

LA ORDENACION FINAL DEL HOMBRE Á LA GLORIA EN EL COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE SANTO TOMAS DE AQUINO

La teología contemporánea, al estudiar los efectos de la gracia santificante, en especial el de la herencia de la vida eterna, a la que ella nos introduce y de la que es principio de mérito, recurre como a un lugar común, al principio de Santo Tomás, de que la gracia es “una como incoación de la gloria y un como anticipo formal de la vida eterna”.

La fe y las virtudes teologales en general nos introducen en esa nueva vida y esa nueva realidad, que habrá de consumarse en la visión beatífica.

La encíclica *Mystici Corporis*¹ alaba el camino apuntado por León XIII en la encíclica *Divinum illud munus*², a saber, el de profundizar el verdadero sentido que tiene la inhabitación del Espíritu Santo aquí en la tierra a la luz de la consumación de ésta misma inhabitación en el cielo, ya que una realidad no difiere de la otra ni en especie ni en número, sino sólo por razón de nuestro estado actual de viadores. Es también para Pío XII y León XIII el recurso a Santo Tomás, el lugar común que asegura teológicamente la ruta alabada³.

Por otra parte, la limpidez del tema “gracia como incoación final de la gloria” en Santo Tomás parece embrollarse no poco por la constante aparente contradicción tomista del apetito natural de la visión beatífica que no puede alcanzarse sino por una ordenación a la misma, totalmente gratuita, iniciada por la gracia santificante. Tema éste que pone en cuestión el verdadero y último sentido del sobrenatural en Santo Tomás y en la teología a él contemporánea.

¹ Pius XII: lit. encycl.: *Mystici Corporis*. 29 jun. 1943. A.A.S. 35 (1943), pág. 222 (Denzinger, ed. 32, n^o 3.815).

² Leo XIII: ep. encycl.: *Divinum Illud Munus*, 9 maii 1897, A.S.S. 29 (1896/97), pág. 646 ss. (Denz., ed 32, n^o 3.331).

³ S. TH., I-II, q. 111, a. 3 ad 2; II-II, q. 19, a. 8; I-II, q. 67, a. 6; I, q. 68, a. 2; I, q. 12, a. 13 ad 1; I-II, q. 65, a. 5; *De verit.*, q. 27, a. 5, ad 6.

En el presente artículo, conscientes de las dificultades que entraña el problema, quisiéramos abrir el camino para una retractación integral (mediante una búsqueda cronológica en las obras de Santo Tomás), del verdadero sentido de su pensamiento sobre "la gracia como incoación final y comienzo anticipado de la gloria".

Muchos estudiosos contemporáneos de los orígenes de la teología medieval⁴, han subrayado el incalculable y casi exclusivo aporte de Santo Tomás, desde una concepción predominantemente psicológica de la vida cristiana, como prelibación de la vida eterna, hacia una concepción de una ordenación radicalmente ontológica y sólo consiguientemente psicológica de la realidad sobrenatural terrena a su consumación celestial.

El aporte de una ordenación final, mediante la introducción de la filosofía de Aristóteles al tema que nos ocupa, es sin duda básico de Santo Tomás.

Es por eso que nos parece indispensable comenzar el análisis por las primeras obras telógicas de Santo Tomás, y por su primera síntesis orgánica en el comentario al libro de las Sentencias, buscando en él como primera aproximación, la concepción ontológica de base del fin en general y del fin específico al que el hombre se encuentra hoy ordenado.

Nuestras Notas, pues, tienen una pretensión modesta, de abrir tan sólo el camino de una ulterior investigación del tema específico que nos preocupa: "la gracia como incoación de la gloria".

Delimitado así el sentido y el alcance del presente artículo, procederemos, a través de tres como golpes de zonda progresivos que nos orienten en la verdadera mente teológica de Santo Tomás.

1. ¿Qué entiende por ordenación final en general y por precontención del fin en la forma?

2. ¿Cómo se precontiene el fin propio del hombre en su naturaleza racional, y cómo se anticipa en la ordenación sobrenatural del presente orden de la salud el fin sobrenatural al que el hombre está llamado por el designio divino?

3. ¿En qué perspectiva teológica general engarza Santo Tomás, en el comentario a las Sentencias, la ordenación del hombre a la vida eterna? Esta última cuestión, tendrá por objeto ubicar en la sistematización teológica general de Santo Tomás, en su primera síntesis de Sentencias, el tema específico de la ordenación del hombre a la gloria, lo que sin duda dará a nuestras conclusiones de las cuestiones anteriores, su verdadera dimensión.

⁴ ARTHUR M. LANDGRAF: *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Ed. Herder, Barcelona (1956), pág. 47-48; Z. ALSZEGHY, S.J.: *Nova creatura: la nozione della grazia nei commentari medievali de S. Paolo*, "Analecta Gregoriana" LXXXI, Romæ (1956), pág. 126-127; MAX SECKLER: *Instinkt und Glaubenswille*, "M. Grünewald Verlag", Mainz, 1961, pág. 95 ss.

1. *El fin en general, y su precontención en el comentario a las Sentencias*

La fidelidad al pensamiento orgánico de Santo Tomás nos orienta en la siguiente ruta:

1. ¿Qué es el fin?
2. ¿Cómo se realiza el fin en el movimiento y en la acción inmanente?
3. En la acción inmanente, ¿qué relación hay entre el agente, su forma específica, su operación segunda y su fin propio?
4. La forma en su estructura más íntima dice incoación o precontención del fin, ¿de qué naturaleza es esta precontención?

* * *

La dependencia de Aristóteles de su insinuado análisis de la finalidad, ya desde el comentario a las Sentencias, es en Santo Tomás explícita ⁵.

El fin, según el filósofo en el V Libro de los Metafísicos, texto 22, que es sinónimo de término, puede entenderse de diversas maneras, a saber: o del término de la cantidad, como el punto de la línea, y así una cosa se dice finita o infinita, según se entienda con el tal o sin el tal fin; o simplemente de la esencia de la cosa (*quantitas virtutis*), y así la última diferencia constitutiva es la que determina la esencia de la cosa (*est ad quam finitur essentia rei*).

El fin entendido en esta segunda acepción es lo que ahora nos preocupa. Este fin se define, partiendo de su análisis desde el fin del movimiento local, y según se lo considere:

1º Desde el movimiento mismo, "término de movimiento" (*terminus motus*). *Unde in is quæ carent motu, sicut in mathematicis, non est finis neque bonum, ut in III Metaph., tex. III, dicitur* ⁶.

2º Si en cambio, se le considera desde el término *a quo*, esto es, desde el agente mismo, *finis est perfectio agentis, unde sicut et materia appetit formam, ita agens finem* ⁷; o también aquello que el agente intenta en su operación ⁸; o también *illud quod formaliter complet rationem voliti est finis, ex quo est ratio boni* ⁹.

3º Considerado, en cambio, desde la cosa misma, *in fieri: hoc propter quod res fit est finis eius* ¹⁰.

⁵ I, d. 43, q. 1, a. 1, pág. 1003 (se citan las páginas y en algunos casos también los números de la edición Mandonnet-Moos, París, 1929-1947, hasta IV, d. 22; en el resto nos referimos a la edición de Parma).

⁶ II, q. 1, q. 2, a. 1, ob. 1, pág. 45.

⁷ II, *ibid.*, ob. 2, pág. 45.

⁸ II, *ibid.*, corpore, pág. 45.

⁹ I, d. 45, q. 1, a. 2 ad 1, pág. 1035.

¹⁰ II, d. 1, q. 2, a. 2, sed contra, pág. 47.

De el fin así determinado, dice Santo Tomás que es el que especifica el movimiento¹¹; la operación¹²; la relación¹³...

Es *causa omnium causarum*¹⁴. El cual, siendo necesario a todo agente, pone en él necesariamente *aliquam intentionem et desiderium finis*¹⁵; intención que, en los agentes creados, no es sino una *impressio recepta ex natura sibi divinitus indita*¹⁶.

Ahora bien, para Santo Tomás, como para Aristóteles¹⁷, *forma et agens et finis incidunt in idem*, pero, explica siempre con Aristóteles¹⁸: *Primum principium et agens et ultimus finis reducuntur in idem numero*, ya que *primum principium movens movet ut desideratum ab omnibus*. En cambio, la forma, *quæ est pars rei non ponitur in idem numero incidere cum agente, sed in idem specie vel similitudine: ex quo sequitur quod sit unum principium extra rem quod est agens et exemplar et finis; et duo quæ sunt partes rei, scilicet forma et materia, quæ ab illo primo principio producuntur*¹⁹.

Es de este análisis y de esta como determinación del concepto metafísico de fin, que Santo Tomás llega a la siguiente primera y decisiva conclusión: *In omnibus qui agunt propter finem oportet esse INCLINATIONEM ad FINEM, et quasi quandam INCHOATIONEM finis; alias nunquam operarentur propter finem*²⁰. Es, a su vez, su intuición primera que, en el análisis de la finalidad según Aristóteles, ha tratado de fundamentar Santo Tomás. Ella será ya desde el comentario a las Sentencias, la que le iluminará en el análisis del sobrenatural y la relación de la gracia con su consumación la gloria.

De allí que convenga sobremanera estar muy atentos por ver qué entienda ya desde el comienzo por esta inclinación *et quasi quamdam inchoationem finis*.

La razón que en este pasaje da: *alias nunquam operarentur propter finem*, es ya muy valiosa y nos parece que es convenientemente ilustrada por el mismo Angélico en la q. 27²¹.

Omne quod consequitur aliquem finem, oportet quod fuerit determinatum aliquo modo ad finem illum; alias non magis in hunc finem quam in alium pervenirent. Illa autem determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis non solum ex natura tendente in finem, quia sic omnia essent casu ut quidam philosophi posuerunt.

¹¹ I, d. 17, q. 2, a. 1, sol., pág. 412.

¹² I, d. 1, q. 2, a. 1 ad 2, pág. 38.

¹³ I, d. 37, q. 2, a. 3 ad 3, pág. 866.

¹⁴ I, d. 1, a. 2, expositio textus, pág. 49.

¹⁵ I, d. 35, q. 1, a. 1, sol., pág. 809.

¹⁶ IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol.

¹⁷ II *Phys.*, text. 70.

¹⁸ XII *Metaph.*, text. 37.

¹⁹ II, d. 1, q. 1, a. 6, expositio textus, pág. 43.

²⁰ III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, pág. 714, n^o 95.

²¹ III, d. 27, q. 1, a. 2, pág. 860, n^o 38.

Intendere autem finem impossibile est, nisi cognoscatur finis sub ratione finis, et proportio eorum quæ sunt ad finem in finem ipsum. Cognoscens autem finem, et ea quæ sunt ad finem, non solum seipsum in finem dirigit, sed etiam alia sicut sagittator emittit sagittam in signum. Sic igitur dupliciter aliquid tendit in finem. Uno modo directum in finem a se ipso, quod est tantum in cognoscente finem et rationem finis. Alio modo directum ab alio; et hoc modo omnia secundum suam naturam tendunt in fines proprios et naturales, directa a sapientia instituyente naturam. Et secundum hoc invenimus duos appetitus: Scilicet appetitum naturalem qui nihil aliud est quam INCLINATIO REI IN FINEM SUUM NATURALEM qui est ex directione instituentis naturam, et iterum appetitum voluntarium qui est INCLINATIO COGNOSCENTIS FINEM ET ORDINEM AD FINEM ILLUM.

Et inter hos duos appetitus est medius unus, qui procedit ex cognitione finis sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio eius quod est ad finem, in finem ipsum; et iste est appetitus sensitivus. . . . Sic ergo patet quod in hoc differt appetitus naturalis et voluntarius quod inclinatio naturalis appetitus est ex principio extrinseco, et ideo non habet libertatem, quia liberum est quod est causa sui; inclinatio autem voluntarii appetitus est in ipso volente, et ideo habet libertatem voluntas. Sed inclinatio appetitus sensitivi partim est ab appetente, in quantum sequitur apprehensionem appetibilis, unde dicit Augustinum quod animalia moventur visis; partim ab objecto, in quantum deest cognitio ordinis in finem, et ideo oportet quod ab alio cognoscente finem, expedientia eis provideantur. Unde ad ea naturali inclinatione moventur. . . .

Omne autem quod est a Deo, accepit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinatur. Unde oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem etiam in ipsa voluntate respectu finis. Unde naturali appetitu vult homo beatitudinem et ea quæ ad naturam voluntatis spectant. Sic ergo dicendum est quod appetitus naturalis inest omnibus potentiis animæ et partibus corporis respectu proprii boni: sed appetitus animalis qui est boni determinati, ad quod non sufficit naturæ inclinatio, est alicujus potentiæ determinatæ vel voluntatis vel concupiscibilis vel irascibilis.

Et inde est quod omnes aliæ vires animæ coguntur a suis objectis præter voluntatem; quia omnes aliæ habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet præter inclinationem naturalem aliam cujus est ipse volens causa.

La importancia que este pasaje reviste para todo el análisis posterior de la finalidad en Santo Tomás y su consiguiente teología de la gracia y de la gloria nos obliga a citar íntegro el artículo y a detenernos un poco en su estudio.

Según este pasaje del comentario a las Sentencias, 1) la inclina-

ción e incoación del fin, necesaria en todo el que obra por un fin es la determinación de este mismo fin, ínsita en la naturaleza de todo agente segundo por el Primer Agente²².

2) Podemos preguntarnos si esta determinación o inclinación a su propio fin es ontológica u operativa. Santo Tomás en este pasaje no introduce tal distinción, pero hace referencia inmediata a la inclinación operativa; suponiendo evidentemente una más fundamental determinación ontológica. 3) En efecto, *illa determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis (et) non solum ex natura tendente in finem, quia sic omnia essent casu*²³.

4) De esta intención del fin se sigue la distinción del triple apetito natural, sensitivo y voluntario. 5) Sin embargo, en la base del mismo apetito voluntario subyace el natural: *oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem, etiam in ipsa voluntate respectu finis ultimi. Unde naturali appetitu vult homo beatitudinem et ea quæ ad naturam voluntatis spectant*²⁴. 6) Y la razón de ello es que *omne quod est a Deo accipit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinetur*²⁵.

De esta misma inclinación y determinación al fin dice en IV. d. 49: *unaquæque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptæ*²⁶.

El principio específico, pues, de esta inclinación al fin es la propia naturaleza o forma²⁷. En efecto, el devenir o generación de una cosa tiene como fin su propio ser o forma: *forma enim est finis generationis*²⁸. Pero, una vez adquirido el propio ser o forma, el fin del generado, *finis generati*, no está aún satisfecho. Es entonces la propia forma la que inclina en virtud de su perfección primera, a su perfección segunda, que es su propia operación: *Ultimum rei cujuslibet in re ipsa est ipsa rei operatio, propter quam est res, forma enim est finis generationis, non generati. Unde res quæ habet formam substantialem per quam est esse non dicitur perfecta simpliciter sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima... Sed simpliciter perfectum dicitur qui habet operationem suæ formæ*²⁹.

²² III, d. 27, q. 1, a. 2, corpore, pág. 860, n° 38.

²³ *Ibid.*, *ibid.*, *ibid.*

²⁴ *Ibid.*, *ibid.*, *ibid.*

²⁵ *Ibid.*, *ibid.*, *ibid.*

²⁶ IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1; ver también: III, d. 26, q. 2, a. 1 ad 2, pág. 832-833, n° 89.

²⁷ IV, d. 8, q. 1, a. 1 ad 1, pág. 307, n° 17-18 y III, d. 27, q. 1, a. 1, sol., pág. 855, n° 14.

²⁸ IV, d. 8, q. 1, a. 1, sol. ad 1, pág. 307, n° 18.

²⁹ *Ibid.*, *ibid.*, y ver también II, d. 38, q. 1, a. 2, sol., pág. 972; IV, d. 49, q. 1, a. sol. 1, y IV, d. 49, q. 1, a. 2, sol. 2.

De donde se sigue que la incoación del fin coincide con la inclinación que la forma pone en el mismo ser de la creatura y que hay entre el fin o forma en su acto segundo perfecto y la forma propia, o forma en acto primero, una intrínseca correspondencia.

Esta identidad profunda y correspondencia intrínseca de la forma con el fin, deja, sin embargo en pie una diversidad de estado en el sujeto que la posee que es menester tener siempre a la vista en estos análisis del fin: *natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in suo primo fieri, secundum quod exit a causa; sicut alia natura est hominis jam nati, et eius secundum quod est adhuc in materno utero*³⁰.

Para no caer en el error de argumentar de un estado al otro es menester antes que nada distinguir entre el fin del movimiento *qui est actus imperfecti (finis motus)* y el fin del movimiento *qui est actus perfecti (finis operationis)*³¹.

Del primero, *motus qui est actus imperfecti*, dice Santo Tomás *quando pervenitur ad terminum motus, non manet quantum ad aliquid substantiæ actus, sed quantum ad radicem secundum quam motus inerat quæ est proportio quædam et ordo imperfecti ad perfectionem*³².

Vale decir que hay sólo una proporción y ordenación radical del imperfecto al perfecto. Con respecto en cambio a la operación *contigit quandoque quod actus perfecti inveniantur in imperfecto secundum quod jam participat aliquid de perfectione, sicut aliquid de actu albi est in pallido. Quando ergo imperfectum ad perfectionem venit, actus qui est eius in quantum habet aliquid de perfectione in quam tendebat, manet quantum ad id quod est de substantia actus, sed tollitur quantum ad id quod erat de imperfectione actus; sicut loquela balbutientis pueri tollitur quando venit ad perfectam ætatem, quantum ad id quod imperfectionis erat in ipso; manet autem quidquid erat de perfectione et de substantia loquelæ*³³. Vale decir que no sólo hay una radical proporción del imperfecto al perfecto sino que una identidad de sustancia del uno al otro.

Santo Tomás ha llevado hasta este punto el análisis de la incoación del fin en la forma con vistas precisamente a la esperanza y a la caridad. Aquélla radicalmente posee algo de la consumación del cielo, ésta tiene una identidad sustancial, aunque sea perfeccionada en su modo. Pero es menester seguir el análisis de la finalidad en sí para que podamos ver luego con más fuerza el valor de la aplicación que Santo Tomás hará de estos análisis metafísicos al orden sobrenatural para desentrañar la naturaleza de éste.

³⁰ II, d. 1, q. 1, a. 4, sol., pág. 34.

³¹ Ver: II, d. 11, q. 2, a. 2, sol., pág. 282.

³² III, d. 31, q. 2, a. 1, sol. 2, pág. 988, nº 101.

³³ III, *ibid.*, pág. 988.

En este análisis del fin, cuya precontención en la forma dice a veces identidad sustancial, cuando se trata del acto perfecto, a saber de la propia operación perfectiva de un agente, nos queda por ver en qué consiste en concreto este fin, en la operación misma del agente o en el objeto externo al agente conseguido por esta operación?

*Ultimus finis cuiuslibet rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterior, secundum scilicet id quod est desiderativa perfectionis principium; alius interior, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium*³⁴. Esta respuesta, a la vez que ilumina el sentido de identidad sustancial del fin adquirido por la última perfección y el mismo en cuanto incoado en la forma (se trata en efecto, siempre de la perfección interna de la creatura por la cual se une a su primer principio), abre a Santo Tomás el camino para aplicar al fin y felicidad últimos del hombre sus análisis metafísicos del fin. *Unde, continúa Santo Tomás a renglón seguido, cum beatitudo sit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo. Una quæ est in ipso, scilicet quæ est ultima eius perfectio ad quam possibile est ipsum pervenire; et hæc est beatitudo creata. Alia vero est extra ipsum, per cujus conjunctionem præmissa beatitudo in eo causatur; et hæc est beatitudo increata quæ est Deus*³⁵.

Pero antes de pasar adelante en este análisis de la finalidad aplicándolo al último fin del hombre, hagamos un breve balance de lo hasta aquí recogido. Tratándose del fin de la operación de una cosa, es menester que toda cosa salida de las manos de Dios tenga un fin y con su propia forma una inclinación o determinación a este mismo fin, que no es otra cosa que la incoación del fin. La cual, tratándose de la operación, puede ser en muchos casos el anticipo del fin mismo o perfección segunda, anticipo de la misma naturaleza que el fin y que por lo mismo permanecerá, aunque perfeccionada, en la cosa en su estado perfecto.

Estas conclusiones orientarán a Santo Tomás en su análisis de la gracia y de la gloria. Pero antes veamos cómo la gracia y la gloria vienen a insertarse en la finalidad natural del hombre y cómo en una y en otra es menester siempre la incoación del fin anticipada en la forma para que el hombre pueda convenientemente tender a su fin.

2. Análisis del fin del hombre en el comentario a las Sentencias

Del análisis del fin en general que acabamos de establecer resulta que ninguna cosa puede tender a un fin que no posea en ella una

³⁴ IV, d. 49, q. 1, a. 2, sol. 1, pág. 54.

³⁵ *Ibid.*, *ibid.*; ver también IV, d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1, y IV, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 1 y 2.

como incoación del mismo fin; incoación que en las cosas creadas no es sino la determinación y ordenación impresa por el primer agente en la naturaleza de la causa segunda: *quia unaquæque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptæ*³⁶.

Consiguientemente, en la ordenación del hombre a su fin último será necesario una determinación y una como incoación del fin. Del análisis de las peculiaridades que reviste en el hombre esta incoación del fin, sea natural como sobrenatural conviene que nos ocupemos ahora.

El último fin de toda cosa que posee su ser por otro es doble, uno exterior, a saber aquel mismo que es el principio de su ser, y otro interior, a saber su propia perfección por la cual se une al que es principio de su ser y fin último³⁷. Así el fin último de todas las cosas es Dios mismo: *et ideo omnis appetitus naturæ vel voluntatis tendit in assimilationem divinæ bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quæ est forma rei*³⁸.

Pero la bondad divina excede infinitamente a toda creatura. De ahí que cada una de ellas tiende a poseerla, por asimilación, en el grado que le es posible según su propia naturaleza u operación. *Nec potest esse debita relatio alicujus rei ad finem ultimum, nisi mediante fine qui suo generi debetur. Finis autem proprius uniuscujusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur, est sua propria operatio*³⁹.

Siendo la bondad divina el fin último de todas las cosas, éstas la alcanzan de diversa manera. *Ipsæ enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse... et secundum suam operationem. Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse ut ipsa sit summum bonum, sed secundum operationem intellegendō et amando eam; unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinæ. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, quanvis non pertingat neque secundum operationem neque secundum esse; unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis*⁴⁰. El poder alcanzar a Dios *pertingendo ad ipsum Deum*⁴¹, uniéndose a El por el conocimiento y el amor es precisamente el fin que caracteriza y eleva a la creatura racional por sobre toda otra creatura: *Ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio quæ est*

³⁶ IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1.

³⁷ IV, d. 49, q. 1, a. 2, sol. 1.

³⁸ II, d. 1, q. 2, a. 3, sol., pág. 48.

³⁹ II, d. 38, q. 1, a. 2, sol., pág. 971.

⁴⁰ II, d. 1, a. 2, a. 3, ad 4, pág. 49; IV, d. 49, q. 1, a. 2, q. 1, a. 2 (1), sol. 2; ver también IV, d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1 y 2; I, d. 45, q. 1, a. 2, sol., pág. 1005; II, d. 16, q. 1, a. 3, sol., pág. 400; II, d. 38, q. 1, a. 2, sol., pág. 971; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol.; III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, pág. 714.

⁴¹ IV, d. 49, q. 1, a. 2, q. 1, a. 2 (1), sol. 2.

objectum operationis, inquantum rationalis creatura possibilis est ad vivendum et amandum Deum.

Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis præter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quædam divinæ bonitatis ⁴².

En la contemplación y en el amor de la suma bondad está, pues, el fin último del hombre. Y como posee él un espíritu inmortal que desea el bien universal y perpetuo es "absurdo" poner en la contemplación de esta vida la felicidad del hombre, como ponían algunos filósofos. Es, pues, menester poner en la contemplación de Dios en otra vida inmortal la última felicidad y fin propio del hombre ⁴³. Y esto lo afirmaron todos los filósofos que entendieron que el alma es intelectual por esencia y consiguientemente inmortal ⁴⁴.

A esta contemplación de Dios por medio de las cosas creadas, perenne en la otra vida, el hombre está ordenado por fuerza de su propia naturaleza; siendo ella el objeto de su inteligencia; como natural es al ángel contemplarlo *per similitudinem eius acquisitam in ipso*; como natural y propio de Dios es verse a Sí mismo por esencia y no por una similitud creada: *Beatitudo sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. Intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissime intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam Angeli, quam etiam hominis, ultima felicitas et beatitudo contemplatio Dei est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos. Hanc autem operationem non est possibile æqualiter in omnibus inveniri; unde beatitudo uniuscujusque consistit inquantum hanc operationem attingit secundum modum suæ perfectionis; et ideo diversimode invenitur in Deo, et in angelo, et in homine secundum eorum naturalia consideratis. Ipse enim Deus seipsum per essentiam suam videt et non per aliquam sui similitudinem. Intellectus autem Angeli naturali cognitione ipsum videt per similitudinem eius acquisitam in ipso; unde in libro De Causis, prop. 8, dicitur quod intelligentia scit quod est supra se, inquantum est creata ab eo; unde similitudinem divini esse participat secundum modum suum. Sed intellectus humanus non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi per similitudinem a creaturis receptam, inquantum per ea quæ facta sunt, invisibilia cognoscit, ut dicitur Rom. I. Et differt hæc triplex visio, ut sensibiliter loquamur; sicut oculus videt lucem existen-*

⁴² II, d. 1, q. 2, a. 2, sol., pág. 48.

⁴³ II, d. 4, q. 1, a. 1, sol., pág. 133-4; II, d. 18, q. 2, a. 2, sol., pág. 464: sive post hanc vitam secundum alios philosophos; II, d. 26, q. 1, a. 1, sol. ad 3, pág. 669; III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, pág. 715 n^o 96; III, d. 27, q. 2, a. 2, corpore, pág. 877, n^o 124; III, d. 31, q. 2, a. 4, corpore, pág. 996-997, n^o 145-6; IV, d. 43, q. 1, a. 1, sol., 1; IV, d. 49, q. 1, a. 1, q. 1, a. 1, 4, sol. 4.

⁴⁴ IV, d. 49, q. 1, a. 2, q. 1, a. 2, corpore y ad 5.

tem in pupilla, non per aliquam speciem eius; et hæc est similis visioni qua Deus videt se. Sed visio qua angelus videt Deum est similis visioni qua aliquis videt hominem per similitudinem immediate ab ipso receptam. Sed visio intellectus humani qua Deum videt, similis est illi visioni qua aliquis hominem videt intuendo speculum, in quo hominis imago resultat; et propter hoc dicimur in speculo videre, I Corinth. XIII: et in hac beatitudine visionis divinæ, quæ naturaliter angelis debetur, angeli creati sunt; et hæc est perfectio eorum secundum tempus illud. Sed est alia perfectio in quam naturam suam non possunt devenire, cuius tamen CAPACES SUNT: ut scilicet ipsum Deum in essentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinæ beatitudini sit conformis et in hac beatitudine creati non sunt, sed ad eam, alias cadentibus pervenerunt ⁴⁵.

Precisamente para este fin natural al hombre, es menester en el hombre una incoación del mismo, que no será otra cosa que la inclinación que posee en su propia naturaleza, indita por Dios, de contemplarle al través de la imagen creada de las creaturas y ser así perpetuamente feliz: *in omnibus quæ agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quasi quandam inchoationem finis; alias nunquam operarentur propter finem... Homo... per naturalia habet inclinationem ad finem sibi connaturalem* ⁴⁶.

Para este fin connatural le inclina suficientemente su propia naturaleza y no es menester ningún principio añadido fuera de ella: *felicitas illa quam philosophi posuerunt, est ad quam per vires naturales homo pervenire potest; et ideo ex seipso habet inclinationem naturalem in finem illum. Unde non præxiguntur aliquæ virtutes inclinantes in finem, sed solum dirigentes in operibus quæ sunt ad finem* ⁴⁷. *Illud arduum in quod ordinant virtutes acquisitæ, est finis proportionatus facultati naturæ. Et ideo natura per seipsam determinata est ad sperandum illum finem; unde non indiget aliquo superaddito, per quem determinetur in illud* ⁴⁸.

Esta inclinación, incoación del fin connatural, es raíz de las virtudes naturales que no hacen sino determinar aún más esta inclinación al fin y facilitar, anticipándola, de algún modo, la felicidad connatural al hombre: *quædam inclinationes virtutum sive aptitudines præexistunt naturaliter in ipsa natura rationali, quæ virtutes naturales dicuntur, et etiam per exercitium et deliberatione complentur* ⁴⁹. *Prædictorum aliqua inchoatio est in natura, sicut forma existit in potentia*

⁴⁵ II, d. 4, q. 1, a. 1, pg. 133-4; ver también II, d. 1, q. 2, a. 3, pág. 49; III, d. 27, q. 2, a. 2, pág. 877; III, d. 24, a. 3, q. 1, a. 1, sol. 1, pág. 773; II, d. 23, q. 2, a. 1, pág. 573.

⁴⁶ III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; ver IV, d. 49, q. I, a. 3, sol. 1.

⁴⁷ III, d. 23, q. 1, a. 4, ad 2.

⁴⁸ III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 2; ver III, d. 26, q. 2, a. 2.

⁴⁹ II, d. 39, q. 2, a. 1.

*materiae et scientia conclusionum in principiis universalibus; quia quod in particulari discitur, prius in universali sciebatur; et virtutes præexistunt in naturali ordinationi ad bonum virtutis, quæ est in ratione cognoscente huiusmodi bonum, et etiam in voluntate naturaliter appetente illud, et etiam quandoque in inferioribus viribus, in quantum sunt naturaliter subjectæ rationi*⁵⁰. *Seminaria virtutum quæ sunt in nobis, sunt ordinatio voluntatis et rationis ad bonum nobis conaturale*⁵¹.

Acabamos de ver cómo lo que caracteriza al hombre y al ángel (creaturas racionales) en esta tendencia al fin es que ellos, pueden por conocimiento y amor alcanzar al mismo Dios. Ahora bien, es precisamente esta característica de la creatura racional (así del ángel como del hombre), la que la hace capaz de ver a Dios por esencia y no sólo por imágenes creadas: *sed est alia perfectio in quam per naturam suam non possunt devenire cujus tamen capaces sunt ut scilicet ipsum Deum in esentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinæ beatitudini sit conformis*⁵².

Hay, incluso, consiguiente a esta capacidad que caracteriza a la creatura racional, en su naturaleza un deseo de ver y poseer a Dios por esencia: *intellectus hominis naturaliter ordinatus erat ad videndum Deum per essentiam*⁵³.

Sabemos las dificultades de interpretación que han creado estas expresiones en Santo Tomás. No es éste el lugar de dilucidarlas.

De hecho, Dios ha querido llamar al hombre a esta cumbre de sus posibilidades, ordenándole libre y gratuitamente a la visión beatífica, a la visión y posesión con que El se ve y se posee: *finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit vel prædestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturæ creatæ elevatus*⁵⁴. *Quia enim homini Deus providit finem qui est supra naturam hominis, scilicet plenam participationem suæ beatitudinis*⁵⁵. *Cum autem sit homo ex divina liberalitate ordinatus ad quoddam bonum supernaturalis, scilicet æternam gloriam*⁵⁶.

Ahora bien, este fin al cual Dios ha querido llamar a la creatura racional (al hombre) es propio sólo de Dios: *qui soli Deo ex conditione natura debetur*⁵⁷; *soli autem Deo est naturalis*⁵⁸, y supera por lo mismo la capacidad y exigencia de toda creatura: *non potest esse*

⁵⁰ III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 1; ver III, d. 33, q. 1, a. 2, ad 3.

⁵¹ III, d. 33, q. 1, a. 2, ad 4; ver III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 4.

⁵² II, 4. 4, q. 1, a. 1.

⁵³ II, d. 23, q. 2, a. 1; ver III, d. 24, q. única, a. 3, ad 1; IV, d. 49, q. 2, a. 1.

⁵⁴ III, d. 22, q. 1, a. 4.

⁵⁵ III, d. 24, q. ún., a. 3, sol. 1.

⁵⁶ III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 3; ver II, d. 30, q. 1, a. 1; II, d. 33, q. 2, a. 2; II, d. 31, q. 1, a. 2; II, d. 23, q. 2, a. 1; IV, d. 49, q. 2, a. 1.

⁵⁷ II, d. 23, q. 2, a. 1.

⁵⁸ III, d. 27, q. 2, a. 2; ver II, d. 23, q. 2, a. 1.

*aliqua creatura quæ ex propriis naturalibus vitam æternam promereri possit sicut non potest esse aliqua creatura quæ nature divinæ æquetur*⁵⁹. *Beata fruitio sicut excedit naturam humanam, ita et naturam angelicam*⁶⁰. *Quæ non solum vires hominis sed etiam angelorum excedit*⁶¹.

Es evidente que la ordenación e inclinación natural de la creatura al fin es insuficiente para inclinar al fin sobrenatural. Se dice, pues, que es menester en el hombre un nuevo principio vital que le ordene al fin así preestablecido por Dios, como anticipada inclinación de este fin: *unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem in finem illum; et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habet inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem*⁶². *Ideo oportet ad hoc quod ad felicitatem illam divinam homo perveniat quod divinæ vitæ particeps fiat*⁶³. *Unde oportet virtutes quæ vitam nostram ordinant ad finem illum, ex eo causari ex quo est nobis inclinatio in finem illum. Hoc autem est per Dei gratiam*⁶⁴.

Pero, así como por la creación en el orden natural la creatura estaba por sí misma ordenada a su fin⁶⁵, así por la recreación estará igualmente de tal modo ordenada, que por su propia actividad sea encaminada a su nuevo fin: *Omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturæ, et formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quæ est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur ita etiam et in formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria qua Deus operatur in rebus*⁶⁶. *Omnia creata secundum impressionem a creatore receptam, inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quædam inclinatio inveniatur; dum, a bono egredientia in bonum tendant*⁶⁷.

Incoación que debe proporcionar su naturaleza al nuevo fin al que Dios le destina.

⁵⁹ II, d. 24, q. 1, a. 1.

⁶⁰ III, d. 10, q. 2, a. 2, sol. 2; ver II, d. 1, q. 2, a. 2; II, d. 1, q. 2, a. 3; III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; III, d. 24, q. ún., a. 3, sol. 1; III, d. 34, q. 1, a. 4, ad 5.

⁶¹ III, d. 27, q. 2, a. 2.

⁶² III, d. 23, q. 1, a. 1, sol. 3.

⁶³ III, d. 27, q. 2, a. 2.

⁶⁴ III, d. 3, q. 1, a. 2, sol. 3; ver III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 2; III, d. 26, q. 2, a. 2; III, d. 24, q. ún., a. 3, sol. 1.

⁶⁵ II, d. 1, q. 1, a. 4; II, d. 27, q. 2, a. 1; III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 2.

⁶⁶ I, d. 17, q. 1, a. 1, ad 3.

⁶⁷ IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1; ver: II, d. 26, q. 1, a. 1, pág. 668; II, d. 26, q. 1, a. 3, pág. 674; II, d. 26, q. 1, a. 5, ad 3, pág. 682; II, d. 26, q. 1, a. 6, pág. 683; II, d. 29, q. 1, a. 1, pág. 740-1; II, d. 41, q. 1, a. 1, pág. 1035; III, d. 13, q. 1, a. 1, pág. 396; III, d. 23, q. 1, a. 4, pág. 715; III, d. 27, q. 2, a. 2, pág. 877; III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 2, pág. 832; III, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 3, pág. 1030, nº 69.

Siendo éste la visión y posesión de Dios en sí mismo, como El se contempla y posee, vale decir una operación propiamente divina, será menester en el hombre un anticipado principio vital que haciéndole radicalmente capaz de una operación propiamente divina, le haga anticipadamente participe de la naturaleza y de la vida divina.

El análisis de la incoación de este fin en el hombre, sea en el orden ONTOLÓGICO por la *gratia Spiritus Santi*, gracia santificante e inhabilitación, sea en el orden OPERATIVO por la *gratia virtutum et donorum* (por las virtudes, los dones, el aumento y el mérito) como de la consiguiente exigencia de la consumación, es precisamente el objeto al que esta introducción quiere abrir paso.

Previamente, sin embargo, y antes de determinar nuestro análisis de la incoación del fin sobrenatural al contenido teológico del mismo, debemos ubicar nuestra cuestión dentro del proceso teológico del comentario a las Sentencias. Ello nos brindará la ocasión de abrirnos a la profunda y original perspectiva teológica que guía a Santo Tomás en toda su carrera de contemplador de la PALABRA REVELADA, y con ella a las verdaderas dimensiones en la mente del Angélico del tema que nos ocupa.

3. *La ordenación del hombre a la vida eterna en la perspectiva teológica del comentario a las Sentencias*

Desde las primeras páginas de su comentario colócanos el Angélico en el seno de la divina Sabiduría, encarnada en Cristo, por quien se nos manifestarán las cosas de Dios: de él emanan como de un torrente los secretos íntimos de las divinas previsiones, que, antes ocultos, ahora por él se nos manifiestan (L. I). Del seno de la Trinidad emanan las creaturas: *Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creatura ab aeterno processu personarum... ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae in qua sicut in alveo, fluxus personarum continetur*. Los eternos designios de Dios impresos en ellas, Aquel nos los enseñará: *in (quo) condita sunt universa* (L. II). Y puesto que, las que por él fueron hechas era justo que por él fueran reparadas, de los misterios de su restauración, nadie mejor que él podrá hacernos partícipes (L. III). Y, como convenía que por aquel que egresaron del seno de Dios las cosas creadas, por él mismo al seno de Dios regresarán, nadie mejor que él, hecho en nuestra carne camino de regreso, podrá comunicarnos el secreto de este retorno a Dios de cuanto por bondad divina de Dios saliera (L. IV). *Et sic patet in praedictis verbis intentio libri sententiarum* ⁶⁸.

Se coloca Santo Tomás en una altísima perspectiva teológica que nos demarca una nítida línea circular en la que irá engarzando cada una de las piezas de su proceso teológico. Dios en sí: *exitus rerum a*

Deo; toda su obra creada para ser partícipe de su propia vida: *reditus rerum in Deum*⁶⁹.

Este esquema, en lo que a la creatura se refiere, está todo apoyado en este principio central de la arquitectura teológica del doctor Angélico: *Deo competit agere propter amorem finis, cuius bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod BONITAS SUA MULTIPLICETUR PER MODUM QUI POSSIBILIS EST*⁷⁰.

Esta perspectiva que Santo Tomás mantiene con verdadera tenacidad científica tanto en el estudio del *exitus* de las creaturas en general: (*Theologus considerat creaturas secundum quod a primo principio exierunt et in finem ultimum ordinantur, qui Deus est*)⁷¹; como en particular del ángel⁷²; al aplicarla al estudio del hombre nos coloca en un punto de vista que es muy propio de Santo Tomás y que conviene no perder de vista para entender en su integridad el pensamiento del Santo Doctor.

Según el principio antes expuesto, para Santo Tomás todas las creaturas inferiores en la mente divina están ordenadas a la creatura racional⁷³, y ésta ideada por Dios no por lo que pudiera significarle a él de utilidad, ni aún por la gloria (extrínseca) que pudiera reportarle, sino simplemente en cuanto quiere por pura bondad comunicar su infinita riqueza fuera de sí, y esto *per modum qui possibilis est*⁷⁴. La creatura racional sola entre todas es capaz de participar de la misma gloria que hace eternamente feliz a Dios, de su misma vida divina. En cuanto tal, y por esta su capacidad radical de poseer a Dios como él se posee, es pensada desde la eternidad y como tal llamada consiguiientemente a la existencia. El ángel y el hombre existen, no precisamente por lo que significan ya de participación de la bondad divina en sus naturalezas particulares, no por lo que son en sí precisamente, sino por lo que son capaces de llegar a ser: partícipes en sumo grado de la comunicación divina, partícipes del gozo eterno, de vida misma de Dios, que él tiene determinado en el exceso de su bondad, comunicar *ad extra*.

Tal es la idea eje que guía el comentario de Santo Tomás a las

⁶⁸ I, Sententiarum prologus, pág. 1-5.

⁶⁹ I, d. 2, divisio textus, pág. 57; I, d. 14, q. 2, a. 2, sol., pág. 325-6; I, d. 15, q. 5, a. 1, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 3, pág. 358; I, d. 16, q. 1, a. 1, sol. y ad 1-3, pág. 371-2; I, d. 30, q. 1, a. 2, sol., pág. 704-5; II, Prol. S. Th., pág. 1; II, d. 1, divisio primæ partis textus, pág. 9; II, d. 18, q. 1, a. 2, sol., pág. 451; II, d. 38, q. 1, a. 1, sol., pág. 968-9; III, Prol. S. Th., pág. 1-2; III, d. 25, q. 2, a. 2, q. 1, a. 4, sol. 4, pág. 808, nº 118; IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1; IV, d. 50, Epilogus S. Thomæ.

⁷⁰ II, d. 1, q. 2, a. 1, sol., pág. 46; IV, d. 46, q. 1, a. 1, q. 1, a. 2, sol. 2; ver I, d. 39, q. II, a. 1, sol. y ad 1 et ad 5, pág. 927-9.

⁷¹ II, Prol. S. Th., pág. 1-2; II, d. 1, divisio primæ partis textus, pág. 9; II, d. 1, q. 2, a. 1, divisio secundæ partis textus, pág. 44.

⁷² II, d. 2, divisio textus, pág. 60-1; II, d. 3, divisio primæ partis textus, pág. 84, etc.

⁷³ II, d. 1, q. 2, a. 3, pág. 49-51.

⁷⁴ II, d. 1, q. 2, a. 1, sol. circa finem, pág. 46; IV, d. 46, q. 1, a. 1, q. 1, a. 2, sol. 2.

ricas expresiones de San Agustín y a las sentencias recogidas por Pedro Lombardo en su distinción primera de su libro segundo, al comenzar a tratar del *exitus rerum a Deo*. Tanto por su riquísimo contenido, cuanto por el valor definitivo que representa para la teología del fin del hombre de Santo Tomás, queremos citar íntegro este texto al que quizás no se le ha dado todo el relieve que merece: *credamus igitur* —dice el Lombardo, introduciendo la doctrina revelada de la creación con palabras del opúsculo *De diligendo Deo*— *rerum creatarum cælestium vel terrestrium, visibilium vel invisibilium, causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus; cujus tanta est bonitas ut summe bonus BEATITUDINIS SUÆ QUÆ ÆTERNALITER BEATUS EST ALIOS VELIT PARTICIPES, quam vidit et communicari posse et minui omnino non posse. Illud idem igitur bonum quod ipse erat, et quo beatus erat sola bonitate et non necessitate aliis communicare voluit: quia summi boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.*

Et quia non valet —continúa dando la razón de por qué fue hecha la creatura racional— *ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, quæ quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur, fecit Deus rationalem creaturam, quæ summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur; eamque hoc modo distinxit, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet angeli; pars corpori uniretur, scilicet animæ. Distincta est itaque rationalis creatura in incorpoream et corpoream; et incorporea quidem angelus, corporea vero homo vocatur ex anima rationali et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturæ primam causam habuit Dei bonitatem.*

Ideoque —prosigue determinando del hombre y del ángel— *si quæritur quare creatus sit homo vel angelus, brevi sermone responderi potest: propter bonitatem ejus. Unde Augustinus, in lib. I De doctr. Christ., c. XXXII: quia bonus est Deus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus.*

Y todavía *et si quæretur ad quid creata sit rationalis creatura respondetur: Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo; in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus, et summa bonitate plenus, nec augeri potest, nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad creatoris bonitatem et ad creaturæ utilitatem.*

Y sintetizando su pensamiento: *Cum ergo quæritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest: Propter Dei bonitatem et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est servire Deo et frui eo. Factus ergo angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia creator Deus et summe beatus alterutrius indiguerit officio, qui bonorum nostrorum non eget; sed uti serviret ei ac frueretur eo,*

cui servire regnare est: in hoc enim proficit serviens, non ille cui servitur.

Y determinando la relación de las demás cosas creadas al hombre: *Et sicut factus est homo propter Deum, id est ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur, et ipse serviret, ut acciperet utrumque, et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri ut ea servitute non Deus, sed homo serviens juvaretur; et voluit ut mundum serviret homini, et exinde similiter juvaret homo. Totum igitur bonum hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod factus est ipse* ⁷⁵.

El talento metafísico de Santo Tomás se abrevará en estos principios y su intuición teológica hará definitivamente suya esta mirada a las creaturas desde el seno mismo de la Trinidad.

Dividiendo el texto antes citado para el comentario dice: *Determinato exitu rerum a primo principio, hic prosequitur ordinem earum in ultimum finem; et dividitur in partes tres: in prima ostendit finem ultimum creaturarum; in secunda ex fine ostendit creaturarum diversitatem... in tertia ex distinctione concludit tractandi ordinem... Circa primum duo facit: primo ex fine concludit spiritualis naturæ institutionem; secundo concludit ordinem ipsius in finem... Et circa hoc tria facit; primo assignat finem ex parte agentis; secundo ex parte operis* ⁷⁶.

En el artículo siguiente explica esta distinción entre Dios operante (*ex parte agentis*): comunicar su bondad tanto cuanto le es posible; y el de la creatura (*ex parte operis*), su propia utilidad ⁷⁷. Pero como el *finis operis*, siempre se reduce al *finis operantis*, el fin simplemente último de todo, es la comunicación de la bondad divina ⁷⁸. A poseer esta bondad, consiguientemente, aspiran todas las cosas creadas: *omnis appetitus naturæ, vel voluntatis tendit in assimilationem divinæ bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quæ est forma rei* ⁷⁹, pero cada una la alcanza según la medida de su propio ser y operación.

En esta perspectiva precisamente, la creatura racional, ocupa un lugar de privilegio: *Divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio quæ est objectum operationis, inquantum rationalis creatura possibilis est ad videndum et amandum Deum. Et ideo, singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis præter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet*

⁷⁵ II, D. I: Textus P. Lombardi, pág. 6-9.

⁷⁶ II, d. 1, divisio secundæ partis textus, pág. 44.

⁷⁷ II, d. 1, q. 2, a. 1, sol., pág. 46.

⁷⁸ *Ibid.*, *ibid.*, pág. 45-6.

⁷⁹ II, d. 1, q. 2, a. 2, sol. circa finem, pág. 48.

omnis creatura desiderat aliquod bonum quæ est similitudo quædam divinæ bonitatis ⁸⁰.

Si volvemos sobre estos textos la reflexión del principio primero que Santo Tomás toma del Lombardo y enuncia claramente en la q. II, a. 1, a saber, que el fin de Dios al crear todas las cosas es comunicarse en el grado mayor que le es posible; aparece clara la idea subyacente en la elaboración del Angélico acerca del hombre y de la creatura racional en general, a saber: toda ella pensada a la luz de su capacidad de ver y poseer a Dios como Dios mismo se ve y se posee, que permitirá a Dios comunicarse en lo que posee de más íntimo ⁸¹.

De allí se sigue aquel constante principio de Santo Tomás que nos parece tan sorprendente en el contexto teológico actual, a nuestro juicio un poco trastocado de esta mirada tomista, a saber: que el hombre y el ángel fueron creados y ordenados como a su fin propio a una felicidad que es la felicidad misma divina y que por lo mismo excede toda la capacidad de sus propias naturalezas y de toda creatura. Principio que él mismo enunciará con toda claridad pocos años después en el *De veritate* con explícita referencia a este texto de Sentencias que ahora comenta. "*Homo —dice en De veritate— ex natura conditionis suæ AD HOC FACTUS EST UT SIT PARTICEPS DIVINÆ BEATITUDINIS: ad hoc enim Deus rationalem creaturam capacem sui instituit, ut habetur in II Sententiarum, dist. I* ⁸². Y en la respuesta, que aclara su mente, no renuncia a esta subyacente mirada teológica. *AB IPSA PRIMA INSTITUTIONE NATURA HUMANA EST ORDINATA IN FINEM BEATITUDINIS, NON QUASI IN FINEM DEDITUM HOMINI SECUNDUM NATURAM EJUS, SED EX SOLA DIVINA LIBERALITATE*" ⁸³.

Estas expresiones han sido demasiado leídas bajo la preocupación de la agitada cuestión del natural y el sobrenatural y del apetito natural de ver a Dios como para poder ser entendidas en su genuino y primigenio contexto.

Similar expresión encontramos aquí mismo en el II Sent.: "*intellectus hominis ordinatus erat ad videndum Deum per essentiam*" ⁸⁴. La cual, puesta en la perspectiva teológica aquí analizada nos parece formular claramente la mente del Angélico con respecto al hombre y en especial a su ordenación al último fin.

Santo Tomás es explícito. No sólo Dios las llama a la existencia para comunicarles su propia gloria, sino que como tales, como capaces

⁸⁰ *Ibid., ibid., ibid.*

⁸¹ II, d. 1, q. 2, a. 1, sol., pág. 46; ver también IV, d. 46, q. 1, a. 1, q. 1, a. 2, sol. 2; III, d. 19, q. ún., a. 5, q. 1, a. 1, sol. 1; "ultima autem participatio suæ bonitatis et completissima consistit in visione essentiæ ipsius secundum quam ei convivimus socialiter".

⁸² *De verit.*, q. 14, a. 10 sed contra. Ed. Marietti (1949). pág. 299.

⁸³ *De verit.*, q. 14, a. 10 ad 2, pág. 300. Ed. Marietti.

⁸⁴ II. d. 23, q. 2, a. 1, ob. 5, pág. 572.

de la gloria son ideadas por Dios, pensadas y elegidas en sus eternos designios: "*Sicut dicitur Deus diligere creaturas quando jam sunt in quantum eis suam bonitatem communicat, quas antequam essent dilexit secundum propositum communicandi eis suam bonitatem*"⁸⁵.

Tendremos ocasión de analizar las luminosas consecuencias que esta mirada teológica implica para el problema que nos ocupa. Queremos todavía continuar con este análisis del concepto teológico del hombre que Santo Tomás recibe de la tradición por medio de Pedro Lombardo y que nos parece constituir el eje de su concepción teológica al menos en el comentario a las Sentencias.

A continuación del texto y correspondiente comentario arriba analizados, el Lombardo se ponía esta cuestión: "*Cum maioris dignitatis esse videretur anima, si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori*", y se da una doble respuesta: primero: "*quia Deus voluit et voluntatis eius causa quærenda non est*". Segundo: "*Quia ideo Deus voluit eam uniri corpori ut in humana conditione ostenderet novum exemplum beatæ unionis quæ est inter Deum et spiritum, in qua diligitur ex toto corde, et videtur facie ad faciem. Putaret enim creatura se non posse uniri creatori suo tanta propinquitate ut eum tota mente diligeret et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam infimæ, id est carni, quæ de terra est in tanta dilectione uniri, ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere, sicut Apostolus ostendit, dicens, II Corinth., V, 4: nolimus corpore expoliari sed supervestiri; per quod ostenditur spiritum creatum spiritui increato ineffabili amore uniri. Pro exemplo igitur futuræ societatis quæ inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione ejusdem perficienda erat, animam corporis indumentis et terrenis mansionibus copulavit, luteamque materiam fecit ad vitæ sensum vegetare, ut sciret homo quia, si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animæ in fœderationem unam et in amicitiam tantam conjungere, nequaquam ei impossibile futurum rationalis creaturæ humilitatem, licet longe inferiorem, ad suæ gloriæ participationem sublimare*"⁸⁶.

El concepto que subyace es el mismo: se da una razón de la composición natural del hombre, de alma y cuerpo, razón que guía a la mente divina al idear y crear al hombre, toda en función de la visión beatífica, fin sobrenatural. Vale decir Dios prepara en la naturaleza del hombre la capacidad de comunicar su bondad en el sumo grado, fin último que guía toda su obra.

Santo Tomás pondrá todo su talento metafísico al servicio de esta misma idea.

Preguntándose en su correspondiente comentario: "*utrum anima rationalis debeat uniri corpori*", se responde: "*causa finalis ipsius con-*

⁸⁵ III, d. 19, q. un., a. 5, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 2.

⁸⁶ II, d. 1; Textus P. Lombardi, pág. 8-9.

junctionis animæ et corporis assignatur in littera a magistro sufficienter. Finis enim potest sumi vel ex parte agentis vel ex parte ipsius operis. Ex parte agentis, scilicet Dei, FINIS EST BONITAS EIUS, secundum quod cadit in voluntate ipsius volentis BONITATEM SUAM IN RES DIFFUNDERE: et hæc est prima ratio quam magister assignat. Ex parte autem operis finis intentus est pertingere IN ASSIMILATIONEM DIVINÆ BONITATIS. Hoc autem secundum esse eius, prout ipsa conjunctio animæ et corporis est quædam similitudo divinæ beatitudinis, qua conjungitur spiritus Deo: et hæc est secunda ratio quam assignat. Et etiam secundum operationem, prout scilicet anima per operationes quas in corpore exercet, ad divinam beatitudinem accedit merendo: et hæc tertia ratio” 87.

Vale decir que Santo Tomás estructura metafísicamente la misma idea de Lombardo. El fin que Dios se propone al llamar al hombre a la existencia es el de comunicar su bondad hasta el grado de hacer partícipe a la creatura racional de su propia vida, su visión y su gozo eterno. Conforme a este fin teje de tal manera las entrañas de la creatura inferior entre las racionales (el hombre), que ella encuentre en su inmersión en el orden material un como apoyo creado y un como estímulo de la futura unión del Espíritu Divino con su propio espíritu. De ahí que el fin de la unión del alma y el cuerpo, vista de parte de la creatura (*ex parte operis*) sea también el asimilarse a la bondad divina que se difunde fuera de sí hasta este increíble grado de condescendencia.

Más adelante en el segundo libro de las Sentencias, siempre en la línea de este pensamiento, Santo Tomás se objeta: “*Quanto natura perfectior est tanto expeditius suum finem consequi potest. Sed natura humana inter alias creaturas, ad minus inferiores, perfectior est. Si igitur aliæ creaturæ sola Dei providentia sine aliquo superaddito suis naturalibus finem proprium consequi possunt, videtur quod multo fortius hoc rationalis creatura consequi possit” 88.*

La respuesta conserva la misma mirada, la creatura racional ha sido hecha por Dios para la visión beatífica, como ocasión de comunicar su bondad en grado sumo; tal será, pues, su fin propio. “*Si finis hominis non esset altior fine ad quem perveniunt cæteræ creaturæ, sequeretur quod homo imperfectior aliis esset, si finem suum per naturam suam consequi non posset, quod cæteræ possunt. Sed quia finis ad quem homo pertingit excellentior est omni fine quem cæteræ aliæ consequuntur, et omnem facultatem naturæ excedit, hoc ipso quod homo talem finem consequi potest, licet non per se, sed aliquibus auxiliis divinitus collatis, multis exercitiis, melioris naturæ est quam ille qui non nisi modicam invenitur cæteris dignior, sicut ille qui perfectam sanitatem consequitur*

87 II, d. 1, q. 2, a. 4, sol. ad finem, pág. 52-3.

sanitatem paucis exercitio consequitur, ut in secundo "De Cælo et Mundo": text. 62, dicitur"⁸⁹.

Santo Tomás podría haber respondido, en un contexto común a nuestra teología contemporánea distinguiendo: que el hombre por sus propias fuerzas puede adquirir el fin propio y natural que le es debido (fin al que, por otra parte, Santo Tomás hace clara referencia en tantos lugares), y que por lo mismo, si Dios con su auxilio le conduce a una felicidad superior, esto en nada disminuye su naturaleza, sino que más bien es indicio de su nobleza y superioridad. Responde, sin embargo, simplemente, quedándose en el contexto de la objeción y suponiendo que el fin propio del hombre, único por el cual ha sido creado es la visión beatífica, el cual, por exceder las fuerzas de la creatura, no puede ser alcanzado si no es por la ayuda de Dios.

Este mismo concepto late, a nuestro modo de ver, en el IV de las Sentencias: "*Illud ad quod tota naturæ expectatio intendit maxime videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum est huiusmodi, ut patet Rom. VIII. Ergo resurrectio erit naturalis*"⁹⁰. Santo Tomás responde: "*Tota operatio naturæ est sub operatione divina*". Dios ha ordenado a la naturaleza a la gracia y a la visión, como artifice que tenía un solo fin al hacer todo el universo, "*sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris; unde sicut omnis operatio inferioris artis spectat aliquem finem ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris inducentis formam vel utentis artificio facto; ita et ultimum finem ad quem totam naturæ expectatio tendit, non potest pervenire operatione naturæ, et propter hoc consecutio eius non est naturalis*"⁹¹.

No dudamos que del fin último que es la visión beatífica dice también Santo Tomás aquí en el IV de Sentencias, que si no fuera conseguido en vano hubiera sido creado el hombre: toda la intención divina sobre él se hubiera frustrado. "*Neccessitas ponendi resurrectionem est hoc ut homo finem ultimum propter quem homo factus est consequatur: quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animæ separatæ, ut supra dictum est. ALIAS VANE ESSET HOMO CONSTITUTUS, SI AD FINEM AD QUEM FACTUS EST PERVENIRE NON POSSET*"⁹².

De estos textos creemos poder deducir sin más que la perspectiva teológica de Santo Tomás sobre el hombre, así como todo el universo, está firmemente puesta en el fin último de Dios, el de comunicarse a sí mismo en grado sumo, a saber, por la visión y posesión de sí mismo con la que El es eternamente feliz.

Dios, plenamente feliz en la intimidad de su vida trinitaria, piensa en el *exitus* de su seno por impulso de este mismo gozo y de esta misma plenitud de bien que quiere participar a otros, hasta el grado de comu-

⁸⁹ IV, d. 43. q. 1, a. 1, q. 1, a. 3. ob. 4.

⁹¹ *Ibid.*, *ibid.*, sol. 3, resp. ad 4.

⁹² IV, d. 44. q. 1, a. 1. sol. 2.

nicarle su misma vida trinitaria. Principio pues de las cosas son las mismas divinas procesiones que quieren asociar a otros seres en la intimidad de su vida. Así se obra el *exitus* de las cosas fuera de Dios, en vista del *reditus* de la misma al seno de Dios.

Es precisamente en esta perspectiva en la que se engarza en la mente de Santo Tomás, la cuestión a la que queremos preparar el cauce, del anticipo en el hombre en su estado de peregrino de la misma realidad que le hará eternamente glorioso en la patria.

En efecto, como hemos visto, la posesión de Dios como él mismo se posee excede la capacidad de toda creatura, siendo una operación estrictamente divina; en la naturaleza y el germen vital que el hombre recibe por fuerza de la sola creación no hay nada que le adecúe convenientemente al fin para el que Dios le crea.

Y como nada obra impulsado por un fin sin que se dé en su propia naturaleza y su forma específica un anticipo de este fin, una incoación, proporción o inclinación al mismo, es menester que en el hombre ordenado por Dios a poseerle se dé un principio vital, una inclinación, una incoación de la visión beatífica, superior a su naturaleza que le proporcione al nuevo fin, una anticipada participación de la misma naturaleza divina, que le haga capaz de encaminarse a la posesión definitiva de Dios.

Analizado en qué consisten para Santo Tomás la incoación y precontención del fin en la forma (Nº 1), como se exige esta precontención, en la actual ordenación del hombre a su fin sobrenatural (Nº 2) y la perspectiva teológica en la cual Santo Tomás ubica el llamado del hombre a la gloria (Nº 3), parécenos quedar adecuadamente abierta la cuestión que nos preocupa, a saber: ¿en qué consiste en concreto esta incoación de la posesión definitiva de Dios, qué anticipa ella en el ser y en la psicología del hombre, de qué manera es ella germen y anticipo de la futura herencia?

JUAN C. DE ZAN