndolo, goce. Pero esto excede la potencia natural de cualquier creatura, porque conviene solo a Dios según su naturaleza. Luego es necesario añadir algo a la naturaleza del alma de Cristo, por lo cual sea ordenado a la bienaventuranza predicha, y a esto llamamos gracia. De donde es necesario poner la gracia creada en el alma de Cristo. Por lo que se hace evidente la falsedad de alguna opinión, según la cual no hay gracia habitual en la parte superior del alma de Cristo, sino que estaba unida inmediatamente al Verbo, y de la tal unión fluía la gracia en las facultades inferiores. Pues si se habla de la unión en la persona, toda el alma de Cristo, y no solo su parte superior está unida al

³⁰ «Ad secundum dicendum quod Christo, secundum quod est naturalis filius Dei, debetur hereditas aeterna, quae est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eundem scilicet quo pater cognoscit et amat seipsum. Cuius actus anima capax non erat, propter differentiam naturae. Unde oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum. Qui quidem esse non potest nisi per gratiam». El paréntesis es nuestro.

Verbo. Si, por otra parte, se habla de la unión por operación, para esta se requiere la gracia habitual, como se dijo.³¹

Un último fragmento a tener en cuenta es del *Compendium Theologiae*, cap. 213. Este paso es considerado contemporáneo al de la Suma, de ahí también su valor: estamos en la cúspide de la madurez de santo Tomás. El argumento empleado se centra en la instrumentalidad de la Humanidad de Cristo, la cual ha de poseer ciertas características para ser instrumento apto de salvación. La salvación humana consiste en la fruición divina que reside en un doble acto de amor y de conocimiento de Dios, por el primero de los cuales el alma *Deo inhaeret*. Y esto solo puede ser posible mediante la gracia. Dos aspectos deben ser resaltados entonces, el uno que participamos de la gracia de Cristo como fuente, como *principium generis*, el otro que la unión con Dios se da por la operación que media la gracia. Presentamos solo un fragmento del texto:

«La salvación humana consiste en la fruición divina, por la cual el hombre es hecho bienaventurado: y por lo tanto era necesario que Cristo fuera perfectamente fuente de Dios según su naturaleza humana. Es necesario que en cualquier género el principio sea perfecto. La fruición divina existe según dos cosas: según la voluntad y según el intelecto: según la voluntad adhiriéndose perfectamente a Dios por el amor; según el intelecto conociendo a Dios perfectamente. La adhesión perfecta a Dios de la voluntad es por la gracia, por la cual el hombre es justificado, según aquello de Rom. 3,24: justificados gratuitamente por su gracia. De donde decimos que el hombre justo es el que adhiere a Dios por el amor».³²

³¹ «Dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cuius ratio necessitatis hinc sumi potest, quod animae ad Deum duplex potest esse coniunctio: una secundum esse in una persona, quae singulariter est animae Christi; alia secundum operationem, quae est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum. Prima quidem coniunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit: quia nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret: non enim in seipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, praeter unionem ipsius ad verbum in persona, requiritur unio per operationem; ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur. Hoc autem excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturae, soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est. Oportet igitur supra naturam animae Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad praedictam beatitudinem; et hoc dicimus gratiam. Unde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere. Ex quo patet falsitas cuiusdam opinionis, quae posuit, in superiori parte animae Christi gratiam habitualement non esse, sed immediate uniri Verbo, et ex tali unione effluere gratiam in inferiores vires. Nam si loquatur de unione in persona, non solum pars superior animae Christi unitur Verbo, sed tota anima. Si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est».
(<https://www.corpusthomisticum.org/qdv27.html#57931>). Subrayado nuestro.

³² «Salus autem humana consistit in fruitione divina, per quam homo beatus efficitur: et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruente. Principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum. Fruitio autem divina secundum duo existit, secundum voluntatem, et secundum intellectum: secundum voluntatem quidem Deo perfecte per amorem inhaerentem; secundum intellectum autem perfecte Deum cognoscentem. Perfecta autem inhaesio voluntatis ad Deum per amorem est per gratiam, per quam homo iustificatur, secundum illud Rom. III, 24: iustificati gratis per gratiam eius. Ex hoc enim homo iustus est, quod Deo per amorem inhaeret».
(<https://www.corpusthomisticum.org/ott1185.html#70383>). Pueden verse otros paralelos al respecto: *Super Sent.* lib. 3 d. 13 q. 1 a. 1; *In Ioann.*, cap. 3, lect. 6, op. II; *Compendium Theologiae*, lib. 1 cap. 214.

5) Nuestra santificación: la gracia habitual en nosotros en orden a *atingere per operationem*

Centrémonos ahora en la gracia habitual que poseen los hombres participada de Cristo, de cuya plenitud recibe toda la Iglesia. La semejanza de la naturaleza humana con Dios es su capacidad de alcanzarlo por el conocimiento y el amor: «la semejanza de imagen en la naturaleza humana se establece según que es capaz de Dios, a saber, alcanzándolo a él mismo por la propia operación de conocimiento y amor».³³ Pero la naturaleza humana de suyo no alcanza su fin porque este sobrepasa su naturaleza. En su auxilio viene la gracia, por la cual es salvada la distancia entre la acción del hombre y su fin:

«Es necesario que el hombre llegue a su fin último por sus propias operaciones. Cada cuál opera según su propia forma. Es necesario, por lo tanto, para que el hombre llegue a su fin último por sus propias operaciones, que le sea añadida alguna forma, por la cual sus operaciones reciban una cierta eficacia para que merezcan el fin último».³⁴

Esta presencia en el alma de la gracia hace que el hombre se mueva por sí mismo con facilidad a conseguir el bien eterno:

«Con mucha mayor razón, a aquellos a quienes mueve a conseguir el bien sobrenatural eterno, Dios les infunde algunas formas o cualidades sobrenaturales, por medio de las cuales son movidos por él mismo con prontitud y suavidad a conseguir el bien eterno».³⁵

No se da, sin embargo, un *atingere* perfecto de Dios en esta vida, como se dará en el cielo por el *lumen gloriae* porque la gracia habitual es participación imperfecta de lo que en el cielo será participación perfecta: «es como una disposición respecto de la gloria, que viene a ser la gracia consumada».³⁶ Para que el hombre se convierta en imagen de Dios, de modo sobrenatural, es suficiente esta participación imperfecta, similitud con Dios que se realiza por el acto mismo de conocerlo y amarlo imperfectamente en esta vida; similitud que será perfecta en el cielo por un acto perfecto de conocimiento y amor hechos posibles por una participación perfecta:

«como se dice que el hombre es a imagen de Dios según la naturaleza intelectual es máximamente imagen de Dios según esto: según que la naturaleza intelectual puede máximamente imitar a Dios. La naturaleza intelectual imita máximamente a Dios en cuanto a

³³ «similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris». S. Th. III^a q. 4 a. 1 ad 2.

³⁴ «Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua eius operationes efficaciam aliquam accipiant promerendi ultimum finem». SCG lib. 3 cap. 150 n. 6 (<https://www.corpusthomicum.org/scg3111.html#27058>).

³⁵ «Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, (Deus) infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum». S. Th. I^a-II^{ae} q. 110 a. 2co. (<https://www.corpusthomicum.org/sth2109.html#38457>).

³⁶ «est sicut dispositivo quae est respectu gloriae, quae est gratia consumata». De Ver. q. 27 a. 2 ad. 7.

esto: que Dios se ama y conoce a sí mismo. De donde la imagen de Dios en el hombre puede ser considerada de tres modos. El primer modo, según que el hombre tiene la aptitud natural para conocer y amar a Dios, y esta aptitud consiste en la misma naturaleza de la mente, la cual es común a todos los hombres. Otro modo, aquel según el cual el hombre conoce y ama a Dios actual o habitualmente, aunque imperfectamente, sin embargo, y esta es la imagen por la conformidad de la gracia. El tercer modo, aquel según el cual el hombre conoce y ama a Dios perfectamente por un acto, y así resulta esta imagen según la similitud de la gloria».³⁷

Santo Tomás hace derivar incluso la misma filiación divina por adopción del hecho que Dios admite al hombre a fruir de Él mismo por la gracia. Es la gracia la que permitiendo al hombre *atingere divinitatem per operationem* hace de él hijo de Dios adoptivo porque heredero:

«algún hombre adopta otro como su hijo, en cuanto, por su bondad, lo admite a la participación de su herencia. Dios, por su parte, posee una bondad infinita, por la cual ocurre que admite a sus criaturas a la participación de sus bienes, y principalmente a las criaturas racionales, que en cuanto fueron hechas a imagen de Dios, son capaces de la divina bienaventuranza. Esta consiste en la fruición de Dios, por la cual el mismo Dios es bienaventurado y rico en sí mismo, es decir, en cuanto goza de sí mismo. Se llama herencia de alguien aquello por lo cual es rico. Y por ello, en cuanto Dios, por su bondad, admite a los hombres a la heredad de la bienaventuranza, se dice que los adopta. Sin embargo, la adopción divina tiene además, respecto de la humana, que Dios hace idóneo al hombre que adopta, por el don de la gracia, para recibir la herencia celestial, en cambio el hombre no hace idóneo a quien adopta, sino que más bien adopta a quien ya es idóneo».³⁸

En fin, toda la obra de la santificación en nosotros es posible por la gracia santificante. Esta cualifica nuestra operación, tanto intelectual como volitiva, de manera que el objeto de ambas facultades, inteligencia y voluntad, pueda ser superior a lo permitido por la misma naturaleza humana, haciéndonos capaces de participar de Dios objetivamente, “tocando” su divinidad.

³⁷ «cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae». S. Th. I^a q. 93 a. 4co. (<https://www.corpusthomisticum.org/sth1090.html#32383>).

³⁸ «aliquis homo adoptat alium sibi in filium in quantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suae hereditatis. Deus autem est infinitae bonitatis, ex qua contingit quod ad participationem bonorum suas creaturas admittit et praecipue racionales creaturas, quae, in quantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae. Quae quidem consistit in fruitione Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est et per seipsum dives, in quantum scilicet seipso fruatur. Hoc autem dicitur hereditas alicuius ex quo ipse est dives. Et ideo, in quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hereditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana, quod Deus hominem quem adoptat idoneum facit, per gratiae munus, ad hereditatem caelestem percipiendam, homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando». S. Th. III^a q. 23 a. 1co. (<https://www.corpusthomisticum.org/sth4016.html#47875>).

6) Conclusión

Nuestro estudio, si bien es breve, nos parece suficiente para presentar esta vía de investigación, guiados por los textos del Aquinate, en orden a dilucidar cada vez más la naturaleza de la gracia y el modo en el cual los cristianos participan de la misma naturaleza divina.

Todos los seres parecen ser creados para volverse más perfectos en lo que les es posible, y el hombre no es creado sino para perfeccionarse gozando de Dios: su operación viene a ser el único medio para crecer en perfección en sí, inmanentemente, pero arribando a una fuente de perfección que le es extrínseca: «todo hombre es por un fin extrínseco, esto es, para que goce de Dios. Y así, por lo tanto, también en cada parte del universo, cada creatura es en razón de su propio acto y perfección».³⁹ Es la acción, entonces, la que permite al hombre el perfeccionarse, el expandir la virtualidad de su *esse* alcanzando su fin último. Todo el sentido del ente finito radica en que tienda y alcance su fin último. Y su fin último no es otro que el hacerse semejante en perfección a la bondad divina: «toda creatura intenta obtener su perfección, la cual es semejanza de la perfección y la bondad divina. Y así, pues, la divina bondad es el fin de todas las cosas».⁴⁰ El hombre está hecha para obrar, su perfección la logra por medio de un acto, con el cual alcanza una especial semejanza en cuanto por su operación toca perfectamente su fin:

«la participación vista a la luz de la causalidad final asume la dimensión de la forma o esencia real, pero la supera hacia la de la actividad, sea esta transitiva o inmanente, de manera que la semejanza que une el participante creado al participado increado pertenece más al registro del acto que al del contenido, a diferencia de la semejanza instituida por la relación de ejemplaridad».⁴¹

Y he aquí que, siendo incapaz de alcanzar nuestra naturaleza en su operación un fin que la trascienda, es la gracia la que, cualificando el operar, permite al hombre participar de su fin, que es la naturaleza divina, *atingendo eam per operationem*.

³⁹ «totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi, unaquaque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem». S. Th. I^a q. 65 a. 2co. (<https://www.corpusthomisticum.org/sth1065.html>)

⁴⁰ «unaquaque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium». S. Th. I^a q. 44 a. 4co. (<https://www.corpusthomisticum.org/sth1044.html#30350>)

⁴¹ «la partecipazione vista alla luce della causalità finale assume la dimensione della forma o essenza reale, ma la supera verso quella dell'attività, che sia transitiva oppure immanente, cosicché la somiglianza che unisce il partecipante creato al partecipato increato appartiene al registro dell'atto più che a quello del contenuto, a differenza della somiglianza istituita dal rapporto di esemplarità». Alain Contat, «*Esse, essentia, ordo*. Verso una metafisica della partecipazione operativa», in *Espíritu* LXI, no. 143 (2012), 22.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Obras de Santo Tomás (ponemos aquí solo las referencias de las partes citadas de cada obra, aunque la bibliografía consultada sea en este caso mucho más amplia. Las obras están ordenadas cronológicamente)

Super Sententias lib. 2 dist. 26 q. 1 a. 2-4 lib. 3 dist. 13 q. 1.

De Veritate q. 27 a. 1-2 y 6. q. 29 a. 1.

Summa contra Gentiles lib. 3 cap. 150.

Quodlibetales. X, q. VIII, a. 8.

Expositio De ebdomadibus, l. 2.

Compendium Theologiae, lib. 1 cap. 213-214. lib. 2 cap. 9.

In Ioann., cap. 3, lect. 6, op. II.

Summa Theologiae. I^a q. 8 a.3; q. 13 a. 9; q. 43 a. 3; q. 44 a. 4; q. 65 a. 2; q. 93 a. 4; q. 105 a. 5; I^a-II^{ae} q. 62 a. 1; q. 110 a. 2-3; III^a q. 3 a. 4; q. 4 a. 1; q. 7 a. 1.11; q. 23 a. 1.

Obras de otros autores

Alain Contat. “Réflexions sur l'ontologie de l'état de grâce et de l'état de péché”. In *San Tommaso e la salvezza*, [Doctor Communis] edited by S.-T. Bonino e G. Mazzotta, 157-185. Roma: Urbaniana University Press, 2020.

– “*Esse, essentia, ordo*. Verso una metafisica della partecipazione operativa”. *Espíritu* LXI, no. 143 (2012): 9-71.

Cornelio Fabro. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*. Segni: EDIVI, 2005.

Jason A. Mitchell. “Cornelio Fabro on Supernatural Participations”. In *CORNELIO FABRO, Essential Thinker Philosopher of Being and of Freedom. Acts of the Fabro Symposium Commemorating 20 Years Since Fabro's Death, The Catholic University of America, April 1-2, 2016*. Colección *Studia Fabriana*, vol 1. Edited by Nathaniel Dreyer, 89-115. Chillum: Cornelio Fabro Cultural Project, 2017.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

Ignacio Andereggen. “Cristo hombre perfecto. Naturaleza y gracia en la Persona Divina de Cristo”. *Espíritu* LXVI, no. 154 (2017): 253-273

Marcelo Sánchez Sorondo. “La gracia como participación de la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino”. Pontificia Academia de las Ciencias Sociales, *Studia Selecta* 5. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2021

Melissa Eitenmiller. “Grace as Participation according to St. Thomas Aquinas”. *New Blackfriars*, (20 de septiembre 2016) <https://doi.org/10.1111/nbfr.12154>.