

**HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD DESDE LA ESCOLÁSTICA
PARA LA VIDA DE DIOS
TOWARDS A THEOLOGY OF SUBJECTIVITY FROM SCHOLASTICISM TO
THE LIFE OF GOD**

Oscar Edmundo Yangali Núñez*

Recepción: 30 de junio del 2017

Aceptación: 20 de julio del 2017

RESUMEN

En el presente ensayo me propongo interpretar el libro de Miles, “Dios. Una biografía”, a partir de ciertas nociones del pensamiento escolástico, especialmente suareciano, con el objeto de acondicionar esta teología a las exigencias de la subjetividad. Primero, examino el concepto de Dios que tenemos a partir de la tradición escolástica y cómo, si bien ella es una herencia importante, no es suficiente para la comprensión del Dios cristiano. Segundo, expongo las tesis de Miles y de la escolástica acerca de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios y de la individualidad de ambos. Finalmente, desarrollo cómo estos postulados pueden ser conciliados por medio de una teología de la subjetividad con el fin de restablecer una relación dialéctica entre el ser humano y Dios.

PALABRAS CLAVE

Literatura, Escolástica, teología, subjetividad, Dios

ABSTRACT

In this essay, I aim to interpret Miles's book "God. A biography" based on certain notions of scholastic thought, especially Suarezian, in order to adapt this theology to the demands of subjectivity. First, I examine the concept of God derived from the scholastic tradition and how -although it constitutes an important inheritance- it is not sufficient for the understanding of the Christian God. Second, I expose the theses of Miles and those of the scholastic tradition concerning the creation of the human being in the image and likeness of God and the individuality of both. Finally, I explain how these postulates can be reconciled through a theology of subjectivity in order to reestablish a dialectical relationship between human beings and God.

KEY WORDS

Literature, Scholasticism, theology, subjectivity, God

* Asistente de docencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú y docente en el Seminario Mayor Diocesano San José de Lurín: oscar.yangali87@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Hoy en día reconocemos en la teología con mayor facilidad que nuestra experiencia de Dios se encuentra mediada por diversos factores culturales que, lejos de impedirla, influyen en dicha experiencia. Si bien nos colocan un cierto límite acerca de qué podemos saber de Dios, también nos extralimitan a buscarle desde la experiencia misma. Esta manera de entender la teología se encuentra en deuda respecto del pensamiento moderno y contemporáneo. Sin embargo, podemos encontrar ciertas bases que nos sean útiles desde el mismo pensamiento escolástico, especialmente del periodo barroco, para obtener esta aproximación. Así, he escogido realizar un comentario sobre una obra publicada por Jack Miles en 1995 titulada “God. A biography”¹, quien trata a Dios como personaje literario, el cual manifiesta un conjunto de personalidades que son proyecciones del ser humano pero que también son personalidades que el ser humano ha logrado introyectarse (Miles, 1996, p. 14). De esta manera, examino aquí cómo es que podemos mediar esta manera de pensar a Dios en relación al pensamiento escolástico, especialmente en Suárez, aligerando los términos metafísicos para hacernos viable una teología de la subjetividad.

1. El concepto de Dios

La teología bíblica reconoce las influencias culturales, no obstante, al hablar de ellas nos referimos no solo a tomar en cuenta factores históricos, sociales, políticos, etc., sino también al estilo literario con que ahí nos topamos. Reconocerlo es importante pues Miles señala que podemos interpretar a Dios en la Biblia como un personaje que muestra distintas personalidades y que esto no es para nada menos revelador. Reconocer un estilo literario significa también reconocer metáforas sobre algo real que no puede sino ser comprendido por una experiencia estética. Así, Miles se ve estimulado a escribir una biografía de Dios con la cual pretende enriquecer nuestra comprensión del mismo a partir de la experiencia de sus múltiples personalidades a lo largo de la Biblia.

Ahora, cabe reconocer la importancia que la teología desarrolló en la escolástica para abordar una comprensión metafísica de Dios de manera que pudiera servir de paradigma seguro a nuestro sistema de creencias. Sin embargo, hay que reconocer también que este paradigma o forma de entender a Dios no sería ya tan compatible con nuestro modo de entender las cosas hoy pues con los desarrollos modernos y contemporáneos sobre la subjetividad sabemos que nuestro acceso a la realidad no se encuentra garantizado de

¹ Uso en este trabajo la edición traducida al español: Miles, Jack, *Dios. Una biografía*, Traducción de Dolores Udina, Barcelona, Editorial Planeta, S. A., 1996.

manera indefectible. Además, hoy no nos encontramos dispensados de ignorar aquella afirmación de **la muerte de Dios**, la cual, si bien no aseveramos, nos invita a repensar nuestro concepto de Dios. Por ello, en la teología, así como en la filosofía no podemos cerrarnos a nuevos puntos de vista o contribuciones que diversos autores nos han brindado y que han logrado beneficiar a diversas disciplinas. Por ejemplo, comenta Miles que Yavé Dios es creador y soberano del tiempo y que vive para siempre, así: “Hasta este punto es como el motor inamovible de Aristóteles. Y, sin embargo, (...) también entra en el tiempo y cambia con la experiencia” (Miles, 1996, p. 23). En cierto modo, entonces, podemos conceder que Dios es eterno, aunque cabe recordar que no es reducible a ello según vemos en la concepción bíblica. Y es que para Aristóteles, Dios posee vida ya que Dios es inteligente, y su vida es nobilísima, siendo que es substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles (Aristóteles, 1998, pp. 624-625); motivo por el cual la escolástica, que es heredera también de esta concepción de Dios, acepta esta visión fija y no cambiante² de Dios en su teología. A esta concepción podemos denominarla metafísica en cuanto aboga por un concepto de Dios estrictamente separado, inmaterial, de suma necesidad, exento de influencia por parte de lo contingente, y nada dinámico. Tomás de Aquino recoge estas afirmaciones acerca de Dios diciendo que el primer principio precisa en grado sumo estar en acto y ser perfecto, ya que está en acto, porque de cuanto requiere para su perfección nada le falta (De Aquino, Santo Tomás, 2009, p. 123). Por este tipo de nociones, la teología metafísica denomina a Dios como Acto Puro, ya que es imposible para Dios padecer y tener posibilidad alguna de cambiar.

Miles aquí establece una digresión, la cual consiste en que para la Biblia Dios es creador y soberano, pero que durante diversos relatos se introduce en el tiempo y hasta cambia de pareceres; de modo que Dios no sería un ser inmutable como sugiere la tradición escolástica. En nuestra vida cotidiana, en tanto interactuamos con personas vemos que no siempre se comportan del mismo modo. Y lo interesante de esta experiencia es que nos motiva a hacer nuevas valoraciones en virtud de este comportamiento múltiple. El propósito de Miles, hasta aquí, se cimienta en tomar a Dios como un personaje literario con el fin de constituir en él una manifestación progresiva de su persona en el tiempo.

Si la Biblia es finalmente una obra literaria, esas personalidades reconocibles históricamente deben unirse en la lectura –para separarse luego– en el Dios, el monos theos, que emergió al unirse. En resumen, después de haber entendido a

² “Inmóvil” (akínētos) para Aristóteles no se restringe a la imposibilidad de movimiento como cambio de lugar sino como imposibilidad de cambio en general.

Dios en su multiplicidad, debe ser imaginado nuevamente en su unidad quebrada y difícil. (Miles, 1996, p. 33)

De esta manera, la propuesta de Miles consiste, en cierto modo, en rechazar una teología metafísica porque obstaculiza nuestra comprensión de Dios reproduciendo una visión estática que no pueda explicar sus múltiples personalidades a lo largo de la Biblia. Y es que si nos valemos de un concepto escolástico de Dios no podremos admitir en absoluto cambio alguno, no solo en él, sino en nuestro modo de concebirlo en el tiempo.

2. La creación, imagen y semejanza

Señala la Biblia: “Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra (...)» (Gén, 1, 26)³. ¿Qué significa que Dios nos haya hecho a su imagen y semejanza? ¿Tiene relevancia alguna proferir el verbo **hagamos** en plural? El significado que tiene el que seamos imagen y semejanza de Dios tiene que ver con que somos personas igual que él. Y, no obstante, vemos según lo citado, que la persona de Dios es múltiple, motivo por el cual esta palabra urge de examen. Continúa: “macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios con estas palabras: «Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que rept sobre la tierra»” (Gén, 1, 27-28), con lo que podemos ir descubriendo en Dios una persona múltiple, creadora y dominadora. Dios crea porque está en su naturaleza el volverse múltiple, y esto ya que el acto creador encierra una definición de su persona: “Dios crea un mundo porque quiere a la humanidad y quiere a la humanidad porque quiere una imagen” (Miles, 1996, p. 41). Con todo, leemos también que Dios les advirtió a Adán y Eva que no coman del fruto prohibido. Empero, una serpiente, la cual se encontraba ya en el Paraíso, tienta a Eva de modo que logra que Adán coma del fruto prohibido y desobedezca a Dios.

¿Qué hacía una serpiente en el Paraíso? ¿Sabía Dios que Adán y Eva pecarían? Dios como personaje puede ser criticado debido a su omnisciencia. La teología ve en este pecado original la introducción del mal en el mundo. No obstante, según otra lectura, podemos ver en el árbol prohibido del conocimiento del bien y del mal una tentación que se encuentra ya presente desde el Paraíso. La serpiente, por supuesto, también conformaría parte de este primer escenario, por lo que deberíamos admitir que no es muy coherente el relato bíblico cuando parece que señala un paraíso perfecto en tanto libre de todo mal. El hombre peca y, así, Miles ve un poco más allá de la enseñanza del pecado original señalando que en Dios

³ Utilizo en este trabajo la edición: *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

mismo se encontraría ya este conflicto. Es patente: como Dios es omnisciente, es imposible que no haya sabido de que el hombre iba a pecar como consecuencia del engaño de una serpiente, por lo que la serpiente tendría que representar, más coherentemente, una personalidad secreta de Dios que no se muestra de manera explícita. Así, más que obliterar la irracionalidad de este engaño hay que rastrear esto hasta Dios, ya que el bien y el mal causan un conflicto dentro de su personaje y de sus criaturas (Miles, 1996, p. 44). Este primer escenario del Paraíso nos muestra un primer conflicto de Dios consigo mismo: Dios y la serpiente, que también lo será con su creación. El personaje Dios sabe de la serpiente, pero no hace nada. Por ello, sería importante prescindir de una lectura metafísica de esta escena pues ella de por sí se mostraría inconsecuente con la teología. En cambio, según la lectura de Miles, en una lectura literaria sí podríamos comprender un mejor sentido acerca del personaje Dios sin restar coherencia al relato.

El conflicto de Dios consigo mismo y con lo creado se repite a lo largo de la Biblia de manera que sería menester evaluar en cada caso cómo Dios lo manifiesta. Por ejemplo, en el relato de Caín y Abel, sin restringirnos al asesinato de un hermano por parte de otro, Miles nota que según la Biblia no existía hasta ahí ley alguna que prohibiera el asesinato. Entonces, no será por un mandamiento preexistente por el que Dios castiga a Caín. El Dios de la Biblia sólo conversa con Caín y aflora un nuevo sentir: “Yahvé dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?» Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?» Replicó Yahvé: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo (...)» (Gén, 4, 9-10). Es a partir de cómo Dios increpa a Caín que descubrimos que algo anda mal: “La metáfora —«la voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí»— puede indicar agitación más que condena moral. Algo va mal, ¿pero sabe exactamente Yavé qué es? Yavé actúa, y luego deduce la intención de lo que ha hecho” (Miles, 1996, p. 54). Así, vemos cómo es que se reconoce primero un acontecimiento por el cual Dios necesita reaccionar: la sensación de que las cosas no andan bien por algún motivo. Es después que se reconoce que ello no debió ocurrir. No es que exista una prohibición del asesinato para que Dios se dé cuenta si se cumplió o no con una norma, sino que el asesinato no puede ser visto por Dios como algo acorde a su creación, de donde más bien resultaría posteriormente la norma.

Quizá otro caso paradigmático sea el relato de Abraham con su hijo Isaac, ya que “Dios tentó a Abrahán. Le dijo: «¡Abrahán! ¡Abrahán!» Él respondió: «Aquí estoy.» Después añadió: «Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécelo allí

en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga.» (Gén, 22, 1-2). Así, Abraham cumple con lo dicho por Dios encaminándose a sacrificar a su unigénito a pesar del dolor. Pero Abraham teme mucho más a Dios y decide obedecerlo por más que ame a su hijo. Sin embargo, el relato concluye con que Dios envía a su ángel a parar con el sacrificio: “«No alargues tu mano (...), que ahora ya sé que eres temeroso de Dios (...)» (Gén, 22, 12). Y es que, según Miles, si uno examina más detenidamente el relato y reproduce a Dios, uno observa que cuando el personaje Dios decide tentar a Abraham lo importante no es solo la intención de probar la obediencia de Abraham sino que una vez seguro de este acatamiento descubre también el costo o esfuerzo por el que ha pasado Abraham como sumamente difícil y tortuoso: “Abraham llega lo más lejos que puede sin llegar a ejecutar la acción, y Dios decide sentirse satisfecho con ello” (Miles, 1996, p. 73). Una lectura meramente tradicional, una que no viera a Dios como un personaje ni que, por tanto, reflejara una personalidad, no podría captar este sentido. Como nota Miles, no es tanto la obediencia del ser humano hacia Dios lo único que tiene valor para la vida de un creyente cuanto Dios también en su aprender a evaluar y estimar al ser humano. Para Miles Dios es como un novelista incapaz de hacer una autobiografía y sólo puede contar su propia historia a través de sus personajes (Miles, 1996, p. 102). Para el autor no es solo Dios quien se revela al hombre sino el hombre quien se revela a Dios estableciéndose una relación dialéctica entre Dios y su conocimiento, entre Dios y el ser humano. Y es que sólo mediante esta relación dialéctica Dios podría realmente descubrir quién es y cómo reaccionar progresivamente a partir de las necesidades de sus criaturas.

En la escolástica medieval la teología era predominantemente metafísica y, sin duda alguna, muy diferente a lo ofrecido por Miles. No sería posible concebir en Dios maduración progresiva o, en otras palabras, alguna revelación hacia el hombre tomando en consideración su individualidad. Esto es importante en la medida que hoy reconocemos un ámbito subjetivo del ser humano. No obstante, la subjetividad para un escolástico pasaría tan sólo por la concepción del individuo como unidad substancial de forma y materia. Así, la cuestión tendría que ver con cuál es el principio de individuación de dichas substancias. ¿Qué es lo que hace que podamos reconocer a un ser humano: su forma humana o su materia de humano? Santo Tomás, por ejemplo, teniendo que optar entre ambas, señala que el principio de individuación reside en la materia y no en la forma (De Aquino, Santo Tomás, 2011, p. 268). Es decir, reconocemos un ser humano como individuo por su materia más no por su forma humana. Y es que la forma para Santo Tomás no es sino la naturaleza general de modo que no puede radicar en ella la individualidad del ser humano,

razón por la cual sería un contrasentido afirmar que el individuo humano es una forma humana general. El ser humano para el Aquinate es resultado de una contracción de la forma general por la materia, de modo que el individuo es como la negación de la forma general para afirmarse como particular, es decir, como la negación de un modelo que tiene valor ejemplar y que sirve de medida.

Esta manera de entender la individualidad difiere de la de Suárez en el barroco. Debido a una influencia de la escuela franciscana, Suárez rechaza esta tesis tomista acerca del principio de individuación. Para él la forma humana como algo general es solo la semejanza entre individuos de una misma especie (Suárez, 1960, p. 384), por lo cual no existe forma alguna sin los individuos concretos. Así, el principio de individuación no consiste en la sola materia. De manera que, al considerar que toda substancia es individual, su principio de individuación consiste en ella misma (Suárez, 1960, pp. 644-645). Por tanto, es el individuo mismo quien es el fundamento completo de su individualidad, y su forma es tan individual como su materia.

Así, hemos conseguido un primer paso para comprender al ser humano en su individualidad, pues con Suárez se ha trasladado su fundamento desde una categoría metafísica universal y confusa hacia el individuo concreto. Se ha logrado concebir como substancia o sujeto al individuo, lo que le permite establecer una relación participativa inmediata con la primera substancia o sujeto, Dios. Ahora lo que importa o tiene valor no será mi metafísica de Dios o concepción alguna a base de conceptos sino una relación inmediata entre mi ser y el suyo: Él es y yo soy, soy individuo y Dios también. De aquí no impide que sea concebible en el ser humano una dimensión individual y subjetiva, y que pueda contribuir también a nuestra comprensión de Dios. Aunque el pensamiento escolástico no ofrezca necesariamente todas las herramientas para una comprensión de la subjetividad tal como la entendemos hoy, ofrece no obstante cierta base.

Decir simplemente que Dios y el ser humano comparten la misma imagen y semejanza no dice mucho. Es necesario desarrollar más el concepto de subjetividad durante la historia de la filosofía y la teología para nuestros días, pues quién se atrevería a decir que dicho trabajo ha concluido. Para Miles: “este argumento, el intento de Dios de formar la humanidad a su imagen, sería mucho más comprensible si Dios tuviese una vida subjetiva más rica, más claramente separada, más claramente anterior al objeto humano de su creación” (Miles, 1996, p. 103). Como intento hacer ver, el pensamiento escolástico puede

contribuir también con ciertas nociones para una teología de la subjetividad más acorde a nuevas exigencias.

3. Dialéctica, acción y aprendizaje

Para cumplir con dicho cometido, creo es necesario exponer de qué modo uno puede encontrar una complementariedad entre el modo escolástico de pensar y el modo literario de Miles.

Para empezar, nadie que profese la fe cristiana objetaría que los seres humanos participamos de la acción de Dios cuando realizamos acciones buenas, y que dichas acciones dependen también de un discernimiento moral. No obstante, el fin último del hombre consistirá en llegar a la bienaventuranza, puesto que en nuestra vida a pesar de las muchas dificultades es necesario concurrir con Dios. No es de sorprender que dicha enseñanza se encuentre también en el pensamiento escolástico. Suárez indica que las criaturas no alcanzan a Dios sino en cuanto participan de algún modo de él, y que las cosas se ordenan conforme a Dios en virtud de un grado de emanación (Suárez, 1962, p. 19). ¿Cómo? Dios influye de manera esencial e inmediata en toda acción de la criatura siendo el fin de todo fin próximo (Suárez, 1962, p. 24). Es decir, toda acción humana buena manifiesta a Dios a lo largo de su ejecución, por lo que Dios se encuentra presente en toda acción y momento de la vida humana. La acción humana es una con Dios en tanto participa de él. Así, considero que no es ilógico pensar que Suárez contemple la posibilidad de concebir a Dios como copartícipe de nuestra vida. Esto puede vincularse con lo enunciado por Miles: “cuando leemos la Biblia como obra literaria de la que Dios es el protagonista, se convierte en la historia de cómo Dios llegó a ser gradualmente más unitario y más ético” (Miles, 1996, p. 128). A lo largo del tiempo vemos que esta coparticipación explica de mejor modo cómo es que Dios se manifiesta en la historia inseparablemente de la acción humana.

Ahora bien, hoy sabemos que nuestra conceptualización de las cosas no es algo del todo garantizada, ya que históricamente nos damos cuenta que a menudo hemos errado. Esto nos puede llevar a problemas en torno a la moral o a Dios ya que nuestra comprensión de Dios, o sumo bien, no se ha desarrollado del mismo modo a lo largo de la historia ni de la misma Biblia. Motivo por el cual se podría decir que la creencia en Dios es inconsecuente o incluso una impropiedad del ser humano, o bien podemos buscar una salida para superar estos problemas. Y es que estas incongruencias con Dios podrían sugerir su muerte

definitiva. Por ello, Miles sugiere que si el motivo de Dios para sostener la creación es hacer a la humanidad de manera más plena de acuerdo a su imagen sí puede ser que esta irritabilidad mutua de todas las interrelaciones suponga un progreso (Miles, 1996, p. 151). Nuestra comprensión de Dios no se detiene ni tampoco su relación con nosotros, por lo que es necesario que entre Dios y el ser humano surja una relación dialéctica. Ello conformaría, así, un aprendizaje fundamental en el que nos involucramos con Dios esencial y mutuamente.

Sin embargo, para ahondar en esta comprensión Dios no puede ser establecido como un concepto puro ni deshumanizado a modo de una teología metafísica tradicional. En la medida que comprendemos que es un personaje, es decir, en tanto nos damos cuenta que el personaje Dios encarna también las personalidades humanas, nos damos cuenta que Dios y nuestras acciones confluyen inherentemente. Por esta razón, creer en Dios como si fuera una persona carente de personalidad humana sería como negar que su concepto haya sido también incorporado por nosotros a lo largo de la historia. Con lo que podemos afirmar que el concepto de Dios necesita de una mejor explicación que contemple también esta imagen humana, esta dialéctica y, por tanto, toda nuestra subjetividad.

A esto nos ayuda la explicación que Suárez tiene acerca de los hábitos, ya que considera que el hábito es una cualidad permanente y estable en el sujeto en cuanto se ordena a sus operaciones para facilitarlas (Suárez, 1964, p. 349). Es decir, se concibe al hábito como una potencia para obrar mejor en la medida que uno ejercite sus facultades. De ahí que tradicionalmente siguiendo a Aristóteles se le haya denominado al hábito una “segunda naturaleza”. Suárez agrega que el hábito en el ser humano nos dispone a nuestras actividades con mayor inclinación; de manera que, al hallarse el hábito causado en nosotros para disponernos a nuestros actos, se encuentra el hábito en **acto primero** para podernos dar prontitud en la realización de los **actos segundos** (Suárez, 1964, p. 349). ¿A qué nos estamos refiriendo? Las denominaciones ‘acto primero’ y ‘acto segundo’ son palabras escolásticas para referirse a lo que Aristóteles llamó a dos momentos del conocimiento humano: **acto primero**, en cuanto un hombre se encuentra en capacidad de aprendizaje de la gramática y luego la aprehende, o sea, en cuanto primero no se sabe nada, y luego se sabe algo; y, **acto segundo**, en cuanto un hombre que ya sabe gramática se encuentra en capacidad para simplemente ejercitarla en sus actividades, es decir, cuando ya se sabe algo, y simplemente se pasa luego a ejercitarlo (Aristóteles, 1983, p. 187). Por ‘acto primero’ entendemos una potencia o algo que se ha recibido y que se encuentra en acto para

nosotros, y por ‘acto segundo’ entendemos eso que está en acto y pasa simplemente a su actividad. En ambos casos acontece un ejercicio, pero no en el mismo sentido. Para Suárez, el hábito ayuda a nuestra capacidad a realizar actos, y los realiza con una potencia de manera simultánea y esencial (Suárez, 1964, p. 372). De modo tal que podemos decir siguiendo este esquema que la teología en acto primero o por esencia es para nosotros consustancial a su acto segundo o actividad. Esto será importante para admitir una teología renovadora. Dice Miles: “¿Qué exige pues Yavé, amor o temor? Una respuesta fácil afirmaría que exige ambas cosas, pero, en realidad, esencialmente, son palabras alternativas para una misma actitud” (Miles, 1996, p. 162). Y es que uno solo podría enfrentar los problemas de la personalidad de Dios en la Biblia en tanto reconoce que esta aparece en diversos momentos de la historia siéndonos contrario a veces de lo que esperamos, pero a su vez teniendo que admitir que Dios ha aprendido del ser humano a reconocerse como tal. Es decir, nos encontramos en medio de una teología que, fruto de su actividad e incluyendo esta reflexión literaria, ha permitido establecer una relación dialéctica entre el ser humano y Dios: “La única manera que tiene [Dios] de conocerse a sí mismo es al parecer a través de la humanidad como una imagen de sí mismo” (Miles, 1996, p. 207). Por lo tanto, alimentar nuestras reflexiones sobre la experiencia de Dios en este espíritu literario complementado por la noción escolástica de **acto segundo** nos permite superar una teología metafísica en sentido tradicional y resucitar al presunto Dios muerto reavivando el auténtico sentido de una teología de la subjetividad. Esto es, una teología amparada sobre todo en el rol esencial de la praxis y de la consideración del individuo en toda su dimensión evitando complicar el profundo sentido de nuestro Dios y de nuestra religión.

Y qué mejor para un escolástico como Suárez, para quien la ciencia de Dios se encuentra no en acto primero sino en acto segundo, puesto que solo actualiza lo que comprende su propia esencia gracias a que ya es perfecto (Suárez, 1962, p. 611). Dios es omnisciente en relación a su propia actividad. En conformidad con lo desarrollado sería como decir que Dios es ejercicio y aprendizaje permanente pues su infinitud le impide ser omnisciente en el sentido acostumbrado. O, en otras palabras, y de acuerdo a Miles, Dios todo lo aprende: “la personalidad en conflicto de Dios y los altibajos de su historial constituyen el inventario básico de sus posibilidades de desarrollo” (Miles, 1996, p. 218). No podemos negar en definitiva que siendo Dios un misterio tengamos problemas en reconocer su inagotable y progresiva revelación. Sin embargo, esta lucha por vivir auténticamente la fe aspirará a aprenderlo todo, incluso a pesar del disenso contra lo que creíamos acabado si es que no salda las profundas necesidades de todo ser humano. Cual

Jacob convulsionado confrontando al mismo Dios en medio de sus miserias y necesidades en aquel pasaje donde se lee: “«No te suelto hasta que me hayas bendecido.» Dijo el otro: «¿Cuál es tu nombre?» –«Jacob.» – «En adelante no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has sido fuerte contra Dios y contra los hombres, y le has vencido.»” (Gén, 32, 27-29), así debe ser el sentido subjetivo en tanto profundamente humano y emprendedor de nuestra teología.

REFERENCIAS

ARISTÓTELES, (1983) *Acerca del Alma* Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos.

ARISTÓTELES, (1998) *Metafísica* Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos.

DE AQUINO, T. *Suma de Teología* (2009) Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

DE AQUINO, T. (2011) *El ente y la esencia* Traducción, estudio preliminar y notas de udaldo Forment, Pamplona, EUNSA.

MILES, J. (1996) *Dios. Una biografía* (Traducción de Dolores Udina), Barcelona, Editorial Planeta, S. A.

SUÁREZ, F. (1960) *Disputaciones Metafísicas* Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Madrid, Editorial Gredos, Volumen I.

SUÁREZ, F. (1962) *Disputaciones Metafísicas* Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Madrid, Editorial Gredos, Volumen IV.

SUÁREZ, F. (1964) *Disputaciones Metafísicas* Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Madrid, Editorial Gredos, Volumen VI.