

EL HORIZONTE METAFÍSICO DE LA TEOLOGÍA

(*Fides et ratio*, n. 83)

Mons. Fernando Ocáriz

1. FE DE LA IGLESIA Y MÉTODO TEOLÓGICO

«La palabra de Dios se refiere continuamente a lo que supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre; pero este *misterio* no podría ser revelado, ni la teología podría hacerlo inteligible de modo alguno, si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible. Por lo cual, la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada»¹.

Estas palabras de Juan Pablo II expresan una precisa exigencia que la fe de la Iglesia pone al método de la ciencia teológica. Es patente, por otra parte, que no existe un solo método teológico, sino una multiplicidad de métodos en dependencia de la diversidad de disciplinas teológicas, de teólogos y de épocas históricas. De hecho, también en lo que se refiere al método existe un amplio margen de legítima diversidad en teología. Lo recordaba, en el contexto del ecumenismo, el Concilio Vaticano II: «Guardando la unidad en lo necesario, todos en la Iglesia, cada uno según el cometido que le ha sido dado, observen la debida libertad (...) incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada»².

A la vez, es también evidente que no cualquier método es adecuado a la naturaleza de la teología, en atención a su objeto y a sus fuentes. Como se desprende con claridad de la literatura teológica, en la raíz de no pocos errores, confusiones y ambigüedades, se encuentran métodos inadecuados que, con muy diversas características, suelen coincidir en que no responden plenamente a las exigencias de la fe y, por tanto, a la naturaleza del objeto de la teología.

1. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 83; cfr. también n. 97.

2. CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4; cfr. n. 17.

Con frecuencia, el problema no es sólo lo inadecuado de un determinado método, sino sobre todo la confusión en la noción misma de teología o, más precisamente, de teología católica como *scientia fidei*.

Las exigencias que la fe pone a la teología son numerosas y de diversa naturaleza. Algunas, se refieren a enfoques generales relativos más bien al contenido pero con lógicas implicaciones también para el método; otras son más directamente de naturaleza metodológica. Como es obvio, una primera y generalísima exigencia es la de excluir todo aquello que sea incompatible con la misma fe. Como recordaba Juan Pablo II, «ciertamente el Magisterio de la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico, sino que, para “custodiar celosamente y explicar fielmente” la palabra de Dios (cfr. Conc. Vat. II, Const. *Dei Verbum*, n. 10), tiene el deber de declarar la incompatibilidad de ciertas orientaciones del pensamiento teológico, y de algunas afirmaciones filosóficas, con la verdad revelada (cfr. Conc. Vat. I, Const. *Dei Filius*, cap. 4)»³.

Sobre todo a partir del Vaticano II, el Magisterio eclesiástico ha dado indicaciones más concretas y positivas sobre el quehacer teológico. Por lo que se refiere al planteamiento general, puede mencionarse especialmente la perspectiva cristocéntrica y eclesial con que el último Concilio considera la ciencia teológica⁴. A la vuelta de casi cuarenta años, es patente que ambas perspectivas han sido generalmente bien asumidas, aunque también han ido surgiendo nuevos problemas relativos justamente a ese cristocentrismo y a esa eclesialidad, como bien lo muestra la necesidad de la intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe en la Declaración *Dominus Iesus* del 6 de agosto de 2000⁵.

Otra perspectiva global, netamente asumida por el Vaticano II, es la finalización de la teología al servicio del hombre en el orden de la salvación⁶. Esta orientación soteriológica ha querido impulsar una renovación en la teología, en la que la historia de la salvación fuese considerada, como en la Patrística, con profundidad especulativa y metafísica.

Cristocentrismo, eclesialidad y servicio al hombre transportan al campo teológico tres características o dimensiones del misterio de la salvación en Cristo y en la Iglesia; las tres están en necesaria conexión entre sí y en dependencia intrínseca del objeto de la *scientia fidei*, es decir del contenido mismo

3. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 29. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instr. *Donum veritatis*, n. 6.

4. Cfr., por ejemplo, Decl. *Optatam totius*, n. 16.

5. Además de la misma Declaración, cfr. A. DUCAY, *Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce della «Dominus Iesus»*, Roma 2003.

6. Cfr. Const. *Gaudium et spes*, n. 62; Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 19; Decl. *Optatam totius*, nn. 13-21; Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 29; Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 10-11 y 17; Decr. *Ad gentes*, nn. 16, 22 y 25.

de la fe, y de la luz con que éste es percibido, comportando en consecuencia las correspondientes orientaciones para el quehacer teológico⁷.

Junto a estas orientaciones generales, la fe de la Iglesia pone a la teología otras exigencias más directa y propiamente metodológicas, entre las que se encuentra la necesidad del *horizonte metafísico*, al que se refiere el texto de la *Fides et ratio* que he citado al comienzo.

2. TEOLOGÍA Y METAFÍSICA

«La teología se organiza como ciencia de la fe a la luz de un doble principio metodológico: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*. Con el primero, asume los contenidos de la Revelación tal y como han sido explicitados progresivamente en la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio vivo de la Iglesia. Con el segundo, la teología quiere responder a las exigencias propias del pensamiento mediante la reflexión especulativa»⁸.

La reflexión especulativa comporta necesariamente el pensamiento filosófico; de hecho, «la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica. Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Además, la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones»⁹.

La aportación filosófica ha tenido a lo largo de la historia una decisiva influencia, no sólo en el *intellectus fidei* en cuanto ciencia teológica, sino también en la misma *professio fidei*, mediante la progresiva precisión en el uso de conceptos y términos de origen filosófico, ya desde el Magisterio de los primeros Concilios ecuménicos. Baste mencionar, por ejemplo, la inclusión del término *homousios* en el Símbolo de Nicea y la historia posterior de la crisis arriana¹⁰. Sin embargo —no está de más recordarlo en este contexto—, ese encuentro de la fe cristiana con la filosofía griega no supuso aquella *helenización del cristianismo* hipotizada por Harnack y repetida monótonamente de vez en cuando, también en nuestros días. En realidad, los Padres y los Concilios realizaron una profunda corrección del pensamiento griego, para mantenerse plenamente fieles a la Revelación y profundizar en su conocimiento¹¹.

7. Sobre estos temas, cfr. J.L. ILLANES, *Teología y Facultades de Teología*, Pamplona 1991, especialmente 17-55. Cfr. también, J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978.

8. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 65. Sobre la unidad entre Escritura, Tradición y Magisterio —criterio de primaria importancia, tanto para el *auditus fidei* como para el *intellectus fidei*—, la encíclica remite al célebre texto de la *Dei Verbum*, n. 10.

9. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 77.

10. Cfr. L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, 211-222.

11. Cfr., por ejemplo, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de Crisóstomo* - *gía*, en *Documentos 1970-1979*, Madrid 1983, 229.

La filosofía, y más concretamente la metafísica, es necesaria, sobre todo, para el *intellectus fidei*, es decir, para la reflexión especulativa sobre la Revelación. Pero, ¿de qué metafísica se trata? La pregunta no es superflua, porque existe un pluralismo bastante radical sobre el modo de entender la filosofía y su quehacer metafísico¹².

La misma naturaleza de la Revelación nos hace ver que, para el *intellectus fidei*, es necesaria una filosofía del ser que esté en continuidad con el ordinario conocimiento natural humano, que es presupuesto necesario para la recepción de la Palabra de Dios (para el *auditus fidei*) y que, aun sin elaboración científica, tiene alcance metafísico, precisamente por estar constitutivamente orientado al ser¹³.

Como leemos en la *Fides et ratio*, «es necesario que la razón del creyente tenga un conocimiento natural, verdadero y coherente de las cosas creadas, del mundo y del hombre, que son también objeto de la revelación divina; más todavía, debe ser capaz de articular dicho conocimiento de forma conceptual y argumentativa. La teología dogmática especulativa, por tanto, presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva»¹⁴.

El alcance metafísico del conocimiento y de su desarrollo científico en la filosofía, evita —o, al menos, hace posible evitar— el encerramiento en lo sensible e inmediato; hace posible pasar del fenómeno al fundamento, sin detenerse en la experiencia, llegando a la sustancia espiritual y al fundamento que la sostiene. Precisamente, «un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado

12. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Pensiero filosofico e fede cristiana*, en «Acta Philosophica» 9 (2000) 33-57.

13. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1973, 261-283.

14. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 66. Y algo más adelante: «Una filosofía radicalmente fenoménica o relativista sería inadecuada para ayudar a profundizar en la riqueza de la palabra de Dios. En efecto, la Sagrada Escritura presupone siempre que el hombre, aunque culpable de doblez y de engaño, es capaz de conocer y de comprender la verdad límpida y pura. En los Libros sagrados, concretamente en el Nuevo Testamento, hay textos y afirmaciones de alcance propiamente ontológico. En efecto, los autores inspirados han querido formular verdaderas afirmaciones que expresan la realidad objetiva. No se puede decir que la tradición católica haya cometido un error al interpretar algunos textos de san Juan y de san Pablo como afirmaciones sobre el ser de Cristo. La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible. Lo dicho es válido también para los juicios de la conciencia moral, que la Sagrada Escritura supone que pueden ser objetivamente verdaderos» (*ibidem*, n. 82).

para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación»¹⁵. Si es verdad que de lo sensible arranca todo conocimiento humano, también es verdad que no puede detenerse en ese estadio, sino ir más allá, pasar a lo que no se ve, a lo que no se experimenta inmediatamente sino sólo en algunos de sus efectos, y llegar al Dios y Padre que nadie ha visto jamás sobre esta tierra ni lo puede ver¹⁶. La referencia a la experiencia, tan propia de la teología contemporánea, no puede significar abandono del recurso a la metafísica que caracterizó la reflexión teológica de siglos pasados. Y, a la vez, moverse en el horizonte metafísico en teología no ha de comportar una renuncia a cuanto de experiencial hay en la fe y en la vida cristianas, ni hacer abstracción de la relación entre la fe y las culturas¹⁷, porque la experiencia y las culturas tienen una dimensión metafísica.

Esta metafísica, «esta filosofía del ser ¿será sólo una? De una parte, habrá tantas cuantos sean los hombres que las hagan. De otra parte, será verdadera sólo aquella que hace conocer la realidad tal como es, aquella que es realmente científica: *sciens facere*, que hace saber»¹⁸. A esta exigencia responde mejor que ninguna otra la metafísica de Santo Tomás de Aquino; de ahí la tradicional recomendación que de ésta hace el Magisterio de la Iglesia, y que ha sido reiterada una vez más por Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et ratio*¹⁹. Santo Tomás, «precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple aparecer»²⁰. También por esto, «en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad a propósito de la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón»²¹.

Naturalmente, recomendar los puntos centrales de esta metafísica —y secundar esa recomendación—, no significa asumir *todo* ni *sólo* el pensamiento de Santo Tomás, como explicaba San Josemaría²². Se trata más bien de desarrollar un *tomismo esencial*—en expresión de Cornelio Fabro²³—, de profundización en la radical apertura filosófica hacia el ser y, en consecuencia, a la verdad, que Santo Tomás realizó al captar el significado profundo de la oposi-

15. *Ibidem*, n. 83.

16. Cfr. *Jn* 1, 18.

17. Cfr. A. BLANCO y A. CIRILLO, *Cultura e teologia. La teologia come mediazione specifica tra fede e cultura*, Milano 2001.

18. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, cit., 271-272.

19. Cfr., sobre todo, los nn. 43-45 y 57-58.

20. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 44.

21. *Ibidem*, n. 78.

22. Cfr. F. OCÁRIZ, *Josemaría Escrivá de Balaguer y la teología*, en «Scripta Theologica» 26 (1994) 984.

23. Cfr. C. FABRO, *Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno*, en AA.VV., *Tomás de Aquino, también hoy*, Pamplona 1990, 15-47.

ción platónico-aristotélica y al superarla, no mediante un simple concordismo, sino a través de una síntesis original, que tiene en la noción metafísica de *acto de ser* su piedra angular y que, precisamente por esto, está abierta para asumir toda otra aportación que conduzca al mejor conocimiento de la realidad²⁴.

Para profundizar en los elementos fundamentales de un *tomismo esencial*, no escolástico ni tampoco propiamente sistemático, existe una amplia bibliografía de valiosos autores contemporáneos, pero ésta no sustituye el estudio directo de Santo Tomás, que «tiene una fisonomía que para muchos constituye una auténtica revelación: ciertamente el suyo es siempre un pensamiento denso, severamente disciplinado y no se abandona a divagaciones “fenomenológicas” o “afectivas”. Pero todo eso no quita que sea profundamente humano; es más, lo es mayormente, porque situándose por encima de las fluctuaciones de los espíritus ordinarios, llega a explorar el alma hasta sus más escondidos secretos, y a presentárnosla en su posibilidad originaria»²⁵.

3. LA NOCIÓN DE ACTO DE SER Y SU RELEVANCIA TEOLÓGICA

La noción de *acto de ser* (*esse, actus essendi*), en su real distinción con la *esencia* con la que entra en la composición metafísica acto-potencia, junto con la noción de participación, de la que es inseparable, constituye el núcleo más radical de la filosofía de Santo Tomás. Un acto de ser al que no se llega por simple abstracción sino por vía de resolución, como acto de todo otro acto, el único acto que se impone en su realidad sin un propio contenido formal, y por eso sin límite, porque el *esse* «no es» y no tiene una esencia, sino que la esencia es la que tiene el *esse*. «El *esse* es el acto, sin añadidura; en las cosas finitas, en la naturaleza y en el alma. El *esse* es el acto actuante y por tanto el siempre presente y presentificante. La “presencia del presente” heideggeriana es una denominación fenomenológica abstracta, el *esse* tomista es el concreto acto metafísico de toda concreción»²⁶. De hecho, «el ser de Heidegger, como el de Santo Tomás, no es ni noumeno, ni sustancia, ni accidente, es simplemente acto; pero mientras que el ser heideggeriano es dado en el fluir del tiempo por la conciencia del hombre, el ser tomista expresa la plenitud del acto que se posee por esencia (Dios) o que reposa (*quiescit*) en el fondo de cada ente como la energía primordial participada que lo sostiene sobre la nada»²⁷.

24. Se pueden recordar, en este sentido, los estudios dirigidos a asumir dentro de una perspectiva metafísica tomista aportaciones válidas de la fenomenología: cfr. especialmente K. WOJTYLA, *Persona e atto*, Lib. Ed. Vaticana 1982 (original polaco, 1969).

25. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino 1950, 336ss.

26. ID., *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, 66.

27. *Ibidem*, 40.

La fecundidad filosófica de esta concepción metafísica es muy notable, especialmente en Teología natural y en Antropología. Baste recordar muy brevemente, por ejemplo, el modo en que Santo Tomás contempla la simplicidad, infinitud y eternidad divinas, como reflejos de la plenitud del *Ipsum esse subsistens*²⁸, de Aquél cuyo nombre es *Yo soy*²⁹; y, por lo que se refiere a la Antropología, la profundidad con que percibe la libertad como una propiedad radical del espíritu, precisamente porque éste, al tener el ser (*actus essendi*) por sí —y no por unión con la materia—, es capaz de obrar por sí, ser libre, ser *causa sui*, según la fuerte expresión de Santo Tomás inspirada en Aristóteles³⁰.

a) *El misterio de Jesucristo y la noción de acto de ser*

La fecundidad teológica de ese *tomismo esencial* no es menor que su fecundidad filosófica. Baste también aquí recordar dos cuestiones de especial importancia. En primer lugar, el misterio de la unión, en Cristo, de la divinidad y la humanidad. La misma historia muestra ampliamente la dificultad especulativa de explicar —necesariamente en forma analógica y limitada— la unión hipostática evitando tanto el monofisismo en cualquiera de sus formas como el nestorianismo, aún hoy día presente en ciertas *crisologías no-calcedonianas*.

Recordemos este texto: «Si la naturaleza humana no estuviera unida al Verbo de Dios en la persona, no lo estaría de ningún modo. Y así caería por tierra la fe en la encarnación, lo cual es destruir toda la fe cristiana. En consecuencia, como el Verbo tiene unida a sí la naturaleza humana, y ésta no pertenece a su naturaleza divina, se sigue que la unión se ha hecho en la persona del Verbo, no en su naturaleza»³¹. La cuestión que se plantea, y que —como es sabido— ha recibido muchas diversas explicaciones, es precisamente qué es la persona. Santo Tomás se adhiere básicamente a la noción boeciana: *rationalis naturae individua substantia*³², que subraya lo que la personalidad comporta de concreción e individualidad junto con algo que le es inseparable: su carácter intelectual. La persona es, pues, un individuo concreto, sujeto activo, dueño y responsable de sus propios actos. La humanidad de Cristo parecería re-

28. Cfr. A.L. GONZÁLEZ, *Teología Natural*, Pamplona 42000, 155-177.

29. Cfr. L. CLAVELL, *El nombre propio de Dios*, Pamplona 1980; D.N. FREEDMAN, *YHWH*, en *Theological Dictionary of the Old Testament* (Eds. G.J. Botterweck & H. Ringgren), Michigan, vol. V, 1986, 500.

30. STO. TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 6, art. único. Cfr. L. CLAVELL, *Metafísica e libertad*, Roma 1996, 173-180.

31. ID., *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 2, in c. Cfr. también *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3; *Summa contra Gent.*, IV, 41; *De unione Verbi incarnati*, a. 1.

32. BOECIO, *Liber de persona et de duabus naturis*, 3 (PL 64, 1343). Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, ad. 2.

ponder a esa definición. De ahí la conocida pregunta: ¿qué le *falta* a la humanidad de Jesús para que no constituya una persona humana, siendo, como es, una humanidad perfecta?

La noción metafísica de acto de ser, en el sentido recordado antes, permite dar una respuesta muy breve, aparentemente sencilla, pero que acercándonos mucho al núcleo metafísico de la Encarnación nos manifiesta también muy fuertemente su carácter de misterio. La respuesta puede expresarse así: la naturaleza humana de Jesucristo no constituye una persona humana, porque no existe en virtud de un propio y propio rcionado acto de ser, sino en virtud del ser del Verbo³³.

Efectivamente, la unión entre la humanidad y la divinidad en Cristo exige que, de algún modo, haya *algo* en común entre la Persona divina y la naturaleza humana; si no, en vez de encarnación habría que hablar simplemente de inhabitación de Dios en el hombre. Este *algo* en común es precisamente el Ser del Verbo que, sin embargo, no entra a formar parte de la naturaleza humana, por no pertenecer al nivel formal: es la energía (acto) que la hace existir. También así podemos quizá entre ver mejor que la naturaleza humana de Jesús, sin ser persona humana, no es impersonal, sino que su personalidad es divina³⁴. La distinción *ser-esencia* es distinción *acto de ser – modo de ser*; de ahí que podamos afirmar que la humanidad de Jesucristo es un modo de ser de Dios: el modo de ser no divino que el Hijo de Dios ha asumido en Sí. Un modo de ser humano de Dios, que es la plenitud de la relación del mismo Dios, de manera que «toda obra de Cristo tiene un valor trascendente: nos da a conocer el modo de ser de Dios»³⁵.

Naturalmente, al considerar la Persona de Cristo, no podemos dejar de tener presente que la Persona divina de Jesús es idéntica a la Naturaleza y al Ser divino, pero se distingue realmente de la Persona del Padre y del Espíritu Santo, en cuanto relaciones opuestas. Esto hace todavía más inaccesible para nosotros el misterio de Jesucristo: la Encarnación de la sola Persona del Hijo de Dios, que es relación filial al Padre. Mientras que en los simples hombres la persona no es ontológicamente una relación (aunque tiene múltiples relaciones, incluso necesarias, hacia Dios, hacia los otros hombres, hacia el mundo), en Cristo la Persona es la relación subsistente *ad Patrem* (Filiación).

33. Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 17, a. 3. Sin embargo, en otros textos, Santo Tomás no es del todo claro y, como consecuencia, incluso entre los tomistas se dan opiniones diversas sobre este punto. Concretamente, no parece exponer lo mismo en dos escritos que son casi de la misma época: la *Summa Theologiae* y la *Quaestio disputata de unione Verbi incarnati*. Sobre estas cuestiones, cfr. F. OCÁRIZ, L.F. MATEO-SECO, J.A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 21993, 171-190 y 198-206.

34. Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3 ad 1.

35. S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, n. 109.

b) *El misterio de lo sobrenatural y la noción de acto de ser*

Por lo que se refiere al misterio de lo sobrenatural, es decir a la participación de la divinidad en las criaturas espirituales (inhabitación de la Trinidad, filiación divina, gracia santificante, etc.), también la metafísica del ser se manifiesta fecunda en su ayuda al *intellectus fidei*.

Como es bien sabido, la sobrenaturalidad del orden sobrenatural (valga la redundancia) no consiste sólo en que trasciende la capacidad natural de los espíritus creados (ángeles y hombres), sino en que trasciende cualquier posible naturaleza creable, precisamente porque la elevación sobrenatural es la *introducción* (participación) de la criatura en la vida íntima de la Trinidad, que por tanto no se realiza mediante acción divina puramente *ad extra*, sino mediante acción *ad extra* con término *ad intra*. El misterio de lo sobrenatural es, en este sentido, análogo al misterio de Jesucristo, pues la Encarnación es obra divina *ad extra* (en lo que tiene de acción generadora de la humanidad del Señor) con término *ad intra* (en sentido estricto), pues sólo el Verbo asume esa naturaleza humana, que es así plenamente *introducida* en la Trinidad.

Una vez más, en este contexto, Santo Tomás ofrece una pista espléndida para el *intellectus fidei*: «Aquello que es *per se* es medida y regla de aquellos que se dicen por otro y por participación. Por lo tanto, la predestinación de Cristo —predestinado a ser Hijo de Dios por naturaleza— es medida y regla de nuestra vida y de nuestra predestinación, ya que hemos sido predestinados a la filiación adoptiva, que es cierta participación e imagen de la filiación natural»³⁶. Y, como Santo Tomás centra en el ser (el *Esse* de Cristo) la consideración teológica del misterio de la unión hipostática, también resulta iluminante centrar en el nivel trascendental del acto de ser la reflexión sobre el núcleo más íntimo de lo sobrenatural, que de este modo se ve como afectando totalmente (desde el acto mismo de todos los demás actos) a la criatura espiritual.

¿Cómo entender una acción divina que, para elevar la criatura a participar en la vida de la Trinidad, incida sobre el mismo acto de ser? Santo Tomás no se llegó a plantear semejante cuestión, pero no parece ajeno a lo más propio de su pensamiento plantearla. Una posible respuesta, que aquí menciono sólo brevemente, consiste precisamente en profundizar en la analogía de la elevación sobrenatural con la Encarnación, teniendo en cuenta que en Dios se identifica lo relativo con lo absoluto (cada Persona divina, relación subsistente, es idéntica al Ser, a la Naturaleza divina). Con otras palabras, en el Ser en plenitud —que es sólo divina—, se da identidad entre absoluto y relativo.

Si en la elevación sobrenatural, Dios hiciese «más intenso» el acto de ser, el hombre dejaría de ser hombre puesto que la esencia habría padecido necesariamente el cambio correspondiente a la nueva intensidad de ser. Por tanto,

36. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In Epist. ad Rom.*, c. 1, lect. 3.

la «incidencia» de la elevación sobrenatural sobre el acto de ser no puede consistir en su «intensificación» en cuanto acto de la esencia. Además, el acto de ser no puede padecer un cambio, precisamente porque es solamente acto, sin un contenido formal propio. El ser (acto de ser) de cualquier criatura es participación del Ser divino, pero solamente, por así decir, en su carácter de absoluto, puesto que el ser creado no es relación: todas las relaciones de las criaturas son formalidades accidentales³⁷.

Sin embargo, el acto de ser del espíritu creado y deificado podría ser *nueva*, respecto al acto de ser del mismo espíritu antes de la deificación, sin que éste sea «intensificado» en cuanto acto de la esencia ni cambiado (lo cual no es posible), si la participación sobrenatural fuera participación del Ser divino en su identidad entre absoluto y relativo. Esto sería bastante coherente con el constitutivo de lo sobrenatural en sentido estricto, es decir, con la introducción del espíritu creado en la participación de la vida íntima de las Personas divinas, que son Relaciones subsistentes.

Podríamos decir que, mientras que para el hombre sin la gracia, *ser* no es *ser en relación con Dios* —aunque tiene una relación necesaria a Dios fundada en la creación (la llamada *creatio passive sumpta*)³⁸—, para el hombre deificado *ser* es *ser y ser en relación con Dios*. Más concretamente, podría decirse que, en el hombre deificado, *ser* es *ser y ser en relación al Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*. Esta novedad de ser se manifestaría en el orden formal mediante la gracia, la filiación divina y las demás formalidades sobrenaturales³⁹.

* * *

En el intento de profundización en los misterios del cristianismo, la apertura hacia el horizonte metafísico ha sido y será siempre fecunda. A la vez, será siempre necesario tener en cuenta que son imprescindibles otras perspectivas (bíblica, histórica, etc.).

Y, sobre todo, en la aproximación al horizonte metafísico —que, por ser *horizonte*, nunca se alcanza del todo— es necesario mantener una viva conciencia del misterio, que impulse a la contemplación adorante: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo (cfr. *Ex* 33, 18; *Sal* 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Jn* 14, 8; *1 Jn* 3, 2)»⁴⁰.

37. Cfr. A. KREMPPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Paris 1952.

38. Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 1 ad 7.

39. Para un desarrollo más detallado de estas reflexiones, cfr. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2001, 69-106.

40. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 1.