

Acción *ad intra* y *ad extra* de Dios en la filosofía de Santo Tomás

Aristóteles introdujo en su filosofía los términos ἐνέργεια y δύναμις que se traducen comunmente por 'acto' y 'actualidad', y 'potencia' (*Phys.*, I 2, 186 a ss.; I 191 b ss.; III 2, 201 b 10). En el libro IX, 1 de su *Metafísica* dice: "El ser no sólo se toma en el sentido de sustancia, de cualidad, de cantidad, sino que hay también el ser en potencia y el ser en acto, el ser relativamente a la acción". La aplicación más conocida es un intento de explicación del movimiento: el cambio es el llevar a cabo lo que existe potencialmente en cuanto existe potencialmente (*Phys.*, IV 201 a). En este 'llevar a cabo' el ser pasa de la potencia de ser algo al acto de serlo; el cambio es paso de la potencia a la actualidad.

Aristóteles intenta diversas caracterizaciones de acto, procediendo a presentar tal noción por medio de ejemplos: "El acto será el ser que construye, relativamente al que tiene la facultad de construir; el ser despierto, relativamente al que duerme; el ser que ve, con respecto al que tiene los ojos cerrados, teniendo la facultad de ver; el objeto que sale de la materia, relativamente a la materia; lo hecho, con relación a lo no hecho. Demos el nombre de acto a los primeros términos de estas diversas relaciones; los otros son la potencia" (*Met.*, IX, 6). Y también: "El motor difiere del ser en movimiento; pero el mismo ser, por el contrario, puede al mismo tiempo ver y haber visto, pensar y haber pensado; estos últimos hechos son los que yo llamo actos; los otros no son más que movimientos. Estos ejemplos, o cualquier otro del mismo género, bastan para probar claramente qué es el acto y cuál es su naturaleza" (*Ibíd.*). Y es porque Aristóteles ya había advertido que "puede concluirse de estos diferentes ejemplos particulares lo que entendemos por acto, no precisamente para definirle con exactitud, pues debemos a veces contentarnos con analogías" (*Ibíd.*).

Puede decirse, pues, que el acto es la realidad del ser, su realidad propia y su principio; en este sentido, el acto es anterior a la potencia y a todo principio de cambio (*Met.*, IX, 8). El acto es "lo que hace ser a lo que es". Algunos comentaristas lo indican como absoluto: "El acto peripatético es absoluto: existe por sí mismo; se liga tan poco por su naturaleza a la potencia, que no es puro y perfecto sino en cuanto rompe los lazos que le unían a ella. Él solo posee la

energía, la fuerza, la vida, la existencia positiva. En fin, el acto, según Aristóteles, es el ser en toda su plenitud¹. Potencia y acto son principios de los seres, que no existen separadamente, sino que se hallan incorporados en las realidades, a excepción del acto puro o primer motor, que no consiste sólo en ser acto, sino en 'actualizar' mediante atracción todo ser: "El ser inmóvil mueve con objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás. (...) El ser que imprime este movimiento es el motor inmóvil. El motor inmóvil es, pues, un ser necesario; y en tanto que necesario, es el bien, y por consiguiente un principio (...) La vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta y eterna. Y así decimos que Dios es un animal eterno, perfecto. La vida y la duración continua y eterna pertenecen, por tanto, a Dios, porque este mismo es Dios" (*Met.* VII, 7).

Autores neoplatónicos y cristianos tendieron a interpretar la noción de acto en Aristóteles como la perfección dinámica de una realidad. Los escolásticos, entre otras aplicaciones, la usaron para dilucidar el problema de la naturaleza de Dios como acto puro. Para Santo Tomás, en el acto puro no hay ninguna potencia, el acto puro es la perfección concebida o existente, en sí y por sí. El acto puro es por ello el acto último no recibido (*irreceptus*). Sólo el acto puro o Dios es anterior, lógica y realmente, a todo. En *De Pot.* II, a 1 c., Sto. Tomás, al tratar la naturaleza comunicativa del acto, fundamento de toda acción, dice: "Se ha de decir que la naturaleza de cualquier acto es que se comunique él mismo en tanto que es posible. De manera que todo agente actúa en tanto que está en acto. En efecto, actuar no es más que comunicar aquello por lo que el agente está en acto, en tanto que es posible. Ahora bien, la naturaleza divina es máximamente y purísimamente acto. De manera que también ella se comunica ella misma en tanto que es posible. Por la semejanza de la criatura se comunica ella misma; esto es claro, ya que toda criatura es ente por semejanza con la naturaleza divina. Pero la fe católica aún pone otra forma de comunicación de ella misma, por la cual se comunica ella misma con una comunicación como natural: del mismo modo, así como aquél a quien se comunica la humanidad es hombre, aquél a quien se comunica la divinidad, no sólo es semejante a Dios, sino que es verdaderamente Dios". La acción no sólo es circunscrita a un ámbito *ad extra* de Dios, sino a un ámbito *ad intra* divino.

En la primera vía, Sto. Tomás se expresa así: "La primera y más evidente prueba es la que se deduce del movimiento; (...) todo lo que se mueve recibe el movimiento de otro (...). Una cosa no mueve a otra sino en cuanto existe en acto (...). Mas no es posible que el mismo ser esté a la vez en acto y potencia, en el mismo concepto (...). Si, pues el que da el movimiento él mismo está en movimiento, es preciso que lo reciba de otro, y éste de otro; pero en esto no puede continuarse hasta lo infinito, porque en este caso no habría algún primer motor (...). Por consiguiente, es preciso remontarse a un primer motor, que no sea movido por otro, y este primer motor es el que todo el mundo llama Dios" (*S Theol.*, I,q.2,a.3).

1. VACHEROT, *Teoría de los primeros principios*, p.82.

En cuanto a la cuestión de si Dios es perfecto, Sto. Tomás responde: "Pero Dios es el primer principio, no material, sino en el género de causa eficiente, y éste es necesario que sea lo más perfecto; porque así como la materia, en cuanto tal, está en potencia, del mismo modo el agente, en cuanto tal, está en acto. De donde se deduce que el primer principio activo debe existir absolutamente en acto, y por consecuencia debe ser absolutamente perfecto; pues un ser es perfecto en cuanto está en acto; puesto que se llama perfecto aquello a que nada falta según su modo de perfección" (I,q.4,a.1).

Sto. Tomás empieza su Tratado de la Santísima Trinidad explicando la existencia de procesiones en Dios (S. *Theol.*, I,q.27). Digamos antes que hay dos clases de procesiones divinas: transeúntes e inmanentes. La primeras son las que tienen de Dios las criaturas por creación; y las segundas, las propias de las personas divinas dentro del mismo Dios. Llámense transeúntes las primeras, porque el término de las mismas se realiza fuera de Dios, y, por motivo contrario, inmanentes las segundas. Unas y otras las concebimos y expresamos por medio de actos. Las transeúntes son comunes a las personas por razón de la esencia divina. No así las inmanentes, que son propias de las personas, ya que sólo el Padre engendra, es engendrado el Hijo, y procedente de ambos el Espíritu Santo. Empecemos por examinar la actividad *ad intra*.

Sintetizada la doctrina de las procesiones inmanentes en Dios, diríamos: hay en Dios dos procesiones inmanentes realmente distintas: el Hijo es engendrado por el Padre (generación), y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (espiración). No siendo posible concebir el origen real de una cosa sino en cuanto realizado por una acción, las procesiones divinas necesariamente se verificarán por acciones inmanentes del mismo Dios. En todo ser intelectual existen dos acciones inmanentes, la de conocer y la de amar, sin las cuales tampoco es concebible la naturaleza intelectual. Lo cual tiene en Dios una suprema realización. Las procesiones divinas son eternas como el mismo ser de Dios, sin prioridad ni posterioridad, ni sucesión, ni multiplicidad, ni diversidad alguna, no existiendo en ellas más que un puro orden de origen subsistente, sin mezcla alguna de imperfección. Así, el Verbo divino procede de la acción de entender el Padre su esencia, analógicamente a como procede el verbo en las substancias intelectuales creadas según la acción del entendimiento. Y el Espíritu Santo procede del amor mutuo del Padre y del Hijo, analógicamente también a la otra emanación de los seres intelectuales creados según la acción de la voluntad².

En palabras de Sto. Tomás: "El entendimiento divino no pasa, como el nuestro, de la potencia al acto, sino que está siempre en acto de entender, por lo cual es necesario que Dios se conozca siempre a sí mismo, y, por consiguiente, que el Verbo de Dios exista siempre en el entendimiento divino. De donde se sigue que el Verbo divino es coeterno, y no temporal como el de nuestro entendimiento (...). No sólo el entendimiento divino está siempre en acto, sino que, además, es acto puro. Por tanto, su ser es su mismo entender y su ser entendido, o sea su

2. Cfr. CUERVO, M., Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad, en *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1959

Verbo. Uno mismo es pues, el ser del Verbo y del entendimiento divino, y, por consiguiente, del mismo Dios, con quien el divino entendimiento realmente se identifica" (I,q.27,a.2).

"Por la acción de la inteligencia se produce el verbo, y por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor; por la cual lo amado está en el que ama, como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el que entiende. De aquí, pues, que, además de la procesión del verbo, se admita en Dios otra procesión, que es la procesión del amor" (I,q.27,a.3). "Nosotros no podemos imponer nombres a Dios más que valiéndonos de las criaturas, según tenemos dicho. Y como en las criaturas el único modo de propagar la naturaleza es la generación, la procesión divina no tiene otro nombre propio y particular más que el de 'generación'. De aquí que la procesión que no es generación haya quedado sin nombre especial. Puede, sin embargo, llamarse 'espiración', porque es procesión del espíritu" (I,q.27,a.4).

La existencia de relaciones reales en Dios (I,q.28) surge como consecuencia de la existencia de procesiones divinas o de origen, ya que en toda procesión real necesariamente se da una relación entre el que procede y aquél del cual procede, y viceversa. Las relaciones existentes en Dios son predicamentales, es decir, verdaderas relaciones, cuyo ser consiste todo él en la referencia a otro. La relación predicamental, que en las criaturas es un accidente, en Dios es substancial y subsistente. Las relaciones reales existentes en Dios son cuatro: paternidad, filiación, espiración activa y procesión. De estas cuatro relaciones, sólo tres son opuestas entre sí: paternidad, filiación y procesión. El fundamento de las relaciones divinas se encuentra en la acción. Las acciones divinas son de doble orden: transeúntes, de las que proceden las criaturas; e inmanentes, según las cuales se verifican las procesiones en Dios. Ya hemos visto al tratar de las procesiones que las acciones en los seres intelectuales son dos: la de entender y la de querer, y cómo de ellas en Dios se sigue la generación del Verbo y la común espiración del Espíritu Santo. En todo origen o procedencia real de una cosa respecto de otra existen dos relaciones reales, una del que procede respecto de aquél de quien procede, y otra en éste respecto del primero. Y siendo dos solamente los orígenes o procesiones divinas realmente distintas, es necesario que sean cuatro las relaciones reales existentes en Dios. De estas cuatro relaciones, como ya hemos dicho, sólo tres son opuestas entre sí: paternidad, filiación y procesión. Las relaciones son intrínsecas a las personas; es decir, no las presuponen ya constituidas, sino que las constituyen en sí mismas, y constituyéndolas, las distinguen, porque las personas son las mismas relaciones subsistentes³.

En expresión de Sto. Tomás: "Estas procesiones no son más que dos, según hemos visto: una que sigue a la operación del entendimiento, y es la procesión del verbo, y otra al acto de la voluntad, que es la procesión del amor; y por cada una de estas procesiones hallamos dos relaciones opuestas: una, de lo que procede a su principio, y otra, del principio a lo procedente. La procesión del verbo se llama generación, conforme a la razón propia con que la generación

3. *Ibíd.*

compete a los vivientes, y la relación de principio de generación en los vivientes perfectos se llama 'paternidad', así como la relación de lo que procede de principio se llama 'filiación'. En cuanto a la procesión del amor, no tiene, como hemos dicho, nombre propio, y de aquí que tampoco lo tengan las relaciones que a ella se sigue. Sin embargo, a la relación de principio de esta procesión se le llama 'espiración', y a la de término, 'procesión', no obstante que estos dos nombres se refieren a las mismas procesiones u orígenes y no a las relaciones" (I,q,28,a.4).

En el tratamiento que verifica sobre el orden en Dios entre las procesiones, las relaciones y las personas (I,q,40), Sto. Tomás se enfrenta al problema de que las procesiones como actos de las personas, las suponen ya constituidas y distintas. Porque los orígenes o procesiones significan a modo de acto, el cual es de la persona ya existente y constituida. Lo resuelve distinguiendo entre las relaciones personales y no personales y las procesiones activa o pasivamente consideradas. Argumenta: los orígenes o procesiones, pasivamente tomadas, preceden absolutamente a las relaciones de las personas originadas en Dios, ya sean aquéllas personales o no; los orígenes, activamente considerados, son anteriores a la relación no personal de la persona originante; la relación de paternidad en cuanto tal, es posterior a la generación activa del Hijo; la relación de paternidad en su concepto formal y específico, connotando el genérico de su existencia en la esencia divina, es anterior al acto mismo de la generación activa del Hijo.

Ejemplificándolo: el nacimiento del Hijo es anterior a la misma relación de filiación y de espiración activa, y también a la misma persona del Hijo de Dios. De modo semejante en el Espíritu Santo respecto de la relación de procesión. Y esto porque las procesiones así consideradas significan las personas en su realización. Y siempre el *feri* de una cosa es anterior a la misma y a todo lo que a ella pertenece y en ella existe, de cualquier manera que sea.

El acto de espirar en el Padre y el Hijo respecto de la relación que ambos dicen al Espíritu Santo, no siendo personal esta relación, no constituye las personas del Padre y del Hijo, sino que las supone constituidas y distintas; la razón de ser de esta relación se encuentra en el acto por el cual los dos espiran el Espíritu Santo. Luego aquél es anterior al orden que ambos dicen al Espíritu Santo.

La relación de paternidad dice orden actual entre el Padre y el Hijo, el cual presupone la existencia de ambos. De donde se sigue que es posterior a la generación activa, razón de la existencia del Hijo. En este sentido, es cierto que las relaciones siguen a las procesiones u orígenes.

La relación de paternidad significa y se concibe como forma constitutiva de la persona del Padre, la cual se presupone y es anterior a los actos de la misma. Y así la primera persona divina, porque es Padre, engendra al Hijo, y no al revés: porque engendra al Hijo es Padre. En las criaturas sucede lo contrario, porque en ellas la relación de paternidad es un accidente inherente al sujeto que no constituye la persona, sino que la supone constituida. Mas en Dios la relación de paternidad es subsistente y constitutiva de la persona del Padre.

Para mayor claridad de este tema, veamos cómo Sto. Tomás analiza la cuestión de las personas comparadas con los actos nocionales (se entiende por actos nocionales los intrínsecos a Dios o de las personas como distintas), se expresa así: "La distinción de las divinas personas se toma de su origen. El origen no se puede designar convenientemente más que por ciertos actos. Por consiguiente, para designar el orden de origen entre las divinas personas es preciso atribuirles actos nocionales. Todo origen se designa por algún acto. (...) Los actos nocionales no difieren de las relaciones más que por su modo de significar, pues en la realidad se identifican en absoluto con ellas (...). Si, pues, prescindimos del movimiento, la acción no significa más que el orden o relación de origen, en cuanto que de una causa o principio procede algo en lo que viene de principio. Y puesto que en Dios no hay movimiento, síguese que la acción personal del que produce una persona no es otra cosa que la relación del principio a la persona que procede de principio, y estos referirse son precisamente las mismas relaciones o nociones" (I,q.41,a.1).

Abundando en ello, concretamente en cuanto a si los actos nocionales se conciben como anteriores a las propiedades o relaciones (engendrar o generar respecto a paternidad, por ejemplo), Sto. Tomás resuelve que "la generación es una operación de la persona del Padre. Pero la paternidad constituye la persona del Padre. Luego la paternidad, según nuestro modo de entender, precede a la generación. (...Respecto a ello) se ha de decir en absoluto que las relaciones, según nuestro modo de entender, son consecutivas a los actos nocionales, de suerte que pueda decirse en firme: 'porque engendra es Padre'.

"Pero, si suponemos que las relaciones constituyen y distinguen las personas divinas, hay que emplear una distinción. El origen se significa en Dios de modo activo y de modo pasivo: de modo activo, como al decir que la generación se atribuye al Padre, la espiración, tomada como acto nocional, al Padre y al Hijo; de modo pasivo, como se atribuye al Hijo el nacimiento y al Espíritu Santo la procesión. Ahora bien, los orígenes significados como pasivos son, según nuestro modo de entender, anteriores en absoluto a las propiedades de las personas procedentes, incluso las personales; porque el origen, en sentido pasivo, se significa como camino a la persona constituida por la propiedad. El origen significado como activo, precede asimismo, en el orden intelectual, a la relación de la persona que origina, si no es relación personal; y así el acto nocional de la espiración precede intelectualmente a la propiedad innominada, común al Padre y al Hijo. Mas la propiedad personal del Padre puede considerarse de dos maneras. Una, en cuanto es relación, y en este caso en el orden del entendimiento presupone también el acto nocional, porque la relación, en cuanto tal, se funda en un acto. Otra, en cuanto es constitutiva de persona y en este caso la relación se concibe como anterior al acto nocional, a la manera que concebimos a la persona agente como anterior a su acción.

"Cuando el Maestro dice 'porque engendra es Padre', toma el nombre de Padre en cuanto designa exclusivamente relación, pero no en cuanto significa persona subsistente. Tomada en este sentido, habría que decir, por el contrario, 'porque es Padre engendra'.

"La objeción se refiere a la paternidad como relación, pero no a la paternidad considerada como constitutivo de la persona.

"El nacimiento es camino para la persona del Hijo, y, por tanto, en el orden intelectual precede a la filiación, incluso en cuanto es constitutiva de la persona del Hijo. Pero la generación activa se significa como saliendo de la persona del Padre, y, por tanto, presupone la propiedad personal del Padre" (I,q.40,a.4).

De esta manera Sto. Tomás concilia íntimamente las exigencias del principio constitutivo y distintivo de las divinas personas, con las propias de otro principio según el cual los actos son de las personas ya constituidas y distintas; al mismo tiempo se explica de un modo racional el orden de prioridad y posterioridad entre las procesiones, las relaciones y las personas. De donde la constitución de las personas por las relaciones, lejos de encontrar un obstáculo insuperable en la persona del Padre, es la mejor explicación de todo lo que a ella atañe; y la concepción latina de la Trinidad alcanza así un sustancial desarrollo⁴.

Para entender un poco mejor lo referente a los actos nocionales o personales, conviene referirnos a la cuestión de si debemos poner nociones en Dios (por noción entiende Sto. Tomás "lo que es la razón propia para conocer la persona divina" (I,q.32,a.3)), donde el autor se expresa así: "Ahora bien, es necesario emplear en abstracto y en concreto no sólo los nombres esenciales como 'deidad' y 'Dios' o 'sabiduría' y 'sabio', sino también los personales, como 'paternidad' y 'Padre'. (...) Puesto que nosotros confesamos que Padre, Hijo y Espíritu Santo son un solo Dios y tres personas, si alguien pregunta 'en virtud de qué son un Dios' y 'en virtud de qué son tres personas', así como a lo primero se responde que son uno por la unidad de esencia, así también fue necesario que hubiese algunos nombres abstractos para responder por qué se distinguen las personas, y tales son las propiedades o nociones significadas en abstracto, como la paternidad y la filiación. Por consiguiente, la esencia en Dios es significada como 'lo que'; la persona, 'como quien', y la propiedad, como 'por lo que'" (I,q.32,a.2).

Así mismo: "Las nociones en Dios no se significan como cosas, sino como conceptos, que nos dan a conocer las personas, no obstante que las nociones o relaciones estén realmente en Dios, según hemos dicho. Por consiguiente, lo que dice orden a cualquier acto esencial o personal no puede decirse de las nociones, porque esto repugna a su modo de significar; y por esto no podemos decir que la 'paternidad engendra' o 'crea' o que 'sea sabia' o 'inteligente'. En cambio, podemos decir de las nociones las propiedades esenciales que no dicen orden a acto alguno, sino que se limitan a remover de Dios las condiciones de las criaturas, y así podemos decir que la 'paternidad es eterna' o 'inmensa', y cosas análogas. Asimismo, por razón de la identidad real, podemos decir de las nociones los términos substantivos personales y esenciales, y por esto podemos decir que 'la paternidad es Dios' y que 'la paternidad es Padre'" (I,q.32,a.2).

4. *Ibíd.*

Sto. Tomás reconoce cinco nociones en Dios: innascibilidad, paternidad, filiación, común espiración y procesión (I, q.32,a.3). De éstas, únicamente cuatro son relaciones, "porque la innascibilidad sólo por reducción lo es". Las nociones personales son tres, a saber: paternidad, filiación y procesión, ya que la innascibilidad y la común espiración se llaman nociones de las personas pero no personales. Por tanto, en Dios "la esencia, y lo mismo las personas, se expresan como si fuesen cosas, y, en cambio, las nociones se significan como razones que notifican a las personas" (I,q.32,2).

Si relacionamos esta doctrina de las nociones en Dios y la de los actos notionales, con la prioridad anteriormente analizada respecto a las procesiones, las relaciones y las personas en el mismo Dios, podemos discurrir que Santo Tomás entiende por actos notionales las acciones de las personas divinas *ad intra*. Así, el Padre engendra al Hijo, el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, donde 'engendrar', 'espirar' y 'proceder' son verbos de acción de las personas. Pero decir esto no es exacto si no tenemos en cuenta la actividad y la pasividad de las personas en sus relaciones; esto es, las relaciones activas y pasivas. Así, con mayor propiedad habría de decirse: el acto propio del Padre es engendrar al Hijo (acto activo); el acto propio del Hijo es ser engendrado por el Padre (acto pasivo); el acto propio común del Padre y del Hijo es espirar al Espíritu Santo (acto activo); el acto propio del Espíritu Santo es proceder del Padre y del Hijo (acto pasivo). Habrían así cuatro actos y no sólo tres, que es a lo que Santo Tomás denomina 'relaciones' (generación activa, generación pasiva, común espiración y procesión), mientras que a los actos propios de cada persona divina, sólo tres, los denomina "nociones personales": lo propio del Padre es la paternidad, lo propio del Hijo es la filiación y lo propio del Espíritu Santo es la procesión. Los actos notionales, entonces, no se distinguen realmente de las mismas relaciones, sino tan sólo con distinción de razón. Pues verificándose los orígenes divinos en la identidad más absoluta de naturaleza, y por tanto sin movimiento, los actos que los expresan se confunden realmente con las mismas relaciones entre el originante y el originado. Pero significan de distinta manera, las relaciones como forma y los orígenes como acto, expresando así objetos formalmente distintos aunque en realidad sean una misma cosa (I,q.41,a.1). Tenemos así cuatro relaciones existentes en Dios, consecuentes a las dos procesiones; una de ellas, la espiración activa, común al Padre y al Hijo, no es personal.

Recapitulando, podemos decir entonces que en Dios hay, según el análisis de Santo Tomás, dos procesiones inmanentes: generación y espiración; cuatro relaciones reales: paternidad, filiación, común espiración y procesión, que constituyen las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; tres actos personales: paternidad, filiación y procesión; y cinco nociones: innascibilidad, paternidad, filiación, común espiración y procesión. Mientras las relaciones son referidas a una o más personas, los actos notionales son en cuanto referidos a una sola persona; las nociones, por su parte, son las mismas que las relaciones, a excepción de la referida al Padre, la innascibilidad, que le es única. Luego son cinco las notas distintivas de las personas divinas. De éstas, cuatro son relaciones reales. La innascibilidad lo es sólo de razón (I, q.33,a.4). Cuatro son las propiedades, pues la común espiración, por lo mismo que conviene a

dos personas, no puede llamarse propiedad en sentido estricto (I,q.32,a.3); (aquí propiedad ha de entenderse en el sentido de 'nota distintiva' y no como sinónimo de relación, como suele utilizarlo Sto. Tomás). Tres son notas personales o constitutivas de las personas; y todas, notas de las personas. Observemos que en la doctrina de Sto. Tomás el Espíritu Santo no tiene acto activo propio, sólo acto pasivo (procesión) recibido de la común espiración del Padre y del Hijo.

Esto en cuanto a la Santísima Trinidad considerada en sí misma, esto es, en el ámbito *ad intra*, a su actuación intrínseca o inmanente. Si ahora consideramos su actuación en un ámbito extrínseco, *ad extra*, en relación con el mundo y las criaturas, tenemos que recordar lo dicho por Sto. Tomás en I,q.41,a.1: "Todo origen se designa por algún acto. Pero en Dios hallamos un doble orden de origen. Primero, en cuanto las criaturas proceden de El. Esto es común a las tres personas, y de aquí que las relaciones que atribuimos a Dios para designar que las criaturas proceden de El, pertenecen a la esencia. El otro orden de origen en Dios se toma en cuanto una persona procede de otra, y por esto los actos que designan el orden de este origen se llaman nocionales, porque las nociones de las personas son, como hemos dicho, las relaciones que tienen entre sí". Tendríamos, pues, que remontarnos al Tratado de Dios Uno con el que Santo Tomás inicia su *Suma Teológica*; concretamente a la cuestión de la presencia de Dios en las cosas, para tratar las procesiones transeúntes; ver si éstas se refieren sólo a Dios como uno en esencia o también a la Trinidad de personas; y luego pasar a la q.43, última del Tratado de la Santísima Trinidad, en la que Sto. Tomás afronta el tema de las misiones; en concreto, la inhabitación.

Sto. Tomás se expresa así en I,q.8,a.1: "Dios está en todas las cosas, no dividiendo su esencia, o por accidente sino como el agente está presente en lo que hace. Es imprescindible que el agente esté en contacto con lo que hace directamente y lo llene con su poder. En el VII *Physic.* se prueba que el motor y lo movido van juntos. Como quiera que Dios es por esencia el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no sólo cuando empiezan a existir, sino a lo largo de su existir, como la luz que el sol provoca en el aire se mantiene mientras el aire está iluminado. Así, pues, cuanto más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según el modo propio de ser. Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad, como quedó demostrado. Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente".

Abundando en la cuestión, en "Sobre la conservación y gobierno de las cosas por Dios", dirá Sto. Tomás: "Dios da, además, la forma a las criaturas que obran y las conserva en el ser. Por lo tanto, Dios es causa de las acciones no sólo en cuanto da la forma que es principio de la acción, como se dice que es causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce, sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas, como se dice que el sol es causa de la presencia de los colores en cuanto da y conserva la luz por la que éstos se avivan. Como las formas de las cosas están dentro de ella, tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, en todas las cosas Dios es propiamente la causa del ser

mismo en cuanto tal, que lo más íntimo de todo, se concluye que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas" (I,q.105,a.6).

Ya en I,q.104,a.1 había dicho: "Es obligatorio afirmar, a la luz de la fe y de la razón, que las criaturas son mantenidas en su existencia por Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que una cosa puede ser conservada por otro de dos maneras: 1) Una, indirecta y accidentalmente, como se dice que conserva una cosa el que aparta de ella lo que pudiera corromperla. (...) 2) Otra es conservar la cosa directa y esencialmente, es decir, en cuanto que lo que es conservado, de tal manera depende en sí de la acción de la causa conservadora, que no puede existir sin tal conservación. Este es el modo en que todas las criaturas necesitan ser conservadas por la acción divina conservadora. De tal modo depende de Dios el ser de todas las criaturas, que ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada si no fueran conservadas en el ser por la acción de la virtud divina (...)"

Sto. Tomás en I,q.42,a.6 argumenta la igualdad de las personas divinas en cuanto a la potencia. Es decir, trata de la potencia que deriva de la esencia en cuanto tal y no en cuanto afectada por las distintas relaciones. Y por eso mismo, de la potencia esencial operativa, o sea de la potencia que es principio de los actos por los cuales produce Dios las criaturas en el ser y las conserva. La razón de esta igualdad de las divinas personas es la misma identidad numérica de naturaleza y de perfección existente en todas ellas, puesto que la potencia se funda en la naturaleza y es expresión de la perfección de la misma. Por tanto, toda distinción en la potencia de las divinas personas se refundirán en una distinción de naturaleza, que destruiría por el mismo caso el misterio de la Trinidad. Pues los mismos orígenes de las personas divinas exigen la más absoluta identidad de naturaleza y de perfección en todas, y, por consiguiente, también de potencia⁵.

Hay quienes, reconociendo la consubstancialidad e identidad absoluta de potencia en las personas divinas, sostienen, sin embargo, que tienen operaciones distintas; el argumento principal es que las acciones son de los supuestos o de las personas distintas. Para Santo Tomás es completamente cierta la identidad numérica de las operaciones *ad extra* en las tres personas divinas, de tal manera que negarla sería error en la misma fe. El mismo Magisterio se ha expresado a lo largo de la historia en este sentido. Por ejemplo, Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis Christi*, refiriéndose precisamente a las operaciones *ad extra* de las divinas personas, afirma: "sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como suprema causa eficiente". La razón teológica sería, según la doctrina de Sto. Tomás, que las operaciones *ad extra*, a diferencia de los actos nocionales o de origen de las personas, son acto de la esencia y no de las personas como distintas. A la personas les conviene tan sólo en cuanto idénticas con la misma esencia divina (I,q.41,a.1). Sin embargo, dado que el acto divino *ad extra* es de la Trinidad de personas, vestigios de ellas se han de encontrar en su obra. Sto. Tomás tratará esta cuestión en el Tratado de la creación en

5. *Ibíd.*

general, concretamente en "Del modo como las cosas proceden del primer principio", y sobre el vestigio de la Trinidad en las criaturas (I,q.45), así como en el Tratado del hombre, en "Sobre el origen del hombre. Fin u objetivo", donde expone la teoría de la imagen de Dios y la imagen de la Trinidad en el hombre (I,q.93). Veámoslo en palabras del mismo autor:

"(...) crear le corresponde a Dios por su mismo ser; que es su esencia, y que es común a las tres Personas. Por lo tanto, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad. Sin embargo, las personas divinas en cuanto a la creación de las cosas tienen una causalidad según el modo de su procedencia. (...) el Padre Dios ha producido las criaturas por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo. De este modo, las procesiones de las Personas son las razones de la producción de las criaturas, en cuanto que incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad. (...) Así como la naturaleza divina, aun cuando sea común a las tres personas, sin embargo, hay en ella un determinado orden, en cuanto que el Hijo la recibe del Padre, y el Espíritu Santo la recibe del Padre y del Hijo, así también el poder crear, aunque sea común a las tres personas, les corresponde con un determinado orden. Pues el Hijo lo tiene del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Por eso, ser Creador, se atribuye al Padre como a quien no tiene el poder por otro. Del Hijo se dice que por Él han sido hechas todas las cosas, en cuanto tiene el mismo poder; pero por otro; pues la preposición *per* indica una mediación, o sea, un principio que tiene principio. Pero al Espíritu Santo, que tiene el mismo poder por los otros dos, se le atribuye el que gobierne y vivifique lo que ha sido creado por el Padre a través del Hijo. También puede tomarse esta atribución en relación con los atributos esenciales. Pues, como dijimos anteriormente, al Padre se le apropia el poder, que se manifiesta sobre todo en la creación, atribuyéndole por tal motivo al Padre el ser Creador. Al Hijo se le apropia la sabiduría, por la que actúa el agente por medio del entendimiento, y por eso se dice del Hijo que es por quien todo ha sido hecho. Al Espíritu Santo se le apropia la bondad, a la que pertenece el gobierno de las cosas orientándolas a sus debidos fines y la vivificación. Pues la vida consiste en un cierto movimiento interior, y el primer motor es el fin y la bondad" (I,q.45,a.6)

"Todo efecto representa algo de su causa, aunque de diversa manera. Pues algún efecto representa sólo la causalidad de la causa y no su forma. Ejemplo: El humo al fuego. Tal representación se llama representación del vestigio; pues el vestigio evoca el paso de algo transeúnte, sin especificar cuál es. Por otra parte, otro efecto representa a la causa en cuanto a la semejanza de su forma. Ejemplo: Un fuego a otro fuego; a Mercurio, su estatua. Esta es la representación de la imagen.

"Las procesiones de las personas divinas se conciben como actos del entendimiento, tal como hemos dicho anteriormente. Pues el Hijo procede como Palabra del entendimiento, y el Espíritu Santo como Amor de la voluntad. Así, pues, en las criaturas racionales, con entendimiento y voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad a modo de imagen, en cuanto que se encuentra en ellas la palabra concebida y el amor.

"Pero en todas las criaturas se encuentra la representación de la Trinidad a modo de vestigio, en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es necesario reducir a las personas divinas como a su causa. Pues cada criatura subsiste en su ser y tiene la forma con la que está determinada en una especie y tiene alguna relación con algo. Así, pues cada una de ellas es una sustancia creada que representa a su causa y su principio y, de este modo, evoca la persona del Padre que es principio sin principio. En cuanto que tiene una forma y pertenece a una especie determinada, representa a la Palabra, tal como la forma de la obra artística procede de la concepción del artista. Y en cuanto que está ordenada, representa al Espíritu Santo, en cuanto que es Amor; porque la ordenación del efecto a algo procede de la voluntad del creador" (I,q.45,a.7).

"El profeta habla de las imágenes corporales fabricadas por el hombre. Por eso dice claramente: '¿Qué imagen haréis que se le asemeje?'. Pero la imagen espiritual de Dios la puso El mismo en el hombre. (...) El Primogénito de toda criatura es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen.

"Por eso se dice de El que 'Imagen' no 'a imagen'. El hombre, en cambio, es imagen por semejanza, y por la imperfección de esta semejanza se dica 'a imagen'. Y porque la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo connatural a él; pero en el hombre, como en una naturaleza ajena, como la imagen del rey en una moneda, siguiendo lo que dice Agustín en el libro 'De decem chordis'" (I,q.93,a.1).

"A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven; finalmente, en cuanto que saben o entienden. (...) Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios" (I,q.93,a.2).

"Como dijimos anteriormente, la distinción entre las Personas divinas no se da sino por razón del origen, o mejor, por razón de las relaciones de origen. Ahora bien, no es uno mismo el modo de origen en todas las cosas, sino que cada uno tiene el modo de origen que es propio de su naturaleza: lo inanimado es producido de modo distinto que lo animado; y las plantas de modo distinto que los animales. Es evidente que la distinción de las Personas divinas se realiza en conformidad con la naturaleza divina. De ahí que el ser a imagen de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres Personas; antes bien, lo uno se sigue de lo otro. Así, pues, hay que decir: En el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de personas, pues en el mismo Dios hay una naturaleza en tres Personas" (I,q.93,a.5).

"El conocimiento y amor de Dios meritorios no provienen más que de la gracia. Pero existen un conocimiento y amor de Dios naturales, como dijimos. Es también natural que la mente pueda hacer uso de la razón para conocer a Dios, en cuanto que la imagen de Dios permanece en la mente, bien que esta imagen sea, en expresión de Agustín en XIV De Trin, 'tan velada, tan poco visible, que apenas si es imagen', como en los que no tienen uso de razón; bien sea oscura y deforme, como en los pecadores; o clara y bella, como en los justos" (I,q.93,a.8).

Vemos, pues, en la doctrina de Sto. Tomás a través de esta recopilación de textos, que aún siendo una la actuación de las personas divinas *ad extra* en unidad de esencia y potencia, la Trinidad de personas se halla presente en la obra de la creación, y puede darse un reconocimiento de la misma.

La cuestión 43 trata de las personas divinas en comparación con las misiones; es la última de las cuestiones sobre la Trinidad, y tanto en el *Comentario a las Sentencias* como en la misma *Suma Teológica*, Sto. Tomás le concede gran importancia. Tratándose de una cuestión que examina las procesiones temporales de las personas divinas, ya de manera visible, como en la encarnación del Verbo y en la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés; ya de un modo invisible en la inhabitación de la Trinidad por medio de la gracia en el alma de los justos, algunos manuales de teología, por hacer referencia directa a la espiritualidad cristiana, la han desplazado al tratado de gracia. Sto. Tomás la conserva en el tratado de la Santísima Trinidad, considerando que las procesiones divinas pertenecen a éste y no al de gracia, pues distinguiéndose las procesiones divinas en eternas, o *ad intra*, y temporales, o sea las misiones, es cosa manifiesta que la inhabitación pertenece a la cuestión de *missionibus divinis*, y, por tanto, al tratado de Trinidad⁶.

Pasando directamente a la cuestión de la inhabitación, Sto. Tomás la había tratado de manera integral en su comentario I *Sent.*, a lo largo de las distinciones 14, 15 y 16. Pero es en la distinción 37 donde analiza los diversos modos de la presencia de Dios. En este marco esencial de la presencia de Dios es donde se ha de colocar la de inhabitación. Veamos sucintamente esta doctrina.

La razón formal de la existencia de Dios en las cosas es la acción divina en las criaturas: "Es necesario que todo agente esté unido a aquello en lo cual inmediatamente obra, tocándolo con su virtud" (I,q.8,a.1). Identificándose en Dios su obrar con su ser, y no habiendo nada más íntimo a las cosas que su propio ser y operación, síguese que Dios está presente o existe en todas las cosas, no de cualquier manera, sino mucho más íntimamente que ellas están presentes a sí mismas, pues está inmediatamente en todas como causa de su mismo ser y obrar. El sumo transcendente es también el sumo inmanente (Ibíd).

Las especies de presencia de Dios en las cosas son tres: de inmensidad, o como Dios uno; substancial de las divinas personas, o como Dios trino; y de unión o personal (*Sent.* I,d.37,q.1,a.3)

Dios está en todas las cosas con presencia de inmensidad, o sea por esencia, presencia y potencia. Y como Dios es causa de todas las cosas por razón de esencia y no por razón de las personas, de aquí que, según esta presencia, esté Dios en todas ellas como uno en esencia y no como trino en personas.

Mas en la criatura racional, además de la semejanza que tiene con Dios por razón de su naturaleza, produce Dios la gracia, que es una participación del mismo ser de Dios en sí mismo. A la existencia de la gracia síguese en la criatura racional, por razón de las operaciones procedentes de aquéllas, una relación real a Dios como en sí mismo substancialmente, uno en esencia y trino en

6. Ibíd.

personas, en cuanto objeto de las operaciones de la gracia, la cual es específicamente distinta de la común existente en todas las cosas. Y a esta relación responde en Dios otra de razón de la misma naturaleza, en virtud de la cual las personas divinas, o sea el mismo Dios, no sólo como uno en esencia, sino también como trino en personas, están real y substancialmente presentes a ella de modo semejante a como por la presencia de inmensidad está Dios en todas las cosas. No pudiendo ser sujeto de la gracia nada más que la criatura racional, es claro que sólo en ella puede tener lugar esta presencia de la Trinidad beatísima real y substancialmente.

La misma presencia de Dios en los bienaventurados no se distingue específicamente de la que existe en toda alma en gracia, a no ser tan sólo en cuanto a su perfección.

Puede, además, hacer Dios que una naturaleza creada sea elevada a tener la misma subsistencia y existencia de una persona divina, uniéndola personalmente con ella. De hecho, así lo realizó en la naturaleza humana de Jesucristo con el Verbo divino. A cuya unión se sigue en la naturaleza humana de Jesucristo una relación real de unidad en el ser con la persona del Verbo, distinta específicamente también de las dos anteriores. En virtud de ella, el Verbo divino existe en la naturaleza humana de Jesucristo del modo más sublime que puede Dios comunicar a una criatura, que es en la unidad de subsistencia y existencia con una persona divina⁷.

Tenemos, pues, que la existencia de las personas divinas en el alma del justo es real y substancial (I,q.43,a.3), que la presencia que las divinas personas tienen en el alma del justo se distingue realmente de la presencia de inmensidad (I,q.8,a.3; q.43,a.3); y que la presencia de inmensidad se presupone necesariamente a la substancial de las divinas personas en el alma, o de inhabitación (I,q.43,a.3). Veámoslo textualmente: "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 (presencia de inmensidad). 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 (presencia substancial o de inhabitación). 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 el dado y el enviado" (I,q.43,a.3).

7. *Ibíd.*

Observemos que para Sto. Tomás la razón formal de la inhabitación de las divinas personas en el alma es la gracia santificante; el fundamento se halla en el concepto de misión y de donación: "Corresponde a las divinas personas ser enviadas, en cuanto que existen de un modo nuevo en aquél al cual son enviadas; y donadas, en cuanto son poseídas por él para su libre gozo y fruición, cosas ambas que sólo se realizan por medio de la gracia santificante" (Ibíd). Y por la gracia, es la criatura racional quien, "conociendo y amando, alcanza por su operación hasta al mismo Dios" ("Por encima de este modo común a todas las cosas, y por tanto también a la criatura racional, hay otra especial de estar Dios en ésta, como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante"). La dificultad es explicar cómo se verifica esto; es decir, cómo las operaciones del alma, aun procedentes de la gracia, son capaces de hacer que real y substancialmente se hallen presentes en nosotros las divinas personas. Puede argumentarse que la misma realidad substancial de las divinas personas en nosotros, presupuesta la presencia de inmensidad, existe de alguna manera en el alma aun antes de la gracia. La misma identidad de las personas divinas con la esencia de Dios es su argumento. Ciertamente que las personas por la presencia de inmensidad están en el alma como idénticas con la misma esencia divina, no como distintas entre sí; pero eso no quita para que real y substancialmente estén ya en ella de esa manera. Lo único que falta para que existan también como distintas en el alma es que surja en ella una relación real a las personas divinas en este sentido. Y esto es precisamente lo que hacen los actos de conocimiento y amor, procedentes de la gracia, los cuales tienen por objeto connatural las personas divinas en cuanto distintas, y no sólo como unas con la esencia divina⁸.

Si entendemos por gracia -sentencia común entre los teólogos- una participación física y formal de la naturaleza divina, en cuanto naturaleza ("cierta participación de la naturaleza divina" para Sto. Tomás" (I-2,q.110,a.3.4), y si entre los hábitos infusos diamantes de la gracia sobresalen las virtudes teológicas, cuyos actos son el conocimiento y amor a Dios, podemos abundar diciendo que son los dones del Espíritu Santo, fundamentalmente las virtudes teológicas, quienes obran esto. Más aún, es la misma procesión del Espíritu Santo quien lo hace posible: "Cuando, pues, recibimos sus dones, nuestra relación no se termina en ellos como poseídos por nosotros, sino también en el mismo Espíritu Santo, al cual poseemos de manera distinta que antes de recibirlos, y, por tanto, no sólo el don divino de la gracia procede en nosotros, sino también el mismo Espíritu Santo. Puesto que en tanto dice El orden o relación a nosotros en cuanto que nosotros la decimos a El. Y, por consiguiente, El mismo procede en nosotros así como sus dones, los cuales también recibimos, y mediante ellos decimos una relación distinta al Espíritu Santo, al cual nos unimos" (*In Sent.* I,d.14,q.2,a.1).

Algunos se preguntan si es igual la existencia en el alma de las personas divinas que su inhabitación. Lo que equivaldría a decir si las dos presencias, la de inmenidad y la de inhabitación, se identifican en la criatura racional. La doctrina de Sto. Tomás resuelve esta cuestión acudiendo al mismo concepto de

8. Ibíd.

las misiones divinas y a la necesidad de la gracia santificante. Por la presencia de inmensidad las personas divinas sólo existen en el alma como unas en esencia; esta presencia es real y substancial, y fundamento, por tanto, de toda ulterior y más perfecta presencia. Bajo este supuesto, y admitiendo que la misión invisible de las personas divinas incluye su donación (I,q.43,a.3) (el Hijo y el Espíritu Santo son los enviados y donados; el Padre a sí mismo solamente se dona (I,q.43,a.4)), es necesaria la gracia santificante para poseer y disfrutar las divinas personas, pues solamente ella nos da tal facultad. En palabras de Sto. Tomás: "Se da una cosa para que sea tenida por aquél a quien se da" (I,q.43, a.2); y "solamente se dice que tenemos aquello de lo cual podemos libremente usar y disfrutar" (I,q.43,a.3). La misión invisible de las divinas personas se realiza en nosotros por razón de nuestro retorno a Dios como fin, a diferencia de la existencia de Dios en todas las cosas, por la presencia de inmensidad, que se verifica en ellas por razón del origen que todas tienen en el mismo Dios como causa de las mismas (*Sent.* I,d.14,q.2,a.2).

Resumiendo, no podemos concebir la existencia de Dios en las cosas de otra manera que por medio de una relación. Y esta relación a las personas divinas se da en el alma por medio de la gracia, en cuanto principio de las operaciones de conocimiento y amor. En virtud de esta relación, las personas divinas, que por la presencia de inmensidad ya se encontraban en el alma en cuanto unas con la esencia divina, comenzarán a existir en ella de un modo nuevo, o sea como distintas entre sí, puesto que de esta manera son objeto en ella misma de sus operaciones. De donde se sigue que, por medio de la gracia, las personas divinas existen tan real y substancialmente en el alma –y no sólo de manera intencional y afectiva– como existe Dios en todas las cosas por la presencia de inmensidad⁹.

Pío XII, hablando de la inhabitación del Espíritu Santo en su encíclica *Mystici Corporis*, afirma: "Pero sabemos que de la recta y asidua investigación de esta cuestión, así como del contraste de las diversas opiniones y de la coincidencia de pareceres, cuando el amor de la verdad y el rendimiento debido a la Iglesia guían el estudio, brotan y se desprenden preciosos rayos, con los que se logra un adelanto real también en estas disciplinas sagradas. No censuramos, por lo tanto, a los que usan diversos métodos para penetrar e ilustrar en lo posible tan profundo misterio de nuestra unión con Cristo. (...) También es necesario que adviertan que aquí se trata de un misterio oculto, el cual, mientras estemos en este destierro terrenal, de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresar con lengua humana. Se dice que las divinas personas habitan en nosotros cuando, estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor; aunque de un modo absolutamente sobrenatural y por completo íntimo y peculiar". La doctrina de Sto. Tomás se ve corroborada, pero sin excluir otras explicaciones.

La inhabitación de las divinas personas se da en toda alma en gracia, sea en los justos del Antiguo Testamento, sea en el recién bautizado antes del uso de la razón, sea en los adultos en gracia del Nuevo Testamento, sea en los ángeles,

9. *Ibíd.*

sea en los bienaventurados. La razón es que substancialmente inhabitan porque la existencia de las divinas personas en el alma es efecto de las operaciones de la gracia, objetivamente, y no del conocimiento subjetivo, más o menos explícito, que acerca de ellas pueda existir (2-2,q.1,a.6.7). El aumento progresivo de la inhabitación en el hombre viador es paralelo al mismo de la gracia y de las virtudes; tiene una gama indefinida de grados, correspondiente al mismo aumento de la gracia, y se extiende hasta llegar a la visión beatífica. En los ángeles y en los bienaventurados, este aumento no es intensivo, porque no pueden crecer en gracia, sino extensivo; este aumento termina en el día del juicio final, en el que se cierra el tiempo de nuevas revelaciones (I,q.43,a.6).

Por último, remarcar que, en la doctrina de Sto. Tomás sobre la inhabitación, no puede hablarse de la misión invisible de una persona divina al alma sin las demás, puesto que todas "comunican en la raíz de la gracia", en cuanto objeto inmanente de sus operaciones: "Ni una misión invisible puede ser sin la otra, porque ninguna se realiza a no ser por medio de la gracia santificante, ni una persona existir en el alma sin las demás" (I,q.43,a.5). Doctrina que es refrendada por el Magisterio de la Iglesia en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII.

La experiencia en las almas místicas de las divinas personas como distintas no significa distinta inhabitación. Sto. Tomás señala que el conocimiento que hace presentes a las divinas personas en el alma es *experimentalis*: "Dice ciertamente San Agustín que el Hijo es enviado 'cuando de alguien es conocido y percibido', puesto que la percepción significa cierto conocimiento experimental, y este conocimiento se llama propiamente 'sabiduría', como si dijéramos, un 'saber sabroso'" (I,q.43,a.5). La misma inhabitación por la gracia de las tres personas divinas puede producir un conocimiento especial de la persona del Padre, o del Hijo, o del Espíritu Santo. Porque una cosa es la acción distinta de las personas en el alma, y otra muy diversa las relaciones del alma con las personas de la Santísima Trinidad bajo la influencia de la gracia. Así, como dice Pío XII en su encíclica citada: "Con la cual visión (beatífica) será posible de una manera completamente inefable contemplar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con los ojos de la mente elevados por luz superior, asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las personas divinas y ser feliz con un gozo muy semejante al que hace feliz a la Santísima e indivisa Trinidad".