

Las diversas presencias de Dios. Una aportación según la enseñanza de santo Tomás

Eduardo Vadillo Romero

Sumario

Introducción	1
1. Las presencias de Dios en santo Tomás	3
1.1 La presencia por creación	4
1.2 La presencia por gracia	6
1.3 La unión hipostática y su continuación	10
2. Reflexión sobre la distinción de presencias de Dios	13
2.1 ¿En qué consiste el conocer?	13
2.2 Actuación de Dios en el conocimiento sobrenatural	15
2.3 Actuación de Dios en la unión hipostática	21
3. Imposibilidad de la distinción en otros planteamientos	24
3.1 Confusión entre ser y conocer	24
3.2 Todo conocimiento ya es conocimiento de Dios: imposibilidad de distinguir la presencia sobrenatural	26
3.3 Confusión en torno a la subsistencia	28
Conclusión	30

Introducción

Este escrito presenta la conferencia pronunciada en las jornadas de pensamiento católico (10-3-2020) con algunas leves modificaciones y añadidas, así como algunas notas. El texto refleja básicamente las palabras de la conferencia.

Nuestra presentación se divide en cinco apartados. Después de una breve introducción pasaremos a describir luego cuáles son estas tres presencias básicas de Dios según santo Tomás. A continuación pasaremos a reflexionar por qué podemos hacer esa distinción con ayuda de algunos textos de santo Tomás sobre la cuestión y luego por qué en determinados planteamientos teológicos contemporáneos es imposible hacer esta distinción. Esto es importante pues a veces se leen cosas de autores pero sin pararse a pensar las razones de lo que dicen y la teología se convierte en una especie de *habitus opinativus*, o sea, hablar de teología como quien habla de moda: este año se llevan los lunares y al año anterior los lisos; eso no es hacer teología, sino un desfile de opiniones. Hay que estudiar las razones por las cuales cada autor ofrece sus propuestas. Al final de todo terminaremos con una brevísima conclusión.

La cuestión de las presencias de Dios nos ayuda a conocer este misterio tan profundo de Dios. Hay que tener presente también que aquí, al igual que ha sucedido con la conferencia que nos ha ofrecido antes don Lucas, va a estar muy relacionada la filosofía con la teología, porque también entran en juego la presencia de gracia y la unión hipostática. Éstas presencias son estrictamente sobrenaturales. Tengamos claro que cuando nos encontramos con una proposición que se refiere a un contenido sobrenatural no podemos establecer por la mera razón ni la posibilidad ni la imposibilidad. Nos encontramos ante la situación de una proposición indecidible. La aceptamos por la fe, como comentaremos también. Por ello vamos a hablar de cosas que superan el ámbito de la razón, pero no obstante podemos compararlas con otros conocimientos y por eso diremos una serie de cosas sobre ellas.

Es muy importante para comenzar bien desde el principio y no liar las cosas; recordemos que al hablar de *presencia* aplicado a Dios no estamos hablando de *presencia local*. Cuando hablamos de cosas materiales a un nivel macroscópico al que nos movemos, como cuando hablamos de sillas, mesas, perros, micrófonos, etc, una cosa está al lado de otra cuando las cantidades respectivas están en mutua relación, por ejemplo el micrófono está apoyado sobre la mesa, la mesa está apoyada sobre esta tarima, y así sucesivamente. En el caso de Dios no se da ese tipo de presencia local, Dios no tiene una extensión material; en el caso de los ángeles tampoco, por eso

no se puede decir que los ángeles estén en ningún lugar, sino que están allí donde actúan. Su capacidad de actuación es limitada, porque sólo puede actuar en determinados lugares, pero en el caso de Dios sí actúa de hecho, y lo vamos a ver, en todas partes, y por eso se puede decir que está en todas partes.

Otra cuestión realmente importante, y es el último punto que os recuerdo ahora, es que para santo Tomás la omnipresencia de Dios depende de que es inabarcable, infinito. Santo Tomás habla de la cuestión de las diversas presencias de Dios después de haber hablado de la infinitud. Este aspecto va a resultar crucial cuando luego hablemos de algunos errores a la hora de entender la presencia de Dios, el conocimiento de Dios o estas cuestiones, porque la infinitud se puede plantear de muchas maneras, unas correctas y otras incorrectas; en ese sentido en nuestros días tenemos más medios lógicos para poder entender y explicar estas cosas. Ya ayer nos habló un poco don Carlos sobre estas cuestiones acerca de los diversos tipos de infinitud. En cualquier caso, hay que tener presente que Dios está en todas partes y podemos hablar de distintas presencias de Dios porque Él es ese infinito absoluto del cual todo depende, mientras que Él no depende de nada.

1. Las presencias de Dios en santo Tomás

Hay una cosa que hay que tener clara desde el principio, y es muy fácil de retener: según santo Tomás podemos hablar de tres tipos de presencia de Dios. a) una presencia básica por creación, Dios está presente en todas partes porque todo depende de su ser, las cosas existen porque están continuamente mantenidas en el ser por Dios; b) hay otra presencia distinta, que es la presencia de la gracia, de los dones sobrenaturales, de todo el campo de lo sobrenatural, con el tema de la inhabitación de las personas divinas: a todo ese bloque vamos a denominarlo presencia por gracia; c) por último la presencia por la unión hipostática, que es distinta de las otras dos, aunque está relacionada con ellas; es la presencia divina en la humanidad de Cristo, distinta de la mera creación y distinta de la presencia de la gracia: se trata de una presencia que, como veremos, se da en la unión hipostática pero continúa en los sacramentos, y de una manera especialísima en la Eu-

caristía. A esta división tripartita, que creo que es muy fácil de recordar, los antiguos escolásticos denominaban los tres órdenes: el orden de la naturaleza, el orden de la gracia, y el orden hipostático¹. Los textos de santo Tomás que veremos nos ayudarán a comprender esto un poco.

1.1 La presencia por creación

La primera presencia es la más sencilla de comprender, presencia por creación. Puesto que Dios es el ser por esencia, necesariamente todo el ser de lo creado ha de ser su efecto propio. Esto es muy importante para aclarar desde el principio lo que entendemos por *ser*. Las cosas tienen un ser que es el efecto propio que causa Dios. Como Dios causa el efecto del ser en las cosas, ha de estar presente en la cosa mientras esta cosa existen, mientras tenga ser, pues la cosa existe como participando del ser². Veremos textos de santo Tomás que son muy claros. El ser que tienen las cosas, en cuanto contrapuesto a su esencia, a su potencialidad, depende de Dios como de su causa, el ser es el efecto propio de Dios: en la medida que es causado por Dios se puede decir que Dios está en todas las cosas. Repito que en el caso de Dios no podemos hablar de una presencia por contigüidad local o por la localización o por la extensión porque esto en el caso de Dios no tiene sentido.

Como nos explica Santo Tomás el poder divino obra inmediatamente en todo, por lo cual nada está distante de él, las cosas distan de Dios debido a la desproporción que tienen con el, tanto en el orden de la naturaleza

¹ El planteamiento de que hay tres formas en las que Dios se comunica está ya presente en el comentario del cardenal Cayetano a la tercera parte de la *Summa* a comienzos del siglo XVI, cf. TH. DE VIO, *Commentaria in tertiam partem Summae Divi Thomae*, III, 1, 1, n. VII en S. THOMAS AQUINAS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII*, t. XI, Romae (Typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide) 1903, 8b-9a. El término explícito de *ordo hypostaticus* se encuentra en el siglo XVII, por ejemplo en F. DE ARAUXO, *In tertiam partem divi Thomae commentarii Dub. 1 praeamb.*, Salmanticae (apud S. Stephanum) 1636, 3b

² El autor que más ha profundizado en la enseñanza tomista sobre la participación, y quien más ha percibido su importancia, ha sido Cornelio Fabro, cuya obra *Partecipazione e causalità secondo san Tomasso d'Aquino* (Torino, 1960) es un clásico en este campo.

como en el orden de la gracia. Dios está sobre todo por la excelencia de la naturaleza

«Puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio, lo mismo que encender es el efecto propio del fuego. Pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conserven, a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste tiene luz, se sigue que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser. Pues bien, el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según hemos visto, es principio formal de cuanto en ellas hay. Por consiguiente, es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas»³ *Summa Theologiae* I, 8, 1.

«Lo que caracteriza la máxima eficacia del poder divino es que obra inmediatamente en todo, por lo cual nada está distante de Él, en el sentido que haya algo que no tenga en sí a Dios. Se dice, no obstante, que las cosas distan de Dios, debido a la desproporción que tienen con Él, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia, ya que está sobre todo por la excelencia de su naturaleza»⁴ *Summa Theologiae* I, 8, 1 ad 3.

³ «Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime».

⁴ «Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae, sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae».

Con lo cual vemos que al hablar de la presencia y la distancia de Dios no es una cuestión de tipo local, sino que Dios está presente porque está actuando, porque tal cosa depende de Dios. El acto de ser propio de cada cosa depende de Dios, pero al mismo tiempo se debe que decir que hay una distancia ontológica. Porque evidentemente Dios no se confunde con las cosas. Este es un tema en el que ayer don Carlos al hablar de la trascendencia nos insistió mucho.

En este primer aspecto de la presencia de Dios por creación, santo Tomás emplea una terminología con tres expresiones que son un desarrollo de esta presencia, tomando sobre todo una expresión de san Gregorio Magno⁵. Santo Tomás con mucha frecuencia toma textos de los Padres y los entiende con una profundidad mayor de los que lo habían pensado. Lo resume en el texto siguiente con mucha claridad:

«Por consiguiente, Dios está en todos los seres por potencia, porque todo está sometido a su poder. Está por presencia, porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Está por esencia, porque actúa en todos como causa de su ser, conforme se ha dicho»⁶ *Summa Theologiae* I, 8, 3.

Tenemos aquí esa presencia desarrollada que hemos explicado porque Dios es el creador del ser. En el fondo es explicar la participación del ser, un desarrollo de la principal intuición de Santo Tomás, que además recoge una multitud de testimonios bíblicos y de enseñanzas de la revelación.

1.2 La presencia por gracia

Esta presencia es ya propiamente sobrenatural. Vamos a dejar la palabra Santo Tomás que es mucho más claro:

⁵ En concreto S. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job*, 2, 12.

⁶ «Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est».

«De dos maneras está Dios en algún ser. Una, como causa agente, y así está en todos los seres que creó. Otra, como el objeto de una operación está en el que la ejecuta, y esto es propio de las operaciones del alma, ya que lo conocido ha de estar en el que lo conoce, y lo deseado en quien lo desea. Pues de este segundo modo está Dios especialmente en la criatura racional que le conoce y ama actual o habitualmente, y puesto que la criatura racional obtiene esto por la gracia, como más adelante veremos, se dice que esto es el modo como está en los santos por la gracia»⁷ *Summa Theologiae* I, 8, 3.

Santo Tomás aquí nos está explicando ahora algo distinto a lo que hemos dicho antes. Nos hemos referido antes a que Dios está como causa del ser de las cosas, pero aquí indica que la persona humana, y los ángeles también pueden tener una operación en la cual interviene Dios, pero de otra manera. Ya no interviene como causa del ser, sino que la operación de la criatura llega a Dios, alcanza a Dios de otro modo. Profundizaremos luego en la parte segunda sobre cómo es que puede darse esto, porque tiene mucho que ver con la teoría del conocimiento y con las cosas que se nos han explicado esta mañana. Diríamos que la criatura llega a Dios de un modo completamente nuevo.

Hay que prestar atención porque Santo Tomás se refiere a que Dios está en nosotros como objeto conocido o amado dependiendo de la gracia, no está hablando de un conocimiento meramente natural del principio último al que llamamos Dios. Se refiere al conocimiento que depende propiamente de la gracia; esto lo podemos extender desde el conocimiento al amor y a todos los dones sobrenaturales.

⁷ «Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam».

En este sentido Santo Tomás profundiza más cuando en la cuestión 43 en el artículo tercero nos habla de las misiones divinas y explica que la misma persona divina es enviada la criatura:

«Ser enviada conviene a la persona divina por cuanto existe en alguien de un modo nuevo, y ser dada en cuanto es tenida por alguien, y ninguna de estas dos cosas puede suceder más que por razón de la gracia santificante. Hay un modo común por el cual está Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, como la causa en los efectos que participan de su bondad. Sobre este modo común hay otro especial que conviene a la criatura racional, en la cual se dice que se halla Dios como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama. Y puesto que la criatura racional, conociendo y amando, alcanza por su operación hasta al mismo Dios, según este modo especial no solamente se dice que Dios está en la criatura racional, sino también que habita en ella como en su templo. Por tanto, ningún otro efecto que no sea la gracia santificante puede ser la razón de que la persona divina esté de un modo nuevo en la criatura racional; y, por consiguiente, sólo por la gracia santificante es enviada y procede temporalmente la persona divina. Por otra parte, no se dice que tenemos sino aquello de que libremente podemos usar y disfrutar, y sólo por la gracia santificante tenemos la potestad de disfrutar de la persona divina. Y, por fin, en el mismo don de la gracia santificante se posee al Espíritu Santo y habita en el

hombre, y por esto el mismo Espíritu Santo es dado y enviado»⁸
Summa Theologiae I, 43, 3.

Santo Tomás emplea la expresión “habitar como en un templo” y esto nos remite a la terminología de la *inhabitación*⁹. Hay que tener cuidado porque *inhabitación* nos suena a *habitación*, como si alguien sale de una habitación y se meten otra, como si Dios fuera volando por ahí se meten un alma sale de una entra en otra. Un poco como en el episodio de Elías en que reta a los profetas de Baal para que intervenga su dios (1 Re 18, 27); les dice que griten más, porque a lo mejor su dios está de viaje y no los oye y por eso no podía venir al sacrificio.

Como veis santo Tomás relaciona la *inhabitación* con el templo: *inhabitar* tiene el sentido que damos a Dios ese culto, esa veneración, ese acto de fe, ese acto de amor. Por lo tanto no pensemos *inhabitar* para nada como una presencia local, sino como ese reconocimiento que hace la criatura a Dios, sea de manera actual sea de manera habitual, por las operaciones de conocimiento y amor. Profundizaremos después un poco más en esta presencia, porque hay que precisar más cosas.

⁸ «Divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter persona divina. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet spiritus sanctus datur et mittitur».

⁹ Sobre este punto recomendamos las atinadas explicaciones de V. RODRÍGUEZ, *Estudios de Antropología Teológica*, Madrid (Speiro), 1991, 377-438.

1.3 La unión hipostática y su continuación

Pasamos a la tercera presencia, para tener un poco todo el panorama, la presencia propia de la humanidad de Cristo, la unión hipostática. Santo Tomás cuando habla de las presencias de Dios dice

«Ninguna perfección añadida a la substancia, excepto la gracia, hace que esté Dios en alguno como objeto conocido y amado; por lo cual sólo la gracia crea un modo especial de estar Dios en las cosas. Hay, sin embargo, otro modo especial de estar Dios en el hombre: por unión; pero de él trataremos en su lugar»¹⁰
Summa Theologiae I, 8,3 ad 4.

Ese lugar se refiere a la tercera parte de la *Summa* que se escribió unos años después. Santo Tomás lo resume muy bien en el comentario Col 2, 9 cuando explica el fragmento de san Pablo en que el apóstol dice que en Cristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad. Explica lo siguiente:

«Y así sucede que Dios inhabita de dos maneras: o según la sombra, o corporalmente, esto es, realmente. De la primera manera habitaba en la ley antigua, pero en Cristo inhabita corporalmente, esto es, realmente y según la verdad. De una segunda manera se expone, porque los otros santos son inhabitados sólo según el alma, no según el cuerpo, conforme a Rom 7[,18]: “sé que no habita en mí, es decir, en mi carne, lo bueno”; pero en Cristo la divinidad inhabita corporalmente: porque la inhabitación de Dios, con la que inhabita en los santos, es por la operación, es decir, por el amor y el conocimiento, que es obra de la mente racional, pero en Cristo inhabita por la asunción del hombre en la unidad de persona»¹¹ *Ad Colossenses* cap. 2, lec. 2

¹⁰ «Nulla alia perfectio superaddita substantiae, facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia, et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur».

¹¹ «Et sic Deum contingit dupliciter inhabitare, vel secundum umbram, vel corporaliter, id est realiter. Primo modo inhabitabat in veteri lege, sed in christo inhabitabat

Es decir, en la medida que en Cristo la humanidad está unida hipostáticamente al Verbo, en esa humanidad tenemos una presencia que es completamente distinta. Ni es meramente que esa humanidad haya sido creada, ni se debe a que en esa humanidad haya unas operaciones de conocimiento y amor sobrenatural, sino a la unión hipostática. Esa humanidad está unida hipostáticamente al verbo. Sobre esto también profundizaremos un poco después.

También hay que recordar, y esto es especialmente importante, que esta presencia por la unión hipostática en la humanidad de Cristo continúa de algún modo en los sacramentos. Esta es una gran diferencia entre católicos y protestantes. Porque para los protestantes el Verbo se hizo carne y después asciende a los cielos, y como se dice vulgarmente, si te visto no me acuerdo: se hace carne y luego es como si se deshiciera porque ya no lo tenemos. Los sacramentos para los protestantes son como predicaciones teatralizadas para recordar o predicar la palabra de Dios. Pero no es que haya una presencia, ni por causalidad, porque la humanidad de Cristo produzca en nosotros la transformación de la gracia, ni mucho menos por la presencia sustancial en la eucaristía.

Pero en una perspectiva católica este tema de la unión hipostática, de la presencia de Dios en la humanidad de Cristo, se continúa gracias a los sacramentos. Quien causa la gracia de los sacramentos es Cristo, por eso bautice Pedro, bautice Pablo, bautice Judas, es Cristo quien bautiza¹². Esto con el bautismo, porque con la predicación es evidente que no, y lo mismo con el gobierno en la Iglesia: en ese caso también la cosa es diferente. Pero en los sacramentos quien realiza esa actuación es el mismo Cristo. También la humanidad de Cristo está presente sustancialmente en la eucaristía. Sobre

corporaliter, id est realiter et secundum veritatem. Secundo modo exponitur, quia alii sancti inhabitantur solum secundum animam, non secundum corpus. Rom VII[, 18]: scio quod non habitat in me, id est in carne mea, bonum; sed in christo divinitas inhabitat corporaliter: quia inhabitatio dei, qua sanctos inhabitat, est per operationem, id est per amorem et cognitionem, quod est opus solius mentis rationalis; sed in christo inhabitat per assumptionem hominis in unitatem personae».

¹² S. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Ioannis Evangelium tractatus*, VI, 7.

esto pongo simplemente un brevísimo texto, un extracto, cuando santo Tomás habla de la transustanciación y de la presencia que conlleva dice:

«El pan, en razón de sus dimensiones estaba allí localmente, porque se comparaba al lugar mediante las propias dimensiones. La sustancia del cuerpo de Cristo se compara con el lugar mediante dimensiones ajenas, de manera que por el contrario las dimensiones propias del cuerpo de Cristo se comparan con ese lugar mediante la sustancia, lo cual es contrario a la razón de un cuerpo localizado. Luego de ningún modo el cuerpo de Cristo está en este sacramento localmente»¹³ *Summa Theologiae* III, 76, 5.

Cuando se da la transustanciación tenemos las dimensiones exteriores, es decir todo lo que vemos es del pan, pero sabemos que la sustancia de ese pan, lo que está sosteniendo eso que aparece como pan, ya no es la sustancia del pan sino que se ha convertido en la sustancia del cuerpo de Cristo. Por eso digo que en la eucaristía tenemos esa presencia sustancial de la que hemos hablado antes, de la unión hipostática. No porque el pan se una hipostáticamente al Verbo, eso sería lo que con cierta guasa se denominó *impanación*. Obviamente es una herejía, como si el Verbo se hubiera hecho pan. El verbo no se ha hecho pan; el Verbo se ha hecho carne y lo que sucede ha desaparecido de ese pan la sustancia propia, que se ha convertido en la sustancia del cuerpo de Cristo. No desarrollo esto más, porque sería otro tema muy interesante hablar de todo lo referente a la transustanciación. Simplemente quiero que quede claro que el tema de la unión hipostática se continúa en los sacramentos.

¹³ «Panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum mediantibus propriis dimensionibus. Substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia. Quod est contra rationem corporis locati. Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter».

2. Reflexión sobre la distinción de presencias de Dios

Vamos a profundizar en algunas cosas para poder comprender las presencias a las que nos hemos referido antes. Ante todo hay que decir alguna cosa sobre el conocimiento, porque Santo Tomás explicaba esa segunda presencia, la presencia sobrenatural, por medio del conocimiento y el amor. Veremos cómo actúa Dios en ese campo del conocimiento sobrenatural. Cuando hablamos de conocimiento, lo extendemos también al amor, porque nos referimos en general a las operaciones sobrenaturales. Y por último cómo actúa Dios en la unión hipostática, para comprender la correctamente y no caer en ni en el monofisismo, ni en el nestoranismo, ni en ninguno de los errores que se han ido dando.

2.1 ¿En qué consiste el conocer?

¿En qué consiste el conocer? La cuestión no es tan sencilla. Santo Tomás en la cuestión 14 de la primera parte cuando habla del conocimiento de Dios ofrece como siempre un resumen muy logrado. Dice:

«Hay que tener en cuenta que los seres que conocen se distinguen de aquellos que no tienen conocimiento porque los que no tienen conocimiento sólo poseen su forma propia, mientras que el que tiene conocimiento es capaz de tener la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido está en el cognoscente. Por eso es manifiesto que la naturaleza de la cosa que no conoce es más angosta y limitada, mientras que la naturaleza de las cosas que conocen tiene una mayor amplitud y extensión. Por eso dice el filósofo en el III *De Anima*, que el alma es en cierto modo todas las cosas»¹⁴ *Summa Theologiae* I, 14, 1.

¹⁴ «Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III de anima, quod anima est quodammodo omnia».

Por tanto conocer es poseer la forma de otra cosa, ahora veremos un poco hasta donde llega esto. En la medida que tenemos la especie de lo conocido, puedo conocer lo que es un burro sin que yo me convierta en un burro. Lógicamente si uno trata mucho con burros se emburrece un poco, pero en principio uno sigue siendo una persona aunque conozca lo que es un burro. Un animal puede conocer lo que tiene delante y se configura con ello para realizar una operación. Un lobo ve una oveja delante, y no va a hacer un estudio de biología, sino que va a comerse la oveja. Diríamos que el lobo se ha configurado con la oveja, ha puesto en marcha todos los mecanismos internos para lanzarse a la oveja. El lobo en cierto modo se ha hecho oveja interiormente para poder asimilarla y cumplir su instinto de cazar y de comerse la oveja en cuestión.

En nuestro caso la capacidad que tenemos de conocer es intelectual, no es meramente sensible, sino que podemos conocer de una manera mucho más amplia. Lo que pasa es que la verdad es una *adaequatio* no una *aequatio* del entendimiento a la realidad, es decir no es que conozcamos completa y absolutamente otra cosa. Más bien partiendo de una serie de datos sensibles, los podemos conocer de una manera inmaterial, en la medida que hay un aspecto en nosotros que no depende de la materia, la parte del alma, por así decir, que supera lo material. Al no ser material no tiene unas partes fuera de otras, puede actuar sobre sí misma, y así el hombre puede conocerse a sí mismo hasta un determinado punto, aunque no entró ahora en esto. De este modo puede configurarse cada vez más con la realidad de una indefinida. Pero no hay que hacerse demasiadas ilusiones, ya advierte santo Tomás que nuestro conocimiento de las esencias es siempre parcial:

«Nuestro conocimiento es hasta tal punto débil que nunca pudo ningún filósofo investigar perfectamente la naturaleza de una mosca»¹⁵ *In Symbolum apostolorum*.

Es importante precisar esto porque incluso en planteamientos tomista se afirma a veces alegremente que hemos captado la esencia de algo. Más bien

¹⁵ «Sed cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae».

es como si hubieras dado un mordisco a la esencia de algo, has *aprehendido* una esencia; no has *comprendido* la esencia, eso sería, en el ejemplo, como si la hubieras comido entera. Hemos dado un bocado para lo que hacía falta y eso lo puedes conocer de una manera universal. Hay que recordar en santo Tomás la universalidad es una intención, la universalidad la pones tú en cuanto que esta esencia, o lo que has captado de esa esencia, lo puedes aplicar de una manera indefinida¹⁶. No es que hayas captado un dominio infinito de objetos, ni nada parecido, sino que la puedes ir aplicando de una manera indefinida.

2.2 Actuación de Dios en el conocimiento sobrenatural

Suponiendo que conocer es esto, asimilar la forma o elementos de la forma de otra cosa, sin perder la propia, hay que recordar que cuando nos encontramos con un conocimiento sobrenatural lo que sucede es que estamos ya ante la esencia del mismo Dios. Aquí hay que tener presente una cosa: cuando hablamos de conocimiento natural de Dios para santo Tomás es más bien un no conocimiento, es decir se puede llegar a la conclusión de que existe una causa primera que tiene unas determinadas características, y a esa causa primera le aplicamos algunos enunciados, analógicamente, de cosas que conocemos. Pero para santo Tomás conocer a Dios quiere decir sobre todo tener la visión beatífica, como explica en I, 12, es decir, que el mismo Dios sea representación de Sí mismo, porque Dios tiene tanta perfección que ninguna cosa creada le puede representar perfectamente. Si po-

¹⁶ «Sciendum est autem, ad evidentiam huius capituli, quod universale dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis: et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant, ut praedicantur in quid. Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, et homo similiter. Alio modo potest accipi universale in quantum est universale, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis: idest secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis. Et sic posuerunt Platonici animal et hominem in sua universalitate esse substantias. Quod Aristoteles in hoc capitulo intendit reprobare, ostendens quod animal commune vel homo communis non est aliqua substantia in rerum natura. Sed hanc communitatem habet forma animalis vel hominis secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit ut multis communem, in quantum abstrahit eam ab omnibus individuantiis.» *In Met.* VII, lec.13 nn.5-6.

demos conocerle por analogía, le podemos aplicar una serie de enunciados, pero para Santo Tomás conocer a Dios quiere decir que la misma esencia divina realiza el papel del concepto, de la especie en nuestro conocimiento. De nuevo el siguiente texto de Santo Tomás es bastante claro:

«La esencia divina es el mismo ser. Por ello, así como otras formas inteligibles, que no son su ser, se unen al entendimiento según algún ser mediante el que informan al entendimiento y hacen que esté en acto, así la esencia divina se une al entendimiento creado como lo entendido en acto, haciendo por sí misma que el entendimiento esté en acto»¹⁷ *Summa Theologiae* I, 12, 2 ad 3.

Es decir, la esencia divina, el mismo Dios, tiene tal perfección de ser, que puede conseguir que nuestro entendimiento se ponga en acto. En el caso del perro o del burro, se forma una representación, y esa representación la puedes aprender de una manera inteligible, de una manera universal, porque la puedes aplicar a muchas cosas. Pero aquí es distinto, porque aquí no podemos conseguir una representación de Dios. Como mucho, en el conocimiento natural podemos aplicar la noción de causa a Dios, le podemos aplicar la noción de fin a Dios, pero eso no es la esencia divina. Lo que está diciendo santo Tomás es que es la misma esencia divina la que está poniendo en acto al entendimiento. Por esto es por lo que podemos hablar de una nueva presencia de Dios.

Santo Tomás la compara con otras formas inteligibles, pero dice que no se une nuestro entendimiento como una forma, porque tiene su ser propio. La forma se une a la materia para formar una naturaleza, y en el caso de las formas accidentales una forma accidental modifica una naturaleza, una sustancia que ya tienen su ser. En el caso de Dios no; Dios tiene ya su ser completo y nosotros también. Lo que sucede es que Dios nos actualiza, desde el punto de vista del conocimiento, o desde el punto de vista del amor

¹⁷ «Divina essentia est ipsum esse. Unde, sicut aliae formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu».

en la caridad, para tener esa especial relación con él. Sobre esto hay textos muy claros:

«Es manifiesto que la esencia divina se puede comparar con el entendimiento creado con la especie inteligible mediante la que se entiende: esto no sucede con la esencia de cualquier otra sustancia separada. Ni tampoco puede ser forma de otra cosa según el ser natural: resultaría que, unida con otro, constituiría una naturaleza, lo cual no puede ser, pues la esencia divina es perfecta en su naturaleza. La especie inteligible, unida al entendimiento, no constituye ninguna naturaleza, sino que perfecciona al mismo entendimiento para entender, cosa que no repugna a la perfección de la esencia divina»¹⁸ CG 5,5.

«Para que el mismo Dios por esencia sea conocido, es preciso que el mismo Dios se haga forma del entendimiento que conoce a Dios así, y se una a él, no para constituir una naturaleza, sino como la especie inteligible para el que entiende. Pues el mismo Dios es su mismo ser, y así es su verdad, que es forma del entendimiento»¹⁹ Comp 1,105.

«No conviene que la misma esencia divina se haga forma del mismo entendimiento, sino que esté en relación de forma con él [*se habeat ad ipsum ut forma*]; de modo que así como de la forma, que es parte de la cosa, y de la materia, se hace un ente en acto, así, aunque de modo diverso, de la esencia divina y

¹⁸ «Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit: quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale: sequeretur enim quod, simul cum alio iuncta, constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat».

¹⁹ «Ad hoc igitur quod ipse deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et coniungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quae est forma intellectus».

el entendimiento creado se hace uno en el entender [*in intelligendo*], cuando el entendimiento entiende y la esencia [divina] es entendida por ella misma...Y de manera semejante en cierto modo la esencia divina, que es acto puro, aunque tenga un ser completamente distinto del entendimiento, se le hace [*efficitur ei* como forma en el entender»²⁰ *De veritate* 8, 1.

En estos párrafos santo Tomás está distinguiendo el ser del entender, y esto es importante para no caer en el error idealista que los identifica sin más. Sobre esto profundizaremos más tarde. Por eso todos estos planteamientos que se han dado en teología como si Dios ejerciera una causalidad formal en nosotros, en el fondo es no saber lo que se está diciendo. Se puede decir que un accidente en nosotros, como es el *lumen gloriae*, la luz de la gloria, o que un acto, como es el acto de la visión de Dios, están especificados por el mismo Dios, que Dios sería la forma pero de ese accidente, de ese acto, pero no que sea nuestra forma. Nosotros, como una sustancia que somos, tenemos ya nuestra propia forma y nuestra propia materia. Sería caer en una mezcla de tipo panteísta o de tipo mono física, algo realmente muy extraño.

Hay que tener en cuenta que esto que hemos indicado no queda sólo para la vida eterna. Uno podría pensar que está muy bien que la vida eterna sea el mismo Dios quien se une a nuestro entendimiento, le conocemos por Él mismo, le amemos por Él mismo, pero ahora mientras tanto ¿no hay nada de eso? Santo Tomás explica que en la virtud de la fe en la esperanza y la caridad, Dios es igualmente el objeto de ese conocimiento o de ese acto de la voluntad. Lo presenta además al hablar de que Dios es el objeto de la fe con una comparación que nos puede ser muy útil:

²⁰ «Non autem oportet quod ipsa essentia divina fiat forma ipsius intellectus, sed quod se habeat ad ipsum ut forma; ut sicut ex forma, quae est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fit unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia per seipsam intelligitur...Et similiter quodammodo essentia divina, quae est actus purus, quamvis habeat esse omnino distinctum ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo».

«El objeto del cualquier hábito cognoscitivo tiene dos cosas: lo que materialmente se conoce, que es como el objeto material; y aquello mediante lo cual se conoce, que es la razón formal de objeto. Como en la ciencia de la geometría lo materialmente sabido son las conclusiones, pero la razón formal de saber son los medios de la demostración, por los cuales se conocen las conclusiones. Así en la fe, si consideramos la razón formal de objeto, no es otro que la *veritas prima*, pues la fe de la que hablamos no asiente a algo si no es porque ha sido revelado por Dios, luego se apoya en la misma verdad divina como en el medio [de conocimiento]»²¹ *Summa Theologiae* II-II, 1, 1.

Esto es lo que de una manera muy rigurosa había explicado antes san Pablo cuando había dicho que nadie puede decir Jesús es el Señor si no es por la luz del Espíritu Santo (1 Cor 12, 3). Esto es lo que quiere decir santo Tomás cuando explica que la Verdad primera, Dios, hace que yo afirme que Jesús es Señor. Evidentemente, el concepto que formó de Jesucristo, el concepto que formó de Señor, o de Dios como Padre, lo que hemos visto esta mañana, están tomados a partir de nuestra experiencia de las cosas materiales. Pero el formar esa proposición tiene que venir del Espíritu Santo. Cuando se formula una proposición, por ejemplo, “el mantel es rojo”, yo puedo hacer esa proposición porque ya en la misma realidad exterior está unido el mantel y rojo, y yo luego lo puedo afirmar. Es lo que se denomina en lenguaje técnico tomista que la cogitativa, que elabora la última imagen, es compleja, porque la complejidad está ya en la realidad. Aquí de nuevo vamos a pegar otra patada mas a Escoto para seguir la costumbre que nos ha dejado antes don Lucas, pues Escoto afirmaba que la cogitativa era incomplexa, o sea que se recibe una cosa por un sitio, otra cosa por otro y

²¹ «cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio».

la combinamos a partir de una serie de esquemas²². Esto es anticipar unos cuantos siglos el esquematismo trascendental de Kant. Para santo Tomás no es así, la *complexio* está en la misma realidad, pero en el caso de Dios ¿cómo establecemos esto?

Afirmamos “Jesús es el Señor” porque el mismo Dios está actuando sobre nosotros. Esto es lo que quiere decir que Dios es el objeto formal de la fe. Dios, se entiende tanto en su unidad esencia, en su Trinidad de personas. Para afirmar “este micrófono es negro” no hace falta el Espíritu Santo, hace falta que exista yo, que exista el micrófono y que actúe el micrófono sobre mí. Para que yo afirme “Jesús es Dios” sí hace falta que me mueva el Espíritu Santo. De esta manera se distingue con bastante facilidad la razón de la fe. Por tanto creo que este punto de la actuación divina en el conocimiento sobrenatural es bastante importante en los textos de Santo Tomás. De aquí vienen luego una gran cantidad de aplicaciones espirituales. Pensemos todo lo que es la vida divina del cristiano a partir de la fe la esperanza y la caridad, con los dones del Espíritu Santo. Este amor y este conocimiento de Dios se despliegan luego en toda la vida mística, en todo el desarrollo de las virtudes teologales y de una serie de dones infusos. Aquí sólo hemos presentado muy esquemáticamente, pero este es el desarrollo de la vida mística. Se entiende por ello la colaboración y consejo de aquel grandísimo teólogo del siglo XVI, Domingo Báñez, a santa Teresa de Jesús, pues en realidad las experiencias espirituales de la mística estaban de acuerdo con lo que Báñez explicaba en la cátedra, al comentar el tratado de las virtudes infusas²³.

Aquí está todo el desarrollo de la vida en el espíritu. Dios es el objeto de esta vida en el espíritu y así tenemos esta relación con cada una de las personas divinas como bien nos explicaba ayer don Carlos, sin necesidad de que cada Persona divina tenga una relación con nosotros porque se rompería la asimetría de la que luego hablaré un poco. Esta idea de santo Tomás es enormemente fecunda para un desarrollo de la vida espiritual y

²² Sobre este tema de la cogitativa y su importancia para la antropología se puede ver G. BASTI, *De la física de la información al conocimiento y libertad de la persona*, Toledo (ITSI) 2018, 171-215.

²³ Cfr. P. ÁLVAREZ, *Santa Teresa y el P. Báñez* Madrid 1882, 165-166; 182-185.

por desgracia ha caído muchas veces en el olvido. A veces se ha orientado la espiritualidad o bien por cosas de tipo voluntarista, o por ciertos espiritualismos casi de tipo gnóstico de religiones orientales, cuando en realidad es el mismo Dios, Padre Hijo y Espíritu Santo el que nos mueve a creer y por eso no puede haber espiritualidad si no hay fe. Si no hay confesión de la fe, no puede haber espiritualidad, y por eso cualquier acto de oración siempre tiene que partir de la fe de la escritura de los sacramentos etc. La profundidad de estas enseñanzas de santo Tomás es enorme. Cerramos este apartado con un texto en el que santo Tomás recuerda bellamente que Dios es la luz para la fe:

«La luz en cierto modo es el objeto visto, y en cierto modo no. En cuanto que la luz no es vista con nuestras miradas si no en la medida en que termina en algún cuerpo, por reflexión, o de otro modo se une, se dice que no es *per se* objeto de la vista, sino más bien [lo es] el color, porque siempre está en el cuerpo alcanzado [por la luz]. Sin embargo, en cuanto que nada puede verse si no es por la luz, se dice que la luz es el primer visible, como explica el mismo Ptolomeo. Y así también la verdad primera es en primer lugar y por sí misma el objeto de la fe»²⁴ *De veritate* 14, 8 ad 4.

2.3 Actuación de Dios en la unión hipostática

La actuación divina que hay en la humanidad de Cristo es de otro tipo completamente distinto. Resumiendo muchísimo, en Cristo hay un único acto de ser de la persona eterna aunque la humanidad de Cristo se podría hablar también de que como esa naturaleza humana está existiendo en acto, habría por así decir un ser derivado. Aquí recuerdo una diferencia que

²⁴ «lumen quodammodo est obiectum visus et quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum, per reflexionem, vel alio modo coniungitur, dicitur non esse per se visus obiectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato. In quantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux primum visibile esse dicitur, ut idem Ptolomaeus dicit. Et sic etiam veritas prima est primo et per se fidei obiectum».

Cornelio Fabro emplea mucho entre el *esse ut actus*, el que recibimos de Dios, y el *esse in actu*, el que nuestra esencia esté actualizada. He dicho esto porque santo Tomás explica que en Cristo hay un único acto de ser, y en otra ocasión dice que hay dos actos de ser. Una cosa no se contrapone a la otra si se entienden de esa manera²⁵. Hay que tener presente lo siguiente: la encarnación quiere decir que esta humanidad concreta es la de Cristo está subsistiendo no porque tenga un acto de ser propio, un ser como acto propio, sino porque depende, del acto de ser del Verbo, aunque lógicamente en ella hay un ser en acto derivado porque esa naturaleza humana está realmente existiendo. Citamos a continuación algún otro fragmento que nos puede ayudar a entender un poco mejor esto de la unión hipostática:

«El Verbo de Dios desde la eternidad tuvo el ser completo según la hypóstasis o persona, mientras que temporalmente le advino la naturaleza humana, no como asumida para [resultar] un ser de naturaleza (como el cuerpo es asumido al ser del alma), sino al ser uno tal como es de la hypóstasis o persona»²⁶ *Summa Theologiae* III, 2, 6 ad 2.

Como se puede ver no es que haya una mezcla de humanidad y divinidad, sino que al ser del Verbo se le une, asume la humanidad de Cristo. En este sentido recuerda Santo Tomás:

«Según la naturaleza humana no le adviene un nuevo ser personal, sino solo una nueva relación [habitud] del ser personal preexistente [del Verbo] a la naturaleza humana, de manera que esa Persona se dice que subsiste no sólo según la naturaleza divina, sino también la humana»²⁷ *Summa Theologiae* III,17,2.

²⁵ Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma (PUL) 1969, 122-123.

²⁶ «Verbum autem dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam, ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae; sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae».

²⁷ «Secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam».

De nuevo hay que decir que tampoco es que el Verbo sea *forma* de la carne de Cristo: la forma de esa carne es su alma espiritual. Santo Tomás excluye, como se puede ver en los textos siguientes, que Dios pueda ser forma en sentido estricto de una sustancia creada:

«La divinidad no tiene el poder de vivificar formalmente, sino de manera efectiva, pues no puede ser forma de un cuerpo. Y por eso no es necesario que mientras permanece la unión de la divinidad con la carne, la carne siga estando viva, pues Dios no actúa por necesidad, sino por voluntad»²⁸ *Summa Theologiae* III 50, 2 ad 3.

«Además se dice en el segundo libro de la física que las tres causas coinciden en una: esto es, la eficiente, la final y la formal. Pero Dios es causa eficiente y final de las cosas. Luego también es causa ejemplar, pues no puede ser forma que sea parte de la cosa»²⁹ *De veritate* 3, 1 ad 3.

«También porque Dios no puede ser forma de ningún cuerpo; ni tampoco el ángel se puede unir a un cuerpo a modo de forma, pues según su naturaleza está separado del cuerpo, mientras que el alma se une al cuerpo como forma. Así pues, el Verbo de Dios no puede ser forma del cuerpo»³⁰ *In evangelium Ioannis*, 1, lec. 7.

De esta manera tenemos ya un poco más explicadas esas tres presencias: presencia por creación, presencia por gracia (según la fe, la caridad y los

²⁸ «Et ideo, ea praesente et unita formaliter, necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effective, non enim potest esse corporis forma. Et ideo non est necesse quod, manente unione divinitatis ad carnem, caro sit viva, quia deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate».

²⁹ «Praeterea, sicut dicitur in II physicorum, tres causae incidunt in unam: scilicet efficiens, finalis et formalis. Sed deus est causa efficiens et finalis rerum. Ergo etiam est causa formalis exemplaris; non enim potest esse forma quae sit pars rei».

³⁰ «tum etiam quia deus non potest esse forma alicuius corporis; nec etiam Angelus corpori uniri potest per modum formae, cum secundum naturam a corpore sit separatus; anima autem unitur corpori sicut forma. Non igitur verbum dei corporis forma esse potest».

otros sobrenaturales), y presencia por unión hipostática, que quiere decir que el verbo eterno asume esta naturaleza humana de Cristo; sin olvidar la continuación de esa presencia de diversas maneras en los sacramentos. Cristo es causa de la gracia y de una manera especialísima en la santísima Eucaristía con la presencia sustancial.

3. Imposibilidad de la distinción en otros planteamientos

Sin embargo en la actualidad, y esto nos lo recordó ayer don Carlos, hay muchos teólogos, o si se prefiere escritores religiosos, que niegan estas cosas. Siempre me chirría en general, respecto a autores contemporáneos, si no hay lógica, el llamarles *teólogos*. Sería teo-cháchara o algo parecido, porque para que haya teología tiene que haber una lógica y una lógica es un cálculo, lo otro es hablar por hablar, o hablar de teología como se habla de moda. Veremos lo que falla precisamente en algunos planteamientos es la lógica.

¿Por qué en otros planteamientos no se distinguen estas tres presencias?, pues básicamente porque se da una confusión entre el ser y el conocer, algo característico de toda la modernidad³¹. En relación con esa primera confusión está la idea de que todo conocimiento es ya conocimiento de Dios, y toda una serie de confusiones en torno a la subsistencia y el ser.

3.1 Confusión entre ser y conocer

La característica de los idealismos es la reducción del ser al conocer. Sin llegar a estos extremos algunas de las llamadas *teologías trascendentales* han avanzado en ese camino, ya que es muy característica la posición tanto de Lotz o de Rahner, cuando vienen a decir que la constitución de las cosas es para que sean conocidas:

³¹ Para profundizar sobre este tipo de problemas en el campo de los preámbulos de la fe y sus repercusiones en la teología me remito a E. VADILLO ROMERO, *El misterio de la Iglesia. Introducción a una eclesiología de la participación*, Toledo 2018, 607-617, donde se puede ver un apéndice sobre el tema de los preámbulos de la fe con especial atención a los problemas que suscitan las afirmaciones de K. Rahner

«La cognoscibilidad no sobreviene al ser como de fuera o es sólo la relación, extrínseca al ente mismo, entre él y el conocimiento, conocimiento que estuviera accidentalmente capacitado para captar el ente en cuestión, sino que la cognoscibilidad, intrínsecamente y *a priori*, por parte del ente mismo pertenece a su constitución esencial» K. RAHNER, *Oyente de la Palabra*, Barcelona (Herder) 1967, 67.

«Conocer es el estar consigo mismo, es la subjetividad del ser del ente [...] Lo que hemos llamado estar consigo mismo lo designa santo Tomás como *reditio subiecti in seipsum*. Conocer es para santo Tomás un retorno a sí mismo del cognoscente; o sea, un estar consigo» K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, Herder (Barcelona) 1967, 67.

Como si dijéramos cada cosa está para que sea conocida por el conocimiento humano y el que garantiza eso será Dios. Con este planteamiento ya está asegurada la confusión. Dios queda como simple garantía de un conjunto en el que están todas las representaciones en relación con todos los entendimientos. Esto es lo que a veces se ha denominado *onto-teología*: poner a Dios como el fundamento del conocimiento que tenemos de las otras cosas, con lo cual primero hay que conocer a Dios, y luego conocemos las otras cosas. Por aquí no se llega a ninguna parte como vamos a ver inmediatamente³².

Como se puede ver en el texto citado de Rahner, la cognoscibilidad resulta intrínseca a la misma noción de ente, mientras que en santo Tomás el trascendental *verum* se refiere a que el ente entra en relación con un cognoscente, y respecto a él es cognoscible. Para santo Tomás, tal como explicábamos antes respecto al conocimiento, el conocer supone que hay una configuración con algo exterior, de modo que el conocimiento depende de lo conocido, pero no al revés: hay una clara a-simetría. Una vez que se haya dado ese conocimiento ya se pueden establecer relaciones simétricas,

³² Para profundizar en esta cuestión, que aquí solo podemos exponer muy sumariamente, cfr. G. BASTI – L. PERRONE, *Le radici forti del pensiero debole*, Padova (Il Poligrafo) 1996, 65-69

por ejemplo al formular una definición, pero entonces será una igualdad o una equivalencia que construye el sujeto en contacto con la realidad, no una simetría previa. Esa simetría previa era un poco la noción de razón suficiente que pedía Leibniz en su sistema, una razón que explicara el porqué de todo. Como se puede advertir, si se plantea así el conocimiento, y se reduce el ser al conocer, lo que se está diciendo es que el fundamento último es una simetría: los cognoscibles están en relación simétrica con los cognoscentes, y en última instancia haría falta un conjunto infinito, que contenga todas esas simetrías, que sería el dios de la teodicea de Leibniz, o en otra versión el *deus sive natura* de Spinoza.

Pero en la participación del ser, como decíamos al explicar que para santo Tomás el ser es el efecto de la causa primera (del mismo *Ser Subsistente*), las relaciones son *asimétricas*; por eso no se puede confundir el ser con el conocer propio del racionalismo. Por supuesto que cualquier acto nuestro depende de Dios como causa primera de todo, y cada uno tiene un determinado nivel del acto de ser. Pero el ser en cuanto tal y el conocer entendido de esa manera como simetría, tienen una estructura distinta, mientras que en el planteamiento trascendental Dios queda como la garantía para que se den todas esas relaciones simétricas. Queda un Dios en razón de algo nuestro, como es el conocimiento, con lo cual es un Dios que ha perdido la trascendencia.

3.2 Todo conocimiento ya es conocimiento de Dios: imposibilidad de distinguir la presencia sobrenatural

Dado que si se quiere justificar esa simetría absoluta, hace falta al final algún conjunto, por expresarlo matemáticamente, en que estén dadas todas las relaciones de conocimiento, no es extraño que Rahner llegue a la conclusión de que la condición para cualquier conocimiento intelectual es la captación de ese supuesto conjunto infinito al que considera como un horizonte que hay que conocer como *por anticipación*.

«Por cuanto el juzgar y el obrar libre forman necesariamente parte de la existencia humana, también forma parte de la es-

estructura fundamental de la existencia humana la ‘anticipación’ del ser en absoluto en la infinitud que le compete en sí mismo»
KARL RAHNER, *Oyente de la palabra*, Herder (Barcelona) 1967, 86.

Dios sería esa totalidad absoluta que me garantiza que yo voy a poder conocer cada cosa. Ser y conocer se han identificado y Dios es la garantía de que todo este invento especulativo funcione. Lo que pasa es que toda esta construcción no deja de producir antinomias y contradicciones cuando se estudia desde un punto de vista lógico. O esa captación de Dios es una homilía, y se habla por hablar, o si se formaliza aparecen las contradicciones, pues en realidad se está planteando una totalidad absoluta con diferencias y determinaciones en su interior: cae en las diversas antinomias del estilo de la clase total de Russell y otros problemas semejantes³³. Pasa un poco como con la teodicea de Leibniz, que aparentemente va explicar todo, y concluye que el mal es necesario, como que ya nos comentaba don Lucas. Es una cosa que aparentemente explica todo pero que en realidad es un conjunto de contradicciones que no lleva ninguna parte.

Y pensemos también las consecuencias catastróficas de poner este conocimiento de Dios como lo primero y lo necesario para cualquier otro conocimiento. Porque así Ranher acaba diciendo:

«En esta teoría nuestra el asentimiento absoluto quedaría limitado a la aceptación de la propia trascendentalidad sin objeto por parte del sujeto, aunque se la conciba como radicalizada por medio de la gracia hacia la inmediatez de Dios» K. RAHNER, “Situación de la fe hoy” en R. LATOURELLE – G. O’COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca (Sígueme) 1982, 412.

³³ En la nota anterior de la obra de Basti se afronta con profundidad ese argumento, en polémica especialmente con el autor italiano E. Severino; también puede verse en G. BASTI – F. PANIZZOLI, *Elementos de filosofía formal*, Toledo (ITSI) 2020, 178-180 la raíz de los problemas de ese tipo de construcciones lógicas. Por lo demás, el recurso a algún tipo de intuición del infinito para solucionar problemas del conocimiento plantea nuevas dificultades, cfr. G. BASTI, *De la física de la información al conocimiento y libertad de la persona*, Toledo (ITSI) 2018, 97-100.

Con esto lo que se está diciendo es que al final sólo hay que creer que el hombre está abierto al absoluto. El ser ateo, agnóstico, budista o musulmán son ya cuestiones *categoriales* que no tienen mayor importancia. Como vemos se ha dado completamente la vuelta a lo que es la teología. Si para santo Tomás hay una presencia especial de Dios porque se le conoce y ama por los actos de fe esperanza y caridad, con Rahner todo eso ha desaparecido. Para conocer cualquier cosa: el gato, el burro, la mesa, antes hay que haber pre-conocido a Dios. ¿Cómo distinguir entonces entre la presencia de creación y la presencia sobrenatural? De ninguna manera. Todo es sobrenatural. Por eso todos son cristianos, todos son cristianos anónimos, sólo que uno lo saben más y otros lo saben menos³⁴.

3.3 Confusión en torno a la subsistencia

Y no sólo eso, sino que dentro de ese planteamiento, la confusión monumental, que también hay en Rahner, es entre los diversos sentidos de lo que santo Tomás denomina *reditio completa in seipsum*³⁵. Un primer sentido de ese término es algo que caracteriza toda sustancia, cualquier cosa que subsista vuelve sobre sí misma. Hace que todo lo que hay en ella dependa de sí misma, como si dijéramos en mi ser hombre todo ser consiste en ser Eduardo. En ese sentido la sustancia vuelve sobre sí misma. Pero hay otro sentido: el que una sustancia intelectual se conoce a sí misma; es algo que tiene que ver con el conocimiento. En el primer caso estamos en el orden del ser, un acto de ser participado, que dependen en última instancia de Dios, y en otro caso estamos en el orden del conocimiento, pero si se ha confundido el orden del ser y el orden del conocer, ¿cómo puedes decir entonces que hay una naturaleza humana que no sea persona humana? Si la

³⁴ Una explicación más amplia de la cuestión de los cristianos anónimos a partir de los presupuestos filosóficos de K. Rahner puede verse en J. MERCANT, *Los fundamentos filosóficos de la teología trascendental de Karl Rahner*, Roma (Casa Editrice Leonardo da Vinci) 2017, esp. 198-217.

³⁵ Para un planteamiento correcto de esta distinción en santo Tomás, cfr. G. BASTI, *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nell scienza*, Ed. Studio Domenicano (Bologna) 1991, 146-148; R. MÉNDEZ, «La *reditio completa* y la ontología del alma en Tomás de Aquino» en *Studium* (UNSTA, Tucumán) 385-401.

subsistencia consiste en que alguien se conoce a sí mismo, si Cristo tiene un conocimiento humano personal, ¿cómo no va ser persona humana? Es en lo que terminan todas estas teologías porque para ellas el ser persona quiere decir el volver sobre sí mismo, el conocerse a sí mismo. Por eso cualquiera que se conozca a sí mismo ya es persona humana. Santo Tomás, en cambio, dirá que es persona humana si tiene su acto de ser propio. Cristo no tiene su acto de ser propio sino que depende del ser del Verbo, luego Cristo no es persona humana.

Si se ha reducido el ser al entender, no hay manera de distinguir a Cristo de otros hombres. Y así se llega al tipo de conclusiones que condenó en general la congregación de la fe en el año 1972 en la *Mysterium Filii Dei* diciendo que muchos teólogos sostienen lo siguiente:

«La afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría, no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino, más bien, en sí misma como persona humana y, en consecuencia, el misterio de Jesucristo consistiría en el hecho de que Dios, al revelarse, estaría en grado sumo presente en la persona humana de Jesús. Los que piensan así permanecen alejados de la verdadera fe en Jesucristo, incluso cuando afirman que la presencia única de Dios en Jesús hace que Él sea la expresión suprema y definitiva de la Revelación divina; y no recobran la verdadera fe en la unidad de Cristo cuando afirman que Jesús puede ser llamado Dios por el hecho de que en la que dicen su persona humana, Dios esté sumamente presente»³⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mysterium Filii Dei* (21-2-1972) n. 3, en *AAS* 64 (1972) 238.

³⁶ «Assertio secundum quam humanitas Iesu existeret, non ut assumpta in personam aeternam Filii Dei, sed potius in seipsa ut persona humana, ideoque mysterium Iesu Christi in eo consisteret quod Deus se revelans summo modo praesens esset in persona humana Iesu. Qui ita sentiunt, a vera fide in Christum longe remanent, etiam cum asserunt singularem Dei praesentiam in Iesu efficere ut ipse summum ultimumque culmen sit divinae Revelationis; neque veram fidem in Christi divinitatem recuperant, cum addunt Iesum dici posse Deum, eo quod, in eius humana, quam dicunt, persona, Deus summe praesens sit».

Aquí denunciaba la congregación de la fe que en estos autores han colapsado las tres presencias. No han distinguido la presencia por naturaleza, la presencia por gracia, y la unión hipostática. Repito si uno identifica el ser con el conocer, o reduce el ser al conocer, o este tipo de operaciones, que siempre suscitan multitud de problemas lógicos, se llega necesariamente a eso, guste o no guste. Se podrá difuminar con palabras, se le podrá rebozar como queramos, pero es imposible salir de esa situación.

Conclusión

Para la conclusión simplemente quiero recordar que para el estudio de las diversas presencias de Dios nos permite clarificar algunos elementos muy importantes de la fe cristiana: creación, salvación, Encarnación; nos recuerda que hace falta una reflexión filosófica compatible con la fe. La participación del ser sería la expresión filosófica, un aspecto filosófico, de la noción de creación y gracias a ella no es que podamos demostrar las otras presencias. Son objeto de fe, pero sí podemos dar una explicación que al menos sea compatible con la revelación y sobre todo que no caiga en contradicciones y absurdos, porque pensemos que un tribunal mucho más fuerte que el Santo Oficio es el del rigor lógico, y por ese hay que pasar primero para no decir cosas que sean absurdas. Muchas gracias por su atención.