

El Don del Espíritu Santo y su uso en la historia

Un aporte a la comprensión tomasiana de la relación entre Gracia increada y gracia creada

The Gift of the Holy Spirit and its use in history
A contribution to the tomasian understanding of the relationship between the Uncreated Grace and the created grace

Fabricio Forcat
connaturalidad40@gmail.com

Resumen: Este artículo indaga en la profunda fecundación que Santo Tomás de Aquino establece entre *la teología trinitaria y la vida cristiana*. En una mirada complexiva del plan integral de la *Summa Theologiae* no puede pasarnos desapercibido que la concepción de la moral del Angélico tiene lugar en un horizonte exquisitamente teológico. La perspectiva de la *secunda pars* trata del hombre, ser “*a imagen*”, después de haber tratado del Modelo, y siempre a su luz y en relación con Él. Es precisamente en la teología del Espíritu Santo donde la vida divina trinitaria se abre a su comunicación –y uso! – en la historia de la salvación de los hombres. De este modo, la vida cristiana es concebida fundamentalmente como *vida de la gracia*, en la que no recibimos únicamente un efecto divino –la gracia creada–, sino al Espíritu Santo en persona –Gracia increada– que nos mueve y protege Él mismo juntamente con el Padre y el Hijo.

Palabras clave: Santo Tomás. Espíritu Santo. Gracia increada. Gracia creada. Uso.

Abstract: This article explores the profound fecundation that St. Thomas Aquinas establishes between the Trinitarian theology and the Christian life. In an overview of the integral plan of the *Summa Theologiae*, it cannot go unnoticed that the conception of the moral of the Angelic takes place in an exquisitely theological horizon. The perspective of the *secunda pars* deals with the human being, as “*in image*”, after having dealt with the Model, and always in the light of and in relation to Him. It is precisely in the theology of the Holy Spirit that the divine life of the Trinity opens up to its communication –and use! – in the history of the salvation of every human being. In this way, the Christian life is fundamentally conceived as the *grace life*, in which we receive not only effects –created grace–, but also the Holy Spirit in person – the Uncreated Grace– that makes us move and protect together with the Father and the Son.

Key words: St. Thomas. Holy Spirit. Love and Gift. Uncreated Grace. Created Grace. Use.

Introducción

Es verdaderamente central en la redacción de la Suma Teológica el deseo de Santo Tomás de Aquino por ofrecer sólidos cimientos dogmáticos a

la teología moral: “quería colmar la laguna más importante dando a la teología moral la base dogmática que hacía falta” (Torrell, 2002, p. 163)¹. La motivación vital inmediata para la composición de la Suma, parece haber nacido en Orvieto (1261-1265) cuando Tomás es encargado de la enseñanza regular de los hermanos, con el objetivo de prepararles mejor para la predicación y confesión, las dos misiones principales confiadas a los dominicos por el papa Honorio III. Su primer cometido al ser nombrado ‘lector conventual’ es la formación de los frailes con vistas a la práctica pastoral, cosa que venía haciéndose con toda una serie de manuales de moral de la época:

Tomás aprovecha esta época de enseñanza de moral pastoral para iniciar lo que volverá a retomar con más amplitud en la *Secunda Secundae*, porque se da cuenta del carácter parcial y lleno de lagunas de esta formación casuística de los predicadores dominicos. No solamente carecía de inteligibilidad de conjunto, ya que se contentaba con poner las diferentes virtudes, o los diferentes pecados, o incluso los diversos sacramentos uno al lado del otro para examinar los problemas concretos que se planteaban en cada uno, sin preocuparse de *fundamentar las razones evangélicas*, sino que sobre todo la formación propiamente dogmática en las grandes verdades de la fe cristiana estaba peligrosamente descuidada. Tomás aprovechará esta experiencia en Orvieto para redactar la Suma Teológica algunos años más tarde. (Torrell, 2002, p. 137)²

En el programático prólogo de la q. 2, de la I *pars*, Santo Tomás comienza por reafirmar la intención general de toda su obra: “*Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae*”³. La teología

¹ Nos resulta profundamente significativo el fundado reconocimiento que Torrell realiza de esta motivación pastoral de la redacción de la Suma. La desconexión entre la dogmática y la moral es un problema de vieja data, ciertamente vigente también en nuestro tiempo (Cf. Melina, 2001, p. 41).

² Las fechas de redacción de la Suma constituyen todavía un tema debatido entre los eruditos. Torrell recoge las hipótesis más firmes y concluye con bastante certeza que la I *pars* fue redactada en Roma (hasta septiembre de 1268); la I-II se situaría en París durante el verano de 1270; la II-II hacia diciembre de 1271; la redacción de la III *pars* habría empezado en París, a finales del invierno de 1271-1272, y continuado en Nápoles hasta el 6 de diciembre de 1273 (Cf. Torrell, 2002, p. 165).

³ “El objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales”.

es conocimiento de Dios, porque Él es el objeto esencial de su estudio y porque todas las cosas se consideran a la luz de Dios. De modo *specialiter*, es objeto de estudio teológico el hombre en su dinamismo de retorno hacia Dios⁴. Todo el orden de la exposición y las tres grandes divisiones de la Suma están hechas en función de Dios: “*primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo*” (STh, I q2 prol.)⁵.

Aunque a menudo suele olvidarse, el tratado trinitario de la primera parte de la Suma no está cerrado en sí mismo, ya que lo que sigue a continuación lo explicita y concluye. El estudio de la acción de Dios en el mundo, la economía de la creación y de la gracia sigue formando parte del estudio de Dios Trinidad: “constituye su tercera parte, después de los atributos esenciales y de las propiedades de las personas en la inmanencia divina” (Emery, 2008, p. 579). Nos resulta muy coherente con los esfuerzos que vienen haciéndose para una renovación de la moral que atienda a la jerarquía de verdades y virtudes de la doctrina católica, evitar aquel peligro que Servais Pinckaers ha denominado esquizoscopia:

Consiste en un recorte de mirada –*squizein*: separar partiendo y *scopein*: mirar– operada en el acto de la lectura por categorías que tenemos en la mente y que nos parecen evidentes, aunque en realidad, no existen en el libro ni en el autor que leemos. La esquizoscopia no es una enfermedad como la esquizofrenia; puede afectar a mentes totalmente sanas y engañar incluso a los doctos. Actúa como unas gafas con cristales diferentes que recortan la visión. (Pinckaers, 1988, p. 230)

En este artículo nos interesa específicamente evitar esta reducción de la mirada en lo que hace a la relación entre *la teología trinitaria y la teología de la gracia*. En la misma línea se inscribe la advertencia conclusiva del importante estudio de Gilles Emery:

El estudio de la economía de la gracia no es un capítulo anexo añadido más o menos hábilmente a la teología trinitaria, sino que forma parte de ella plenamente.

La principal dificultad reside, sin duda, en la organización de la Suma de Teología y en la extensión de la materia tratada. Cuando se pasa a

⁴ La muy estudiada cuestión del *reditus* (Cf. Torrell, 2002, p. 170; Prades, 1993, p. 356).

⁵ “En nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios”.

la *Secunda* y después a la *Tertia pars*, se corre el riesgo de no percibir ya sus vínculos con el tratado de Dios. Algunos lectores apresurados podrán incluso olvidar que cuando se habla de la gracia ¡se sigue hablando de la Trinidad! Con frecuencia, las indicaciones de santo Tomás son muy breves. Si en la mente *no se tiene presente de continuo la estructura de la Suma*, si se deja de lado la doctrina del amor (con los temas directamente relacionados con ella), si se olvida la doctrina de las misiones o no se capta el valor de las apropiaciones, será imposible percibir el lugar que el Espíritu Santo ocupa en ella. El tratado de Dios Trinidad merece, pues, una renovada atención, ya que ofrece la clave que permite leer el resto de la Suma. (Emery, 2008, p. 579)

En decir de Ricardo Ferrara, es precisamente “en la teología del Espíritu Santo, donde la teología trinitaria comienza la inversión recapituladora de su movimiento especulativo” (Ferrara. 2005, p. 598). Más aún, “el Espíritu Santo es el divino gozne que opera la apertura del círculo íntimo de la vida trinitaria a su comunicación en la creación y en la historia salvífica” (Ibid.). Si bien resulta imposible para el marco acotado de un artículo como éste ahondar en los muchos vínculos de la teología trinitaria con la *moralis consideratio*, nos pareció importante contribuir a evitar el mencionado recorte de visión presentando la relación que Tomás establece entre el Espíritu Santo y el uso como atributo esencial. El tema se vincula tanto con el nombre personal de “Don” atribuido a la tercera persona de la Santísima Trinidad en la cuestión 38, como con la doctrina de las apropiaciones que cierra la cuestión 39 -a. 7-8- y de las misiones -q. 43, que aquí apenas mencionaremos-.

1. El Espíritu Santo como Don

Tomás sigue a San Agustín en la visión del Espíritu como *donum*, aunque como muchas otras veces, profundiza esta tradición cuyas raíces se remontan al nuevo testamento⁶. Siguiendo el método aplicado al estudio

⁶ Además de Rm 5,5, cf. Lc 11, 13; Jn 4, 10; 1 Co 12, 4-11. Respecto de la relación con la teología agustiniana cf. (Brotons Tena, 2003, p. 159): “La visión agustiniana del Espíritu como ‘*donum*’, que el obispo de Hipona encontró ya en la tradición, está íntimamente ligada a su comprensión del Espíritu como Amor, aunque con un matiz distinto. Mientras en Agustín... el Espíritu es el Amor recíproco del Padre y del Hijo, su ser ‘don’ no se interpreta ‘*ad intra*’ sino económicamente, como don del Padre y del Hijo a la Humanidad, en mutua concordia entre los donantes y el Don. Dios mismo ‘se da’ derramando su amor en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado. Rm 5,5 será el texto favorito”.

de los nombres divinos, la cuestión 38 explicita primero los motivos por los que el nombre *Don* resulta apto para significar a una persona divina (a. 1), y muestra después que se trata del nombre del Espíritu Santo (a. 2). Es precisamente mediante el lenguaje que el Aquinate esclarece un aspecto de la propiedad del Espíritu Santo con consecuencias importantes para su teología de la gracia. Veamos su argumentación:

En el nombre don está implícita la aptitud para ser dado. Y lo que se da implica relación tanto con el que lo da como con aquel a quien se da; pues alguien no lo daría si no fuera suyo, y lo da a alguien para que sea suyo. Se dice que la Persona divina es de alguien, o por el origen, como el Hijo es del Padre, o porque la tiene por otro. *Se dice que tenemos algo cuando libremente, tal como queremos, podemos usarlo y disfrutarlo.* (*STh*, I q. 38, a. 1)⁷

La doctrina agustiniana es complementada precisando que el nombre Don comporta una actitud para ser donado, distinguiendo entonces la aptitud, conveniencia o disposición, y la donación efectiva del Espíritu Santo a quienes lo reciben. La aptitud compete al Espíritu Santo desde toda la eternidad, designándolo principalmente por eso como Don *-Donum-*. La donación efectiva tiene lugar en el transcurso del tiempo *-datio* o *donatio* cuando es recibido por la criatura en la historia⁸. El nombre *Don* no compete al Espíritu Santo sólo en razón de su obrar en el mundo, sino ante todo por razón de una relación eterna en el seno de la Trinidad.

No es la economía de la gracia la que funda la propiedad eterna del Espíritu Santo, sino que es esta propiedad eterna la que funda la economía del Espíritu Santo.

Esto exige de inmediato dos complementos. Para que haya «don» es preciso que haya un donante, pues el don implica una relación con quien lo dona. Y para que haya donación efectiva es también nece-

⁷ Subrayado nuestro. (Original: “in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur, non enim daretur ab aliquo nisi esset eius; et ad hoc alicui datur, ut eius sit. Persona autem divina dicitur esse alicuius, vel secundum originem, sicut filius est patris; vel in quantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus”).

⁸ Cf. *STh*, I q. 38, a. 1, ad4m: Original: “donum non dicitur ex eo quod actu datur, sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab aeterno divina persona dicitur donum, licet ex tempore detur”.

sario un beneficiario, pues el don implica una relación con el que lo recibe. El primer aspecto permite manifestar la relación de origen que debe reconocerse en el don divino; el segundo implica una referencia a las criaturas (...) El nombre Don es, pues, un nombre personal en cuanto que implica una relación de origen, es decir, una distinción personal, y esto tiene lugar cuando lo tomamos en el sentido de “Don del Donante”, es decir, *Don del Padre y del Hijo*. (Emery, 2008, p. 355)

El Espíritu Santo es el Don personal del amor interpersonal del Padre y del Hijo, el don recíproco en persona que une a los dos amantes y donantes (Cf. Ferrara. 2005, 596). Y junto con esto, el Don merece plenamente ese nombre, en tanto recibido efectivamente por sus beneficiarios en la historia de la salvación. El Espíritu Santo, “eterno Don de Dios” se vuelve Don del hombre por su envío o donación temporal. He aquí el nexo de la teología trinitaria con la teología de la gracia y la envergadura de la visión de Santo Tomás: el Espíritu es Espíritu de Dios que lo dona y del hombre que lo recibe gratuitamente y puede gozarlo, disfrutarlo y usar sus efectos. Así prosigue la argumentación en el cuerpo del artículo recién citado:

En este sentido, la Persona divina no puede ser tenida más que por la criatura racional unida a Dios. Otras criaturas pueden ser movidas en cierta manera por la Persona divina; sin embargo, no de tal manera que en ellas esté la capacidad para disfrutar la Persona divina o usar sus efectos. A esto, algunas veces llega la criatura racional, como por ejemplo, es hecha partícipe de la Palabra divina o del Amor, a fin que pueda libremente conocer a Dios en verdad y amarle como corresponde. De ahí que sólo la criatura racional pueda tener la Persona divina. Pero el hecho de llegar a tenerla no puede conseguirlo con sus propias fuerzas; siendo necesario que se le conceda desde arriba; pues decimos que nos es dado lo que nos proviene de fuera. Así, a la Persona divina le corresponde darse y ser Don. (*STh*, I q. 38, a. 1)⁹

⁹ Original: “Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura deo coniuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina persona; non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta cum sic fit particeps divini verbi et procedentis amoris, ut possit libere deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire, unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic divinae personae competit dari, et esse donum”.

Darse y ser Don corresponde a la Persona del Espíritu Santo. En este punto es importante comprender que para Santo Tomás el hombre no recibe únicamente los efectos del Espíritu Santo, sino que recibe el “Amor en persona” que es el Espíritu Santo. Así lo aclara en el artículo siguiente:

En Dios, Don, tomado en sentido personal, es el nombre propio del Espíritu Santo. Para demostrarlo, hay que tener presente que, según el Filósofo, don es propiamente *entrega sin deber de devolución*; esto es, que no se da con intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita. La razón de la gratuidad en la entrega es el amor, pues hacemos regalos a quien deseamos el bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor con el que le deseamos el bien. Por eso es evidente que el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente. De ahí que, como el Espíritu Santo procede como Amor, procede como primer don. (*STh*, I q. 38, a. 2)¹⁰

Por el título de *Don*, el Espíritu Santo es la Gracia increada y la fuente misma de la que manan todos los dones de la gracia. Así continúa Tomás citando a “Agustín en XV *De Trin.* por el Don que es el Espíritu Santo se distribuyen muchos dones particulares entre los miembros de Cristo” (*STh*, I q. 38, a. 2). Detrás de ello se encuentra el célebre texto de Rm. 5,5 preferido por Agustín: “porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”¹¹. La visión a la que en este punto llega el Angélico en la Suma Teológica es de gran potencia y original equilibrio respecto a sus contemporáneos:

Tradicionalmente se venía hablando de una unión sustancial -de sustancia a sustancia- entre el hombre y el Espíritu Santo (Ruperto De Deutz). Abelardo, sin embargo, reducirá esta presencia apenas a una metáfora. Para él, la persona del Espíritu ni habita ni se une al hombre; se limita

¹⁰ Subrayado nuestro. Original: Ratio autem gratuita donationis est amor, ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum spiritus sanctus procedat ut amor, sicut iam dictum est, procedit in ratione doni primi”.

¹¹ Rm 5,5. Cf. *STh*, I q. 38, a2: “Unde dicit Augustinus, XV de Trin., quod per donum quod est spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi”. Muy importante para comprender la raíz de la visión de Santo Tomás es su comentario a este célebre pasaje: (Cf. *Super Ep. Ad Romanos*, c. V, lect. 1; Malaspina, 2012, p. 152s.)

a actuar por medio de la gracia. Pedro Lombardo radicaliza la doctrina llevándola al otro extremo: “El mismo Espíritu es el amor o la caridad por la cual nosotros amamos a Dios y al prójimo” (*I Sent.* d.17 a.1). Tomás, con su peculiar equilibrio, se muestra en este punto tan distante de Abelardo como de Lombardo. Cree en la presencia real y sustancial de las Personas divinas -que apropia al Espíritu- y piensa que dicha presencia se realiza por un don gratuito cuya iniciativa procede del Padre mismo. Ahora bien, está lejos tanto de quedarse en el don, como hace Abelardo; como de identificar el don con la Persona, como hace Pedro. Ni un Dios neutro, ni sólo sus “dones” o sus “gracias”, sino las Personas mismas se comunican al hombre creyente. (Fuster Perelló, 2001, p. 417)

En el tratado de la gracia, va a afirmar expresamente que la obra del Espíritu Santo que nos mueve y protege, no se reduce al efecto del don habitual que causa en nosotros, sino que más allá de este efecto, “nos mueve y protege Él mismo juntamente con el Padre y el Hijo” (*STh*, I-II q.109 a. 9 ad 2)¹². Entre todas las criaturas, sólo la criatura racional puede conocer y amar a Dios, y precisamente en ello se juega su fin bienaventurado. Se hace claramente presente aquí la doctrina de la imagen de Dios, verdaderamente central en todo el plan general de la Suma Teológica. Con gran audacia Tomás afirma que el hombre *imago Dei* tiene capacidad para disfrutar la Persona divina y para *usar* sus efectos. Para ello es necesario que se le conceda desde arriba gratuitamente, ya que sólo por gracia de Dios podemos participar de su vida divina y disfrutar su presencia en la historia. Es precisamente la ayuda de la gracia -principio extrínseco de los actos humanos- la que *dispone* al hombre para recibir a la persona divina.

Santo Tomás, en efecto, subraya la necesidad de una gracia *creada*. Cuando el Espíritu Santo es dado a los hombres, no entra en composición con el hombre, como si se “mezclara” o “fusionara” con él. Ni siquiera en Cristo hay mezcla o confusión entre la naturaleza humana y la naturaleza divina; las dos naturalezas siguen siendo distintas, cada una en su integridad. En consecuencia, para que el hombre participe de la vida divina, para que su propia naturaleza sea elevada a la comunión con Dios, es

¹² Original: “operatio spiritus sancti qua nos movet et protegit, non circumscibitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos movet et protegit, simul cum patre et filio”.

necesario reconocer un don que sea el principio intrínseco de la santificación, una realidad proporcionada al hombre y, por tanto, creada, situada en el plano ontológico de las criatura: este don es la gracia llamada creada, y proviene de Dios solo, pues sólo Dios diviniza, sólo Dios hace a los hombres partícipes de su naturaleza divina. (Emery, 2008, p. 359)

En coherencia con toda su *moralis consideratio*, la vida de la gracia consiste precisamente en una disposición que el hombre recibe de Dios, un principio exterior por su origen –como la ley– que deviene interior por su habitar en la criatura y ayudarla, transformándola así en capaz de unirse verdaderamente a Dios –no sólo a sus dones–, en su propia vida humana en la historia (Cf. *STh*, I-II q. 106. 110, a. 1-2; 112, a. 1; Tonneau, 1999, p. 234s.).

La teología trinitaria de la Suma nos ofrece un marco adecuado de referencia para advertir que la insistencia en la necesidad de la gracia santificante como *don creado*, no debe hacernos olvidar que éste tiene por finalidad hacer al hombre capaz de gozar de las mismas personas divinas:

La criatura racional es perfeccionada por el don de la *gratia gratum facientis*, no sólo para hacer un uso libre del don creado, sino para disfrutar de la misma persona divina. De este modo, la misión invisible se lleva a cabo por el don de la gracia santificante, y, sin embargo, se dice que se da la misma persona divina (...).

La *gratia gratum faciens* prepara al alma *para poseer a la persona divina*. Esto es lo que se indica cuando se dice que el Espíritu Santo es dado según el don de la gracia. Sin embargo, a esto no se le opone el que el mismo don de la gracia provenga del Espíritu Santo. Esto es lo que se indica cuando se dice que el amor de Dios ha sido infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo en Rom 5,5. (*STh*, I q. 43, a3, ad1m)¹³

Como insiste Emery, encontramos en Santo Tomás una prioridad absoluta de la Gracia increada en comparación con los dones creados que son

¹³ Subrayado nuestro. Original: “per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur...”. Del mismo modo en el ad2m: “gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam, et significatur hoc, cum dicitur quod spiritus sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a spiritu sancto, et hoc significatur, cum dicitur quod caritas dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum”.

participaciones del Don increado que es el Espíritu Santo, ya sea a título de disposición, de ayuda para obrar o de manifestación.

Así, por el Espíritu Santo todos los otros dones son dados: primero los dones del orden de la naturaleza –sin olvidar la misma creación, don primero del ser–; después, los carismas, otorgados para el bien común y la edificación de la Iglesia; y, sobre todo, aquellos dones en los que el Espíritu Santo se da en persona, a saber, los dones de la gracia santificante y, en la cúspide de la vida de la gracia, el don de la caridad. En resumen: “El Espíritu Santo es la razón de todos los dones”. Es también, en este sentido, *la persona divina “más próxima a nosotros”, por decirlo así, la que nos es más íntima, porque nos es dada*. Por ella recibimos el Hijo y el Padre; por ella recibimos todos los dones. (Emery, 2008, p. 365)

Resulta valiosa para una renovación de la moral la profundidad teológica de esta perspectiva, en vistas a cierta expresión de la espiritualidad moderna tantas veces centrada obsesivamente en el tema de la pérdida y recuperación del estado de gracia, y tan ligada a la reducción de la mirada que hemos mencionado. Ello puede deberse ya a la primacía de la conciencia tan propia del hombre moderno, ya a las consecuencias para la praxis cristiana de la configuración de la moral del tomismo posterior como una “ética de la tercera persona” muy concentrada en la regulación de los actos desde el punto de vista de un observador neutral -el juez o el confesor- (Cf. Melina - Noriega - Pérez-Soba, 2001, p. 51).

En orden a complementar nuestro horizonte de visión, no carece de importancia que prestemos atención a una cuestión típicamente escolástica que Tomás se plantea en su comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo: ¿qué es lo que interviene primero en la experiencia de la gracia? ¿es el Don increado o el don creado? En otras palabras: ¿es el Don increado el que da cuenta de la presencia de sus dones creados en el hombre, o, a la inversa, es el don creado el que da cuenta de la presencia del Don increado?¹⁴ La respuesta del Angélico es de notable genialidad:

Un orden de naturaleza entre diversos elementos se presta a una doble consideración. Por parte del que recibe (...), la disposición tiene prioridad con relación a aquello para lo que prepara: en este sentido

¹⁴ Para el valor y oportunidad del planteo, cf. Emery, 2008, p. 361.

nosotros recibimos primero los dones del Espíritu Santo, y no el Espíritu mismo, puesto que por estos dones recibidos somos conformados al Espíritu Santo. Mas por parte del agente y del fin, la prioridad corresponde a lo que más se aproxima al fin y al agente: en este sentido, recibimos primero el Espíritu Santo, más que sus dones... y esta prioridad es absoluta. (*In I Sententiarum*, d. 14, q. 2, a. 1, q1a 2)¹⁵

Estas precisiones, calificadas por Emery como “una de las más claras exposiciones de Santo Tomás sobre las relaciones entre gracia creada y gracia increada” (Emery, 2008, p. 361), suelen pasarse por alto, ya que no aparecen en el tratado de gracia sino en la teología trinitaria, al estudiar el Espíritu Santo:

Por supuesto, la “prioridad” de que se trata no es de orden temporal (no se trata de un “antes” o un “después”) Se trata de una prioridad de naturaleza y de razón, o sea, de la realidad cuya presencia da cuenta de la otra. Del lado de nuestra asimilación al Espíritu Santo según las condiciones de nuestra naturaleza humana, los dones creados de la gracia santificante son lo primero, en el sentido de una prioridad de *disposición* que es el *efecto* del Espíritu Santo. Pero del lado del Autor de la gracia (agente), y del lado de aquello a lo que los dones de la gracia disponen (el Espíritu Santo en persona: el fin), *el Don del Espíritu Santo es lo primero absolutamente*. Y ciertamente, así es como Santo Tomás lo entiende cuando trata del nombre Don que designa la persona del Espíritu Santo. (Emery, 2008, p. 361)

La Gracia increada *-agente-* dispone a los hombres con dones creados *-efectos participados del Amor-* en orden a suscitar libremente en ellos la comunión personal con Dios *-fin-*. Desde una visión complexiva de la Suma *-y de la vida cristiana en la historia-* todos los dones creados son “medios divinos”, y por tanto también la gracia santificante y la gracia de

¹⁵ Subrayado nuestro. (Original: “Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae; et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit: et sic per prius recipimus dona spiritus sancti quam ipsum spiritum, quia per ipsa dona recepta spiritui sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius: et ita per prius recipimus spiritum sanctum quam dona ejus, quia et filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est *simpliciter esse prius*”).

las virtudes y los dones son otorgados por el Autor de la gracia para ser disfrutados y *usados* en orden al fin único de la persona humana, ayudas para el camino de la única vocación divina y bienaventurada. A la luz del misterio de Dios, en la perspectiva del agente y del fin, es que el Concilio Vaticano II nos invita a creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma sólo de Dios conocida, se asocien al misterio pascual (Cf. GS 22). Pero además, del lado de las *condiciones de la naturaleza humana*, ciertamente que en la asimilación al Espíritu Santo tienen primacía los dones creados de la gracia y es aquí, donde debemos inscribir todo el esfuerzo contemporáneo de la teología y el magisterio para acceder a una más profunda comprensión de la *natura humana* en concreto, que siempre suponen la historia y la cultura¹⁶. Una perspectiva teológica –moral, espiritual o pastoral– que insista en la primacía de la gracia, no puede perder de vista que está insistiendo fundamentalmente en el primado absoluto de la Santísima Trinidad como agente y fin, tanto de la naturaleza como de la historia. Estas precisiones parecen claves para profundizar en una teología con mentalidad histórica, que sin dejar de considerar toda la realidad *a la luz de Dios*, sea capaz de comprometerse con las condiciones reales del hombre concreto (Cf. Lonergan, 2006, p. 292).

2. El uso, atributo esencial del Espíritu Santo

Con la doctrina de las apropiaciones y las misiones, el tratado trinitario de la Suma completa el estudio de las “personas en comparación con la esencia” (*STh*, I, q. 39, prol.), abriéndose a la reflexión sobre la presencia de las personas divinas *en la historia*. La apropiación es un modo de hablar por el que se *atribuye* a una Persona divina más que a otra -no sin fundamento real- ciertos atributos esenciales o ciertas operaciones *ad extra*, y ello con el intento de conocer mejor lo propio de cada Persona: “Si la apropiación se funda realmente en lo privativo de cada sujeto trinitario es un modo de hablar apto para conocerlos mejor. Es una ‘vía persuasiva para la manifestación de las personas’ (*In Sent.* 1 d.31 q.1 a.2)” (Fuster Perelló, 2001, p. 387). En la génesis de esta doctrina se halla la tradición patrística, con las diversas ternas de atributos asociados a las tres personas divinas, pero

¹⁶ Podemos inscribir también aquí la expresión del Papa Francisco en EG 115: “la gracia supone la naturaleza y la cultura”. A la profundización de este tema en la perspectiva del teólogo argentino Rafael Tello se concentra nuestro trabajo de tesis doctoral (Forcat, 2017).

su desarrollo en la escolástica medieval no está exento de exageraciones y conflictos.¹⁷ Tomás sigue aquí las sentencias de Pedro Lombardo que había retenido sólo cuatro de estas tríadas: eternidad-especie-uso; unidad-igualdad-conexión; poder-sabiduría-bondad; por él-con él-en él¹⁸. Nuestro interés se centra en la primera de estas ternas, y tan sólo en el atributo de *uso* referido al Espíritu Santo. Para ello parece conveniente preguntarnos ¿qué valor asigna el Aquinate en la Suma a esta doctrina?¹⁹ La doctrina tradicional de las apropiaciones es aceptada y utilizada por Tomás con flexibilidad y nuevamente en clave pastoral, como un medio en orden a la expresión de la fe: “*ad manifestationem fidei, conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari*” (S*Th*, I q. 39, a7). Prefiere además, el vocabulario más general de la *atribución* al específico de la *apropiación*, y busca verificar la conveniencia “de los atributos esenciales atribuidos a las personas por los santos doctores” (S*Th*, I, q. 39, a. 8)²⁰. Estos *sacri doctores* son para el Aquinate principalmente San Hilario de Poitiers y San Agustín de Hipona, a cuyos tratados trinitarios se asigna gran autoridad (Cf. San Hilario, 1979, CCSL; San Agustín, 1948; San Agustín, 1968).

En la cuestión 39 artículo 7 expone primero el fundamento del concepto de la apropiación: “los atributos esenciales nos resultan a nosotros más evidentes racionalmente que las propiedades de las personas”. Así como lo “propio” es lo exclusivo de una persona divina, lo “apropiado” es lo esencial y común a las tres personas divinas pero que puede atribuirse a una de ellas en particular, con la finalidad de conocerla mejor y en razón de la semejanza que tiene con lo propio de esa persona. Con esta definición se da cuenta tanto de la finalidad de la apropiación como de su funda-

¹⁷ Fue originalmente la tríada particular: *potencia, sabiduría y bondad*, la que dio ocasión para una reflexión especulativa de envergadura. El conflicto más serio en torno a la doctrina de las apropiaciones es el que surge de la disputa de Abelardo con Roscelin y con Bernardo de Claraval (Cf. Emery, 2008, p. 441).

¹⁸ Emery remite también la autoría de la primera tríada a San Agustín interpretando a Hilario de Poitiers, de la segunda también a San Agustín; la tercera a Hugo de San Víctor y Abelardo, y la cuarta a la exégesis medieval de Rm 11,36 estimada por el escuela de Chartres que prolonga la de San Agustín (Emery, 2008, p. 447) Las citas de (Pedro Lombardo, 1841, 94. 105. 110. 111. [libro I, dist. 31, caps. 2-3; dist. 34, caps. 3-4; dist. 36, caps. 3-5])

¹⁹ Nos centramos en la *Suma* sin desconocer las notables diferencias que ella tiene en la doctrina de la apropiación elaborada en el *Scriptum* donde el joven Tomás aparece más cercano a San Alberto y San Buenaventura. (Cf. Emery, 2008, pp. 452s)

²⁰ Original: “Videtur quod inconvenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa”.

mento. “Su finalidad es un mejor conocimiento de la persona divina en su distinción, no meras comparaciones que no conducen al conocimiento distinto de la persona” (Ferrara, 2005, p. 602). Las personas divinas se distinguen tan sólo en sus relaciones recíprocas, lo que sólo se da en el interior de la divinidad. De cara a las criaturas obran al unísono, conjuntamente, por una misma sabiduría, una misma voluntad, un mismo poder: *ad extra* todo les es común. Esto no obsta a que pueda reconocerse que cada persona actúa según la característica propia de su procesión eterna, por lo que deja en las criaturas su impronta. En las apropiaciones, la teología recurre a lo mejor de lo que conoce acerca de Dios:

Dado que es imposible demostrar la Trinidad con la razón, conviene, sin embargo, supuesta la revelación, aclarar este misterio mediante lo que es más manifiesto para nosotros. Pues bien, los atributos de la única esencia nos resultan mejor conocidos que las propiedades de las tres personas. A partir de las criaturas, producidas por la Trinidad única e indivisa en su esencia y en su operación, comienza inmediatamente nuestro conocimiento de Dios; a través de ellas podemos llegar a un conocimiento de los atributos divinos esenciales, no de las propiedades personales. (Ferrara, 2005, p. 602)

El modo de conocimiento de nuestra mente y el modo de significación de nuestro lenguaje están encadenados al modo de existencia que las perfecciones revisten en las criaturas. Nuestra consideración de Dios y nuestras palabras para nombrar a Dios permanecen en parte ligadas al modo de ser de las realidades de nuestro mundo sensible, del que nosotros obtenemos nuestro conocimiento: “La apropiación es un proceso de conocimiento y de lenguaje. Tiene su origen en un *juicio análogo* de fe, y por eso nos introduce en una inteligencia más profunda del misterio de las personas divinas” (Emery, 2008, p. 473). Esta regla fundamental de la inteligencia humana -que es la que funda la analogía- lleva a Tomás en el cuerpo del artículo siete a considerar los dos modos de la apropiación: por semejanza y por desemejanza o contraste (Cf. Fuster Perelló, 2001, p. 387).

El artículo ocho despliega un notable esfuerzo sistemático -de justificación larga y complicada- (Cf. Ferrara, 2005, p. 603) para dar cuenta de las tríadas de los atributos apropiados a las personas divinas por la tradición. Las cuatro clásicas ternas son presentadas siguiendo la cuádruple consideración del orden de nuestro entendimiento en el conocimiento de las

criaturas: primero, se analiza lo real en cuanto que es un determinado ser; segundo, en cuanto que es uno; tercero, en cuanto que en él hay capacidad para obrar o para causar; *cuarto*, en la relación que tiene con lo causado (Cf. *STh*, I, q. 39, a. 8.). Precisamente en el análisis de la primera terna es donde Tomás retoma la tradición hilario-agustiniana y considera que la categoría uso tiene cierta semejanza con lo propio del Don del Espíritu Santo: “Según la primera consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto a su propio ser, encontramos la fórmula de Hilario, según la cual la eternidad es apropiada al Padre, la especie al Hijo, *el uso al Espíritu Santo*”. Vayamos al texto principal:

El uso tiene cierta semejanza con lo propio del Espíritu Santo, si tomamos la palabra uso en sentido amplio, pues usar implica disfrutar, ya que usar es disponer de algo, según la propia voluntad, y disfrutar es usar con gozo, como dice Agustín en *X De Trin.* Por lo tanto, el uso por el que el Padre y el Hijo se disfrutaban mutuamente, se adecúa con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto que es Amor. Y esto es lo que dice Agustín: Aquel amor, deleite, felicidad o dicha, es lo que él (*Hilario*) llama uso.

El uso con que nosotros disfrutamos de Dios tiene cierta semejanza con lo propio del Espíritu Santo en cuanto que es Don. Y esto es lo que resalta Agustín cuando dice: En la Trinidad está el Espíritu Santo, la suavidad del que Engendra y del Engendrado, que nos inunda de forma inmensa y generosa. (*STh*, I, q. 39, a. 8)²¹

Son dos las semejanzas establecidas entre el uso y lo propio del Espíritu Santo, del mismo modo que dos han sido los nombres atribuidos a la tercera persona: Amor y Don (Cf. *STh*, I qq. 37-38; Emery, 2008, p. 471). En ambos casos es necesario tomar la palabra uso en sentido amplio, ya que usar es comprendido como disfrutar (*uti comprehendit sub se etiam frui - frui est cum*

²¹ Original: “Usus autem habet similitudinem cum propriis spiritus sancti, largo modo accipiendo usum, secundum quod uti comprehendit sub se etiam frui; prout uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et frui est cum gaudio uti, ut Augustinus, *X de Trin.*, dicit. Usus ergo quo pater et filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio spiritus sancti, in quantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit, illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, usus ab illo appellatus est. Usus vero quo nos fruimur deo, similitudinem habet cum proprio spiritus sancti, in quantum est donum. Et hoc ostendit Augustinus cum dicit, est in trinitate spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos perfundens”.

gaudio uti). Tomás hace suya esta asignación de sentido de la palabra *uso* que originariamente proviene de Hilario, pero que Agustín ha enriquecido notablemente: “y esto es lo que dice Agustín: ‘Aquel amor, deleite, felicidad o dicha, es lo que él [Hilario] llama uso’ ” (*STh*, I q. 39, a. 8). Esta acepción del término *uso* será mantenida en el tratado de los actos humanos, hablando incluso de un *usus finis* en coherencia con la comprensión teológica que el Angélico tiene de la realidad creada, toda ella orientada al gozo de Dios²².

Según la primera semejanza, *uso* se adecúa con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto que es *Amor* ya que equivale al gozo, al disfrute de la plenitud de bien, a la saciedad infinita del ser, y a la feliz vida íntima del Dios Santísimo con que el Padre y el Hijo se disfrutaban mutuamente:

La felicidad del Dios único sobrea abunda y se consume en grado máximo en las tres personas. Pero esta felicidad de los tres puede ser apropiada al Espíritu Santo en cuanto que es amor o “abrazo inefable del Padre y de su Imagen, no exento de regodeo, amor y gozo... compendiados por San Hilario en la palabras goce (*usus*) que en la Trinidad es el Espíritu Santo, suavidad ingenerada del que genera y del generado”. (Ferrara. 2005, p. 346)

En segundo lugar, el *uso* con que nosotros disfrutamos de Dios también tiene cierta semejanza con el Espíritu Santo: en cuanto que es Don que nos inunda de forma inmensa y generosa. Nuevamente aparece aquí la autoridad del doctor de la gracia Agustín de Hipona, verdadero cantor místico del disfrute divino: “*est in trinitate spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos perfundens*” (San Agustín, “*De Trinitate*”, 1968, CCSL, L 242, línea 34 [VI, X, 11]).

El *don de la felicidad* no puede venir por otro medio de aquél que es Don de Dios, Don del Padre y del Hijo por excelencia, y, por ende, Dios de Dios. El don de la felicidad debe ir ligado necesariamente a Aquel que es llamado propiamente Amor, a Aquel que nos hace sentirnos amados por Dios y es capaz de encender nuestros corazones de amor.

Así lo había comprendido ya Hilario el describir al Espíritu en relación a nosotros como «*usus in munere*». En el Espíritu, don por antonomasia

²² El precioso texto de *In De div. nom.* c. XI, lectio II: “ut ordinetur ad Deum, sicut ad ultimum finem, qui est frui Deo”.

de Dios, la Trinidad se abre exuberante de vida y de gozo al Universo entero, para que, por medio de Él, podamos gustar y saborear el misterio de la vida divina. Agustín retoma textualmente la cita de Hilario, pero le da un matiz personal al invertir el significado del *usus*. La experiencia y la contemplación de la economía salvífica, y su propia vivencia, que han situado y guiado su discurso del Espíritu como don, le llevan ahora a la ontología, descubriendo en ese *usus in munere* la feliz descripción del Espíritu como *explosión de gozo intradivina*. Igual que el Espíritu pudo ser dado porque era ya “donable” y don desde su procedencia eterna del Padre y del Hijo, el papel felicitante del Espíritu en la Historia de la Salvación, encuentra su raíz última en su vitalidad beatificante en el seno de la vida trinitaria, lo que justifica la lectura intra-trinitaria del *usus* de Hilario. (Brotons Tena, 2003, p. 161)²³

El Espíritu Santo, suavidad del Padre y del Hijo nos alcanza e inunda con caudalosa abundancia y generosidad. La Santísima Trinidad ama perfectamente porque ama sin necesidad alguna, de modo puramente gratuito y lo primero que da es su propio amor, comunicando su bondad, por medio de la cual nos hace capaces de amarle. Dios no sólo da por amor, sino que se da amando.²⁴ Se aprecia entonces la recepción que Tomás realiza de la doctrina de estos *sacri doctores*, de importantes consecuencias para la pneumatología y la teología de la vida cristiana. En la vida de la gracia no recibimos únicamente efectos creados, sino al Espíritu Santo en persona que nos mueve y protege Él mismo juntamente con el Padre y el Hijo (Cf. *STh*, I-II q. 109 a. 9, ad2m). La donación es auténtica –no una ficción teológica– y ‘los santos y amados de Dios’ podemos en verdad gozar *libremente*

²³ Este es el texto clave en que aparece citada la expresión de San Agustín aplicando el *usus in munere* de San Hilario: “Et unus Spiritus donum in omnibus. Omnia ergo sunt suis virtutibus ac meritis ordinata: una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum. Nec deesse quicquam consummationi tantae repperietur, intra quam sit in Patre et Filio et Spiritu sancto infinitas in aeterno, species in imagine, *usus in munere*”. (San Hilario, 1979 CCSL, LXII, 38, línea 20. [Libro II,1]); para la traducción Cf. (Conferencia Episcopal Argentina, 1994, p. 1019). También la tesis doctoral de Ladaria destaca el “especial interés (que) merece el último inciso, *usus in munere*: el Espíritu Santo es el don que el hombre tiene y del cual ‘usa’, es decir, se sirve de él en orden a alcanzar la salvación”. (Ladaria, 1977, p. 283).

²⁴ *STh*, I q. 38, a. 2: “amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum spiritus sanctus procedat ut amor, sicut iam dictum est, procedit in ratione doni primi”.

del Don y “poseerlo” *-habere-*, siendo precisamente poseídos por Él (Cf. Emery, 2008, p. 358). En el culmen de esta visión de Santo Tomás, se halla toda la preciosa cuestión 43 sobre las misiones, donde enuncia la teología de la inhabitación de la Santísima Trinidad, verdadero legado de “mística tomasiana” (*STh*, I q. 43)²⁵.

El concepto de *uso*, al designar disfrute-gozo-felicidad se atribuye al Espíritu Santo: *Amor* –con que se disfrutaban el Padre y el Hijo–, y *Don* –con que nosotros disfrutamos de Dios–. Cargado de esta significación expresa la fuente, el modelo y la meta de la *felicidad* del hombre. Es interesante finalmente notar como Tomás cierra el tratado de *Deo uno* en la contemplación de la felicidad divina (*STh*, I q. 26) se refiere nuevamente a ella en estas últimas cuestiones de *Deo Trino* y comienza el estudio de la vida moral del hombre –imagen de ese Modelo– con el tratamiento de la *felicidad* a la que *libremente* está llamado a participar (*STh*, I-II q. 1-5).

Consideraciones conclusivas

La doctrina de la apropiación nos ha permitido decir que al Espíritu Santo podemos libremente *usarlo* y *disfrutarlo*. Esta afirmación es legítima por vía de la *semejanza* –teniendo en cuenta el sentido ampliado del término uso, ligado a la *fruitio* y al *usus finis*–, y no contradice su paradójica contraria por vía de la *desemejanza*, ya que Dios no puede ser usado como medio para otra cosa, ni sufre modificación alguna por nuestro uso. En el *nuevo modo* de estar el Espíritu Santo en el hombre, toda la “novedad” se da por un cambio en el hombre y no en la persona divina: “El hecho de que la persona divina esté en alguien de un modo nuevo, o que sea poseída por alguien temporalmente, no se debe a la mutación de la persona divina, sino a la de la criatura. Así se dice que, debido a un cambio en la criatura, temporalmente Dios es llamado Señor” (*STh*, I, q. 43, a. 2 ad2m). La persona divina enviada al mundo no estaba antes ausente del mismo, pues Dios jamás deja de estar ausente de sus criaturas: la persona divina ya

²⁵ La cuestión “*de missione divinarum personarum*” –*STh*, I q. 43, prol– es la última en el estudio de *Deo trino*. “Se trata de la orientación del misterio hacia la creación y, particularmente, hacia el hombre; y viene a ser el fundamento de toda espiritualidad, la explicación de la ‘deificación’ humana: la plenitud de la realización del hombre es su transformación en dios” (Fuster Perelló, 2001, p. 413). Respecto al tratamiento del tema de la inhabitación en *STh*, I q. 43: (Prades, 1993, pp. 208-231); (Ferrara, 2005, p. 618s; Emery, 2008, p.507); también la obra más clásica de (Philips, 1980).

estaba allí, o por razón de la presencia común de la Trinidad creadora en todas las criaturas, o por razón de la gracia. De allí que la persona divina que es enviada “no empieza a estar allí donde antes no estaba” sino que “empieza a estar allí *de un modo nuevo*”, es decir de un modo distinto de como ya estaba presente:

En estas explicaciones, los elementos característicos de la misión divina son: ausencia de separación de la personas divinas, ausencia de cambio en la persona divina (el movimiento o el cambio está en la criatura que recibe la persona divina) y procesión eterna... Además, la misión de la persona divina se funda en la presencia que esta persona tenía ya en virtud de su obrar creador y providencial. La persona enviada no comienza a estar allí donde antes no estaba, sino que comienza a estar allí *de una manera nueva que presupone la precedente*. La doctrina de la misión presupone la doctrina trinitaria de la creación. (Emery, 2008, p. 358)

En las misiones invisibles –del Hijo y del Espíritu Santo–, el nuevo modo de estar las personas divinas se fundamenta en la renovación de la gracia y la actividad teologal propia de las virtudes y los dones que de la gracia dimanar. Es que la unión con Dios por la gracia no hay que entenderla como si se volcara lo divino en lo humano, sino más bien como estableciendo todo lo humano fuera de sí en Dios (Cf. Sánchez Sorondo, 1979, p. 220).

En síntesis, creemos que es mucha la luz que ofrecen estas nociones de teología trinitaria tanto para la teología de la gracia como para la consideración de su uso en la vida cristiana en la historia. Será precisamente en todo el dinamismo vital del *motus* del hombre libre en su camino a la bienaventuranza –que Tomás analiza en la *secunda pars*– donde se hará imprescindible que lo recordemos si queremos evitar la *esquizoscopia* antes mencionada. Cosa similar podemos decir de la *tertia pars*, ya que Tomás no pierde nunca de vista que la *via* del *reditus* ofrecida a la criatura pasa a través de Cristo y de la predicación del Evangelio, y aunque se refiera a la *gratia Spiritus Sancti* como apropiada o atribuida a la tercera Persona de la Santísima Trinidad, esta gracia no es otra que la gracia de Cristo, o bien la *gracia cristiana* (Cf. *STh*, I q. 38, a. 2; Tonneau, 1999, p. 235).

Al *Don* que es el Espíritu Santo suplicamos que distribuya muchos *dones* particulares entre los miembros de Cristo. Nos quedará para profundizar en otra oportunidad en la comprensión tomasiana de la vida cristiana como un “uso de la gracia”, tal como el Angélico la comprende en

el bellissimo tratado de la ley nueva. Nuevamente allí se promete como central el rol del Espíritu Santo, tanto su activa presencia de *Don* personal como los dones sagrados que pródigamente otorga para ser *usados* en la actividad del hombre *-imago Dei-* en su camino a la bienaventuranza.

Referencias

- Brotons Tena, E. (2003) *Felicidad y Trinidad a la luz del De Trinitate de San Agustín*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Conferencia Episcopal Argentina (1994) *Liturgia de las Horas según el rito Romano*.
- Emery G. (2008) *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Ferrara R. (2005) *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas: una propuesta sistemática*, Salamanca: Sígueme.
- Forcat F. (2017) *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*. Buenos Aires: Ágape-UCA-Fundación Saracho.
- Fuster Perelló O.P.S. (2001) Introducción y notas a las cuestiones 27 a 43. En: Santo Tomás de Aquino (2001) *Suma de Teología I*. Madrid: BAC, pp. 299-424.
- Ladaria L. F. (1977) *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*. Madrid: Eapsa.
- Loneragan, B. (2006) *Método en teología*. Salamanca: Sígueme.
- Malaspina L. D. (2012) *Tota lex Christi pendet a caritate. La ley nueva, hermenéutica definitiva de la ley natural en la perspectiva de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Agape.
- Melina L. (2001), *El actuar moral del hombre: moral especial*. Valencia: Edicep.
- Melina L.-Noriega J.-Pérez-Soba J. J. (2001) *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*. Madrid: Palabra.
- Pedro Lombardo (1841) *Sententiarum libri quator*. Paris: Migne.
- Philips G. (1980) *Inhabitación trinitaria y gracia*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Pinckaers S. (1988) *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia*. Pamplona: EUNSA.
- Prades J. (1993) *Deus specialiter est in sanctis per gratiam. El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*. Roma: Gregorian Biblical BookShop.
- San Agustín (1948) *Obras de San Agustín. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: BAC.

- , “De Trinitate”, (1968) *Corpus Christianorum. Series Latina* L et La
- San Hilario de Poitiers (1979) “De Trinitate”, *Corpus Christianorum. Series Latina*. LXII et LXIIa
- , (1987) *La Trinidad*, Madrid: BAC.
- Santo Tomás de Aquino, (1996) *Opera Omnia*. Roma: Pontificio Ateneo Regina Apostolorum.
- , (1988-1994) *Suma de Teología*. Tomos I-V. Madrid: BAC maior.
- Sánchez Sorondo M. (1979) *La gracia como participacion de la naturaleza divina según Santo Tomas de Aquino*, Bs. As.-Letrán-Salamanca: Universidad Pontificia.
- Tonneau J. OP (1999) *Saint Thomas d’Aquin. Somme théologique. La loi nouvelle. 1a-2a, Questions 106-108. Traduction, notes et appendices*. Paris: Cerf.
- Torrell J. P. OP (2002) *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Navarra: EUNSA.

