



UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE TEOLOGIA

JOSE LUIS GONZALEZ ALIO

LA INHABITACION  
DE LA  
SANTISIMA TRINIDAD

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad  
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
1982



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis  
Navarrensis; perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 20 mensis Decembris anni 1981

Dr. Antonius ARANDA

Dr. Claudius BASEVI

Coram Tribunali, die 12 mensis Iunii anni 1979,  
hanc dissertationem ad Lauream Candidatus  
palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Imprimatur: P. M. ZABALZA, Pro Vicario General  
Pampilonae, 1-X-1982

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. VI, n.º 1



## PRESENTACION

La inhabitación de la Santísima Trinidad en las almas de los justos ha sido una cuestión que ha llamado siempre la atención en el campo de la especulación teológica. Y esto se debe tanto al interés intrínseco de este tema como al hecho de ser una cuestión «puente» entre dos de los grandes tratados teológicos como son el *De Deo Trino* y el *De Gratia*.

Como en muchas otras cuestiones teológicas la doctrina clara y profunda de Santo Tomás ha pasado a ser común en la teología, y el mismo Magisterio la ha recogido en los principales documentos en los que trata de esta verdad de nuestra fe, como son las Encíclicas *Divinum illud munus*, de León XIII, y la *Mystici Corporis*, de Pío XII.

Hay, sin embargo, un aspecto que el Aquinate no ha desarrollado explícitamente en sus escritos: la determinación de la razón formal de esta divina presencia. Y aquí es donde se ha centrado gran parte de la disputa teológica posterior en el estudio de la inhabitación.

Muchas han sido las soluciones que se han dado dentro del to mismo a esta cuestión; a pesar de su diversidad, se pueden agrupar en dos grandes corrientes interpretativas: la de aquellos que ponen la razón formal de la inhabitación en la causalidad eficiente divina de la gracia —que siendo un efecto especialísimo de Dios exige una especialísima causalidad y una igualmente especialísima presencia, que constituiría la inhabitación—, y la de aquellos que ponen la razón formal en el hecho de que el objeto propio de nuestros actos sobrenaturales de conocimiento y amor sea Dios como es en sí mismo, Uno en Esencia y Trino en Personas.

Dentro de esta discusión, dos son las características de la presencia de inhabitación que han pasado a ser como la «piedra de toque» de la solución correcta: el hecho de que la presencia sea real —«física»— no meramente intencional, y que las Personas se hagan presentes en el alma «en cuanto distintas».

Y así, si bien la corriente que pone la razón formal de la inha-

bitación en la eficiencia divina de la gracia da una explicación adecuada a la realidad de esta presencia, se encuentra con serias dificultades par dar una razón convincente de la segunda característica. Por su parte, la otra gran corriente explica adecuadamente la presencia de las divinas Personas «en cuanto distintas», sin embargo, para dar cuenta de que la presencia es real tiene que acudir a una argumentación más o menos artificiosa.

En nuestra tesis doctoral, cuyo extracto ahora presentamos, hemos pretendido establecer el *status quaestionis* de esta discusión teológica, poniendo de relieve lo que diferencia a cada una de estas posturas y aquellos aspectos de las mismas que manifiestan su insuficiencia.

La conclusión a la que nos ha llevado nuestro estudio es que si bien, según nuestra opinión, la corriente que pone la razón formal en el hecho de que Dios, como es en Sí, es el objeto propio de nuestras operaciones sobrenaturales da una explicación más completa de las características propias de la presencia de inhabitación, no se puede considerar que su respuesta sea del todo satisfactoria, y, en consecuencia, la discusión teológica sigue abierta a un desarrollo más amplio y profundo.

En cuanto al aspecto metodológico de nuestro trabajo, dividimos nuestro estudio en tres grandes apartados: el primero dedicado a una presentación general del tema, acudiendo para ello a las principales fuentes teológicas; en el segundo hicimos una presentación amplia de los presupuestos metafísicos necesarios para abordar el estudio de la inhabitación; el tercero se dedicó a la exposición crítica detallada de las dos grandes corrientes tomistas, y es el que constituye el núcleo fundamental de nuestro estudio.

En el presente extracto los apartados primero y tercero han sido conservados prácticamente inalterados, como se puede comprobar comparándolos con el índice de la tesis, que adjuntamos. El segundo, sin embargo, ha sido totalmente suprimido, ya que si bien su planteamiento era necesario en un trabajo estrictamente académico, no lo es en orden a su publicación. El lector puede valorar su contenido a través del índice de la tesis.

Por último, no queremos dejar de manifestar nuestro agradecimiento al Dr. D. Antonio Aranda Lomeña, no sólo por su esfuerzo e interés en la dirección de nuestra tesis doctoral, sino también por su ayuda y aliento en orden a la actual publicación de su extracto.



## INDICE DE LA TESIS\*

	Págs.
TABLA DE ABREVIATURAS ... ..	IX
<b>PRIMERA PARTE: PROLEGOMENOS METODOLOGICOS</b>	
I. INTRODUCCIÓN ... ..	2
II. ESQUEMA GENERAL DEL ESTUDIO ... ..	9
III. LA INHABITACIÓN DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD: ESTADO DE LA CUESTIÓN	17
A. LA SAGRADA ESCRITURA ... ..	19
B. EL MAGISTERIO ... ..	24
C. ELABORACIONES TEOLÓGICAS: VISIÓN SINTÉTICA ... ..	29
1. Doctrina de Santo Tomás ... ..	29
2. Otros autores ... ..	34
<b>SEGUNDA PARTE: CAUSALIDAD-PRESENCIA-PARTICIPACION.</b>	
<b>LA PRESENCIA COMUN DE INMENSIDAD</b>	
I. LA CAUSALIDAD DIVINA: SÍNTESIS DE SU CONTENIDO METAFÍSICO ... ..	56
A. DIOS CAUSA DEL SER DE LAS COSAS ... ..	59
1. La creación como producción total del ser ... ..	59
2. La estructura metafísica de la criatura ... ..	67
3. La creación como acción propia de Dios ... ..	68
4. La conservación en el ser ... ..	72
5. Dios y la causalidad ejemplar de las criaturas ... ..	75
B. LA CAUSALIDAD DIVINA EN EL OBRAR DE LA CRIATURA ... ..	79
1. El concurso divino ... ..	81
a. Dios como causa de la virtud operativa de la criatura ...	82
b. Dios primer agente ... ..	84
c. Dios causa de la realidad total del efecto ... ..	85
2. Dios causa final de todo lo creado: su providencia y gobierno	88
a. La Providencia divina ... ..	91
b. Gobierno ... ..	92
C. LA UNICIDAD DE LA CAUSALIDAD DIVINA ... ..	95
D. LA PARTICIPACIÓN EN EL SER COMO NOCIÓN ÚLTIMA DE LA CAUSA- LIDAD DIVINA ... ..	96
II. PRESENCIA COMÚN DE DIOS EN LAS CRIATURAS ... ..	102
A. LA PRESENCIA DE DIOS EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA ... ..	105
1. La inmanencia divina ... ..	106

(\*) La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad; sirve aquí de orientación sobre la extensión concedida a cada tema.



- a. Su modo y razón formal ... .. 106
- b. Presencia por presencia, potencia y esencia ... .. 108
- c. Presencia 'por presencia' ... .. 109
- d. Presencia 'por potencia' ... .. 111
- e. Presencia 'por esencia' ... .. 112
- 2. La trascendencia de Dios ... .. 114
- B. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS ... .. 116
  - 1. La presencia de Dios en las criaturas ... .. 119
  - 2. La trascendencia Divina ... .. 126
  - 3. Ubicuidad e inmensidad divinas ... .. 129
  - 4. Presencia y participación ... .. 133
  - 5. A modo de conclusión ... .. 137

TERCERA PARTE: LA PRESENCIA DE INHABITACION COMO PROBLEMA TEOLOGICO

- I. EL PLANTEAMIENTO DE SANTO TOMÁS ... .. 141
  - 1. *La inhabitación en cuanto presencia de la Trinidad* ... .. 143
  - 2. *La gracia santificante fundamento de la inhabitación* ... .. 148
    - a. La gracia: participación de la divinidad en cuanto tal ... .. 152
    - b. La causalidad divina de la gracia ... .. 156
    - c. La semejanza sobrenatural ... .. 158
    - d. La composición de lo sobrenatural creado ... .. 164
    - e. Presencia causal ... .. 166
  - 3. *La inhabilitación, en el contexto de las misiones y donación de las personas divinas* ... .. 167
    - a. Las misiones divinas ... .. 169
    - b. La donación de las divinas Personas ... .. 180
  - 4. *Recapitulación y síntesis* ... .. 185
- ANEXO I: Distintos nombres de la presencia de inhabitación ... .. 188
- ANEXO II: Las dos grandes corrientes tomistas: delimitación de sus posturas ... .. 200
- II. CORRIENTE QUE PONE LA RAZÓN FORMAL DE LA INHABITACIÓN EN LA CAUSALIDAD EFICIENTE EJEMPLAR DE DIOS EN EL ORDEN SOBRENATURAL 203
  - 1. *Dios puede estar sustancialmente presente en la realidad creada únicamente en razón de la operación divina* ... .. 208
  - 2. *La causalidad eficiente divina es común a toda la Trinidad* ... .. 212
  - 3. *La gracia santificante fundamento de la distinción de presencias* ... .. 215
  - 4. *Dios causa ejemplar en el orden sobrenatural* ... .. 218
  - 5. *La imagen de la Trinidad en el alma del justo* ... .. 221
  - 6. *La imagen trinitaria, su conexión con el «exitus-reditus» de la criatura respecto de Dios* ... .. 226
  - 7. *La imagen trinitaria y las operaciones sobrenaturales* ... .. 229
  - 8. *Imagen sobrenatural y misiones divinas* ... .. 237
  - 9. *La misión en cuanto manifestación de la Persona Divina* ... .. 239
  - 10. *Puntos constitutivos de esta corriente: visión sintética* ... .. 244
- III. CORRIENTE QUE PONE LA RAZÓN FORMAL DE LA INHABITACIÓN EN EL HECHO DE QUE EL OBJETO DE NUESTRAS OPERACIONES SOBRENATURALES SEA DIOS COMO ES EN SÍ MISMO ... .. 250
  - 1. *La gracia en cuanto efecto de Dios; no puede dar razón de las características propias de la presencia de inhabitación* ... .. 253
    - a. Porque no explica la diferenciación específica de esta presencia respecto de la de inmensidad ... .. 253



b. Porque no da una explicación suficiente al hecho de que las Personas estén presentes en el justo «en cuanto distintas» ...	257
c. Porque la conexión de los dones sobrenaturales con el fin no aparece como un elemento primordial de la inhabitación ...	261
2. <i>La gracia con los dones sobrenaturales en cuanto hacen de Dios, como es en sí, el objeto propio e inmediato de las operaciones sobrenaturales de conocimiento y amor, dan razón de las características propias de la presencia de inhabitación</i> ...	263
a. Se da razón de la diferencia específica entre las presencias de inmensidad e inhabitación ...	264
b. Se da cuenta de la distinción de Personas ...	266
c. Se da razón del carácter amistoso de esta presencia ...	267
d. La conexión de la gracia con el fin, el «reditus» de la criatura, en puesto como elemento primordial de la inhabitación ...	268
e. No se da, sin embargo, razón de la sustancialidad de la presencia de inhabitación, si sólo se tiene en cuenta las operaciones ...	269
3. <i>La presencia de inhabitación exige, como fundamento de su sustancialidad, la presencia previa de inmensidad</i> ...	270
4. <i>Algunas características de conocimiento sobrenatural</i> ...	274
a. Conocimiento cuasi-experimental ...	275
b. Conocimiento y semejanza ...	277
5. <i>La gracia santificante participación de la vida íntima de Dios</i> ...	281
6. <i>Puntos constitutivos de esta corriente: visión sintética</i> ...	284
IV. DOCTRINA DE JUAN DE SANTO TOMÁS ...	288
1. <i>La presencia de inhabitación es específicamente distinta de la presencia común de inmensidad, en cuanto en esta es «secundum respectum Deum ut ad causam efficientem», y aquella «respiciat Deum ut finem fruendum»</i> ...	293
2. <i>El conocimiento y amor sobrenaturales, si bien exigen para ser perfectos la presencia real y física de su objeto (Dios) no pueden de por sí dar razón de esta característica de la presencia de inhabitación</i> ...	298
3. <i>Si bien la presencia de inhabitación es distinta específicamente de la presencia de inmensidad es necesario presuponer ésta para dar razón de la sustancialidad de la inhabitación</i> ...	300
4. <i>El conocimiento y amor que se exigen para la inhabitación son distintos de los que se dan a nivel natural o de fe informe, pues tienen a Dios como es en sí como objeto propio y fin último fluible</i> ...	302
5. <i>El conocimiento de inhabitación es un conocimiento cuasi-experimental</i> ...	305
V. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES ...	308
1. <i>El nexó caridad-inhabitación</i> ...	310
2. <i>La visión beatífica</i> ...	311
3. <i>Contenido trinitario de la inhabitación</i> ...	312
a. <i>La imagen trinitaria</i> ...	313
b. <i>La Trinidad como objeto de nuestras operaciones sobrenaturales</i> ...	315
c. <i>La presencia de las Personas «en cuanto distintas»</i> ...	316
CONCLUSIONES ...	317
BIBLIOGRAFÍA ...	324
I. FUENTES: A. MAGISTERIO ...	325
B. SANTOS PADRES ...	125
C. SANTO TOMÁS ...	326
D. OTRAS FUENTES ...	328
II. OTRAS OBRAS: A. LIBROS ...	328
B. ARTÍCULOS ...	333
C. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS ...	338





## TABLA DE ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AG	Analecta Gregoriana
ASS	Actae Sanctae Sedis
CM	Collectanea Mechliniensia
CT	La Ciencia Tomista
C.Th.	JUAN DE SANTO TOMÁS, <i>Cursus Theologicus</i> , Desclée (París 1931-1935)
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Div	Divinitas
DS	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i> (M. Viller), Beauchesne (París 1937)
DTB	<i>Diccionario de Teología Bíblica</i> (Bauer), Herder (Barcelona 1967)
DTC	<i>Dictionnaire de Theologie Catholique</i> (Vacant-Mangenot-Amann) (París 1930-1950).
DZ	H. Denzinger, <i>Enchiridion Symbolorum</i> 35 Ed., Herder (Barcelona 1973)
GER	<i>Gran Enciclopedia Rialp</i> , Rialp (Madrid 1971)
Gr	Gregorianum
ITQ	The Irish Theological Quarterly
MC	Miscelánea Comillas
NRT	Nouvelle Revue Théologique
RAE	Revista Agustiniiana de Espiritualidad
REEL	Revue d'études Ecclés. de Louvain
RET	Revista española de teología
RSR	Recherches de Science Religieuse
RT	Revue Thomiste
Sc. Th.	Scripta Theologica
SE	Sciences Ecclésiastiques
TS	Theological Studies
VS	La Vie Spirituelle





## BIBLIOGRAFIA

### I. FUENTES

#### A. MAGISTERIO

LEÓN XIII, Enc. *Divinum illud munus*, ASS 29 (1897), pp. 644-658.  
Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), pp. 193-248.

#### B. SANTO TOMÁS

*Summa Theologiae*

Prima Pars

Pars Prima Secundae, Marietti (Torino 1963).

Pars Secunda Secundae, Marietti (Torino 1962).

Tertia Pars

Supplementum, Marietti (Torino 1956).

*Summa Contra Gentes*, Marietti (Torino 1961).

*Quaestiones Disputatae*

De Veritate, Marietti 10.<sup>a</sup> ed. (Torino 1964).

De Potentia.

De Caritate, Marietti 10.<sup>a</sup> ed. (Torino 1965).

*Quaestiones Quodlibetales*, Marietti 9.<sup>a</sup> ed. (Torino 1956).

*Opuscula Theologica*

Compendium Theologiae.

Contra errores Graecorum, Marietti (Torino 1954).

*Super Epistolas S. Pauli Lectura*

Ad Romanos.

Prima ad Corinthios.

Secunda ad Corinthios.

Ad Galatas, Marietti, 8.<sup>a</sup> ed. (Torino 1953).

Ad Ephesios.

Ad Colossenses, Marietti, 8.<sup>a</sup> ed. (Torino 1953).

*Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Marietti, 5.<sup>a</sup> ed. (Torino 1952).

*Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, Marietti, 5.<sup>a</sup> ed. (Torino 1951).

*Commentum in libros Sententiarum*

Liber Primus, Vivès (París 1882).

Liber Secundus, Vivès (París 1889).

Liber Tertius, Vivès (París 1872).

Liber Quartus, Vivès (París 1873).

#### C. OTRAS FUENTES

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, Desclée (París 1931-1953).

— *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, CSIC (Madrid 1948).

### II. OTRAS OBRAS

#### A. LIBROS

COLOMBO, C., *Grazia e inabitazione della SS. Trinità: Bibliografia, Problemi e orientamenti di teologia dommatica II* (Milano 1957), pp. 461-654.

CORDERO, J., *La imagen sobrenatural de Dios en el hombre viador según Santo Tomás de Aquino* (Salamanca 1966).



- CUERVO, M., *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás*, BAC 2-3 (Madrid 1959).
- DANIELOU, J., *Le signe du temple ou de la présence de Dieu* (París 1942).  
— *Dios y nosotros*, Taurus (Madrid 1966).  
— *L'avenir de la religion*, Arthème Fayard (París 1968).
- DEDEK, J. F., *Experimental knowledge of the indwelling Trinity. An historical study of the doctrine of St. Thomas* (Mundelein 1958).
- DE REGNON, T. H., *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, IV (París 1892-1898).
- DOCKX, S. I., *Fils de Dieu par grâce*, Desclée (París 1948).
- FITZGERALD, T. I., *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis* (Mundelein, Illinois 1949).
- FRANZELIN, J. B., *De Deo Uno y De Deo Trino*, Typ. Pol. S. C. Prop. Fidei (Roma 1883).
- FROGET, B., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* (París 1898).
- GALTIER, P., *L'habitation en nous des Trois Personnes* (París 1928).  
— *De SS. Trinitate in se et in nobis* (París 1933).  
— *Grazia et inabitazione della SS. Trinità*, Problemi e orientamenti di teologia dommatica, 2 (Milano 1957), pp. 609-640.
- GARDEIL, A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (París 1927).  
— *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne* (París 1934).  
— *Notas en Santo Tomás de Aquino, Somme Théologique*, 1.º, qq. 90-102, Desclée (París 1963).
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Deo Trino et Creatore*, Marietti (Torino 1951).  
— *De gratia*, Marietti (Torino 1947).  
— *Perfection chrétienne et contemplation*, Desclée (París 1923).
- MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., *Notas en Juan de Santo Tomás, Los dones del Espíritu Santo*, C.S.I.C. (Madrid 1948).
- MERSCH, E., *La théologie du Corps Mystique*, Desclée (París 1944).
- MORENCY, R., *L'union de grâce selon Saint Thomas d'Aquin* (Montreal 1950).
- MORETTI DI SANTA TERESA, R., *De inhabitatione SS. Trinitatis. Doctrina S. Thomas in scripto super sententiis* (Roma 1961).
- OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA (Pamplona 1969).
- PARENTE, P., *Anthropologia supernaturalis*, Marietti (Roma 1949).
- PETAU, D., *Dogmatica theologica. De Trinitate*, Vivès (París 1965).
- PIOLANTI, A., *Aspetti della grazia*, Ares (Roma 1968).  
— *Dio nel modo e nell'uomo*, Desclée (Roma 1959).
- RAMÍREZ, J. M., *De Donis Spiritus Sancti deque vita Mystica*, Opera Omnia, t. VII, C.S.I.C. (Madrid 1974).  
— *De hominis beatitudine*, t. II (Salamanca 1943).
- RIAUD, A., *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes*, Spes (París 1957).
- RONDET, H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Beauchesne (París 1948).
- SALMANTINCENSES, *Cursus Theologicus*, Palmé (París 1870-1883).
- SCHEBEEN, M. J., *Mysterien des Christentums* (Freiburg i.Br. 1865).  
— *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Gotteslehre (Freiburg i. Br. 1948).  
— *Naturaleza y gracia*, Herder (Barcelona 1969).
- SCHMAUS, M., *Teologia Dogmática I*, Rialp (Madrid 1962).
- TERRIEN, J. B., *La gracia y la gloria*, Fax (Madrid 1943).
- TRUTSCH, J., *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores* (Trento 1949).
- VANIER, P., *Théologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin* (Montréal 1953).
- WAFFELAERT, Mons., *Disquisitio dogmatica de unione iustorum cum Deo*, Coll. Brugense XV, pp. 442-453; 625-627; 673-687; XVI, 6-16.  
— *L'union de l'âme aimante avec Dieu* (Bruges 1916).  
— *La colombe spirituelle prenant son essor avec Dieu*, III (Bruges 1919), pp. 85-159.

## B. ARTÍCULOS

- BOURASSA, F., *Adoptive Sonship: our union with the divine persons*, TS, 13 (1952), pp. 309-335.  
— *Présence de Dieu et union aux Divines Personnes*, SE, 6 (1954), pp. 5-23.



- *Les Missions divines et le surnaturel chez Saint Thomas d'Aquin*, SE, 1 (1948), pp. 41-94.
- *Appropriation ou 'propriété'*, SE, 7 (1955), pp. 57-85.
- *Rôle personnel des personnes et relations distinctes aux personnes*, SE, 7 (1955), pp. 151-172.
- *L'inhabitation de la Trinité*, SE, 8 (1956), pp. 59-70.
- *Présence intentionnelle - Présence réelle*, SE, 12 (1960), pp. 307-350.
- CATHERINET, F., *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, VS 39 (1934), pp. 113-128.
- CORDERO, J., *Sobre el concepto y división de la imagen según Santo Tomás*, CT 92 (1965), p. 392.
- *La imagen de la Trinidad en el justo según Santo Tomás*, CT 93 (1966), pp. 3-86.
- CUERVO, M., *La inhabitación de las divinas Personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás*, CT 69 (1945), pp. 114-120.
- DE HAES, P., *Filii in Filio*, CM 38 (1953), pp. 674-78.
- DE REGNON, TH., *La sanctificatio d'après Saint Cyrille D'Alexandrie*, REEL 10 (1913), p. 47.
- DE LA TAILLE, M., *Actuation crée par l'acte Incrée*, RSR 18 (1928), pp. 253-268.
- DE LETTER, P., *Divine quasi formel causality*, ITQ 27 (1960), pp. 221-228.
- *Sanctifying grace and our union with the Holy Trinity*, TS 13 (1952), pp. 33-58.
- *Sanctifying grace and the divine indwelling*, TS 14 (1953), pp. 242-272, y Gr 41 (1960), pp. 63-69.
- *Created actuation by the Uncreated act. Difficulties and answerd*, TS 18 (1957), pp. 60-92.
- *Grace incorporation-inhabitation*, TS 19 (1958), pp. 1-31.
- DOCKX, S. I., *Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme*, NRT 72 (1950), pp. 673-689.
- FABRO, C., *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, Div 11 (1967), pp. 559-586.
- GALTIER, P., *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, AG, ser. th. 35 A 4 (Roma 1946).
- GARCÍA SÁUREZ, A., *La Primera Persona trinitaria y la filiación adoptiva*, XVIII Semana Española de Teología, CSIC (Madrid 1961), pp. 69-114.
- GARDEIL, A., *Comment se réalise l'inhabitation de Dieu dans les âmes justes*, RT 28 (1923), pp. 3-24; 129-141; 238-260.
- *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, RT 34 (1929), pp. 274-285.
- *Examen de conscience*, RT 33 (1928), pp. 156-180; 34 (1929), 70-84, 270-399.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *L'habitation de la S. Trinité et l'expérience mystique*, RT 33 (1928), pp. 449-478.
- *La grâce est-elle une participation de la Dété telle qu'elle est en soi?*, RT 41 (1936), pp. 470-485.
- GONZÁLEZ-RUIZ, J. M., *La semejanza divina de la gracia, explicación de una inhabitación formalmente trinitaria*, RET 8 (1948), pp. 565-600.
- MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., *Inhabitación, dones y experiencia mística*, RET 6 (1946), pp. 61-101.
- MERSCH, E., *Filii in Filio*, NRT 65 (1938), pp. 551-582; 681-702; 809-830.
- OCÁRIZ, F., *El misterio de nuestra deificación*, ScTh 6 (1964), pp. 363-390.
- RODRÍGUEZ, V., *Inhabitación de la SS. Trinidad en el alma en gracia*, CT 86 (1959), pp. 65-115.
- SAGÜÉS, J. F., *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino*, MC 2 (1944), pp. 159-201.
- TURRADO, A., *Eres templo de Dios. La inhabitación de la Santísima Trinidad en en los justos según San Agustín*, RAE 7-10 (1966-1969).
- URDANOZ, T., *Influjo causal de las divinas Personas en la inhabitación de las almas justas*, RET 8 (1948), pp. 141-202.
- *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo*, RET 6 (1946), pp. 465-535.
- *Juan de Santo Tomás y la transcendencia sobrenatural de la gracia santificante*, CT 69 (1945), pp. 48-90.



C. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

- BARDY, G., *Divinisation. III: chez les Pères Latins*, DS III, col. 1389-1398.  
— *Trinité*, DTC XV, col. 1605 ss.
- BELLAMY, J., *Adoption surnaturelle*, DTC I, col. 425-437.
- BLINZLER, M., *Filiación*, DTB, col. 404-413.
- GUERARD DES LAURIES, M. L., *La liberté spirituelle dans l'Esprit Saint, Auteur de la vie Spirituelle*, DS I, col. 480-482.
- GARDEIL, A., *Dans du Saint-Esprit II: Le premier don divin: La Personne du Saint-Esprit*, OTC IV, col. 1731-1735.
- LE BACHELET, X., *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, DTC IV, col. 1023-1157.
- MICHEL, A.: *Missions et habitation des Personnes de la Trinité*, DTC XV, pp. 1830-1855.  
— *Surnaturel*, DTC XIV, col. 2849-2859.
- MORETTI DI SANTA TERESA, R., *Inhabitation*, DS VII, col. 1735-1757.
- OCÁRIZ, F., *Filiación divina*, GER X, pp. 116 ss.
- TURRADO, A., *Santísima Trinidad, II-B, Síntesis especulativa*, GER XXII, pp. 775-782.
- VAN DER MEERSCH, J., *Grâce*, DTC VI, col. 1554-1687.
- VANDENBROUCKE, F., *L'action du Saint-Esprit dans le âmes*, DS IV (2), col. 1302-1318.



## LA INHABITACION DE LA SANTISIMA TRINIDAD

### I. INTRODUCCIÓN

Toda la realidad natural y sobrenatural está enraizada en el misterio de las Personas divinas, puesto que de Ellas procede todo lo que es y a Ellas, que son el único Dios, sumo Bien y Verdad absoluta, se encamina todo aunque de modo distinto y escalonado. Cuanto a Dios se refiere debemos entenderlo, con la fe cristiana, desde la luz de la Trinidad Santísima que, con las acciones propias de su Vida, nos ama, nos crea, nos redime, nos hace hijos suyos y nos espera desde siempre y para siempre. Todo lo creado, y en especial las criaturas racionales para las que existe todo lo demás, es un desbordamiento de amor y ser, querido y libremente establecido por las tres divinas Personas. Y de modo oculto para nuestro entendimiento, que en verdad poco puede de por sí aunque mucho puede con la fe, donde hay ser hay bondad, hay participación del Bien, reflejo de Dios e imagen de la Trinidad. Toda realidad cumple esas condiciones, pero no del mismo modo ni con igual intensidad.

Las múltiples realidades naturales participan de la propiedad específica de Dios que es Ser, y en su orden preciso son reflejo de Dios Trino aunque no lo comprendamos: vistas desde Dios son cierta imagen suya. Lo sobrenatural, en cambio, no es sólo participación de la propiedad de ser sino de la misma Vida divina trinitaria: es participación de lo que es «ser Dios» y por tanto de lo que es «ser Dios Trino». Lo sobrenatural no es sólo imagen y reflejo, sino también realidad actual de Vida trinitaria. Digámoslo de otro modo: las cosas naturales, por ser algo, encierran en sí la pálida imagen del Ser divino pero no muestran con evidencia lo que Dios es; desde ellas no alcanzaríamos nunca a comprender que en ellas se nos da a conocer Dios Trino. En cambio, las reali-

dades sobrenaturales, comenzando por la Revelación y continuando por la gracia de Cristo, son viva manifestación de lo que Dios es, y en ellas, por la fe, le conocemos sin comprenderle y, por la caridad, podemos amarle y tratarle en sus Personas <sup>1</sup>.

Si toda la realidad creada es un desbordamiento de Amor querido libremente por Dios Trino, la vida cristiana es su fruto más perfecto, la consecuencia más expresiva del Amor de Dios hacia los hombres, que se manifiesta de modo principal en la Encarnación del Hijo, en la venida del Espíritu Santo y en la existencia de la Iglesia. La vida cristiana consiste en ser incorporados a la vida de Cristo: configurados con Él por el Espíritu Santo, hechos partícipes de su muerte y de su resurrección, siendo conducidos así hasta Dios Padre. Todo ello contando con la personal y libre cooperación de cada cual.

Así, el misterio trinitario, que es el más grande de los misterios revelados —principio y fin de todos ellos—, da a la vida cristiana su fundamento y su justificación más profunda. Un misterio que no sólo se conoce sino del que se vive, puesto que Dios no se ha limitado a revelarnos su intimidad, sino que hace del alma en gracia un templo en el que habitan las tres divinas Personas.

La realidad de la inhabitación trasciende la capacidad de nuestra inteligencia, y nunca podremos conocerla y expresarla de manera absoluta en esta vida. Pero eso no impide, antes bien debe impulsar, a cada cristiano a ver en esa real y misteriosa presencia —y en el trato con Dios Trino que de ella se deriva— su única verdadera meta, su centro. El misterio trinitario no podemos comprenderlo, pero debemos vivir de él, conociéndolo con profundidad y aprendiendo a tratar a las divinas Personas <sup>2</sup>.

Como se lee en el Símbolo Quicumque: «La fe católica es que veneremos al único Dios en la Trinidad y a la Trinidad en la unidad». Dicha veneración comprende conocer el misterio, conseguir por el estudio y la reflexión la mayor profundidad de que seamos capaces y dirigir a esa altísima meta la personal vida cristiana hasta alcanzarla: «El corazón necesita, entonces, distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas. De algún modo, es un descubrimiento, el que realiza el alma en la vida sobrenatural, como los de una

---

1. Cfr. ARANDA LOMEÑA, A., *El Espíritu Santo en la «Exposición de fe» de S. Gregorio Taumaturgo*, ScTh 10 (1978), pp. 403-404.

2. Cfr. ARANDA LOMEÑA, A., *La Santísima Trinidad en la vida espiritual*, en GER, t. XXII, col. 784-786.



criaturica que va abriendo los ojos a la existencia. Y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo»<sup>3</sup>.

En esta vida, el conocimiento y el trato con la Santísima Trinidad ocurre en la fe —aún no es la visión, en la que conoceremos como somos conocidos—, pero no por ello es algo irreal. Como escribe Juan de Santo Tomás, se puede alcanzar «una experiencia íntima que, aunque oscura, nos hace sentir que nuestro alma vive de su conjunción a una vida superior, y nos hace gozar formalmente de las divinas Personas»<sup>4</sup>.

Todo esto ha hecho que la inhabitación de la Santísima Trinidad en nuestras almas sea una verdad que ha atraído siempre la especulación teológica; aunque sepamos que en esta vida estará siempre oculta tras los velos de la fe.

Muchas y variadas han sido las soluciones propuestas por los teólogos para explicar este Misterio, las cuales se centran fundamentalmente en determinar cuál es la relación entre el don creado —la gracia— y el don increado —la Trinidad Beatísima— que dé razón de la presencia real de Dios Trino en nuestras almas.

Dada la amplitud y profundidad del tema, en el presente trabajo nos limitaremos a llevar a cabo una exposición crítica de las principales corrientes tomistas.

Antes presentaremos de una manera sintética la doctrina de Santo Tomás y las principales interpretaciones que, dentro del tomismo, se han hecho de la misma. Después nos detendremos en algunos aspectos previos que nos permitirán pasar a la exposición crítica y detallada de dichas interpretaciones. A continuación haremos algunas consideraciones sobre aspectos en íntima conexión con la inhabitación que pueden arrojar luz sobre la misma. Finalmente presentaremos nuestras conclusiones.

## II. VISIÓN SINTÉTICA DE LA DOCTRINA TOMISTA SOBRE LA INHABITACIÓN

Pasamos ahora a exponer brevemente, como ya indicábamos,

---

3. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Rialp (Madrid 1977), n. 306.

4. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, d. 37, a. 2, n. 14, Desclée (París 1953).

las principales interpretaciones teológicas acerca de la inhabitación dentro del tomismo.

Para ello en primer lugar haremos una síntesis de la doctrina de Santo Tomás, ya que ha pasado a ser doctrina común de la Iglesia, y sobre ella han construido su especulación los teólogos posteriores. Después expondremos las distintas soluciones que sus seguidores han propuesto a la hora de dar la razón formal de esta presencia.

### 1. *Doctrina de Santo Tomás*

En su doctrina acerca de la inhabitación Santo Tomás recoge toda la tradición anterior, reasumiéndola e integrándola en perfecta armonía dentro de su exposición teológica. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, al considerarla que Santo Tomás no está preocupado en buscar la razón formal de la inhabitación; con su doctrina clara y profunda estudia los distintos aspectos de la cuestión, utilizando en cada caso aquel que mejor se adecúa al problema con el que se enfrenta.

En sus obras, el entorno teológico de la presencia de inhabitación es el Misterio de la Santísima Trinidad, especialmente las misiones invisibles de las Personas divinas. Y como textos fundamentales para el estudio de esta cuestión se pueden considerar las distinciones 14 a 18, y la 37 del libro I del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, los capítulos 21 y 22 del IV libro de la *Summa Contra Gentes*, y las cuestiones 8 y 43 de la *Summa Theologiae*, I Parte.

El esquema de su razonamiento es el siguiente: sabemos por Revelación que tanto el Hijo como el Espíritu Santo son enviados a las almas de los justos. Ahora bien, el concepto de misión, implica dos realidades: la primera es la relación de procedencia respecto del que envía, que en el caso de las misiones divinas corresponde a las relaciones de origen de las divinas Personas, y por ello sólo el Hijo, que procede del Padre, y el Espíritu Santo, que procede de ambos, son enviados. La segunda es la relación del enviado al término de la misión, que exige que se comience a estar en él, ya sea esto de un modo absoluto si antes no se estaba, ya sea en un sentido relativo si ya se estaba de algún modo, esto es comenzado a estar de un modo distinto. En el caso de las misiones divinas, puesto que Dios

está en todas sus criaturas en razón de su inmensidad, este empezar a estar exige que la Persona enviada esté en los justos de un modo nuevo, distinto al de la presencia común de inmensidad<sup>5</sup>, y dado que donde esté una Persona están necesariamente las otras, la Trinidad está presente de una manera especial en el alma de los justos, y esta presencia es lo que constituye la inhabitación<sup>6</sup>.

El hombre ha sido llamado por Dios a un fin sobrenatural, ver a Dios «cara a cara», conociendo inmediatamente a las Personas divinas y contemplando sus eternas procesiones. Y para ello Dios nuestro Señor nos ha hecho capaces de amar y conocer a la Trinidad Beatísima, estableciéndose así una nueva relación entre El y sus criaturas.

El punto de partida de esta relación es el amor de Dios hacia el hombre, al que hace partícipe de su felicidad y vida íntima. De este modo, elevada la naturaleza por la gracia y las potencias por las virtudes, el hombre es hecho capaz de alcanzar a Dios<sup>7</sup> mediante el conocimiento y amor sobrenaturales, de tal modo que disponemos y y gozamos de las Personas divinas, las cuales se nos donan<sup>8</sup> e inhabitan en nosotros.

Y así los elementos que estructuran la doctrina del Aquinate sobre la inhabitación son:

a) *La acción divina* por la que se eleva al hombre mediante la gracia, la cual por ser una obra *ad extra* es común a las tres divinas Personas.

b) *La gracia y los dones que inbieren en el alma* haciéndola capaz de alcanzar a Dios Trino, fin último sobrenatural, que son *previos a la inhabitación*<sup>9</sup>, y *condición necesaria* para que se dé este nuevo modo de presencia<sup>10</sup>.

c) *Las operaciones sobrenaturales de conocimiento y amor* mediante las cuales el justo alcanza a Dios<sup>11</sup>, gozando de las Personas

---

5. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 1, c.

6. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 4, ad 2; a. 5 ad 3.

7. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c.

8. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c; ad 1; a. 4, c.

9. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, ad 2.

10. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c.

11. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c.

divinas, de tal manera que Ellas mismas son entregadas al hombre como don <sup>12</sup>.

d) *La actividad de las Personas en el alma*, en la que se encuentran, llevando a cabo la santificación <sup>13</sup>, y que graban en ella la semejanza de Dios Uno y Trino, especialmente a través de la Caridad y la Sabiduría <sup>14</sup>. Siendo, por tanto, su presencia signo de santidad <sup>15</sup>.

e) Por último, Santo Tomás no hace distinción esencial entre la presencia de Dios en el alma en gracia y en los bienaventurados <sup>16</sup>.

Los distintos autores acuden a estos diversos aspectos de la doctrina de Santo Tomás al exponer sus doctrinas, buscando en ellos la razón formal de la inhabitación divina.

Debemos resaltar también como elementos especialmente importantes dentro de la doctrina del Aquinate sobre la inhabitación las operaciones sobrenaturales del conocimiento y del amor que nos unen a las divinas Personas y nos permiten su posesión gozosa. La frase de Santo Tomás en la que nos dice que la inhabitación corresponde a la presencia «de lo conocido en el cognoscente y el amado en el amante» <sup>17</sup>, ha sido considerada clásicamente como la más expresiva de su doctrina.

## 2. LAS PRINCIPALES CORRIENTES TOMISTAS SOBRE LA INHABITACIÓN <sup>18</sup>

Acerca de la doctrina de Santo Tomás sobre la inhabitación se han dado distintas interpretaciones, cuya variedad radica en las diversas concepciones de la causalidad divina en el orden sobrenatu-

12. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c; ad 1; a. 4, c.

13. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 6, c.

14. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 5, ad 2; *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol.

15. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 7, c; ad 4.

16. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 6, ad 3; *In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 1, sol; ad 2.

17. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c; q. 8, a. 3, ad 4.

18. Para la elaboración de este epígrafe hemos tenido en cuenta especialmente los siguientes trabajos:

MORETTI, R., *Inhabitation*, en DS, t. VII, col. 1735-1757.

— *L'action du Saint-Esprit dans les âmes*, en DS, v. IV, col. 1302-1318.

GARDEIL, A., *Dons du Saint-Esprit; II. Le premier don divin*.

ral. Pues siendo la presencia de inhabitación una relación entre la criatura y Dios surgida en razón de su elevación al plano sobrenatural, y estar toda relación criatura-Creador fundada en alguna formalidad de la causalidad divina<sup>19</sup>, necesariamente el estudio de la inhabitación, y más en concreto la determinación de su razón formal, se centra en determinar la formalidad de la causalidad divina en el orden sobrenatural sobre la que se estructura esta misteriosa presencia.

a) Para algunos autores es la eficiencia divina en el orden sobrenatural, a la que consideran específicamente distinta de la correspondiente al orden natural, el fundamento de la nueva presencia, la cual es específicamente distinta de la presencia común de inmensidad por serlo la causalidad. Es pues la presencia fundante de Dios, o en palabras de Santo Tomás presencia de Dios *sicut effector*<sup>20</sup>. Y como la diferencia entre los dos órdenes —natural y sobrenatural— se manifiesta de una manera especial en la semejanza a Dios que la elevación sobrenatural supone, semejanza que por otro lado manifiesta el contenido trinitario de dicha presencia, se puede decir que dichos autores ponen la razón formal de la presencia de inhabitación en la causalidad eficiente-ejemplar de Dios en el orden sobrenatural.

b) Otros autores, sin embargo, consideran que la eficiencia divina en el orden sobrenatural no puede ser específicamente distinta de la correspondiente al orden natural, ya que se refiere al modo como Dios actúa, y en él no cabe una distinción específica, la cual sólo puede buscarse en el efecto producido: la gracia y el cortejo de dones sobrenaturales que la acompañan.

Y así, dirán que mediante estos dones sobrenaturales el hombre es hecho capaz de conocer y amar a Dios como es en Sí —Uno en Esencia y Trino en Personas—, en virtud de lo cual surge en el alma una nueva relación a Dios como bien poseído, alcanzable y fructible. De tal modo que donde ya estaba Dios real y sustancial-

---

— *La Personne du Saint-Esprit*, en DTC, t. IV, col. 1731-1735.

MICHEL, A., *Missions et habitation des Personnes de la Trinité*, en DTC, t. XV, col. 1830-1855.

TURRADO, A., *Santísima Trinidad*, II, B, *Sintesis especulativa*, en GER, t. XXII, pp. 775-782.

19. Cfr. *In I Sent.*, d. 18, q. 1, a. 5, sol.

20. Cfr. C.G. IV, c. 21 (nn. 3575-3576).

mente, en razón de la presencia común de inmensidad, la nueva relación implica que comience a estar no sólo como fundamento de toda realidad creada, ya sea natural o sobrenatural, sino con la presencia del objeto experimentalmente conocido y amado. Y este modo nuevo de estar es lo que constituye para estos autores la inhabitación. En consecuencia ponen la razón formal de la inhabitación en el hecho de que Dios es en Sí sea el objeto propio e inmediato de nuestras operaciones sobrenaturales de conocimiento y amor, por las que Dios se constituye nuestro fin último sobrenatural alcanzable por la criatura racional.

c) Finalmente, en los últimos decenios, han surgido otras corrientes interpretativas que, aunque con criterios muy variados, plantean la posibilidad de que Dios —Acto Puro— actualice de modo directo alguna realidad creada sin que por ello quede limitado o implique imperfección. Para esto acuden en su argumentación al Misterio de la Encarnación, donde el *Esse* divino pasa a actualizar la naturaleza humana de Cristo, y al modo propio del conocimiento de los bienaventurados en los cuales la Esencia divina actualiza de manera inmediata su intelecto elevado por el *lumen gloriae*. Y así, dirán, la presencia de inhabitación se constituye en cuanto Dios actualiza de manera inmediata la potencia obediencial de la criatura cuando es elevado por gracia y los dones al orden sobrenatural. Y en consecuencia esta presencia se fundamenta en una causalidad de tipo *quasi-formalis*.

Para algunos de estos autores esta actuación se refiere directamente a la naturaleza, que es divinizada<sup>21</sup>, para otros las potencias: la inteligencia y la voluntad que son actualizadas por la esencia divina<sup>22</sup>.

Aunque todos estos autores buscan la fundamentación de su doctrina en textos de Santo Tomás, en especial en aquellos que hacen referencia a la visión beatífica, su planteamiento, en nuestra opinión, se separa radicalmente del que hace Santo Tomás en el estudio de la inhabitación. Por eso, pensamos no se puede considerar

---

21. Entre otros autores seguidores de esta interpretación se pueden citar a M. de la Taille y Bourassa. Sus principales obras se encuentran en la Bibliografía.

22. Dentro de esta corriente suele ser incluido el Padre Dockx, sin embargo, en nuestra opinión (al menos en las obras que citamos en la Bibliografía), su planteamiento es plenamente tomista, aunque por no poderse considerar una interpretación «clásica» dentro del tomismo no la estudiaremos en el presente trabajo.

tomista en sentido propio, y en consecuencia no los tendremos en cuenta en este trabajo.

### III. ELEMENTOS ESTRUCTURALES DE LA DOCTRINA TOMISTA

Antes de pasar al estudio detallado de las dos grandes corrientes tomistas, hemos considerado necesario detenernos en algunos aspectos fundamentales de la inhabitación sobre los que se estructura, al menos dentro del tomismo, todo el cuerpo teológico acerca de esta presencia. Y son: 1) el carácter de presencia de la inhabitación, y su diferencia con los otros tipos de presencia; 2) la gracia como fundamento de esta presencia; 3) y por último, su conexión con las misiones trinitarias —prolongación en la criatura racional de las procesiones eternas—, y la donación de las Personas divinas.

#### 1. *La inhabitación en cuanto presencia*

La inhabitación se nos revela primeramente como una presencia especial, íntima y singular de las Personas divinas en el alma del justo<sup>23</sup>. Presencia que se dice real y sustancial<sup>24</sup> para distinguirla de una presencia meramente moral o afectiva, y que, además, es específicamente distinta de la presencia común de inmensidad.

Ahora bien, como la presencia de Dios en las cosas es una relación de las cosas a Dios, si la presencia de inhabitación es real y distinta de la de inmensidad es preciso poner en el alma del justo una nueva relación real a Dios distinta a la que da razón de la presencia común de Dios en las cosas. Dice así Santo Tomás: «por esto (Dios) que (ya) está en las cosas según una relación de la criatura a Él, se puede decir que está de un modo nuevo en algo, en cuanto existe una nueva relación de la criatura a Él»<sup>25</sup>.

A esta relación real de la criatura a Dios le corresponde otra de

23. Cfr. LEÓN XIII, Enc. *Divinum illud munus*, ASS 29 (1897), p. 650.

24. Cfr. C.G. IV, c. 18 (n. 3556).

25. «Et propter hoc Spiritus Sanctus, qui ubique est secundum relationem aliquam creaturae ad ipsum potest dici de novo esse in aliquo, secundum novam relationem ipsius creaturae ad ipsum», *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, ad 1.

razón de Dios a la criatura, y ambas surgen en virtud de algún cambio real sufrido por la criatura, de modo que «la relación temporal no pone en (Dios) nada real sino sólo de razón; sin embargo, es real en la criatura que sufre el cambio»<sup>26</sup>.

De lo dicho queda claramente delimitado el problema, pues «consistiendo la existencia de Dios en las cosas en una relación real de las cosas a Dios y de razón de Dios a las cosas, fundada en algún efecto de la acción divina, para probar la existencia de las Personas en el alma es necesario establecer previamente y de manera firme la existencia de esta relación real»<sup>27</sup>. Y así, la determinación y el modo de esta relación será el tema central de la especulación teológica respecto a la inhabitación.

Tres son las cuestiones que se nos plantean de modo inmediato:

1) ¿cuál es el efecto divino en el alma que da lugar a esa nueva relación?; 2) ¿qué tipo de relación puede haber entre la criatura y Dios?; 3) ¿en qué se fundamenta la distinción entre la presencia de inhabitación y la de inmensidad?

Respecto a la primera la respuesta es precisa, dice Santo Tomás: ninguna otra perfección añadida a la sustancia hace que Dios esté presente según el modo propio de la inhabitación sino la gracia, por tanto sólo la gracia hace que Dios se encuentre de modo especial en los justos<sup>28</sup>.

Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que con mucha frecuencia Santo Tomás al hablar de la gracia no se refiere sólo a la gracia santificante, sino a ella con el conjunto de dones sobrenaturales (virtudes y dones del Espíritu Santo) que necesariamente le acompañan, y sin los cuales no se puede decir que tengamos en nosotros a las divinas Personas<sup>29</sup>.

De la peculiaridad de la gracia y sus dones (peculiaridad que es precisamente lo que debemos determinar) surge en el alma una relación nueva que no acaba en la posesión de estos dones sino que ulteriormente tiende a Aquel por el que estos dones han sido dados<sup>30</sup> y que es la relación fundante de la nueva presencia.

26. «Et ideo ille temporalis respectus non ponitur circa Spiritum Sanctum realiter, sed solum secundum rationem; realiter autem in creatura quae mutatur», *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, ad 2.

27. CUERVO, M., *La inhabitación de las divinas Personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás*, CT 69 (1945), p. 137.

28. Cfr. *S.Th.*, I, q. 8, a. 3, ad 4.

29. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol.

30. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, ad 2.

Por ello la inhabitación no se identifica con la mera posesión del don —que es algo creado— ni con la producción del mismo —que es su fundamento—<sup>31</sup> sino con la nueva relación a Dios que surge a partir de la recepción de la gracia.

Respecto a la segunda cuestión sabemos que «Dios no puede tener ninguna relación a nosotros sino como principio. Siendo cuatro las causas, y teniendo en cuenta que Dios no es nuestra causa material, se podrá relacionar con nosotros como eficiente, como fin y como forma ejemplar»<sup>32</sup>, y en consecuencia la nueva relación deberá estructurarse en alguna de estas tres formalidades de la causalidad divina.

Por último, en cuanto a la distinción entre la presencia común de inmensidad y la presencia de inhabitación, hay que decir que radica en que Dios se encuentra en todas las cosas como causa agente, y en la criatura racional, en cuanto conoce y ama sobrenaturalmente a Dios, se encuentra de una manera especial: como el objeto de la operación se encuentra en el que obra<sup>33</sup>. Y esta distinción entre las presencias es esencial y formal, y no sólo de razón, pues se basa en los distintos modos con los que las criaturas alcanzan a Dios<sup>34</sup> y que en este caso son: i) según semejanza, y así Dios se encuentra en toda criatura, en cuanto que hay en todas ellas una semejanza de la bondad divina; i') en razón de la operación de la criatura racional, la cual por la fe y la caridad alcanza a Dios en su sustancia, y éste es el modo en el que Dios está en los santos por la gracia<sup>35</sup>.

## 2. La gracia santificante fundamento de la inhabitación

De lo dicho queda claro que «la explicación de la inhabitación (...) ha de buscarse en la naturaleza del cambio admirable realizado en el hombre por la justificación»<sup>36</sup>, esto es, en la gracia santificante

31. Cfr. GALTIER, P., *L'habitation en nous des trois Personnes*, Pont. Uni. Gregoriana (Roma 1950), p. 22.

32. «Quod Deus non potest habere aliquam relationem ad nos, nisi per modum principii. Cum autem causae sint quatuor, ipse non est causa materialis nostra; sed se habet ad nos in ratione efficientis et finis et formae exemplaris, non autem in ratione formae inhaerentis», *In I Sent.*, d. 18, q. 1, a. 5, sol.

33. Cfr. *S.Th.* I, q. 8, a. 3, c.

34. Cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, ad 2.

35. Cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, sol.

36. RODRÍGUEZ, V., *Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia*, CT 86 (1959), p. 81.

y los dones que la acompañan, los cuales «transforma(n) y configura(n) (al alma) en inefable asimilación al divino ejemplar, y la une(n), por estrecho contacto a Dios como es en sí, Uno en esencia y Trino en Personas»<sup>37</sup>.

Por ello, y para la comprensión de la inhabitación, es necesario que consideremos la gracia santificante en su contenido, a lo que dedicamos el presente epígrafe.

a. *Sólo la gracia da razón de la presencia de inhabitación*

Aunque ya se ha dicho, queremos insistir en el hecho de que sólo la gracia santificante, con el cortejo de dones que le acompañan, da lugar a una presencia de la Trinidad en el alma.

Por eso, si bien hay textos en la Sagrada Escritura en los que se hace referencia a una venida del Espíritu Santo a los hombres en razón de la colación de gracias *gratis datae*, de la fe informe, como impulsor de actos sobrenaturales no meritorios..., y por tanto no fundamentada en la gracia santificante, Santo Tomás, siguiendo toda la Tradición, niega que se pueda hablar en este caso de la presencia de inhabitación.

En relación a la donación del Espíritu Santo en razón de la recepción de gracias *gratis datae* argumenta así el Aquinate: «cuando se dan solamente (las gracias *gratis datae*) sin gracia (santificante) no se dice simplemente que ha sido dado el Espíritu Santo, sino es, quizá, con alguna determinación, como cuando se dice que alguien ha recibido el espíritu de profecía o de milagros, en cuanto que tiene esa virtud dada por el Espíritu Santo»<sup>38</sup>. En consecuencia, en este caso, la relación de posesión y de presencia se acaba en el don recibido y no tiende ulteriormente a Aquel por el cual el don es dado.

En el caso de la fe informe la presencia de Dios como conocido tiene una significación meramente extrínseca, como dice Juan de Santo Tomás<sup>39</sup>, y al no llevar consigo el amor, no es suficiente para que se dé la inhabitación<sup>40</sup>.

37. URDANOZ, R., *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo*, RET 6 (1946), p. 523.

38. «Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, in quantum habet a Spiritu Sancto virtutem prophetandi vel miracula faciendi». *S.Th.* I, q. 43, a. 3, ad 4.

39. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, d. 37, a. 2, n. 42.

40. Cfr. *I ad Cor.*, c. 3, lect. 3 (nn. 172-173); *In I Sent.* d. 14, q. 4, a. 1, ad 3.

Finalmente, respecto a la presencia de Dios como impulsor de actos sobrenaturales no meritorios, dice Santo Tomás que no es ésta una actuación diversa de aquella con la que Dios obra en todas las cosas<sup>41</sup>, y por tanto no implica una presencia distinta de la común de inmensidad.

Debemos considerar pues la gracia santificante para poder determinar así sus características propias y distinguirla de las otras realidades sobrenaturales que no conllevan la inhabitación. Lo cual permitirá delimitar el fundamento de esta presencia.

b. *La gracia: participación de la divinidad en cuanto tal.*

En la Sagrada Escritura, y en concreto en la II Epístola de San Pedro, se nos presenta la gracia como aquel don máximo y precioso por el que somos hechos consortes de la naturaleza divina<sup>42</sup>. A la vista de esto, los teólogos definen la gracia santificante como «una participación física y formal de la naturaleza divina (...), algo intrínseco e inherente a nosotros mismos (...), participación (...) de la naturaleza divina como es en sí misma, o sea, de la misma forma por la cual Dios es Dios, o de la misma forma de deidad»<sup>43</sup>.

En cuanto al tipo de participación, no en el contenido sino en el modo, se la define habitualmente como una participación analógica; esto es, no la que tiene cualquier efecto respecto de su causa, que sería una participación virtual, sino la que es propia de las perfecciones absolutas, y que en este caso se refiere a lo que es más propio de Dios: su deidad. Además se la determina como dinámica<sup>44</sup>, en cuanto que el hombre por la gracia tiende a la divinidad sin ser, ni poder llegar a ser, la divinidad; es deiforme pero no es Dios, pues imita de manera imperfecta, mediante un accidente, lo que en Dios es su sustancia<sup>45</sup>.

No es el momento de entrar en la discusión del contenido de esta participación, pues son muy diversas las interpretaciones que se dan, incluso dentro de las corrientes tomistas, sin embargo, queremos indicar que la opinión más común, y a la cual nos atenderemos, es considerar la gracia como participación de la naturaleza divina en cuanto que es principio de operaciones: «la gracia habitual

41. Cfr. *In I Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, sol.

42. Cfr. *2 Pet I*, 4.

43. CUERVO, M., a.c., CT 69 (1945), p. 141.

44. Cfr. PIOLANTI, A., *Dio nel mondo e nell'uomo*, Desclée (Roma 1950), p. 526.

45. Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Gratia* (Torino 1947), pp. 102-104.

o santificante (...) imita física y formalmente el principio radical de las operaciones divinas, por las que Dios se conoce a sí mismo de manera intuitiva y a sí mismo se ama»<sup>46</sup>.

Por ello, «la gracia no puede considerarse sólo como perfección y elevación intrínseca del alma en el orden del ser, en el plano ontológico; sino que, al mismo tiempo, es principio radical de operaciones sobrenaturales, que realizan eso mismo en el plano dinámico»<sup>47</sup>. De tal manera que todo el conjunto de dones sobrenaturales entran a formar parte de la participación sobrenatural. No es posible pensar en la gracia santificante separada de los demás dones; se distingue de ellos pero no es separable de ellos, del mismo modo como la naturaleza se distingue de las potencias, pero no es concebible una naturaleza sin sus potencias propias. La participación formal de la divinidad sólo se puede considerar de una manera completa contemplada como unidad en el conjunto de dones que constituyen nuestra realidad sobrenatural.

### c. *La gracia y la vida sobrenatural*

La participación sobrenatural es una realidad vital, es una cierta participación de la vida íntima de Dios<sup>48</sup>, y al consistir la vida divina en las operaciones de conocimiento y amor con las que a sí mismo se conoce y ama, necesariamente la gracia tiene que incluir en sí, *a radice*, los principios operativos sobrenaturales de conocimiento y amor a Dios como es en sí. No hay vida si no hay operaciones propias, y por tanto no hay participación de la vida divina si no hay conocimiento y amor a Dios como es en sí mismo, al menos a nivel de hábitos. De modo que la gracia santificante sin las virtudes no constituye propiamente una participación de la vida divina.

Por ello la participación sobrenatural, además de la participación de la naturaleza divina mediante la gracia, implica una diversidad de realidades participadas: la persona humana, elevada por la gracia, es hecha hija de Dios, por una semejanza participada de la Filiación natural<sup>49</sup>; por la fe y la caridad, que dimanar de la gracia

46. CUERVO, M., a.c., CT (1945), p. 142; Cfr. A. PIOLANTI, o.c., p. 536.

47. CORDERO, J., *La imagen de la Trinidad en el justo según Santo Tomás*, CT 93 (1966), p. 6.

48. Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., o.c., p. 98.

49. Cfr. *S.Th.* III, q. 3, a. 5, ad 2.

somos hemos partícipes de la Sabiduría y el Amor divinos, en cuanto que tienen como objeto a Dios en sí mismo<sup>50</sup>.

De tal manera, que sólo se puede hablar, en sentido propio, de una participación y por tanto de una semejanza plena, de una imagen de la naturaleza divina, en cuanto se considera no sólo la gracia sino todo el conjunto de dones sobrenaturales. Y es en virtud de esta visión global y unitaria como se manifiesta el contenido trinitario de nuestra elevación sobrenatural, en cuanto que por la gracia se representa la unidad de la esencia divina, y por las virtudes la distinción de Personas<sup>51</sup>.

Parece conveniente profundizar en esta cuestión situándonos en el contexto de los principios generales de la participación, teniendo en cuenta que son aplicables, y de hecho Santo Tomás así lo hace, tanto a la participación en el orden natural como en el sobrenatural<sup>52</sup>. Nos fijaremos especialmente en la eficiencia, ejemplaridad, composición y presencia, que connota el hecho de que la gracia sea una participación de la naturaleza divina.

#### d. *La causalidad divina de la gracia*

El principio general de que todo lo que es por participación es causado por el que lo es por esencia<sup>53</sup>, aplicado a la participación sobrenatural, exige que si por la gracia somos hechos dioses por participación, necesariamente la gracia tiene que ser causada por Dios. Dice así Santo Tomás: «necesariamente sólo Dios deifica, comunicando el consorcio con la naturaleza divina por una semejanza de participación (que es la gracia), del mismo modo que sólo el fuego hace arder»<sup>54</sup>.

Sin entrar, por el momento, en el tema de si esta causalidad en el orden sobrenatural es o no específicamente distinta que en el orden natural, en donde se centra gran parte de la disputa teológica, sí queremos hacer una breve referencia a su contenido trinitario. Dios —Uno y Trino— es quien obra, y en Él no se puede

50. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 110, a. 4, c; I, q. 93, a. 8, c.

51. Cfr. *De Veritate*, q. 27, a. 6, ad 5.

52. Un desarrollo amplio del tema se puede encontrar, p.e., en el libro de F. OCÁRIZ, «Hijos de Dios en Cristo», EUNSA (Pamplona 1972), especialmente el capítulo 3.

53. Cfr. *C.G.* II, c. 15 (n. 926); *S.Th.* I, q. 44, a. 1, c; ad 1.

54. «Sic necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis», *S.Th.* I-II, q. 112, a. 1, c; Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol.

separar la Esencia de las Personas, por ello si bien «todo efecto de la criatura es común a toda la Trinidad (...), pero no sólo la esencia tiene relación a las criaturas, sino también las procesiones personales, las cuales son razón (y causa) de la procesión de las criaturas»<sup>55</sup>, pues Dios nos crea por su Sabiduría y su Amor. Sin embargo, esto ha de entenderse teniendo en cuenta, y es doctrina de la Iglesia<sup>56</sup>, que toda realidad creada, incluida la gracia, es efecto de la esencia divina y en consecuencia no tiene relación a la distinción de Personas<sup>57</sup>, pues las procesiones eternas son razón de la creación, y esto se puede aplicar a cualquier efecto de Dios, en cuanto que incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad<sup>58</sup>. Las acciones son de las tres Personas —de los Subsistentes—, pero única es la operación y único el principio operativo: la Esencia divina.

#### e. *La semejanza sobrenatural*

Es constante la doctrina de Santo Tomás de que toda participación incluye en sí la semejanza, lo cual en el caso de la participación sobrenatural toma un especial relieve, puesto de manifiesto con el término clásico de «divinización», aplicado a la elevación sobrenatural, tan usual en la Patrística griega. Por ello el estudio de la semejanza sobrenatural, como más adelante veremos, es de capital importancia en la consideración de la inhabitación.

La acción elevadora de Dios al orden sobrenatural, mediante la gracia, implica de por sí una nueva y especialísima semejanza a Dios, con una diferencia neta respecto a la imagen que el hombre tiene de Dios por su naturaleza. Pues Dios al elevarnos nos hace semejantes a Él, en aquello que le es más propio: su deidad.

Santo Tomás habla de tres tipos de imagen en el hombre respecto de Dios: i) la imagen natural, según que el hombre en razón de su naturaleza tiene una aptitud para conocer y amar a Dios; i') la imagen de la gracia, en cuanto que conoce y ama a Dios sobrenaturalmente, aunque de modo imperfecto en esta vida, ya sea en

---

55. «Omnis effectus creaturae est communis totius Trinitatis (...), sed non tantum essentia habet ordinem ad creaturam, sed etiam processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum», *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3, ad 6; Cfr. d. 14, q. 1, a. 1, sol.

56. Cfr. Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), p. 231.

57. Cfr. *In III Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, sol.

58. Cfr. *S.Th.* I, q. 45, a. 6, c.

acto o en hábito; i'') la imagen *similitudinis*, según que el hombre conoce y ama perfectamente a Dios en la Gloria, donde ve a Dios cara a cara<sup>59</sup>, en virtud de lo cual S. Juan dice que el hombre es hecho semejante a Dios<sup>60</sup>.

Hemos de tener en cuenta además que para que algo sea imagen es necesario que comunique en el ejemplar en la última diferencia específica<sup>61</sup>, lo que en Dios está constituido por ser de naturaleza intelectual; por ello en su sentido más propio el hombre es imagen de Dios, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, si se consideran las operaciones intelectuales de conocimiento y amor, en su nivel correspondiente: natural o sobrenatural, y cuando el objeto de las mismas es Dios<sup>62</sup>. Por ello «mediante (...) los actos sobrenaturales de conocimiento sapiencial, se alcanza la máxima perfección de la semejanza a Dios», y puesto que Éste subsiste en Tres Personas, la imagen que de Él poseen las almas en gracia será «la imagen de Dios Trino (...) consistente en la conformación o conveniencia con el objeto (del conocimiento sobrenatural) según que es aprendido, o —lo que es equivalente— unidad de forma intencional. Por otra parte, y es del mayor interés recordarlo, la imagen de conformidad no se da, no es posible ser pensarda, sin una cierta conformidad o conveniencia en el orden ontológico. Sólo tal conveniencia, en alguna manera específica, en la forma constitutiva, en lo ontológico, del cognoscente con lo conocido, posibilita radicalmente la 'conformación intencional'. De tal manera que si se trata de alcanzar, por los actos de conocimiento y amor, a Dios en sí como objeto propio, esto sólo es concebible desde el momento en que, previamente, se posee una elevación en el ser, en lo ontológico, hasta Dios en sí mismo, es decir, al plano sobrenatural. Elevación que otorga la gracia habitual, en cuanto que participa de la naturaleza divina»<sup>63</sup>, y las virtudes sobrenaturales como participación de las operaciones divinas. Pues sólo en el orden dinámico, o de las operaciones, al menos *a radice*, en sus principios, es posible encontrar la imagen de la Trinidad en la criatura racional, tanto en

---

59. Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 4, c.

60. Cfr. *I Io*, III, 2.

61. Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 2, c.

62. Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 4, c; a. 8, c.

63. CORDERO, J., a.c., CT 93 (1966), pp. 13-14.

64. Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 7, c.

el orden natural como en el sobrenatural<sup>64</sup>. Por ello la imagen de la gracia que en acto imita a Dios radica en los hábitos gratuitos<sup>65</sup>.

Y es así como la semejanza y su progresivo desarrollo, mediante actos que tienden a alcanzar a Dios, está conectada con la causalidad final de nuestra elevación al orden sobrenatural. No es pues de extrañar, que el estudio de la imagen de Dios en el hombre sea el tema de la cuestión 93 de la *Prima Pars*, cuyo título es: «*De fine si-ve termino productionis hominis*».

Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que al plantear la semejanza como característica de la participación la mayoría de los autores lo hacen en conexión más inmediata con la eficiencia divina, de acuerdo al principio *omne agens agit sibi simile*, dejando en un segundo término la consideración de la causalidad final, lo que en nuestra opinión puede dar lugar a que se pierdan aspectos importantes de su contenido. Para Piolanti<sup>66</sup> un defecto del que adolece, en general, la exposición de la participación es no tener en cuenta suficientemente la finalidad en la consideración de la causalidad divina, de tal manera que la semejanza es puesta únicamente en conexión con el aspecto agente de dicha causalidad.

Aunque más adelante volveremos a referirnos a este tema, queremos dejar constancia de la insistencia de Santo Tomás sobre la conexión semejanza-finalidad, y que podemos resumir en las siguientes afirmaciones: la propia operación es el fin de toda criatura<sup>67</sup>; mediante sus operaciones es como tiende a Dios como su fin último<sup>68</sup>, (al que alcanza en cuanto a Él se asemejan, cada una de acuerdo a su naturaleza<sup>69</sup>; y así, siendo el fin sobrenatural del hombre conocer y amar a Dios como es en sí, es por medio de los actos sobrenaturales de conocimiento y amor a Dios como alcanza su máxima semejanza a Él<sup>70</sup>, dando lugar a una imagen distinta de la natural en razón de que el objeto propio e inmediato de los actos sobrenaturales es Dios como es en sí mismo<sup>71</sup> y el de los naturales Dios en cuanto causa de toda realidad creada.

---

65. Cfr. *In I Sent.*, d. 3, Div. 2.<sup>a</sup> P. Tex.

66. PIOLANTI, A., *o.c.*, p. 559; n. 53.

67. Cfr. C.G. III, c. 25 (n. 2057).

68. Cfr. C.G. III, c. 19 (n. 2008).

69. Cfr. C.G. III, c. 25 (n. 2056).

70. Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 7, c.

71. Cfr. CORDERO, J., *a.c.*, CT 93 (1966), p. 6.

f. *La composición de lo sobrenatural creado*

En íntima unión con la participación y la semejanza está la composición, pues todo aquel que participa de algo no es lo que participa, y en consecuencia «es necesario poner allí algo distinto a lo participado»<sup>72</sup>. Y de este modo lo que en Dios se da de una manera simplicísima, en la criatura que lo participa se da de una manera compuesta.

Una consecuencia inmediata a nivel natural es que la criatura, ser por participación, muestra su condición creatural en su misma estructura metafísica: la composición transcendental de esencia-acto de ser.

Esta primera composición metafísica, consecuencia de ser por participación, es acompañada de la composición formal, pues la criatura participa de las perfecciones divinas mediante una diversidad de formas entitativas y operativas. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que haya una multiplicidad de formas sustanciales (pues p. e., por una misma forma el hombre es corporal, viviente e inteligente<sup>73</sup>), pero sí la existencia de una diversidad de formas accidentales<sup>74</sup>, de tal manera que en el hombre, inteligente por participación, su ser no es su entender ni su querer: todos son actos distintos<sup>75</sup>. Y de este modo, además de la composición esencia-acto de ser, existe la composición de esencia-potencia<sup>76</sup>, ... De manera que lo que en Dios es uno en la criatura es múltiple<sup>77</sup>.

En el orden sobrenatural se manifiesta también esta realidad, y así la gracia, por la cual el hombre es hecho partícipe de la naturaleza divina, es un forma accidental, participación por semejanza de lo que en Dios es su sustancia<sup>78</sup>. Además, del mismo modo que en el orden natural se da la composición esencia-potencias, en el orden sobrenatural la gracia —hábito entitativo— es distinta de las virtudes y dones del Espíritu Santo, que son hábitos operativos<sup>79</sup>.

Por tanto la semejanza que alcanzamos de Dios en el orden so-

---

72. «Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur», *Quodlibetum* II, q. 2, a. 1.

73. Cfr. *S.Th.* I, q. 76, a. 4, c.

74. Cfr. *Ibidem*.

75. Cfr. *S.Th.* I, q. 94, a. 2, c.

76. Cfr. *S.Th.* I, q. 77, a. 1, c; ad 5.

77. Cfr. *C.G.* I, c. 29 (n. 273).

78. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 110, a. 2, ad 2.

79. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 110, a. 3, c.

brenatural es siempre deficiente. Y esto se manifiesta en la composición de lo sobrenatural creado.

g. *Presencia fundante de Dios*

Queremos, por último, hacer referencia a la presencia fundante de Dios en el orden sobrenatural.

Es bien conocido que la casualidad y la participación del ser exigen la presencia inmediata de Dios como fundamento de toda realidad creada, y esto no sólo en el momento de la creación sino mientras la criatura es conservada en el ser, ya que necesita de la acción constante de Dios para no recaer en la nada<sup>80</sup>. Del mismo modo, al ser la gracia un efecto propio de Dios, es necesaria su presencia como fundante del orden sobrenatural, y no sólo en el momento de la justificación sino en tanto que en ella permanezcamos. Dice así Santo Tomás: «Esté en nosotros mientras permanezca en nosotros la caridad, el mismo Dios *effector*. De donde, teniendo en nosotros la caridad mediante el Espíritu Santo, es necesario que también el Espíritu Santo esté en nosotros mientras permanezca en nosotros la caridad»<sup>81</sup>.

Se ha de tener en cuenta, que, si bien todos los tomistas admiten esta presencia de Dios en cuanto fundante de la realidad sobrenatural, algunos la identifican con la presencia de inhabitación; otros, sin embargo, la consideran específicamente igual a la de inmensidad, y por tanto —para ellos— si bien es real y necesaria no es la constitutiva de la inhabitación. Sobre este punto se volverá más adelante.

3. *La inhabitación, en el contexto de las misiones y donaciones de las Personas divinas*

Aunque exista una disputa teológica sobre la inhabitación, que se ha centrado principalmente en su razón formal, los teólogos no han olvidado, y hay que resaltarlo, que la inhabitación es una realidad mucho más rica y compleja que el aspecto disputado, y que su

80. Cfr. *S.Th.* I, q. 8, a. 1, c.

81. «Necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector. Unde, cum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit», C.G. IV, c. 21 (n. 3576).

marco propio se encuentra en su conexión con el Misterio de la Santísima Trinidad.

Como ya indicamos, Santo Tomás estudia la inhabitación, tanto en la *Summa Theologiae* como en su *Comentario a las Sentencias*, en el contexto de las misiones y donación de las Personas divinas a las almas —ese prolongarse de las procesiones eternas en la realidad temporal—. Mediante esa donación la criatura racional es intraducida en el seno de la vida intratrinitaria, cuya plenitud alcanza en el Cielo cuando vea a Dios cara a cara<sup>82</sup>, y donde «contemplando al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, asiste por siempre a las procesiones de las divinas Personas, obteniendo así una felicidad semejante a aquella con la que es feliz la Santísima e Indivisa Trinidad»<sup>83</sup>.

De aquí la necesidad de considerar, aunque sea brevemente, las misiones y donación de las Personas divinas, resaltando aquellos aspectos que nos permitan una mayor comprensión de la inhabitación, y que no hayan sido tratados en los epígrafes anteriores.

#### a. *Las misiones divinas*

Nos consta por la Revelación que tanto el Hijo<sup>84</sup>, como el Espíritu Santo<sup>85</sup> han sido enviados al mundo. Partiendo de ello, y teniendo en cuenta las perfecciones divinas, Santo Tomás se plantea en qué sentido se puede decir que una Persona es enviada sin que ello implique imperfección en la misma, y dice así: «La misión puede convenir a la Persona divina, en cuanto que comporta, de una parte procesión de origen respecto al que envía, por otra un modo nuevo de estar en alguno»<sup>86</sup>.

El primer requisito sólo lo cumplen el Hijo y el Espíritu Santo, en cuanto que tanto uno como otro tienen origen en razón de las procesiones eternas; no, en cambio, el Padre, que es origen sin ori-

---

82. Cfr. *I Cor XIII*, 12.

83. «Qua quidem visione, modo prorsus ineffabili fas erit Patrem, Filium Divinumque Spiritum mentis oculis superno lumine auctis contemplari, divinarum Personarum processionibus aeternum per aevum proxime adsistere, ac simillimo illi gaudio beari, quo beata est sanctissima et indivisa Trinitas», Pfo XII, Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), p. 232.

84. Cfr. *Io VIII*, 16.

85. Cfr. *Io XIV*, 26.

86. «Missio igitur divinae Personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo», *S.Th.* I, q. 43, a. 1, c.

gen, y del que nunca en la Sagrada Escritura se dice que sea enviado<sup>87</sup>.

En cuanto al segundo: el «nuevo modo de estar en alguno»<sup>88</sup>, se realiza, como hemos visto al hablar de la inhabitación como presencia de Dios, «en cuanto que por la novedad de un efecto surge una nueva relación de la criatura a Dios, en razón de la cual Dios es 'significado' bajo una nueva relación a la criatura»<sup>89</sup>, relación que es de razón en Dios y real en la criatura<sup>90</sup>. Siendo el efecto sobre el que se estructura esta nueva relación y presencia, como ya hemos visto, la gracia santificante<sup>91</sup>.

De todo lo expuesto queda claro, y así lo afirma Sto. Tomás, que las misiones, o procesiones temporales, no son sino las procesiones eternas de las divinas Personas a las que se les añade un efecto temporal, de modo que su significado es principalmente nocional, y secundariamente, en cuanto connotan un efecto producido por la esencia divina, esencial<sup>92</sup>.

Como el nuevo modo de estar radica en la gracia, la cual en cuanto efecto de la esencia divina no dice especial *respectus* a cada Persona<sup>93</sup>, la presencia de inhabitación corresponde indistintamente a las tres Personas. Por ello dice el Aquinate: «Puesto que el Padre está en el Hijo, el Hijo en el Padre, y ambos en el Espíritu Santo, cuando el Hijo es enviado, simultáneamente con Él vienen el Padre y el Espíritu Santo (...) y por tanto la venida o inhabitación conviene a toda la Trinidad»<sup>94, 95</sup>.

Conviene ahora resaltar dos motivos con los que San Agustín y Santo Tomás justifican las misiones invisibles, y que nos permitirán determinar algunas de las características de la inhabitación: el primero es que la misión se lleva a cabo en orden a la santificación de la criatura —*missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam*—<sup>96</sup>;

87. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 2, a. 1, sol; *S.Th.* I, q. 43, a. 4, sc; c.

88. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 1, c.

89. «Ex eo quod ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturae ad Deum, ratione cuius oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari», *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol.

90. Cfr. *S.Th.* I, q. 45, a. 3, ad 1; *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, ad 2.

91. Cfr. *In I Sent.* d. 15, q. 1, a. 2, sol.

92. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, sol.

93. Cfr. *In III Sent.* d. 4, q. 1, a. 2, sol.

94. «Quod cum Pater sit in Filio, et Filius in Patre, et uterque in Spiritu sancto, quando Filius mittitur, simul et venit Pater et Spiritus sanctus», *In I Sent.* d. 15, q. 2, a. 1, ad 4.

95. En el presente trabajo no tendremos en cuenta las misiones visibles de las divinas Personas, por no estar en conexión inmediata con la inhabitación.

96. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 6, sc; *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sc.

el segundo, la manifestación de la Persona enviada —*misio divinae persona intelligitur secundum hoc quod ipsa persona per missionem manifestatur*—<sup>97</sup>.

El primero —sintetizando aquí otros razonamientos— nos lleva a las siguientes consecuencias:

i. Las misiones de las divinas Personas están en conexión con el *reditus* de la criatura a su fin, y por tanto no se puede hablar de misión sino según aquellas cosas que dicen relación al fin<sup>98</sup>.

i.' Lo propio de las misiones es unirnos a Dios, ya que su razón es llevarnos al fin, y en consecuencia sólo se dan por los dones de la gracia y la gloria, que nos unen a Dios como a nuestro fin último<sup>99</sup>.

El segundo motivo: manifestar a la Persona (en concreto dar a conocer que procede de otra<sup>100</sup>) connota tres consecuencias:

i. La misión de una Persona implica una asimilación del alma a la misma, basada en la conformación a Dios que supone la gracia, mediante alguno de sus dones<sup>101</sup>. El cual debe ser apropiado a la Persona enviada<sup>102</sup>, y representar lo propio de la misma<sup>103</sup>, por cuyo motivo se dice que esa Persona es enviada y no otra<sup>104</sup>. De este modo la procesión temporal manifiesta la eterna, y se dice que es signo de la misma<sup>105</sup>.

La asimilación producida es lo que nos permite llegar al conocimiento de la Persona, pues surge «a partir de un don apropiado a la misma, por el que se lleva a cabo en nosotros una unión a Dios, según el modo propio de esta Persona (...). Por lo que este conocimiento es un conocimiento *quasi experimentalis*»<sup>106</sup>. Para lo cual basta que el don recibido sea de suyo suficiente para llevarnos

97. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 2, a. un, agr. 2; ad 2.

98. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 1, ad 3.

99. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol.

100. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 2, a. un, ad 2.

101. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 5, ad 2,

102. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3.

103. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, ad 1.

104. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 2, a. 1, ad 2.

105. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, ad 2.

106. «Quod non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis coniunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae (...) Unde cognitio ista est quasi experimentalis», *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3; Cfr. *In I Sent.*, d. 15, Ex. 2.<sup>a</sup> P. Tex.

al conocimiento habitual de la Persona enviada, sin necesidad de que se dé un conocimiento actual<sup>107</sup>.

Además, esta asimilación, en cuanto conlleva la unión inmediata con la Trinidad, necesariamente, como ya vimos en el estudio de la participación sobrenatural, exige que se lleve a cabo mediante una acción inmediata de Dios<sup>108</sup>.

i'. Por otro lado, las criaturas son siempre una representación limitada de Dios, y esto implica que los mismos dones de la gracia sean también una representación limitada de las Personas y en consecuencia cabe preguntarse cuál es el aspecto de la perfección de la Persona que los dones propios de las misiones manifiestan.

Santo Tomás, acudiendo al primero de los motivos expuestos como razón de las misiones, dirá que las Personas enviadas son manifestadas en cuanto Verbo y Amor, ya que estos nombres en su significado pueden tener relación al fin. Desechando que la Segunda Persona sea manifestada, en las misiones, en cuanto Hijo, ya que bajo este nombre sólo cabe relación a Dios como a principio<sup>109</sup>.

i''. La presencia de inhabitación queda caracterizada por la asimilación a las Personas y el conocimiento de las mismas.

Respecto de la semejanza, dice el Aquinate: dado que mediante los dones de sabiduría y amor somos asimilados a lo propio de las Personas, éstas se harán presentes en el alma «*prout res est in sua similitudine*»; en razón de lo cual a las procesiones se les llama misiones<sup>110</sup>.

Ahora bien, esta semejanza tiene un contenido eminentemente operativo<sup>111</sup>, y por tanto esto se debe manifestar. Por eso en la distinción 37 del Comentario al Primer libro de las Sentencias, poco después de aquella donde dice que las personas están en el alma como una cosa en su similitud<sup>112</sup>, la razón de la presencia de inhabitación es puesta en la operación de la criatura<sup>113</sup>: en el conocimiento y el amor sobrenaturales. Y por ello la fórmula de la presencia de inhabitación que se ha tomado tradicionalmente como más expresiva de la doctrina de Santo Tomás es que Dios está pre-

107. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, ad 1.

108. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 3, a. un, sol; d. 15, q. 1, a. 1, ad 4.

109. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 1, ad 3.

110. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol.

111. Cfr. *S.Th.* 1, q. 93, a. 4, c.

112. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol.

113. Cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, sol.

sente en el alma del jutos «*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*»<sup>114</sup>.

Lo cual significa que pone el fundamento de esta presencia en la operación de la criatura: Dios «está en los santos por las operaciones de los mismos, que son el amar y el conocer, mediante las cuales le alcanzan y de algún modo lo comprenden»<sup>115</sup>. A la vez, se ha de tener en cuenta que para que se dé esta presencia no se exige la operación en acto, sino que bastan los hábitos que para ellas nos capacitan<sup>116</sup>, los cuales tienen como objeto propio e inmediato a Dios como es en Sí<sup>117</sup>.

### b. *La donación de las divinas Personas*

La donación de las divinas Personas es otra verdad contenida en la Revelación<sup>118</sup>, y que está en íntima conexión con las misiones y la inhabitación. Por lo cual nos proporciona aspectos de gran interés en el estudio de la presencia de inhabitación.

Santo Tomás escribe que «una Persona divina se puede decir que es (le conviene ser) dada en cuanto es tenida por alguno (...), y únicamente decimos que algo se tiene cuando lo podemos usar y gozar libremente»<sup>119</sup>.

Vemos, en primer lugar, que el concepto de donación, a diferencia de la misión, no exige la procedencia de alguien, pues no es necesaria la distinción entre donante y don<sup>120</sup>, y por tanto puede convenir a cualquier Persona, a la Trinidad y a la misma esencia, por lo que la donación tiene un significado esencial y no nocional como ocurría en el caso de las misiones<sup>121</sup>.

Desde nuestro punto de vista (el estudio de la inhabitación), tiene mayor interés la característica propia de la donación de que las Personas tienen que estar en nosotros como poseídas, usables y

114. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c.

115. «In sanctis autem est per ipsorum sanctorum operationem, qua attingunt ad Deum, et quodammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere», *II ad Cor.*, c. 6, lect. 3; Cfr. *S.Th.* III, q. 6, a. 6, ad 1; q. 2, a. 10, c; *In I Sent.*, d. 37, q. 1 a. 2, sol; d. 17, Ex. 1.<sup>a</sup> P. Tex.; *Ad Col.*, c. 2, lect. 2 (nn. 96-97).

116. Cfr. *I ad Cor.*, c. 3, lect. 3 (n. 173).

117. Cfr. *S.Th.* II-II, q. 62, a. 1, c; a. 2, c.

118. Cfr. *Rom.*, V, 5; *Io*, II, 16.

119. «Quod divinae Personae convenit (...) dari, secundum quod habetur ab aliquo, (...) Illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui», *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c.

120. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, sol.

121. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, sol.

gozables. Lo que pone de relieve la necesidad de que su presencia sea una presencia real y sustancial, pues no tenemos, ni podemos usar ni gozar, aquello que no está realmente presente.

Además, siendo Dios espiritual, su posesión, uso y goce necesariamente tienen que ser mediante los actos intelectuales del conocimiento y el amor. Afirma Sto. Tomás: «Decimos que tenemos aquello que libremente podemos usar o gozar como queramos. Y de este modo las divinas Personas no pueden ser tenidas sino por la criatura racional unida a Dios (...). Lo cual le compete a la criatura racional cuando es hecha partícipe del divino Verbo y del Amor que de El procede para poder libremente conocer de una manera verdadera a Dios y rectamente amarle»<sup>122</sup>.

Esta capacidad se funda en la gracia<sup>123</sup> y en los dones que le acompañan<sup>124</sup>, en cuanto las Personas divinas graban en nosotros, mediante su «sigilación», los dones de sabiduría y amor, por los cuales se hacen gozables formalmente ya en esta tierra aunque sea como fruto imperfecto<sup>125</sup>. Y de este modo no sólo usamos dichos dones sino que mediante ellos gozamos de las Personas divinas<sup>126</sup>.

Como no se nos dan las Personas en todo don<sup>127</sup>, ni todo conocimiento implica fruición<sup>128</sup>, a la hora de determinar la razón formal de la presencia de inhabitación, deberemos acudir a las características propias de los dones y las operaciones mencionados en el párrafo anterior.

Por último, y sin entrar en su interpretación, no queremos dejar sin plantear, por el interés que tiene en nuestro estudio, la siguiente cuestión: ¿Qué se dan antes, los dones o las Personas?

A lo que Santo Tomás responde, que de parte del receptor —el alma— en cuanto que la gracia y los dones lo disponen a recibir a las Personas divinas, estos son previos a la recepción de las Personas. Sin embargo, de parte del agente y del fin, recibimos antes las Personas que los dones, y esto es simplemente anterior<sup>129</sup>.

122. «Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus. Et per hunc modum divina Persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo coniuncta (...) Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare», *S.Th.* I, q. 38, a. 1, c; Cfr. *C.G.* IV, c. 21 (n. 3575).

123. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 3, a. un, sc; *S.Th.* I, q. 8, a. 3, ad 4; q. 43, a. 3, c.

124. Cfr. *In I Sent.*, d. 17, Ex. 1.<sup>a</sup> P. Tex.

125. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 2.

126. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, ad 1.

127. Cfr. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, ad 4.

128. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, ad 3; *S.Th.* I, q. 43, a. 3, ad 3.

129. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, sol II; *S.Th.* I, q. 43, a. 3, ad 2.

#### 4. *Recapitulación y síntesis*

Como hemos visto, la inhabitación de la Trinidad en el alma del justo es una realidad compleja, que incluye: una presencia divina propia y peculiar; una relación de conocimiento y amor a las Personas divinas, que son poseídas como objeto utilizable y gozable, lo cual sólo es posible mediante la deificación de nuestras almas por la gracia santificante y los dones que la acompañan, que, imprimiendo en nosotros una semejanza a la Trinidad Beatísima, hacen que nuestro ser y nuestro obrar se dirijan a Dios, como es en Sí, en razón de fin último.

Queremos exponer a continuación, a modo de resumen, las características fundamentales que hemos considerado en los epígrafes anteriores, con ánimo de ir sistematizando nuestro trabajo y de facilitar su lectura:

a) La inhabitación implica una presencia de la Trinidad en el alma, la cual se funda en una nueva relación de la criatura a Dios, en razón de un efecto producido directamente por Dios en el alma, y que da lugar a una presencia específicamente distinta de la presencia común de inmensidad.

b) Relación real de la criatura a Dios, a la que corresponde otra de razón de Dios a la criatura, que sólo puede fundamentarse en alguna de las formalidades de la causalidad divina: causalidad agente, final o ejemplar.

c) El único efecto que puede dar lugar a esta nueva relación es la gracia santificante, con los dones que la acompañan. Los cuales (gracias y dones) necesariamente son causados y conservados directamente por Dios, lo que exige la presencia de Dios como fundante de lo sobrenatural.

d) La gracia, con sus dones, da al alma una imagen de conformidad con Dios, distinta de la natural, en cuanto que el objeto de las operaciones sobrenaturales es Dios como es en Sí mismo, para lo que somos hechos capaces por las virtudes y dones sobrenaturales; que a su vez exigen la elevación ontológica de la naturaleza producida por la gracia, la cual nos hace partícipes de la naturaleza divina.

e) La imagen que resulta de esta nueva semejanza a Dios se llama *imago recreationis*, y se distingue específicamente de la ima-

gen que tenemos de Dios a nivel natural. Y es imagen de Dios como es en Sí mismo, Uno en esencia y Trino en Personas.

f) En razón de la presencia y semejanza que de las Personas hay en el alma, las procesiones eternas se 'prolongan' en nosotros, de tal manera que el Hijo y el Espíritu Santo son enviados a nuestras almas, en orden a nuestra santificación: la cual consiste en ser introducidos en la vida intratrinitaria, de manera imperfecta en esta vida y de modo perfecto y pleno en la Gloria<sup>130</sup>. Y por tanto la inhabitación hay que considerarla siempre en el contexto del *reditus* de la criatura a Dios.

g) Mediante los dones recibidos somos hechos capaces de conocer a las Personas divinas de un modo *quasi experimentalis* y de amarlas rectamente, de modo que son poseídas por nosotros, pudiendo usarlas y gozarlas libremente.

#### IV. DOCTRINA QUE PONE LA RAZÓN FORMAL DE LA INHABITACIÓN EN LA CAUSALIDAD EFICIENTE-EJEMPLAR DE DIOS EN EL ORDEN SOBRENATURAL

El punto de partida de esta corriente<sup>131</sup> es que Dios sólo puede estar sustancialmente presente en una criatura en razón de su operación<sup>132</sup> y, por tanto, únicamente en la operación divina podemos encontrar la razón formal de la presencia de inhabitación, ya que es ésta una presencia sustancial<sup>133</sup>.

130. Cfr. *II ad Cor.*, c. 5, lect. 2 (n. 161).

131. Para la elaboración de esta parte hemos tenido en cuenta especialmente a los siguientes autores: P. GALTIER, T. URDANOZ, F. OCÁRIZ (el cual si bien no lleva a cabo un estudio de la inhabitación propiamente dicho, por el planteamiento que hace de la participación sobrenatural da fundamento teórico a este tipo de interpretación, como el mismo insinúa), A. PIOLANTI (que, en nuestra opinión, es uno de los autores que busca una mayor conexión entre las dos corrientes interpretativas), J. CORDERO, I. G. MENÉNDEZ, y J. F. SAGÜÉS (cuya postura es un poco ambigua, pues admite las dos presencias —la fundante y la intencional de conocimiento y amor— para la comprensión total de la inhabitación, sin embargo no se determina por ninguna de ellas a la hora de dar la razón formal). Las obras de estos autores se pueden encontrar en la BIBLIOGRAFÍA.

132. No tendremos en cuenta la posible presencia sustancial de Dios como causa formal terminativa, ya sea como especie en la visión beatífica o como acto de ser en la unión hipostática, ya que ninguna de ellas se dan en el hombre viador.

133. Cfr. C.G. IV, c. 18 (n. 3556).

Por eso la argumentación de estos autores tiene por objeto claro y definido tratar de mostrar, en primer lugar, que es posible hablar de una eficacia sobrenatural, distinta específicamente de la eficiencia común, con la que Dios obra en todas las criaturas, lo que permitiría distinguir específicamente la presencia común de inmensidad, fundante del orden natural, de la presencia de Dios como fundante del orden sobrenatural, a la que identifican con la presencia de inhabitación. Y, en segundo lugar, tratan de dar razón, dejando intacto el principio de la unicidad de la operación *ad extra* de la Trinidad, del contenido esencialmente trinitario de la inhabitación, el cual es expresado habitualmente diciendo que las Personas divinas se encuentran en el alma del justo «en cuanto distintas», cuyo significado se irá matizando a lo largo de esta parte de nuestro trabajo, y para lo cual acudirán a la causalidad ejemplar de Dios<sup>134</sup>.

Y así, para dar razón conjuntamente de ambos aspectos ponen la razón formal de la presencia de inhabitación en la causalidad eficiente-ejemplar de Dios en el orden sobrenatural.

En su argumentación, el elemento básico será la consideración de la gracia santificante como efecto de Dios, y su desarrollo se puede resumir en los siguientes pasos:

a) «Un efecto especialísimo de orden superior, como es la gracia, exige una causalidad especialísima de orden superior, que trasciende al natural, y como consecuencia una especialísima y más íntima presencia»<sup>135</sup>.

b) «La constitución formal de la gracia santificante, sus características específicas (...) por ser el sello y la impronta de la causalidad ejemplar de Dios en el alma justificada, serán el determinante del modo de la presencia divina en el alma enriquecida por la gracia»<sup>136</sup>.

c) Dado que el hombre en gracia es imagen de la Trinidad, y por tanto imagen de las tres divinas Personas, hay que decir que si bien la «operación divina es única, (...) puede imprimir la ima-

---

134. Cfr. GONZÁLEZ-RUIZ, J. M., *La semejanza de la gracia, explicación de una inhabitación formalmente trinitaria*, RET 8 (1948), pp. 568 y 591.

135. «Un effetto specialissimo di ordine superiore, come è la Grazia, postula una causalità specialissima di ordine superiore, che trascende quello naturale: per conseguenza una presenza specialissima e più intima», PIOLANT, A., *Dio nel mondo e nell'uomo*, Desclée (Roma 1950), pp. 552-553.

136. GONZÁLEZ-RUIZ, J. M., a.c., RET 8 (1948), pp. 571-572.

gen y rasgos característicos, por decirlo así, de las tres divinas Personas. La relación de semejanza así obtenida puede terminar en cada una de las tres, sin que ello implique ni acción ni influencia distinta. Una sola y única influencia causal —*ex parte actionis*—, que no obstante —*ex parte terminis*— puede pluralizarse en tres términos distintos de unión»<sup>137</sup>.

Y como consecuencia, la razón formal de la presencia de inhabitación radica en la causalidad ejemplar de Dios. Y llegan a afirmar en algún caso, como hace Galtier, que: «La obra realizada (nuestra elevación al orden sobrenatural) es más manifestativa de la causalidad ejemplar que de la causalidad eficiente. Pero, en todo caso, la identidad de ambas causas no es aquí únicamente real, sino que se puede decir que es formal. La imagen no es obtenida sino mediante la influencia directa e inmediata del ejemplar que se reproduce, (...). De tal manera que la causa ejemplar ejerce su influencia por ella misma»<sup>138</sup>.

Pasamos a continuación a exponer la doctrina de estos autores, teniendo en cuenta que los aspectos generales de la misma son comunes en el tomismo, y que su interpretación peculiar radica fundamentalmente en lo que se refiere a la razón formal de la presencia de inhabitación. Su estudio nos suministrará apreciaciones y datos de gran interés especialmente, dada las características de su postura, acerca del contenido de la causalidad ejemplar de Dios en el orden sobrenatural.

### 1. *Dios puede estar sustancialmente presente en la realidad creada únicamente en razón de la operación divina*<sup>139</sup>

La presencia de Dios en las cosas es una relación real de las cosas a El, a la cual le corresponde una de razón de Dios a las cosas. Y no pudiendo existir ninguna relación entre Dios y nosotros que

---

137. URDÁNOZ, R., *Influjo causal de las divinas Personas en la inhabitación en el alma justa*, RET 8 (1948), pp. 200-201.

138. «L'oeuvre réalisée (nuestra elevación por la gracia a ser partícipes de la naturaleza divina) relève bien plutôt de la causalité exemplaire que de la causalité efficiente. L'identité, en tout cas, des deux causes n'est pas ici uniquement réelle; on peut la dire formelle. L'image ne s'obtient que sous influence directe et immédiate du modèle à reproduire (...) Ici, elle (la causa ejemplar) exerce son influence par elle-même», GALTIER, P., *o.c.*, pp. 218-219.

139. Ver nota 132.

no se fundamente en la causalidad divina<sup>140</sup>, sólo podremos encontrar la razón de su presencia en alguna de las formalidades de la misma respecto de nosotros, y que son: eficiencia, ejemplaridad y finalidad. Y dado que estas dos últimas son extrínsecas, y de por sí no exigen una presencia sustancial, sólo en la eficiencia divina se puede fundamentar la sustancialidad de la presencia de Dios, ya que es la única que exige su contacto físico y real, «porque es necesario que todo agente esté unido a aquello en lo que obra de una manera inmediata»<sup>141</sup>. La afirmación de Santo Tomás respecto a esto es clara: «Transcendiendo (*cum sit absoluta*) la esencia (de Dios) a toda criatura, no está en ella sino en cuanto en ella se aplica por su operación, y por eso se dice que está en una cosa en cuanto en ella obra»<sup>142</sup>.

La realidad de esta presencia fundante de Dios, ya sea en el orden natural como en el sobrenatural, es doctrina común, sin embargo, y es aquí donde radica la interpretación propia de esta corriente, estos autores identifican esta presencia fundante de Dios en el orden sobrenatural con la presencia de inhabitación.

La producción y conservación de la gracia es entonces considerada como el efecto propio y primero de la venida de la Trinidad a las almas. Y esta venida, en cuanto eficiente, previa metafísicamente a la colación de las gracias y dones, es identificada con la venida de las Personas para inhabitar en el justo<sup>143</sup>. Y de este modo el paralelismo entre la presencia de inmensidad y la de inhabitación es total, ya que ambas se manifiestan como fundantes de sus órdenes respectivos. Dice Piolanti: «Así como la participación trascendental del acto del ser da fundamento a la presencia natural de Dios en la criatura, del mismo modo la participación de la vida trinitaria, que da la gracia, funda la presencia sobrenatural de Dios en el alma del justo»<sup>144</sup>. Y «por tanto las Personas divinas son inmanentes al alma que participa de la vida divina como fuente y principio

---

140. Cfr. *In I Sent.*, d. 18, q. 1, a. 5, sol.

141. «Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit». *S.Th.* I, q. 8, a. 1, c.

142. «Essentia autem eius (Dios) cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi in quantum applicatur sibi per operationem; et secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re», *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, col.

143. Cfr. GALTIER, P., *o.c.*, p. 213.

144. «Come la partecipazione trascendentale all'atto di essere fonda la presenza naturale di Dio nella creatura, così la partecipazione alla vita trinitaria, per virtù della Grazia, fonda la presenza soprannaturale di Dio nell'anima del giusto», PIOLANTI, A., *o.c.*, p. 549.

causal de la participación. En razón (pues) de la inmanencia participativa la presencia (se nos muestra como) una exigencia de la causalidad (...): (Y de este modo) la verdad de la inhabitación trinitaria se fundamenta en el principio de la causalidad-participación»<sup>145</sup>. Y en este sentido interpretan la afirmación de Santo Tomás de que *ex parte agentis et finis* las Personas son dadas antes que los dones<sup>146</sup>. «Sin que el Espíritu Santo habite en el alma no podría tener sus dones, porque sólo puede mover al alma de una manera vital estando sobrenaturalmente unido a ella, con lo que la hace partícipe de la vida divina, en cuanto el ser y en cuanto el obrar»<sup>147</sup>.

La cuestión entonces planteada es: ¿Dónde radica el contenido específico de esta presencia, que la distingue de la común de inmensidad?

Estos autores antes de entrar en la discusión, asientan de manera clara el principio, enseñado por la Iglesia<sup>148</sup>, de que en las obras *ad extra* toda acción es común a las tres Personas.

## 2. La causalidad eficiente divina es común a toda la Trinidad<sup>149</sup>

Toda operación *ad extra* de Dios es común a la Trinidad, no es propia de ninguna de las Personas, aunque se pueda apropiarse a alguna de Ellas en razón de la conveniencia que respecto a la misma tenga el atributo divino que se manifieste especialmente en dicha operación<sup>150</sup>.

De modo que «el reconocer a cada una de las Personas una influencia distinta, de donde resulte un modo de presencia particular, y atribuirnos a nosotros mismos, en razón de ella, relaciones rea-

145. «La Persone Divine sono perciò immanenti all'anima partecipante (de la vida divina) come fonte e principio causale di partecipazione. Per l'immanenza partecipativa la presenza è un postulato della causalità (...) La verità della inhabitatione trinitaria si fonda sul principio della causalità-partecipazione»; PIOLANTI, A., *o.c.*, pp. 500-501.

146. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 2.a. 1, sol. II; URDÁNOZ, T., *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo*, RET 6 (1946), p. 467.

147. MENÉNDEZ REIGADA, I. G., *Inhabitación, dones y experiencia mística*, RET 6 (1946), p. 61.

148. Cfr. Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), p. 231.

149. Un estudio amplio de este tema es llevado a cabo por P. Galtier en su obra «L'habitation en nous de trois Personnes» (París 1948), que ya hemos citado varias veces, cuyo máximo interés radica en la excelente argumentación patristica que muestra, en base a la cual rebate diversas posturas inaceptables que pretenderían fundamentarse en una plena fidelidad a la doctrina de los Padres Griegos, para considerar como propia del Espíritu Santo la obra de nuestra santificación con exclusión de las otras Personas divinas.

150. Cfr. *S.Th.* I, q. 45, a. 6, c.



les realmente distintas a las Personas, sería minar la doctrina de la perfecta unidad de su naturaleza y actividad»<sup>151</sup>.

Sin embargo, debemos indicar que la causalidad eficiente divina tiene en sí un carácter trinitario. Es bien conocida la insistencia de Santo Tomás en afirmar que «las procesiones eternas son causa y razón de toda la producción de las criaturas»<sup>152</sup>. Y, por tanto, también la presencia que de ella se deriva es trinitaria, pues Dios es Uno en Esencia y Trino en Personas<sup>153</sup>, de modo que donde Dios está presente, allí está el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Pero «no en el sentido de que cada Persona ha de producir alguna modalidad en el efecto propia y distinta (...) (lo que) atenta a la unidad de la operación divina»<sup>154</sup>, sino que están «como son en Sí mismas. Es decir, cada una con su manera propia de existir (...). Y por tanto es totalmente verdadero, en este sentido, que las tres Personas están presentes en nosotros cada una a su manera (...). Pero esta diversidad, como se ve, radica en las relaciones mutuas (...) las tres se unen a nosotros tal como son en Sí mismas, sin que su distinción personal se manifieste distintamente en la relación que resulta entre nosotros y Ellas»<sup>155</sup>.

Ahora bien, todo lo dicho es válido tanto para la presencia común de inmensidad como para la presencia fundante de lo sobrenatural. Por ello, para captar el significado de la presencia de habitación debemos estudiar el efecto que la determina como específicamente distinta: la gracia santificante.

### 3. *La gracia santificante fundamento de la distancia de presencias*

Los autores de la corriente que analizamos argumentan sobre la

---

151. «Leur reconnaître à chacune (personne) une influence à part, d'où résulte un mode de présence particulier, et nous attribuer à nous mêmes à leur égard, des relations réelles réellement diverses serait miner la doctrine de la parfaite unité de leur nature et de leur activité; GALTIER, P.: *o.c.*, p. 104.

152. «Procesiones personarum aeternae sunt causa et ratio totius productionis creaturarum». *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol.

153. Cfr. URDÁNOZ, T., a.c., RET 6 (1946), p. 527.

154. *Ibidem*, p. 528.

155. «Et ils se sont ainsi unis à nous tels qu'ils sont en eux-mêmes. C'est-à-dire chacun avec sa manière propre d'exister (...) Et cesens, par conséquent, il est très vrai que les trois personnes sont présentes en nous chacune à sa manière (...) mais cette diversité, on le voit, tient toute à leurs relations mutuelles. La manière dont ils nous atteignent et se communiquent à nous n'en est aucunement diversifiée»; GALTIER, P., *o.c.*, pp. 108-109.

especial presencia de Dios en el alma en gracia, mediante dos consideraciones fundamentales: la primera, el «modo» especial con el que Dios actúa al producir la gracia y que basan en el carácter especialísimo de la misma; la segunda, la semejanza a Dios que la gracia implica.

Respecto a lo primero razonan así: dado que la gracia de un solo hombre, como dice Santo Tomás, es mayor que todo el bien natural del universo<sup>156</sup>, esto necesariamente implica por parte de Dios una causalidad especialísima, su modo de actuar tiene que ser distinto al común, y, por tanto, «si Dios está presente allí donde obra, en donde obre de una manera más perfecta, allí también está más presente»<sup>157</sup>, y en consecuencia en el alma en gracia estará de una manera especialísima<sup>158</sup>.

En nuestra opinión esta afirmación tiene que matizarse mucho, pues se refiere al modo de actuar del agente divino, en el que toda distinción es de razón, y no al efecto producido en sí, que es según Santo Tomás donde se debe buscar la razón de la diferencia entre ambas presencias<sup>159</sup>. Y por eso, cabe calificar de poco aceptable la siguiente afirmación: «Al considerar estos efectos (la elevación del hombre a la participación de la vida divina) y otros muchos de la gracia, ¿quién va a decir que Dios al dárnosla se comporta como en producción de los efectos comunes, o que no tiene virtualidad suficiente para producir la inhabitación o presencia íntima y sobrenatural de Dios en el alma? No pensaba así Santo Tomás, quien decía ser la justificación —infusión de la gracia— una acción transcendente y superior a la producción de todos los mundos creados y creables»<sup>160</sup>. Poco aceptable, decíamos, porque a ella se puede oponer lo que también dice el Aquinate: «una obra se puede decir grande de dos maneras. De una, *ex parte modi agendi*. Y así la mayor obra es la creación, en la cual se hace algo *ex nihilo*. De otra, en razón de la magnitud de lo hecho. Y según esto, es mayor la justificación del impío (o colación de la gracia santificante), que termina en el eterno bien de la participación divina, que la creación de cielo y tierra, que termina en el bien mudable de la naturaleza (...)»<sup>161</sup>.

156. Cfr. *S.Th.* I-II, y. 113, a. 9, ad 2.

157. MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., RET 6 (1946), p. 69.

158. Cfr. PIOLANTI, A., *o.c.*, p. 553.

159. Cfr. PIOLANTI, A., *o.c.*, p. 553.

159. Cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, sol.

160. URDÁNOZ, R., *a.c.*, RET 6 (1946), p. 525.

161. «Opus aliquod potest dici magnum dupliciter: uno modo ex parte modi

No es por tanto el «modo» en el que Dios actúa, *ex parte modi agendi*, lo que determina la grandeza de la gracia sino el aspecto «terminativo» de ésta, el modo como la criatura es capaz de alcanzar a Dios, y que en el alma en gracia radica, como dice Santo Tomás, en la posibilidad que tiene mediante sus operaciones de alcanzar a Dios en su sustancia <sup>162</sup>.

Por eso pensamos que es más adecuada la segunda línea argumentativa basada en la semejanza a Dios que la gracia supone, pues se fija especialmente en el aspecto «terminativo» de la justificación.

El fundamento de ella lo ponen en la afirmación del Aquinate de que «la distancia o lejanía de las criaturas a Dios no es según lugar, sino según semejanza y desemejanza: pues aquéllas que más se asemejan a Dios se dicen que están más cercanos a El; las que por el contrario más se apartan de su semejanza decimos que están más remotas» <sup>163</sup>. Y por ello alguno dirá: «Mientras más se aproxime la cosa ejemplada a la semejanza divina, más íntima será la presencia de Dios en la integridad de su ser» <sup>164</sup>.

#### 4. Dios causa ejemplar en el orden sobrenatural

La gracia nos hace consortes de la naturaleza divina <sup>165</sup>, esto es, el alma mediante la gracia participa de la naturaleza divina en cuanto divina, y en consecuencia imprime en nosotros una semejanza de la Deidad. Dios por la gracia es nuestro ejemplar, pero no en cuanto Ser, que es el modo común de asemejarse las criaturas a Dios, sino en cuanto Dios.

Por eso, para los autores que consideramos, «el efecto sobrenatural de la gracia no dirá esa simple relación a Dios causa (común

---

agendi: et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus reatum propter magnitudinem eius quod fit; et secundum hoc maius opus est iniustificatio impij, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio coeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis», *S.Th. I-II*, q. 113 a. 9, c.

162. Cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, sol.

163. «Distantia et propinquitas creaturarum ad Deum non est secundum locum, sed secundum similitudinem vel dissimilitudinem: nam illa quae magis assimilantur Deo, dicimus esse sibi propinquiora; quae vero magis recedunt a similitudine ipsius, dicimus esse sibi remotiora» *Quodlibetum XI*, q. 1, a. un., ad 5; Cfr. *S.Th. I*, q. 8, a. 1, ad 3.

164. GONZÁLEZ-RUIZ, J. M., a.c., *RET* 8 (1948), p. 571.

165. Cfr. *II Pet.*, I, 4.

en todos sus efectos) sino una relación a Dios como es en Sí, (...) porque (...) la forma divina es el ejemplar según el que ha sido causada, y ella (la gracia), por tanto, semejanza propia de Dios en Sí. Es, por tanto, lógico afirmar que la gracia no dice relación a Dios causa lejana, análoga, sino a Dios en su vida íntima, o Dios Trinidad de Personas»<sup>166</sup>.

Y así, pueden concluir que «la producción de la gracia (es) una operación propiamente asimiladora de nuestro ser a las divinas Personas, que, por su misma naturaleza, exige y explica la especial presencia de Dios en las almas justas»<sup>167</sup>.

O bien, como consecuencia, «la causalidad ejemplar de Dios es la que diversifica la presencia divina en las distintas categorías de los seres creados»<sup>168</sup>.

Ahora bien, esta asimilación es a Dios como es en Sí, en su Trinidad de Personas, de modo que «la gracia, efecto de la acción trinitaria, es una imitación, una reproducción limitada de la íntima vitalidad divina. Es una asimilación a la Santísima Trinidad»<sup>169</sup>.

## 5. *La imagen de la Trinidad en el alma del justo*

A este respecto, uno de los representantes de la tendencia que estudiamos escribe: «La gracia es una participación de Dios como es en Sí. Pero la fe no enseña que la divina naturaleza se encuentra comunicada en tres Personas distintas; comunicación que se realiza en la misteriosa vida de Dios. Por tanto, la gracia otorgará alguna participación de esa vida divina en el misterio trinitario, aunque sea de una manera secundaria y consecuente. Y, si por la gracia logra el hombre ser imagen sobrenatural de Dios, *imago recreationis*, en ella poseerá la imagen de la divina naturaleza, en cuanto comunicada a las tres Personas; una imagen de la Trinidad»<sup>170</sup>.

Y por eso, en palabras de otro autor: «la vida de la gracia,

166. URDÁNOZ, T., a.c., RET 6 (1946), p. 526.

167. «Saint Thomas reconnaît dans la production de la grâce une opération préparent assimilatrice de notre être aux Personnes divines, qui, de par sa nature même, exige et explique la présence spéciale de Dieu propre aux âmes justes»; GALTIER, P., o.c., p. 236.

168. GONZÁLEZ-RUIZ, J. M., a.c., RET 8 (1948), p. 570.

169. «La Grazia effetto dell'azione trinitaria è una imitazione, una riproduzione limitata della intima vitalità divina. E una assimilazione alla SS Trinità». PIOLANTI, A., o.c., p. 554.

170. CORDERO, J., a.c., CT 93 (1966), pp. 3-4.

en su significado profundo, es participación, comunicación de las relaciones intra-trinitarias, de la vida de la Santísima Trinidad en el alma: la inhabitación trinitaria»<sup>171</sup>.

Cabe preguntarse ahora sobre la imagen de las distintas Personas en cuanto tales, pues si hay imagen de la Trinidad en nuestras almas, tiene que haberla de las Personas. Para lo cual debemos tener en cuenta que «nuestra conformidad con el Hijo (...) no es nuestra conformidad con el Padre o con el Espíritu Santo. Y por tanto la gracia, a la que debemos esta diversidad de conformaciones, debe presentar aspectos múltiples, donde se pueda fundamentar esta relación a las diversas Personas»<sup>172</sup>.

La pregunta entonces es: «¿Cuál es el término de esta asimilación trinitaria? (...).—Para algunos —dice Piolanti— es la naturaleza divina en sus atributos absolutos, mientras que los atributos relativos o personales son el término de una simple apropiación. Esta es la solución más clásica. Para otros, al contrario, el término de la asimilación está constituido por las Personas divinas individuales en sus atributos relativos: más aún el término asimilativo está constituido por los mismos actos nocionales de la vida trinitaria, que manifiestan las procesiones immanentes de las Personas Divinas»<sup>173</sup>.

Ambas interpretaciones las encontramos dentro de autores de esta corriente.

Por ejemplo, Cordero defiende la primera interpretación, aunque dando a la apropiación un sentido lleno de contenido, no reduciéndola a un aspecto meramente lógico. Y argumenta su postura del siguiente modo:

«Todo lo que se diga de Dios, por referencia a las criaturas, o de éstas con referencia a El, pertenece por igual a las tres Personas,

---

171. «La vita di grazia, nel suo profondo significato, è partecipazione, comunicazione alla relazioni intra-trinitarie, alla vita delle Divina SS. Trinità nell'anima: l'Inabitazione Trinitaria», PIOLANTI, A., *o.c.*, pp. 546-547.

172. «Notre conformité au Fils, par conséquent, n'est pas notre conformité au Père ou au Saint-Esprit. La grâce à laquelle nous devons l'une et l'autre doit donc présenter des aspects multiples, où se puisse remarquer ce qui nous rapproche davantage des diverses personnes». GALTIER, P., *o.c.*, p. 107.

173. «Qual' è il termine di questa assimilazione trinitaria? (...) Per alcuni è la Natura divina nei suoi attributi assoluti, mentre gli attributi relativi e personali sarebbero termine di una semplice appropriazione. È l'opinione più classica. Per altri invece il termine di assimilazione è costituito dalle singole Personae Divine nei loro attributi relativi: anzi il termine assimilativo sarebbe costituito degli stessi atti nocionali della vita trinitaria, che indicano le processioni immanenti delle Divine Personae», PIOLANTI, A., *o.c.*, p. 556.

que sólo se distinguen por sus relaciones internas, de origen y oposición (...); los dones de la gracia dan al hombre una singular semejanza a los atributos esenciales de Dios; y en ellos a cada una de las Personas divinas, pero siempre de manera inseparable, sin que sea posible limitar la imagen a una Persona, con exclusión de las otras»<sup>174</sup>. Por tanto, considera que los dones sobrenaturales «son participación de los atributos esenciales de Dios, que ciertamente son el origen de las divinas Personas. Pero no participación de las divinas Personas en cuanto distintas»<sup>175</sup>. Y esta «imagen común se dice, por un juicio de apropiación, imagen del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, según los diversos dones. Sin que esto implique que sean participación del atributo nocional constitutivo del Padre, del Hijo, o del Espíritu Santo»<sup>176</sup>. Y por ello, «sólo por apropiación se podrá hablar de imagen de cada una de las Personas, en cuanto distinta, según los diversos dones de la gracia integrantes en la imagen. Si no corriéramos el peligro de complicar de manera inextricable nuestro lenguaje, diríamos que la imagen es simultáneamente 'propia' de las tres Personas y no de una con exclusión de las otras»<sup>177</sup>.

Y ante el peligro de que estas afirmaciones puedan entenderse de tal manera que desvirtúe el contenido trinitario de la inhabitación, continúa más adelante: «si decimos que la asimilación es directamente a las tres Personas en común, equivaldría a decir que es asimilación a lo común de las tres Personas, a lo esencial. Entonces ¿queda la inhabitación reducida a una presencia de Dios como Uno y no a la presencia real de las tres Personas en cuanto distintas?—El mismo plantear la cuestión carece de sentido, porque, hablando de Dios en Sí mismo, tal cual es, no queda lugar para hablar de Dios Uno o Trino, pues no hay más que un Dios en Sí, Uno en Esencia y Trino en Personas. Y tratándose de la presencia 'real' de Dios, sólo cabe entender a Dios como en verdad es: el Dios viviente en la Trinidad de Personas»<sup>178</sup>.

Piolanti, puede ser considerado, a nuestro entender, como prototipo, de la otra interpretación, esto es, de aquella que pone el término de la asimilación en los atributos relativos: «es, dirá, la

---

174. CORDERO, J., a.c., CT 93 (1966), p. 6.

175. *Ibidem*, p. 9.

176. *Ibidem*, p. 24.

177. *Ibidem*, p. 18.

178. *Ibidem*, p. 84.

opinión que nosotros aceptamos como la más conforme con los documentos de la Sagrada Escritura, la Tradición de los Padres, y el pensamiento mismo de Santo Tomás»<sup>179</sup>.

Su planteamiento es que «mediante la gracia, participando de la naturaleza divina en cuanto principio de vida, comunicamos con la vida del Padre; mediante la Sabiduría, participando de la intelectualidad divina, comunicamos con la vida del Verbo; mediante la Caridad, participando de la bondad divina, comunicamos con la vida del Espíritu Santo. La vida de la gracia, en su significado profundo, es participación, comunicación con las relaciones intratrinitarias, con la vida de la Santísima Trinidad en el alma»<sup>180</sup>. De tal manera que mediante la «Gracia, la Sabiduría y la Caridad nos asimilamos a (cada una de) las tres Personas Divinas»<sup>181</sup>, sin que esto signifique, como ya hemos dicho, acciones o influencias distintas<sup>182</sup>.

#### 6. *La imagen trinitaria, su conexión con el «exitus-reditus» de la criatura respecto de Dios*

Para poder captar en su sentido pleno el significado trinitario de la imagen sobrenatural es necesaria la consideración global —sapiencial— de nuestras relaciones con Dios Uno y Trino, dentro del marco del *exitus-reditus*, de nuestra *regiratio*, respecto de Dios. Pues tanto bajo un aspecto —el *exitus*— como otro —el *reditus*— estas relaciones se nos muestran en conexión con el Misterio de la Santísima Trinidad, ya que por un lado las procesiones eternas son la razón y causa de nuestra elevación sobrenatural<sup>183</sup>, y por otro la participación de la vida divina, que esta elevación supone, llega a su plenitud cuando en la Gloria contemplemos de modo inmediato las eternas procesiones, alcanzando un gozo en todo seme-

179. Poner el término de la asimilación en los atributos relativos «è l'opinione che noi accetiamo come la più consona ai documenti della S. Scrittura, alla Tradizione dei Padri e al pensiero stesso di S. Tommaso», PIOLANTI, A., *o.c.*, p. 556.

180. «Mediante la Grazia, partecipando alla natura divina in quanto principio di vita, comunichiamo con la vita del Padre; mediante la Sapienza, partecipando alla intellettualità divina, comunichiamo con la vita del Verbo; mediante la Carità, partecipando alla bontà divina, comunichiamo con la vita dello Spirito Santo. La vita della grazia, nel suo profondo significato, è partecipazione, comunicazione alle relazioni intratrinitarie, alla vita della Divina SS. Trinità nell'anima», PIOLANTI, A., *o.c.*, pp. 546-547; Cfr. *Ibidem*, pp. 554-555.

181. «La grazia, la Sapienza e la Carità ci assimilano alle tre Divine Persone», *Ibidem*, p. 556.

182. Cfr. URDÁNOZ, T., *a.c.*, RET 8 (1949), pp. 200-201.

183. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol.

jante a aquel con el que es feliz la Beatísima e Indivisa Trinidad <sup>184</sup>.

Y es mediante esta consideración global de nuestra realidad sobrenatural cómo la imagen que consideramos exige y aún las operaciones de Dios y de los hombres, la divina en cuanto en la producción de la gracia graba —sigila— en nosotros su semejanza, la humana en cuanto que es precisamente en la capacidad de conocer y amar donde radica el ser imagen de Dios <sup>185</sup>. Y de este modo el contenido trinitario de esta imagen se nos muestra en la conexión de ambas operaciones, la de Dios y la de la criatura, con las procesiones eternas.

Respecto a la operación divina el aspecto trinitario es claro, pues «si en Dios la naturaleza divina se comunica esencialmente a las tres Personas, por sus operaciones subsistentes, del mismo modo sólo las operaciones que de ellas dimanen lograrán hacer partícipes del misterio trinitario a los hombres» <sup>186</sup>, de manera que «en virtud de la asimilación trinitaria somos transformados en la imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De modo que se reproduce y continúa en nosotros el dinamismo de las procesiones divinas, el misterio de las relaciones intra-trinitarias. Es el prolongamiento en el tiempo de las procesiones divinas: es 'la procesión temporal de las Personas Divinas'» <sup>187</sup>. Y en consecuencia el contenido trinitario de la imagen sobrenatural en razón de la operación divina se nos muestra en el hecho de las misiones invisibles de las divinas Personas.

Por otro lado, «la gracia no puede considerarse sólo como perfección y elevación intrínseca del alma en el orden del ser, en el plano ontológico; sino que, al mismo tiempo, es principio radical de operaciones sobrenaturales, que realizan eso mismo en el plano dinámico. Por esta segunda función, va a constituir el alma imagen de la Trinidad» <sup>188</sup>, en cuanto que en el conocimiento y el amor se representan las procesiones eternas <sup>189</sup>. Pero además la gracia «no puede considerarse propiamente productiva de la imagen sobrena-

184. Cfr. Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), p. 232.

185. Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 8, c.

186. CORDERO, J., a.c., CT 93 (1966), p. 6.

187. «In virtù dell'assimilazione trinitaria noi siamo trasformati nell'immagine del Padre del Figlio e dello Spirito Sancto. Si riproduce e continua in noi il dinamismo delle processioni divine, il mistero delle relazioni intratrinitarie. E' un prolungamento nel tempo delle processioni divine: è la 'processione temporale delle Divine Persone'», PIOLANTI, A., o.c., p. 557.

188. CORDERO, J., a.c., CT 93 (1966), p. 6.

189. Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 6, c.

tural de Dios, en cuanto distinta de la natural, si no es en referencia (al) peculiar objeto»<sup>190</sup> de los actos sobrenaturales de conocimiento y amor, que es Dios como es en Sí mismo, esto es, Uno en esencia y Trino en Personas. Por tanto en la consideración de la imagen sobrenatural en razón de la operación de la criatura deberemos tener en cuenta dos aspectos de la misma a la hora de determinar el contenido trinitario: la semejanza con las eternas procesiones que tienen en sí las operaciones de conocimiento y amor, y el objeto de las mismas.

### 7. *La imagen trinitaria y las operaciones sobrenaturales*

Santo Tomás, siguiendo la doctrina enseñada por San Agustín, hace radicar la imagen de la Trinidad en el hombre, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, en las operaciones intelectuales de conocimiento y amor.

Dice así en uno de los textos dedicados al estudio de la imagen trinitaria en el hombre: «Primera y principalmente la imagen de la Trinidad se encuentra en el alma según los actos, a saber en cuanto a partir de la 'noticia' que tenemos, pensando, formamos el verbo interior, y a partir de éste llegamos al amor», y puesto que los actos se encuentran virtualmente en sus principios, «de modo secundario, y como consecuencia, la imagen de la Trinidad puede ser encontrada en el alma según las potencias, y más aún según los hábitos»<sup>191</sup>.

Por ello no es necesario el ejercicio actual de las potencias para que exista la imagen trinitaria en el alma, aunque ésta se dé entonces de una manera imperfecta: «Y porque no siempre se entiende en acto, como es el caso del que duerme, necesariamente hay que decir que los actos, aunque no siempre permanezcan en sí mismos, permanecen, sin embargo, en sus principios, esto es en las potencias y los hábitos. Por eso San Agustín dice, en el *XIV De Trinitate*: 'Si la imagen de Dios se produce en el alma racional en cuanto puede

190. CORDERO, J., a.c., CT 93 (1966), p. 9.

191. «Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc amorem prorumpimus (...) secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum secundum habitus», *S.Th.* I, q. 93, a. 7, c.

utilizar la razón y el intelecto para entender y contemplar a Dios, en ella se encuentra la imagen de Dios desde el mismo momento en que empezó a existir»<sup>192</sup>.

De aquí que no sea posible considerar la esencia del alma sin las potencias, ni la gracia sin las virtudes, como constitutivas de las imágenes de la Trinidad en el alma: «La *imago creationis* consiste en la esencia y en las potencias, según que la esencia del alma representa la unidad de la esencia divina, y la distinción de las potencias la distinción de Personas; y de modo similar la *imago recreationis* consiste en la gracia y las virtudes»<sup>193</sup>.

La gracia por sí sola no da razón de la imagen de la Trinidad, sino que es necesario contar con los demás dones sobrenaturales<sup>194</sup>. Sin embargo, tampoco puede considerarse esta imagen a nivel meramente operativo olvidando la elevación ontológica de toda el alma realizada por la gracia<sup>195</sup>.

Hasta aquí hemos considerado el primer aspecto de la operación de la criatura: la semejanza de las operaciones intelectuales con las procesiones eternas, pasamos a continuación al segundo aspecto: el objeto de este conocimiento, que es donde se nos manifestará de una manera clara la diferencia entre la imagen trinitaria a nivel natural y a nivel sobrenatural.

En primer lugar hay que decir que para poder hablar propiamente de imagen trinitaria en el alma es necesario que los actos de conocimiento y amor tengan como objeto a Dios; pues «las Personas divinas se distinguen (...) según la procesión del Verbo a partir del que lo dice, y del Amor a partir de los dos. El Verbo de Dios nace de Dios según el conocimiento de Sí mismo, y el Amor procede de Dios en cuanto se ama a Sí mismo. Por tanto la imagen divina en el hombre se constituye según el verbo concebido a partir de la noticia de Dios y el amor que de él se deriva. Y así la imagen de

---

192. «Sed quia non semper est actus intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneat in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, XIV *de Trin.*: 'Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago', *S.Th.* I, q. 93, a. 7, ad 4.

193. «...imago recreationis consistit in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animae repraesentatur unitas essentiae divinae, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus», *De veritate*, q. 27, a. 6, ad 5; Santo Tomás hace siempre este paralelismo entre esencia-gracia y potencias-virtudes. Cfr. p.e., *S.Th.* I-II, q. 110, a. 2, c.

194. Cfr. CORDERO, J., a.c., CT 93 (1966), p. 76.

195. Cfr. PIOLANTI, A., o.c., p. 536; CORDERO, J., a.c., CT 93 (1966), pp. 13-14.

Dios se constituye en el alma en cuanto se dirige, o le es natural dirigirse a Dios»<sup>196</sup>.

Por ello, en cuanto que en el hombre existen dos niveles de operaciones, el natural y el sobrenatural, encontramos en él dos imágenes distintas de la Trinidad, según el modo como Dios es objeto de las mismas: la *imago creationis*, en cuanto es capaz de conocer a Dios, mediante las potencias naturales, como causa de las criaturas y amarle con el amor que se sigue a este conocimiento, y la *imago recreationis*, en cuanto es capaz de conocer y amar a Dios como es en Sí mismo mediante las virtudes teologales que tienen como objeto propio e inmediato a Dios<sup>197</sup>.

Aunque la *imago recreationis*, está ya presente desde el mismo momento de nuestra elevación sobrenatural, como de manera primaria y principal es referida a los actos, es mediante «los actos sobrenaturales de conocimiento sapiencial y amor que se alcanza la máxima perfección de la semejanza a Dios: la imagen de Dios Trino, (...) consistente en la conformación o conveniencia con el objeto, según es aprehendido; o —lo que es equivalente— unidad en la forma intencional»<sup>198</sup>. Por ello, a la imagen sobrenatural se la suele llamar de conformidad, y se distingue netamente de la natural que sólo se da a un nivel de representación analógica<sup>199</sup>.

Y bajo este aspecto «la gracia es esencialmente energía, potencialidad de conocimiento y amor: conocimiento y amor que tienden *ad attingere* de modo inmediato y en Sí mismas a las Personas divinas. La Santísima Trinidad es el término último, la causa final de este dinamismo de conocimiento y amor deiforme, que en la perfección de la Gloria produce la total asimilación a la Santísima Trinidad»<sup>200</sup>.

Y es en esta relación de semejanza donde los autores de la tendencia que analizamos ponen la razón formal de la presencia de

---

196. «Distinguuntur autem divinae Personae (...) secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et Amor procedit a Deo secundum seipsum amat. (...) Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum», *S.Th.* I, q. 93, a. 8, c.

197. Cfr. CORDERO, J., a.c., CT 93 (1966), p. 12.

198. *Ibidem*, pp. 13-14.

199. *Ibidem*, p. 16.

200. «La Grazia è essenzialmente energia, potenzialità di conoscenza e di amore deiforme: conoscenza e amore che tendono *ad attingere* immediatamente e in se stesse le Persone Divine. La SS. Trinità è il termine ultimo, la causa finale di questo dinamismo di conoscenza e di amore, che nella perfezione della gloria producono l'assimilazione completa alla SS. Trinità», PIOLANTI, A., o.c., pp. 559-560.

inhabitación; y dicen así: «se da una estrecha relación de la imagen de la Santísima Trinidad en el justo con la habitación en él de las tres divinas Personas, desde el momento y a partir del hecho básico de que toda imagen implica, desde su misma definición, una referencia necesaria a su propio ejemplar, como al propio fin. En otras palabras, todo proceso asimilador tiende a la realidad a la que asimila, alcanzando en ella su culminación»<sup>201</sup>. Y, por tanto, «aludir a la presencia de habitación trinitaria como coronamiento de todo el proceso de realización de la imagen sobrenatural, es esencial al estudio completo de la enseñanza de Santo Tomás sobre esta imagen. Sólo en este punto adquiere plenitud de sentido y comprensibilidad, ya que la realización de la imagen no es sino un progresivo caminar hacia esta meta de la presencia de habitación personal y real»<sup>202</sup>.

Aunque en estos textos la semejanza y la habitación aparecen en íntima conexión con la causalidad final, hemos de recordar que el planteamiento básico de esta postura es que la razón formal de la presencia de habitación es la causalidad eficiente-ejemplar, y no la ejemplar-final. Sobre este punto volveremos a insistir más adelante, pues, en nuestra opinión, es donde debe buscarse la delimitación fundamental entre las distintas posturas interpretativas.

## 8. *Imagen sobrenatural y misiones divinas*

Pasamos ahora a la consideración del segundo aspecto de la operatividad de la imagen trinitaria: la operación divina y su conexión con las eternas procesiones de las Personas.

Ya hemos indicado que las procesiones eternas de las divinas Personas son causa y razón de toda la producción de las criaturas<sup>203</sup>. Y esta realidad adquiere su sentido más profundo en el ámbito de nuestra elevación sobrenatural, pues en ella las procesiones eternas no sólo son la razón de la operación divina, como en toda obra *ad extra*, sino que por ella somos llamados a participar de la vida intratrinitaria, somos introducidos *ad intra*, y así toda la realidad sobrenatural creada se nos manifiesta como un prolongamiento en nosotros de las procesiones eternas<sup>204</sup>: las Personas divinas son en-

201. CORDERO, J., a.c., CT 93 (1966), p. 74.

202. *Ibidem*, p. 73.

203. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol.

204. Cfr. PIOLANTI, A., o.c., p. 557.

viadas a nuestra alma para hacer morada en ella, haciéndonos partícipes de la vida divina.

Esta se manifiesta especialmente en la semejanza con las divinas Personas que la acción divina, por la que somos introducidos en la vida íntima de Dios, graba en nosotros: «En la vuelta de la criatura racional a Dios se conoce la procesión de la Persona divina, que se llama también misión, en cuanto que la relación propia de la misma Persona divina es representada en el alma por cierta semejanza recibida, que es ejemplada y originada por la misma propiedad de la relación eterna»<sup>205</sup>.

En esto se apoya Galtier para concluir que: «ordenada (la acción divina) a introducirnos en la intimidad de la Santa Trinidad, nos hace, por esto mismo, semejantes a cada una de las personas divinas»<sup>206</sup>.

## 9. La misión en cuanto manifestación de la persona divina

Aunque de alguna manera hemos considerado ya, en los anteriores apartados, la manifestación de la Persona divina que exige su misión, creemos necesario hacer algunas consideraciones al respecto, en cuanto que la interpretación que se hace de ello está en íntima conexión con la solución que se da a la razón formal de la presencia de inhabitación, que es el tema que nos ocupa.

Las misiones divinas se realizan en orden a manifestar las divinas Personas<sup>207</sup>, para ser poseídas y gozadas por el alma, por tanto la inhabitación «se ha de definir en orden al conocimiento y al amor. El nuevo modo de existir las divinas Personas en el alma consistirá en su donación a ella como objeto de su conocimiento y su amor, es decir, a título de amistad»<sup>208</sup>. De tal manera que la razón formal de la presencia de inhabitación «debe dar razón tanto de la diferencia que existe entre esta presencia y la presencia sustancial de Dios

---

205. «In reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, in quantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae», *In I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol.

206. «Ordenée a nous introduire dans l'intimité de la Trinité sainte, elle (la acción divina) nous rend pour cela semblables à chacune des personnes divines», GALTIER, P., *o.c.*, p. 233.

207. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 2, a. un., arg. 2; *S.Th.* I, q. 43, a. 5 ad 2.

208. URDÁNOZ, T., *a.c.*, RÉT 6 (1946), pp. 473-474.

común a todas las criaturas, como, y especialmente, explicar su carácter propiamente amistoso»<sup>209</sup>.

El mismo autor, a la hora de interpretar esta realidad, escribe: «el conocimiento de la Persona divina, esencial a su misión, y por tanto a su presencia en nosotros, es de orden puramente potencial. Consiste en la aptitud del don producido en nuestra alma para llevarnos a su conocimiento»<sup>210</sup>, y, por tanto, las operaciones de conocimiento y amor «no comportan más distinta y expresa ordenación a la Trinidad de Personas que la relación ontológica de la misma gracia a la Trinidad, como participación de Dios en sí, Uno y Trino. Y esta relación, como primaria, habrá que considerarla como constitutiva de la inhabitación»<sup>211</sup>.

Y así, la manifestación de la Persona que incluye en sí la misión, y que se da, como dice Santo Tomás, en la semejanza que en el efecto producido hay de la Persona<sup>212</sup>, es considerada por estos autores como la correspondiente a la de todo efecto respecto de su causa agente. De tal manera que conocemos a la Persona en la semejanza a la misma del efecto en cuanto efecto, y por ello «será suficiente para su fin que la misión se identifique con la producción de la realidad en la que, o por la que<sup>213</sup>, la Persona se hace cognoscible o perceptible; es únicamente en este sentido en el que el conocimiento (de la misma) está presente en (la misión) como un elemento esencial»<sup>214</sup>.

De tal manera que «la nueva presencia puesta de este modo en referencia a la producción de la gracia o los efectos que la acompañan, es muy distinta a la (...) que, gracias a ellos, se puede tener de Dios como objeto. Es la producción de la gracia lo que hace

---

209. «Manifestement aussi ce principe doit rendre raison également de la différence qui existe entre cette présence et la présence substantielle de Dieu commune a toutes les créatures. Mais surtout il doit en expliquer le caractère proprement amical», GALTIER, P., *o.c.*, p. 215.

210. «La connaissance de la personne divine, essentielle à sa mission, et donc à sa présence en nous, est d'ordre purement potentiel. Elle consiste dans l'aptitude du don produit en notre âme à nous introduire dans sa connaissance», *Ibidem*, pp. 198-199; Cfr. *Ibidem*, p. 151.

211. URDÁNOZ, T., a.c., RET 6 (1946), p. 514.

212. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, ad 1.

213. No son equivalentes estas afirmaciones, pues según la primera el conocimiento de la Persona es en la semejanza del efecto; según la otra mediante el intelecto elevado por la fe. De hecho esta corriente el sentido que da a esta afirmación es el primero.

214. «...il suffisait à son but que la mission s'identifiât avec la production de la réalité, dans laquelle ou par laquelle la Personne est rendue connaissable ou perceptible; et c'est donc uniquement en ce sens que la connaissance est présentée par lui comme un élément essentiel», GALTIER, P., *o.c.*, pp. 185-186.

habitar en nosotros a las Personas divinas (...), la recepción de sus dones es lo que nos las hace presentes (...). Así, esta influencia de las Personas en nosotros, las supone ya presentes cuando sus dones entran en acción»<sup>215</sup>. Y por tanto «la Santísima Trinidad está presente en el alma en gracia, no porque es conocida y amada (...) sino para ser conocida y amada»<sup>216</sup>.

Las siguientes palabras de Piolanti pueden ser consideradas un buen resumen de la doctrina mantenida por esta corriente de pensamiento:

«Las Divinas Personas son inmanentes al alma como causa total e integral de la vida trinitaria participada:

- a) como principio de eficiencia y realización (...);
- b) como principio de ejemplaridad y asimilación (...);
- c) como principio de finalidad: (esto es) como término *intencional* de conocimiento y amor (...)»<sup>217</sup>.

#### 10. *Puntos constitutivos de esta corriente: visión sintética*

Aunque al ir exponiendo la doctrina de estos autores hemos indicado las interpretaciones que les eran propias, parece conveniente resaltar aquellos puntos de la misma que consideramos de más interés, con la triple finalidad de: a) distinguir lo que es doctrina común de aquello que es interpretación de escuela; b) poner de relieve el contenido y alcance de sus afirmaciones; c) poder contrastarla, cuando llegue su momento, con la interpretación que, de la presencia de inhabitación, hace la corriente que pone la razón formal de esta presencia

---

215. «La présence nouvelle, ainsi rattachée à la production de la grâce ou des dons qui l'accompagnent, est bien distincte (...), de la présence objective qui s'y pourra ajouter grâce à eux. C'est de les produire qui fait habiter en nous les personnes divines (...); la réception de leurs dons est ce qui nous les rend présentes. Ils sont en nous l'empreinte même de leur personne. (...) Ainsi cette influence des Personnes sur nous, quand leurs dons entrent en action, les suppose-t-elle déjà présentes en nous», *Ibidem*, pp. 222-224.

216. «La SS Trinità è presente realmente nell'anima in grazia, non perchè conosciuta e amata (...), ma allo scopo, al fine di essere conosciuta e amata», PIOLANTI, A., *o.c.*, pp. 5615-62; Cfr. GALTIER, P., *o.c.*, pp. 185 y 191.

217. «Le Divine Persone sono immanenti all'anima como causa totale e integrale della vita trinitaria partecipata: a) come principio di efficienza e di realizzazione (...); b) come principio di esemplarità e di assimilazione (...); c) come principio di finalità: come termine intenzionale di conoscenza e amore (...)», PIOLANTI, A., *o.c.*, p. 567.

en el hecho de que Dios, como es en Sí, sea el objeto inmediato y propio de las operaciones sobrenaturales de conocimiento y amor.

Lo propio de esta corriente puede concretarse en los siguientes puntos:

a. Dios sólo puede estar presente de un modo sustancial en una cosa en razón de su operación<sup>218</sup>, la presencia de inhabitación es sustancial, luego *la razón formal* de la presencia de inhabitación es *la acción de Dios* por la que se confiere la gracia que es el único efecto que hace presente a Dios de una manera especial<sup>219</sup>.

b. La presencia de inhabitación es específicamente distinta de la presencia común de inmensidad en razón de las características propias de la gracia, que siendo «un efecto especialísimo de orden superior exige una *causalidad especialísima* de orden superior, que trasciende al natural, y en consecuencia una presencia especialísima y más íntima»<sup>220</sup>. La presencia de inhabitación es considerada, por tanto, como la *presencia fundante* de Dios en el orden sobrenatural<sup>221</sup>.

c. Lo característico de la gracia como efecto se manifiesta en la especial *semejanza* con Dios que confiere al alma. La intimidad de la presencia de inhabitación es, de este modo, puesta en relación inmediata con la mayor semejanza, en cuanto que una cosa se dice que está más cerca de Dios en razón de su mayor semejanza a El<sup>222</sup>. Y en este sentido es interpretada la calificación que da Santo Tomás de la presencia de Dios en el alma del justo cuando dice que es *prout res est in sua similitudine*<sup>223</sup>.

d. La causalidad eficiente es, pues, enriquecida con la ejemplar a la hora de explicar el carácter especial de esta presencia, lo que les permite también hablar de presencia de las Personas en cuanto tales, ya que si bien la eficiencia hace referencia inmediata a la esencia, la ejemplaridad, como término de esa operación, hace referencia a las Personas como ejemplares. Y así la razón formal es puesta en la acción de Dios como asimiladora (causalidad eficiente-ejemplar), la cual, según estos autores, es la que exige y explica la presencia especial de Dios en el alma del justo<sup>224</sup>. Si-

218. Cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, sol.

219. Cfr. *S.Th.* I, q. 8, a. 3, ad 4

220. PIOLANTI, A., *o.c.*, pp. 552-553 (texto en nota 135).

221. Cfr. *C.G.* IV, c. 21 (n. 3576).

222. Cfr. *Quodlibetum* XI, q. 1, a. un., ad 5.

223. *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol.

224. Cfr. GALTIER, P., *o.c.*, p. 226.

guiendo una terminología clásica en la patrística, que también utiliza Sto. Tomás <sup>225</sup>, a esta acción la llaman frecuentemente *sigilación*.

e. La imagen sobrenatural de la Trinidad, consecuencia de que el objeto del conocimiento y amor sobrenatural sea Dios en sí mismo, es considerada primaria y principalmente ontológica, y sólo secundariamente operativa <sup>226</sup>, en el sentido de que la semejanza, y por tanto la causalidad ejemplar, está en conexión inmediata con la causalidad agente de Dios <sup>227</sup>, y no con la causalidad final.

f. La manifestación de la Persona requerida por la misión se da en la semejanza que de Ella hay en el don recibido, en el sentido de que la Persona es conocida *en* el don, no *por* el don <sup>228</sup>.

g. La venida de las Personas, por tener su razón en la causalidad eficiente-ejemplar, es previa a las operaciones: las Personas no están en el alma porque ésta es capaz de conocerlas y amarlas, sino que es capaz de conocerlas y amarlas porque se han hecho presentes en el alma <sup>229</sup>.

h. El sentido que dan a la fórmula del Aquinate de que Dios está en el alma «*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*» <sup>230</sup>, no es el de que mediante las operaciones, ya sea a nivel de acto o de hábito, nos relacionemos con las Personas como objeto de nuestro conocimiento y amor, sino que por los dones sobrenaturales de conocimiento y amor, somos hechos semejantes a las Personas divinas, en razón de su causalidad eficiente-ejemplar. Por tanto, se ha de decir que somos capaces de conocerlas porque somos semejantes a Ellas, y no que somos semejantes a Ellas porque somos capaces de conocerlas.

i. De acuerdo a lo dicho se podría definir la inhabitación en el marco de esta corriente del siguiente modo: «La inhabitación formalmente consiste en una unión física y amistosa entre Dios y

225. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 2.

226. Cfr. URDÁNOZ, T., a.c., RET 6 (1946), p. 526.

227. Así interpretan el texto de Santo Tomás en C.G. IV, c. 21 (n. 3576). del que ya hemos hablado, y en el que se encuentran términos como *reducuntur* típicamente finales.

228. Así interpretan el texto de *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol; p.e. GALTIER, P., o.c., pp. 190 y 236.

229. Cfr. PIOLANTI, A., o.c., pp. 561-562; GALTIER, P., o.c., pp. 185 y 191; *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, sol 2.

230. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c.

el hombre, realizada por la gracia, en virtud de la cual Dios se da al alma, haciéndola partícipe de su vida divina, para ser poseído por ella por conocimiento y amor»<sup>231</sup>.

La crítica a esta corriente interpretativa se llevará a cabo en el próximo capítulo al exponer la interpretación que hacen de la doctrina del Aquinate aquellos que ponen la razón formal de la inhabitación en las operaciones sobrenaturales de conocimiento y amor, pues consideramos esencialmente válida su argumentación acerca de los autores que hemos estudiado.

#### V. CORRIENTE QUE PONE LA RAZÓN FORMAL DE LA INHABITACIÓN EN EL HECHO DE QUE EL OBJETO DE NUESTRAS OPERACIONES SOBRENATURALES SEA DIOS COMO ES EN SÍ MISMO

La otra gran corriente<sup>232</sup> del pensamiento tomista fue iniciada por Juan de Santo Tomás, y pone la razón formal de la inhabitación en que Dios, como es en Sí, es el objeto propio e inmediato de nuestras operaciones sobrenaturales de conocimiento y amor, objeto ya sustancialmente presente en nuestra alma como causa de toda su realidad natural y sobrenatural.

Su argumentación de fondo radica en que la diferencia específica entre la presencia de inhabitación y de inmensidad no puede fundamentarse únicamente en un mayor o menor acercamiento de las cosas a su Creador, que, como hemos visto, se manifiesta en una mayor o menor semejanza<sup>233</sup>, sino que es necesario un modo nuevo, específicamente distinto, de relacionarse: y que, según estos autores, radica en el hecho de que la presencia de inmensidad se funda en la relación de la criatura a Dios como su causa agente, y la de inhabitación en la relación a Dios como objeto de las operaciones sobrenaturales.

Así, si bien una cosa puede estar más o menos lejos localmente

231. MENÉNDEZ REIGADA, I. G., *La inhabitación, dones y experiencia mística*, RET 6 (1946), p. 78.

232. Para la elaboración de este apartado se han tenido en cuenta especialmente a los siguientes autores: Juan de Santo Tomás, iniciador de esta corriente, A. Gardel, que a principios de siglo la volvió a actualizar, dando un especial relieve a su conexión con la experiencia mística, M. Cuervo y R. Garrigou-Lagrange.

233. Cfr. *Quodlibetum* XI, q. 1, a. un, ad 5.

de una persona sin que varíe el tipo de presencia, que será siempre presencia local, por el hecho de captarla intelectualmente surge una nueva relación, distinta de la local; y si está cercana espacialmente, esa relación será la de un objeto gozable y usable. Por tanto, en este caso no varía sólo la distancia local, la «intensidad de la presencia», sino también el tipo de la misma.

El objetivo de la argumentación en esta corriente, será mostrar que la relación a Dios como objeto propio de las operaciones sobrenaturales no es meramente intencional, sino que por sus características propias exige que sea la de objeto «alcanzable»: el Dios captado por el conocimiento sapiencial y la caridad es el Dios sustancialmente presente en el alma, principio y fundamento de su ser y de su obrar, tanto natural como sobrenatural, fin de toda nuestra realidad.

En la exposición de estas ideas seguiremos el siguiente orden: 1) crítica que esta corriente hace de la corriente anterior; 2) argumentación propia que presentan.

1. *La gracia, en cuanto efecto de Dios, no puede dar razón de las características propias de la presencia de inhabitación*

a. *Porque no explica la diferenciación específica de esta presencia respecto de la inmensidad*

Dice Santo Tomás en su *Comentario al Primer libro de las Sentencias*, de Pedro Lombardo: «la distinción entre estos modos (de presencia de Dios en las cosas) es tomada por un lado *ex parte creaturae*, y por otro *ex parte Dei*. *Ex parte creaturae* de acuerdo a la diferente manera de ordenarse y unirse a Dios, que es diferencia no sólo de razón sino real. Pues hay diversidad en los modos con los que Dios está en las cosas, cuando hay diversidad en los modos de unión o aplicación de Él en las mismas, ya que se dice que Dios está en las cosas en cuanto en ellas se aplica de algún modo. La criatura se une a Dios de tres maneras: Primera, sólo *según semejanza*, en cuanto en la criatura se encuentra alguna semejanza de la divina bondad, sin que alcance a Dios según la sustancia, y según esta unión se encuentra en todas las criaturas por esencia, presencia y potencia. Segunda, la criatura alcanza a Dios considerado *según su sustancia*, y no sólo según semejanza, lo cual es *por la operación*,

esto es, cuando alguien mediante la fe se adhiere a la Verdad Primera, y por la caridad a la Suma Bondad, y de este modo Dios está presente de una manera especial en los justos por la gracia. Tercera, la criatura alcanza al mismo Dios no sólo según la operación sino también según el ser, (...) y según este último modo Dios está en Cristo por unión. *Ex parte Dei* no se encuentra diversidad real sino sólo según razón, en cuanto en Él distinguimos la esencia, la potencia y la operación...»<sup>234</sup>.

Aclara, además, en su respuesta a la segunda objeción, que la distinción real entre los modos de presencia de Dios, tomada *ex parte creaturae*, es esencial y formal. Dice así: «La división esencial es siempre por las diferencias que por sí mismas dividen algo común; como aquellos seres que tienen pies por sí se dividen en bípedos, y cuadrúpedos, y no en blancos y negos. Del mismo modo, la presencia de Dios en las criaturas, por sí, se divide según los diversos modos mediante los cuales las criaturas alcanzan a Dios, y esta división es esencial y formal»<sup>235</sup>.

Por otro lado, la presencia común de inmensidad que aquí aparece calificada como *según semejanza*, en otras muchas ocasiones, es especificada por Santo Tomás como *por modo de causa agente*<sup>236</sup>. Y, por tanto, los seguidores de esta corriente dicen que: «La gracia santificante, en su ser ontológico de efecto de Dios, no es sino una semejanza del ser divino, formal en verdad, pero creada y, por

---

234. «Distinctio istorum modorum partim sumitur ex parte creaturae, partim ex parte Dei. Ex parte creature, in quantum diverso modo ordinatur in Deum et coniungitur ei, non diversitate rationis tantum, sed realiter. Cum enim Deus in rebus esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi est diversus coniunctionis vel applicationis modus, ibi sit diversus modus essendi. Coniungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo modo secundum similitudinem tantum in quantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam; et ista coniunctio invenitur in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam, et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem: scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et charitate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam. Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: (...) et sic est ultimus modus quo Deus est in Christo per unionem. Ex parte autem Dei non invenitur diversitas in re, sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in ipso essentia, virtus et operatio», *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, sol.

235. «Divisio essentialis semper est per differentias quae per se dividunt aliquod commune; sicut habens pedes, per se dividitur per bipes et quadrupes, non autem per album et nigrum. Similiter dico, quod Deus esse in creaturis per se dividitur secundum diversos modos quibus creaturae attingunt Deum: et haec est divisio essentialis et formalis», *Ibidem*, ad 2.

236. Ver Anexo.

tanto, no alcanza a Dios en su sustancia, sino que se refiere a Él solamente como a su causa eficiente y ejemplar. En consecuencia, con una concepción de este tipo, no salimos de la presencia de Dios en razón de su operación, esto es la presencia común de inmensidad, presencia que en su género es sustancial, pero que no es la presencia propia de la gracia»<sup>237</sup>: la presencia de inhabitación.

La superioridad de la gracia respecto a los demás efectos creados en razón de la mayor semejanza a Dios que lleva consigo, el especial amor que Dios nos manifiesta en su colación, etc., no implica sin embargo una presencia específicamente diversa a aquella con la que Dios está en todas sus criaturas.

No es por tanto una cuestión de acercamiento, de indistancia, sino de novedad de relación. Por eso si en alguna ocasión se pudiera hablar de una presencia especial de Dios en una cosa en razón de su eficiencia o ejemplaridad, ha de entenderse siempre en sentido meramente accidental o material<sup>238</sup>, sin que implique un modo específicamente distinto de presencia.

b. *Porque no da una explicación suficiente al hecho de que las Personas estén presentes en el justo 'en cuanto distintas'*

De acuerdo con los textos de la Sagrada Escritura y de los Padres, las Personas divinas se hacen presentes en el alma «en cuanto distintas». Doctrina que es común en teología y es admitida también por la corriente que se critica.

Ahora bien, «de todas las cosas, no excluida la gracia, es Dios causa por razón de su esencia, y por lo mismo en cuanto Uno y no en cuanto Trino en Personas. Las Personas no tienen nada distinto, ni propio, de cualquier manera que sea, en las acciones *ad extra* (...). Siendo así, en todas las cosas, sin excluir la gracia santificante, considerada como efecto de Dios, no puede existir más que una especie de relación a Dios-Causa y por tanto como Uno en esencia. De lo que se sigue inmediatamente que la gracia santificante, bajo este

---

237. «La grâce sanctifiante, dans son être ontologique d'effet de Dieu, n'est qu'une similitude de l'être divin, formelle à la vérité, mais créée et, partant, n'atteignant pas Dieu dans sa substance, mais se référant seulement à Lui, comme à sa cause efficiente et exemplaire. Nous ne dépassons pas, par conséquent, avec une telle conception, la présence de Dieu par son opération, la présence d'immensité, présence substantielle en son genre, mais qui n'est pas propre à la grâce», GARDEIL, A., *Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes*, RT 28 (1923), p. 11; Cfr. RODRÍGUEZ, V., *Inhabitación de la SS Trinidad en el alma en gracia*, CT 86 (1959), p. 89.

238. Cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, ad 2.

concepto, de ninguna manera puede ser causa formal de la existencia de las Personas en nosotros»<sup>239</sup>. En otras palabras «la gracia, que está en nosotros, es efecto de la esencia divina, y no tiene relación con la distinción de las Personas»<sup>240</sup>.

Los autores de la primera corriente responden a esta crítica diciendo que sería válida si ellos fundamentaran la presencia de las Personas «en cuanto distintas» sólo en la causalidad agente de Dios, esto es, en la relación de la criatura a Dios como a su principio, pero ellos la fundamentan también en la causalidad ejemplar, que, como dice Santo Tomás, es uno de los modos de relacionarse la criatura a Dios como a su término, y bajo esta consideración puede contemplar la distinción de Personas<sup>241</sup>.

Creemos sin embargo que esta observación no da una respuesta adecuada a la objeción que se les hace, pues, ¿es válida esta unificación que hacen de las causalidades eficiente y ejemplar? Pensamos que no, al menos de acuerdo a la interpretación que de ella hacen.

Pues si la unificación entre ambas causalidades es considerada como una identificación no sólo real sino formal entre ellas<sup>242</sup>, habría que concluir que la eficiencia y la ejemplaridad de Dios en el orden sobrenatural contienen en sí idéntica relación a la Trinidad de Personas. En cuyo caso, si en esta relación se contemplase a las Personas «en cuanto distintas» necesariamente la eficiencia sobrenatural llevaría consigo dicho contenido, lo cual atentaría al principio de unicidad de naturaleza y operaciones *ad extra* de la Trinidad, que ellos mismos admiten. En caso contrario, habría que negar que la ejemplaridad dé razón de la distinción de las Personas.

Si la identificación fuera solamente real, lo cual en el caso de la causalidad divina es siempre verdad, y no formal, nos encontraríamos en la necesidad de considerar dos formalidades distintas de la causalidad divina para poder dar cuenta de todas las características de la inhabitación, que, como veremos, es la solución que dan los seguidores de la otra corriente y que estos no admiten. Por consiguiente pensamos que su interpretación es la expuesta en primer lugar, y para las razones indicadas no es válida.

---

239. CUERVO, M., *La inhabitación de las divinas Personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás*, CT (1945), pp. 136-137; Cfr. *Ibidem*, p. 144.

240. «Gratia, quae in nobis est, est effectum essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum», *In III Sent.* d. 4, q. 1, a. 2, sol.

241. Cfr. *In I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 2, sol.

242. Cfr. GALTIER, A., *o.c.*, pp. 218-219.

De todas formas queremos indicar que aunque en la disputa teológica esta presencia de las Personas «en cuanto distintas» ha sido uno de los elementos clave, en nuestra opinión, como más adelante expondremos, nos es el fundamental, y el contenido trinitario de la inhabitación no es más ampliamente explicado por una corriente que por la otra.

c. *Porque la conexión de los dones sobrenaturales con el fin no aparece como un elemento primordial de la inhabitación*

Santo Tomás, de acuerdo a la Sagrada Escritura y la Tradición, pone la inhabitación, las misiones, y en general todo el proceso de nuestra santificación, en conexión inmediata con el *reditus*, la vuelta de la criatura a su Creador<sup>243</sup>. Estas realidades se nos muestran sobrenaturales, precisamente en la medida en que nos introducen en la vida intratrinitaria, haciéndonos capaces de llegar a ver a Dios cara a cara. Por eso, la elevación sobrenatural no se nos manifiesta como propiamente sobrenatural en cuanto obra *ad extra* de Dios, sino en cuanto por ella somos introducidos *ad intra*. De tal manera que el Doctor Común, al hablar de la colación de la gracia como la mayor obra de Dios, hace radicar su grandeza no en el modo de obrar de Dios, en el contenido *ad extra* de su operación, sino en el término de la misma, que es el Bien eterno —Dios mismo—, que es su contenido *ad intra*<sup>244</sup>.

Esto lleva consigo al menos las siguientes consecuencias:

i) La participación de lo propio de las Personas enviadas es puesta en aquello que las manifiesta como *esse ab alio*<sup>245</sup>, y así dan cuenta de una de las razones de la misión, manifestar a la Persona enviada como procedente; sin embargo no dan cuenta suficientemente del segundo motivo el *ad sanctificandam creaturam*<sup>246</sup>, y que es lo que lleva a Santo Tomás a desechar la participación de la Filiación como propia de la misión de la Segunda Persona, pues en cuanto tal no dice relación a Dios como fin<sup>247</sup>. Y de hecho, aunque sólo en uno de los autores estudiados se pone de manera explícita la participa-

243. Cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol.

244. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 113, a. 2, c.

245. Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 2, a. un., arg. 2.

246. Cfr. *Ibidem*, d. 14, q. 1, a. 1, sc.

247. Cfr. *Ibidem*, d. 15, q. 5, a. 1, ad 3.

ción de la Filiación como fundamento de la inhabitación <sup>248</sup>, en nuestra opinión se encuentra implícita en todos ellos.

ii) Al relegar muy a segundo plano la causalidad final en el estudio de la inhabitación, quizá se pueda decir que ponen en peligro la plena inteligencia de su contenido sobrenatural, al quedar también en un segundo término el hecho de que su razón esté en su ordenación intrínseca al conocimiento de Dios cara a cara.

2. *La gracia con los dones sobrenaturales, en cuanto hacen que sea Dios, como es en Sí, el objeto propio e inmediato de las operaciones sobrenaturales de conocimiento y amor, dan razón de las características propias de la presencia de inhabitación*

Pasamos ahora a exponer positivamente la doctrina de la segunda corriente.

Parten estos autores de que «consistiendo la existencia de Dios en las cosas en una relación real de las cosas a Dios, y de razón de Dios a las cosas, fundada en algún efecto de la acción divina, para probar la real existencia de las Personas divinas en el alma es necesario establecer previamente y de manera firme la existencia de esta relación real» <sup>249</sup>.

Esta relación no puede ser la del efecto a su causa (ya que no es capaz de dar razón de la diferencia específica entre las presencias de inhabitación e inmensidad), aunque como se considerará más adelante, debe ser exigida como un elemento integrante y previo para la fundamentación de la presencia de inhabitación como presencia sustancial.

Por ello estos autores, distinguiendo netamente esta presencia de la común de inmensidad, han puesto la razón formal de la inhabitación en aquello que es más propio de la gracia: el introducir a la criatura en la realidad íntima de la vida intratrinitaria, lo cual se lleva a cabo mediante las operaciones de conocimiento y amor. Y en consecuencia el fundamento de la inhabitación «es la gracia, no como efecto sino por razón de las operaciones de conocimiento y amor de las cuales es su principio radical» <sup>250</sup>.

---

248. OCÁRIZ, F., «Hijos de Dios en Cristo», EUNSA (Pamplona 1969).

249. CUERVO, M., a.c., CT 36 (1945), p. 137.

250. *Ibidem*, p. 138; Cfr. *Ibidem*, p. 135.

De tal modo que «la comunicación o acercamiento del alma a Dios no es por superación de una distancia o separación extrínseca, local (las tres Personas están ya realmente en el alma antes de la inhabitación en razón de la presencia común de inmensidad), sino por apertura o acercamiento ontológico a Ellas»<sup>251</sup>.

Puestas las operaciones como razón formal de esta presencia se verifica que:

- a. *Se da razón de la diferencia específica entre las presencias de inmensidad e inhabitación*

Y esto porque la distinción entre la presencia de inmensidad e inhabitación proviene, entonces, «de la diversidad de relaciones que dice la criatura a Dios por razón de su ser y en virtud de la gracia, la cual tiene como objeto al mismo Dios como es en Sí mismo sustancialmente. Uno en esencia y Trino en Personas. La diversidad existente entre estos dos modos de presencia de Dios es no sólo numérica sino también específica»<sup>252</sup>.

Como ya hemos indicado, Santo Tomás exige, para que se dé la inhabitación, no sólo la gracia, raíz de las operaciones sobrenaturales, sino también el cortejo de dones que la acompañan. Estos elevan las potencias naturales y las convierten en principios operativos inmediatos de conocimiento y amor sobrenaturales, que tienen como objeto propio a Dios como es en Sí. De modo que «a la producción de la gracia se sigue en el alma una relación real a las Personas divinas como objeto *connatural* de las potencias (elevadas por las virtudes), a la que corresponde otra de razón de Estas al alma, en virtud de la cual con toda verdad se dice que existen realmente en ella, por razón analógica a la que Dios existe en todas las cosas»<sup>253</sup>.

Las presencias de inhabitación e inmensidad son específicamente distintas porque la razón formal de ellas difiere específicamente. En la presencia de inmensidad es la relación del efecto a su causa —presencia fundante—; en la de inhabitación es «la tendencia

---

252. RODRÍGUEZ, V., a.c., CT 86 (1959), p. 111.

252. CUERVO, M., a.c., CT 36 (1945), pp. 132 133; Cfr. *Ibidem*, p. 129; In I Sent., d. 37, q. 1, a. 2, sol.

253. CUERVO, M., a.c., p. 208.

dinámica y objetiva de la gracia, fuente de conocimiento y amor sobrenatural, hacia Dios»<sup>254</sup>.

Hemos de indicar que no es necesario, como ya se ha dicho repetidamente, para que se dé esta relación a Dios que las operaciones se den en acto, basta que se den los hábitos sobrenaturales que son sus principios inmediatos<sup>255</sup>. Aunque la plenitud de la misma, como se comprueba en el Cielo, se alcance mediante los actos propios.

b. *Se da cuenta de la distinción de Personas*

El objeto de las operaciones sobrenaturales es Dios como es en Sí, Uno en esencia y Trino en Personas. Por ello, si bien se dirigen de un modo inmediato a la esencia divina, como ocurre en la visión beatífica, en ella, aunque sea de una manera secundaria, son contempladas y amadas las Personas divinas.

Y así, tanto en el viador como en el bienaventurado, el objeto del conocimiento sobrenatural es la Verdad Primera, numéricamente una, y cada una de las Personas es conocida en cuanto es Verdad Primera. Del mismo modo el objeto del amor sobrenatural es el Bien Sumo, numéricamente uno, y cada Persona es amada en cuanto es el Sumo Bien. De modo que el objeto de las operaciones sobrenaturales es el único Dios en tres Personas<sup>256</sup>. Y así, dirán, la unidad de objeto lleva en sí una relación real a las Personas divinas «en cuanto distintas».

c. *Se da razón del carácter amistoso de esta presencia*

Una de las características de la presencia de inhabitación tal como se deduce tanto de la Sagrada Escritura como de la exposición del Magisterio, es su carácter amistoso. Y para que se pueda hablar propiamente de amistad es necesario el amor mutuo, por ello si bien el amor de Dios al hombre es prioritario en nuestra elevación sobrenatural, hay que exigir también el amor de la criatura, para que se lleve a cabo el *redamare* propio de la amistad.

254. «(La) raison de la présence de Dieu en nous par la grâce, (es) la tendance dynamique et objective à Dieu, de la grâce, source de la connaissance et de l'amour surnaturels», GARDEIL, A., a.c., RT 28 (1923), p. 11.

255. Cfr. CUERVO, M., a.c., CT 36 (1945), p. 145.

256. Cfr. *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sol.

Por ello, al poner esta corriente interpretativa como razón formal de esta presencia las operaciones de conocimiento y amor del justo, en la inhabitación se contemplan tanto el amor de Dios como el de la criatura, y de este modo su carácter propiamente amistoso.

Por otro lado se da también razón del hecho de que las Personas nos hayan sido donadas, esto es que son poseídas y gozadas, lo cual sólo se puede entender en razón de las operaciones intelectuales de la criatura <sup>257</sup>.

d. *La conexión de la gracia con el fin, el «reditus» de la criatura, es puesto como elemento primordial de la inhabitación*

El que la razón formal sea puesta en el hecho de que Dios sea el objeto propio de nuestras operaciones sobrenaturales lleva consigo, entre otras, las siguientes consecuencias:

i) El *reditus* de la criatura a Dios se lleva a cabo mediante las operaciones de ésta y en consecuencia aparece como elemento primordial de la inhabitación.

i') La participación de las Personas enviadas propia de la inhabitación es puesta en la participación del Verbo y el Amor, que en sí hacen tanto relación a Dios como a principio, y con ello a la manifestación de la Persona como *esse ab alio* propia de la misión <sup>258</sup>, como relación a Dios como fin último sobrenatural, y en consecuencia del *ad sanctificandam creaturam* <sup>259</sup>.

i'') Resalta el carácter estrictamente sobrenatural de la inhabitación, ya que en el hecho de que Dios, como es en Sí, sea el objeto de nuestras operaciones sobrenaturales es donde se nos manifiesta la sobrenaturalidad de nuestra elevación por la gracia, ya que ello es propio sólo de la naturaleza divina, y no puede serlo de ninguna naturaleza creada <sup>260</sup>.

e. *No se da, sin embargo, razón de la sustancialidad de la presencia de inhabitación si sólo se tienen en cuenta las operaciones*

Evidentemente la tendencia amorosa hacia un objeto, o el cono-

257. Cfr. *Ibidem*, d. 14, q. 2, a. 2. ad 2.

258. Cfr. *ibidem*, d. 15, q. 2 a. un., arg 2.

259. Cfr. *Ibidem*, d. 15, q. 1, a. 1, sc.

260. Cfr. *S.Th.* I, q. 12, a. 4, c.

cimiento no exigen de por sí una presencia sustancial del mismo, basta con una presencia intencional. El conocimiento sólo exige la existencia en nosotros de la especie de lo conocido, no su presencia sustancial. El amor, por su parte, exige una presencia afectiva y en ella la tendencia a una unión efectiva con lo amado, sin embargo, en la criatura, esa tendencia no es de suyo productiva de la efectividad de la unión. Así el amor implica la tendencia a buscar la presencia física del amigo, pero por sí mismo no lo hace cercano; para ello es necesaria la presencia local<sup>261</sup>. En consecuencia hay que buscar la efectividad de la unión del alma con Dios en otro tipo de relación<sup>262</sup>.

### 3. *La presencia de inhabitación exige, como fundamento de su sustancialidad, la presencia previa de inmensidad*

Después de lo expuesto, queda patente el problema: la causalidad agente de Dios da razón de su presencia sustancial en el alma, pero no es capaz de explicar las otras características propias de la presencia de inhabitación; por otro lado, las operaciones de conocimiento y amor nos dan razón de éstas pero no de la sustancialidad de la presencia.

La respuesta de los seguidores de esta segunda corriente es inmediata: «Hay una solución al alcance de la mano: utilizar la presencia real de Dios en todas las cosas por su inmensidad, por su operación, y, después considerar la tendencia del conocimiento y el amor en cuanto que encuentran su término en el fondo del alma. Así el alma realiza de golpe, en virtud de la presupuesta omnipresencia de Dios, la nueva relación, totalmente real, del conocimiento experimental y del amor de fruición de este objeto íntimamente presente»<sup>263</sup>.

De este modo, lo que ya estaba real y sustancialmente presente en el alma pasa a ser objeto de conocimiento y amor, dando una

261. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *CTh*, d. 37, a. 3, n. 15.

262. Cfr. *Ibidem*.

263. «Il y avait une solution à portée de la main: c'était d'utiliser la présence de Dieu en tous les choses par son immensité, par son operation, et, dès lors, de regarder la tendance de la connaissance et de l'amour comme rencontrant son terme au fond de l'âme. Ainsi l'âme en réalise du coup, en vertu de cette omniprésence supposée de Dieu, la relation nouvelle, bien réelle, de la connaissance expérimentale et de l'amour de fruición à cet objet intimement présent», GARDEIL, A., a.c., RT (1923), p. 9.



especificidad distinta a la presencia. No es ya la presencia de algo que de alguna manera es ajeno a nosotros, sino de aquello que amamos y gozamos, aquello que constituye nuestro fin último<sup>264</sup>. En otras palabras, la operación divina da razón de la sustancialidad de su presencia, mientras que las operaciones sobrenaturales de la criatura dan razón de aquellas características de la inhabitación que la constituyen en una presencia específicamente distinta de la común de inmensidad.

Esta explicación es criticable diciendo que no parece que haya fundamento sobre el que se pueda establecer una unión entre las presencias de inmensidad —sustancial— y la de conocimiento y amor —intencional— dando lugar a una única presencia, ya que son numéricamente distintas.

Es aquí donde se encuentra el núcleo fundamental de la argumentación.

¿Se puede decir que la presencia física del amigo es una mera presencia física, del mismo tipo que la de los demás objetos que están a nuestro alcance? ¿Su diferencia, si la hay, es esencial o meramente material y accidental? ¿En el caso de la inhabitación, en la que el amigo presente es Dios, y en el que las operaciones sobrenaturales lo tienen como objeto propio, esta diferencia se potencia? ¿La contemplación propia de la vida cristiana, y no me refiero aquí a la correspondiente a la experiencia mística, no es manifestativa de que hay esta diferencia, y que es realmente una diferencia esencial?

En nuestra opinión, en el caso de la inhabitación sí se puede hablar de que la relación a Dios como objeto de nuestro conocimiento y amor sobrenatural es capaz de dar razón de un cambio específico en el modo de presencia de Dios incluyendo a la vez la sustancialidad.

Tres son los argumentos en los que nos fundamentamos:

i) El carácter del conocimiento propio de la inhabitación, que no es el de cualquier conocimiento sobrenatural (p.e. no es el correspondiente al de la fe informe) sino el conocimiento sapiencial, que exige estar acompañado del amor sobrenatural, y este conocimiento es de algún modo experimental (*quasi experimentalis* lo llama el Aquinate). Este será el argumento en que se apoyarán fun-

---

264. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, CTh, d. 37, a. 3, n. 20.

damentalmente los seguidores de esta corriente. Y que expondremos en el próximo epígrafe.

i') La esencial igualdad de la presencia de inhabitación en el viador y en el bienaventurado, que exige en consecuencia una misma razón formal de la inhabitación en ambos. Ahora bien, ¿qué es lo común en ambos? Ciertamente el hecho de que Dios como es en Sí sea el objeto del conocimiento y el amor; no así la razón de la sustancialidad de la presencia, al menos en la opinión más común, ya que en el viador es la eficiencia divina y en el bienaventurado el que Dios haga de especie intelectual. Y por lo tanto la razón formal debe ser puesta en lo que es común: el que Dios sea el objeto del conocimiento y amor sobrenaturales. Sin embargo, como hay autores de ambas corrientes que ponen tanto en el bienaventurado como en el viador la razón de la sustancialidad de la presencia en la eficiencia, este argumento no ha sido empleado de una manera general. Sobre él haremos algunas consideraciones más adelante.

i'') En nuestra opinión, a nivel meramente natural se podría también hablar de una diferencia específica de presencias entre la que se da sólo según la mayor o menor cercanía local y la correspondiente a la del objeto amado presente ya localmente. De hecho, este tipo de argumentación es utilizado por los autores de la corriente que estudiamos a modo de ejemplo. Ahora bien, el tratar de dar una justificación teórica a esta afirmación cae fuera de las posibilidades del presente trabajo, y nos remitimos a la simple constatación de expresiones y actitudes usuales que de alguna manera la reflejan.

#### 4. *Algunas características del conocimiento sobrenatural*

Hemos indicado que no basta cualquier conocimiento de las divinas Personas para que surja una relación a Ellas distinta de la relación a Dios como causa agente sobre la que se fundamente la distinción específica de las presencias. Por eso consideramos conveniente resaltar algunas características del conocimiento propio de la inhabitación, tal como lo hacen los seguidores de la corriente que estamos exponiendo.

### a. *Conocimiento quasi-experimentalis*

En diversas ocasiones emplea Santo Tomás el término de *experimentalis* o *quasi-experimentalis* al referirse al conocimiento propio de la inhabitación.

Respecto a la interpretación de su significado dicen estos autores: «La experimentabilidad del conocimiento que llamamos de inhabitación, es decir, el que hace que las Personas habiten en el alma, se deduce lógicamente de la doctrina de Santo Tomás sobre la causa formal de la existencia de las Personas divinas (...). Esta consiste en los actos de conocimiento y amor que fluyen de la gracia santificante. Pero precisamente la gracia, en cuanto participación de la naturaleza divina como es en sí misma, nos da la facultad de poseer, disfrutar y gozar las Personas. Y esto basta para que los actos de conocimiento y amor que fluyen de la gracia terminen sustancialmente en las Personas divinas como objeto presente, tenido y poseído por el alma para su libre goce y disfrute. De donde los actos de conocimiento y amor procedentes de la gracia santificante hacen presentes en el alma a las Personas, no de cualquier manera, sino como posesión propia de ellas, con la facultad de gozarlas y disfrutarlas libremente, cuyos actos por lo mismo tienen siempre un contacto real con las Personas divinas como objeto propio suyo, realmente presente y realmente poseído»<sup>265</sup>.

En consecuencia (y esto es lo que caracteriza propiamente a este conocimiento como experimental), es conocimiento de un objeto no distante, de un objeto realmente presente como poseído<sup>266</sup>, y que, al mismo tiempo, se nos manifiesta como un conocimiento no discursivo, pues es fruto del don de Sabiduría que conoce a Dios presente bajo una iluminación especial, según connaturalidad o simpatía con las cosas divinas fundada sobre la caridad, como dice Garrigou-Lagrange<sup>267</sup>.

Los otros tipos de conocimiento de Dios, ya sea el natural ya el de fe informe, no son suficientes para dar razón de la presencia de inhabitación de las Personas pues nos relacionan con ellas como objeto lejano, no alcanzable, y por tanto de ningún modo como enviadas, donadas, tenidas y poseídas<sup>268</sup>.

265. CUERVO, M., a.c., CT 36 (1945), p. 153.

266. Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *L'habitation de la SS. Trinité et l'expérience mystique*, RT 33 (1928), p. 452.

267. Cfr. *Ibidem*, pp. 467-468.

268. Cfr. CUERVO, M., a.c., CT 36 (1945), pp. 149-150.

## b. *Conocimiento y semejanza*

Hemos hablado de que este conocimiento es de connaturalidad, lo que exige, en consecuencia, una semejanza del alma con Dios, la semejanza sobrenatural. Por ello estos autores ponen el estudio de la *imago recreationis* en conexión inmediata con las operaciones sobrenaturales: porque conocemos a Dios como es en Sí somos semejantes a El: para conocerle tenemos que ser asimilados a El. Estos dos aspectos se pueden encontrar en la doctrina de Santo Tomás. Por ejemplo, respecto del primero: «el alma es conformada con Dios en el conocimiento que tiene del mismo Dios»<sup>269</sup>, respecto al segundo: «la unión (con Dios) por la semejanza de la gracia (se ordena) a la fruición de la Gloria»<sup>270</sup> (lo que manifiesta su conexión inmediata con la semejanza y conocimiento de Dios que se da en la visión beatífica: «seremos semejantes a El, porque le veremos como El es»<sup>271</sup>) y también: «para ver a Dios se requiere una cierta semejanza a El por parte de la potencia visiva, por medio de la cual el intelecto es hecho capaz de ver a Dios»<sup>272</sup>.

Hemos de tener en cuenta que al hablar del conocimiento propio de la gracia, de manera necesaria existe una referencia implícita a la caridad, pues «la fe sin caridad, sin gracia, no nos da un conocimiento que nos asemeje al conocimiento intratrinitario, y, por tanto, no causa la inhabitación»<sup>273</sup>. En consecuencia en la semejanza sobrenatural se incluyen todos los dones, de manera que «las perfecciones divinas de la gracia nos dan una asimilación con las divinas Personas, que algunas veces se llama *sigilación*, en cuanto que algunas de ellas, como las pertenecientes a la línea del conocimiento, imprimen en nosotros una semejanza con el Verbo divino; otras con el Espíritu Santo, como sucede con las pertenecientes a la línea del amor; y finalmente otras con el Padre, como las que se refieren a la potencia»<sup>274</sup>.

A pesar de lo expuesto en el presente epígrafe, consideramos

---

269. «In cognitione ipsa qua mens ipsum Deum cognoscit mens ipsa Deo conformatur», *De Veritate*, q. 10, a. 7, c.

270. «Unio autem per similitudine gratiae, ad fruitionem beatitudinis (ordinatur)», *Ibidem*, q. 29, arg. 2 et ad 2.

271. *I Io.*, III, 2.

272. «Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum», *S.Th.* I, q. 12, a. 2, c.

273. RODRÍGUEZ, V., a.c., CT 86 (1959), p. 107.

274. CUERVO, M., a.c., CT 36 (1945), pp. 155-156.

que los seguidores de esta postura, en general, han relegado muy a segundo término la realidad de la semejanza divina —la *imago recreationis*—, lo que en nuestra opinión no es acertado.

Su mayor aportación radicará en la consideración de la gracia como participación en nosotros de la vida divina.

### 5. *La gracia santificante participación de la vida íntima de Dios*

La realidad vital-operativa de nuestra participación sobrenatural es puesta de relieve de una manera especial por estos autores. La consideración de Dios como vida del alma en cuanto causa eficiente y ejemplar<sup>275</sup>, elemento fundamental en la otra corriente interpretativa, es complementado por ésta con la consideración de la participación de la vida divina, que conlleva nuestra elevación al orden sobrenatural, y que se manifiesta en las operaciones sobrenaturales. Y así, la gracia es definida como «cierta participación sobrenatural de la naturaleza divina en cuanto divina, o de la vida íntima de Dios»<sup>276</sup>. Ahora bien, la vida íntima de Dios se constituye en sus operaciones intelectuales, según las cuales proceden las divinas Personas: el Verbo por vía de conocimiento y el Espíritu Santo por vía del amor. Y de este modo, en la participación sobrenatural la esencia divina es contemplada en su vertiente dinámica, esto es en cuanto naturaleza: la esencia como principio de operaciones. Por ello al hablar de la gracia dicen: «así como la naturaleza divina es principio de todas las potencias y operaciones de Dios, de modo semejante la gracia lo es en nosotros de todas las potencias y operaciones sobrenaturales; a la manera que en Dios, por razón de su naturaleza, el objeto de su conocimiento, de su amor y de su bienaventuranza es la misma naturaleza divina, así también en virtud de la gracia el objeto *connatural* de las virtudes teologales es el mismo ser de Dios tal como es en Sí mismo, Uno en esencia y Trino en Personas. *Sed aliter et aliter*»<sup>277</sup>. Conocemos y amamos a Dios como Dios se conoce y ama a Sí mismo, pero de una manera finita<sup>278</sup>.

Y en consecuencia, la gracia es considerada fundamentalmente

---

275. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 110, a. 1, ad 2.

276. «(Gratia) est participatio quaedam supernaturalis divinae naturae ut divina est», GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Gratia*, L.I.C.E. (Torino 1950), p. 98.

277. CUERVO, M., a.c., CT 36 (1945), p. 142.

278. Cfr. GARDEIL, A., *Examen de conscience*, RT 34 (1928), p. 388.

como principio radical de operaciones: «La gracia nos hace partícipes real y formalmente de la deidad, de la vida eminente e íntima de Dios, pues es en nosotros principio radical de operaciones propiamente divinas»<sup>279</sup>. Participación de la vida divina que se manifiesta en cada uno de los dones sobrenaturales de acuerdo a su propio modo: «la gracia habitual es participación de la naturaleza divina en cuanto es naturaleza; como la caridad participación del amor divino en cuanto operación. Pero ambas son participación de la vida íntima de Dios»<sup>280</sup>.

## 6. *Puntos constitutivos de esta corriente: visión sintética*

Vamos a exponer a continuación aquellos puntos de esta corriente que se pueden considerar como los propiamente característicos de su interpretación, y en los cuales se manifiesta su diferencia con la otra corriente:

a. Dios sólo puede estar presente de un modo sustancial en la criatura en razón de su operación; la presencia de inhabitación es sustancial, luego exige la acción de Dios como fundamento de su sustancialidad.

Sin embargo no puede encontrarse en la operación divina la razón formal de la presencia de inhabitación, ya que en dicho caso no se distinguiría específicamente de la presencia común de inmensidad, al tener ambas la misma razón formal.

b. La razón formal de la inhabitación radica en que Dios, como es en Sí mismo, es el objeto propio e inmediato de las operaciones sobrenaturales: ya que da cuenta de todas las características propias de la presencia de inhabitación, y de la diferencia específica entre esta presencia y la común de inmensidad, al tener razones formales formalmente distintas: en la de inmensidad: la eficiencia divina; en la que inhabitación: Dios como objeto de nuestras operaciones sobrenaturales.

---

279. «A cette Déité, à cette vie éminente et intime de Dieu, la grâce nous fait participer réellement et formellement, puisqu'elle est en nous principe radical d'opérations proprement divines», GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Perfection chrétienne* (Paris 1923), p. 57.

280. «Gratia habitualis est participatio divinae naturae ut natura est, sicut caritas est participatio divini amoris, ut est operatio. Sed ambae sunt participationes vitae intimae Dei», GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Gratia*, p. 113.

c. La intimidad propia de la presencia de inhabitación es puesta de manifiesto en el carácter cuasi-experimental del conocimiento correspondiente al don de Sabiduría que se dirige a Dios presente ya en el alma. No es por tanto una cuestión de mayor o menor cercanía, sino de posesión y goce de lo que ya está sustancialmente presente.

En esto mismo se pone de relieve la donación de las Personas divinas como fundamento de su inhabitación, ya que una cosa es donada en cuanto es comunicada para ser poseída y gozada.

d. Al tener en cuenta las operaciones de la criatura se da razón del carácter amistoso de esta presencia, que exige el amor mutuo, el *redamare*, ya que se presenta como necesario no sólo el amor de Dios sino también el de la criatura.

e. La relación a Dios, propia de la inhabitación, es la correspondiente a nuestro fin último sobrenatural, lo cual implica que se resalta aquel aspecto de la gracia donde se nos muestra de una manera especial su carácter estrictamente sobrenatural, esto es su ordenación al conocimiento y amor a Dios como es en Sí, lo que sólo puede ser propio de la naturaleza divina. Por otro lado, hace que el marco en el que se debe considerar la inhabitación es el de finalidad-operación-ejemplaridad.

f. Como consecuencia de esto la semejanza a las Personas enviadas es la correspondiente a la participación en cuanto Verbo y Amor, ya que estos nombres, que expresan de manera limitada la perfección de las Personas divinas, incluyen en sí la relación a Dios en cuanto término, y no sólo en cuanto principio.

g. La imagen trinitaria es primariamente operativa y secundariamente ontológica, en el sentido de que su conexión inmediata no es con la causalidad eficiente sino con la final, como hemos indicado.

h. La manifestación de la Persona que acompaña a la misión puede entenderse de dos modos: i. La Persona se manifiesta en cuanto que puede ser conocida por la inteligencia elevada por los dones sobrenaturales (interpretación, según nuestra opinión, no es la que se deduce de los textos de Santo Tomás, el cual dice que el don representa una semejanza de la propio de la Persona enviada); i'. El conocimiento y amor sobrenaturales a Dios como es en Sí hacen surgir en nosotros relaciones a Dios que son representa-

tivas de lo propio del Hijo y del Espíritu Santo —relaciones subsistentes de conocimiento y amor de Dios a Sí mismo—. (Interpretación que, en nuestra opinión, recoge perfectamente el sentido de la doctrina tomista).

i. La venida de las Personas en la inhabitación es consecuencia de la gracia, y por tanto posterior a los dones, aunque en razón de la causalidad eficiente se dé una presencia fundante previa distinta de la de inhabitación. Las Personas inhabitan en el alma porque ésta es capaz de conocerlas y amarlas como son en Sí, y no para ser conocidas y amadas.

j. La formulación propia de esta presencia es en consecuencia la de «*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*», y a la luz de ella se han de interpretar las demás formulaciones que de la presencia de inhabitación hace Santo Tomás.

Por ello, si bien son ciertas las siguientes afirmaciones: «somos semejantes a las Personas divinas porque somos capaces de conocerlas y amarlas», y «somos capaces de conocerlas y amarlas porque somos semejantes a Ellas», la prioridad corresponde a la primera<sup>281</sup>.

k. Para esta corriente la definición más adecuada de inhabitación podría ser: «La inhabitación formalmente consiste en una unión física y formal entre Dios y el hombre, realizada por la gracia y los demás dones sobrenaturales, en virtud de la cual Dios se da al alma, y está en ella personal y sustancialmente, en cuanto que habiéndola hecho partícipe de la vida divina es posible por ella mediante el conocimiento y el amor»<sup>282</sup>.

## VI. DOCTRINA DE JUAN DE SANTO TOMÁS

Juan de Santo Tomás es el iniciador de la corriente que pone la razón formal de la inhabitación en las operaciones sobrenaturales, de donde se deduce que ya hemos expuesto los principios básicos de su teoría al tratar de dicha corriente en la parte anterior. Sin embargo

281. Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 7, c.; *I Io.*, III, 2.

282. Hemos dado esta definición procurando conservar la estructura formal de la de Menéndez Reigada, correspondiente a la de la otra corriente interpretativa, para poner de relieve la diferencia entre ambas (Cfr. nota 231).

consideramos que, a lo largo de la disputa teológica, algunos de sus matices más característicos pueden haber quedado más o menos velados. En concreto, pensamos que, después de él, el acento se ha puesto más en la relación a la Trinidad de Personas que exige la inhabitación, que en el carácter amistoso de posesión y goce de las mismas, el modo cuasi-experimental del conocimiento sapiencial como fundamento de esta realidad, y su conexión con el *reditus* de la criatura racional a Dios; que son, en nuestra opinión, los aspectos más propios de su teoría, como se deduce de una lectura no polémica de sus textos. Por ello creemos conveniente llevar a cabo una relectura de sus opiniones.

Los puntos centrales de las mismas están expuestos en las distinciones 8 (especialmente en el artículo 6.º) y 37 de su *Cursus Theologicus*, que corresponden a sus comentarios a las cuestiones 8 y 43 de la *I Pars* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. En la primera, que trata de la presencia de Dios en las cosas, dedica el artículo 6.º a responder la pregunta de si el modo de presencia de Dios en los justos está bien calificado cuando se le denomina con la expresión *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*, y con ocasión de ella hace un primer desarrollo de su teoría. En la segunda, correspondiente al estudio de las misiones y donación de las Personas divinas, centra toda su exposición, de modo muy especial en el artículo 3.º, en el estudio de la inhabitación.

Para la comprensión y situación de su planteamiento es necesario tener en cuenta el momento teológico en el que lleva a cabo su exposición. Las corrientes más en boga entonces eran las de Vázquez, que afirmaba que la presencia de inhabitación era la misma presencia de inmensidad, a la que se le daba este calificativo en cuanto que en el justo se da también una presencia de Dios en razón de las operaciones, pero puramente afectiva e intencional; y la de Suárez que, seguido por los Salmanticenses, afirmaba que la razón formal de la inhabitación es la caridad, la amistad del justo y de Dios, que exige y a la vez es capaz de 'producir' por sí misma, dada su perfección sobrenatural, la presencia física y real de la Trinidad en el alma, de tal manera que en el supuesto, meramente hipotético, de que Dios no estuviera ya presente en razón de su operación, la caridad por sí sola lo haría presente.

El esquema general de la doctrina de Juan de Santo Tomás es el siguiente: sabemos por la Revelación que la Santísima Trinidad habita en el alma del justo con una presencia física y real de carácter

especial, distinta de la presencia común de inmensidad que se funda en la operación divina. La característica propia de la inhabitación es que las Personas están como poseídas, gozables y utilizables por el justo, lo cual sólo puede llevarse a cabo mediante las operaciones de conocimiento y amor sobrenatural, sin que, por otro lado, sea suficiente para esto una presencia meramente intencional, sino que es necesario que estén sustancialmente presentes. No son, por tanto, el conocimiento y el amor que se tienen hacia un objeto externo, sino los correspondientes a un objeto íntimamente presente. Y, siguiendo a Santo Tomás, califica a este conocimiento de *quasi-experimentalis*. Por todo ello, la razón formal de la inhabitación, por la cual se distingue específicamente de la presencia común de inmensidad, es el carácter de poseídas y gozadas de las Personas en esta presencia, lo cual viene expresado en la fórmula: *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*.

Sin embargo el conocimiento y el amor, por muy perfectos que sean, no pueden dar razón por sí solos de una presencia real. Y, puesto que Dios sólo se une realmente a la criatura en razón de su operación, esto es, como causa eficiente, dando lugar a la presencia común de inmensidad, o como causa formal terminativa, como especie en la visión beatífica o como acto de ser en la unión hipostática, es necesario presuponer, lo que siempre es verdad, la presencia de inmensidad como elemento previo que fundamenta la sustancialidad de la presencia de las Personas. De modo que el conocimiento y el amor sobrenaturales tienen como objeto a Dios ya presente en el alma, al que alcanzan mediante las operaciones sobrenaturales, aunque sea de una manera imperfecta y oscura en esta vida, de un modo *quasi-experimentalis*, surgiendo así una nueva relación a las Personas divinas, como objeto de este conocimiento y amor, que da lugar a un modo específicamente distinto de presencia.

Vamos a analizar esta opinión, insistiendo en los elementos centrales y subrayando los puntos de mayor interés.

1. *La presencia de inhabitación es específicamente distinta de la presencia común de inmensidad, en cuanto esta es «secundum respectum Deum ut ad causam efficientem», y aquella «respiciat Deum ut finem fruendum»*

Parte Juan de Santo Tomás de dos hechos: a) la gracia santi-

ficante es el único efecto capaz de dar razón de la presencia de inhabitación; b) en la venida de las divinas Personas al alma se da la manifestación de las mismas, y en consecuencia están presentes en cuanto distintas.

Ahora bien, la gracia puede ser considerada: a) como efecto de Dios, y bajo este aspecto nos relacionamos con El como causa eficiente; b) o en su ordenación intrínseca a Dios como nuestro fin último sobrenatural.

En razón del primer aspecto la relación a Dios no contempla la distinción de Personas, ya que es según la operación divina, y las obras *ad extra* proceden de la omnipotencia de Dios, y en consecuencia en su unidad de esencia, y no según la distinción y origen de las Personas. Y a esta relación corresponde el modo común de presencia de Dios en las cosas, el cual no depende de que el efecto producido sea más o menos perfecto<sup>283</sup>.

Bajo el segundo aspecto —la ordenación a Dios como nuestro fin último sobrenatural— sí se da la manifestación de la Persona, pues en nuestra vuelta a Dios, el *reditus*, se representa la propia relación de la Persona (conocimiento o amor de Dios como es en Sí); y de este modo, ya que la venida de la Persona divina al alma exige su manifestación, y ésta no se lleva a cabo sino cuando la Persona es comunicada para ser gozada<sup>284</sup>, la gracia es el fundamento de la inhabitación en cuanto hace surgir en nosotros la relación a Dios «*ut ad finem a nobis fruendum*»<sup>285</sup>.

Como vemos, su argumentación se centra en el hecho de que las Personas estén presentes en nosotros «en cuanto distintas», mas en ella hay varios elementos que deseamos resaltar:

a. El *reditus*: la presencia de inhabitación como presencia de Dios en razón de su causalidad final sobrenatural, hace que las misiones divinas se nos muestren claramente en su razón: *ad sanctificandam creaturam*<sup>286</sup>. De modo que mediante ellas somos sacados del mundo para ser introducidos en la vida íntima de Dios —el *ad intra* propio de lo sobrenatural— en cuanto que somos conformados a Dios<sup>287</sup>.

---

283. Cfr. *CTb*, d. 8, a. 6, n. 2.

284. Cfr. *CTb*, d. 37, a. 2, nn. 6-7.

285. *CTb.*, d. 37, a. 2, n. 2.

286. *CTb.*, d. 37, a. 2, n. 5.

287. Cfr. *CTb.*, d. 37, a. 2, nn. 7 y 11.

b. Como consecuencia de ello la semejanza sobrenatural y la causalidad final son puestas en estrecha relación, y se unen así los dos motivos de las misiones: manifestar a las Personas y santificar la criatura.

c. Las Personas inhabitan en el alma como poseídas y fruibles, lo cual es en razón de las operaciones sobrenaturales de la criatura<sup>288</sup>, y en esto mismo se nos manifiestan las Personas<sup>289</sup>.

d. Por todo ello, el modo propio de esta presencia es «*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*»<sup>290</sup>.

e. La diferencia entre la presencia de inhabitación y la de inmensidad radica en que en ésta Dios está presente como la causa agente en su efecto inmediato, en la de inhabitación como objeto conocido y amado<sup>291</sup>.

## 2. *El conocimiento y amor sobrenaturales, si bien exigen para ser perfectos la presencia real y física de su objeto —Dios— no pueden de por sí dar razón de esta característica de la presencia de inhabitación*

Como hemos indicado ya insistentemente, la presencia de inhabitación es sustancial, pues Dios está en el alma como poseído, fruable, dado..., lo que no sería posible en el caso contrario<sup>292</sup>.

Ahora bien, «aunque el amor cuando es perfecto desee y busque ardientemente la presencia del amado, y por tanto la unión afectiva tienda a la presencia efectiva y real, (...), sin embargo, cuando consigue esta presencia real, ésta no se realiza por el mismo amor como su razón formal, ni es tampoco por la disposición del amante por la que el amado se hace presente, como cuando mediante el *lumen gloriae* la esencia divina se une al intelecto (...). Por ello, aunque es verdad que el amor busca y exige una presencia (real y física), no la constituye formalmente»<sup>293</sup>.

288. Cfr. *CTb.*, d. 37, a. 2, n. 19.

289. Cfr. *CTb.*, d. 37, a. 2, n. 2.

290. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c.

291. Cfr. *CTb.*, d. 37, a. 3, n. 13.

292. Cfr. *CTb.*, d. 37, a. 6, n. 11.

293. «Quia licet amor, quando perfectus est, desideret et quaerat ardentem praesentiam amati, ideoque ex unione affectiva fiat tendentia ad praesentiam effectivam et realem (...) tamen quando ipsa realis praesentia amati consequitur, non per ipsum

Y, por tanto, hay que buscar la razón de la sustancialidad de esta presencia, ya en el contacto propio de la operación divina (que corresponde a la presencia de inmensidad) o en alguna otra unión especial<sup>294</sup>.

Y en el caso de viador, donde no se da una unión de tipo formal terminativo como en los santos o en Cristo, es necesario ponerla en la presencia previa de inmensidad.

3. *Si bien la presencia de inhabitación es distinta específicamente de la presencia de inmensidad es necesario presuponer ésta para dar razón de la sustancialidad de la inhabitación*<sup>295</sup>.

En razón de la gracia santificante surge en la criatura una nueva relación a Dios como objeto propio de estas operaciones, fin último fructible, y según esta nueva relación se puede decir que está de un modo nuevo en el alma. Sin embargo el conocimiento y el amor, por sí mismos, no dan razón de la realidad física y sustancial de la presencia de inhabitación. Por ello hay que presuponer la presencia de inmensidad como fundamento de ello.

La pregunta es: ¿Cómo se pueden conjugar estas dos realidades? La argumentación de Juan de Santo Tomás es: «presupuesta la presencia (de inmensidad) mediante los dones de la gracia, nace una nueva relación a Dios, como poseído e inhabitante, por medio del conocimiento y del amor, donde antes sólo había una presencia de Dios como agente. Y esta presencia de Dios, como poseído, no sólo es una unión afectiva sino real y física, en cuanto que Dios mismo, personalmente, ha sido dado y enviado para inhabitar en el alma, no sólo como agente sino como amigo que convive en la misma alma, y es poseído por ella (...) (y así a la razón de agente, fundamento de la presencia común de inmensidad) se añaden (las relaciones de amistad, posesión..., como) razones formales de la nueva presencia de las Personas divinas: porque Ellas mismas son dadas personalmente, y no sólo sus dones»<sup>296</sup>.

---

amorem fit tamquam per rationem formalem, neque tamquam per dispositionem mediante qua amatum fit praesens, sicut mediante lumine gloriae divina essentia unitur intellectui (...) Licet ex amore, si perfectus et efficax sit, moveatur amans ad quarendum praesentiam rei amatae (...): hoc enim verum est, quod amor talem praesentiam exigit et quaerit; sed non formaliter facit», *CTb.*, d. 37, a. 3, n. 15.

294. Cfr. *CTb.*, d. 37, a. 6, nn. 5 y 6.

295. Cfr. *CTb.*, d. 37, a. 3, n. 6.

296. «Caeterum hac praesentia praesupposita, mediantibus talibus donis gratiae,

4. *El conocimiento y amor que se exigen para la inhabitación son distintos de los que se dan a nivel natural o de fe informe, pues tienen a Dios como es en Sí como objeto propio y fin último fruíble*

A la argumentación hecha en el punto anterior se le plantean dos objeciones:

a. ¿Por qué la fe informe y el conocimiento natural, que dan una relación a Dios como objeto, no implican, supuesta la presencia de inmensidad, la inhabitación de Dios en el alma?

Contesta a ella Juan de Santo Tomás: «según tal conocimiento y amor Dios no es tratado ni tenido como inhabitante o estando dentro: porque no es tenido por nosotros como fin último amado sobre todas las cosas, y consecuentemente como gozable y unido amistosamente a nosotros, y así no convive con nosotros, sino que es conocido como extraño, y deseado con un amor lánguido e ineficaz, no como se debe amar y tratar a Dios»<sup>297</sup>. Esto es, la relación de conocimiento y amor a Dios es extrínseca, se dirige a Dios como causa de las cosas, no lo busca como es en Sí mismo, y por tanto no lo puede encontrar como amigo ya presente en el alma, fuente de nuestra alegría y gozo<sup>298</sup>. No añade, por lo mismo, ninguna relación nueva a la que ya se da a Dios como causa agente, y en consecuencia no varía el tipo de presencia.

b. ¿Si en los niños y dementes no se dan los actos de conocimiento y amor sobrenaturales, cómo es posible en ellos la inhabitación?

---

nascitur nova habitudo ad Deum, ut possessum et inhabitantem secundum cognitionem et amorem: cum antea solum haberetur praesentia per modum agentis et operantis. Neque haec praesentia Dei, ut possessi, est solum unio affectiva: sed etiam realis et physica, quatenus ipse Deus personaliter datur aut mittitur, ut inhabitet et sit in anima: non solum per modum agentis, sed per modum amici conviventis ipsi animae, et possessi ab ipsa (...). Nec amplius de ista unione scire possumus; sed illam explicamus per istas habitudines et connotationes ad Deum, ut ad amicum praesentem et inhabitantem et possessum ab anima; quae quidem praesupponunt Deum immensitate sua praesentem, sed superadduntur istae habitudines, ut rationes formales novae praesentiae ipsius personae Dei: quia personaliter datur, et non solum dona eius», *CTh*, d. 8, a. 6, n. 11.

297. «Unde secundum talem cognitionem et amorem non tractatus Deus nec habetur ut inhabitans et manens intra: quia nondum a nobis habetur ut finis ultimus super omnia amatus, et consequenter nec ut fruendus et amabiliter nobis coniunctus; et sic non convivit nobiscum, sed cognoscitur ut extraneus, et desideratur languido et inefficaci amore, non sicut diligi et tractari debet Deus». *CTh*, d. 37, a. 2, n. 44.

298. Cfr. *CTh*, d. 8, a. 6, n. 4; d. 37, a. 2, n. 21; n. 42.

Porque en ellos se dan los hábitos correspondientes, y con ellos el derecho y potestad, inherentes a la gracia y filiación divina, de gozar de Dios, para lo cual es necesario que esté ya en y dentro del alma <sup>299</sup>.

En otras palabras la relación a Dios como fin último fruable, amigo..., es una relación ontológica, que si bien se da de modo primario en los actos, de modo secundario, como en sus principios inmediatos, se encuentran en los hábitos sobrenaturales correspondientes.

Es por tanto la relación ontológica a Dios como fin último sobrenatural alcanzable, y no un mero *ius* extrínseco propio de una visión protestante de la gracia, donde se estructura y fundamenta la presencia de inhabitación.

A la objeción que ponen a esta respuesta los seguidores de la corriente eficiente-ejemplar, de que siendo una relación ontológica debe de estar regida por la causalidad eficiente, se responde que evidentemente se basa en la causalidad agente de Dios, como previa, pero que su razón propia es la causalidad final sobrenatural, que es una formalidad específicamente distinta de la agente.

##### 5. *El conocimiento de inhabitación es un conocimiento «quasi-experimentalis»*

Cuando Santo Tomás dice que mediante la gracia Dios está en el alma como *cognitum in cognoscente et amatum in amante*, no se ha de entender que la inhabitación se lleve a cabo mediante cualquier conocimiento sino sólo según un conocimiento experimental de Dios, que únicamente se alcanza por la gracia y el don de sabiduría.

Conocimiento de Dios que se lleva a cabo en razón de una cierta connaturalidad y unión con Dios, en cuanto se dirige a El como a su vivificador, como si fuese vida de nuestra vida y alma de nuestra alma, en su íntima presencia de dador de nuestra realidad natural y sobrenatural.

Y de este modo nuestro conocimiento se dirige a las Personas en cuanto presentes en nosotros, aunque en esta vida no las veamos, conociéndolas de un modo experimental mediante el «tacto» de

---

299. Cfr. *CTh.*, d. 37, a. 2, nn. 40 y 44.



su presencia, y así la Persona es enviada en cuanto somos capaces de conocer experimentalmente lo que ya estaba en nosotros por la presencia común de inmensidad.

Por tanto, Dios, en la colación de la gracia, no sólo se hace presente según la presencia común de inmensidad, sino que a la vez se nos manifiesta como objeto presente, y en razón de lo cual se dice que está allí no sólo como vivificante, influyendo y haciendo, sino también como mostrando y manifestando esa misma presencia vivificante: aquí por indicios y en unión experimental, aunque oscura, con el alma; en la Patria por visión<sup>300</sup>. Y esta especial presencia es la que constituye la inhabitación.

## VII. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Para poder dar una explicación racional lo más completa posible de la inhabitación, dentro de lo que cabe al enfrentarse con un Misterio, sería necesaria la consideración de diversos aspectos de nuestra elevación sobrenatural como son: la unión de la criatura a Dios en razón de la caridad, la visión beatífica, y el contenido trinitario de la inhabitación. Sin embargo, el estudio de estos aspectos, al nivel conveniente, sobrepasa las posibilidades del presente trabajo. Unos, los dos primeros, por no entrar de una manera inmediata en el desarrollo de las doctrinas expuestas, todos por su amplitud y profundidad.

Ahora bien, no queremos pasar a exponer la conclusión del presente estudio sin hacer una breve referencia a los mismos, que pueda servirnos para delimitar las aportaciones de estas corrientes y como punto de partida para posteriores investigaciones.

### 1. *El nexo caridad-inhabitación*

Tanto en la Sagrada Escritura como en los Padres la inhabitación aparece en conexión inmediata con la caridad, al menos bajo dos aspectos: i) Como condición para la venida de las Personas:

---

300. Cfr. *CTh.*, d. 37, a. 2, n. 29.

«Si quis diligit me, (...), et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus»<sup>301</sup>. ii) Por la especial apropiación que se hace de la inhabitación al Espíritu Santo —Amor subsistente—: «Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?»<sup>302</sup>.

Sin embargo, en nuestra opinión, tanto en una como en otra corriente interpretativa este hecho no se pone suficientemente de relieve. En la primera, al relegar las operaciones sobrenaturales a un segundo término; en la segunda, pues, si bien la caridad aparece como elemento imprescindible, y se insiste en el carácter amistoso de la presencia de las Personas, la prioridad es dada al conocimiento sapiencial frente al amor, aunque Santo Tomás dé al amor una mayor capacidad unitiva. Esto se puede deber a que esta doctrina surge en oposición a la explicación suareciana, en la que todo el peso recae sobre la caridad, y a la prioridad que dentro del tomismo se da al intelecto sobre la voluntad.

Por ello vemos la necesidad de una mayor profundización en este tema, y en especial en la razón de la apropiación al Espíritu Santo de la inhabitación.

## 2. La visión beatífica

Es doctrina de la Iglesia la esencial igualdad de la presencia de inhabitación en el viador y en el bienaventurado<sup>303</sup>. Como consecuencia de ello el estudio de la visión beatífica aporta datos de interés en relación a algunos aspectos de la inhabitación. Así, en relación a la razón formal, que tiene que ser la misma *in Patria* e *in via*, ha dado lugar a la aparición de corrientes interpretativas, que, partiendo del hecho de que Dios en la visión beatífica hace «como» de especie del intelecto creado elevado por el *lumen gloriae*, han puesto la razón formal de la inhabitación en la presencia de Dios en el alma en razón de una causalidad quasi formal. Sin embargo, como ya indicamos, este tipo de interpretación se separa del planteamiento de Santo Tomás, que nunca hace relación a este tipo de causalidad al hablar de la inhabitación, y además las dos corrientes

301. Io XIV, 23.

302. I Cor III, 16.

303. Cfr. LEÓN XIII, Enc. *Divinum illud munus*, 9.V.1897, ASS 29 (1897), n. 11; Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, 20.VI.1943, AAS 35 (1943), p. 232.

que hemos expuesto dan razón suficiente de esa esencial igualdad de la inhabitación en los dos estados del alma justa. Otro aspecto, y de mayor interés para nosotros, es el relativo al contenido trinitario de la inhabitación, ya que, al menos dentro de la corriente que pone la razón formal en la operación de la criatura, el contenido de ésta tiene que ser el mismo que se da en la visión beatífica. (Sobre este punto insistimos en el próximo epígrafe).

### 3. *Contenido trinitario de la inhabitación*

El contenido trinitario de la inhabitación, que habitualmente es expresado diciendo que «las Personas están presentes en el justo en cuanto distintas», además de su interés intrínseco, tiene el que surge de haber pasado a ser uno de los elementos de la disputa teológica.

Por ello nos extenderemos un poco más en su consideración.

En primer lugar hemos de tener en cuenta que en la relación de la criatura a Dios como principio, siempre lo contempla en la unidad de esencia; sin embargo en la relación a Dios como término cabe que en ella se contemple algo esencial o algo personal. Y en consecuencia sólo en alguno de los modos de relación a Dios como término se debe buscar el contenido trinitario de la inhabitación. Y dos son estos modos: la ejemplaridad y la operación<sup>304</sup> (no tenemos en cuenta el caso de la unión hipostática).

Nuestro propósito en este epígrafe es determinar el contenido trinitario de ambas relaciones, las cuales corresponden al planteamiento de las dos corrientes consideradas.

Con ello pretendemos hacer una primera aproximación al tema, y que se concreta en ver si cabe la posibilidad de relaciones distintas a cada una de las Personas de la Trinidad.

#### a. *La imagen trinitaria*

¿Cuál es el término de la asimilación a la Trinidad propia de la gracia?

Como ya hemos dicho hay dos interpretaciones: una que lo pone en los atributos esenciales, otra en lo nocional. Consideremos cada una de ellas.

304. Cfr. *In I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 2, sol.

i. La semejanza a la Persona como apropiación.

La interpretación más clásica pone el término de nuestra asimilación sobrenatural a Dios en la Esencia divina; ahora bien en cuanto que en un don se manifiesta de modo especial alguno de los atributos esenciales que posee una cierta afinidad, no meramente lógica, con lo propio de una Persona se le atribuye a Esta por modo de apropiación. En otras palabras, cada don hace referencia inmediata a la esencia divina, y en oblícuo a las Personas.

De acuerdo a esta interpretación el contenido trinitario corresponde al de una única relación a Dios, Uno y Trino.

i'. Semejanza a lo «propio» de la Persona

Otros autores ponen el término de nuestra asimilación sobrenatural, al menos en algunos de los dones, en lo nocional, en lo «propio» de alguna de las Personas. Y en consecuencia el contenido trinitario de la semejanza es enriquecido.

Ahora bien, ¿esto implica relaciones distintas a cada una de las Personas? No, pues siendo la distinción entre la Esencia divina y las Personas de razón, en todos los dones aunque haya una semejanza inmediata a lo propio de una de las Personas, en oblícuo la hay a la Esencia y en ella a las demás Personas. Y en consecuencia sólo hay una única relación a Dios, Trino y Uno.

Por tanto el contenido trinitario que puede darse en razón de nuestra semejanza a Dios por la gracia viene determinado por una única relación a Dios, en la que se contemplan las Personas.

b. *La Trinidad como objeto de nuestras operaciones sobrenaturales*

Para la determinación del contenido trinitario de nuestras operaciones, partimos del hecho de que éste no puede ser superior al que se da en la visión beatífica, ya que ésta es donde el conocimiento sobrenatural alcanza su plenitud, y el amor es consecuencia del conocimiento. Por ello nuestro estudio será el determinar qué relación existe en la visión beatífica a las Personas.

El contenido trinitario de la visión de Dios queda delimitado por estas dos realidades.

i. En la visión beatífica se contemplan las procesiones de las

divinas Personas, y a Estas en cuanto distintas, ya que son relaciones de oposición subsistentes<sup>305</sup>.

i'. Sin embargo, esta relación a las Personas es única. El objeto propio del conocimiento y del amor de los bienaventurados es la Esencia divina, en cuanto Verdad Primera y en cuanto Sumo Bien respectivamente; y las Personas son conocidas y amadas en cuanto Verdad Primera y Subo Bien. Por consiguiente se da una única fruición, un único conocimiento, un único amor, una única relación a su Fin Ultimo, siendo el término de todos ellos el único Dios verdadero en la Trinidad de Personas<sup>306</sup>.

### c. *La presencia de las Personas «en cuanto distintas»*

De acuerdo a lo que hemos visto en los anteriores puntos, tanto en una como en otra corriente, la presencia de las Personas en cuanto distintas no puede tener un contenido mayor que aquel que permita una única relación a Dios Uno y Trino.

Esto puede parecer que empobrece el contenido trinitario de nuestra elevación sobrenatural, de la tendencia ontológica y vital a relacionarnos con las distintas Personas de la Santísima Trinidad, pero no podemos olvidar que estamos ante un misterio, y por tanto las palabras serán siempre incapaces de expresar plenamente esta realidad.

## VIII. CONCLUSIONES

Después de lo expuesto a lo largo de este trabajo queda manifiesta la complejidad del tema que nos ocupa. En él se dan cita cuestiones centrales de la especulación teológica, ya que el estudio de la inhabitación, al tener como núcleo central la consideración de la elevación de la criatura humana al orden sobrenatural —la participación de la naturaleza divina en cuanto tal—, nos pone en conexión inmediata con el Misterio de la Santísima Trinidad —lo sobrenatural increado— y con la gracia —lo sobrenatural creado—. Y es

305. Cfr. Pío XII, Enc. *Mystici Corporis* 20.VI.1943, AAS 35 (1943), p. 232.

306. Cfr. *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, sc 1; q. 1, ad. 2, sol.

precisamente en la relación mutua entre ambas realidades donde se articula y cobra su sentido pleno la realidad de la presencia de las divinas Personas en nuestra alma: la inhabitación.

¿Cuál es la relación entre el Don Increado y el don creado? Esta es la pregunta que se nos plantea. Y para ello es necesario contemplar nuestra realidad sobrenatural —todo el proceso de nuestra santificación—, en el marco del *exitus-reditus*, la *circulatio*, del hombre en relación a Dios; somos de Él y para Él.

Desde el *exitus*, Dios se nos muestra como principio de toda nuestra realidad natural y sobrenatural. Y bajo este aspecto, en la colación de la gracia, se manifiesta el amor de predilección de Dios para con los hombres, el 'desbordarse' del Amor subsistente en las criaturas, de tal manera que las procesiones eternas de las divinas Personas se 'prolongan' en nosotros de una manera misteriosa. En razón de lo cual Dios se hace presente en nuestras almas como fundamento de toda la realidad sobrenatural, y en este sentido es Vida de nuestra vida, y Alma de nuestra alma, sin confundirse con la criatura ni en su obrar, pero sí haciéndonos partícipes de su propia vida. Y de este modo graba en nosotros —sella— su semejanza, haciendo que seamos dioses en participación. Y en cuanto somos por la gracia, *divinae consortes naturae*<sup>307</sup>, aunque sea de modo participado, somos también hechos hijos de Dios por adopción: «*Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus*»<sup>308</sup>.

Desde el *reditus* —nuestra vuelta a Dios—, nos relacionamos con Él, como es en Sí, en cuanto Fin Último sobrenatural. Dios nos ha llamado a participar de su naturaleza haciéndonos capaces de conocerle y amarle como Él mismo se conoce y ama. Esta participación de su naturaleza pone en nosotros la tendencia ontológica y vital a Dios, como objeto de nuestro conocimiento y amor. De modo que las procesiones eternas, que se habían prolongado en nosotros, vuelvan a cerrarse de nuevo, se completa la *circulatio*, en cuanto somos introducidos en la realidad *ad intra* de Dios, en su vida íntima. Así el manifestarse de Dios y la santificación de la criatura, propios de las misiones de las Personas —su venida a nuestras almas— acaba en nuestra identificación —en la medida que es posible a una criatura— con Dios: «*similes ei erimus quoniam videbimus eum*

307. 2 *Pe* I, 4.

308. 1 *Io* III, 1.

*sicuti est*»<sup>309</sup>. Por último, en virtud del conocimiento y el amor a Dios como es en sí, aunque en esta vida sea de una manera oscura e imperfecta, la Trinidad Santísima se hace presente en nuestras almas «como lo conocido está en el cognoscente y lo amado en el amante»<sup>310</sup>, y nos hace partícipes de lo propio del Verbo y del Amor.

Es en la consideración de esta doble relación a Dios donde se plantea el misterio de la inhabitación.

¿Cuál de estas dos relaciones a Dios —la correspondiente al *exitus* o la del *reditus*— determina la presencia de inhabitación?

¿Es ésta la presencia fundante de Dios en el orden sobrenatural o la correspondiente a la de lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante?

¿Cuál es la participación, y consecuentemente la semejanza, propia de la inhabitación: la de la Filiación, o la del Verbo y el Amor?

Como hemos visto, la corriente que pone en la eficiencia divina la razón formal de la inhabitación, ve en la relación a Dios como nuestro principio —el *exitus*—, en la presencia fundante de Dios y en la participación de la Filiación divina, lo propio de la inhabitación. Para la corriente iniciada por Juan de Santo Tomás, por el contrario, la relación a Dios como nuestro Fin Último sobrenatural —el *reditus*—, la presencia de lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante, y la participación del Verbo y el Amor son lo propio de dicha misteriosa presencia.

De acuerdo con lo expuesto a lo largo del presente trabajo, consideramos que la respuesta dada por la segunda corriente, al poner la razón formal de la inhabitación en el hecho de que Dios como es en Sí mismo sea el objeto propio e inmediato de nuestras operaciones sobrenaturales de conocimiento y amor, es la que da una explicación más completa y acabada de las características propias de la inhabitación, y, en nuestra opinión, es más fiel a la doctrina de Santo Tomás.

Y esto, al menos, bajo los siguientes aspectos:

1. Explica la distinción específica entre la presencia común de inmensidad y la de inhabitación, pues, al poner la razón formal de las mismas respectivamente en la eficiencia divina y en la relación

309. 1 *Io* III, 2.

310. *S.Th.* I, q. 8, a. 3, c.



a Dios como objeto de conocimiento y amor sobrenaturales, las distingue según los modos como las criaturas alcanzan a Dios —la semejanza y la operación—, y su distinción entonces es esencial y formal.

2. La semejanza de las Personas propia de la inhabitación es puesta, siguiendo a Sto. Tomás, en las participaciones del Verbo y del Amor.

3. Da cuenta del carácter amistoso de esta presencia, ya que no sólo exige el amor de Dios sino también el de la criatura, y el *redamare* es lo propio de la amistad.

4. Las Personas divinas están en nuestras almas precisamente en cuanto conocidas y amadas, pudiéndose hablar con propiedad de posesión y fruición de las mismas, lo cual se debe exigir para que se dé su donación.

5. Las relaciones con Dios propias de la vida cristiana pasan a formar parte integrante, de una manera consecuente, de nuestra elevación sobrenatural, y de este modo se da una perfecta conexión entre nuestro trato habitual con Dios y el propio de la experiencia mística, haciendo patente su identidad esencial y su diferencia, que radica en el *modo* extraordinario de esta última.

6. Pone, asimismo, de manifiesto la esencial igualdad entre la inhabitación *in Patria* e *in via*, de acuerdo a la enseñanza del Magisterio, ya que las dos tienen como razón formal de la presencia de Dios la relación a Éste como objeto de nuestras operaciones de conocimiento y amor, aquí de modo imperfecto y con plenitud en la Gloria.

7. Por último, resalta el carácter vital de nuestra participación en la naturaleza divina: «ésta es la vida eterna, que te conozcan a Ti, único Dios verdadero»<sup>311</sup>. Pues la vida íntima de Dios consiste precisamente en las operaciones por las que se conoce y ama a Sí mismo, según las cuales proceden las divinas Personas. Y es así como, conociéndole y amándole como es en Sí, participamos de su propia vida.

---

311. *Io.*, XVII, 3.

## ANEXO

*Distintos nombres utilizados por Santo Tomás para referirse a la presencia de inhabitación*

Santo Tomás no emplea un nombre propio para la presencia de inhabitación, y hace referencia a ella bajo distintas denominaciones. Como en ellas se muestran diversos aspectos de su doctrina acerca de este punto, que en muchos casos manifiestan en qué redica su diferencia específica con la presencia de inmensidad, tiene para nosotros un especial interés hacer una consideración sobre estos nombres en especial en referencia a su mutua conexión.

Seis son las denominaciones más frecuentes de Santo Tomás para referirse a la presencia de inhabitación.

a. *Presentia per gratiam*

Así dice: la Persona divina empieza a estar en el justo de un modo nuevo, esto es *per gratiam*<sup>312</sup>. Con esta expresión quiere indicar que Dios, mediante la gracia, nos hace «ascender» a Él<sup>313</sup>, lo cual se lleva a cabo mediante las operaciones de conocimiento y amor sobrenaturales; por ello usa también la expresión *per operationem*, para especificar esta presencia.

b. *Praesentia per operationem* (creaturarum).

«Dios está en las almas santas *per operationem*, en cuanto que alcanzan a Dios por el amor y el conocimiento. Y por tanto, Dios está en ellas según (...) el efecto de la gracia (...). La inhabitación de Dios, por la que inhabita en los santos, es *per operationem*, esto es por amor y conocimiento»<sup>314</sup>.

Se ha de tener además en cuenta que esta expresión es empleada por Santo Tomás en la distinción 37 de su «Comentario al Primer

312. Cfr. *S.Th.* I, q. 112, a. 1, c; q. 8, a. 3, c; q. 43, a. 5, ad 2; II-II, q. 28, a. 1, ad 1; *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol.

313. «Dicitur etiam venire in aliquem, in quantum est ibi novo modo, secundum quem prius non fuerat ibi, scilicet per effectum gratiae: et per hunc effectum gratiae facit nos ad se ascendere» *In Ioann. Ev.*, c. 14, lect. 6, n. 3 (n. 1944).

314. «Item est in mentibus sanctis per operationem, quae per amorem et cognitionem attingunt Deum. Et ideo Deus est in eis secundum (...) effectum gratiae (...). (...) inhabitatio Dei, qua sanctos inhabitat, est per operationem, idest per amorem et cognitionem» *Ad Col.* c. 2, lect. 2 (nn. 96-97).

libro de las Sentencias de Pedro Lombardo», en la cual, tratando el tema de la presencia de Dios y de sus divisiones, habla de la inhabitación, distinguiéndola de la presencia común de inmensidad.

A la luz de esta consideración es, en nuestra opinión como ha de entenderse la expresión de *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*, que veremos a continuación, ya que Dios «está en los santos por la operación de los mismos santos, mediante la cual alcanzan a Dios y en cierta manera lo comprehenden, y que son conocer y amar, pues se dice que el que ama y conoce tiene en sí lo que ama y conoce»<sup>315</sup>.

c. *Praesentia sicut cognitum in cognoscente at amatum in amante*

Es ésta la formulación que habitualmente se considera como la más expresiva de la doctrina de Santo Tomás respecto de la presencia de la inhabitación, y que emplea cuando trata de la inhabitación dentro de su marco propio (las misiones y la presencia de Dios en las cosas) y en una obra de madurez como es la *Summa Theologiae*.

En la cuestión 8 de la I *Pars*, dedicada al estudio de la omnipresencia divina escribe: «Dios se dice que está en alguna cosa de dos maneras. Una, como causa agente (...). Otra, *sicut obiectum operationis* está en el que obra, lo cual es propio de las operaciones del alma, en cuanto que *cognitum est in cognoscente et desideratum est in desiderante*. Y de este modo está Dios especialmente en la criatura racional»<sup>316</sup>.

Y es en la cuestión 43, al estudiar las misiones, donde, en el cuerpo del artículo 3, emplea la formulación indicada: «Se dice que Dios está (en los justos) *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*. Y esto es así porque la criatura racional, conociendo y amando, alcanza al mismo Dios mediante su operación, y según este

---

315. «In sanctis autem est per ipsorum sanctorum operationem, qua attingunt ad Deum, et quodam modo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere: nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta», II *ad Cor.*, c. 6, lect. 3 (n. 240).

316. «Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis (...) 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», *S.Th.* I, q. 8, a. 3, c.

modo especial no sólo se dice que Dios está en la criatura racional, sino que habita en ella como en su templo»<sup>317</sup>.

Hemos de recordar, lo que ya hemos dicho repetidamente, que no se exige para esta presencia la operación en acto de la criatura racional<sup>318</sup>, sino que basta que sea *capax* de alcanzar a Dios mediante el conocimiento y amor sobrenaturales<sup>319</sup>.

Y por ello, «se dice que Dios inhabita espiritualmente, como en su propia casa, en el alma de los santos, la cual es capaz de Dios mediante el conocimiento y el amor, aunque en acto no le conozcan o amen, con tal de que por la gracia posean los hábitos de la fe y la caridad»<sup>320</sup>.

d. *Praesentia per fidem vel per caritatem*

Como se acaba de indicar, acude el Aquinate a la donación sobrenatural de la fe, y la caridad, para especificar la presencia de habitación, en cuanto está en conexión con la gracia, y con las operaciones de conocimiento y amor. Dirá: «Dios inhabita *per fidem*»<sup>321</sup>; también: «El mismo (Dios) comienza a inhabitar *per donum caritatis*»<sup>322</sup>.

Y mediante estas operaciones nos hacemos deiformes, «en cuanto que el hombre conociendo y amando a Dios sobrenaturalmente, ya sea en acto o en hábito, aunque en esta vida sea de una manera imperfecta es imagen de Dios —Uno y Trino—, imagen que se llama *imago recreationis*»<sup>323</sup>.

e. *Praesentia per similitudinem*

Así se expresa en la distinción 17 del «Comentario al Libro Pri-

---

317. «In qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscere 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». *S.Th.* I, q. 43, a. 3, c.

318. Cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sc.

319. Cfr. *In I Sent.*, d. 37, Ex. 1.<sup>a</sup> P. Tex.

320. «Spiritualiter dicitur Deus inhabitare tamquam in familiari domo in sanctis, quorum mens capaz est Dei per cognitionem et amorem, etiam si ipsi in actu non cognoscant et diligant, dummodo habeant per gratiam habitum fidei et charitatis». *I ad Cor.*, c. 3, lect. 3 (n. 173).

321. «Et hanc inhabitat Deus per fidem» *In Ioann. Ev.*, c. 14, lect. 1, n. 3 (n. 1853); Cfr. *Ibidem*, lect. 6, n. 3 (n. 1947).

322. «Ipsium inhabitare incipit per donum charitatis». *Contra error. Graecorum* (n. 1056).

323. Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 8, c. Dentro de la semejanza sobrenatural ocupa un papel relevante la caridad. Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2.

mero de las Sentencias»: «El mismo Espíritu Santo es dado, en cuanto que inhabita de un modo nuevo en la criatura *per novam similitudinem sui ipsius en ella*»<sup>324</sup>, o con una expresión más completa: «se dice que las Personas divinas están en nosotros de un modo nuevo, esto es, *prout res est in sua similitudine*, en cuanto somos asimilados a Ellas de un nuevo modo»<sup>325</sup>.

f. *Praesentia sicut effector*

Hay un texto en el capítulo 21 del cuarto libro de la *Summa contra gentes*, en el que Santo Tomás parece decir que Dios se hace presente, en la inhabitación, como el agente en donde actúa (*sicut effector*). La interpretación del mismo ha sido tema de disputa entre las distintas corrientes tomistas. Por ello, parece conveniente exponer las dos interpretaciones que se dan de él. Téngase en cuenta, sin embargo, que aquí sólo aludiremos al fondo de la cuestión.

Después de haber indicado Santo Tomás que, si bien todo efecto es común a la Trinidad, y que sin embargo, en cuanto que la sabiduría y la caridad son propiamente representativas del Hijo y del Espíritu Santo, se puede decir que por la caridad el Espíritu Santo está en nosotros según una especial razón, continúa diciendo: «y como los efectos de Dios no sólo empiezan a ser por la operación divina, sino que también por ella son mantenidos en el ser, y no pudiendo nadie obrar donde no está (...), porque es necesario que el que obra y aquel en que se obra estén juntos en acto, (...) necesariamente el mismo Dios *effector* estará dondequiera que haya algún efecto suyo. De donde, teniendo en nosotros la caridad, por la que amamos a Dios, mediante el Espíritu Santo, es necesario que el mismo Espíritu Santo esté en nosotros, mientras permanezca en nosotros la caridad. Por lo que el Apóstol dice (*I Cor.*, 3, 16): '*Nescitis quoniam templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis?*'. Y así, siendo hechos amadores de Dios por el Espíritu Santo, y puesto que todo amado está en el amante; por el Espíritu Santo el Padre y el Hijo habitarán en nosotros»<sup>326</sup>.

324. «Hoc ideo dicitur, quia cum dono charitatis etiam ipse Spiritus sanctus datur, secundum quod novo modo inhabitare dicitur creaturam per novam similitudinem sui ipsius in ea», *In I Sent.*, d. 17, Ex. 1.<sup>a</sup> P. Tex.

325. «Ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur», *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol.

326. «Considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, huiusmodi

La interpretación literal de la primera parte del texto nos lleva a afirmar la inhabitación del Espíritu Santo en el alma como *effector* de la caridad, y esto es lo que afirman los seguidores de la corriente que ponen la razón formal de la presencia de inhabitación en la causalidad eficiente-ejemplar de Dios en el orden sobrenatural.

Sin embargo, la interpretación literal del texto llevaría a admitir que la razón formal de inhabitación sería distinta para el Espíritu Santo que para el Padre y el Hijo, lo que nadie admite. Por esto es necesario interpretar este texto a la luz de la doctrina general de Santo Tomás. Además, hay que decir, que no hemos encontrado ningún otro texto, en el que se haga referencia a la causalidad agente como fundamento de la presencia de inhabitación, salvo éste y las referencias que del mismo se hacen en los lugares próximos de la *Contra gentes*. Y pensamos que no lo hay, ya que los seguidores de la doctrina eficiente-ejemplar, buenos conocedores de las obras del Aquinate, no lo aducen a la hora de ratificar esta afirmación.

Por ello, pensamos que se debe admitir, en principio, como no contraria al pensamiento de Santo Tomás cuando escribió este texto, la interpretación de que en ella se refería a la presencia de Dios

---

perfectio a Deo nobis dari dicitur: sicut sapientia a Deo nobis donatur secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Cum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (cap. 19); ex hoc quod huic amori assimilamur Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit, Rom. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.

Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem.

a) In causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur. In causam quidem exemplarem, secundum quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia; oportet quod omne in quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto. Verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie representativum Filii. Et similiter amor quo Deum diligimus, est proprium representativum Spiritus Sancti. Et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum.

b) Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet (lib. III, cap. 65), nihil autem operari potest ubi non est, oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum: necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector. Unde, cum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quando caritas in nobis est. Unde Apostolus dicit, I Cor., 3, 16: Nescitis quoniam templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis

c) Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur; omne autem amatum in amante est, in quantum huiusmodi: necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent», C.G., IV, c. 21 (nn. 3575-3576).



como fundante de la realidad sobrenatural, la cual no necesariamente se debe identificar con la presencia de inhabitación, y que el texto de la Sagrada Escritura aquí aducido por el Aquinate se puede tomar en el sentido amplio de la presencia de Dios en las cosas y no referido en sentido estricto a la presencia de inhabitación. Interpretación que hacen los que ponen la razón formal de la inhabitación en las operaciones de conocimiento y amor sobrenaturales.





## INDICE

	PAGINA
PRESENTACIÓN ... ..	3
INDICE DE LA TESIS ... ..	5
TABLA DE ABREVIATURAS ... ..	9
BIBLIOGRAFÍA ... ..	11
I. INTRODUCCIÓN ... ..	15
II. VISIÓN SINTÉTICA DE LA DOCTRINA TOMISTA SOBRE LA INHABITACIÓN ... ..	17
1. Doctrina de Santo Tomás ... ..	18
2. Las principales corrientes tomistas sobre la inhabitación ...	20
III. ELEMENTOS ESTRUCTURANTES DE LA DOCTRINA TOMISTA ... ..	23
1. La inhabitación en cuanto presencia ... ..	23
2. La gracia santificante fundamento de la inhabitación ... ..	25
3. La inhabitación en el contexto de las misiones y donación de las Personas divinas ... ..	34
4. Recapitulación y síntesis ... ..	41
IV. DOCTRINA QUE PONE LA RAZÓN FORMAL DE LA INHABITACIÓN EN LA CAUSALIDAD EFICIENTE-EJEMPLAR DE DIOS EN EL ORDEN SOBRENATURAL ... ..	42
1. Dios puede estar presente en la realidad creada únicamente en razón de la operación divina ... ..	44
2. La causalidad eficiente divina es común a toda la Trinidad ...	46
3. La gracia santificante fundamento de la distinción de presencias ... ..	47
4. Dios causa ejemplar en el orden sobrenatural ... ..	49
5. La imagen de la Trinidad en el alma del justo ... ..	50
6. La imagen trinitaria, su conexión con el «exitus-reditus» de la criatura respecto de Dios ... ..	53
7. La imagen trinitaria y las operaciones sobrenaturales ... ..	55
8. La imagen trinitaria y misiones divinas ... ..	58
9. La misión en cuanto manifestación de la Persona ... ..	59
10. Puntos constitutivos de esta corriente: visión sintética ... ..	61



V.	CORRIENTE QUE PONE LA RAZÓN FORMAL DE LA INHABITACIÓN EN EL HECHO DE QUE DIOS SEA EL OBJETO DE NUESTRAS OPERACIONES SOBRENATURALES SEA DIOS COMO ES EN SÍ MISMO ... ..	64
1.	La gracia en cuanto efecto de Dios no puede dar razón de las características propias de la presencia de inhabitación ... ..	65
2.	La gracia con los dones sobrenaturales en cuanto hacen que Dios como es en sí el objeto propio e inmediato de las operaciones sobrenaturales de conocimiento y amor dan razón de las características propias de la presencia de inhabitación ... ..	70
3.	La presencia de inhabitación exige, como fundamento de su sustancialidad, la presencia previa de inmensidad ... ..	74
4.	Algunas características del conocimiento sobrenatural ... ..	76
5.	La gracia santificante participación de la vida íntima de Dios. ... ..	79
6.	Puntos constitutivos de esta corriente: visión sintética ... ..	80
VI.	DOCTRINA DE JUAN DE SANTO TOMÁS ... ..	82
1.	La presencia de inhabitación es específicamente distinta de la presencia de inmensidad, en cuanto ésta es «secundum respectum Deum ut causam efficientem» y aquélla «respiciat Deum ut finem fruendum» ... ..	84
2.	El conocimiento y amor sobrenaturales, si bien exigen para ser perfectos la presencia real y física de su objeto —Dios— no pueden de por sí dar razón de esta característica de la presencia de inhabitación ... ..	86
3.	Si bien la presencia de inhabitación es distinta específicamente de la presencia de inmensidad es necesario presuponer ésta para dar razón de la sustancialidad de la inhabitación ... ..	87
4.	El conocimiento y amor que se exigen para la inhabitación son distintos de los que se dan a nivel natural o de fe informe, pues tienen a Dios como es en sí como objeto propio y fin fruible ... ..	88
5.	El conocimiento de inhabitación es un conocimiento «quasi-experimentalis» ... ..	89
VII.	ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES ... ..	90
1.	El nexo caridad-inhabitación ... ..	90
2.	La visión beatífica ... ..	91
3.	El contenido trinitario de la inhabitación ... ..	92
VIII.	CONCLUSIONES ... ..	94
	ANEXO ... ..	98