

# Dios en nosotros por la Gracia

(LA INHABITACION DE LAS DIVINAS PERSONAS  
SEGUN SANTO TOMAS)

Por el Pbro. Dr. ALFONSO F. CARBALLO — Buenos Aires

## INTRODUCCION

Presentamos a continuación el tercer capítulo de nuestra tesis doctoral, en la que nos hemos propuesto investigar el pensamiento del DOCTOR ANGÉLICO sobre el modo cómo se lleva a cabo la inhabitación de las Divinas Personas en las almas enriquecidas con la gracia santificante.

Permítasenos sintetizar el contenido de los dos primeros capítulos, que omitimos en esta publicación.

En el primero proponíamos el hecho mismo de la inhabitación, como la Sagrada Escritura, los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia lo afirman.

En el segundo recorriamos las diversas explicaciones que, desde los primeros siglos hasta nuestros días, se han ido dando sobre esa maravilla de la dignación divina.

En este tercer capítulo llegamos al nudo de nuestro estudio, procurando entender y explicar a Santo Tomás por Santo Tomás mismo, relacionando los diversos textos referentes al mismo punto y completando unos textos con otros, hasta construir la explicación que nos parece más completa y adecuada.

Por último, expresamos y fundamos nuestro punto de vista sobre la explicación que el Doctor Eximio expone sobre el tema, en su Comentario a la Suma Teológica, al tratar de la Sma. Trinidad (L. XII, c. 5).

Que la Sma. Virgen, sede de la Sabiduría, a quien dedicamos este trabajo, nos acompañe en todo momento, y nos ayude a conocer un poquito más las riquezas que su Divino Hijo nos vino a revelar.

## SANTO TOMAS

Si intentamos descubrir el pensamiento de Santo Tomás sobre el problema que nos ocupa, ante todo observamos que el Angélico no trató el punto tal como lo tratamos ahora, insertándolo en el tratado de la Gracia divina, como que la inhabitación de las divinas Personas en el alma es un efecto formal de la Gracia. Sto. Tomás lo trata al hablar de la Sma. Trinidad y, más en particular, al estudiar las divinas misiones.

A ello se debe que sus enseñanzas sobre la inhabitación estén tan íntimamente relacionadas y, digamos, empapadas en los conceptos trinitarios referentes a la misma: tales como procesión (temporal), misión, donación, etc.

Por lo cual, las leyes más elementales de método nos obligan a distinguir y estudiar estos conceptos para distinguir claramente y comprender en lo posible el concepto que directamente nos interesa: inhabitación.

Autores acreditados han anotado que, en el tratado de la Sma. Trinidad, reluce de modo especial la gran coherencia que en toda su obra muestra Santo Tomás: con lo cual se nos avisa que al analizar los distintos conceptos con que teje la trama para una visión clara y armónica, aunque algo compleja, podemos confiarnos en la seguridad de que, si de una idea pasa a otra y de un concepto nos llama a otro, no lo hace por la preocupación de evitar dificultades o eludir problemas, sino por la excelente razón de que no se pierda de vista el conjunto, con peligro de aislarnos en detalles y, por consiguiente, falsear su significado.

Nosotros, como acabamos de decir, procuraremos entender cada uno de los conceptos que rodean la inhabitación, e intentaremos llegar a la conclusión más clara que nos sea posible.

### A) PROCEDENCIA O PROCESION

La inhabitación de las divinas Personas en el alma del justo está íntimamente relacionada con la misión o «envío» de las mismas divinas Personas —por ahora séanos lícito suponerlo—:

y el concepto de envío (o misión) incluye el de Procedencia o Procesión. Por eso comenzaremos el estudio de este punto —el más trinitario— para bajar luego, gradualmente, por el camino que nos conduce a la gracia creada.

Comienza el Angélico diciéndonos que la Procedencia es la propiedad según la cual se distinguen las Personas<sup>1</sup>. El Hijo se distingue del Padre por la Generación; el Espíritu Santo se distingue del Padre y del Hijo porque procede de ellos (espiración). Los teólogos han profundizado esta enseñanza, y es axioma el «En Dios todo es común, excepto aquello en que intervenga la oposición de relaciones» (nacidas de las «procedencias»). Sigamos adelante.

La procedencia, de sí, dice «dimanar», «salir» de lo que es origen o principio de algo<sup>2</sup>. Como estamos tratando de las Personas divinas, toda procedencia debería desarrollarse en el orden de lo eterno. Pero ello no quita que pueda existir, y de hecho exista, una procedencia que llamaremos «temporal»<sup>3</sup> y que recibe tal denominación por razón de un efecto externo, creado, «temporal», que ofrece fundamento para una relación externa creada, temporal, de Dios con la creatura, o ser creado. Más aún, añade Santo Tomás: esta procedencia temporal es signo de la procedencia eterna<sup>4</sup>.

Así y todo, parece seguirse una contradicción de conceptos: procedencia es un concepto que mira hacia *la causa* o el origen: y la procedencia temporal, por el contrario, nos habla de *efectos* posteriores.

Para evitar la extrañeza que puede causar la aparente contradicción de las nociones dadas, explica: aun en la procesión temporal, lo importante es dimanar del origen, y no lo relativo al efecto (creado)<sup>5</sup>; o, de otro modo: la procedencia temporal es procedencia, en cuanto dimana; es temporal, en cuanto connota o supone un efecto temporal.

Desde luego que en Dios nada puede haber de temporal, creado o limitado. Por consiguiente, el aspecto temporal de esta

<sup>1</sup> Comm. in I sent. dist. 14, q. 1, a. 1, ad 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, ad corpus.

<sup>3</sup> *Ibid.*, todo el art. 1.

<sup>4</sup> La misma cuestión, art. 2, ad 2.

<sup>5</sup> Distinct. 15, q. 1, a. 2, corpus.

procedencia es externo a Dios<sup>6</sup>. No entra en la procedencia misma.

Con un ejemplo, Santo Tomás nos muestra que las procedencias se determinan por las fuentes en que tienen origen y no por los efectos que connotan:

«Hablando del Hijo, podemos decir que tuvo dos generaciones, fué engendrado dos veces, tuvo dos procedencias (dos *a quo*): primeramente del Padre en la eternidad; y luego, de la Sma. Virgen. Pero acerca del Espíritu Santo no podemos decir que haya tenido dos procedencias (eterna y temporal), pues sólo tiene un *a quo*, o fuente de origen (el Padre y el Hijo juntamente)<sup>7</sup>».

Una sola fuente de origen determina, pues, una sola procedencia. Por consiguiente, se ha de afirmar que la misma procedencia temporal, en lo «divino», no se distingue de la eterna; difiere solamente en lo accesorio (extrínseco)<sup>8</sup>.

El Santo resume e ilumina lo dicho, añadiendo que, en cuanto al *in quod* (hacia lo cual tiende la procedencia), realmente procesión eterna y temporal, no pertenecen al mismo orden por univocidad sino analógicamente, en cuanto que la procedencia eterna es «razón» de la temporal<sup>9</sup>. En diversos pasajes encontramos que la procedencia eterna es razón de la temporal. Claro está que «razón» aquí no puede entenderse como principio *efectivo*, pues, en consonancia con los Santos Padres, el Angélico enseña que todo lo que es *efectivo* se debe al Dios Uno (naturaleza divina) y no a alguna Persona en particular, o a las Personas en cuanto tales. En Dios todo es común, excepto lo que mire a las personalidades en cuanto tales. Y en lo *efectivo*, v. gr. creación, no se cumple la excepción. Más adelante indicaremos qué sentido da Santo Tomás a esta palabra «razón».

Para ir viendo más claro, notemos la diferencia que el Santo nos señala entre la procedencia del Hijo y la del Espíritu Santo: La Generación solamente tiene referencia a un principio del cual se origina el ser engendrado; mientras que la procedencia del Espíritu Santo involucra también una referencia al

<sup>6</sup> Distinct. 14, q. 1, a. 2, ad 1.

<sup>7</sup> *Ibid.*, ad 4.

<sup>8</sup> *Ibid.*, ad 6.

<sup>9</sup> *Ibid.*, ad corp. et ad 6.

«término» de la procedencia<sup>10</sup>, entendiendo por «término» aquello hacia lo cual tiende tal procesión.

Determina más lo dicho al afirmar que el Espíritu Santo, por su mismo modo de proceder (por amor), *tiende* a otra cosa: hacia lo amado, como objeto de amor<sup>11</sup>.

Hasta ahora no vemos claridad, ni la podemos ver aún. Tan sólo comenzamos y hemos de armarnos de constancia, pues antes de ver el conjunto tenemos que buscar los elementos.

Una afirmación importante llega ahora para ampliarnos lo que hace poco nos decía, a saber, que la procedencia eterna es razón de la procedencia temporal. La afirmación es la siguiente:

«Las procesiones eternas de las Personas... son la causa y razón de toda producción de las creaturas. El Amor del Padre hacia el Hijo objeto de amor, es la "razón" en (por) la cual Dios derrama todo afecto de amor a las creaturas<sup>12</sup>».

Aún no estamos en condiciones de entender *todo* el sentido que Santo Tomás da a estas palabras, pero anotemos que este pensamiento es de gran peso para la solución.

El Espíritu Santo, pues, por su modo de proceder, está relacionado con todo aquello que sea efecto del amor de Dios a la creatura.

Lo explica el mismo Doctor:

«La procesión del Espíritu Santo puede ser considerada en cuanto atañe al objeto eterno y en cuanto se refiere al objeto creado, es decir: en cuanto que, por aquel amor, algo se le da a la creatura. De ese modo se llamaría procesión temporal, porque —a base de lo nuevo del efecto —nace una relación del ser creado con Dios, Nuestro Señor<sup>13</sup>».

El amor de Dios, del cual procede el Espíritu Santo, es razón de un nuevo ser o modificación en lo creado, con lo cual nace automáticamente una nueva relación o referencia de ese nuevo ser, o del ser modificado, con Dios, autor de ese ser o de esa modificación.

<sup>10</sup> Dist. 14, q. 1, a. 1, ad 1.

<sup>11</sup> *Ibid.*, ad corp.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

Advertimos que se nos está hablando de *efectos* a los cuales se debe el nuevo respecto que la creatura adquiere hacia Dios.

Vemos, asimismo, que hasta aquí Santo Tomás nos habla únicamente del orden sobrenatural. El principio que enuncia es perfectamente aplicable a *efectos naturales*, de cada uno de los cuales se sigue una relación nueva (no decimos distinta, sino nueva) a Dios, autor de tales efectos. Santo Tomás nos acaba de decir que las procedencias son causa y razón de *toda* (omnis) producción de cosas creadas (naturales o sobrenaturales).

Esta explicación de la procesión temporal se puede encontrar en diversos pasajes de nuestro Doctor; v. gr.:

«No procede (hacia) a nosotros en el sentido de que algo nuevo se lleve a cabo en El, sino que decimos que El varía en relación a nosotros en cuanto que somos nosotros quienes "variamos" con respecto a El (ad Ipsum aliter nos habemus)<sup>15</sup>.

Distingue expresamente el Santo estos dos «respectos» del Espíritu Santo:

- a) Respecto real, debido al objeto eterno.
- b) Respecto de razón en cuanto al objeto creado<sup>15</sup>.

En la creatura existe el respecto real hacia el Espíritu Santo debido a lo creado. Una obvia dificultad da ocasión al Angélico para hacernos adelantar:

«Si ya está el Espíritu Santo en todas partes, ¿cómo puede proceder? Y contesta: verdaderamente, la mera existencia de una creatura ya dice relación a Dios: pero esto no quita que pueda referirse "nuevamente", a base de otros efectos, como, v. gr., efectos que asimilen la creatura a Dios»<sup>16</sup>.

Si el señor Fulano es ciudadano del Reino X, es súbdito del Rey de X: pero si Fulano es hijo del Rey, posee otra realidad en sí que lo relaciona más, y de otro modo superior, con el Rey.

Al nombrarnos la «asimilación» con Dios, parece que Santo Tomás ya nos quiere situar en un campo puramente sobrenatural, pues los efectos creados naturales no hacen asimilación a Dios: a lo sumo, una imagen lejana, o vestigios. De todos modos,

<sup>14</sup> Dist. 14, q. 1, a. 2, ad 6.

<sup>15</sup> Dist. 14, q. 2, a. 1, ad 3.

<sup>16</sup> *Ibid.*, ad 1.

el principio general de que cada efecto relaciona «nuevamente», es aplicable a todo lo natural.

Ahora bien: en el campo sobrenatural ¿cuál será el efecto que relacione de modo nuevo a la creatura con Dios? Lo dice y lo repite constantemente. El efecto de esta procedencia es el amor gratuito (sobrenatural) y cuanto mayor (*sufficiantior*) es el efecto, tanto más procede el Espíritu Santo<sup>17</sup>.

Atendamos bien. La Relación de que estamos hablando (sobrenatural) tiene por base el amor gratuito. Y explica:

Esta relación no tiene su término «último» en ningún don creado, sino en el mismo Espíritu Santo: de tal modo no sólo proceden dones, sino el mismo Espíritu Santo. Se refiere a nosotros en cuanto que nos referimos a El. Así procede a nosotros: recibimos los dones y por ellos cambiamos con respecto al Espíritu Santo en cuanto por los dones nos unimos al mismo Espíritu Santo, por un don que nos asimila a El<sup>18</sup>.

El texto es largo y pesado; ahí observamos: los dones que originan el aspecto temporal en la procesión del Espíritu Santo nos refieren a El de un modo nuevo, en cuanto que a El nos unen, haciéndonos semejantes a El.

Al proponerse explícitamente el Angélico aquella dificultad a que nos hemos asomado varias veces, de la distinción de procedencias en dones naturales y sobrenaturales, encontramos enseñanzas preciosas. Notemos:

Todos los dones, aun naturales, suponen amor y liberalidad en Dios: si es así, ¿hemos de decir que el Espíritu Santo procede también a base de estos dones naturales? (¿o solamente a base de los dones sobrenaturales?). En la Respuesta que nos da, hemos de pesar cada palabra.

«La perfección (el sumo) de la liberalidad (de Dios) se lleva a cabo en aquellas cosas que unen a la última perfección: y estas cosas son las que nos dirigen u ordenan al fin, de un modo inmediato. Por eso la procesión del Espíritu Santo se realiza principalmente según estos dones: (*Perfectio liberalitatis attenditur in iis quae ultimae perfectioni coniungunt: ista sunt quae immediate ordinant nos ad finem. Ideo, secundum ista dona, praecipue Spiritus Sancti processio attenditur*)»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Dist. 14, q. 1, a. 2, ad 2.

<sup>18</sup> *Ibid.*, q. 2, a. 1, quaestiuncula 2, solutio.

<sup>19</sup> *Ibid.*, q. 2, a. 2, ad 1.

Para entender lo que nos quiere decir, observemos las palabras que emplea en la proposición de la dificultad; dice:

«todo don procede de la liberalidad de la voluntad divina. Pero la razón de dar por liberalidad es el amor. Por consiguiente, el Espíritu Santo ¿procede a base de cualquier don?».

Enuncia un principio: la razón de dar por liberalidad es el amor; el cual principio nos recuerda lo que el Santo nos dijo más arriba:

el Amor del Padre (amor) que tiene al Hijo, es la razón en la cual (o por la cual) Dios da (realiza) todo efecto de amor a las creaturas: de ahí viene que el Espíritu Santo, que es Amor con que el Padre ama al Hijo, es también el amor con que ama a la creatura, dándole sus perfecciones<sup>20</sup>.

El Espíritu Santo, pues, por su modo de procedencia, es la razón de todo bien impartido (y, por consiguiente, de todo ser). No niega esto Santo Tomás al responder a la dificultad. Ni niega que el Espíritu Santo proceda (de algún modo) en los dones naturales. La Respuesta no es absoluta. «La perfección de la liberalidad trata de las cosas que unen a la última perfección» (que nos ordenan al último fin de un modo inmediato). Y añade que «la procesión del Espíritu Santo principalmente se lleva a cabo según estas cosas». En estas palabras: «perfección de liberalidad» y «principalmente se lleva a cabo», podría, quizá, sospecharse que el Santo pone tan sólo diferencia de grado en lo referente al orden natural y sobrenatural: porque se podría completar la frase de este modo: una liberalidad *menor* trata en cosas de orden puramente natural. Y la procesión del Espíritu Santo menos principalmente se lleva a cabo según cosas de menor importancia (naturales).

Para alejar estas sospechas, no necesitamos sino recordar que el Angélico nos está hablando desde el punto de vista de la Sma. Trinidad y no desde el punto de vista de la creatura. En Dios no hay distinción alguna: ni de grado. Lo que para nosotros es sobrenatural, para Dios es perfectamente «connatural». De modo que el sentido que podemos dar a una frase como: «la perfección de la liberalidad...» es el siguiente: «la li-

<sup>20</sup> *Ibid.*, q. 1, a. 1, ad corp.

beralidad (constante y siempre igual en Dios) se manifiesta perfectamente...» Y, en consecuencia, la expresión «la procedencia se lleva a cabo principalmente...» la entendemos de este modo: «un efecto nuevo y sobrenatural nos habla de modo muchísimo más elocuente del amor, que es la razón por la cual se llevó a cabo ese efecto...»

—Pues bien: tal «perfección de liberalidad» se manifiesta en aquellos dones que nos unen a la última perfección: es decir, que nos ordenan al último fin de un modo inmediato. En cada línea nos dice Santo Tomás que se trata de la gracia santificante (*gratum faciens*).

Habiendo hablado tantas veces de «relación» a Dios según los dones sobrenaturales, nos preguntamos: ¿de qué relación tratamos? Y nos contesta:

«No cualquiera nueva relación es suficiente para una procedencia que lleve consigo el darse el Espíritu Santo: es necesario que se relacione a El como a poseído»<sup>21</sup>.

Cuando nos dice «no cualquiera nueva relación», no sólo se ha de entender de las relaciones fundadas en los dones naturales, sino también (lo veremos en seguida) de las relaciones fundadas en dones sobrenaturales no informados por la caridad (o por la Gracia santificante).

Teniendo todo esto en cuenta, nos afirma el Angélico: «La Misión es lo mismo que la procedencia temporal»<sup>22</sup>. Nos conecta, pues, con las ideas que desarrolla acerca de la misión o envío de las Personas: pero, antes de pasar a ese punto, resumamos lo que acabamos de encontrar acerca de las procedencias.

Las procedencias distinguen las Personas entre sí: son «proceder» de un origen, por lo cual, lo formal de tal concepto es el «dimanar».

Como todo lo divino, estas procedencias son eternas; pero existe también la procedencia temporal que, en su aspecto divino, es eterna, pero dice relación a un efecto externo a Dios. La procedencia eterna es razón de la temporal, y ésta es signo de aquella.

<sup>21</sup> Dist. 15, q. 2, a. 2, ad 2.

<sup>22</sup> Cf. nota siguiente.

La procedencia temporal está en que el nuevo efecto funda una nueva referencia a Dios: referencia real de parte de lo creado: referencia meramente de razón de parte de Dios.

Para nuestro caso hay que notar que, aunque toda realidad creada ya da fundamento a procesión temporal, con todo, *nuevos* efectos pueden dar fundamento a una *nueva* procedencia; o, lo que es lo mismo: el ser creado puede referirse «*novi modo*», v. gr., asimilándose. Y, según el grado del efecto (Quanto sufficientior est), tanto más podemos decir que la Persona procede.

Procediendo, como procede, el Espíritu Santo por amor, mayor liberalidad se encuentra en aquellos dones que nos unen a la última perfección y nos ordena de modo inmediato al fin (perfección y fin que es Dios); y, por consiguiente, la procesión del Espíritu Santo se lleva a cabo, en especial, según estos dones.

Se coronan estos conceptos, diciendo que no cualquiera nueva referencia basta para una procesión en que se dé el Espíritu Santo; es necesario que el ser creado esté referido a El *ut ad habitum* (como a poseído).

Completamos estas ideas con las que encontraremos sobre *Envío, Don, etc.*

## B) ENVIO, O MISION DE LAS PERSONAS

Hemos concluido el capítulo anterior afirmando con Santo Tomás que *misión* es lo mismo que *procedencia temporal*<sup>23</sup>.

Pues bien: como las procedencias eternas son razón y causa de la producción de aquellos efectos, según los cuales la procedencia puede llamarse temporal (y signo de la eterna), y como el *envío* es lo mismo que procedencia temporal, concluye Santo Tomás que el envío invisible (por la Gracia Santificante) es una prolongación, en nosotros, de las procedencias eternas<sup>24</sup>.

Hacemos notar que aquí sólo tratamos del envío *invisible*, y no del *visible*, como, por ejemplo, la llegada del Espíritu Santo sobre la Cabeza de Jesús, en forma de paloma.

<sup>23</sup> S. Th., I, q. 43, a. 3, ad I (Cf. I sent, dist. 15, q. 4, a. 1, ad 2).

<sup>24</sup> Dist. 14, q. 1, a. 2. St. Th. I, q. 43, a. 2, ad 3.

Envío o Misión invisible equivale a la que tiene lugar con la Gracia Santificante en la justificación y en el aumento de la gracia.

Si recorremos lo que el Santo nos enseña sobre «envío», hallaremos un paralelo perfecto con el capítulo anterior.

La divina Persona es enviada, nos dice, en cuanto que existe en alguno de un modo nuevo<sup>25</sup>. Dos elementos incluye este envío: 1) El dimanar (salir) de un origen o principio. 2) *Algo nuevo* en aquel a quien se hace el envío, para que pueda decirse que la Persona enviada se halla en él de una manera nueva.

(Missio in divinis intelligitur secundum exitum originis ab aliquo ut a principio, et secundum novitatem advenientem ei ad quem fit missio, ut novo modo persona missa in eo esse dicatur)<sup>26</sup>.

Se exige, pues, una «novitas», un nuevo efecto en la creatura, como sucedía en la procedencia temporal: y, como en ésta, entra de lleno la procedencia eterna.

Se nos añade un detalle importante al decírsenos: «El envío de una Persona, está *mostrando* que el enviado procede del que envía»<sup>27</sup>, lo cual parece eco de lo que enseñaba San Agustín: «Ser enviado es darse a conocer como que se es *de otro* (ab alio). Aplicando a nuestro caso:

«En la Misión o Envío del Espíritu Santo, entra el aspecto eterno (en cuanto procede del Padre y del Hijo) y el aspecto temporal en cuanto se pone en relación con la creatura, la cual se relaciona con El de un modo nuevo ... habiéndose efectuado un cambio en aquel en quien está»<sup>28</sup>.

Ya conocemos este modo de hablar, por el capítulo anterior. Lo mismo digamos de la explicación que más adelante nos da:

«el envío, por incluir que la persona enviada está en alguno de un modo en que antes no estaba, y así "sea hecha" en él según ese modo, precisamente por eso exige algún "efecto" ... y, por consiguiente, el sentido será: "Es enviado el Espíritu Santo"; es decir: ha sido hecho un ser "ab alio" procedente de otro, y existente en la creatura, por la gracia»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> St. Th. I, q. 43, a. 3, ad 2.

<sup>26</sup> Dist. 15, q. 1, a. 1, ad corp.

<sup>27</sup> I, q. 43, a. 1, ad 1.

<sup>28</sup> Dist. 15, q. 1, a. 1 in corp.

<sup>29</sup> Dist. 15, q. 3, a. 1, ad solutionem.

Este es otro texto complejo del Angélico. Dice que la gracia es un efecto creado, que da base a que el Espíritu Santo sea enviado (proceda y exista de un modo nuevo en la creatura).

En consecuencia: en cuanto a la exigencia de aquello nuevo en la creatura, que justifique el cambio relativo (nuevamente de razón) en Dios, el envío concuerda con la procedencia temporal. Pero una diferencia se nota, sin embargo: y es que pudimos hablar de una procedencia temporal debida a efectos naturales; pero, tratándose de envío, desde el principio se aplica al orden sobrenatural. De esta diferencia se deduce que el envío incluye una procedencia temporal, pero le añade algo. Y ese algo está expresado en el último texto citado: además de referirse (de razón) a la creatura, se añade el estar en alguno de un modo en que antes no estaba y así «ser hecho» en ese sujeto, según ese modo. (*Esse in aliquo, eo modo quo primo non erat et sic fieri in illo secundum illum modum*).

Al nombrar la gracia, comienza a dar respuesta a la pregunta que de inmediato se planteaba: ¿Cuál es el efecto que da fundamento al envío?: «La Persona divina no es enviada sino en los dones de la Gracia Santificante»<sup>30</sup>. Y: «Nada de envío o donación, sino según la Gracia Santificante»<sup>31</sup>.

Aunque continuamente estamos nombrando al Espíritu Santo, sabemos que son dos las Personas enviadas (las dos Personas que proceden). Sospechamos, entonces, que ha de haber dos fundamentos creados distintos de alguna manera; nos dice Santo Tomás:

«Coinciden los dos envíos (del Hijo y del Espíritu Santo) en las raíces de la Gracia: pero se distinguen en los efectos de la Gracia, que son iluminación del entendimiento e inflamación del afecto. Y, así, es evidente que una no puede existir sin la otra, porque ninguna existe sin la gracia santificante, ni una Persona se puede separar de otra»<sup>32</sup>.

Esta distinción de fundamentos, coincidiendo en la raíz común (la gracia) y difiriendo en sí mismos (potencias de la gracia), nos ayuda a adelantar mucho en la solución. Pues si el fundamento requerido para que «sea tenida» una Persona, está

<sup>30</sup> Dist. 15, q. 4, a. 1, ad 3.

<sup>31</sup> I, q. 43, a. 3, corp.

<sup>32</sup> *Ibid.*, art. 5, ad 3.

radicalmente en la gracia misma y formalmente en las potencias de la gracia, entonces se nos conecta con la conocida división que el Santo enseña, de presencia de Dios en la creatura:

«La creatura se une con Dios: en un primer modo, tan sólo según semejanza... esta unión se halla en todas las creaturas, por esencia, presencia y posegundo modo, por el que Dios está especialmente en los santos por la gracia tencia. De un segundo modo la creatura llega al mismo Dios considerado en su misma sustancia, y no tan sólo según semejanza...; y esto se realiza por "obra" (per operationem): es decir, cuando uno, por la fe, se adhiere a la Verdad primera y, por la caridad, se adhiere a la Bondad suma: y tal es el (santo es el que está en gracia): de un tercer modo la creatura llega al mismo Dios; no sólo por obra, sino también en su mismo ser... tal es el modo por el que Dios está en Cristo, por unión»<sup>33</sup>.

El segundo modo de unión con Dios (como está en los justos) es «por obra»: fe y amor. Los envíos se realizan, por consiguiente, teniendo su base última en la gracia santificante, por su fundamento en las obras de la gracia.

Otra verdad teológica provoca una nueva dificultad que Santo Tomás se apresura a aprovechar en su avance: se dice que la Persona divina no es enviada sino en los dones de la gracia santificante: pero todos sabemos que los dones del «entendimiento» (comenzando por la fe misma) —que se apropian al Hijo— pueden hallarse en el alma aunque no esté la gracia santificante: ¿cómo concuerda todo esto? Nos responde el Santo, explicando qué se entiende por «participar, poseer», etc.:

«No se puede llamar "poseído" lo que se participa de un modo solamente, y no de un modo perfecto: Así hay dos grados en el conocimiento: 1) en que el conocimiento tan sólo unifica: 2) en que se apodera de lo verdadero, como conveniente y bueno... Habrá, pues, semejanza del Verbo cuando del conocimiento proceda el amor (que nos une a lo conocido, en su aspecto de conveniente). Así, no tiene al Hijo habitando, sino quien tenga un conocimiento así: lo cual no puede suceder sino en la gracia santificante»<sup>34</sup>.

Es decir: cuando hay fe sin gracia santificante, no llega a haber envío del Hijo, porque solamente lo hay cuando del conocimiento procede el Amor que nos una a El. Sólo entonces reflejaremos al Verbo (del que procede el Espíritu Santo-Amor).

<sup>33</sup> Dist. 37, q. 1, a. 2, corp.

<sup>34</sup> Dist. 15, q. 4, a. 1, ad 3.

Según este texto, inhabita la Persona divina en aquel que tiene el don creado que lo una a Dios, resultando, de su operación, una semejanza con la Persona divina. Notemos también que, en este texto, misión e inhabitación prácticamente son sinónimas.

Son varios los pasajes en que Santo Tomás nos habla de estas obras que nos traen una asimilación con Dios. Por ejemplo:

«El Alma, por la gracia, se con-forma con Dios (forma semejante). Por eso, para que una Persona divina sea enviada a alguno por la gracia, es menester que se efectúe una asimilación a la Persona enviada, por (medio de) algún don de la gracia... Y porque el Espíritu Santo es Amor (tal asimilación ha de llevarse a cabo), por el don de la Caridad. De ahí que la misión del Espíritu Santo se realice según el don de la Caridad»<sup>35</sup>.

El envío trae consigo, por consiguiente, que el alma se asimile a la Persona enviada, por unión; v. gr.: la Caridad. Hemos de añadir esto a lo que nos vino diciendo el Angélico: que Dios está en los justos por la obra de fe y caridad: ahora añade que esto no es otra cosa que envío (invisible) y que tiene por resultado una asimilación con la Divina Persona.

Como confirmación de esta conclusión, leemos en el comentario a las Sentencias:

«Para que exista envío, no es suficiente cualquier conocimiento, sino el recibido por un don apropiado a la tal Persona, por medio del cual se realiza en nosotros la unión con Dios, según el modo propio de esa persona, v. gr., por medio del amor, cuando se da el Espíritu Santo»<sup>36</sup>.

Por consiguiente, en el mecanismo sobrenatural del envío y la presencia, el resorte es el don creado «apropiado» a la Persona que es enviada o que se hace presente: don que nos une a Dios según el modo de la Persona enviada (modo de conocimiento al tratarse del Verbo: modo de Amor, si del Espíritu Santo). En ambos casos entran en juego las facultades operativas de la gracia.

Recordemos: Dios se halla especialmente en los justos por obra (per operationem).

<sup>35</sup> I, q. 43, a. 3, ad 2.

<sup>36</sup> Dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3.

Hemos hablado de *Conocimiento*. Se puede preguntar: ¿qué clase de conocimiento atribuye Santo Tomás a un niño o a un demente? Nos dice:

«Para que haya "envío" es menester que se conozca a la persona que viene; pero no se requiere un conocimiento *actual* de dicha Persona, sino tan sólo *habitual*, en cuanto que lo *propio* de la divina Persona se representa (como en una semejanza) en el don conferido al alma, el cual don es un hábito: y así se dice que ser enviado es ser conocido como *ab alio* (de otro), y esto, por modo de representación»<sup>37</sup>.

Así, no hemos estado hablando de *actos* de conocimiento, sino que del *acto* hemos subido a la potencia operativa (hábito operativo). La Gracia Santificante en el niño ya posee sus potencias de conocer y amar, las cuales le están representando lo propio de la divina Persona. Así, los envíos invisibles se llevan a cabo en todos los que están en gracia<sup>38</sup>.

Al resumir ideas, casi podemos repetir lo que en el capítulo anterior decíamos de la procedencia temporal; con la diferencia de que envío siempre dicen orden sobrenatural, mientras que las procedencias temporales de algún modo entraban también en el orden natural.

Envío dice origen, efecto nuevo, por el que la Persona existe en la creatura de un modo nuevo.

El envío muestra la procedencia, como la procedencia temporal significaba la eterna. Más aún: los envíos son como una especie de prolongación de las procedencias mismas.

En lo que se refiere al efecto como efecto, el envío dice relación a la esencia divina, pues en las obras «ad extra» las tres Personas actúan igualmente: pero en lo que se refiere al *origen* (a quo) es nocional: nos está significando las Personas.

De ese modo, en el respecto temporal del envío, la Persona Divina se está significando como en relación a la creatura, que se relaciona con ella de modo nuevo. En tales palabras, aunque expresamente no se formule, en realidad se repite lo que decíamos al hablar de la procedencia temporal: el resorte está en una «relación»; relación fundada en un nuevo efecto en la crea-

<sup>37</sup> Dist. 15, q. 4, a. 1, ad 1.

<sup>38</sup> I, q. 43, a. 6 en el *Sed contra*.

tura. Tal efecto es radicalmente la gracia santificante: pero en lo inmediato, el don apropiado a la Persona (fe, caridad, iluminación del entendimiento, encenderse del afecto).

Para que pueda decirse que se *tiene* a una Persona, ha de participarse perfectamente (*secundum actum perfectum*), es decir, con un amor que supone el conocimiento (el Espíritu Santo procede del Hijo), y con un conocimiento del que se siga el amor (San Agustín llama al Hijo: *Verbum spirans amorem*). Así se realiza dinámicamente una unión (*coniunctio*) y una verdadera conformación.

Envío e inhabitación son simultáneas. La asimilación o conformación es consecuente.

Hablando de conocimiento, hay que especificar qué no se trata de un conocimiento *actual*: es suficiente un conocimiento *habitual*; en el don dado se representa, como en semejanza, lo propio de la Persona. Lo cual no quiere decir algo meramente estático: es, ciertamente, habitual, pero tratamos de potencia operativa que, en tanto representa, en cuánto que por sus actos (en potencia) se con-forma al que está representado. Esta potencia de obra (que desde el principio posee eminentemente la perfección de sus actos), está en contacto con el objeto de tales actos. (*Per donum efficitur coniunctio ad Deum*).

Todo este derroche de benignidad divina, tiene por objeto la santificación de la creatura<sup>39</sup>.

### C) DON

Comenzando este capítulo, retomamos la idea que varias veces hemos anotado ya, y que encontramos nuevamente cuando Santo Tomás nos describe lo que él mismo llamó «re-giratio» de las creaturas: partida y vuelta de todas ellas, desde Dios-principio y causa, hasta Dios-meta y fin último. Nos decía con insistencia que «*El amor del Padre hacia su Hijo es la razón in qua* (en o por la cual) *lleva a cabo todo efecto de amor*», de manera que la procedencia del Espíritu Santo no solamente

<sup>39</sup> *Ibid.*

considera el objeto eterno, sino también el objeto creado «*en cuanto que en razón de aquel amor, algo se le da a la creatura*»<sup>40</sup>. Hasta aquí, desde luego, entra también el orden natural, como más nítidamente lo expresa al explicar:

«Cuando las cosas dimanen de su principio (cuando son hechas), se origina una "procedencia" de la bondad divina hacia las cosas creadas, en cuanto que se ve representada en ellas, por la semejanza que las creaturas obtienen de tal bondad»<sup>41</sup>.

Por consiguiente, se trata también del orden natural. Con todo, podemos notar un paralelo con el orden sobrenatural, del que se trataba en el capítulo anterior, en que decíamos: un don creado nos pone en relación con la Persona, uniéndonos a Ella (por obra), resultando, de ese modo, una asimilación a Ella. Y ahora, en el orden natural, el proceso es parecido: la procedencia del Espíritu Santo es la razón por la que se da todo efecto de amor: de ahí nace en la procedencia eterna una «consideración» (relación) al efecto temporal. Tal relación encierra una semejanza del efecto con la causa. En el orden natural no habrá más que semejanza: en el orden sobrenatural, la creatura llega hasta el mismo Dios (*secundum substantiam*) por medio de obras (*per operationem*), teniéndose como resultado una semejanza sobrenatural, una asimilación con la Divina Persona.

Jugamos, pues, con dos ideas: semejanza, unión. Semejanza nos está diciendo orden natural (al menos lo incluye). Unión, en los textos del Angélico, siempre nos está diciendo orden sobrenatural.

La comparación con la generación natural ilumina lo que nos viene explicando:

«Así como en la generación natural, la unión (de semejanza específica) entre el engendrado y el que engendra sólo se cumple al cumplirse perfectamente la generación misma, así también, en las participaciones de la bondad divina, no se llega a una inmediata unión con Dios por los *primeros* efectos (por los que subsistimos en la existencia), sino por los últimos efectos por los cuales nos unimos al fin»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Dist. 14, q. 1, a. 1, corp.

<sup>41</sup> Dist. 15, q. 4, a. 1, corp.

<sup>42</sup> Dist. 14, q. 2, a. 2, corp.

Pues bien; con San Agustín nos dice:

«Nos unimos al fin último por medio del Hijo y del Espíritu Santo; el Padre es el Principio al cual volvemos; el Hijo es la forma (prototipo, ejemplo) que seguimos: el Espíritu Santo es la gracia por la que somos reconciliados. De este modo —sigue el Santo Doctor— las procedencias son consideradas como "razón" de la producción (en los dones naturales) y como razón de retorno al fin (con la gracia santificante y los dones)»<sup>43</sup>.

Concretándonos al Espíritu Santo, leemos en el Angélico que, por su modo de procedencia, el Espíritu Santo tiene de sí el *tender a otro*; a saber: tender a lo amado, como se tiende al objeto (el único amor que puede darse a Dios es el de benevolencia, puesto que es suficientísimo en sí mismo)<sup>44</sup>.

¿Cómo y por qué, el modo de proceder del Espíritu Santo le hace *«tender a otro»*, lo cual no sucede con el modo cómo procede el Hijo? Nos lo va enseñando el Santo en varios pasajes: *«El Amor esencial es el primer don»*<sup>45</sup>. Y de San Agustín nos transcribe: *«Don es lo propio del Espíritu Santo, así como el Hijo es Verbo»*<sup>46</sup>. Posee el nombre de Don por su cualidad de ser dado *sin devolución ni recompensa*; y el Espíritu Santo, por ser amor, tiene de sí —por su procedencia— el ser dado y el ser *razón* de dar: de aquí que sea Don ante todo; otras cosas no son dones sino porque participan algo del amor, como dadas por amor. Así, el nombre de Don, conviene al Espíritu Santo por su procedencia eterna, en cuanto procede por amor. (Amor es la razón de toda concesión liberal. Y no hemos de olvidar, además, que para Santo Tomás, donación significa la concesión de un bien a la creatura de modo que pueda poseerlo y gozarlo libremente<sup>47</sup>.

Y sigue el Santo su raciocinio:

«Dios no da si no es liberalmente: es así que la razón de dar liberalmente es el amor; por consiguiente, Dios da por amor. Y porque el Espíritu Santo es amor, por eso El es la razón de todos aquellos *regalos* cuyo principio es la voluntad divina, como lo que se da a las creaturas... Aunque todo don (na-

<sup>43</sup> *Ibid.*, un poco antes.

<sup>44</sup> Dist. 14, q. 1, a. 1, corp.

<sup>45</sup> Dist. 14, q. 1, a. 1, a. 1, Sed contra, segundo.

<sup>46</sup> Dist. 18, q. 1, a. 2 al Sed contra.

<sup>47</sup> I, q. 43, artículos 2 y 3.

tural o sobrenatural) se nos dé por amor (que es el primer don), no por eso en todos los dones se da el Mismo Amor, sino en el don que es semejanza de aquel Amor, es decir: en el don de la Caridad»<sup>48</sup>.

Santo Tomás describe esta «entrega» por el Don, con la explicación que ya hemos citado anteriormente y que conecta lo que hemos encontrado acerca de procedencia temporal-envío, con lo que nos está enseñando de Don:

«Si consideramos la procedencia del Espíritu Santo, en lo que respecta a aquello a lo cual procede, entonces tal respecto se supone en el Espíritu Santo, no porque El realmente se relacione, sino porque lo otro (lo creado) se relaciona con El. Por consiguiente, al recibir sus dones, nuestra relación no sólo acaba en los dones poseyéndolos a ellos solos, sino que acaba en el Espíritu Santo, porque le tenemos de una manera distinta que antes: así que no solamente sus dones proceden a nosotros, sino también El mismo, pues El se relaciona a nosotros en tanto que nosotros nos relacionamos a El. Así, El procede a nosotros, y también sus dones, porque recibimos los dones y, por esos dones, nos referimos de un modo nuevo a El, en cuanto que por los dones nos unimos al Espíritu Santo, que nos asimila a sí por' (medio del) don»<sup>49</sup>.

Como dedujimos al citar este texto, la base de esta donación está en el don creado. El resorte es la nueva relación. El último efecto es una verdadera asimilación.

Una pregunta inevitable: Si el Espíritu Santo es Don, desde la eternidad habría sido dado. Responde: «Don no lleva consigo un envío actual, sino la *razón* de regalo y entrega liberal»<sup>50</sup>.

Hemos oído que nos unimos al Espíritu Santo por medio de un don que nos asemeja a El. ¿Cómo nos asemeja? Veamos: El Espíritu Santo procede invisiblemente a la mente (alma) a modo de amor<sup>52</sup>.

Así, el Hijo a modo de sabiduría, en que está la manifestación del Padre, que es aquello último a que volvemos. Y porque con la percepción de estos dones se realiza en nosotros la semejanza con lo *propio* de las personas, por eso, por el nuevo modo de ser (en cuanto que la cosa creada adquiere tal seme-

<sup>48</sup> Dist. 18, q. 1, a. 3, corp.

<sup>49</sup> Dist. 14, q. 2, a. 1, quaestiuncula 2, solutio.

<sup>50</sup> Dist. 18, q. 1, a. 2, ad primum.

<sup>51</sup> Dist. 14, q. 2, a. 2, ad 1.

<sup>52</sup> Dist. 15, q. 4, a. 1, corp.

janza), se dice que las Personas divinas están en nosotros en cuanto nos asimilamos a Ellas de un modo nuevo.

El don, que en la creatura hace de cabeza de puente con el Espíritu Santo, es (como en el capítulo anterior veíamos con respecto al envío) próximamente el amor gratuito<sup>53</sup>; radicalmente, la gracia santificante:

«Para que la procedencia traiga consigo el que se dé el Espíritu Santo, no es suficiente cualquier nueva referencia; es necesario que se relacione con El como "poseído": pues lo que se da, de algún modo se *posee*. Es así que la Persona no puede ser poseída por nosotros, si no es para perfecta fruición (por los dones de la gloria) o para la fruición imperfecta (por los dones de la gracia santificante)»<sup>54</sup>.

#### Y también:

«Por el don de la gracia santificante, la creatura racional se perfecciona no solamente para usar el don (recibido), sino para gozar de la misma Persona divina; por eso, el "envío" invisible se lleva a cabo por el don de la gracia santificante: con todo, se da la misma Persona»<sup>55</sup>. «La gracia santificante dispone al alma para tener a la divina Persona: y esto es lo que se significa al decirse que el Espíritu Santo es dado "según" el don de la gracia»<sup>56</sup>.

Pero si se pregunta qué es lo primero, si el don creado o el don increado, nos responde distinguiendo: El Espíritu Santo es el primer Don. Y por El se dan todos los demás dones: pero como los dones (creados) *disponen*, en ese sentido tal disposición es anterior<sup>57</sup>.

Antes de estudiar los textos en que Santo Tomás da la explicación definitiva, resumamos lo que en este capítulo hemos encontrado.

Las procedencias eternas son —de algún modo— razón de los efectos creados. El Espíritu Santo procede por amor. El amor es la razón de «dar efecto» a las creaturas. La procedencia es el principio ejemplar de «lo amado». Y como el primer

<sup>53</sup> Dist. 14, q. 1, a. 2, ad 2. Dist. 14, q. 2, a. 1.

<sup>54</sup> Dist. 14, q. 1, a. 1, a. 1, Sed contra, secundo.

<sup>55</sup> I, q. 43, a. 3, ad 1.

<sup>56</sup> *Ibid.*, ad 2.

<sup>57</sup> Dist. 14, q. 2, a. 1, quaestiuncula 2, al Sed contra.

don es el amor, de ahí que el Espíritu Santo sea dado y sea «razón de dar».

Al decir que todas las cosas son dadas «por amor», se hace notar la disposición del que da: Dios da todas las cosas «*per hoc quod amat creaturas*»<sup>58</sup>.

Si este principio se aplica en todo, aun en el orden natural, con todo, la perfección de esta liberalidad está en dar aquellas cosas que nos unen a la perfección última, es decir, que nos ordenan al fin.

Ahora bien: estos dones nos dan semejanza con lo propio de las Personas, y según este nuevo modo de ser, se dice que las Personas están en nosotros.

Todo envío y donación no significa cambio en Dios, sino en la creatura.

Sabemos que cualquier don hace una referencia nueva a Dios: una nueva relación: pero para que haya *donación* del Espíritu Santo, no alcanza cualquier nueva relación, sino que es necesario que la creatura (o el alma), se refiera a El como a «poseído». Relación que no acaba con los *dones*, sino en el mismo Espíritu Santo. Así le tenemos y El es tenido por nosotros, lo cual es lo mismo que decir que procede a nosotros, o se nos da.

Tratamos, pues, de una relación que acaba en el Espíritu Santo. El fundamento de esta relación es la gracia y los dones: el amor gratuito. Las características que reúnen esta gracia y amor gratuito son: semejanza del amor increado y signo de El. Nos une el Espíritu Santo: nos asimila a El. Encierra una entrega del Espíritu Santo a la creatura: nos refiere a El como a poseído. Es un ejemplarizado, cuyo principio ejemplar es la propiedad de la procesión eterna. Nos asemeja a lo propio de las personas.

Con mayor atención observamos los textos que siguen, porque en ellos se nos va dando por pasos la solución definitiva.

Se nos dice que para la procedencia —donación del Espíritu Santo— se requiere una nueva referencia; por medio de la cual el alma se relaciona con El, como «poseído» (por consiguiente, se requiere un nuevo efecto que funde esta relación)<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Dist. 18, q. 1, a. 3.

«Pero —anota Santo Tomás— la Persona divina no puede ser poseída por nosotros más que para fruición perfecta (por medio de) los dones de la gloria: o para fruición imperfecta (por los dones de la gracia santificante), o más bien: (la Persona es poseída) como algo por (causa de, por medio de) lo cual nos unimos a lo que disfrutamos: en cuanto que las Personas dejan en nosotros —a modo de sello o impresión— algunos dones de los que formalmente gozamos (amor y sabiduría)».

Pues bien: esta virtud infusa, por su perfección nos une y asimila a Dios; y según esta unión nace en nosotros una referencia a Dios <sup>60</sup>.

Atendemos que, aunque antes se nos dijo que nos unimos a Dios «por obra» u operación, no hemos de deducir que la gracia de que estamos hablando es un ser meramente dinámico, una acción: no. El mismo Santo Tomás aclara este punto al refutar a Pedro Lombardo:

«...Siendo así que una obra tiene su unidad y diversidad por el supuesto (hypostasis), no puede entenderse una obra que sea de la voluntad y del Espíritu Santo simultáneamente; (a no ser del modo como Dios obra en cada cosa). Pero este modo no es suficiente para la perfección de la obra; porque la perfección de la obra sigue las condiciones de la causa próxima en cuanto a su necesidad, contingencia y perfección. Por lo que no se puede entender..., a no ser que haya allí un hábito perfeccionando la potencia operativa; ni puede haber semejanza del acto de voluntad con el Espíritu Santo, si no está la semejanza del Espíritu Santo en el alma por medio de alguna forma que sea principio del acto por el cual se con-forme; de donde es necesario que haya en el alma una forma por la cual se con-forme con el Espíritu Santo, porque el nuevo *acto* no alcanza para esto, como se ha dicho» <sup>61</sup>.

La concepción, pues, de la gracia es la siguiente: un hábito con potencia para obrar. Si el acto nos con-forma con el Espíritu Santo, tal semejanza ha de estar ya en el principio de ese acto (del acto se deduce la potencia). Esto ya se dijo al explicarse que para haber con-formación con el Verbo, no es necesario un *acto* de conocimiento (imposible en el niño): bastaba el hábito.

Los orígenes de este hábito creado pueden provocar confusiones si no se los explica con claridad: pues, tratándose de

<sup>59</sup> Dist. 14, q. 2, a. 2, ad 2.

<sup>60</sup> Dist. 14, q. 2, a. 1, ad 14.

<sup>61</sup> Dist. 17, q. 1, a. 1, corp.

Don Increado y de don creado, semejanza de aquél, puede imaginarse un proceso de *información* de Dios (o de la Persona divina). El Angélico toma a tiempo la dificultad, y aclara: Dios no es causa *material* nuestra, desde luego: Tampoco lo es *formal inherente*. Es causa eficiente, final y ejemplar nuestra» <sup>62</sup>.

Y compara la actividad de Dios en nosotros, con la actuación del alma en el cuerpo:

«Dios no es *forma* del alma o de la voluntad por la que formalmente viva. Sino que se le dice vida del alma, a modo de principio que ejemplarmente le infunde la vida de la gracia. Como la luz... Así, de un modo similar, sucede con la creación y re-creación (elevación del orden sobrenatural): Dios —en la creación— da el ser de la naturaleza, y lo creado recibe *formalmente* su ser, de la forma recibida: que es como un término de la obra del agente (Dios): y, a su vez, esa forma es principio de las obras naturales, por medio de la cual Dios obra en las cosas: Así mismo, en la re-creación, Dios da al alma el ser de la gracia: el principio formal de tal ser es un hábito creado, por el cual se lleva a cabo la obra meritoria que Dios obra en nosotros» <sup>63</sup>.

Estamos, pues, ante un hábito operativo creado, ejemplarizado en la misma propiedad de la procedencia eterna: hábito que nos pone en contacto (relacionándonos) con Dios Trino, y asimilándonos a El. Con esta «puesta en contacto» la Persona divina procede, es enviada y está presente de modo que la poseemos «*ad fruitionem*» <sup>64</sup>.

Oigamos a Santo Tomás:

«Pues existe un modo común, cómo Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como causa en los efectos que participan de su bondad. Sobre este modo común, existe otro modo especial, propio de la creatura racional, en que Dios está como lo conocido está en quien lo conoce, y lo amado está en el que ama. Y como la creatura racional, conociendo y amando, por su obra, llega hasta el mismo Dios, según este modo especial Dios no solamente está en la creatura racional, sino también *habita* en ella como en un templo» <sup>65</sup>.

Con el material que hemos reunido en este estudio de Santo Tomás, podemos interpretar la solución que el Angélico nos da en las palabras recién citadas. Veamos:

<sup>62</sup> Dist. 18, q. 1, a. 15, corp.

<sup>63</sup> Dist. 17, q. 1, a. 1, ad 2.

<sup>64</sup> Dist. 17, q. 1, a. 1, ad 3.

<sup>65</sup> I, q. 43, a. 3, corpus.

Dios, Nuestro Señor, está presente en la creatura por su acción sobre ella, dándole el ser y *efectuando* nuevos efectos en la creatura ya existente. Siendo Dios inmutable e infinitamente perfecto, sabemos por teodicea que esto significará una relación *real* de parte de la creatura, y de *razón* de parte de Dios.

Cada nuevo efecto funda una nueva relación a Dios. Y si el efecto es específicamente distinto, fundará una relación nueva y distinta a Dios. Dios estará presente «*novo modo*». Siempre que se trate de un efecto nuevo, la relación real terminará en Dios, causa eficiente; es decir: en Dios Uno, ya que «en Dios todo es común, excepto cuando hay posición de relación».

Ahora bien: hay un efecto sobrenatural: la gracia, que, como efecto, nos pone en relación con Dios Uno, pero en algún sentido nos pone en relación con Dios, Trino en Personas.

Todos sabemos que la gracia-participación formal de la naturaleza divina posee los hábitos o facultades (que a veces Santo Tomás llama dones), tales como la fe o la caridad. (A veces llama don a la misma gracia santificante). Estos dones —Santo Tomás lo repite— son ejemplarizados en la misma propiedad de la relación eterna (Personalidad divina); son semejanza de esa relación, etc. Evidentemente, hay que guardar la analogía existente entre Dios y lo contingente, por lo cual esta semejanza no está en el ser mismo con todas sus cualidades imparticipables (Infinitud, omniperfección, etc.): La semejanza estará en *la obra*. Las relaciones eternas son de generación, conociendo, y de expiración, amando. Por los dones conocemos a Dios como es en sí (por la fe, pues todavía no le vemos), lo cual es objeto de conocimiento del Padre cuando engendra su Verbo. Y, consecuentemente, amamos, como consecuentemente el Padre y el Hijo aman, espirando al Espíritu Santo... y no sólo conocemos y amamos, sino que, conociendo y amando, hacemos presentes a las divinas personas. ¿Cómo?

La dificultad estaría en que el conocer y amar sólo hacen presente al objeto intencionalmente, no realmente. Pero si conectamos aquí la idea de presencia, que no es más que una «relación de indistancia», y si, prescindiendo de la imaginación por un momento, pensamos que el Dios simple, Uno y Trino, está siempre en indistancia respecto a todas las cosas que efectúa,

con las que se relaciona como Uno en naturaleza (aunque las precedencias intervienen como razón y causa), entonces podemos deducir que, para que su presencia como Uno, se convierta también en presencia como Trino, sólo falta algo creado que ponga en relación con las tres Personas. La indistancia ya existía: resulta entonces presencia de las Tres Divinas Personas.

El conocimiento y amor, al menos habituales, que existen en las facultades intelectual y volitiva del alma en gracia, nos relacionan con las Personas (las conocen, aman y reflejan) y por consiguiente, las hacen realmente presentes.

Resultado de estas operaciones «habituales» es la asimilación de que repetidas veces nos habla Santo Tomás.

Las conclusiones surgen solas: siendo «donación» la concesión gratuita de un bien, para poderse poseer y gozar libremente, aquí las tres Personas se donan, porque las poseemos y gozamos de ellas, conociéndolas y amándolas (siempre en un sentido habitual-potencia). En esto, la donación supera a la Presencia, porque puede haber presencia sin que pueda gozarse de la Persona presente, porque no se la ama (fe informe). Por esta fe informe, hay una presencia sobrenatural pero imperfecta, porque no se ejemplariza perfectamente en el Verbo «*qui spirat amorem*».

Así, Inhabitación incluye presencia sobrenatural, con (envío y) donación de las Personas divinas: es decir, estando presentes, no como objeto de un acto imperfectamente ejemplarizado por la relación o personalidad divina, sino como objeto de conocimiento, amor, adoración, gozo y fruición: es decir, como un templo.

De ahí una semejanza con Dios Trinidad, que se conoce, amándose.

Hemos ido recorriendo y combinando los textos de Sto. Tomás referentes al «mecanismo» de la inhabitación. Suponíamos el hecho y preguntamos cómo se lleva a cabo ese hecho.

No nos hemos propuesto embanderarnos en una escuela determinada, sino que, absteniéndonos metódicamente de cada posición previa, hemos leído al Angélico con la imparcialidad con que lo haría el primero que lo leyó.

Ahora bien: antes de exponer a Santo Tomás, hemos delineado algunas interpretaciones escolásticas. Entre ellas hemos dado especial atención al comentario que Suárez hizo de la enseñanza tomista.

Con respecto a dicha interpretación, diremos que no estamos de acuerdo con ella.

Para fundamentar nuestra posición, diremos:

1) Admitimos y estamos de acuerdo con Suárez cuando no reconoce como satisfactoria la explicación de que Dios está «como conocido en el que conoce, y amado en el que ama». Esta mera frase no explica una verdadera inhabitación, puesto que puede conocerse y amarse algo que está distante.

2) Por consiguiente, habrá que completar, acudiendo a la «mente» del Angélico o a otros textos del mismo, lo que faltaría a esa frase.

3) Pero no admitimos el modo como Suárez completa esta enseñanza, recurriendo al concepto de gracia-amistad.

Por los que siguen la explicación del Eximio<sup>66</sup>, se recurre a la Summa Theol. I-II, q. 28, a. 1, en que el Angélico, después de describir el amor de concupiscencia y el amor de amistad, «la primera unión —dice— el amor la hace efectiva, pues mueve a buscar la presencia del amado».

La segunda unión —de amistad— la hace el amor formalmente, porque *el amor es tal unión*. Y lo confirma con la definición que S. Agustín da del amor:

«Iunctura duo copulans vel copulare intendens. Copulans refertur ad unionem affectus: copulare intendens pertinent ad unionem realem».

Pues bien: con este texto no avanzamos un paso. Concedemos perfectamente que el amor *mueve a buscar* la presencia del amado. Pero lo que inmediatamente sigue: que el amor (de amistad) *es tal unión*, no puede entenderse de una unión en que pueda consistir la presencia de inhabitación. Concluiría demasiado. Porque Sto. Tomás está hablando de cualquier amor de amistad. Pero no todo amor de amistad hace unión, sino meramente afectiva y, a lo sumo, *exigítiva* de presencia; pero no

<sup>66</sup> Cfr. BERAZA, *De gratia Christi*, N.º 902.

es formalmente una presencia, sino en un sentido meramente intencional. De admitir ese paso, caeríamos en lo que acabamos de declarar insuficiente. El amor de amistad ya estaría incluyendo unión real. Mientras que en el párrafo anterior decíamos que «*tamquam amatum in amante*» no es explicación suficiente, ya que puedo amar algo lejano: puedo tener un amigo en Asia.

Esto se confirma con la definición de S. Agustín, que distingue el *copulans* y el *copulare intendens*. El *copulans* se refiere a la unión de afecto, la cual unión de afecto no dice aún formalmente unión real. Lo que pertenece a la unión real es la segunda parte: *copulare intendens*, lo cual está diciendo exigencia, si se quiere, pero no formalmente unión.

Por lo cual, repetimos que lo que Sto. Tomás dice en este texto, o no entra en la explicación de la inhabitación, o entra como paso previo, signo anterior a la realización de tal unión. Porque, existiendo el amor de amistad (como efecto formal de la gracia), existe formalmente una unión *afectiva*, y *exigítivamente* una unión real (*copulare intendens*). Pero a nuestro intento necesitamos un elemento que nos explique cómo se realiza *formalmente la unión real*.

La amistad nos podrá dar la razón por qué Dios decide hacerse presente, pero no nos explica cómo esa presencia se lleva a cabo. Si se nos dice que ese mismo amor es la presencia, lo negamos, porque de Santo Tomás se deduce tan sólo que el amor da de sí 1) formalmente una unión *afectiva* (que no es presencia: porque puede darse la una sin la otra); 2) *exigítivamente* unión real (pero nada más que *exigítivamente*). Faltará un nuevo factor que cumpla esa exigencia; exigencia que realice este postulado de la amistad.

Concedemos, asimismo, los textos en que Santo Tomás va describiendo las cualidades de la verdadera amistad<sup>67</sup>, pero se impone la misma distinción:

Amor est virtus unitiva quae movet ad desiderandam et quaerendam praesentiam amati, *concedo*. Est virtus quae facit (est) *formaliter* praesentiam (praesentia) amati, *nego*.

<sup>67</sup> *Ibid.*, N.º 903.

Pues puede ser verdadera toda la descripción de la amistad y simultáneamente admitirse la lejanía del amigo sin que se destruya la amistad.

Se sigue el argumento aplicando la descripción de la amistad al caso Dios-alma. Se dice: «*amor appetit unionem non solum affectivam sed et effectivam*». Ergo gratia postulat substantialem Dei praesentiam<sup>68</sup>. De acuerdo. *Appetit, postulat*, está diciendo exigencia de presencia, no presencia *in facto esse*.

Sigue: «...quando homo iustificatur per gratiam, Deus vere incipit esse in eo novo modo...», etc. Negamos. Concluye demasiado: de *appetit* y *postulat*, se seguiría: *quando iustificatur homo, exigitur praesentia Dei*: que Dios se encargaría de llevar a cabo. Se pasa indebidamente de la exigencia al hecho, como si el hecho (la unión misma) consistiese en la exigencia de unión, lo cual o es falso o es gratuito: al menos, no se desprende de Santo Tomás.

Con esto queda en el aire lo que sigue exponiendo nuestro autor: «si no estuviese por inmensidad, estaría por razón de la gracia»<sup>69</sup>. Falso o gratuito, porque esto tendría sentido si el amor de amistad *fuese la presencia*, lo que negamos. La amistad no hace por sí la presencia, sino tan sólo la exige, lo cual no quita que para la *realización* de la presencia se requieran otros elementos (v. gr. presencia de inmensidad, etc.).

Para hacer notar cómo la razón de amistad prescinde de cualquier otra razón de presencia, la corriente suareciana establece la comparación con la presencia del Verbo a la humanidad de Cristo. Y se dice que si no estuviese presente por la inmensidad, lo estaría por la unión del Verbo con la naturaleza humana.

Lo único que de aquí se deduce —decimos— es que puede haber varias razones distintas por las cuales se exija la presencia, pero no se deduce que una prescinda de la otra o la supla totalmente, y menos aún se deduce que *ipso facto* tal exigencia se cumpla por el mismo hecho de existir.

<sup>68</sup> *Ibid.*, N.º 904.

<sup>69</sup> *Ibid.*

ERGO: la conclusión a que se llega, la juzgamos falsa:

«Verba Sti. Thomae intelligenda sunt ut Deus sit in iustis ut obiectum cognitum et amatum non quoquomodo, sed per modum amici amati et amantis intime praesentis et intra ipsum amicum amantem existentis»<sup>70</sup>.

Creemos que Santo Tomás no ha echado mano del concepto «amistad» como elemento *necesario* para la construcción de su explicación. Con el organismo de la gracia y de sus facultades fe-caridad tiene lo suficiente para que el alma se ponga en contacto o relación con el Dios Trino, que —como Dios Uno— ya estaba en «indistancia».

<sup>70</sup> *Ibid.*, N.º 906.