

## LA NOCION DE PARTICIPACION EN JUAN VICENTE Y SUS PROBLEMAS

§ 1: *El significado del problema de la participación sobrenatural.*

Ningún término ha iluminado tanto la especulación teológica que pretende penetrar en la estructura más íntima de la realidad sobrenatural que recibe el hombre, al par que de interiorizar en el mismo hombre la entidad de la gracia, como aquel de la *participación*. Se puede decir que las diversas escuelas teológicas se especifican interiormente según la actitud particular que toman a su respecto. Nuestro intento es aplicar aquí, casi *in vivo*, éste criterio exegético de la participación a la especulación tomista en torno al misterio de la gracia, considerándola en su surgir y en su constituirse como síntesis especulativa del sobrenatural, aparecida en una época de madurez de la teología cristiana.

El punto de partida de la especulación teológica en torno a la participación propia de la divinidad, que viene por vía de la gracia, es la enérgica expresión de San Pedro: «Ὡς τὰ πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δωδύρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς». <sup>1</sup>

1 *Petri Epistola II*, 1, 3-5, (A. Merk, Roma 1933) p. 764. La fórmula *divina naturalidad* (θεῖα φύσις) se encuentra entre los filósofos y eruditos helenistas. Se ve en Platón, Aristóteles, Epicureo, Diodoro, José Flavio y Filón (las citaciones de los pasajes se pueden encontrar en J. Chainé, *Les épîtres catholiques*, Paris 1939, p. 42). Normalmente significa la *verdadera divinidad*, también como contrapuesta a los ídolos.

En el Nuevo Testamento el adjetivo θεῖος es usado sólo por San Pedro en esta epístola (I, 3-4). El sustantivo τὸ θεῖον *lo Divino* es usado por San Pablo en el discurso del Areópago para indicar a los griegos la verdadera Divinidad, el Ser divino, Dios mismo, implícitamente opuesto a todo aquello que no es Dios (Cfr. A. Charue, 'Les épîtres catholiques' en la *Sainte Bible* de L. Pirot, vol. XII, Paris 1938, p. 375).

¿En qué sentido se debe entender este consorcio con la naturaleza divina, de que habla San Pablo? Ya en la I epístola (5, 1) había dicho de ser partícipe (κοινωνός) de la gloria que debía manifestarse en el avenir. La «gloria» estaba ya presente en él, pero no se manifestaba aún, debía manifestarse en el futuro. Aquí precisa y potencia el sentido de aquella «gloria», llamándola «*naturaleza divina*». Así el término κοινωνός (como κοινωνία) no indica simplemente una relación de intercambio o de comercio, sino una auténtica participación o comunión:

Como se ha dicho es la más enérgica expresión de toda la Escritura que esboza una definición de la gracia <sup>2</sup>.

Santo Tomás tomando por punto firme revelado la feliz expresión de San Pedro en el horizonte de la Tradición <sup>3</sup>, luego de una impar búsqueda

*ser participe de una cosa junto a otro* (F. Hauck, art. 'κοινωνία', en Kittel, T. III, p. 803). Algunos teólogos modernos (con E. Tobac, 'Grâce', en *Dictionn. Apologétique de la Foi Cath.*, vol. II, col. 340, y F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I, Romae 1938, p. 125) prefieren ver en la expresión de nuestra epístola solamente una participación a la naturaleza divina en la gloria en el futuro y no precisamente en la gracia en el presente. En la I epístola (5, 1) San Pedro se declara «participe de la gloria que debe manifestarse». Así también la participación de la naturaleza divina tendría sólo un sentido escatológico. P. Bonnetain, respondiendo a Tobac, observa: «A vrai dire, on ne voit pas de raison d'affaiblir la portée de l'expression: la hauteur de la pensée trouve un contexte très clair dans la doctrine commune à tout le Nouveau Testament, non seulement à saint Paul et à saint Jean, mais encore à saint Jacques, à saint Jude et même à saint Pierre (*I Petr.*, I, 4, 23, doctrine de la régénération). Ce qui est contraire à ce contexte, ce serait d'établir une différence si profonde entre la grâce d'ici-bas et la gloire future: leur identité foncière ne résulte-elle pas de l'expression unique de «vie éternelle» par laquelle saint Jean les désigne» ('Grâce', en *Supplém. au Dictionn. de la Bible*, vol. III, 1934, 1.103). Asimismo, parece indicar F. Hauck, en art. 'κοινωνία', en Kittel, T. III, p. 804. Por lo demás, se puede observar, que en el contexto San Pedro no habla sólo de los bienes prometidos (επαγγέλματα) sino también de los dones ya concedidos (δεδώρηται). V. Iacono, insistiendo sobre el aoristo (ἵνα... γένησθε = a fin que... devengan) concluye: «La partecipazione è ritenuta già verificatasi in un momento, che non poteva essere conosciuto, perciò è omessa l'indicazione temporale. Per questi beni già promessi e dati, per la grazia santificante (...) i cristiani sono elevati a un ordine superiore alla natura creata e creabile» ('La παλιγγενεσία in San Paolo e nell'ambiente pagano' en *Biblica* 15 (1934) 380-383, especialmente 382). Asimismo afirma P. de Ambroggi: «Dal contesto si può arguire pure che questa partecipazione alla natura divina incomincia per il credente fino da questa vita; quindi non è puramente escatologica. Che la conformità con la divina natura non sia puramente escatologica, risulta anche dalle parole che seguono in questo versetto: come condizione per diventare partecipi della natura divina S. Pietro esige questa: dopo aver fuggito (ἀποφυγόντες, aoristo) la corruzione che è nel mondo per la concupiscenza. In seguito alla vocazione divina alla perfetta conoscenza di Dio, ossia alla fede, i cristiani devono fuggire la corruzione morale (opposta alla vita di cui si parla nel v. 3) che regna nel mondo a causa del vizio impuro. L'efficacia dell'opera divina in noi dipende anche della nostra cooperazione. Chi ama il mondo e la sua concupiscenza non ha la carità del Padre» (*Le epistole cattoliche*, Turin 1957, p. 172 a).

2 «De toute l'Écriture la plus énergique expression qui ébauche une définition de la grace» (J. Bonnetain, art. 'Grâce', en *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, T. III, col. 1.103).

3 A lo largo de nuestro trabajo hemos tratado de señalar las fuentes patristicas directas, en la mayor parte indicadas por el mismo Aquinate, que influyen en la concepción tomista de la gracia hasta llegar a la propia y originalísima fórmula del Angélico que describe la gracia como *participatio divinae naturae*. Sin embargo, podemos indicar aquí en modo muy sumario —ya que trasciende el objeto de nuestro trabajo— algunas aproximaciones patristicas de la fórmula tomista. Se citan en este sentido algunas expresiones de San Ignacio mártir, que califica a los cristianos como «portadores de Dios» (Θεοφόροι), portadores de Cristo (Χριστοφόροι), portadores de santidad (ἀγιοφόροι) (*Efes.* 9, 1; *Cfr. Magn.* 14, 1; *Eph.* 4, 2). San Ireneo, aunque enseña que la plena perfección del hombre se obtiene en la otra vida por la participación de la incorruptibilidad, afirma sin embargo

radical, da a la definición petrina, en la madurez de su arco especulativo, un propio estatuto teológico, concorde con la superior síntesis entre Platón y Aristóteles realizada en el orden natural.

En verdad, con el renacimiento del pensamiento tomista de los tiempos modernos se ha tendido como a una concretación de polaridad en la especulación católica: mientras se retiene que la especulación patristica asimila

que esta perfección se prepara progresivamente en esta vida: «*Nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus, ad perfectionem et preparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare Deum: quod et pignus dixit Apostolus... in Epistola quae ad Ephesios, 1, 13 est*» (*adversus haereses* l. 5, c. 8: *MG* 7, 1.141). Asimismo: «*Qui (Jesus Christus) propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos, perficeret esse quod est ipse*» (*Ibid.*, l. 5, Prol.: *MG* 7, 1.120. Cfr. A. Strucker, *Die Gottebendlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster 1913, pp. 76-128, especialmente p. 106). San Atanasio, contra los arrianos y pneumáticos argumenta así: «*Si por la participación al E. Santo nosotros somos partícipes de la naturaleza divina, solamente un insensato puede decir que el E. Santo es de naturaleza creada y no de naturaleza divina*» (*Ad Serap. I*, 24; Cfr. *Av. Ar. Orat.*, 4, 3, 24; *MG* 26, 373). Por lo demás, se reclama al famoso texto de *II Pedro*, 1, 4, para probar que participando del Hijo por la gracia del Espíritu Santo, participamos también del mismo Dios como enseña San Pedro (*Av. Ar. Orat.*, 1, n. 16: *MG* 26, 45). San Basilio del mismo modo prueba que el Espíritu Santo es Dios: «*Et, si eos qui virtute perfecti sunt, deos nominamus, perfectio autem est per Spiritum; quomodo qui alios efficit deos, ille ipse destitutus deitate est?*» (τὸ ἐτέρους θεοποιῶν)» (*Av. Eunomium* l. 3, c. 5: *MG* 29, 665). Asimismo indica que por la gracia el hombre es dios por participación: sólo Dios es por esencia Dios: «*Homo dicitur deus, velut in hoc loco, Ego dixi: Dii estis*» (Ps. 81, 6). *Quin etiam daemon appellatur deus, secundum illud, Dii gentium daemonia* (Ps. 95, 5). *Sed illi quidem ex dono, hi vero ex mendacio nomen accipiunt. Deus vero solus est secundum essentiam Deus*» (*Epist.*, 8, 3; *MG* 32, 249 C). San Cirilo de Jerusalén ve en la comunión eucarística el medio con el que se realiza en la tierra la participación a la naturaleza divina de la que habla San Pedro. Escribe: «*Nam in figura panis datur tibi corpus, et in figura vini datur tibi sanguis, ut, cum sumpseris corpus, et sanguinem Christi, concorporeus et consanguis ipsi efficiaris. Sic enim et christiferi efficimur, distributo in membra nostra corpore eius et sanguine. Sic iuxta beatorum Petrum divinae simus consortes naturae*» (*Catech.* 22, *mystag.* 4, *MG* 33, 1.100). San Ambrosio y San Cirilo de Alejandría enseñan que nuestra participación a la naturaleza divina es obra del Espíritu Santo. El santo Obispo de Milán se pregunta: «*Quis audeat dicere discretum a Deo Patre et Christo esse Spiritum Sanctum; cum per ipsum ad imaginem et similitudinem Dei esse meramur, et per ipsum fiat, quemadmodum Petrus apostolus dixit, ut divinae simus consortes naturae*» (*De Spiritu Sancto*, I, 6, 80: *ML* 16, 723). Análogamente San Cirilo de Alejandría: «*ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν τὸ Πνεῦμα. ὃ δὲ καὶ μετέχειν διὰ πίστεως τῆς εἰς χριστὸν ἀζιούμενοι, «θείας τε φύσεως ἀποτελούμεθα κοινωνοί» (2 Petr. 1, 4) καὶ ἐκ Θεοῦ γεγενῆσθαι λεγόμεθα*» (*In Ioann. Comm.* I, 9: *MG* 73, 157). San Agustín enseña la participación de la divinidad como *deification*: «*Deus enim deum te vult facere: non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono suo et adoptione. Sicut enim ille per humanitatem factus est particeps moralitatis tuae; sic te per exaltationem facit participem immortalitatis suae*» (*Sermo* 167, n. 4: *ML* 38, 909). Aludiendo al Sal. 82, 6 (Ego dixi, dii estis...) Agustín explica en qué sentido los hombres pueden decirse dioses: «*Manifestum est ergo, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum non ex alio justus est; et ille deificat, qui per semetipsum non alterius participatione Deus est... Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptionis, non naturae generantis*» (*Enarr. in Ps.* 49, n. 2: *ML* 36, 565). Por lo demás recordamos el texto tan conocido de San León Magno: «*Agnosce,*

y explícita la doctrina revelada en el instrumento de la filosofía platónica, la especulación tomista, en cambio, parece separarse netamente del pensamiento precedente y de aquel de la mayor parte de los contemporáneos para adaptarse sin más a aquel del «crítico de la Idea». Esta interpretación de Santo Tomás pone arduos problemas en el campo de la exégesis doctrinal del tomismo. En el orden natural se ha tratado de demostrar cómo Santo Tomás cual auténtico pensador esencial opera un «salto cualitativo» en el pensamiento en cuanto aporta un nuevo mensaje que supera desde adentro la oposición clásica irreductible entre Platón y Aristóteles<sup>4</sup>. A éste respecto se ha indicado cuál es la envergadura especulativa de la «noción de participación» en la síntesis tomista<sup>5</sup>. Si bien, entonces, al presente se cuenta con una exégesis más acorde con el Santo Tomás histórico en lo que hace al orden natural, no se puede hablar de una *equivalente exégesis* en lo que hace a la síntesis tomista del orden sobrenatural.

o Christiane, dignitatem tuam: et *divinae consors factus naturae* (2 Petr. 1, 4), noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Memento cuius capitis et cuius corporis sit membrum» (*Sermo* 21, n. 3: *ML* 54, 192-93).

La doctrina de los Padres sobre la *participación de la naturaleza divina* es expresada también en forma litúrgica: *Lex orandi, lex credendi*. El misterio de la Encarnación y de nuestra redención como recíproca participación, es utilizado como expresión de plegaria por el sacerdote mientras infunde agua en el cáliz: «Per huius aquae et vini mysterium eius efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps» (*Ordo Missae*). En el prefacio de la Asunción se dice que Jesús es elevado al cielo: «*ut nos divinitatis Suae tribueret esse participes*». E. J. Scheller a este respecto dice: «Es kann daher nicht überraschen, dass in den täglich wechselnden Gebeten der hl. Messe das Wort Anteilnahme am häufigsten, etwa 46 mal und das Wort teilhaftig etwall mal, das Wort teilnehmen einmal vorkommt. Die betende und die lehrende Kirche stimmen überein» (*Das Priestertum Christi*, Paderborn 1934, p. 73).

El magisterio afirma explícitamente esta doctrina: Pío XII sostiene: «Si el Verbo se anonadó tomando la forma de siervo (*Filipp.* 2, 7), lo hizo para hacer partícipes de la naturaleza divina (2 *Piet.*, 1, 4) a sus hermanos según la carne, ya en el exilio terreno con la gracia santificante, ya en la patria celeste con la posesión de la beatitud eterna» (*Mystici Corporis*, AAS 35, 1943, 214-15: ed. Tromp. textus et docum., Roma 1948, n. 45; Cfr. León XIII, *Divinum illud*, AAS 29, 1897: ed. Boyer, tex. et doc. Roma 1952, n. 11).

4 Mérito principal de la obra de renovación tomista del P. C. Fabro, es el haber puesto en evidencia magistralmente la superación en nueva y superior síntesis por parte del Angélico de la oposición antitética del mundo clásico entre Platón y Aristóteles. Cfr. sobre todo *La nozione metafisica di partecipazione*, (Società Editrice Internazionale, Turin 1963); *Partecipazione e causalità*, (Società Editrice Internazionale, Turin 1960).

5 Para un estudio de la noción tomista de participación no solo histórico sino también especulativo, cfr. P. C. Fabro, 'Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione', en *Div.* 11 (1967), 562, reedición en «Esegesi Tomistica», (Roma 1969) p. 421; *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., pp. 39-122; *Partecipazione e causalità*, ed. cit., pp. 69-169, 241-316, 397-410. Sin un estudio de las fuentes tomistas y de la particular fisonomía que asumen en la obra del Angélico al par que de una ausencia en la determinación propia del *esse*: todo lo cual ha sido probablemente la causa de las graves reservas que ha recibido en sede de fidelidad tomista (P. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., p. 20 ss.), cfr. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de San Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste XXIII, 2 ed., (Paris 1953) pp. 85-120.

Es así que, en nuestros días no ha sido estudiado el tema de la gracia a la luz de la noción de participación, cuando el Angélico —y sobre todo aquel más maduro— solo define la gracia como participación de la naturaleza divina<sup>6</sup>.

Cuál sea el exacto pensamiento de la tradición tomista sobre éste punto crucial en el orden sobrenatural, yo no estoy en grado de decirlo, porque aún no he podido conocerlo en todo su desarrollo. Sin embargo, la orientación que puede aparecer de una lectura ordinaria de los comentarios más célebres, hace conjeturar que, muchas veces se ha elaborado un sistema del sobrenatural fijándolo en parámetros aristotélicos e indicándolo como un aristotelismo sobrenatural: el signo profundo de ésta acentuación es la pérdida de la definición de la gracia como *participación de la naturaleza divina* al par que del concepto Paulino de *nueva creación en Cristo* (ἐν χριστῷ, καὶνῇ κτίσει)<sup>7</sup> que Santo Tomás audazmente entiende en su sentido fuerte como auténtica nueva creación que tiene por *ratio propria* el «*esse gratiae*»<sup>8</sup>. En efecto, dice el Angélico al comentar el citado pasaje de San Pablo:

«*Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creature ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren. III, 4: Vetustam fecit pellem meam, etc. Oportuit ergo esse novam creationem per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt*»<sup>9</sup>.

6 El primer estudio que toca parcialmente el tema en nuestra perspectiva es el de F. Ocariz, *Hijos de Dios en Cristo*, (Pamplona 1972) pp. 69 a 80.

7 *Ad Cor. II*, c. 5, v. 17, (Merk, Romae 1951) p. 602 Cfr. *Ad Galatas*, c. 6, v. 15.

8 A éste respecto es oportuno consignar la denuncia de un bibliista como Pierre Benoit, O. P. a la escolástica y a ciertos epígonos de Santo Tomás por no haber elaborado suficientemente el *ontologismo profundo y radical* bíblico y paulino con referencia especial a 2 *Cor. 5, 17 y Ga. 6, 15*: «Il y a dans cette vue biblique et paulinienne du salut un ontologisme profond, radical, qui, s'il reste philosophiquement peu élaboré, n'en recèle pas moins une richesse susceptible des plus féconds développements. La théologie scolastique, s'aidant de la philosophie d'Aristote, a élaboré des explications très valables, et même admirables, sanctionnées par des formulations dogmatiques. Le réalisme thomiste de la grâce, par exemple, ou de la causalité sacramentelle, plonge ses racines dans la pure tradition biblique. Cette théologie scolastique n'a pu cependant tout exploiter du donné infiniment riche de la Révélation. Un certain essentialisme de base qui a pu dégénérer chez certains en un conceptualisme, voire en un nominalisme, n'est pas allé sans compromettre, sinon chez les génies comme saint Thomas, du moins chez leurs épigones, la présentation d'abord concrète et fonctionnelle du message biblique» (P. Benoit, O. P. Préface a *Créés dans le Christ Jésus*, de B. Rey, Paris 1966, página 11).

9 *In Ep. II ad Cor.*, c. 5, v. 17, l. 4, (Turín 1953) T. I, n. 192, p. 483. Asimismo: «*Creati namque et producti sumus in esse naturae per Adam; sed illa quidem creatura vetusta iam erat, et inveterata, et ideo Dominus producens nos, et constituens in esse gratiae, fecit quamdam no van creaturam. Iac. I, 18: ut simus initium aliquid quod creaturae eius. Et dicitur nova, quia per eam renovamur in vitam novam*» (*In Ep. ad Gal.*, c. 6, v. 15, l. 4, ed. cit., nro. 374, p. 648 a). Y aún: «*Creatur aliquid ad esse naturae, quando ex nihilo producitur ad esse: Gn. 1: In principio creavit Deus, etc. Item quando ad esse gratiae producitur*» (*In Davidem psal. L*, Ed. Parmae 1863, T. XIV, p. 348). Cfr. *In I ad Cor.*, c. 13, v. 2, l. 1, n. 766, p. 381; *In Ep. ad Eph.*, c. 2, v. 10, n. 99, p. 26; *S. Th.*, I-II q. 110, a. 2 ad 3. El tema está estudiado de modo particular más abajo en la p. 304 y ss.

Así pues, en la antedicha tradición que interpreta la síntesis del Angélico en parámetros aristotélicos<sup>10</sup> se ha siempre puesto de relieve la naturaleza de la gracia como un accidente probablemente ubicable entre las categorías de accidente aristotélico, y se ha dejado un poco en la sombra aquel repetido pensamiento del Aquinate que manifiesta la singular emergencia de la gracia en parangón a los demás accidentes»:

Gratia (...) non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi numeraverunt; *quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos*<sup>11</sup>.

10 Capreólo «princeps thomistarum» apenas toca *per obliquum* nuestro argumento a propósito de una aguda crítica que realiza a Aureólo: el cual identificando la gracia (= caridad) con las otras virtudes infusas, como la fé, afirma que con ellas —la fe— el hombre se justifica y es grato a Dios. Funda la prueba sosteniendo que la gratuidad y la dilección se basan en una cierta conformidad y unidad con Dios, la cual también se da en las otras virtudes infusas (*II Sent.*, dist. 26, quaest. unica, a. 1). Capreólo responde negando ésto último: «Nisi intelligat de illo quod facit hominem conformem ipsi Deo conformitate *quasi specifica* per quamdam *participationem divinae naturae et divinitatis*. Hanc autem conformitatem nulla virtus potest facere, sed *sola gratia*; quae est quadam *participatio divinitatis*; nam per caritatem, sapientiam, et alios habitus virtutum, fit homo Deo similis quantum ad perfectiones attributales solum» (*II Sent.*, dist. 26, q. I, a. 3 ad 2 Aureoli, ed. Paban-Pègues, 1903, vol. IV, p. 265 b). Por lo demás, Capreólo comenta sólo el libro de las Sentencias donde Santo Tomás aún no expresa la fórmula de gran madurez que define la gracia como *participatio divinae naturae*.

Cayetano, además de los comentarios generales en los lugares de la *Suma* donde Santo Tomás trara de la gracia, el texto más célebre, citado por los Salmanticenses (Cfr. *Cursus Theologicus iuxta miram D. Thomae*, t. V, q. CIX, tr. XIV, D. IV, d. 3, n. 39, Lugduni 1679, p. 376 a), donde toca nuestra cuestión al hablar de la caridad, es el siguiente: «(Caritas) *participatio est infinitae caritatis*, sicut nostra sapientia est participatio infinitae sapientiae, et nostra scientia participatio infinitae scientiae... Ex hoc non concluditur quod repugnet ei terminus augmenti... quia ex esse *participationem formaliter* alicuius perfectionis infinitae non sequitur necessario repugnantia ad habere terminum simpliciter perfectionis intensivae» (*Commentaria Card. Caietani, in II-II*, q. 24, a. 7, Romae 1945, T. VIII, p. 183 b in fine). También se refiere lateralmente a nuestra cuestión en otros lugares: *Comm. super Ioannem*, c. I, v. 13, (Paris 1540), T iij; *In Tentaculis II*; y en *Ientaculo II*. En ésta última obra habla particularmente de la dignidad de la gracia de un modo espléndido, aunque ello es en cierta manera aplicable a toda la realidad sobrenatural *quoad substantiam*. En efecto habla de la vida de la gracia en cuanto se opone al orden natural: «Bona creata primi ordinis (scil. naturalis, ita ille) se habet ad Deum ut artificata ad artificem: quae sunt aliena a natura artificis: ut domus, arca, navis, et alia huiusmodi testantur relata ad suos artifices. Caritas autem et lumen gloriae quae supremum tenent locum in secundo ordine, se habet ad Deum ut *connaturalia ad id cui sunt connaturalia*: ut ea quae sunt secundum naturam ad naturam: sicut calorem ad ignem, sicut moveri deorsum ad grave» (*Ientaculi secundi*, q. 2, Iacobi Giuntae 1550, Lugduni, EE, 4). Así, si bien es un poco mucho decir como Goudin que la exposición sobre la gracia del C. es *vagam et generalem* (*De Grat.*, 4, 4), ciertamente no plantea formalmente nuestro problema: la gracia como *participación formal y propia de la naturaleza divina*.

11 *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 and 1, Mand. II, p. 678. Asimismo, afirma el Aquinate al replantearse la cuestión en una etapa intermedia de su magisterio: «Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae Philosophi scriverunt, invenitur: quia Philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia *quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos*» (*De Verit.*, q. 27, a. 2 ad 7, Turin 1964. Q. D. I, p. 515; ed. Romae ad Sanctae Sabinae 1973, T. XXII, p. 795 a).

Así aún, no se ha profundizado en la desproporción que indica el Angélico entre los accidentes naturales y la gracia: mientras los accidentes naturales que enumera en particular el Filósofo dan el modo de ser de la misma naturaleza natural del sujeto al modo del sujeto, la gracia, en cambio, da una nueva naturaleza y modo de ser al sujeto no proporcionado a la naturaleza natural del mismo. Pero, es difícil empeñarse en ésta ardua temática si se olvida el aspecto trascendente de la gracia en Santo Tomás según el cual la antedicha gracia *ut natura in natura* da al sujeto espiritual un nuevo modo de ser y operar que, más allá de las categorías aristotélicas, es participación del ser y naturaleza divina.

Por otra parte, los autores tomistas que tienen el gran mérito de reintroducir la noción de participación para ilustrar la realidad de la gracia, tienden con todo más a la inteligibilidad formal que no a mantener la altura, la anchura y la profundidad de la nueva creación en Cristo que es la gracia. Parece ser este el destino común de las intuiciones geniales que después vienen diluidas y desarrolladas en sistemas: una pérdida que tiene por fundamento el oscurecimiento de la noción más profunda de la especulación tomista del «actus essendi» que también ella se entronca —y esto constituye su originalidad— en la noción metafísica de participación.

El análisis que presentamos, extracto de las primeras páginas de un largo trabajo de próxima publicación sobre el argumento, se refiere a Juan Vicente por ser éste autor el primero que plantea formalmente nuestro tema: «la gracia como participación formal de la naturaleza divina».

§ 2: *El primer intento de Juan Vicente Asturicense O. P. que define la gracia como participación formal de la naturaleza divina en lo más propio y constitutivo del ser divino: en cuanto ser imparticipado e independiente y divina plenitud de todo ser.*

Es Juan Vicente (+1595) el primero que reintroduce formalmente en la problemática teológica la cuestión de la gracia como participación propia de la naturaleza divina presentada por Santo Tomás<sup>12</sup>. Sin exponer en sus

Así aún al término de su reflexión en una fórmula integral: «*Gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non vognoverunt nisi illa accidentia animae quae ordinatur ad actus naturae humanae proportionatos*» (*De Virt. in com.*, q. un., a. 2 ad 21, Turín 1965, Q. D. II, p. 714).

12 «Ha sido Juan Vicente Asturicense O. P. el teólogo que inició una manera nueva y profunda de interpretar esta doctrina de la participación de la naturaleza divina por la gracia, seguida sustancialmente por los autores tomistas posteriores. No hay indicios de que su opinión se remontara a fuentes anteriores. Todas las referencias señalan como primer defensor de la misma al Asturicense» (T. Urdánoz, O. P., 'Juan de Santo Tomás y la trascendencia sobrenatural de la gracia santificante', *La Ciencia Tomista*, LXIX (1945), p. 65).

Sobre la vida académica y escritos del P. Juan Vicente, véase el estudio del P. Beltrán de Heredia, 'El Padre Juan Vicente Asturicense, Procurador y Vicario General de la Orden (1544-95)', en *Archivium Fratrum Praedicatorum* XI (1941).

obras<sup>13</sup> explícitamente el tema de la *definición-división* de la participación, como lo hacen los tomistas posteriores, con el propósito de prevenir contra una interpretación según la cual la razón de la sobrenaturalidad de la gracia está dada en la *sola* rectitud moral que confiere al alma, Vicente afirma que la gracia primero es una participación casi física (*quasi phisica*) de la naturaleza divina y luego también moral. En efecto, dice el *Asturicense*:

«Ratio supernaturalitas divinae gratiae non est sola supernaturalitas rectitudo moralis quam ipsa gratiae animae confert. Non negaverim ad supernaturalem gratiae rationem ipse attingere moralem hanc animae rectitudinem, quae ipsam divinae voluntatis rectificationem divinitus participat, quam potius hoc ita esse libentissime fateor, sed quae haec sola supernaturalis ordinis perfectio gratiae tribuator penitus inficior, et statuta conclusione quinta extirpare conor a theologorum animis. Existimoque parum digne eumde eminentissima divinae gratiae excellentia sentire, qui solam hanc supernaturalitatem moralis rectitudinis perfectionem gratiae tribuit. Nam ipse crediderim quae quemadmodum in ipsa infinita Dei natura primo intelligimus essentialem quasi physicam et moralem perfectionem, qua Deus est ipsum esse, ipsum vivere, et ipsum intelligere. Deinde ipsam quaedam pars intellectualis perfectionis: ita in ipsa divina gratia animae nostrae infecta primo intelligimus participium supernaturalem quasi phisicum divinae naturae, et deinde quae sit etiam participium eius rectitudinis moralis, quae propria est voluntatis divinae»<sup>14</sup>.

En una cuestión preliminar de la *Relectio de gratia Christi* va a explicar Juan Vicente «la excelencia y dignidad de la gracia habitual». Esta excelencia la hace derivar de ser la gracia una forma sobrenatural, efecto singular de Dios operante «como Autor y causa sobrenatural». Lo propio de Dios operante *como autor sobrenatural*, es decir, con una eficacia y virtud superior a toda producción de efectos naturales, no consiste en que obre como uno o como Trino, sino en que imprima «in effectu producto id quod ipso excellentius est et divinius»: tal que ninguna otra creatura natural pueda imitarlo<sup>15</sup>.

13 Juan Vicente expone la doctrina de la gracia en dos obras: a) la primera cuyo título es «*Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificantis Gratia*» fué publicada en Roma en 1590 y luego en Nápoles en 1625 sin variantes: edición ésta última de la cual tomamos la notas; b) la segunda es un *manuscrito* que bajo el número XIV-366 está en el archivo de los Padres Dominicos en S. Sabina, y cuyo es «*Fratris Ioannis Vincentii Asturicensis, Magistri in Sacra Theologia, Procuratoris et Vicarii generalis Ordinis Praedicatorum, Tractatus Primus Libri Primi De Origine Gratiae*».

14 *De Orig. Grat.*, tract. I, cap. XI, § 4, fol. 84. Esta tentativa de desentrañar el contenido de la gracia habitual convirtiéndola en la sola rectitud moral que confiere al alma, es relativamente nueva en teología. Juan Vicente, que probablemente es el primero en denunciarla, dice haber sido introducida «a novioribus quibusdam theologis, at non inductis» (*De Orig. Grat.*, tract. I, c. XI, f. 75), sin nombrar a los mismos. La formulación de Ripalda, tal vez sea la expresión más completa y feliz de la antedicha doctrina.

15 «Deus ut Trinus nihil operatur ad extra, eo quod personarum Trinitas proprietatibus relativis constat, relatio vero nullius est actionis, nulliusque effectus activum principium. Quod autem Deus, prout unus, operetur, non est peculiare respectu gratiae aut cuiusvis gratuiti doni, nam omnes naturae ordinis effectus causat et operatur Deus prout est unus, ergo *Deum operari ut supernaturalem*



De ahí el sentido de la propia identidad de la participación sobrenatural de lo divino por la gracia, que Juan Vicente formula así:

«Gratia per se primo est formalis quaedam expressio et participatio divinae naturae, secundum id quod excellentius est et divinius in ipsa natura Dei; *est enim eius participatio, quatenus est ipsum Esse imparticipatum et independens, omnem prae habens essendi plenitudinem*»<sup>16</sup>.

Es decir, la gracia es participación de la naturaleza divina en lo más propio y constitutivo del ser divino, en cuanto ser imparticipado, divina plenitud de todo ser, eterno, infinito<sup>17</sup>.

*autorem et causam minime in eo consistit quod valut unus, velut trinus operetur, sed in eo quod exprimat in effectu producto id quod ipso excellentius est et divinius: in quo nulla creatura ad natura ordinem pertinens valet sua natura eum imitari*» (*Relectio de habituali Christi Salvatoris sanctificante gratia*, q. 1, sect. I, página 5, col. b, Neapoli 1625).

16 *Relect...*, q. I, sect. I, p. 7 a *Ibid.*, Proleg., p. 9 a: «Gratiam formale participum esse naturae divinae, qua ratione Dei natura est ipsum esse imparticipatum, inmutabile, aeternum». Así aún: «Gratia essentialiter et per se primo formale quodam est participium divinae naturae, non secundum aliquod eius peculiare attributorum et particularum perfectionem, sed secundum id quod est in ipsa formalissimum et magis essentiale et in quo Deus, prout est unus, inimitabilis est ab omnibus possibilibus creaturis ad ordinem naturae pertinentibus» (*De Orig. Grat.*, T. I, c. XI, § 5, fol. 86).

17 Para Juan Vicente el constitutivo de la esencia divina se confunde con la misma Deidad. Algunos dijeron que era la Trinidad divina, ese inefable modo de subsistir en tres Personas, la perfección suprema y forma constitutiva de la Deidad, por ser la Trinidad el misterio más recóndito, más alto y trascendente a toda naturaleza y comprensión creadas. No es cierto; según el asturicense, *ipsum Esse imparticipatum et independens, totam essendi plenitudinem continens*, es la perfección suprema constitutiva de Dios, anterior a la cual no hay otra, y que es *quasi ratio a priori* de todas las perfecciones divinas, incluso de la divina fecundidad y procesión en tres Personas. «In hoc autem quod est ipsum Esse, Vivere et Intelligere comprehendimus, seu Deus est ipsum Esse vivens intellectuali vita a semetipso» (*Relect...*, *Proleg.*, p. 12). Asimismo: «Ista divinae naturae perfectio, et si nec causa nec origo, nec si proprie loquimur, fundamentum sit illius perfectionis, quae ad personarum Trinitatem in eadem indivisibili natura subsistentium pertinet, est tamen eius ratio: iuxta eum modum quo divinae naturae inmutabilitas solet a peritioribus theologis aeternitatis Dei ratio vocari. Nam qua ratione infinita Dei essentia ipsum est intellectuale vivere, nativum est ad intra ei communicari, omni et summo modo naturae intellectuali possibili. Quae sane intellectualis communicatio cum non nisi per actiones intellectus et voluntatis esse queat, divina essentia in tribus dumtaxat personis potest esse subsistens» (*Relectio...*, *Proleg.*, p. 13). Sin embargo, en su comentario a la cuestión 3, art. 4, de la *Prima Pars*, Vicente establece que, hablando absolutamente, *la esencia divina es más perfecta que el mismo divino*: «Divinum esse secundo modo acceptum habet quandam modum excelentie in Deo; simpliciter tamen non est formalissimum et perfectissimum. Primam partem conclusionis probat tertium argumentum ex his que proposuimus in hoc dubio. Secunda vero conclusionis pars probatur. Primo, esse divinum non denotat actum aut formam sed terminum dumtaxat formalem divine essentiae; terminus autem nature non est perfectissimum ipsius nature, nam perfectio idem est quod actus et forma eius. Secundo, terminus cuiuscunque nature suam essentialiam perfectionem habet ab ipsa natura, et non, e contra, natura a suo termino etiam formali et intrinseco. Ergo terminus intrinsecus divine nature, scilicet esse, suam omnem perfectionem habet a natura divina, scilicet quod sit infinitus, illimitatus, et imparticipatus. Hec enim omnia habet quia est

Porque ese es el sentido que para Juan Vicente tiene el misterioso «θείας κοινοῦ φάσεως»<sup>18</sup> del Apóstol San Pedro: significa una participación formal de todo el cúmulo de perfecciones que atesora la esencia divina comunicadas intrínsecamente en el alma. Todas ellas son comunicadas como en su expresión formal en la gracia. Las expresiones y comunicaciones parciales de lo divino se encuentran también en las virtudes. La fe y profecía son participación de la divina luz; la caridad, participación del divino Amor, como dice Santo Tomás, I-II, q. 110, a. 4. Pero aún no son la entera participación de lo divino, que solo se obtiene por la gracia<sup>19</sup>.

Por idéntica consecuencia dedúcese que en la gracia y en el alma adornada por ella, debe haber una como *refulgencia y resplandor* de las divinas propiedades y perfecciones. Así lo afirma el maestro asturicense, fundándose en la Escritura y los SS. Padres: «Appellant enim illam indefectibilem, inmortalem, invariabilique vita donari, et in vero stabili, indefectibilique esse constitui». Y este «cúmulo de prerrogativas divinas no podría acomodarse a la gracia si no fuera participación de la divinidad en su modo y ser propio, *prout est ipsum Esse imparticipatum*»<sup>20</sup>.

Por último, afirma Juan Vicente que al establecer la antedicha teoría según la cual la gracia es una participación formal de la naturaleza divina en cuanto es el mismo ser y plenitud total de todo ser, no entiende decir con ello que la gracia sea el mismo ser imparticipado o la mismísima total plenitud de entidad propia solo de la naturaleza divina. Sino sólo que la gracia, cualidad de orden divino, dice «inmediata proporción con ese modo propio de la divina naturaleza» y sólo puede por él especificarse como su expresión formal<sup>21</sup>.

terminus intrinsecus nature infinite, illimitate, et mparticipabilis. At natura divina tantum habet ab ipso esse quod existat extra nihil. Ergo simpliciter loquendo divina essentia perfectior est ipso esse» (E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. 1.607, f. 45 v. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, Archivo Teológico granadino, Vol. 35, Madrid 1972, p. 59).

18 *Petri Epistola II, I, 4*, (Merk, Romae 1933) p. 764.

19 «Tunc anima et non alias, elevatur simpliciter ad consortium naturae divinae, cum ei intrinsece communicatur *formalis participatio omnium perfectionum* quibus essentialiter constat ipsa Dei natura: nam quod anima sit simpliciter consors divinae naturae, non est habere participatam in se unam aut alteram ipsius divinae perfectionem, sed *habere totam ipsam Dei naturam* formali expressione communicatam. Etenim qui unam aut alteram tantum divinae naturae perfectionem participat, ex parte tantum et quasi parcialiter in consortium ipsius divinitatis admittitur atque adeo non simpliciter sed secundum quid particeps eius et consors, sed hanc totalem naturae participationem sola gratia tribuit, nam reliqua ordinis supernaturalis dona non sunt participia totius divinitatis, sed quorundam singularum eius perfectionum...» (*Relect...*, p. 21).

20 *Relect...*, p. 15.

21 «Quod cum statuimus *gratiam* formalem esse participationem naturae divinae prout est ipsum esse ac totalis essendi plenitudo, minime asseverare intendimus quod gratia est ipsum esse imparticipatum, aut tota ipsa entitatis plenitudo, haec enim perfectio tanta soli divinae naturae, nullique creatae formae potest competere: sed tantum asserimus gratiam quandam esse divini ordinis qualitatem, *quae immediatam habet proportionem cum ipsa Dei natura*, tanquam cum proprio suae emanationis principio, in ipsaque proinde supernaturali et *fere indicibili modo*

§ 3: *El olvido del esse intesivo junto a la correspondiente noción de participación tomista en Juan Vicente.*

Cuando *Juan Vicente* afirma «Divinum esse (...) simpliciter non est formalissimum et perfectissimum»<sup>22</sup> está en las antípodas de Santo Tomás que rotundamente sostiene: a) la perfección pura (*perfectio separata*) no puede ser sino solamente una, y el *esse* es la primer perfección y el acto de todos los actos<sup>23</sup>; b) el *esse* subsistente, luego, es uno solo y éste es Dios cuya esencia es ser justamente el *esse* por esencia. En efecto, Juan Vicente al manifestar.

«Terminus intrinsecus divine nature, scilicet esse, suam omnem perfectionem habet a natura divina, scilicet quod sit infinitus, illimitatus, et im-participatus»<sup>24</sup>.

Sudvierte la afirmación cardinal de Santo Tomás para quien el *esse* es el *actus emergens*... Entre todas las perfecciones para el Aquinate el *ipsum esse* es lo más perfecto no sólo ciertamente en el sentido de actualidad sino, o consiguientemente, en sentido intensivo: cualquier perfección es tal en cuanto dice cierta participación del *esse*, el cual si se encuentra puro —v. gr. en Dios— expresa la plenitud de todas las perfecciones. Por lo cual el *ipsum esse* constituye la reducción suprema en el orden ontológico y el punto de derivación de todos los actos y formas. Como dice el Angélico:

«Omnium autem perfectiones pertinet ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent»<sup>25</sup>.

En otras palabras, cuando *Juan Vicente* sostiene.

«Esse est actualitas omnium formarum non per modum *actus*<sup>26</sup> sed per modum *termini formalis*, quod non est satis ut sit simpliciter perfectus sed tantum secundum quid»<sup>27</sup>.

Invierte la esencial lección tomista sobre la absoluta preeminencia ontológica del acto de ser en Dios como ser por esencia, sea en las creaturas como seres por participación. En efecto, afirma Santo Tomás al comentar el texto del Pseudo-Dionisio «Πάντων ὄν εἰκότως τῶν ἄλλων ἀρχηγικώτερος ὡς ὢν ὁ θεὸς ἐκ τῆς πρεσβυτέρας τῶν ἄλλων αὐτοῦ δωρεῶν ὑμνεῖται».<sup>28</sup>

ipsa dignitatis perfectio secundum omnem illam rationem exprimitur, secundum quam divinitas participabilis est creatura intellectuali» (*Relect...*, p. 25).

22 E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. 1.607, f. 45v. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, Archivo Teológico granadino, Vol. 35, (Madrid 1972) p. 59.

23 *Quodl.*, II, a. 3; *S. Th.*, I, q. 4, a. 1 ad 3 y a. 2.

24 E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. 1.607, f. 45 v. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, Archivo Teológico granadino, Vol. 35, (Madrid 1972) p. 59.

25 *S. Th.*, I, q. 4, a. 2 corp.

26 Manuscrito dice *actuus*.

27 E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. 1.607, f. 45 v. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, Archivo Teológico granadino, Vol. 35, (Madrid 1972) p. 60.

28 Dionysii Areopagitae, *De Divinis Nominibus*, c. V, § 5 B, *MG* III, col. 819.

«Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod *quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse*: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic *esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum*. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius *participant ipso esse*, sed, quod *magis est, omnia* quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi quibus existentia participant, *participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum*, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse. Ex hoc ergo concludit principale propositum, scilicet quod *Deus convenienter, principaliter prae omnibus aliis nominibus, laudatur sicut existens, quasi ex digniore donorum suorum*. Et quod principaliter sic laudetur, patet Exod. 3, 14: Qui est misit me ad vos»<sup>29</sup>.

La antedicha inversión del momento central de la metafísica tomista con el oscurecimiento de la noción del ser<sup>30</sup> operada por Juan Vicente, tiene su repercusión inmediata en la concepción que el Asturicense propone de la noción de participación. Cuando *Juan Vicente* sostiene:

«ex essentia et esse non resultat aliquod tertium compositum, eo quod non se habent proprie et in rigore sicut *potentia*<sup>31</sup> et actus; sed essentia habet se ut totum terminabile per esse tanquam per ultimum complementum; et ita quod ex hac compositione resultat non est aliud quam ipsamet essentia ut terminata et completa»<sup>32</sup>.

Transubstancia la noción de participación tomista. Como dice Santo Tomás, toda creatura se dice *ens* por participación. Pero es necesario que se divida en participante y participado, de modo que todo lo que participa se componga de participante y participado, como de potencia y acto. Por tanto, toda creatura se compone realmente de acto y potencia en la línea del ser que está compuesto de algo participado y algo participante: lo participante se llama la esencia o *suppositum*, y lo que es participado, *ipsum esse* o *actus essendi* (acto de ser). Luego en radical oposición con el Asturicense, Santo Tomás afirma que las creaturas todas son seres por participación en cuanto la esencia participa del *esse* y la esencia es entonces potencia respecto del *esse* que es el acto último de toda realidad<sup>33</sup>.

Para Santo Tomás la estructura fundamental de toda creatura o bien subsistente finito como participación, recibe su fuerza de la presencia del

29 *In De Div. Nom.*, c. V, I, 1, (Turin 1950) n. 635, p. 235 b.

30 Para un estudio medular sobre el oscurecimiento de la noción de ser en la escuela tomista, cfr. P. Cornelio Fabro, 'L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste', *Revue Thomiste*, 3 (1958) 443-72.

31 Manuscrito dice «*potentie*».

32 E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. 1.607, f. 41 v. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, Archivo teológico ganadino, Vol. 35 (Madrid 1972) p. 51.

33 Cfr. *In VIII Aristotelis de Physico auditu*, lect. 1, ed. Fr. Angeli M. Pirotta, (Nápoles 1953) p. 428 ss.

*esse* como acto de todo acto. Mientras que Avicena hace del *esse* un accidente, el Santo Doctor lo pone como acto substancial: en ésta última concepción de Santo Tomás el *esse* no es más el *accidens* de Avicena, sino el acto inmanente de la substancia, *esse substantiale*, que es el efecto propio de la divina causalidad<sup>34</sup>. Así, cuando nuestro autor Juan Vicente califica al *esse* más propiamente como término que como acto, desvirtua la originalidad y fuerza propia del momento culminante de la metafísica tomista del *esse* y la participación para retomar el camino del radical formalismo de la primacía de la esencia, y de este modo hacerse justamente pasible de la acusación de *Vergessenheit des Seins* hecha por Heidegger a la metafísica occidental y válida de modo particular para la escolástica<sup>35</sup>. No por casualidad el Asturicense advierte<sup>36</sup> que él toma esta doctrina de Pablo Soncinas, quien ciertamente llama al *esse* el término formal de la esencia<sup>37</sup> y aboga también como Vicente por la primacía de la esencia sobre el *esse*<sup>38</sup>.

§ 4: *La distorsión operada por Juan Vicente a la participación sobrenatural tomista.*

Por idéntica razón Juan Vicente distorsiona la participación sobrenatural de la gracia tomista al definirla como participación física y formal del ser divino en cuanto imparticipado, divina plenitud de todo ser, eterno, e infinito. Ante todo y en sede de fidelidad tomista nos parece oportuno señalar la introducción operada por nuestro autor, Juan Vicente, de ciertos neologismos que ciertamente Santo Tomás no usa y sobre todo trasuntan la antedicha distorsión de la metafísica del Aquinate. Cuando Vicente sostiene que la gracia es una participación casi física (quasi physica) de la naturaleza divina sin duda con el loable propósito de advertir contra el vaciamiento que significa reducir la realidad de la gracia a la *sola rectitud moral* que confiere al alma, tal vez sea el primero en considerar el problema metafísico de la participación sobrenatural de un modo demasiado físico —ello sea dicho

34 *Quodl. XII*, q. 5, a. 5, (Turin 1949) p. 216.

35 Acusación heideggeriana que no se aplica a la doctrina tomista cuando ella es comprendida en su sentido original, cfr. a este respecto central en sede de fidelidad tomística y valor teórico como «pensador esencial», C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, (Brescia 1957) pp. 337 ss.

36 E. g., Salamanca, Bibl. Universitaria, Ms. 1.607, ff. 41 v, 42 v, 45 v-45r, 47 vr. Cfr. Leonard A. Kennedy, *La doctrina de la existencia en Salamanca, siglo XVI*, Archivo Teológico granadino, Vol. 35 (Madri d1972) p. 51, 52, 58-60, 63 y 64.

37 *Quaestiones Metaphysicales*, Lib. 4, q. 12, ad 12 (Lyon 1579) p. 20 y 21.

38 Pablo de Soncinas antes que Vicente pero como este al plantearse el problema (*utrum esse sit nobilius essentia*) termina por sostener la tesis de Escoto diametralmente opuesta a Santo Tomás: ello explica los errores con los que se comprende nuestro autor: «Respondeo quod sive esse et essentia sint distinctae res sive differant ratione tantum, semper essentia est perfectior ipso esse talis essentiae: quod dico, quia aliquod esse, puta esse substantiae, est perfectius aliqua essentia, scilicet essentia accidentis. Sed intendo dicere quod quaelibet essentia est perfectior suo proprio esse: puta essentia Socratis est perfectior quam esse Socratis. Si enim realiter distinguuntur, realitas essentiae est perfectior realitate ipsius esse» (*Quaestiones Metaphysicae*, Venecia 1505, IV, q. 13, fol. 13 ra.) Cfr. C. Fabro, *L'obscurissement de l'esse dans l'école thomiste*, *Revue Thomiste*, 3 (1958) p. 453 ss.

«recitando» y no «calumniando»— como sin duda no está en Santo Tomás. Cuando el Asturicense afirma «*Gratiam formale participium esse*»<sup>39</sup> introduce un neologismo (*participium*) que ciertamente no tiene mucho sentido, pero además compromete el tomismo de nuestro autor.

Por lo demás, y ésta observación es más grave, cuando Juan Vicente expone la gracia como una participación del ser divino en cuanto imparticipado, da la impresión, en nuestro modesto juicio, de reducir la obra de la recreación a aquella de la primer creación. En efecto, si por «*Esse imparticipatum*» (fórmula ésta que ciertamente Santo Tomás no usa) se entiende el «*Esse per essentiam*», es sabido que para Santo Tomás el término o bien efecto propio de la divina causalidad en la creación natural es justamente la producción del *esse* como participación del ser por esencia o bien imparticipado en fórmula de Juan Vicente. Porque el Asturicense ha distorsionado el momento central del *esse* intesivo en la metafísica del Angélico transubstanciándolo en el término formal de la esencia y no en el acto de la misma, es capaz de atribuir como efecto de la causalidad divina en el orden sobrenatural aquello que es efecto natural. En otras palabras, la presencia del *esse* como participación del *esse per essentiam* con el intervalo metafísico de la nada que para Juan Vicente es el constitutivo de la recreación sobrenatural, en Santo Tomás es el efecto propio de la creación natural o bien la «*ratio propria creationis*» según la fórmula del *De Causis*:

«*Esse est per creationem, et aliae perfectiones superadditae per informationem*»<sup>40</sup>.

Así, mientras en Juan Vicente, la gracia es una participación del ser divino en cuanto es el mismo ser imparticipado<sup>41</sup>. Para Santo Tomás, en cambio, la gracia es una participación de la naturaleza divina en cuanto naturaleza (*φύσις*) o bien vida divina según fuertemente sugiere la fórmula neotestamentaria: «*θείας κοινωνοὶ φύσεως*»<sup>42</sup>. En efecto, dice Santo Tomás:

«*Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam*»<sup>43</sup>.

39 «*Gratiam formale participium esse naturae divinae, que ratione Dei natura est ipsum esse imparticipatum, immutabile, et aeternum*» (*Relectio de Christi Gratia*, q. 1, sect. I, Neapoli 1635, p. 9 a).

40 En el original: «*Dicamus quod ens primum est quietum et est causarum, et si ipsum dat rebus omnibus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam no per modum creationis, inno per modum formae, et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae*» (*Liber de Causis*, prop. XVII, ed. Bardenhewer, p. 180, 2).

41 «*Gratia per se primo est formalis quaedam expressio et participatio divinae naturae, secundum id quad excellentius est et divinius in ipsa natura Dei; est enim eius participatio, quatenus est ipsum Esse imparticipatum et independens, omnem prae habens essendi plenitudinem*» (*Relectio de Christi Gratia*, q. I, sect. I, Neapoli 1635, p. 7 a).

42 *Petri Epistola II, I, 4*, (A. Merk, Romae 1933) p. 764.

43 *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1. Asimismo: «*Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud II Petr. I, 4: ut simus*

Es verdad, Santo Tomás también afirma en ciertos y determinados pasajes —ciertamente jamás citados por Juan Vicente— que por la gracia el hombre participa del ser divino:

«Ante infusionem gratiae homo *nondum est particeps divini esse*; unde actus sui sunt omnino improportionata ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed *per gratiam infusam constituitur in esse divino*; unde iam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae»<sup>44</sup>.

Se trata, pues, que el «*esse gratiae*» es participación del «*Esse per essentiam*» no solo ciertamente en cuanto ser imparticipado, infinito, acto puro, plenitud de todo ser, etc. según la fórmula naturalista de Juan Vicente válida ya para la primer creación *ex nihilo* del *esse naturae*, sino y sobre todo en cuanto participación de aquello que es reductivamente divino, de la Deidad en sí misma<sup>45</sup>: el *esse gratiae* es participación del *Esse per essentiam* como presencia *per inhabitationem* de lo más íntimo de la naturaleza divina en su esencia una y en la trinidad de personas según el eterno devenir procesional del Padre al Hijo, y del Padre y el Hijo al Espíritu Santo: así la vida del alma *in esse gratiae* repite en sí de modo participado la vida misma de las procesiones divinas<sup>46</sup>.

Es decir, mientras en Juan Vicente la participación del *esse* en cuanto ser imparticipado, infinito, plenitud de todo ser, etc. se reduce a ser el constitutivo propio de la recreación sobrenatural. En cambio, para Santo Tomás, el *esse* como participación del *Esse per essentiam* es la «*ratio propria creationis*»: pero, mientras por la creación *in esse naturae* los seres son puestos como participación del ser por esencia con el intervalo metafísico de la nada; en la recreación *in esse gratiae* el hombre en cuanto imagen de Dios, o sea *capax Dei*, con el intervalo de su propia nada sobrenatural, es constituido en un *esse et operari deiforme* (θεωμορφος 47), o bien en dios

*consortes naturae divinae*: sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam» (*Ibid.*, q. 50, a. 2, cor.). Para un elenco más detallado de las diversas formulaciones de la gracia como participación de la naturaleza divina, Cfr. más abajo *nota 1*, p. 76.

44 *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5 ad 3, Mand. II, p. 707. Así aún al término del arco de reflexión del Aquinate: «*Gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animae, inquantum participat quandam similitudinem divini esse*. Et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus» (*S. Th.*, III, q. 62, a. 2 corp.).

45 En este sentido nos parece muy justa la fórmula de San Ramírez, O. P.: «*Gratia est participatio formalis naturae divinae reduplicative un naturae divinae; et inde est quod per eam formaliter efficitur filii Dei; filius enim formaliter recipit naturam Patris, non personam, quae est incommunicabilis*» (*De Hominis beatitudine*, T. I, Salmanticae, 1942, p. 379). Cfr. también de modo particular, R. Garrigou-Lagrange, 'La grâce est-elle une participation de la déité telle qu'elle est en soi?', *Revue Thomiste*, 38 (1936) 470-85.

46 «*Ad iustificationem concurret Deus non solum ut est unus seu sub ratione naturae, sed etiam ut est trinus in personis seu ratione personarum*» (P. S. Ramírez, *De hominis beatitudine*, T. II, Salmanticae 1943 p. 281).

47 Probablemente San Atanasio es la fuente principal tomista del término *deiforme* (θεωμορφος, *Annuntiat*, III, MG 28, 913 B).

por participación. En efecto dice con suma audacia Santo Tomás en texto que nos atrevemos a repetir por ser principio guía de nuestra interpretación.

«*Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. a) Prima creatio facta fuit quando creatura ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren. III, 4: Vetustam fecit pellem meam, etc. b) Oportuit ergo esse novam creationem per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt. I Cor. XIII, v. 2: Si noverim mysteria omnia etc., caritatem autem non habeam, etc. Iob. XVIII, v. 15: Habitent in tabernaculo illius socii eius, qui non est id est peccati. Augustinus dicit: Peccatum enim nihil est, et nihili fiunt homines cum peccant. Et sic patet quod infusio gratiae est quaedam creatio*»<sup>48</sup>.

En otras palabras, si la «ratio propria creationis» es la producción del *esse naturae*, la «ratio propria recreationis» es la comunicación del *esse gratiae* cuya significación teológica está dada por la *deiformidad* que agrega a la creatura espiritual, única sola *capax Dei*. Así aún, la emergencia del *esse gratiae* sobre el *esse naturae* no está dada por el común significado de surgir con el intervalo metafísico de la nada en «a-pertenencia» intrínseca al *Esse per essentiam* como fundación total de acto participado en acto por esencia, sino en la intensificación resolutive de a-pertenencia al *Esse per essentiam* que comporta el *esse gratiae* sobre el *esse naturae* al ser reducitivamente y específicamente divino. Dice magistralmente Santo Tomás, asumiendo la temática dionisiaca de la *deificación* (θεωσις).

«Bonitas et Deitas omnibus supereminens, est causa ipsius per se deitatis et bonitatis, nominantes per se bonitatem quoddam donum ex Deo proveniens per quod entia sunt bona, et per se deitatem quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt participatedii»<sup>49</sup>.

Pero Juan Vicente al partir de una problemática de la participación cerrada a la doctrina tomista más original del *esse ut actus* no podía sino olvidar ya el *esse naturae* como «ratio propria creationis», ya el *esse gratiae* como «ratio propria recreationis», o bien la *deiformidad* en el ser y operar como constitutivo último del orden sobrenatural.

Marcelo Sánchez Sorondo

48 *In Ep. II ad Cor.*, c. 5, v. 17, lect. 4 (Turin 1953) T. I, n. 192, p. 483. Cfr. *In Davidem, Psal. L*, (ed. Parmae 1863) To XIV, p. 348.

49 *Com. super De Div. Nom.*, c. XI, 1. 4, (Turin 1950) n. 938, p. 347 b. Vicente no solo oscurece el *esse* tomista y desconoce sus textos, sino también parece no tener en cuenta las fuentes primarias del Aquinate.