



LA SANTISIMA TRINIDAD, COMUNION DE PERSONAS

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ ALIÓ

SUMARIO: *Introducción* I. EL VERBO MENTAL EN LA CONSTITUCIÓN DE LA «COMUNIÓN DE PERSONAS»: 1. El hombre, señor de las cosas. 2. El «autoconocimiento» humano. 3. El hombre frente a Dios. 4. El descubrimiento de «el otro». 5. La comunicación como donación. 6. La comunicación de personas y la unidad del «verbo». 7. La comunión de personas imagen de la Trinidad. II. CARACTERÍSTICAS DEL VERBO DIVINO: 1. El Verbo de Dios: «Deus dictus». 2. El Verbo de Dios: «Deus intellectus». 3. El carácter manifestativo del Verbo divino. 4. Los argumentos de congruencia en la teología trinitaria. III. LAS PERSONAS DIVINAS SON RELACIONES SUBSISTENTES DE CONOCIMIENTO: 1. El entender divino: entender trinitario. 2. Las relaciones interpersonales de conocimiento en la Trinidad. 3. La mediación intradivina del Verbo: El Verbo divino como medio *in quo* de las relaciones interpersonales de conocimiento en Dios. 4. Las personas divinas se conocen «in Verbo». 5. La identidad *in re* y la distinción formal de cada Persona divina. 6. Recapitulación y síntesis. IV: LA VIDA DIVINA: VIDA TRINITARIA: 1. La vida divina: vida trinitaria. 2. La Trinidad como «comunidad de origen». 3. La Trinidad como «comunidad social». 4. La Trinidad como «comunidad de Personas». 5. La triple donación trinitaria. *Conclusiones*.

Introducción

«La narración de la creación del hombre, en el primer capítulo del Génesis, afirma desde el principio y directamente que el hombre ha sido creado a imagen de Dios en cuanto varón y mujer. La narración del segundo capítulo, por el contrario, no habla de la 'imagen de Dios'; sin embargo, nos revela que la completa y definitiva creación del 'hombre' (tras haber pasado por la experiencia de la soledad originaria) se expresa en el dar vida a la '*communio*



personarum' que forman el varón y la mujer. De este modo, la narración yahwista concuerda con el contenido de la primera narración. Si queremos alcanzar a partir de la narración del texto yahwista el concepto de 'imagen de Dios', podemos deducir que *el hombre es 'imagen y semejanza' de Dios no sólo mediante su propia humanidad, sino también mediante la comunión de personas*, que el varón y la mujer forman desde el principio (...). El hombre es imagen de Dios no sólo en el acto de la soledad, sino especialmente en el acto de la comunión. De hecho, es 'desde el principio' no sólo imagen en la que se refleja la soledad de un Ser que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas»¹.

Es lógico que el teólogo al enfrentarse a su tarea lo haga desde la perspectiva propia de su entorno cultural: y esto tanto desde el punto de vista de los centros de interés —aquellos aspectos sobre Dios, el hombre y el mundo que en cada momento se valoran de un modo especial—, como de las cuestiones disputadas —las objeciones que se hacen a la verdad revelada desde ese marco cultural— a las que debe responder.

Simplificando mucho, podemos afirmar que, a partir de la crisis arriana, la cuestión fundamental planteada a la teología trinitaria fue la de manifestar la posibilidad racional —la no contradicción— del *homousios* definido en Nicea: la distinción real de las Tres divinas Personas en la unidad numérica de la Esencia divina.

De aquí que la argumentación teológica se centrara especialmente en lo que podríamos llamar «teología de las procesiones», y, de este modo, la imagen de Dios —Uno y Trino— en el hombre se contemplase, sobre todo a partir de San Agustín², en razón de las procesiones del verbo mental y del espíritu amoroso.

Esta «teología de las procesiones» alcanza su culmen en Santo Tomás. El Aquinate, mediante su vigorosa profundización en las características de las procesiones inmanentes del

1. J. PABLO II, *L'amore umano nel piano divino. Catechesi di Giovanni Paolo II nelle Udienze Generali I*, C. Vaticano 1980, p. 40. Las traducciones de este libro como de las demás obras no citadas en castellano son nuestras.

2. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate, lib. XV*.

verbum mentis y del *amor procedens*, y el análisis lingüístico del concepto de relación, da la respuesta adecuada y definitiva a la cuestión arriana.

A su vez, en el entorno cultural de aquel momento las operaciones intelectuales —el entender y el amar— eran contempladas fundamentalmente como perfecciones absolutas y, en consecuencia, también el mismo concepto de persona; quedando así en un segundo término su aspecto relacional³, a pesar de que en Dios las Personas estén constituidas por las relaciones subsistentes.

Estos hechos —la necesidad de atajar cualquier intento reductor de la unicidad numérica de la Esencia divina y la valoración de la persona como algo absoluto— llevaron a la teología a considerar las relaciones intratrinitarias *solamente* como relaciones de origen, sin tener en cuenta la posibilidad de contemplarlas *también* bajo otras formalidades, y más en concreto como relaciones interpersonales de conocimiento y amor⁴.

Sin embargo, en un momento como el actual, en el que el aspecto relativo o relacional de la persona ha tomado un mayor relieve e importancia, hasta el punto de poderse afirmar que dichas relaciones de conocimiento y amor interpersonal son una *característica de la persona*⁵; y más alejado ya el peligro de un falseamiento de la unidad de Esencia en Dios, tanto la teología como el Magisterio de la Iglesia⁶ han visto en los distintos

3. Decimos «fundamentalmente» porque estas relaciones interpersonales no dejaron nunca de tenerse en cuenta, especialmente desde el punto de vista del amor. Recuérdese, p. e., la consideración de la triada amante-amado-coamado de la escuela franciscana, recogida también por Santo Tomás.

4. Cfr. CONC. IV DE LETRÁN, *De err. abb. Ioachin.* (D. 806). Un estudio más detallado sobre este tema se encuentra en J. L. GONZÁLEZ ALIÓ, *El reflejo de la unidad de Dios Uno y Trino en la unidad de la Iglesia*, en *Dios y el hombre*, VI Simposio Internacional de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1985, pp. 377-392.

5. «De hecho, el don revela, por así decir, una particular característica de la existencia personal, más aún de la misma esencia de la persona»: JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 65.

6. Cfr. CONC. VATICANO II, Const. *Lumen Gentium*, n. 4; Const. *Gaudium et Spes*, n. 24; Dec. *Unitatis Redintegratio*, n. 2; PIO XII, *Disc.* 19-VI-40. en «Disc. y Radiom. de S.S. Pio XII», Ed. ACE, Madrid 1946, II, p. 152; *Radiom. de Navidad*, 24-XII-42, en *AAS* 35 (1943) pp. 11-12; JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 2, en *AAS* 71 (1979) pp. 257 y ss.; Exh. Apost. *Familiaris consortio*, n. 11, en *AAS* 74 (1982) pp. 91-93; *L'amore umano...*, pp. 40 y ss.

tipos de comunidades humanas, y más en concreto en la «comunidad de personas» un cierto reflejo de la vida intratrinitaria⁷.

Sabemos que esta analogía «no puede ofrecer una comprensión adecuada y completa de aquella Realidad absolutamente trascendente, que es el misterio divino (...). *El misterio permanece trascendente con relación a esta analogía* como con relación a cualquier otra analogía, con la que tratamos de expresarlo con lenguaje humano. Sin embargo, simultáneamente, tal analogía ofrece la posibilidad de una cierta ‘penetración’ cognoscitiva en la misma esencia del misterio»⁸. Y, además, nos permite una consideración complementaria de aquella otra propia de la «teología de las procesiones», que tan fecunda se ha mostrado en tantos aspectos.

En el hombre estas relaciones interpersonales se estructuran en el verbo mental y en el espíritu amoroso —amor terminativo o *procedens* como medios *in quo* de las mismas. En el presente trabajo pretendemos llevar a cabo un estudio de cómo es posible contemplar las relaciones divinas como relaciones de conocimiento y amor interpersonales, y no sólo como relaciones subsistentes que conocen y aman, así como la estructuración de las mismas en el verbo mental y en el Espíritu Santo como en sus medios *in quo*.

En este intento queremos poner de relieve cómo en la doctrina de Santo Tomás se encuentran los elementos metafísicos que fundamentan este trabajo, si bien él nunca desarrolló explícitamente esta posibilidad⁹.

Hemos dividido nuestro estudio en cuatro apartados. En el primero consideramos la función del verbo mental en la consti-

7. En general se han considerado una cierta imagen de la Trinidad la familia, la Iglesia, las naciones y el matrimonio. Cfr. los documentos citados en nota 6.

8. JUAN PABLO II, *Disc.* 29-IX-82, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3 (1982) p. 626.

9. De hecho, aunque en algunas ocasiones niega que puedan darse relaciones interpersonales de conocimiento y amor reales en la Trinidad (Cfr. p. e. *S.Th.* I, q. 28, a. 4, ad 1; q. 37, a. 1, c; *De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 11; q. 2, a. 4, ad 9; *De Ver.*, q. 2, a. 2, ad 1), en otras admite en Dios Trino una unidad de «consonancia de amor» además de la unidad esencial (Cfr. p. e. *In I Sen.*, d. 31, q. 3, a. 1, ad 1; *Exp. Text.*; d. 10, q. 1, a. 3, sol; *Super Ioan. Ev.*, c. 17, lect. 5, e incluso habla de la unión de conocimiento y amor entre las criaturas como una participación de la unidad trinitaria (Cfr. *De Div. Nom.*, c. 2, lect. 2).



tución de la «*communio personarum*» en el hombre; en el segundo y tercero estudiamos desde un punto de vista técnico la posibilidad —la no contradicción— de que el Verbo divino sea medio *in quo* y la consideración de las relaciones divinas como relaciones de conocimiento y amor; en el cuarto, la vida Trinitaria como vida de comunión de Personas y en el Verbo y en el Amor.

I. EL VERBO MENTAL EN LA CONSTITUCIÓN DE LA «COMUNIÓN DE PERSONAS»

Si, como hemos indicado, queremos acercarnos al «misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad», «misterio de la Verdad y del Amor», «el misterio de la vida divina»¹⁰, a través de la analogía con la comunión entre personas humanas, es necesario que profundicemos en el contenido y estructuración de dicha comunión.

En el presente trabajo nos limitaremos al aspecto cognoscitivo de la comunión, teniendo en cuenta que es elemento fundamental de la misma el amor¹¹, al que, sin embargo, daremos por supuesto y del que, de momento, no consideraremos explícitamente su estructuración propia.

Por razones de simplicidad, en nuestra exposición seguiremos el hilo de la enseñanza de Juan Pablo II sobre la «*communio personarum*» en sus audiencias generales de los miércoles¹², sabiendo que el contexto de su desarrollo —la teología del cuerpo— es distinto del nuestro, y, en consecuencia, haremos las modificaciones pertinentes¹³.

10. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 90.

11. Cfr. JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, n. 11.

12. Especialmente aquellas contenidas en el volumen *L'amore umano...* Sin embargo, tendremos también en cuenta otras alocuciones y discursos posteriores y otros documentos del Romano Pontífice.

13. El planteamiento general de Juan Pablo II está centrado fundamentalmente en lo que se podría llamar una teología del cuerpo. Y en las audiencias generales busca especialmente mostrar como el cuerpo —también bajo el aspecto sexual— es manifestativo de la persona, y en este sentido palabra y comunicación; los actos corporales, en cuanto actos humanos muestran externamente aquello que constituye en su sentido más propio la vida personal: las operaciones inmanentes de conocimiento y amor. Nuestro planteamiento es



1. *El hombre, señor de las cosas*

Dice así el libro del Génesis: «una vez formados a partir de la tierra todos los animales y todas las aves por Dios, se los presentó al hombre para ver como los llamaba, y el nombre que les dió —Adán— ése era su nombre»¹⁴.

Nos encontramos en este relato de la Sagrada Escritura al hombre frente a aquello que constituye el objeto propio del conocimiento humano: las cosas materiales. Una vez que Dios ha hecho pasar ante los ojos de Adán todos los seres vivos, éste como fruto de ese conocimiento puede «nombrar» las cosas, y «nombrarlas» de acuerdo con lo que son. El conocimiento de las cosas por parte del hombre lleva consigo la elaboración del verbo mental —el «nombre» interior— de cada una de ellas, y mediante él las «posee»: el verbo mental es el fundamento del dominio que el hombre tiene sobre toda la creación visible.

Y este dominio se manifiesta fundamentalmente en el trabajo: «El hombre puede dominar la tierra porque sólo él —y ningún otro de los seres vivos— es capaz de ‘cultivarla’ y de transformarla según las propias necesidades»¹⁵.

2. *El «autoconocimiento» humano*

«Así, el hombre impuso nombres a todos los animales, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias de la tierra; sin embargo, el hombre no encontró una ayuda que fuera semejante a él»¹⁶.

diverso; no nos centramos tanto en este aspecto como en el acto humano en general, independientemente de su «modo» corporal de realizarse. De aquí que expresiones como «masculinidad» y «feminidad», esenciales al modo corporal de las relaciones humanas, no nos interesen, y por eso las sustituiremos por el término más amplio de «personalidad» o de «lo personal». Por otra parte, el aspecto de la situación caída del hombre, y todo lo que con la expresión «*in principio*» quiere resaltar el Papa tampoco es un elemento que nos interese de momento, y sólo haremos referencia a él secundariamente...

14. *Gen* 2,19.

15. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, pp. 28.

16. *Gen* 2, 20.



La narración del Génesis nos sitúa ahora ante el descubrimiento que hace el hombre de su carácter personal. El hombre, conociendo las cosas visibles, es consciente concomitantemente de su propio conocer, y de este modo es capaz de definirse a sí mismo, de nombrarse, de formar su verbo propio; y captar así su esencial diferencia con los demás seres creados: «La autoconciencia va a la par con el conocimiento de todas las criaturas visibles, de todos los seres vivientes, a los que el hombre ha dado nombre afirmando así frente a ellos su propia diversidad. Por tanto, la conciencia revela al hombre como aquel que posee *la facultad cognoscitiva* respecto al mundo visible. Con este conocimiento que lo hace salir, en cierto modo, fuera de su propio ser, al mismo tiempo *el hombre se revela a sí mismo en toda la peculiaridad de su ser*»¹⁷.

El hombre al formar su verbo propio se descubre, ya que es aquello que le distingue de los demás seres, como persona: «con el primer acto de autoconciencia (...) el hombre se revela a sí mismo y a la vez se afirma en el mundo visible como ‘persona’»¹⁸. Lo cual va inseparablemente unido al dominio que posee sobre sí mismo, el señorío y responsabilidad sobre sus propios actos: en su autodescubrimiento como persona «están incluidas tanto la autoconciencia como la autodeterminación»¹⁹.

Y este señorío del hombre sobre sí, sobre sus propios actos, es esencialmente distinto al dominio que tiene sobre las cosas: bajo este último aspecto la actividad humana se nos muestra solamente como un *facere*, una transformación inteligente del mundo material; bajo el segundo el obrar del hombre se nos manifiesta como algo propiamente humano, como un perfeccionamiento del mismo hombre en cuanto persona, y, en consecuencia, como un *agere*.

3. *El hombre frente a Dios*

Y es también en razón de su autoconocimiento como el hombre descubre en su propia limitación su condición creatural y se sitúa ante su Creador como ante un Dios perso-

17. JUAN PABLO II, *L'amore umano...* pp. 24-25.

18. *Ibidem* p. 25.

19. *Ibidem*, p. 25. Cfr. *S.Th.*, I, q, 29, a. 1, c.



nal²⁰. Y de este modo el *agere* adquiere su dimensión moral.

Dice así Juan Pablo II; «Después, en el segundo relato de la creación (el correspondiente al segundo capítulo del Génesis), habla de la colocación del hombre en el 'jardín del Edén', y de este modo nos introduce en el estado de su felicidad original. Hasta este momento el hombre es objeto de la acción creadora de Dios-Yahwé, el cual, al mismo tiempo, como legislador establece las condiciones de la primera alianza con el hombre. Con ello se subraya la subjetividad del hombre (...). He aquí que *el hombre creado* se encuentra, desde el primer momento de su existencia, *frente a Dios* como a la búsqueda de su propia identidad (...). (El) hombre se encuentra solo frente a Dios sobre todo para expresar, con una primera autodefinición, el propio autoconocimiento como primitiva y fundamental manifestación de humanidad»²¹.

De este modo, el verbo-propio, el «yo» pronunciado por el hombre, si es verdadero, manifiesta su esencial condición de creatura y, por tanto, su total dependencia del Creador, al que descubre como un Ser personal, pero a la vez como el «Inefable», al que no puede dar un nombre adecuado, un verbo mental mediante el cual Dios sea poseído.

«Este hombre, del que la narración del primer capítulo dice que ha sido creado 'a imagen de Dios', se manifiesta en la segunda narración *como sujeto de la Alianza*, esto es, sujeto constituido como persona, constituido a la medida de '*partner del Absoluto*' en cuanto debe discernir responsablemente y elegir entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte. Las palabras del primer mandamiento de Dios-Yahwé que hablan directamente de la sumisión y de la dependencia del hombre-criatura con respecto a su Creador, revelan indirectamente con precisión aquel aspecto de la humanidad que consiste en ser sujeto de la Alianza y '*partner del Absoluto*'. *El hombre está —es— 'solo': esto significa que él mismo, mediante la propia*

20. PRO XII, Enc. *Humani generis*, en AAS 42 (1950) p. 564: «humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit».

21. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, pp. 23-24.



humanidad, mediante lo que él es, viene al mismo tiempo constituido en una única, exclusiva e irrepetible relación con el mismo Dios»²².

Y es así como «delante de cada persona, (...) se ha abierto la posibilidad de una decisiva y dramática alternativa: la elección entre una (pseudo) libertad de *autoafirmación* (...) contra Dios (...) y una verdadera libertad de *autodonación* a Dios (...). Quien elige la autoafirmación, queda bajo la esclavitud de la carne, en lo que es ajeno a Dios; el que elige la auto-donación vive ya la vida eterna»²³.

Sin embargo, es necesario hacer notar que el Papa está hablando en el contexto del «*in principio*», esto es, en la situación de justicia original del hombre, la cual es estrictamente sobrenatural²⁴.

Por eso, si bien el mundo creado y la misma creación del hombre se manifiesta, ya en el orden natural, como don de Dios —«En toda la obra de la creación del mundo visible el donar tiene sólo sentido respecto al hombre; sólo de él se puede decir que ha sido gratificado con un don: el mundo ha sido creado ‘para él’. El relato bíblico de la creación nos ofrece motivos para tal comprensión e interpretación: *la creación es un don porque en ella aparece el hombre que, como ‘imagen de Dios’, es capaz de comprender el sentido mismo de don en la llamada de la nada a la existencia. Y es capaz de responder al Creador con el lenguaje de esta comprensión*»²⁵—, sin embargo, en este orden estrictamente natural no se puede hablar de una donación del mismo Dios.

De aquí que, en el orden natural, el encuentro personal con Dios no está ordenado de por sí a la constitución de una «comunidad de personas», las relaciones entre la criatura y el Creador son las que se dan entre el siervo y el Señor, no las propias de una amistad paterno-filial. Solamente en la autodonación divina, propia del orden estrictamente sobrenatural, cabe llegar a esa amistad íntima con Dios, propia de la comu-

22. *Ibidem*, p. 26.

23. JUAN PABLO II, *Aloc. 10-VIII-83*, en *Insegnamenti...*, VI, 2 (1983), p. 628.

24. Ver nota 13. Cfr. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 77 y ss.

25. JUAN PABLO II. *L'amore umano...*, p. 63.

nión de personas: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe qué hace su señor. A vosotros os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer»²⁶.

De tal manera que sólo mediante la gracia el don de Dios «es ciertamente ‘radical’ y por eso mismo ‘total’. Sin embargo, no se puede hablar aquí de la ‘totalidad’ en sentido metafísico. El hombre, de hecho, como criatura no es capaz de ‘acoger’ el don de Dios en la plenitud transcendental de su divinidad. Un tal ‘don total’ (no creado) sólo se realiza²⁷ por Dios mismo en la ‘trinitaria comunión de las Personas’. Por el contrario, el don de sí mismo de parte de Dios al hombre (...) *sólo puede tener la forma de la participación en la naturaleza divina*, como ha sido esclarecido con gran precisión por la teología»²⁸.

De aquí que, para llegar al misterio trinitario a partir de la analogía con la comunión de personas en el orden natural, sólo podemos contar como analogado, en este orden, con la comunión entre personas humanas.

4. *El descubrimiento de «el otro»*

«De la costilla que había tomado del varón formó Dios a la mujer, y la presentó al varón. Y dijo el varón: ahora sí que es carne de mi carne y huesos de mis huesos»²⁹.

Estas palabras de la Sagrada Escritura ponen de relieve que «la ‘definitiva’ creación del hombre consiste en la creación de dos seres. Su unidad denota sobre todo la identidad de la naturaleza; la dualidad, a su vez, manifiesta aquello que en base a tal identidad constituye»³⁰, lo propio de cada uno de ellos, «lo personal», la «personalidad»³¹.

26. *Io* 15, 15.

27. El texto dice: «... viene soltanto *partecipato* da Dio...». Lo hemos traducido por «... sólo *se realiza* por Dios...», para evitar que «participado» venga entendido en el sentido técnico del mismo, propio de la filosofía tomista.

28. JUAN PABLO II, *Disc.* 29-IX-82, en *Insegnamenti...*, vol. 3 (1982) p. 628.

29. *Gen* 2, 25.

30. El texto dice: «constituye la masculinidad y la feminidad», pero, de acuerdo a lo dicho en la nota 13, lo hemos sustituido por «constituye» ‘lo personal’.

31. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 37.



Dos elementos, por tanto, caracterizan este encuentro: el descubrimiento del otro como «semejante», como persona; y el reconocimiento de «lo-personal», del *otro*.

a. *El reconocimiento del «otro» como persona*

En primer lugar el hombre descubre en el *otro* —en la narración del Génesis, la mujer— a un semejante, y con ello, mediante su propia experiencia, le reconoce como persona, como ser capaz del autoconocimiento y autodeterminación.

Y decimos que le reconoce como persona a partir de su propia experiencia, ya que el descubrimiento del carácter personal —la subjetividad— del *otro* sólo es posible si previamente uno reconoce en sí mismo dicha realidad, puesto que la subjetividad está constituida por las operaciones inmanentes de conocimiento y amor.

b. *La incognoscibilidad extrínseca de «lo personal»*

Y es precisamente en el descubrimiento del *otro* como persona, a partir de la propia experiencia, como el hombre reconoce la imposibilidad de alcanzar desde fuera —extrínsecamente— la subjetividad del *otro*, «lo-personal», constituido precisamente por las operaciones inmanentes y lo que de ellas se deriva.

Por eso, el hecho de dar un «nombre» al *otro*, a la mujer en el caso concreto del Génesis, —«se llamará mujer porque del varón ha sido tomada»³², no implica una posesión dominante del *otro*, pues se reconoce en él su carácter personal.

«De este modo, el hombre (varón) manifiesta inicialmente alegría y finalmente exaltación, para las que en un principio no tenía motivo, al no haber ningún ser semejante a él. La alegría por el otro ser humano, por el segundo 'yo', domina en las palabras del hombre (varón) pronunciadas a la vista de la mujer (hembra)»³³.

Por tanto, en el *otro* ve al sujeto de un *agere* no al objeto

32. Gen 2, 25.

33. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, pág. 37.

de un *facere*, e inmediatamente, como veremos a continuación, la posibilidad de un *agere* común, de lo que podríamos llamar un *enriquecimiento recíproco*³⁴.

e. *La apertura al 'otro'*

Y así, «el hombre, en su soledad originaria, adquiere una conciencia personal en el proceso de 'distinción' de todos los seres vivientes (*animalia*) y al mismo tiempo, en esta soledad, se abre hacia un ser afín a él y que el Génesis define como 'una ayuda semejante a él'. Esta apertura determina al hombre-persona no menos, y probablemente más, que la misma 'distinción'. La soledad del hombre, en la narración yahwista, se nos presenta no sólo como el primer descubrimiento de la trascendencia propia de la persona, sino también como el descubrimiento de una relación adecuada 'a la persona', y por tanto como apertura y espera de una 'comunidad de personas'»³⁵.

El hombre ve en el *otro* no sólo a alguien que posee su propia subjetividad, sino también a alguien a quién puede comunicar su subjetividad, su verbo-propio, y, recíprocamente, alguien de quien puede recibir la suya, el verbo-propio de *otro*. Por ello, si bien el hombre reconoce la incognoscibilidad extrínseca de «lo-personal», descubre también la posibilidad de su comunicación voluntaria: puede comunicar su verbo-propio y aceptar el verbo-propio del otro; y esto, precisamente, en razón de su propia experiencia.

Por ello, el hombre no sólo es capaz de vivir 'junto' a otra persona sino también 'para' otra persona, estableciendo con ella una comunión: «(Comunión) indica precisamente aquella 'ayuda' que deriva, en cierto sentido, del hecho mismo de existir como persona 'junto' a una persona. En el relato bíblico este hecho es *eo ipso*, por sí mismo, existencia de la persona 'para' la persona, dado que el hombre en su soledad originaria estaba, en cierto modo, ya en esta relación. Lo cual está confirmado, en sentido negativo, por la misma soledad. Además, la comunión de las personas sólo se podía formar en base a una

34. *Ibidem*, p. 42.

35. *Ibidem*, pp. 38-39.

‘doble soledad’ del hombre y la mujer, o sea, como encuentro de ambos en su ‘distinción’ respecto al mundo de los seres vivientes (*animalia*), que les daba la posibilidad de ser y existir en una particular reciprocidad. El concepto de ‘ayuda’ expresa también esta reciprocidad de existencia (...). Para esta reciprocidad era indispensable lo que fundaba constitutivamente la soledad de cada uno de ellos, y por tanto también el autoconocimiento y la autodeterminación»³⁶

5. *La comunicación como donación*

«El concepto de ‘comunicación’, en nuestro lenguaje convencional, ha sido casi alienado de su más profunda y originaria matriz semántica. Y viene unido sobre todo a la esfera de los medios, esto es, en su mayor parte, a los productos que sirven al acuerdo, al intercambio, al acercamiento. Sin embargo es lícito suponer que, en su significado original y más profundo, la ‘comunicación’ estaba directamente conectada a los sujetos, que ‘comunican’ precisamente en base a la ‘común unión’ existente entre ellos, ya sea para alcanzar ya para expresar una realidad que es propia y pertenece a la esfera de los sujetos-personas (esto es, a los verbos propios). De este modo, (la palabra exterior, signo del verbo interior propio) (...) adquiere un significado (...) que no puede ser puesto sobre el plano que permanece en la percepción ‘externa’ del mundo. De hecho, (la palabra) expresa la persona en su singularidad ontológica y existencial, que es algo más que el ‘individuo’, y por tanto expresa el ‘yo’ personal, que funda desde dentro su percepción ‘exterior’»³⁷.

Hablamos pues de la palabra como signo del verbo interior, y más en concreto de mi palabra como signo de mi verbo-propio. En consecuencia, mi palabra es vehículo de la intencionalidad de mi verbo-propio, de aquella característica de éste que me hace señor de mí mismo.

a. *La manifestación de mi verbo como donación*

De lo dicho queda claro que la manifestación al *otro* de mi

36. *Ibidem*, p. 39.

37. *Ibidem*, p. 57. Hemos sustituido «cuerpo» por «palabra exterior».

palabra es comunicarle mi propio verbo, aquel verbo en razón del cual yo me autoconozco y mediante el cual me autodetermino —me permite obrar como persona—. Y por tanto es *dar al otro mi-propia-posesión como persona*: me doy a mí mismo³⁸.

Y en este donarme se manifiesta plenamente mi libertad: «El hombre y la mujer (...) son libres con la misma libertad del don. De hecho, para poder permanecer en relación de ‘sincero don de sí’ y para llegar a ser el uno para el otro tal tipo de don a través de la humanidad (...), deben ser libres precisamente en este modo. Entendemos libertad sobre todo como ‘señorío de sí mismo’ (autodominio). Bajo este aspecto, la libertad es indispensable *para que el hombre pueda ‘darse a sí mismo’*, para que pueda llegar a ser don, para que (refiriéndonos a las palabras del Concilio) pueda ‘reencontrarse plenamente’ mediante ‘un sincero don de sí’»³⁹.

b. *La aceptación de la palabra del ‘otro’ como donación*

Ahora bien, también la aceptación de la palabra del otro, de su verbo, es una cierta donación por parte de quien acepta: El modo «natural» de conocer, la formación natural del verbo de lo conocido, se funda en la evidencia —yo digo el verbo de una cosa porque alcanzo la evidencia de la misma⁴⁰—. Sin embargo, en el caso de la palabra de *otro* carezco de dicha evidencia —capto a través de mi propia experiencia el contenido inteligible de dicha palabra (aquello que el *otro* me quiere decir), pero carezco de la evidencia de que dicho contenido corresponda a la realidad, no capto su conexión necesaria con lo que es—, y, por ello, no puedo dar al verbo que formo aquello que es de la esencia de todo verbo: su carácter manifestativo, su intencionalidad manifestativa. De aquí que la aceptación de la palabra de *otro* exija por mi parte un acto de fe humana —de confianza— en la otra persona.

38. Ese darme a mí mismo mediante el verbo es dejar «desnuda» mi interioridad ante el otro, y respecto a ello hay un perfecto paralelismo con el estudio hecho por Juan Pablo II sobre la «desnudez originaria» (*L'amore umano...* pp. 58-60), con todas las implicaciones que de ello se deducen.

39. JUAN PABLO II, *L'amore humano...*, pp. 69-70.

40. Cfr. *De Ver.* q. 11, a. 3, ad 11.



Al formar su verbo, aquel que me permite alcanzar a la otra persona en aquello que es «lo-personal», su «yo», este verbo es verbo —tiene intencionalidad manifestativa— no en cuanto ha sido dicho por mí, sino en cuanto ha sido *dicho por el 'otro'*: conozco a la persona en su propio verbo.

De aquí que el aceptar el verbo de *otro* sea afirmar la persona del *otro*, y esto es ya una cierta donación por mi parte: a la posibilidad de manifestar el propio verbo por parte de una persona —darse a sí mismo—, en la otra «corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad a la 'afirmación de la persona', esto es la capacidad de vivir el hecho que el *otro* (...) es (...) alguien querido por el Creador 'por sí mismo' esto es, alguien único e irrepetible: alguien elegido por el Amor eterno. La 'afirmación de la persona' no es otra cosa que el aceptar el don, lo que, mediante la reciprocidad, crea la comunión de personas»⁴¹.

c. *El «ser conocido» como relación real*

Una consecuencia inmediata de lo anterior, y que es de capital importancia para la comprensión de la reciprocidad de las relaciones propias de una comunión de personas, es el hecho de que en el conocimiento interpersonal el «ser conocido» es una relación real del conocido al cognoscente.

En el caso del conocimiento de las cosas materiales, la relación cognoscitiva del cognoscente a lo conocido es real, y, sin embargo, la relación de lo conocido en cuanto tal al cognoscente —el «ser conocido»— es una relación de razón. Y esto es así porque la relación cognoscitiva se alcanza en razón de la actividad inmanente del cognoscente; y si bien en el caso del hombre esta actividad tiene como principio la acción «física» de lo conocido en el órgano sensorial del cognoscente, esta acción es absolutamente desproporcionada al efecto-término del proceso —el verbo mental— sobre el que se funda la relación cognoscitiva.

Sin embargo, en el caso del conocimiento interpersonal, la relación cognoscitiva que alcanzo respecto a la otra persona en cuanto persona no la adquiero en sentido estricto en razón de

41. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 72.

mi operación intelectual, ya que ésta no es el fundamento de la intencionalidad manifestativa del verbo mediante el que la conozco, sino en razón de la aceptación de su verbo propio, cuya intencionalidad se funda en la operación cognoscitiva del otro.

De aquí, que en este caso la acción del otro, la manifestación de su propio verbo mediante su palabra exterior, es proporcionada al efecto producido. Y, en consecuencia, se puede afirmar que en las relaciones interpersonales de conocimiento el «ser conocido» es una relación real.

d. *La mutua comunicación*

Ahora, precisamente porque tanto la manifestación de mi verbo propio como la aceptación del mismo por parte del *otro* tiene carácter de donación, la comunicación en un sentido requiere necesariamente la comunicación en el sentido contrario: si yo me dono manifestándome, necesariamente me dono aceptando al *otro*; si el otro se dona aceptándome, necesariamente se dona manifestándose: «Estas dos funciones del mutuo intercambio (la manifestación y la aceptación) están profundamente conectadas en todo el proceso del ‘don de sí’: el donar y el aceptar el don se compenetran, de modo que el mismo donar es aceptar y el aceptar se transforma en donar»⁴².

Y es por esto por lo que, cuando se da una verdadera donación mutua, se quita todo peligro de reducción de la persona a un mero «objeto»: «tal compenetración recíproca del ‘yo’ de las personas humanas (...) parece excluir subjetivamente todo tipo de ‘reducción a objeto’. Se revela así en esto el perfil subjetivo de aquel amor, del cual sin embargo se puede decir que ‘es objetivo’ hasta el fondo, en cuanto se nutre de la misma recíproca ‘objetividad del don’»⁴³.

e. *Hacia la plenitud de la donación*

Y es ahora cuando este intercambio en el don de sí mismo se convierte en fuente de una cada vez más profunda y plena

42. *Ibidem*, p. 82. Cfr. pp. 81-82.

43. *Ibidem*, p. 89.

donación: «añadamos que este *encontrarse a sí mismos en el propio don se convierte en manantial —fundamento— de un nuevo don de sí*, que crece en razón de la disposición interior de intercambio del don y en la medida en que encuentra una misma y aún más profunda aceptación y acogida, como fruto de una cada vez más intensa conciencia del don mismo»⁴⁴.

Nos encontramos así que en la constitución de la comunión de personas se da un enriquecimiento mutuo de las personas que la constituyen⁴⁵: en virtud de la donación mutua del verbo propio, la posesión que tengo de mí mismo, de mi propia actividad, se perfecciona y se hace más rica y más profunda, y esto me permite una donación más plena de mí mismo: y recíprocamente en el *otro*. De este modo la constitución de la comunión de personas se transforma en un *agere* común mediante el cual alcanzan su perfección las personas que la forman.

6. *La comunión de personas y la unidad del «verbo»*

Es, pues, en razón de este don mutuo como se constituye entre uno y otro una comunión, la comunión de personas, la cual consideramos ahora solamente desde el punto de vista del conocimiento, y, en consecuencia, la donación mutua sólo en razón de la mutua donación de la palabra.

a. *La reciprocidad del don y la comunión de personas*

Tenemos que «el don revela, por decir así, *una característica particular de la existencia personal*, más aún de la misma esencia de la persona. Cuando Dios-Yahwé dice ‘no es bueno que el hombre esté solo’, afirma que ‘solo’ el hombre no realiza totalmente esta esencia. La realiza más completamente existiendo ‘para alguien’. Esta norma del existir como persona viene mostrada en el libro del Génesis como característica de la creación, precisamente mediante el significado de estas dos palabras ‘solo’ y ‘ayuda’. Son propiamente éstas las palabras que indican cuán profunda y constitutiva es para el hombre la relación y la comunión de personas. Comunión de personas sig-

44. *Ibidem*, p. 83.

45. Cfr. *Ibidem*, p. 42.

nifica existir en un recíproco 'para', en una relación de don recíproco. Y esta relación es precisamente el complemento a la soledad originaria del 'hombre'»⁴⁶.

En consecuencia, el término 'ayuda' que inicialmente se muestra como algo que implica *indigencia*, a través del presente análisis se presenta como manifestativo de una realidad más profunda, algo que de por sí no implica imperfección salvo en el modo creatural de darse en el hombre: manifiesta una característica propia de la persona, algo por lo tanto que compete a un modo perfecto de ser: «la posibilidad de ser y existir en una particular reciprocidad»⁴⁷.

Y además, es precisamente este modo de existir y ser lo constitutivo de la comunión de personas: «la donación recíproca crea la comunión de personas»⁴⁸.

b. *La comunión de personas: comunidad en el verbo*

Si nos reducimos al aspecto congnotivo de esta relación de don recíproco, es claro que la comunión de personas se establece en razón de la manifestación y aceptación mutua de los verbos-propios. Y, en consecuencia, el vínculo de esa unión⁴⁹ viene a ser la palabra —el verbo—: la unidad del verbo en una y otra persona constituye el vínculo propio de la comunión de personas.

En la criatura esta unidad del verbo interior, y más concretamente en el hombre, no puede llegar a ser nunca plena. En primer lugar, porque el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo nunca es comprensivo y además se realiza mediante una pluralidad de verbos interiores; y, en segundo término, porque no puede darse una unidad numérica de verbos en ambas personas.

Por eso, si bien se puede hablar del un *verbo-común* en el que las dos personas se reconcen y se unen —el verbo de ambos, que expresa el *nosotros* conservando la distinción de dos *yo*—, la unidad de este verbo es formal y no numérica.

46. *Ibidem*, p. 65.

47. *Ibidem*, p. 39.

48. *Ibidem*, p. 31.

49. Llamamos vínculo al fundamento «común» de la relación de unión, que corresponde al concepto de medio *in quo*, no a la misma relación unitiva.



c. *Los diversos tipos de comuniones personales*

De acuerdo con lo dicho, caben diversos modos de llegar a la constitución de un verbo-común, y, en consecuencia, se pueden distinguir distintos modos de realizar una comunión de personas bajo el aspecto cognoscitivo.

Sin pretender de momento hacer un estudio detallado del tema, sino más bien presentando un esbozo breve de la consideración de la comunión de personas de acuerdo con el modo de constituir el verbo-común, podemos distinguir tres tipos fundamentales de comuniones personales:

—*La amistad personal*, dentro de la cual, como un caso particular y específico, se incluye la amistad matrimonial: el verbo-común se alcanza mediante la mutua manifestación y aceptación de los verbos propios; y es además fruto de una elección —tiene «un carácter de unión que deriva de una elección»⁵⁰—.

—*la amistad paterno-filial*: en ella el verbo-común se establece mediante la manifestación del verbo-propio por parte del padre y la aceptación del mismo por el hijo, de modo que el verbo-común sería el verbo-propio del padre. En este caso el don de padre consiste sólo en manifestarse y el del hijo sólo en aceptar (dentro de este tipo se pueden incluir los distintos tipos de paternidad espiritual como son las relaciones maestro-discípulo, ...).

—*La amistad fraterna*: en ésta el verbo-común surge de la aceptación por parte de los hermanos del verbo paterno; en consecuencia, la donación en este caso es sólo en razón de la aceptación. Este tipo de amistad depende lógicamente de la anterior.

En los dos últimos tipos de comunión personal hay que resaltar que también en la aceptación de la palabra del padre se da una verdadera donación, acompañada por tanto por el ejercicio de la libertad, pues se realiza mediante actos estrictamente humanos. Sin embargo no tiene el carácter propiamente electivo de la primera ya que tiene como fundamento propio y previo la comunidad según la carne, y bajo este aspecto hay

50. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 46.



que decir que son comuniones «naturales»⁵¹. Ahora bien, lo dicho pone de relieve cómo en el hombre la paternidad no queda reducida a una relación de origen fundada en la mera generación carnal, sino que incluye en sí la educación como parte integrante de la paternidad: la manifestación por parte del padre de su propio verbo al hijo⁵².

Se comprende entonces, bajo este punto de vista, cómo la aceptación de la Revelación divina —del Verbo de Dios— por parte del hombre mediante la fe, constituye al hombre en hijo de Dios y hermano de los demás cristianos⁵³, si bien esta realidad tiene como fundamento ontológico previo la gracia santificante que nos hace partícipes de la naturaleza divina.

7. La comunión de personas imagen de la Trinidad

Estamos ahora en condiciones de poder entender con más profundidad la enseñanza de Juan Pablo II: «el hombre es 'imagen y semejanza' de Dios no sólo mediante la propia humanidad, sino también mediante la comunión de personas»⁵⁴.

Al igual que en el caso de la imagen trinitaria que se da en el hombre en razón de las procesiones inmanentes del verbo interior y del amor terminativo podemos distinguir tres ordenes o grados de semejanza y participación⁵⁵, también en la imagen trinitaria propia de la «comunión de personas» podemos distinguir un orden natural, en el que las diversas comuniones personales serían un cierto reflejo de la vida intratrinitaria a nivel de *imagen*; un orden sobrenatural *in via*, en el que la Iglesia militante, la familia cristiana, ..., serían un reflejo a nivel de *imagen y semejanza*; y un orden sobrenatural *in Patria*, y por lo tanto perfecto, en el que la Iglesia triunfante es una imagen creada perfecta de la vida intratrinitaria de conocimiento en el Verbo y de amor en el Espíritu Santo⁵⁶.

51. *Ibidem*.

52. La paternidad humana está orientada por su misma naturaleza a la generación de una persona, por ello incluye en sí la educación de la prole como un deber natural.

53. Cfr. CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 24.

54. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 40.

55. Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 6; *S.Th.* I, q. 93, a. 4, c.

56. Cfr. Documentos señalados en la nota 6.

Sin embargo, en el presente trabajo, por motivos obvios, nos limitaremos al estudio del contenido general de esta imagen, sin considerar los diversos niveles de semejanza ni los distintos tipos de comuniones personales. Esto queda para otros estudios posteriores, y será fundamento para la elaboración de lo que podríamos llamar una teología trinitaria de las Personas.

Sin embargo, para poder llevar a cabo el estudio propuesto es necesario resolver antes la cuestión de si es posible afirmar que las relaciones intratrinitarias pueden ser consideradas no sólo bajo la formalidad de relaciones de «origen» sino también como relaciones «cognoscitivas», y saber igualmente si el Verbo divino ejerce una mediación *in quo* en la fundamentación de este tipo de formalidad de las relaciones. A ello dedicamos los dos próximos apartados. El lector menos interesado en estas cuestiones especializadas puede pasar directamente al último epígrafe del apartado III⁵⁷, en el que hacemos un resumen de las conclusiones obtenidas.

II. CARACTERÍSTICAS DEL VERBO DIVINO⁵⁸

Si bien la luz natural de la inteligencia no nos permite saber si en Dios se da la existencia de un Verbo divino, sabemos por la revelación que en Dios existe un Verbo: «Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios»⁵⁹.

Y esta verdad, como cualquier otra verdad revelada por Dios, en la condición actual del hombre sólo puede ser cono-

57. Apartado III, nº 6: *Recapitulación y síntesis* (p. 92).

58. Las características del verbo mental en la criatura y su función como medio *in quo* del entender creado han sido ampliamente estudiadas en nuestros trabajos «*El entender como perfección: la operación inmanente*» y «*El entender como relación: la función gnoseológica del verbo mental*», a los que nos remitimos. Como su publicación se llevará a cabo en *Sapientia* a lo largo del año 1985, en espera de su publicación, las referencias no las haremos por el número de la página sino mediante los epígrafes correspondientes (apartado, nº, y letra). Para la bibliografía, tanto de Santo Tomás como de otros autores, consultar la de dichos artículos.

59. *Io* 1,1.

cida mediante la analogía, a partir de las cosas creadas, fundada en la fe.

De aquí que en la teología se nos plantee un doble empeño respecto al estudio de esta verdad de fe: determinar con la mayor precisión posible el contenido de esta analogía —mediante la triple vía de afirmación, negación y eminencia—; y dar los argumentos de congruencia oportunos sobre la necesidad de que en Dios haya un Verbo.

Ya desde el primer momento los Padres vieron en el nombre de Verbo aplicado, por la Sagrada Escritura, a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad la explicitación de una propiedad de dicha Persona que se reflejaba de algún modo en el verbo emanado por nuestra mente al conocer⁶⁰. Esta analogía toma especialmente cuerpo a partir de San Agustín, mediante lo que ha sido llamado «teoría psicológica»⁶¹, y alcanza su más perfecto desarrollo en Santo Tomás de Aquino⁶².

En la presente exposición seguiremos la enseñanza de Santo Tomás sobre el verbo y su analogía con el Verbo divino.

Respecto a la primera cuestión planteada —el contenido de esta analogía— nos encontramos que el concepto de verbo mental en la criatura incluye en sí dos aspectos, o características, inseparables: «el verbo del intelecto en nosotros tiene dos características que se derivan de su propia razón, a saber, que es «lo-entendido» —*intellectum*— y que es expresado por otro —*dictum*—⁶³.

En razón de lo primero —ser *intellectum*— el verbo es

60. Cfr. p. e. R. DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum*, Ed. 10ª Herder (Barcelona 1958): S. JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, n. 61 (n. 137); ATE-NÁGORAS, *Legatio pro Christianis*, nn. 10 y 24 (nn. 164-165); TERTULIANO, *Apologeticum*, n. 21 (n. 227); *Adversus Praxeam*, n. 7 (n. 373); SAN HIPÓLITO, *Philosophumena*, X, 33 (n. 398); SAN GREGORIO TAUMATURGO, *Expositio fidei* (n. 610); SAN CIRILO DE JERUSALEM, *Catechesis* X, 10 (n. 285); SAN GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio*, XXX, 20 (n. 994). Evidentemente los sentidos de cada uno son más o menos distintos, pero en todos ellos el Verbo divino se nos muestra como emanación inmanente en Dios de tipo intelectual.

61. S. AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. XV.

62. Especialmente en *De Ver.*, q. 4; *S.Th.* I, qq. 27 y 34; *De Pot.*, qq. 8-10; *De natura verbi intel*; *Super Ioan. Ev.*, c. I, lect. 1; *C.G.*, IV, cc. 11-14.

63. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c: «verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione, scilicet quod est intellectum et quod est ab alio expressum». Cfr. *Ibidem*, ad I. *S.Th.* I, q. 27, a. 1; q. 34, aa. 1-2; *De diff. verbi div. et hum.*

manifestativo de cosa conocida⁶⁴, en un sentido bien preciso: el permitirnos alcanzar la cosa conocida en sí misma⁶⁵, esto es, hacer surgir en el inteligente una relación de «posesión» respecto a la cosa concreta conocida⁶⁶. Y debido a esta función se le llama medio *in quo* de la intelección⁶⁷. En razón de lo segundo —ser «*dictum*»— el verbo procede del inteligente de un modo inmanente, lo que da lugar a una relación real y recíproca de origen entre el inteligente (de origen originante) y el verbo (de origen originado).

De estos dos aspectos el segundo ha sido el más estudiado en la consideración de la analogía con el Verbo divino, ya que en él se funda racionalmente la posibilidad —la no contradicción— de la distinción real de las Personas divinas —Padre e Hijo— en la unicidad de la esencia divina. Sin embargo, el primero, por motivos que iremos viendo, ha quedado en un segundo lugar; y, en nuestra opinión, ha supuesto el abandono práctico del estudio del conocimiento interpersonal divino, sobre el que se constituye la Trinidad como comunión de personas desde un punto de vista cognoscitivo.

En el presente apartado dedicaremos los dos primeros epígrafes al estudio de ambas características, para en el tercero profundizar en el sentido en que puede decirse que el Verbo divino es manifestativo de las Personas, y en el cuarto exponer la valoración propia de los argumentos de congruencia.

1. *El Verbo de Dios: «Deus dictus»*

Exponemos en primer lugar y de una manera breve, ya que

64. Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 1, c; q. 4, a. 1, ad 5; a. 3, c; a. 4, ad 6; a. 5, sc 4; c; *S.Th.* I, q. 34, a. 1, ad 3.

65. Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, c; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1; *De natura verbi intel.*, c. 1.

66. Cfr. *El entender como posesión...* B, nn. 3 y 5.

67. De acuerdo a lo visto en el a. c. (B, n. 5), el concepto de medio *in quo* corresponde al hecho de la estructuración de relaciones transitivas; si por estar A relacionada, adecuadamente, con B y B con C, surge en A una relación a C, y entonces B es medio *in quo* de esta relación. Lo que significa que el fundamento en A de su relación con B, pasa a ser *fundamento inmediato* de la relación A-C, y el fundamento de la relación C-B, pasa a ser *el fundamento mediato* de la relación A-C. Hemos cambiado un poco la terminología empleada en el a.c. (fundamento relativo intrínseco y fundamento relativo extrínseco) por parecernos la actual más exacta. El uso de medio *in quo* ha sido tomado de *De natura verbi intel.*, c. 2 y de *Super Ioan. Ev.*, c. 1.

ha sido ampliamente estudiado por muchos autores⁶⁸, el carácter de *dictum* —ser expresado— del verbo mental, aplicándolo analógicamente al Verbo divino.

En las criaturas el verbo mental difiere «de la cosa entendida, porque la cosa entendida en ocasiones está fuera del intelecto, y la concepción del intelecto no está sino en él; y además la concepción del intelecto se ordena a la cosa entendida como a su fin (...). Difiere de la especie inteligible, pues ésta, por la que el intelecto está en acto, se considera como principio de la acción del intelecto (...). Difiere de la acción del intelecto, porque dicha concepción es considerada término de la acción y algo constituido por la misma (...), y mediante ella (el intelecto) es referido a la cosa. Por tanto, tal concepción, o verbo, por la que el intelecto entiende algo distinto de sí, de uno procede y a otro representa. Procede del intelecto por su acto y es semejanza de la cosa entendida. Pero cuando el intelecto se entiende a sí mismo, dicho verbo, o concepción, es propagación y semejanza del mismo, esto es, del intelecto que se entiende a sí mismo. Y esto es así porque el efecto se asemeja a la causa según su forma, y la forma del intelecto es la cosa entendida; por tanto, el verbo que procede del intelecto es una semejanza de la cosa entendida, sea ésta el mismo intelecto sea otra cosa distinta. Y este verbo de nuestro intelecto es extrínseco al *esse* del mismo intelecto (...), pero no es extrínseco al mismo entender del intelecto, ya que el mismo entender no puede completarse sin dicho verbo»⁶⁹.

68. Este aspecto del Verbo divino se encuentra estudiado con todo detalle en todos los manuales clásicos de *De Trinitate*.

69. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c: «Intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu, et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter enim hoc intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est actu: actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum (...) qua mediante (intellectus) refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per



Ahora bien, «aquello que es *primo et per se* entendido es aquello que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa entendida (...) y que es llamado verbo interior (...). Y en esto no hay diferencia sea que el intelecto se entienda a sí mismo, o sea que entienda una cosa distinta de sí.

Pues al igual que cuando entiende otra cosa distinta forma el concepto de dicha cosa (...) cuando se entiende a sí mismo forma un concepto de sí mismo (...). Por tanto, *habiendo en Dios entender*, y entendiéndose a sí mismo entiende todas las cosas, *es necesario afirmar que en El mismo existe la concepción del intelecto*, la cual es absolutamente de la razón de lo que es entender»⁷⁰⁻⁷¹.

Así pues debemos predicar en Dios la existencia de un Verbo, quitando del mismo todo aquello que sea imperfección, y que procede del modo creatural de darse en el hombre. Y de acuerdo a esto consideramos las características propias del Verbo de Dios.⁷²

a. Características del Verbo de Dios

Aunque a continuación hacemos una exposición de las ca-

suum actum: est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. —Huiusmodi autem verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (...), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto».

70. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c: «Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta (...). Hoc autem (...) dicitur verbum interius (...). Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei (...), ita cum intelligit se ipsum, format conceptum sui (...). Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo se ipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quae est absolute ratione eius quod est intelligere». Cfr. *S. Th.* I, q. 27, a. 1, c; *C.G.* IV, c. 11; *Comp. Theol.*, c. 43, *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1; ...

71. Sobre el alcance de esta argumentación —argumento de congruencia— hablaremos al final del apartado (n. 4).

72. Es importante resaltar como a través del análisis del mismo concepto de generación Santo Tomás llega a afirmar que: «Verbum cordis quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur quia est omnino remotum a materialitate et omne defectu», *De Ver.*, q. 4, a. 1, c.

racterísticas fundamentales del Verbo en Dios, en el «Comentario al Evangelio de S. Juan» Santo Tomás hace un resumen de lo que constituiría la *via negationis* en la analogía con el verbo humano, cuando afirma: «Hay que saber que este Verbo —el divino— difiere del nuestro en tres cosas: la primera diferencia es (...) que nuestro verbo es antes formable que formado (...), y así nuestro verbo primero que en acto está en potencia; sin embargo, el Verbo divino siempre está en acto (...).- La segunda diferencia entre nuestro verbo y el divino es que nuestro verbo es imperfectísimo y el Verbo divino perfectísimo; ya que nosotros no somos capaces de expresar en un solo verbo todas nuestras ideas, y por ello es necesario que formemos muchos verbos imperfectos, para expresar divididas todas las cosas que contiene nuestra ciencia. En Dios, sin embargo, no es así, ya que al entender en un único acto a sí mismo y todo lo que entiende mediante su esencia, el único Verbo divino expresa todo lo que hay en Dios, no sólo las personas sino también las criaturas: de lo contrario sería imperfecto (...).-La tercera diferencia es que nuestro Verbo no es la misma naturaleza que nosotros, sin embargo, el Verbo divino es de la misma naturaleza que Dios y, por tanto, es algo subsistente en la naturaleza divina.- Pues la razón entendida, que el intelecto forma de alguna cosa, tiene en nuestra alma solamente *esse intelligibile*, ya que en nuestra alma el *intelligere* no es idéntico a la naturaleza de la misma, porque el alma no es su operación. Y así el verbo que nosotros formamos no es de la esencia del alma, sino un accidente de la misma. En Dios, sin embargo, es idéntico el entender y el ser —*esse*—, y por tanto el Verbo del intelecto divino no es un accidente, sino que corresponde a su naturaleza, pues todo lo que está en la naturaleza de Dios es Dios»⁷³.

73. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1: «Hoc Verbum differt a nostro verbo in tribus: Prima differentia est (...) quia verbum nostrum prius est formabile, quam formatum (...). Sic ergo verbum nostrum primo est in potentia quam in actu; verbum Dei semper est in actu (...). Secunda vero differentia verbi nostri ad verbum divinum est, quia verbum nostrum est imperfectum, sed Verbum divinum est perfectissimum. Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt. In Deo autem non est sic: cum enim intelligat, et seipsum etiam et quidquid intelligit per essentiam suam, uno actu, unicum Verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum perso-

Tenemos, pues, que todas las características del Verbo divino se desprenden de las propiedades intrínsecas del entender divino, según el cual procede, y se pueden resumir diciendo que en Dios es idéntico su ser —*esse*—, su entender y su esencia⁷⁴.

Y de acuerdo con esto podemos afirmar las siguientes características del Verbo divino:

—El verbo de Dios es Dios: ya que procediendo según el entender que en Dios se identifica con su ser —*esse*—, el *esse* del Verbo tiene que ser el *esse* divino. Y de este modo, es subsistente en la única naturaleza divina, y es el único Dios, ya que únicos son el *esse* y la esencia divina⁷⁵.

—El Verbo divino es Dios de Dios: ya que procede realmente de Dios *dicens* —el Padre— como un «operado» y por tanto se distingue realmente de El, en razón de la oposición de las relaciones de origen⁷⁶.

—El Verbo de Dios es eterno: pues eterno es el entender divino según el cual procede⁷⁷.

—El Verbo de Dios está en Dios: porque el entender es una operación inmanente⁷⁸.

—El Verbo de Dios es único y perfecto: ya que Dios se

narum, sed etiam creaturarum: alias esset imperfectum (...). Tertia differentia est, quod verbum nostrum non est eiusdem naturae nobiscum, sed Verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo: et ideo aliquid subsistens in natura divina. Nam ratio intellecta, quam intellectus videtur de aliqua re formare, habet esse intelligibile tantum in anima nostra; intelligere autem in anima nostra non est idem quod est natura animae, quia anima non est sua operatio. Et ideo verbum quod format intellectus noster, non est de essentia animae, sed est accidens ei. In Deo autem idem est intelligere et esse; et ideo Verbum intellectus divini non est aliquid accidens, sed pertinet ad naturam eius: quia quicquid est in natura Dei, est Deus». Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *C.G.*, IV, c. 11; *S.Th.* I, q. 27, aa. 1-2; q. 34, a. 2.

74. Cfr. nota anterior, y *S. Th.* I, q. 14; q. 18, aa. 3-4; *Quodl.* IV, q. 4, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 41; *C.G.*, I, c. 45; *De Ver.*, q. 2.

75. Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 1. lect. 1; *De Pot.*, q. 9, a. 9, c; *in Symb. Apost. Ex.*, a. 2.

76. Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 9, c; *S. Th.* I, q. 28, aa. 1-3; q. 34, a. 1; *C.G.*, IV, c. 11; *Quodl.* IV, q. 4, a. 2, c; *De Ver.*, q. 4, a. 2.

77. Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1; *Comp. Theol.*, c. 43; *Quodl.*, IV, q. 4, a. 1, c; *In Symb. Apost. Ex.*, a. 2.

78. Cfr. *C.G.*, IV, c. 11; *S. Th.* I, q. 27, a.1; *De natura verbi intel.*, proem.

entiende comprensivamente a sí mismo y a todas las cosas mediante un único y perfectísimo acto⁷⁹.

b. La generación del Verbo de Dios

De acuerdo con las propiedades de la generación del verbo mental en la criatura, y las características que acabamos de indicar del Verbo divino, nos encontramos que podemos describir la generación del Verbo en Dios como:

Una emanación —pura comunicación de actualidad— intelectual —según el entender y, por tanto, en razón de semejanza⁸⁰— en la que *Deus dicens* —el Padre— comunica al Verbo —*Deus dictus*— la plena y total actualidad del entender divino —la única actualidad divina numéricamente una, e idéntica al *esse* divino—.

Una consecuencia inmediata es que esta emanación, al ser la comunicación de la única actualidad divina, poseída plena y perfectamente por Dios Padre y Dios Hijo, no es el ejercicio de una eficiencia, que implica el ejercicio de la causalidad en cuanto hay una distinción numérica de actos entre el agente y el paciente, y donde el causado depende del agente.

En esta emanación el principio *quod* es el Padre —*Deus dicens*—; el principio *quo* la esencia divina en cuanto poseída por el Padre⁸¹; el término *quod* el Verbo divino, que recibe (*accipiet*) la única esencia divina del Padre⁸² y el término *in quo* es la misma esencia divina, ya que el Verbo divino es subsistente en dicha naturaleza⁸³.

79. Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1.; *Comp. Theol.*, c. 56; *De Ver.*, q. 2, a. 1, c; *De Pot.*, q. 9, a. 9, c.

80. Cfr. *S. Th.* I, q. 27, a. 2, c; a. 4, c.

81. Cfr. *De Pot.*, q. 2, a. 2, c; a. 5, c; q. 9, a. 9, ad 10; *S. Th.* I, q. 41, 15, c.

82. *S. Th.* I, q. 27, a. 2, ad 3: «non omne acceptum est receptum in aliquo subiecto: alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatae sit accepta a Deo, cum totius substantiae non sit aliquod subiectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis accipit esse a generante, non tamquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subiecto (quod repugnat subsistentiae divini esse); sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et verbum intelligibiliter procedens, et principium verbi; sicut et quaecumque ad eius perfectionem pertinens».

83. Ver nota 75.

c. El Verbo es «*Deus dictus*»

De acuerdo a todo ello nos encontramos que el Verbo se distingue realmente de Dios Padre, y, en consecuencia, posee la única esencia divina según su «modo» propio, esto es «*accepta a Patre*», que como veremos es un «modo» según relación⁸⁴.

α. El Verbo es «*a Patre*»

«El Verbo es comparado a Dios inteligente —*dicens*— del cual es Verbo como a aquel del que procede, pues le compete en razón de verbo. Por tanto, como en Dios el inteligente, el entender y el Verbo son uno por esencia, y en consecuencia cada uno de ellos es necesariamente Dios, sólo permanece (entre el Padre y el Hijo) la distinción de relación, por la que el Verbo es referido al que lo concibe como a aquél del que procede»⁸⁵.

Nos encontramos, pues, que la única distinción entre el Padre y el Hijo, aquella que los distingue realmente, es la oposición que se da entre las relaciones de origen —la paternidad y la filiación—⁸⁶, relaciones que son reales en cuanto que se originan en razón de una operación natural —el entender—⁸⁷, y que, en cuanto son subsistentes y distinguen a las Personas divinas entre sí, son constitutivas de las mismas Personas⁸⁸,

84. *De Pot.*, q. 2, a. 1, ad 13: «Licet eadem natura sit in Patre et in Filio, est tamen secundum alium modum existendi, scilicet cum alia relatione et ideo non oportet quod quicquid convenit Patri per naturam suam, conveniat Filio». *De Pot.*, q. 3, a. 15, ad 17: «Licet eadem natura sit Patris, et Filii, et Spiritus sancti, non tamen eundem modum existendi habet in tribus, et dico modum existendi secundum relationem. In Patre enim est ut non accepta ab alio, in Filio vero ut a Patre accepta; unde non oportet quod quicquid convenit Patri virtute naturae suae, conveniat Filio vel Spiritui sancto».

85. *C.G.*, IV, c. 11: «Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est Verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive Verbum, sint per essentiam, unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus; remanet tamen sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est».

86. Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 2, ad 1; *S. Th.* I, q. 29, a. 4, c; *In I Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, sol; *Contra err. Grec.*, c. 4.

87. Cfr. *S. Th.* I, q. 28, a. 1, ad 3; a. 4 c; q. 34, a. 1, c; *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *Comp. Theol.*, a. 54; *De Ver.*, q. 4, a. 5, c.

88. Cfr. *S. Th.* I, q. 40, aa. 1-2; *De Pot.*, q. 8, a. 3, c; q. 10, a. 4 c.

siendo, sin embargo, idénticas a la esencia divina, de la que se distinguen sólo según la razón⁸⁹.

6. *El Verbo tiene la naturaleza divina «accepta»*

De todo ello se deduce que el «modo» propio de subsistir el Verbo en la única naturaleza divina, su «modo» de ser Dios —«modo de existir según la relación»⁹⁰— viene determinado por el hecho de ser «*Deus dictus*», lo que equivale a afirmar que tiene la naturaleza «*accepta a Patre*»⁹¹. Y de ello se derivan todas las demás características personales⁹² de la Segunda Persona: «Es necesario que toda diferencia de las Personas divinas entre sí se siga de la primera raíz de la distinción entre ellas. La primera raíz de la distinción entre el Padre y el Hijo es a partir de la paternidad y de la filiación. Por eso es necesario que toda diferencia existente entre el Padre y el Hijo se siga del hecho de que Aquél es Padre y Este es Hijo»⁹³, y lo mismo sucede respecto al Espíritu Santo⁹⁴.

Por ello, cuando Santo Tomás caracteriza al Verbo divino mediante otros nombres —p.e. *Deus Intellectus*⁹⁵, *Deus apprehensus*⁹⁶...—, o afirma que el Verbo divino tiene el *esse* divino *intelligibiliter* y el Padre *naturaliter*⁹⁷, o que el *esse* del Verbo

89. Cfr. *S. Th.* I, q. 28, a. 2; *De Pot.*, q. 8, a. 2.

90. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 15, ad 17; q. 2, a. 1, ad 13 (textos en nota 84).

91. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 15, ad 17; *S. Th.* I, q. 27, a. 2, ad 3 (textos en notas 84 y 82).

92. No decimos «propiedades» porque algunas no son propias (p.e. la espiración activa —que es noción— o la coigualdad que es común a las tres personas en cuanto distintas) o no son «propiedades» en el sentido «técnico» que se ha dado clásicamente a este término (p.e. el ser «*Deus intellectus*», como veremos).

93. *De Pot.*, q. 10, a. 4, c: «Oportet ergo quod omnis differentia divinarum personarum ad invicem sequatur ex prima radice distinctionis earum. Prima autem radix distinctionis Patris et Filii, est ex paternitate et filiatione. Oportet ergo quod omnis differentia quae est inter Patrem et Filium, sequatur ex hoc quod ipse est Pater, et ille Filius». Cfr. *De Pot.*, 1 q. 2, a. 4, c; *Exp. 1ª Decr.*, II.

94. Cfr. *Quodl.* IV, q. 4, a. 2, c.

95. Cfr. *C.G.* IV, c. 11; *Comp. Theol.*, c. 50, c. 37; *S. Th.* I, q. 37, a. 1 c.

96. Cfr. *C.G.* IV, c. 11.

97. *C.G.* IV, c. 14: «nihil prohibet (...) Patrem et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius: eadem enim essentia est quae est res habens esse naturaliter, et Verbum intelligibile sui ipsius»; *C.G.* IV, c. 14: si bien el Verbo en Dios también tiene el *esse* divino *naturaliter* ya que en Dios el *intelligere* es el *esse*;

es *intelligi*⁹⁸, no hace otra cosa que expresar una misma realidad —el ser Hijo— bajo distintas formalidades⁹⁹, de un modo análogo a como los distintos nombres de Dios expresan bajo distintas formalidades una misma e idéntica realidad —la esencia divina—, y entre ellos se da una distinción de razón con fundamento *in re* —virtual— menor, de acuerdo a la terminología tradicional.

Sin embargo, el problema que se nos plantea inmediatamente es si estas caracterizaciones del Verbo son *propiedades*¹⁰⁰ o solamente *apropiaciones*; en concreto, las que hemos citado. Ya que en diversas ocasiones se afirma que el ser «*intellectum*» en Dios es una propiedad esencial, no personal¹⁰¹.

2. El Verbo de Dios: «*Deus intellectus*»

En la criatura¹⁰² todo «*intellectum*» es «*dictum*» —«todo «*intellectum*» en nosotros es algo que procede realmente de otro»¹⁰³— y lo es precisamente por ser *dictum*. De aquí que sean dos características inseparables, y que corresponden al verbo mental como propias.

Pero, ¿sucede lo mismo en Dios?; ¿podemos afirmar que en Dios *Deus intellectus* es *Deus dictus*?; o, con otras palabras, ¿sólo el Verbo es *Deus intellectus*; y, en consecuencia, el ser *intellectum* es una propiedad del Verbo?

Dentro de la doctrina del Aquinate la respuesta no es del todo clara por dos motivos: Primero, por la evolución que se dió en su pensamiento en relación con el contenido del concepto de *intellectum*, no sólo respecto al Verbo divino sino en

«*Ipsum vero Verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus, habens naturaliter esse divinum: eo quod non est aliud naturale esse Dei, et aliud eius intelligere*».

98. Cfr. *C.G.* IV, c. 11.

99. *S.Th.* I. q. 32, a. 3, ad 3: «*Plures proprietates unius personae, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter*»; *S.Th.* I. q. 42, a. 1, ad 4: «*aequalitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas et essentiae unitatem*».

100. Propiedades en sentido amplio. Ver nota 116.

101. Como veremos en el epigrafe n. 2, a.

102. Cfr. *El entender como posesión...* A, n. 3, c.

103. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c: «*Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ex altero*».

general respecto a todo verbo mental¹⁰⁴; segundo, porque, incluso en sus últimas obras en las que el Verbo divino es caracterizado como *Deus intellectus*, no acaba de precisar el alcance que da a esta afirmación. En nuestra opinión, el motivo de este hecho radica en que no contempla en Dios el conocimiento desde el punto de vista de las relaciones interpersonales, que es donde se estructura el verbo como medio *in quo* en razón de ser *intellectum*. Desde su perspectiva las Personas divinas son relaciones subsistentes que conocen y aman, no relaciones subsistentes de conocimiento y amor.

Para poder precisar lo más posible aquello que, en nuestra opinión, es la doctrina del Aquinate distinguiremos en el verbo tres aspectos: el ser dicho, el ser «lo-entendido» —*intellectum*—, y el ser manifestativo.

El primer aspecto se distingue sin dificultad de los otros dos. El ser «*intellectum*» significa aquella característica del verbo —el que su *esse* sea *intelligi*— que lo hace término de la operación intelectual; y el ser manifestativo lo entendemos como aquella característica del verbo —idéntica de hecho con la anterior, pero que de momento separamos—, que corresponde a ese «modo» de ser del verbo que funda la relación de manifestación de él mismo a la cosa, y que es el fundamento absoluto mediato¹⁰⁵ de la relación cognoscitiva —posesión intencional— del inteligente a la cosa concreta conocida.

a. *Pensamiento de Santo Tomás hasta 1261*¹⁰⁶

En este primer periodo, incluso una vez caracterizado el Verbo divino como *Deus dictus*¹⁰⁷, Santo Tomás considera que el ser *intellectum* es equivalente a ser inteligible en acto —*esse intellecti est esse intelligibile actu*¹⁰⁸—.

La consecuencia inmediata es que *Deus est Deus intel-*

104. Cfr. *El entender como posesión...* B, n. 1, a.

105. Cfr. *El entender como posesión...* B, n. 5, c. Ver nota 67.

106. Año del paso del libro I al libro IV de la *Summa contra Gentes*, punto capital en la evolución de Santo Tomás. Cfr. *a. c.*, A, n. 3, c.

107. El paso del «Comentario a las Sentencias» a la cuestión disputada *De Veritate*. Cfr. *El entender como posesión...*, B, n. 1, a; A, n. 1, a.

108. Cfr. *El entender como posesión...*, B, n. 1, a.

*lectus*¹⁰⁹ y *Deus manifestus*¹¹⁰: en Dios ser entendido o ser manifiesto es una propiedad de la esencia¹¹¹.

Por eso si bien el Verbo divino cumple las dos condiciones para ser verbo —ser *dictum* y ser *intellectum*—, la primera —ser *Deus dictus*— es una propiedad de la Segunda Persona, pero la segunda —ser *Deus intellectus*— es una propiedad de la esencia divina: «Así tenemos que el verbo en nosotros tiene dos cosas bajo esta razón, a saber, el ser ‘lo-entendido’ —*intellectum*— y el ser expresado por otro —*dictum*—. En consecuencia, si según estas dos cosas se predica en Dios la semejanza del verbo, entonces el Verbo divino no sólo procede según la razón sino también realmente. Si, por el contrario, sólo se predicara según una de ellas, a saber en cuanto es *intellectum*, el nombre de verbo no implicaría en Dios una procepción real sino sólo de razón, como corresponde al nombre de *intellectum*. Pero esto no sería el nombre de verbo según su sentido propio, ya que si aquello que es de la razón de una cosa se quita, ya no se da aquello según su sentido propio. Luego, si tomamos el verbo en Dios en sentido propio, sólo significa personalmente; si lo tomamos en sentido común, se podría decir esencialmente»¹¹².

De aquí que, siendo la esencia divina manifiesta por sí misma —*essentia divina manifestat seipsam*¹¹³— y, por lo tanto, siendo Dios *Deus intellectus*, es evidente que la razón natural no encuentra ningún motivo suficiente para que Dios

109. Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.

110. Cfr. *Ibidem* ad 1.

111. Cfr. *Ibidem*.

112. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c. «Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per verbum divinum processionis rationis, sed etiam rei. Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum, sic hoc nomen verbum in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen intellectum. Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem, quia si aliquid eorum quae sunt de ratione alicuius auferatur, iam non erit proprie acceptio. Unde si verbum proprie accipiat in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiat communiter, poterit etiam dici essentialiter».

113. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 1: «Verbum ratione sui non solum habet manifestationem, sed realem processum unius ab alio. Et quia essentiam non realiter progreditur a seipsa, quamvis manifestat seipsam, non potest essentia verbum dici, nisi ratione identitatis essentiae ad personam, sicut etiam dicitur Pater et Filius».

engendre un Verbo, ya que en El son idénticos el inteligente, el entender y «lo-entendido»¹¹⁴.

b. *Su enseñanza a partir de 1261*

A partir de 1261 hay una clara evolución en el pensamiento del Aquinate sobre el verbo mental, en concreto a partir del c.11 del IV libro de su *Summa contra Gentes*, en cuanto que el concepto de *intellectum*, al menos en cuanto aplicado al verbo mental, pasa a significar que el acto de ser del verbo, toda su actualidad, consiste en el «ser entendido» —*esse verbi est intelligi*¹¹⁵—, cuyo contenido es, como ya se indicó, algo esencialmente intencional y, por tanto, relativo.

Y este mismo criterio parece ser aplicado al Verbo divino de tal modo que el ser *Deus intellectus* aparece como una característica propia del mismo. Sin embargo, es necesario que determinemos el alcance que en Santo Tomás tiene esta caracterización.

De aquí que distingamos, como hemos indicado, entre *intellectum* y manifestativo.

α. *El Verbo: «Deus intellectus»*

Bajo este nombre, o sus equivalentes, son constantes las referencias de Santo Tomás al Verbo divino como algo que le caracteriza; dice así, por ejemplo: «Todo *intellectum* en cuanto *intellectum* es necesario que esté en el inteligente, de aquí que cuando nuestro intelecto se entiende a sí mismo esté en sí mismo no sólo en cuanto idéntico a sí mismo por esencia sino también como *a se apprehenso* —*intellectum*—. Por tanto es necesario que Dios esté en sí mismo como *intellectum* en el inteligente. El *intellectum* en el inteligente es la intención entendida o verbo. Por lo tanto en Dios inteligente está el Verbo

114. *De. Ver.*, q. 10, a. 13, ad 2.: «cum enim in Deo sit idem intelligens, et intelligere et intellectum, ratio naturalis non cogit ponere quod Deus, intelligendo, aliquid gignat a se distinctum».

115. Cfr. *C.G.* IV, c. 11.

de Dios como *Deus intellectus*»¹¹⁶; Y «ya que Dios se entiende a sí mismo y todo *intellectum* está en el inteligente, es necesario que Dios esté en sí mismo como *intellectum* en el inteligente. Y como el *intellectum* en el inteligente es el verbo del intelecto (...) es necesario poner en Dios el Verbo de sí mismo»¹¹⁷.

Sin embargo, por el contexto de estas afirmaciones, se ve claro que el Aquinate en ellas no quiere decir que el término *intellectum* aplicado al Verbo divino tenga otro sentido que el de ser término de la acción de entender en cuanto originado por la misma, esto es, del decir: «en cualquier naturaleza intelectual es necesario poner un verbo porque *de la razón de entender es que el intelecto entendiendo forme algo*, y este algo formado es el verbo, y por tanto en todo inteligente es necesario poner un verbo»¹¹⁸.

En consecuencia, se puede afirmar que el pensamiento expreso de Santo Tomás sobre este punto es que en Dios ser *dictus* y ser *intellectus* no expresan realidades *ni real ni formalmente distintas*¹¹⁹.

116. C.G. IV, c. 11: «Omne autem intellectum in quantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente Verbum Dei quasi Deus intellectus»; C.G. IV, c. 14: «licet Pater non sit Filius, eadem enim essentia est quae est res habens esse naturaliter, et Verbum intelligibile sui ipsius»; S. Th. I, q. 37, a. 1, c: «cum aliquis seipsum intelligit et amat est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente et amatum in amante»; De Pot., q. 9, a. 5, c: «De ratione autem eius quod est intelligere est quod sit intelligens et intellectum (...) Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta».

117. Comp. Theol., c. 37: «Quia vero Deus se ipsum intelligit, omne autem intellectum in intelligente est, oportet Deum in se ipso esse sicut intellectum in intelligente. Intellectum autem prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus (...). Oportet igitur in Deo ponere Verbum ipsius. Cfr. *Ibidem*, c. 50.»

118. Super Ioan. Ev., c. 1, lect. 1: «In qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid format; huius autem formatio dicitur verbum, et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum». Cfr. C.G. IV, c. 11; S. Th. I, q. 14, a. 2, c; q. 34, a. 1, ad 2; De Pot., q. 9, a. 5, c.

119. Santo Tomás en el caso del Verbo divino no contempla en ningún momento el ser *intellectum* en referencia al objeto conocido en cuanto tal. Por eso no cabe en Dios esa diferencia formal entre *dictum* e *intellectum*. Sobre los posibles motivos de este hecho volveremos más adelante.

Por tanto, no ha habido en el Aquinate una evolución determinante en su concepción del *intellectum* aplicado al Verbo respecto de lo que ya afirmaba en la cuestión *De Veritate*: «el acto del intelecto termina en el verbo interior»¹²⁰.

Solamente ha habido una distinción entre el significado de *intellectum* referido al objeto —la esencia divina, común a las tres Personas— y referido al Verbo —como característica personal—¹²¹.

6. *El Verbo divino: «Deus manifestativus»*

También a partir de la fecha indicada —1261— aparecen algunos textos en los que Santo Tomás parece considerar el «ser manifestativo» como una característica propia del Verbo divino.

Así, a la objeción de que, según Orígenes, el nombre de Verbo se aplica sólo metafóricamente, responde: «Es necesario que si se pone en Dios un verbo de modo metafórico se ponga también en sentido propio. Pues no se puede decir que algo sea verbo metafóricamente sino en cuanto es de algún modo manifestativo; ya que, o manifiesta como un verbo o es manifestado por el verbo. Si es manifestado por el verbo, es necesario poner el verbo que lo manifiesta; si se dice verbo porque manifiesta exteriormente, aquello que manifiesta exteriormente no es llamado verbo sino en cuanto significa el concepto interior, el cual es manifestado por alguien mediante un signo exterior. Luego si en ocasiones se dice un verbo de Dios metafóricamente, es necesario afirmar que en Dios se da un Verbo en sentido propio, el cual se dice personalmente»¹²².

120. *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 1: «Actus intellectus (...) terminatur ad verbum interius»; cfr. *Ibidem*, q. 3, a. 2, c; C.G. IV, c. 11.

121. Que corresponden respectivamente a la *res intellecta* y a «lo primero y *per se* entendido» (Cfr. *S.Th.* I, q. 28, a. 4, ad 1; *De Pot.*, q. 9, a. 5 c).

122. *S.Th.* I, q. 34, a. 1 ad 1: «Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici, nisi ratione manifestationis: quia vel manifestat sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestatur. Si autem dicitur verbum quia exterius manifestat, ea quae exterius manifestant, non dicuntur verba nisi in quantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquid etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere Verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur». Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 4, c.

Esto, junto a afirmaciones como «el Verbo de Dios es el mismo concepto de Dios *por el que se entiende a sí mismo y a todas las cosas*»¹²³, «nadie puede ver al Padre en aquella gloria si no se lo manifiesta el Hijo»¹²⁴, «El Padre se ve en el Hijo»¹²⁵. «El Padre es revelado por el Hijo que es su Verbo (...) que muestra al Padre en cuanto Padre»¹²⁶...¹²⁷; parecería indicar que Santo Tomás reconoce al Verbo divino una «función» en Dios —la de manifestar al Padre— equivalente a la del verbo mental en nosotros¹²⁸.

Sin embargo, una lectura atenta de los textos nos lleva a la conclusión de que para Santo Tomás este carácter manifestivo del Verbo divino se limita al hecho de ser idéntico al Padre en razón de su procesión, y por lo tanto en Dios «ser manifestativo» es formalmente idéntico a «ser imagen»: «El Padre es conocido en el Hijo como en su Verbo e Imagen propia»¹²⁹, «El Hijo manifiesta al Padre porque es *ab ipso*»¹³⁰.

Por eso se podría decir que el Hijo se conoce en el Padre, si no fuera porque esa razón de «medio» aplicada al Padre no es adecuada en razón de su «*primitas*», ya que el ser «medio» en la Trinidad la exégesis tradicional lo ha interpretado siempre

123. *Ad. Haeb.*, c. 11, lect. 2: «Verbum Dei est ipse conceptus Dei, quo seipsum et alia intelligit». Cfr. *Ibidem*, c. 1 lect. 2.

124. *Super Ioan. Ev.*, c. 16, lect. 7: «Nullus potest Patrem videre in illa gloria nisi Filio manifestante; *Mt.* XI, 27: 'Nemo novit Patrem nisi Filius, et cui Filius voluerit revelare'. Ipse est lux vera, dans nobis lucem, qua Patrem videmus». Cfr. *Ibidem*, c. 14, lect. 4.

125. *Super Ioan. Ev.*, c. 14, lect. 3: «Pater in filio videtur». Cfr. *Ibidem*, c. 14, lect. 6.

126. *In Mt.*, c. 11 n. 9: «Revelatur autem Pater per Filium, idest Verbum suum (...). Verbum Dei (...) ostendit Patrem sicuti est Pater, quia ipsum ita est et hoc est quod Pater».

127. En referencia a la criatura tenemos por ejemplo: *Super Mat. Ev.*, c. 24, lect. 3: «quidquid determinatur a Deo, suo Verbo aeterno determinatur». Y «Deus omnia fecit Verbo suo sicut per artem suam» *In Symb. Apost. Ex.*, a. 2.

128. La función del medio *in quo* es suministrar el fundamento absoluto mediato de la relación cognoscitiva. Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1; *De natura verbi intell.*, c. 2; *C.G.* IV, c. 11.

129. *Super Ioan. Ev.*, c. 14, lect. 2: «Notitia de me (Christus) non potest haberi sine notitia Patris. Per nihil enim aliud res melius sertur, quam per verbum et imaginem suam; Filius est Verbum Patris (...). Filius etiam est imago Patris. In Filio ergo cognoscitur Pater, ut in Verbo et imagine propria». Cfr. *Ibidem*, c. 14, lect. 5; *Ad. Phil.*, c. 2 lect. 2.

130. *Super Ioan. Ev.*, c. 16, lect. 4. «Filius manifestat Patrem, quia est ab ipso. Quia ergo Spiritus Sanctus est a Filio, proprium est ut clarificet eum».



en cuanto indicativo de «originado»¹³¹. Pero se puede decir sin ningún inconveniente que Padre e Hijo son conocidos *simul*.

Todo lo cual es coherente con lo que hemos dicho a cerca del contenido que da Santo Tomás al término *intellectum*.

c. *Status quaestionis*

Una pregunta que se nos viene inmediatamente a la cabeza es: ¿por qué Santo Tomás no admite otro contenido en la noción de Verbo divino que la contenida formalmente en la relación de origen?¹³² Sobre todo teniendo en cuenta que, como veremos a continuación, no es contradictorio el afirmar que el Verbo divino es manifestativo en sentido propio, ya que esta característica es esencialmente relativa.

La respuesta inmediata es clara: porque Santo Tomás no admite que las relaciones interpersonales de conocimiento sean relaciones reales; y la función del verbo, como medio *in quo* es suministrar el fundamento absoluto mediato de dichas relaciones.

Ahora, ¿por qué Santo Tomás no admite que estas relaciones interpersonales en Dios sean reales? A ello trataremos de responder en el próximo apartado.

De momento, nos limitaremos a mostrar cómo la afirmación de que el ser manifestativo¹³³ es una característica personal del Verbo en Dios, no es contradictorio según nuestro modo de conocer.

3. *El carácter manifestativo del Verbo divino*

Aunque, como acabamos de decir, Santo Tomás no considera que «ser manifestativo» sea una característica personal y exclusiva del Verbo en sentido estricto, sino que sólo se pre-

131. Cfr. p. e. *S.Th.* I, q. 36, a. 3, c.

132. Cfr. *S.Th.* II-II, q. 2, a. 8, ad 3; I, q. 42, a. 5, c; *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, sol.

133. Lo cual lleva consigo una relación real si lo manifestado es distinto del verbo (Cfr. *S.Th.* I, q. 34, a. 1, ad 3), y que cuando ese verbo es término de la operación intelectual se da la relación cognoscitiva del cognoscente a lo conocido.

dica de El por apropiación, en cuanto que en la criatura ser manifestativo es una propiedad exclusiva del verbo mental, y algo más que una mera asimilación¹³⁴, en nuestra opinión sí se puede decir que es propiedad personal del Verbo divino y condición *sine qua non*, como veremos, para que las relaciones interpersonales de conocimiento en Dios puedan ser reales¹³⁵.

En este epígrafe, sin entrar en la discusión de si tiene o no que considerarse una propiedad del Verbo, respuesta que sólo puede darse en razón del dato revelado, nos proponemos mostrar como, en base a la enseñanza del Aquinate, el afirmar que el «ser manifestativo» es una propiedad del Verbo, o, lo que es equivalente, que en el Verbo se da una relación real de manifestación que termina en el Padre y en el Espíritu Santo, distinta formalmente aunque idéntica *in re* a la Filiación, e incluida implícitamente en ella, no es contradictorio según nuestro modo de conocer.

a. *Los dos sentidos de «manifestar»*

Antes de pasar a la cuestión planteada, parece importante señalar que, de acuerdo con las dos intencionalidades de la operación intelectual —la asimilativa y la posesiva—, hay también dos modos de ser manifiesto y, por tanto, de ser manifestativo: la manifestación del contenido inteligible —de la esencia—, la cual corresponde al ser inteligible en acto: y la manifestación del subsistente —del supuesto—, que corresponde al ser «*intellectum*».

Y así en Dios podemos distinguir, al menos conceptualmente, entre el ser manifiesto como una propiedad de la esencia —el ser inteligible en acto— y ser manifiesto como algo propio de la Persona, y que, como veremos, es sólo propio del Verbo. En razón de lo primero las tres Personas divinas —los

134. *De Ver.*, q. 4, a. 5, sc. 4: «Verbum ex suo nomine addit manifestationem». *De Ver.*, q. 4, a. 4, ad 6: «Quod cum dicit Augustinus, quod Filius eo dicitur Verbum quo imago, intelligit quantum proprietatem personalem Filii, quae est eadem secundum rem, sive secundum ea dicatur Filius, sive Verbum, sive Imago. Sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio nominum trium praedictorum: verbum enim non solum importat rationi originis et imitationis, sed etiam manifestationis». Cfr. *S.Th.* I, q. 34, a. 1, ad 1.

135. Esto lo estudiaremos en el próximo apartado.

sujetos de la operación— conocen la esencia divina en cuanto que en ella subsisten las tres Personas, en razón de lo segundo conocen las Personas divinas como subsistentes en esa única esencia.

Ahora bien, en Dios la distinción entre la Esencia y las Personas es sólo de razón; y, ¿esta distinción de razón justifica el poder distinguir en Dios entre ambos tipos de manifestación o, lo que es lo mismo, entre conocer la esencia divina en cuanto en ella subsisten las Personas y conocer las Personas en cuanto subsistentes en dicha esencia?.

Una respuesta afirmativa supone el decir que las relaciones de conocimiento interpersonal en Dios son reales, y esto lo niega Santo Tomás: «de parte del cognoscente, *totalmente idéntico* es el conocimiento por el que Dios conoce que es Dios y que es Padre; aunque no es idéntico por lo que conoce (*quo cognoscit*) ambas cosas de parte de lo conocido, pues conoce que es Dios por la Deidad y que es Padre por la Paternidad, las cuales no son idénticas según el modo de conocer, aunque realmente sean una»¹³⁶. Y ese «totalmente idéntico» incluye el que también sean idénticos el entender como perfección y como relación, ya que «en Dios son totalmente idénticos el intelecto y lo entendido (...) De donde las relaciones (entre el inteligente y lo entendido) no son relaciones reales, como no lo son las de uno consigo mismo»¹³⁷.

Sin embargo, como veremos, la enseñanza de Juan Pablo II nos lleva a admitir el carácter real de estas relaciones, y, en consecuencia, la distinción entre ambos tipos de conocimiento.

136. *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 7: «Ex parte cognoscenti, omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum et se esse Patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti; cognoscit enim se esse Deum Deitate, et se esse Patrem Paternitate, quae secundum modum intelligendi non idem est quod Deitas, quamvis realiter unum sit».

137. *S. Th.* I, q. 28, a. 4, ad 1: «In his in quibus differt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio et scientiae ad rem scitam et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia, et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio eiusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis: quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta». Cfr. *Ibidem*, q. 37, a. 1, c; *De Pot.*, q. 2, a. 4, ad 9.

b. *El objeto manifestado por el Verbo*

Cuando se genera un verbo, en él se manifiesta toda la ciencia en acto del inteligente, por lo tanto, en Dios el Padre al generar el Verbo divino manifiesta en El toda la ciencia divina, que está siempre en acto perfecto: «El Padre entendiéndose a sí mismo, al Hijo, al Espíritu Santo y a todas las otras cosas que se contienen en su ciencia, concibe el Verbo»¹³⁸.

Esta ciencia manifestada por el Padre es la única ciencia divina, común por lo tanto a las Tres Personas; de aquí que si bien es uno sólo el que dice —el Padre— la ciencia expresada es la de las Tres Personas: «Decir, si se toma propiamente, es producir el Verbo, lo cual sólo conviene al Padre. Y, en consecuencia, si tomamos decir en sentido propio, sólo el Padre dice, porque sólo El genera el Verbo. Ahora este Verbo expresa lo que conoce toda la Trinidad, porque la única ciencia divina es de las Tres Personas»¹³⁹.

Sin embargo, si nos fijamos en el dicente, se podría afirmar que el Padre conociéndose a sí mismo —conociendo la esencia divina en cuanto que El subsiste en ella— se expresa a sí mismo, y, consecuentemente, a las otras dos Personas en cuanto que El es *dicens* y *spirans per se* de ambas. Y este modo nos parece más adecuado si consideramos que el «decir», en cuanto que es un acto nocional, es previo a la constitución del Verbo como Persona¹⁴⁰: desde el punto de vista de la constitución del Verbo, la ciencia, en cuanto poseída por el Padre,

138. *S. Th.* I, q. 34, a. 1, ad 3: «Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum et omnia alia quae eius scientia continetur, concipit Verbum: ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura». Cfr. *Ibidem*, q. 27, a. 5, ad 3; *Quodl.*, IV, q. 4, a. 1, c; *De rationibus fidei*, c. 3.

139. *Quodl.* IV, q. 4, a. 1, ad 1: «Dicere, si proprie sumatur, est producere Verbum, quod soli Patri convenit. Et ideo, si dicere in divinis proprie sumatur solus Pater dicit, quia solus ipse generat Verbum. Hoc enim Verbo exprimitur quidquid tota Trinitas scit, quia trium personarum est una scientia. Et ex hoc ratione Verbum importat respectum ad creaturam, in quantum est expressio quaedam scientiae quam Pater communiter habet cum aliis personis de creaturis».

140. *De Pot.*, q. 10, a. 4, c: «si consideratur relatio ut relatio est, praesupponit processionem intellectus; si autem consideratur ut est constitutiva personae, a qua est processio est prior secundum intellectum quam processio; sicut Paternitas in quantum constitutiva personae Patris est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quae est in persona procedentis etiam in quantum constitutivam personam, est posterior secundum intellectum quam processio, sicut filiatio quam nativitas; et hoc ideo quia persona procedens intelligitur ut terminus processionis».



es previa a la ciencia en cuanto poseída por las otras dos Personas¹⁴¹.

Pasando ahora a considerar los distintos elementos contenidos en la ciencia divina, y, consecuentemente, expresados y manifestados por el Verbo, nos encontramos que son:

α. *La Esencia divina*

Evidentemente la esencia divina es expresada en el Verbo. Sin embargo, cuando decimos que una esencia es manifestada o es manifiesta nos estamos refiriendo a «manifestar» en el primer sentido de esta palabra, esto es, a ser inteligible en acto. Por lo tanto es una propiedad de la esencia divina en cuanto tal —la esencia divina es manifiesta *per se*— y por lo mismo no se puede afirmar que el Verbo la manifieste o que la esencia sea manifiesta en el Verbo divino en sentido propio, sino que es común a las tres Personas: la esencia es de por sí manifiesta, y, por tanto, lo es en cada una de las Personas que subsisten en ella.

6. *Las Personas divinas*

Al ser las Personas divinas los subsistentes en la esencia divina se debe afirmar que son el objeto propio del conocimiento divino en cuanto relación: «conocer a Dios es propio de Dios»¹⁴², y por ello «el Padre dice en su único Verbo las tres Personas»¹⁴³.

Y, de acuerdo a lo visto anteriormente, podemos decir que el Verbo manifiesta:

—al Padre en cuanto de El procede por vía intelectual: «por el Verbo *ab aeterno* el Padre se manifestó a sí mismo»¹⁴⁴;

—al Verbo mismo en cuanto que el Padre manifestándose a sí mismo se manifiesta como *Dicens per se* —«el Verbo de Dios

141. Eso es lo que significa que el Padre tenga la ciencia *a nullo*, el Hijo *a Patre* y el Espíritu Santo *a Patre Filioque*.

142. *De Ver.*, q. 15, a. 1, ad 1: «Deum cognoscere proprium Dei est, cuius intellectus est sua intelligentia, id est suum intelligere».

143. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 3: «Unde Pater dicit uno verbo suo omnes tres personas».

144. *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 5: «Per Verbum ab aeterno genitum eum (Pater) manifestavit sibi ipsi». Cfr. *De Pot.* q. 2, a. 3, c.



(...) muestra al Padre en cuanto Padre»¹⁴⁵— y de este modo, al ser su conocimiento perfecto, necesariamente tiene que manifestarse simultáneamente a sí mismo: «el Hijo manifiesta al Padre y simultáneamente a sí mismo porque es su Verbo —del Padre—»¹⁴⁶;

—al Espíritu Santo en cuanto que el Padre manifestándose perfectamente a sí mismo se manifiesta como *Spirans per se* y de este modo necesariamente manifiesta a su Espíritu.

Lo que desde un punto de vista más esencialista podemos decir del siguiente modo: el Verbo manifiesta las tres divinas Personas en cuanto es la expresión de la única esencia divina en la que subsisten, y «no sería perfecto (...) si en el Verbo hubiera algo menos que en su ciencia»¹⁴⁷.

γ. *Las criaturas*

Si bien, como hemos dicho, el objeto propio de la intelección divina en cuanto relación son las Personas, como Dios «se entiende a sí mismo y cualquier otra cosa por su esencia, mediante un único acto, en Dios hay un único Verbo expresivo de todo lo que hay en El, no sólo de las Personas sino también de las criaturas, pues de otra manera sería imperfecto»¹⁴⁸; las Personas como objeto propio, las criaturas como participantes —posibles o reales— de la semejanza de la esencia divina¹⁴⁹.

Ahora bien, mientras que la relación de manifestación respecto a las Personas divinas es real y natural, la relación de manifestación respecto a las criaturas es de razón y libre. Y corresponde al «modo» con el que el Verbo divino posee la

145. *In Mt.*, c. 11, lect. 9 (texto nota 126).

146. *Super Ioan. Ev.*, c. 14, lect. 5: «Filius et Patrem simul et se manifestat, cum sit Verbum eius». Y esto es así porque el Padre en cuanto Padre es pura relación al Hijo, y «qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum»: *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, sol.

147. *Quodl.* IV, q. 4, a. 1, c: «(Deus) eodem Verbo exprimit seipsum et omnia alia: nec esset eius Verbum perfectum (...) si aliquid minus esset in eius Verbo quam in eius scientia. Unde quidquid Pater scit, totum unico suo Verbo dicit».

148. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lec. 1, (texto en nota 73). Cfr. *S. Th.* I, q. 34, a. 3, c; *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 10; *C.G.* IV, c. 11.

149. *S. Th.* I, q. 15, a. 2, c: «Deus cognoscit suam essentiam, non solum secundum quod in se est, sed secundum est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis».



esencia divina¹⁵⁰, la cual tiene esa capacidad de apertura, de comunicación libre a lo que no es Dios.

Sin embargo, un estudio detallado del tema nos separaría de nuestra meta fundamental, y lo hemos llevado a cabo en otro trabajo¹⁵¹.

c. *La relación de manifestación*

Ahora bien, el carácter manifestativo del verbo que da razón de su mediación *in quo* en el proceso cognoscitivo, esto es, ser fundamento absoluto mediato de la relación cognoscitiva, la cual es real cuando el inteligente es distinto del objeto conocido, exige que en el verbo se dé una relación real de manifestación que termine en la cosa (real cuando lo manifestado no es él mismo): «el verbo comprende la relación a su principio por el que ha sido dicho y a aquello que es como su término, a saber, aquello que es manifestado por el verbo»¹⁵².

Por ello, si el Verbo divino es medio *in quo* del entender interpersonal en Dios, deberá darse en Él esta relación real de manifestación respecto a las otras dos Personas divinas.

Vamos pues a considerar las características de esta relación, para ver si es posible —no contradictorio— predicarla del Verbo divino.

a. *Presupuestos previos*

En primer lugar tenemos que tener en cuenta que esta relación de manifestación del Verbo no puede ser distinta *in re* de

150. Toda relación de Dios y de las Personas divinas a las criaturas es de razón (cfr. *S. Th.* I, q. 28, a. 1, c), también las cognoscitivas (cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 5, ad 1), pues en caso contrario Dios dependería en su ser y en su obrar de las criaturas.

151. «*La mediación del Verbo divino: mediación inmanente*», comunicación presentada en el Congreso Internacional *Portare Cristo all'uomo*, Pont. Univ. Urbaniana (Roma 1985) pp. 585-603.

152. *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 7: «*Verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur, et ad id quod est quasi terminus scilicet id quod secundum verbum manifestatur*». *S. Th.* I, q. 37, a. 1, ad 2: «*Amor (...) est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente; tamen cum habitudine ad rem verbo expressa, vel amata*».

la relación de origen —la Filiación— que lo constituye en Persona¹⁵³, aunque sí lo será formalmente¹⁵⁴.

Además, por ser considerada formalmente como relación, es conceptualmente posterior a la constitución de las Personas¹⁵⁵, de un modo semejante a como la relación de igualdad entre las Personas divinas también las presupone constituidas¹⁵⁶.

De aquí que, si bien es una característica propia del Verbo divino, no se la puede llamar propiedad en el sentido técnico que esta palabra tiene, por razones históricas, en la teología trinitaria¹⁵⁷; una manifestación de ello es que es una característica personal derivada, esto es, tiene como raíz el hecho de que el Verbo divino sea *dictum*, o, con otras palabras, está implícita en la relación de origen¹⁵⁸.

Por ello, el fundamento de esta relación tiene que estar en el «modo» propio como el Verbo es Dios —«modo» según relación—, esto es, tener la esencia divina «*accepta a Patre*»¹⁵⁹, lo que es expresado también diciendo que tiene *esse* inteligible, que es *Deus intellectus*, o simplemente que «*esse verbi est intelligi*»¹⁶⁰, como ya se ha dicho.

Y de este modo es posible —no contradictorio— que sólo

153. *S. Th.*, I, q. 29, a. 4, c: «Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa (...). Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis».

154. *De Pot.*, q. 10, a. 4, c: «Relationes autem diversas non possunt facere distinctionem nisi ratione suae oppositionis; diversae enim relationes possunt esse unius ad idem: patet enim quod idem eiusdem potest esse filius, discipulus, aequalis, et quaecumque aliae relationes quae oppositionem non includunt». Cfr. *S. Th.* I, q. 32, a. 3, ad 3.

155. Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 4, c; *S. Th.* I, q. 40, a. 4, c.

156. *De Pot.*, q. 2, a. 4, c: «(Personae divinae) distingui non possunt nisi secundum relationes, nec secundum alias relationes nisi secundum relationes originis. Nam aliarum relationes quaedam distinctionem praesupponunt ut aequalitas et similitudo». Cfr. *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, ad 4; *S. Th.* I, q. 40, a. 2, ad 4.

157. *De Pot.*, q. 2, a. 4, c: «Non est igitur aliquid in divinis quo Filius distinguatur ab aliis personis nisi sola relatio Filiationis, quae est eius proprietates, et qua Filius non solum est Filius sed est hoc suppositum vel haec persona».

158. Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 4, c; *S. Th.* I, q. 34, a. 1, c; q. 42, a. 1, ad 4, *Exp. 1^a Decr. II*; *In I Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, ad 12; *Contra err. Grec.*, c. 4.

159. *De Pot.*, q. 3, a. 15, ad 17 (texto nota 84). Cfr. *Ibidem*, q. 2, a. 1, ad 13.

160. Cfr. *C.G. IV*, c. 11; c. 14; *Comp. Theol.*, c. 41; *S. Th.* I, q. 37, a. 1, c.

en el Verbo se dé esta relación de manifestación y no en las otras Personas; que la esencia divina sólo sea manifestativa de las Personas divinas en cuanto poseída por el Verbo, del mismo modo que sólo es fecunda en cuanto poseída por el Padre y no lo es en el Hijo ni en el Espíritu Santo¹⁶¹.

Si bien en esta analogía hay una esencial diferencia, ya que mediante la generación el Padre da *algo* al Hijo —la esencia divina—, y en el caso presente el Hijo no da *nada* al Padre sino que sólo, como veremos en el próximo apartado, es fundamento mediato de la relación cognoscitiva en cuanto tal. Y en este sentido decimos que es «patente que todo lo que puede el Hijo lo puede el Padre, y, sin embargo, no se sigue que el Padre manifieste, ya que con ello se cambia «*quid*», por «*ad aliquid*», ya que manifestar significa relación en Dios»¹⁶².

6. Características de esta relación

De acuerdo a aquello que es común a todo verbo —creado o increado— y a lo que es propio del Verbo divino, podemos determinar las siguientes características como las propias de la relación de manifestación en Dios:

— es una *única relación* que teniendo como principio al Verbo tiene como término las otras dos Personas divinas —el Padre y el Espíritu Santo—, sin que esta pluralidad multiplique la relación, por ser único el objeto formal bajo el que se contemplan y únicos los tres fundamentos de la misma —el sustante, el absoluto, y el activo— como veremos a continuación¹⁶³;

— que *mira a las dos Personas en cuanto distintas*, ya que lo propio del verbo es llevar al conocimiento de los subsistentes en cuanto tales y, por tanto, en su distinción; y esto se

161. Cfr. *De Pot.*, q. 2, a. 2, c; a. 5, c; q. 8, a. 2, ad 4; q. 9, a. 9, ad 2; ad 10; *S.Th.* I, q. 41, a. 5, c.

162. Donde hemos modificado pertinentemente el siguiente texto de Santo Tomás. *S.Th.* I q. 42, a. 6, ad 3: «Unde manifestum est quod quidquid potest Pater, potest Filius. Non tamen sequitur quod possit generare: sed mutatur 'quid' in 'ad aliquid', nam generatio significat relationem in divinis».

163. Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 8; *C.G.* I, c. 55; *Quodl.*, I, q. 2, a. 1, c; VII, q. 1, a. 2, ad 2; IX, q. 2, a. 4, c.; *Comp. Theol.*, c. 212. Respecto a los tres fundamentos ver nota 166.

da de un modo análogo a como la espiración pasiva es una única relación que mira al Padre y al Hijo en cuanto distintos¹⁶⁴. Y esto es posible porque:

- la relación de manifestación termina en el Padre en cuanto el Verbo lo manifiesta en razón de que procede de El, esto es, en cuanto implícita directamente en la generación divina por ser ésta *secundum intellectum*;

- la relación de manifestación termina en el Espíritu Santo en cuanto el Verbo manifiesta al Padre de un modo perfecto, y por lo tanto en cuanto espirante de la Tercera Persona, y así de un modo indirecto está incluida en la generación (precisamente porque el Verbo manifiesta al Espíritu Santo la espiración activa está en El de un modo inteligible, y como en el Verbo el modo inteligible coincide con el modo natural el Verbo espira al Espíritu Santo);

— a esta relación de manifestación en el Verbo corresponde otra en el Padre y en el Espíritu Santo real y opuesta, la de «ser-manifestado»; y esto es así porque el Padre es *dicens per se* luego el «ser-manifestado» por el Verbo es algo que le compete según su propiedad; y del mismo modo al Espíritu Santo, en cuanto que es espirado *per se* por un Padre que *per se* se manifiesta a sí mismo perfectamente en el Verbo, le compete ser manifestado *per se* en dicho Verbo; o lo que es equivalente, el «ser manifestado» le compete al Espíritu Santo *per se* en cuanto procede de un Verbo *per se* manifiesto. Y esto no va en contra de que sea única la relación de manifestación ya que el fundamento activo de dicha relación es una única operación: la generación divina¹⁶⁵.

γ. Fundamento de esta relación

En toda relación podemos encontrar un triple fundamento¹⁶⁶:

- el fundamento sustantivo¹⁶⁷: que en este caso es el mismo

164. Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 2, ad 15; *S.Th.* I, q. 36, a. 4; *In I Sent.*, d. 11, q. 1, a. 3, ad 3. Lo mismo sucede con la *Primitas* del Padre.

165. Como veremos a continuación.

166. Cfr. KREMPEL, *La doctrine de la relation*, Paris 1952.

167. Cfr. *Quold.* XII, q. 1, a. 1.

Verbo en cuanto subsistente, o, si se quiere, la esencia divina en cuanto en ella subsiste el Verbo;

— el fundamento absoluto¹⁶⁸: que en este caso es la esencia divina según el «*modo*» —relativo— en el que el Verbo subsiste en ella, esto es en cuanto *accepta ab uno*¹⁶⁹, y que corresponde al hecho de que el Verbo sea «*Deus intellectus*»¹⁷⁰;

— el fundamento activo¹⁷¹: es la generación del Verbo, en razón de la cual *no sólo procede como Verbo sino que es Verbo*; y precisamente al verbo, en cuanto dicho, le compete manifestar aquello que en el intelecto del *dicens* está siendo entendido en acto.

δ. *Es una relación real*

«Aquellas cosas que se dicen *ad aliquid* significan según su propia razón sólo *respectum ad aliud*. Tal respecto algunas veces está en la misma naturaleza de las cosas, como cuando algunas cosas según su propia naturaleza tienen una inclinación mutua entre sí. Y este tipo de relaciones son necesariamente reales (...). Otras veces, sin embargo, el respecto significado por aquello que se dice *ad aliquid* está sólo en la aprehensión de la razón, que confiere uno al otro, y entonces es sólo una relación de razón»¹⁷².

Pues bien, en nuestra opinión, la relación de manifestación está insita en la misma naturaleza del Verbo divino en cuanto tal, por el hecho de ser engendrado por vía intelectual, lo cual le hace poseer la naturaleza divina —ser Dios— de un «modo» que fundamenta este tipo de relación.

168. Cfr. *S.Th.* I, q. 28, a. 2, ad 2; *De Ver.*, q. 27, a. 4, sc. 4; *C.G.* II, c. 12; IV, c. 14; *In I Sent.*, d. 2, Exp. text. ad 2.

169. Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 2, ad 11.

170. Cfr. *C.G.* IV, c. 11.

171. Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *S.Th.* I, q. 28, a. 4, c; q. 41, a. 1, c; *Comp. Theol.*, c. 54; *In IV Metaph.*, lect. 17; *In IV Sent.*, d. 41, q. 1, a. 2; *In III Phys.*, lect. 1.

172. *S.Th.* I, q. 28, a. 1, c: «Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Quod quidem respectum aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales (...). Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa aprehensione rationis conferentis unum alteri, et tunc est relatio rationis tantum».



De aquí que cumple las condiciones necesarias para ser una relación real¹⁷³:

— tiene su fundamento en la misma naturaleza del Verbo, en su «modo» relativo de ser:

— existe distinción real entre los sujetos relacionados: tiene como principio al Verbo y como término al Padre y al Espíritu Santo (cuya constitución presupone como ya hemos indicado):

— principio y términos son subsistentes reales;

— no es una relación que relacione otra relación, pues si bien las Personas son relaciones subsistentes no las relaciona en cuanto relaciones sino en cuanto subsistentes, y además no es una relación *in re* distinta de la relación de Filiación; del mismo modo que la Espiración activa no relaciona la Filiación en cuanto relación con el Espíritu Santo, sino al Hijo en cuanto subsistente con el Espíritu Santo, y además no es una relación *in re* distinta.

d. Valor de esta argumentación

El valor de esta argumentación depende de si el «modo» propio y relativo en el que el Verbo posee la naturaleza divina es realmente fundamento de dicha relación.

Ahora bien, según nuestro modo de conocer no se ve razón alguna para negarlo, ya que el ser *intellectum* en la criatura es fundamento real de dicha relación, y además, aunque en ella vaya acompañado este modo de ser de una caracterización cualitativa —el poseer inteligiblemente un *esse* en la criatura es cualidad—, como vimos, en su raíz más profunda se nos muestra esencialmente como algo relativo; de aquí que si bien al predicar el ser *intellectum* como propio del Verbo divino pierde —por vía negativa— el modo cualitativo, propio de la criatura, no se ve ninguna razón para negar el modo «relativo» que es el esencial.

173. *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, sol.: «Quod relationes sint relationis rationis contingit quatuor modis (...). Uno modo (...) quando relatio non habet aliquid in rei natura supra quod fundatur (...). Secundo modo quando relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis (...). Tertio modo quando designatur relatio aliqua entis ad non ens (...). Quarto modo quando ponitur relatio relationis». Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 5, ad 16.



Evidentemente con esto no *demostramos* que tenga que ser así, sino simplemente que no parece que sea contradictorio. Para demostrar que *es así* es necesario que nos sea enseñado, directa o indirectamente, por la Revelación; lo estudiaremos en el próximo apartado.

4. *Los argumentos de congruencia en la teología trinitaria*

La realidad trinitaria de Dios —la subsistencia de tres Personas realmente distintas en la única esencia divina— es una verdad estrictamente sobrenatural, y, por tanto, un misterio en sentido propio¹⁷⁴. De aquí que, incluso una vez revelado, aunque es evidente *secundum se*, —Dios es Trino y lo es necesariamente por naturaleza¹⁷⁵—, no lo es *quoad nos*; y no sólo esto, sino que ni siquiera es alcanzable de un modo mediato a partir de sus efectos creados; ya que «por la razón natural sólo se puede conocer de Dios aquello que le compete *necesariamente* en cuanto principio de todos los entes (...) Y la virtud creativa de Dios es común a toda la Trinidad, por lo que corresponde a la unidad de esencia, no a la distinción de Personas»¹⁷⁶.

Por eso, si bien mediante la fe admitimos esta verdad revelada por Dios, no somos capaces de llegar a captar porqué es así. Sin embargo, por ser verdad, sí somos capaces de mostrar como no incluye en sí contradicción alguna.

a. *Argumentaciones de congruencia*

De lo dicho se deduce que caben en la argumentación teológica dos tipos de razonamientos sobre aquellas verdades estrictamente sobrenaturales reveladas por Dios:

— aquellos que ponen de manifiesto que las razones aduci-

174. CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, c. 4 (D 3016).

175. Cfr. *In I Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1, sol.; *De Ver.*, q. 27, a. 3, ad 7; *S.Th.* I, q. 41, a. 2, ad 5.

176. *S.Th.* I, q. 32, a. 1, c: «Solum ratione naturali de Deo cognoscit potest, quod competere ei necesse est secundum est omnium entium principium (...). Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem Personarum». Cfr. *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, c.

das en su contra son falsas, ya que siendo verdades no se puede probar que no lo sean¹⁷⁷;

— aquellos que a partir de la verdad de fe sirven para manifestar dicha verdad en razón de su congruencia con algunas realidades creadas¹⁷⁸, los cuales sin embargo no son demostrativos, ya que la realidad de la que se habla corresponde al «modo» de ser de Dios, y éste no es alcanzable por la razón natural¹⁷⁹.

b. Argumentos de congruencia sobre el Verbo divino

Santo Tomás da diversos argumentos de congruencia acerca de la existencia del Verbo en Dios en base a la analogía con las criaturas, dice así, p. e.:

«Porque en Dios hay entender (...) es necesario que en El mismo se ponga la concepción del intelecto —el verbo—, la cual es absolutamente de la razón de lo que es entender»¹⁸⁰.

«Porque Dios se entiende a sí mismo y todo entendido está en el inteligente, es necesario que Dios esté en sí mismo como

177. Con esta afirmación dejamos claro que no nos referimos ni a las verdades alcanzables por la razón, aunque hayan sido también reveladas por Dios (sobrenaturales sólo en el modo), ni a las acciones libres de Dios a las que nos referimos con argumentos de conveniencia. *In Boet. De Trin.*, q. 2, a. 3, c: «In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt preambula fidei, quae necesse est in fide scire. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo ea esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria». Cfr. *C.G.* I, c. 7; IV, c. 1; *S.Th.* I, q. 1, a. 8, c.

178. *S.Th.* I, q. 32, a. 1, ad 2: «Secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis: quia scilicet Trinitate posita congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas Personarum». Cfr. *De Ver.* q. 10, a. 13, ad 7; *In Boet. De Trin.* q. 2, a. 1, ad 5; *De Pot.* q. 8, a. 1, ad 12; *C.G.* I, c. 8; *In I Sent.* d. 3, q. 1, a. 4, ad 3.

179. *De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 12: «Licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum autem intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quomodo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter non potest; sed ex eo quod in nobis aequaliter per simile coniecturare».

180. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c (texto en nota 70). Cfr. *Ibidem*, q. 10, a. 1, ad 6; *Comp. Theol.*, c. 43; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. a; *In Sym. Apost. Ex.* a. 2.

‘lo-entendido’ en el inteligente. ‘Lo-entendido’ en cuanto está en el inteligente es el verbo del intelecto (...). Luego es necesario poner en Dios el Verbo de sí mismo»¹⁸¹.

Como se ve, dichos argumentos se estructuran en el hecho de que en la criatura, cuando entiende, se da un verbo mental que reúne en sí dos características —el ser *dictum* y el ser *intellectum*—.

El desarrollo que hace el Aquinate se basa en mostrar que, si bien en la criatura el verbo es un accidente que procede en razón de una eficiencia, de por sí no hay una razón suficiente para que esto sea exigible en Dios, y que corresponde, por tanto, a un «modo» creatural de ser verbo; por tanto es posible mostrar que es posible en Dios un Verbo subsistente que, procediendo, no lo haga en razón de una eficiencia —una comunicación causal de actualidad—.

Argumento que para ser válido, incluso a nivel de congruencia, tiene que estar confirmado por el dato revelado¹⁸². Lo que Santo Tomás hace con gran detalle, especialmente en los capítulos 2 a 14 de su *Summa contra Gentes*.

c. Alcance de estos argumentos

Ahora bien, un punto fundamental para nosotros es determinar hasta donde alcanzan estos argumentos en la doctrina de Santo Tomás. Ya que podemos considerar dos cosas respecto al Verbo en Dios: su existencia y su «función».

Los argumentos dados por el Aquinate evidentemente dan razón —congruente— de que en Dios exista un Verbo; ahora ¿es congruente que el Verbo divino realice una «función» análoga en Dios a la que realiza el verbo mental en el proceso cognoscitivo de las criaturas intelectuales?, o, con otras palabras ¿se puede afirmar que el Verbo divino es medio *in quo* del conocimiento trinitario?

181. *Comp. Theol.*, c. 37, (texto en nota 117). Cfr. *Ibidem*, c. 50; *C.G.* IV, c. 11; *S.Th.* I, q. 37, a. 1, c.

182. *S. Th.* I, q. 32, a. 1, c: «Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fidei». Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 4, c.

a. Postura de Santo Tomás

El Aquinate da dos tipos de razonamiento para probar que sus argumentos de congruencia sobre el Verbo no son probativos:

—el primero es que el verbo mental —al menos en su sentido propio de *dictum*— no es, según nuestro modo de conocer, de la esencia de lo que es entender sino que depende del «modo» de conocer¹⁸³; de aquí que no podamos saber si es necesario en Dios del que no entendemos «como» conoce;

—el segundo es que «siendo en Dios idénticos numéricamente el inteligente, el entender y lo entendido, la razón natural no se ve forzada —no tiene evidencia— a afirmar que Dios, entendiéndose, engendre un verbo distinto en sí»¹⁸⁴.

Del primer razonamiento no podemos deducir cual es la postura de Santo Tomás respecto a la cuestión planteada; sin embargo, sí lo podemos hacer del segundo, ya que concuerda con el empleado para negar que las relaciones cognoscitivas en Dios sean reales: «en aquél en el que difieren el intelecto y lo entendido, el que quiere y lo querido, puede haber una relación real de la ciencia a la cosa conocida y del que quiere a la cosa querida. Pero en Dios es idéntico el intelecto y lo entendido, pues entendiéndose entiende todas las otras cosas: y por la misma razón se identifican la voluntad y lo querido. De donde este tipo de relaciones en Dios no son reales, como no lo es la relación de uno consigo mismo. Sin embargo, la relación del verbo sí es real, porque el verbo es entendido como procedente por la acción del inteligente, no como la cosa entendida»¹⁸⁵.

Y esta explicación deja claro el pensamiento del Aquinate: el Verbo en Dios no es necesario porque no ejerce ninguna función —no es medio *in quo*—, ya que esa función del verbo en las criaturas se debe a que en ellas las relaciones de conocimiento son reales y no así en Dios.

183. *De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 12 (texto en nota 179).

184. *De Pot.*, q. 10, a. 13, ad 2: Cum enim in Deo sit idem intelligens, et intelligere, et intellectum, ratio naturalis non cogit ponere quod Deus, intelligendo, aliquid gignat a se distincto». Cfr. *Ibidem*, q. 4, a. 2, ad 5; *In Boet.*, de *Trin.* proem.; q. 1, a. 4, ad 6.

185. *S.Th.* I, q. 28, a. 4, ad 1 (texto en nota 137). Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, arg. 11 y ad 11.



Quizá cabría afirmar que si bien no es necesario como medio *in quo*, sí lo es como término originado por la operación intelectual; pero ni bajo este supuesto se puede afirmar que lo sea en sentido estricto ya que ni el Hijo ni el Espíritu Santo entendiendo generan un verbo.

De acuerdo con lo dicho, vemos como, según nuestro modo de conocer, el verbo no es necesario en Dios porque no ejercita ninguna «función» en el entender divino, ya que en Dios tanto la intencionalidad asimilativa como la posesiva se realizan en la total identidad de la esencia divina.

6. *Planteamiento que proponemos*

Sin embargo, según nuestra opinión, en cuanto consideramos que las relaciones de conocimiento interpersonal en Dios son relaciones reales¹⁸⁶ y en base a la doctrina general de Santo Tomás, el alcance de estos argumentos es mayor al de la mera existencia del Verbo en Dios.

La necesidad de un verbo en las criaturas intelectuales se basa en que es distinto conocer la esencia —el contenido inteligible— de una cosa y conocer la cosa en razón de su contenido inteligible; de aquí que siempre que haya una distinción real entre el supuesto —el subsistente— y la esencia será necesaria la generación de un verbo.

En Dios las Personas —los subsistentes— son idénticas realmente a la esencia divina, y sólo tienen con ella una distinción de razón¹⁸⁷. Por ello no vemos la necesidad de que en Dios haya un Verbo.

Ahora bien, la Revelación nos enseña que en Dios hay un Verbo, luego parece lógico concluir que la distinción de razón entre esencia y persona en Dios de por sí es suficiente para exigir que en Dios sea necesario un Verbo, y, además, que las relaciones cognoscitivas no terminen en la esencia en cuanto tal sino en las Personas y, en consecuencia, sean rela-

186. Precisamente en cuanto que son de Persona a Persona. Y de acuerdo a la enseñanza de Juan Pablo II, la comunión de personas creadas (que se constituye mediante este tipo de relaciones) es imagen de la Trinidad divina de Personas; como vimos en el primer Apartado.

187. Cfr. *S.Th.* I, q. 39, a. 1, ad 2.



ciones reales; todo lo cual justifica el poder considerar que el Verbo es medio *in quo* del entender divino.

Estas conclusiones sin embargo sólo serán válidas con dos condiciones: una interna a la misma argumentación, y que es mostrar que tal tipo de mediación del Verbo no implica de por sí imperfección ni distinción formal entre las personas divinas, sino sólo relativa; la segunda, extrínseca a la argumentación, que sea avalada por los datos revelados¹⁸⁸.

A estos dos puntos dedicaremos gran parte del próximo apartado.

II. LAS PERSONAS DIVINAS SON RELACIONES SUBSISTENTES DE CONOCIMIENTO

La única y perfectísima vida divina se refleja en la criatura de diversas maneras, y esto no sólo en lo que hace referencia a la unidad de la Esencia de Dios, sino también en lo que hace referencia a la Trinidad de Personas. Si bien este último reflejo no es captable a la sola luz natural de la razón y es necesaria la Revelación que Dios hace de sí mismo para conocerlo.

Esta pluralidad se refleja en relación a la realidad trinitaria de Dios no sólo en lo que se refiere a lo propio de cada una de las Personas divinas, lo que se manifiesta, p.e., en los distintos nombres aplicados a la Segunda Persona, como son «Hijo», «Imagen», «Verbo», ...¹⁸⁹, y que nos dan a conocer lo que les es propio; sino también a la misma estructuración trinitaria de las Personas. Y así la Revelación nos enseña que el hombre, en cuanto en él se dan las procesiones inmanentes de un verbo mental y de un término amoroso, es imagen de la vida intratrinitaria en la que el Verbo está siendo siempre engendrado por el Padre, y el Padre y el Hijo amándose eternamente espiran al Espíritu Santo¹⁹⁰, pero además también es imagen de Dios

188. Cfr. *S.Th.* I, q. 32, a. 1, c (textos en nota 182); *De Pot.*, q. 10, a. 4, c.

189. Cfr. *Io* 3, 35-36; 6, 40; *I Io* 1, 1; *Apoc* 19, 13; *Haeb* 1, 3...

190. PABLO VI, Decl. *Mysterium Filii Dei*, n. 5, en *AAS* 64 (1972) p. 237. «Sed haec Revelatione credentibus aliqua cognitio data est etiam vitae intimae Dei, in qua 'Pater generans, Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens' sunt 'consubstantiales et coequales' coomnipotentes et coaeterni».

Trino en cuanto mediante las relaciones interpersonales de conocimiento y amor constituye con otros hombres una «comunidad de personas»¹⁹¹.

La primera de estas imágenes de Dios Trino ha sido ampliamente estudiada¹⁹²; sin embargo, la segunda, por diversas razones¹⁹³, ha quedado durante mucho tiempo relegada a un segundo plano, aunque nunca olvidada; dice por ejemplo Santo Tomás: «Cuando un Ángel se une totalmente a otro por el intelecto y el afecto, esta inconfusa unión de mentes y almas se hace 'según participación de proporción' de aquella unión que se da entre las divinas Personas, la cual es alcanzada solo imperfectamente por todos los participantes, ya que ninguno de ellos puede imitar perfectamente la unión divina»¹⁹⁴.

Sin embargo, dentro del esquema doctrinal del Aquinate no se puede decir que este reflejo sea propiamente una imagen, ya que la unión cognoscitiva y amorosa es formalmente diversa de la unión de las divinas Personas que está constituida por la unicidad de esencia¹⁹⁵.

Ahora bien, el Concilio Vaticano II insinúa y Juan Pablo II confirma en su enseñanza que la «comunidad de personas» realizada entre los hombres es imagen de la vida divina en cuanto vivida por las Tres Personas¹⁹⁶.

En el presente apartado pretendemos exponer cómo en la doctrina del Aquinate se encuentran los elementos metafísicos

191. Cfr. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 40; Exh. Apost. *Familiaris consortio*, n. 11.

192. Como ya se ha dicho, esto se da especialmente a partir de San Agustín al que sigue prácticamente toda la teología occidental hasta nuestros días, y cuyo más profundo y rico representante es Santo Tomás.

193. En nuestra opinión, por la necesidad de dar una respuesta adecuada a la cuestión arriana y evitar cualquier intento reductor de la unidad divina —unidad numérica de esencia— a una mera unidad moral o colegial.

194. *De Div. Nom.*, c. 2, lect. 2: «Dum scilicet unus Angelus toto alteri coniungitur per intellectum et affectionem. Et huiusmodi inconfusa unio in mentibus et animabus fit 'secundum proportionem participationem' illius 'unitio-nis' quae est in divinis Personis, quae est supersegregata 'ab omnibus participantibus', quia scilicet nullum participantium potest perfecte imitari divinam unionem». Cfr. *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 3, sol; *S.Th.* I, q. 20, a. 2, ad 3; *De Pot.*, q. 9, a. 8, c.

195. Lo que se deduce claramente de su afirmación de que las relaciones de conocimiento y amor en Dios no son reales.

196. Como vimos en nuestro trabajo «*El reflejo de la Unidad...*». En él no hablamos de imagen sino de reflejo por no ser ternaria dicha semejanza; ahora hablamos de imagen por la formalidad de la relación.



que nos permiten la consideración teológica de esta imagen. Si bien, por razones de espacio, nos limitaremos a contemplar esta «comunidad de personas» sólo bajo el aspecto cognoscitivo.

Dos son los aspectos fundamentales que consideraremos: las características propias de las relaciones cognoscitivas interpersonales —su carácter real, su distinción formal pero identidad *in re* con las relaciones de origen,...— y la estructuración de las mismas en el Verbo divino como medio *in quo*. Aunque para ello es necesario que nos detengamos previamente en algunas consideraciones generales sobre el entender divino.

1. *El entender divino: entender trinitario*

En las criaturas intelectuales se distingue un doble entender: el entender como perfección —en razón del cual se contempla la esencia de lo conocido—, y el entender como posesión —en el que se contempla el subsistente en razón de su esencia—.

La distinción de razón entre la Esencia y las Personas divinas nos lleva a plantearnos si en Dios se da también este doble tipo de entender. Si bien es evidente que la distinción entre ambos no puede ser real sino sólo formal.

Esta distinción formal será según la terminología tradicional, distinción de razón con fundamento *in re* menor, si las relaciones de conocimiento interpersonal son relaciones reales, y sólo de razón racionante en caso contrario. Sobre este punto volveremos en el epígrafe n. 2. Ahora nos detenemos sólo en la consideración general de ambos tipos de entender en Dios.

a. *El conocimiento como perfección absoluta en Dios: el entender divino*

El entender como perfección absoluta en Dios —la operación inmanente de entender— es la actualidad divina correspondiente a la posesión operativa de su propia forma —la posesión inteligible de su única divinidad—. Y en cuanto tal una pura actualidad, «perfección y acto del inteligente»¹⁹⁷.

197. *S.Th.* I, q. 14, a. 4, c.: «Intelligere est perfectio et actus intelligentis».



Bajo este aspecto el entender es algo absoluto en sí mismo, y sólo relativo *secundum dici* —respecto al modo natural de poseer esa misma forma—¹⁹⁸: de por sí no dice relación sino pura actualidad¹⁹⁹.

En Dios, Acto puro, se da la total identidad entre su *Esse* y su *Intelligere*, y en consecuencia no solo es *Ipsum Esse subsistens*, sino también *Ipsum Intelligere subsistens*: en Dios, Ser es plena y perfecta evidencia de sí mismo. Y de este modo la intencionalidad propia del entender como perfección absoluta, que en la criatura es una intencionalidad asimilativa —identidad formal pero distinción numérica entre el acto de entender del sujeto y el acto de ser de lo entendido—, en Dios se realiza en la perfecta y plena identidad entre el acto de entender y el acto de ser de Dios, entre los que sólo cabe una distinción virtual menor.

Ahora bien, la operación intelectual, como cualquier otra acción, no es propiamente ni del intelecto ni de la esencia sino del sujeto, del subsistente que mediante ellos opera —«los actos son de los supuestos»²⁰⁰—. Por ello, aunque en un sentido amplio podemos decir que la Esencia divina conoce, en su sentido más propio hay que decir que los que conocen son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo —las tres divinas Personas—.

En consecuencia, debemos decir que si bien en Dios hay un único y perfectísimo acto de entender, tres son los *intelligentes* —tres habentes *intelligere vel actum intelligendi*—²⁰¹. Y este único acto de entender divino es poseído por cada una de las Personas divinas según su «modo» —relativo— propio: el Padre *a nullo*, el Hijo *a Patre*, el Espíritu Santo *a Patre Filioque*²⁰².

198. Cfr. *In I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 2, sol; *De Ver.*, q. 4, a. 5, c.

199. Cfr. *S.Th.* I, q. 37, a. 1, c, ad 3; *De Pot.*, q. 2, a. 4, ad 9.

200. *S.Th.* I, q. 40, a. 1, ad 3: «Actus autem suppositorum sunt»; *De Ver.*, q. 10, a. 9, ad sc. 3: «Intelligere, proprie loquendo non est intellectus sed animae per intellectum».

201. Donde el término *intelligentes*, como participio presente, es tomado como adjetivo y por lo tanto predicado propiamente de los subsistentes, de las Personas en cuanto tales. Cfr. *S.Th.* I, q. 39, a. 3; *De Pot.*, q. 9, a. 6, c. a. 6, c.

202. *De Pot.*, q. 10, a. 4, ad 12: «Sit una cognitio trium (personarum)». Sobre el «modo»: *De Pot.*, q. 3, a. 15, ad 17; q. 9, a. 9, ad 6; *In Io.*, c. 8, n. 6; *Super Ioan. Ev.*, c. 7 lect. 1; *C.G.* IV, c. 26; *S.Th.* I, q. 34, a. 2, ad 4.



b. *El conocimiento como posesión de Dios: las relaciones interpersonales*

Ahora bien, desde el punto de vista del entender como posesión —como relación— nos encontramos que en la criatura las relaciones cognoscitivas tienen como sujeto propio al inteligente y como término al subsistente que se conoce, y no propiamente el intelecto y la esencia de lo conocido respectivamente²⁰³.

Por eso, al hacer la analogía con Dios, estas relaciones se deben contemplar como relaciones que van de Persona —de inteligente— a Persona —a «entendido»—, y no de intelecto —esencia— a esencia. Y en este sentido podemos hablar en Dios de relaciones cognoscitivas interpersonales.

De aquí que podamos decir que, en razón del entender divino —único—, en el Padre se da una relación de conocimiento que termina en el Hijo y en el Espíritu Santo, en el Hijo otra que termina en el Padre y en el Espíritu Santo, y, por último, en el Espíritu Santo otra que termina en el Padre y el Hijo; más propiamente que cada Persona es una relación cognoscitiva subsistente que termina en las otras dos²⁰⁴.

Sin embargo, es aquí donde nos surgen dos interrogantes fundamentales:

¿son estas relaciones en Dios relaciones reales o de razón?; ¿cómo se estructuran?; en las criaturas lo hacen en el verbo mental como medio *in quo*, ¿en Dios también se estructuran en el Verbo divino como en su medio *in quo*?

2. *Las relaciones interpersonales de conocimiento en la Trinidad*

Para poder responder a la pregunta de si las relaciones interpersonales de conocimiento —o lo que es equivalente de amor— son reales en Dios no son suficientes los argumentos de

203. Si bien directamente sobre el entender no dice nada Santo Tomás, refiriéndose al amor de las Personas dice que termina en las Personas (Cfr. *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 2, sol; d. 14, q. 1, a. 1, sol).

204. Ya que ni el acto de entender ni las relaciones se multiplican por el término.

razón, ya que la respuesta afecta al «modo» como Dios conoce —o ama— y respecto a él —al «modo»— sólo caben argumentos de congruencia pero no demostrativos. Por eso es necesario que acudamos a argumentos de autoridad —la Revelación divina y su interpretación auténtica por el Magisterio de la Iglesia²⁰⁵— y luego tratar de probar con la razón que no incurre en contradicción.

a. Argumentos de autoridad

Si bien en la Sagrada Escritura hay una gran cantidad de textos en los que se nos habla de relaciones interpersonales de conocimiento y amor entre las Tres divinas Personas, y en especial entre el Padre y el Hijo —por ejemplo, «Nadie conoce al Padre sino el Hijo»²⁰⁶; «Yo glorifico a mi Padre (...). Si yo me glorificase a mi mismo, mi gloria nada valdría, es mi Padre el que me glorifica»²⁰⁷; «que todos sean uno como tú, Padre, en mí y yo en tí, para que ellos estén en nosotros»²⁰⁸; ...— sin embargo el carácter no técnico del lenguaje de la Sagrada Escritura no nos permite dar una respuesta inmediata sobre el carácter real o no de este tipo de relaciones en Dios.

Por ello vamos a detenernos sólo en dos textos, sobre los que disponemos de declaraciones del Magisterio en relación a la cuestión planteada.

Gen 1, 27: «Y creó Dios al hombre a su imagen: a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó».

Este es uno de los textos que más ampliamente se ha comentado en relación a la imagen trinitaria de Dios en el hombre. Sin embargo, al haberse hecho dicho comentario fundamentalmente dentro del marco de la «teología de las procesiones», se ha negado que las relaciones entre el hombre y la mujer fueran un reflejo de las relaciones intratrinitarias. Y esto ha sido así porque las relaciones intratrinitarias eran contem-

205. Cfr. *S.Th.* I, q. 36, a. 1, c; q. 32, a. 1, c; *De Pot.*, q. 10, a. 4, c...

206. *Mt.* 11, 23. Cfr. *Lc.* 15, 22; *Io* 10, 14-15; 7, 19; 5, 12-30; 3, 34-36; 1, 18; *I Tim.* 6, 16;...

207. *Io* 8, 49 y 54.

208. *Io* 17, 21-24.

pladas *solamente*, en su sentido propio, como relaciones de origen, y si bien la primera mujer —Eva— procede del primer hombre —Adán—, el modo de esta procesión es formalmente distinto al de las procesiones divinas de acuerdo a lo que nos enseña la Revelación²⁰⁹; y sólo a nivel de vestigio se ha visto un cierto paralelismo entre la triada Adán—Eva—Set (el primero sin origen, la segunda de Adán, el tercero *de* Adán mediante —*per*— Eva) y la Trinidad²¹⁰.

Por eso, la afirmación «varón y mujer los creó» referida a la imagen trinitaria fue tomada en general, en el sentido de que tanto el hombre como la mujer son imagen de Dios, pero cada uno con independencia del otro²¹¹.

Sin embargo, Juan Pablo II nos dice, comentando este pasaje del Génesis, que «el hombre es ‘imagen y semejanza’ de Dios no sólo mediante su propia humanidad, sino también mediante la comunión de personas que varón y mujer forman desde el principio»²¹².

Y el término imagen debe ser tomado en sentido propio, esto es, en razón de semejanza según la especie y no sólo según el género²¹³, ya que es puesto por el Papa al mismo nivel que la imagen del hombre en razón de su propia humanidad.

Ahora bien, en este caso, y teniendo en cuenta que la comunión de personas se estructura en el hombre en razón de las relaciones interpersonales de conocimiento y amor, debemos afirmar que en Dios las relaciones interpersonales *no sólo* deben considerarse como relaciones de origen, *sino también* como relaciones de conocimiento y amor interpersonales, y como una característica no sólo de la persona humana sino también de las Personas divinas. Y, en consecuencia, debemos afirmar que las relaciones de conocimiento y amor interpersonales en Dios son relaciones reales.

209. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. XII, 5-7.

210. Cfr. *S.Th.* I, q. 36, a. 3, ad 1; SAN GREGORIO NACIANZENO, *Oración XXXI*; MG 36, 144 D y ss.

211. Cfr. *S.Th.* I, q. 93, a. 6, ad 2; a. 4, ad 1.

212. Cfr. JUAN PABLO II, *L'amore umano...* pp. 40 y 65; Exh. Apost. *Familiaris consortio*, n. 11.

213. *S.Th.* I, q. 93, a. 2, c: «Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem (...). Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam».



Las Personas divinas no son, por lo tanto, solamente relaciones subsistentes de origen, sino también relaciones de conocimiento y amor mutuo subsistentes. Si bien, como veremos, desde un punto de vista conceptual es previo considerarlas como relaciones de origen a contemplarlas como relaciones interpersonales mutuas, como también es previo metafísicamente considerar a Dios como *Ipsum Esse subsistens* que como *Ipsum intelligere subsistens*.

Io XVII, 22: «*ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*». Respecto de este texto nos encontramos con afirmaciones del magisterio que, aparentemente, están en contradicción con la conclusión que acabamos de obtener. Dice así el Concilio IV de Letrán: «Cuando la Verdad —Jesucristo— ruega por sus discípulos al Padre: quiero —pide— ‘que ellos mismos sean uno en nosotros, como nosotros somos uno’, el término ‘uno’ referido a los fieles debe ser entendido como unión de la caridad en la gracia, mas referido a las personas divinas como unidad de identidad en la naturaleza; del mismo modo que cuando la Verdad dijo: ‘Sed... perfectos como el Padre vuestro celestial es perfecto’, en donde es más manifiesto que ‘Sed perfectos’ es por la perfección de la gracia, y ‘como vuestro padre celestial es perfecto’, es por la perfección de la naturaleza; esto es cada uno según su modo, ya que no puede predicarse una semejanza entre el Creador y la criatura sin que se afirme una diferencia mayor entre los dos»²¹⁴.

Y el Papa Pio XII decía: «El hombre, obra maestra del Creador, está hecho a imagen de Dios. Esta imagen adquiere en la familia, en cierto modo, una peculiar semejanza con el divino modelo, porque *así como la unidad esencial de la naturaleza divina existe en tres Personas distintas*, consubstanciales y coeternas, *así también la unidad moral de la familia humana se realiza en la trinidad del padre, de la madre y de su prole*»²¹⁵.

De donde parece deducirse que la unidad propia de la comunión de personas humanas —unidad moral— no es imagen en sentido propio de la unidad entre las divinas Personas. Y, en consecuencia, las relaciones intradivinas no pueden considerarse

214. CONC. IV DE LETRAN, *De err. abb. Ioachin.* (D. 806). Ver nota 4.

215. Pio XII, *Disc.* 19-VI-1940 (ver nota 6).



formalmente como relaciones de conocimiento y amor mutuo, sino sólo como relaciones de origen: la unidad moral entre los hombres es un reflejo de la unidad divina, pero no a nivel de imagen sino sólo de vestigio, ya que son formalmente distintas.

Sin embargo, una lectura atenta de los textos en su contexto histórico, como vimos con un cierto detalle en un trabajo anterior²¹⁶, y la enseñanza de Juan Pablo II nos lleva a considerar que lo que en ellos se afirma es que *no es lícito reducir la unidad divina a una mera unidad de orden o moral*, sino que está constituida fundamentalmente por la unidad propia de la unicidad numérica de naturaleza en Dios, poseída por las tres divinas Personas, y que debe rechazarse como contrario a la fe cualquier intento reductor de esta unidad.

Pero esto no quiere decir que *no se pueda considerar también esta única unidad bajo otros aspectos formalmente distintos*, por ejemplo como la unidad propia de una comunión de personas. Sabiendo que al aplicar estas distintas formalidades a la unidad divina, si bien dicha formalidad se conserva, *in re* nos estamos refiriendo a la misma cosa; de un modo semejante a como cada uno de los atributos divinos expresa parcialmente y bajo distintas formalidades —no son sinónimos— el único y perfectísimo ser divino, de tal forma que en Dios todos se identifican y se incluyen mutuamente.

De este modo, la fe nos enseña que la perfectísima unidad de Dios en su unicidad de esencia exige que esa misma unidad se realice también necesariamente en la unidad propia de una Trinidad de Personas que se conocen y aman mutuamente; y del mismo modo la perfección de la comunión de personas en la Trinidad exige necesariamente que el conocimiento y amor mutuo se realice en una unidad numérica de actos y, en consecuencia, en la unidad numérica de la esencia divina en la que subsisten las tres Personas. Sabiendo que, según nuestro modo de conocer, la unidad numérica de esencia es anterior metafísicamente a la unidad de conocimiento y amor mutuo.

Pero, como es precisamente en el hecho de la unidad numérica de esencia donde el Misterio Trinitario se nos manifiesta como

216. *El reflejo de la Unidad...*

más incomprensible y donde los errores han sido más graves y pertinaces, es lógico que, en sus declaraciones, el Magisterio se haya referido a este aspecto con una mayor insistencia, pero sin que esto signifique que niege la posibilidad de que se den otras imágenes y analogías que en las criaturas recojan diversas facetas de una misma realidad divina.

b. *Las características de las relaciones interpersonales de conocimiento en Dios*

Pasamos ahora a exponer, desde un punto de vista especulativo, las características fundamentales de las relaciones interpersonales de conocimiento en Dios, para después estudiar y resolver las posibles objeciones que puedan plantearse.

Las relaciones de conocimiento interpersonal en Dios son relaciones reales según la formalidad cognoscitiva que tienen como sujeto cada una de las personas divinas y como término las dos Personas distintas a la misma.

Y sus características son:

— En cuanto que son puras relaciones presuponen constituidas previamente a las Personas divinas²¹⁷;

— son formalmente idénticas en las tres Personas: sin embargo, en cada una de ellas está según el «modo» —relativo— que le es propio, del mismo modo que las tres son Personas bajo la misma «formalidad» y, sin embargo, cada una lo es según su «modo» propio —según su propiedad relativa—;

— es única en cada Persona, e idéntica *in re* a la relación de origen propia, pero es formalmente distinta, ya que no es una relación de origen sino cognoscitiva²¹⁸.

— está incluida implícitamente en la propiedad de cada Persona²¹⁹ y precisamente en cuanto que la constituye como persona, ya que la relación cognoscitiva es «característica de la existencia personal, más aún de la misma esencia de persona»²²⁰;

217. Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 4, c; q. 40, a. 4, c; a. 2, ad 4; *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, ad 4.

218. Cfr. *S.Th.* I, q. 34, a. 1, c (ver nota anterior).

219. *Ibidem.*

220. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 65.



— de aquí que más que una relación que refiera subsistentes, se la deba definir como una relación personal cognoscitiva subsistente;

— tiene como término las otras dos Personas divinas en «cuanto distintas», ya que el conocimiento divino es perfecto²²¹;

— tiene como fundamento sustante la esencia divina en cuanto poseída por esa Persona; como fundamento absoluto inmediato el entender divino según el «modo» relativo propio de la Persona (que es al mismo tiempo fundamento de la relación al Verbo como medio *in quo*); y como fundamento activo los actos nocionales correspondientes —la generación y la espiración— (estos tres últimos fundamentos serán estudiados en el próximo epígrafe);

— a esta relación en cada Persona se le opone otra distinta y real en las otras dos, la relación de «ser conocido por» (esto es, a la relación «A conoce a B y C» le corresponde la opuesta «B y C son conocidos por A»); relación que se estructura en los mismos fundamentos en cuanto que son relaciones entre subsistentes en identidad de naturaleza y en razón de operaciones naturales²²².

De lo expuesto se deduce que estas relaciones cumplen todas las condiciones para ser relaciones reales²²³; ponen en referencia supuestos realmente distintos; se fundan en la misma naturaleza de las Personas divinas —los relacionados—; no son de *ens a non ens*; y no son *relatio relationis*, ya que no son relaciones *in re* distintas de las relaciones de origen a las que relacionarían, sino las mismas relaciones de origen contempladas bajo otra formalidad²²⁴.

221. Para que el conocimiento sea perfecto es necesario que las cosas se conozcan «secundum quod unum ab alio distinguitur», *S. Th.* I, q. 14, a. 6, c. Y esto no implica que la relación se multiplique de un modo análogo a como la Espiración pasiva termina en las dos Personas en cuanto distintas.

222. Cfr. *S. Th.* I, q. 28, a. 1, c.

223. Cfr. *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, sol (en nota 173).

224. Ver notas 153, 154 y 156.



c. Principio de estructuración formal de las relaciones trinitarias

En nuestra argumentación sobre el carácter real de las relaciones interpersonales de conocimiento en Dios se encuentra lo que consideramos ser la aportación fundamental del presente trabajo, y que en nuestra opinión es de una gran importancia para lo que se podría llamar una teología de las Personas²²⁵.

Por ello queremos detenernos un momento para exponer con más detalle y generalidad nuestras afirmaciones, aunque para ello nos adelantemos un poco a nuestro camino trazado.

En las relaciones trinitarias podemos considerar una doble formalidad: una formalidad absoluta y una formalidad relativa.

α. Formalidad absoluta de las relaciones trinitarias

Al ser las relaciones trinitarias «relaciones de origen subsistentes» nos podemos fijar en dos aspectos de las mismas: su ser «subsistentes» y su ser «de origen».

El primero de estos aspectos viene dado por el hecho de ser idénticas *in re* a la esencia divina —las relaciones trinitarias son subsistentes por ser Dios, no por ser relaciones²²⁶—, y por tanto es una característica absoluta.

Por eso, del mismo modo que la esencia divina puede ser considerada bajo distintas formalidades —ser subsistente, ser inteligente, ser omnipotente,...—, dicha característica de las relaciones trinitarias puede considerarse bajo una diversidad formal absoluta —relaciones subsistentes, relaciones inteligentes, relaciones co-omnipotentes,...—.

Sin embargo esto no cambia su carácter de relaciones *de origen*.

β. Formalidad relativa de las relaciones trinitarias

Si nos fijamos en el segundo aspecto: el ser relaciones *de*

225. El alcance de esta afirmación se pondrá de manifiesto especialmente en el próximo apartado cuando exponamos algunas de nuestras conclusiones respecto a la cuestión concreta de la Trinidad como «comunidad de Personas».

226. Cfr. *S. Th.* I, q. 28, a. 2, c.

origen, ya no nos referimos a algo absoluto, sino a una característica de las relaciones intratrinitarias en cuanto relaciones.

El ser relación *de origen* es una formalidad relativa, una formalidad de la relación intratrinitaria en cuanto relación. Y, por lo tanto, la recibe del fundamento —del modo de estructurarse— de la misma.

γ. *Diversidad formal relativa de las relaciones trinitarias*

En consecuencia, la cuestión que tenemos planteada —si las relaciones de conocimiento en Dios son reales— se reduce a la cuestión de si es posible contemplar las relaciones trinitarias no sólo bajo la formalidad relativa de relaciones *de origen*, sino también como relaciones de conocimiento y, generalizando, también como relaciones de amor²²⁷; de un modo análogo a como se podían contemplar bajo distintas formalidades absolutas, siendo sin embargo idénticas *in re*.

δ. *Principio de estructuración formal de las relaciones trinitarias*

Dado que la formalidad relativa depende, como hemos dicho, del fundamento de las relaciones, al ser tres los fundamentos de toda relación —el sustantivo, el activo y el absoluto²²⁸— en alguno de ellos se deberá estructurar la diversidad formal relativa de las relaciones trinitarias.

Ahora bien, las tres formalidades relativas que indicábamos —de origen, de conocimiento y de amor— tienen el mismo fundamento sustantivo —la esencia divina—, y el mismo fundamento activo —los actos nocionales—²²⁹. Luego la diversidad formal relativa se tiene que derivar de un distinto fundamento absoluto. Y la única posibilidad de esta diversidad viene determinada por el siguiente principio: Para poder considerar las relacio-

227. Esta generalización nos parece lícita, si bien será necesario un estudio concreto de esta formalidad, en base a la analogía que hace Santo Tomás entre la generación del Verbo y la procesión del Espíritu Santo.

228. Cfr. KREMPEL, *La doctrina de la relation chez Saint Thomas*, Paris 1952. Si bien no estamos de acuerdo con él en algunos planteamientos, además de no tener en cuenta la mediación *in quo*.

229. Cfr. *S.Th.* I, q. 41, a. 1, c y ad 2; q. 27, a. 5, c.



nes trinitarias bajo una formalidad relativa común a las tres, es necesario que se estructuren en una de las Personas divinas como *medio in quo*²³⁰.

Lo que significa que debemos distinguir un doble fundamento absoluto:

— un fundamento absoluto inmediato: el modo concreto de poseer cada una de las personas divinas la única esencia de Dios;

— un fundamento relativo mediato: el modo concreto de poseer la esencia divina la Persona que hace de *medio in quo*, y que es el fundamento en la misma de su relación funcional propia.

En razón del primero, todas las Personas están unidas —según el ser, el entender y el amar esencial— a la Persona que hace de *medio in quo*; en razón del segundo dicha Persona ejerce su mediación *in quo*.

Las relaciones funcionales propias son: en el Padre, la *primitas*; en el Hijo, la *manifestación*; y en el Espíritu Santo, la *impulsión*²³¹. De ellas se derivan los nombres propios de las tres Personas: Principio, Verbo y Amor²³².

De este modo, en razón de la *Primitas* del Padre, las tres divinas Personas son relaciones de origen —las personas se distinguen, son tres sujetos, tres *unus*²³³—; en razón de la *manifestación* del Verbo, son relaciones de conocimiento; en razón de la *impulsión* del Espíritu Santo, son relaciones de amor.

Y así, en el caso concreto del Verbo, que es el único que consideramos explícitamente en este trabajo, queda por desarro-

230. Decimos *medio in quo*, aunque en el caso del Padre habría que decir con más propiedad principio *in quo*. Sobre el concepto de *medio in quo* ver nota 67.

231. Cfr. *S.Th.* I, q. 36, a. 1, c.

232. Cfr. *S.Th.* I, q. 33, a. 1, c; q. 34, a. 1, c; q. 37, a. 1, c.

233. Si bien existe un cierto paralelismo entre las tres Personas y su relación funcional, evidentemente la *Primitas* del Padre goza de una especial singularidad, que ha puesto de relieve la teología de las procesiones. Esto, entre otras muchas cosas, hace que si bien las relaciones trinitarias como relaciones de conocimiento y amor sean *constitutivas* de las Personas divinas, supongan a Estas ya constituidas como subsistentes distintos; en cambio, las relaciones *de origen* son constituyentes, dan razón de la distinción de las Personas.



llar el hecho de que las divinas Personas estén unidas a El en razón del entender divino, lo que en las criaturas llamamos «unión terminativa según educación formal»²³⁴. Esto es lo que haremos en los sucesivos epígrafes.

d. *A modo de conclusión*

Antes de pasar a la siguiente cuestión —la mediación *in quo* del Verbo divino— queríamos resaltar tres aspectos de lo que hemos dicho:

— que en base a la enseñanza de Juan Pablo II es lícito considerar las relaciones interpersonales en Dios no sólo como relaciones de origen, sino también como relaciones de conocimiento y amor; y, en consecuencia, se pueden contemplar las Personas divinas como relaciones mutuas de conocimiento y amor subsistentes;

— que de acuerdo a nuestro modo de conocer no se ve contradicción alguna a tal afirmación;

— que para que el punto anterior sea válido se requiere que el Verbo divino y el Amor sean medios *in quo* sobre los que se estructuren tales relaciones, ya que para ser reales en Dios hay que exigir que cada persona las posea según su «modo» relativo propio, lo que sólo es posible en razón de dicha mediación.

3. *La mediación intradivina del Verbo: el Verbo divino como medio «in quo» de las relaciones interpersonales de conocimiento en Dios*

Pasamos ahora a considerar la estructuración de las relaciones divinas como relaciones cognoscitivas en el Verbo divino como medio *in quo*.

a. *La mediación del Verbo*

Pero antes que nada es necesario que nos planteemos el hecho revelado de que el Verbo ejerce una mediación, con el

234. Cfr. *El entender como posesión...*, B, n. 5, a.

fin de fundar así nuestras afirmaciones de un modo más directo en la Sagrada Escritura²³⁵.

a. *La mediación del Verbo en la Sagrada Escritura*

En repetidas ocasiones la Sagrada Escritura nos habla de la mediación del Verbo divino en las acciones *ad extra* de Dios, y esto tanto desde el punto de vista descendente como ascendente.

Ahora bien, en primer lugar hay que afirmar, si no se quiere caer en el subordinacionismo arriano, que esta mediación no se realiza entre Dios y la creación sino entre el Padre y la creación: «así como el instrumento del artífice es medio entre el artífice y lo fabricado, y de un modo semejante para todo aquello que hace; del mismo modo el Hijo es medio entre el Padre creante y la criatura hecha por el Verbo, no entre Dios creante y la criatura, porque el mismo Verbo es Dios creante»²³⁶.

Lo cual lleva consigo un elemento de fondo de capital importancia: *la mediación del Verbo es inmanente*, y por tanto previa a la creación; si el Verbo no ejerciera ninguna mediación *ad intra*, no se podría hablar de una mediación *ad extra*.

Por eso si la defensa de la acción salvífica de Cristo lleva a la necesidad de afirmar su divinidad²³⁷, la defensa de la mediación *ad extra* del Verbo, tal como ha sido revelada por Dios, nos lleva a la afirmación de su mediación *ad intra*.

De aquí que el problema teológico es determinar, en la medida de nuestras posibilidades, el modo o carácter de esta mediación *ad intra* sin que implique una ruptura en la unidad divina; pero no

235. *De Pot.*, q. 10, a. 4, c: «Sed quia potest aliquis dicere quod ea quae sunt fidei non sunt solum rationibus sed auctoritatibus confirmanda, restat ostendere per auctoritates sacrae Scripturae quae...».

236. *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 3: «sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum et artificiatum, et similiter omne illud quo agit; et hoc modo Filium est medium inter Patrem creantem et creaturam factam per Verbum, non autem inter Deum creantem et creaturam, quia ipsum Verbum est Deus creans».

237. En la defensa de la doctrina católica sobre la divinidad del Verbo por los Padres «se trataba nada menos que de asegurar la realidad salvífica instaurada por la persona divina de Jesucristo y su obra. La importancia de la empresa explica porqué esta polémica conmovió a todo tipo de creyentes. Nadie captó más a fondo la transcendencia del problema planteado que Atanasio, paladín de la ortodoxia en esta lucha» (SCHEFFCZYK *La formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, Madrid 1977).



el hecho de que se dé esta mediación *ad intra*²³⁸.

Respecto a la mediación *ad extra*, la Sagrada Escritura nos la presenta, como ya hemos dicho, bajo el doble aspecto descendente —«*Omnia per ipsum facta sunt*»²³⁹— y ascendente —«*nemo venit ad Patrem nisi per me*»²⁴⁰—.

Y, además, en el conjunto del dato revelado, y como lo pone de relieve el mismo nombre de Verbo, esta mediación se nos muestra como una mediación de tipo cognoscitivo.

Por tanto, parece que también la mediación *ad intra* debe ser de dicho tipo.

6. La mediación del Verbo y su exposición teológica²⁴¹

Desde el primer momento en la Iglesia se predicó y se vivió el hecho mediador del Verbo divino. Sin embargo, la exposición y desarrollo especulativo de esta mediación supuso un proceso de elaboración y de purificación de conceptos.

En los primeros momentos, esta exposición se hizo mediante un lenguaje y terminología —aquellos de que se disponía— de tipo neoplatónico, que se mostraron poco aptos para salvaguardar el carácter divino del Verbo, de aquí el «sabor» subordinacionista de algunos textos de los Padres de los primeros siglos²⁴².

La crisis arriana provocó la necesidad urgente de una respuesta adecuada a la negación de la divinidad del Verbo, no sólo desde el punto de vista dogmático, sino también desde el punto de vista teológico. De aquí que la teología, como ya

238. A no ser que dejásemos vacío el contenido de esa mediación. Otro problema es la determinación de dicho tipo de mediación: de mero orden, funcional,...

239. *Io* 1, 3: «*omnia per ipsum et in ipso creata sunt*». Cfr. *Sap* 9, 2; *Prov.* 3, 19...

240. *Io* 14, 6: «*Ego sum via et veritas et vita: nemo venit ad Patrem nisi per me*»; *Io* 14, 9: «*Qui vidit me vidit Patrem*»; *Mt* 11, 12, 44-46: «*Omnia mihi tradita sunt a Patre meo; et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare*». Cfr. *Mt* 10, 40; *Lc* 15, 22; *Io* 1, 18; 5, 37-38; 8, 19; 12, 44-46; *Eph* 2, 18; *2 Col* 2, 2; *I Tim* 6, 16; *Sap* 9, 17...

241. No nos es posible en este momento otra cosa que la presentación de un esbozo general en orden a resaltar algunos puntos que se pueden considerar hoy como admitidos de una manera común (Cfr. L. SCHEFFCZYK, *La formulación del Magisterio...*; J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. II, Paris 1928; G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969).

242. J. LEBRETON, o.c.



hemos dicho, se centrare sobre todo, dentro del campo trinitario, en la consideración de las procesiones y las relaciones, dejando en un segundo término la mediación del Verbo; lo cual no significa que se olvidase, sino la conciencia de que era un problema no resoluble sin la respuesta previa a la cuestión de fondo —la cuestión del *homousios*— y, por tanto, que cualquier respuesta que se diera era necesariamente provisional e incompleta²⁴³. La respuesta definitiva a dicha cuestión no fue dada hasta Santo Tomás; por ello, es a él a quien hay que acudir para determinar el alcance de la teología de los siglos precedentes, sobre dicha mediación.

Pensamos que una posible deficiencia de la teología posterior sobre la mediación del Verbo ha sido considerar como «definitivas» las afirmaciones de la teología y patristica postnicenas sobre la misma, cuando por las circunstancias de su desarrollo eran provisionales e incompletas.

γ. *La mediación del Verbo en la doctrina del Aquinate*

Sin pretender hacer una exposición completa de la doctrina de Santo Tomás sobre este tema, si queremos resaltar aquellos puntos que, según nuestra opinión, enmarcan su enseñanza²⁴⁴.

En primer lugar, toda interpretación que se haga sobre la mediación del Verbo y del Espíritu Santo, expresada con la afirmación tradicional de «*a Patre per Filium in Spiritum sanctum*» —descendente— y «*a Spiritu sancto per Filium in Patrem*» —ascendente—²⁴⁵, tiene que corresponder al hecho de que la única Esencia divina es poseída por cada una de las

243. Por eso consideramos injustas e infundadas las acusaciones que algunos autores hacen del aislamiento del dogma trinitario de la vida cristiana a partir de Nicea y en especial en la teología occidental, al menos hasta que Santo Tomás da la respuesta definitiva a la cuestión arriana. Es evidente que no se puede hacer un estudio adecuado y definitivo de la mediación del Verbo sin haber resuelto antes la cuestión del *homousios*.

244. De nuevo nos encontramos ante la imposibilidad de hacer una presentación completa del pensamiento de Santo Tomás. Nuestras afirmaciones se fundan en una lectura atenta de las obras del Aquinate, pero carecen de la base de un estudio detallado, por eso tienen un cierto carácter provisional, y, sobre todo, carecen de la necesaria matización.

245. Cfr. SAN BASILIO, *De Spiritu sancto*, XII, 17 y XVI, 38, en *Enchir. Patr.*, nn. 953-954; SAN GREGORIO NACIANZENO, *Quod non sint tres dei*, en *Enchir. Patr.*, n. 1.039.

Personas según su «modo» relativo propio: el Padre «*a nullo*», el Hijo «*a Patre*» y el Espíritu Santo «*a Patre Filioque vel a Patre per Filium*».

De aquí, y generalizando, podemos afirmar que Santo Tomás hace la exégesis de los diversos textos de la Sagrada Escritura sobre la mediación del Verbo según los siguientes criterios:

— La mediación descendente del Verbo en cuanto Dios la estudia siempre desde un punto de vista eficiente o cognoscitivo, en el sentido de que un único y mismo acto es poseído por el Padre y por el Hijo, mas Este lo tiene recibido, y por tanto, respecto a la creación, la acción del Padre es siempre inmediata y a la vez mediata a través del Hijo²⁴⁶.

— La mediación ascendente del Verbo en cuanto Dios, fundamentalmente cognoscitiva, es interpretada con el mismo criterio: se tiene un conocimiento inmediato del Padre y, simultáneamente, el mismo conocimiento a través del Hijo²⁴⁷.

— El resto de los textos de la Sagrada Escritura son interpretados admitiendo una mediación propia del Verbo, pero no en cuanto Dios sino en cuanto hombre, de acuerdo con la afirmación de San Pablo: «*Unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*»²⁴⁸.

Todo lo cual pone de relieve que Santo Tomás se sigue moviendo en el marco de la teología precedente, y no pone ninguna mediación del Verbo divino *ad extra* de tipo funcional. Lo cual es consecuencia inmediata de no admitir ninguna mediación «funcional» *ad intra* del Verbo divino. Sin embargo, en nuestra opinión, esta respuesta no es del todo satisfactoria a la luz de los diversos textos de la Sagrada Escritura²⁴⁹, y del mismo

246. Sobre la mediación descendente operativa ver, p.e., *In Symb. Apost. Ex.*, a. 2; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 2 y sobre la cognoscitiva, *Super Ioan. Ex.*, c. 1, lect. 2 y *Super Mat. Ev.*, c. 24, lect. 3.

247. Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 3; c. 14, lect. 2; c. 3, lect. 5 y 6; *In Mt. XI*, 9. Se entiende así que el Espíritu Santo realice una mediación equivalente respecto al Verbo, sin ser verbo, ya que no es una mediación funcional sino de orden (Cfr. p.e. *Super Ioan. Ev.*, c. 16, lect. 4). Y aunque aparentemente reconoce una mediación cognoscitiva ascendente (*Ibidem*, c. 17, lect. 7, en el fondo es operativa descendente de mero orden, en cuanto que el Verbo es causa (con el Padre) del *lumen gloriae*).

248. *1 Tim* 2, 5.

249. Cfr. notas 239-240.



nombre de la Segunda Persona como Verbo, que es el empleado de un modo general al hacer referencia a dicha mediación. Y esto se debe, como hemos dicho, al carácter provisional y circunstancial de dicha exégesis.

Es evidente que hay que negar toda mediación funcional de tipo formal *quo* en las acciones divinas por parte de alguna Persona, ya que esto supondría una distinción formal entre las personas divinas y la ruptura consecuente de la unidad divina; sin embargo, no vemos razón alguna para negar una mediación de tipo *in quo*, ya que ésta se estructura según una modalidad puramente intencional o relativa, que de por sí no implica ninguna diversidad formal en la esencia.

Por otro lado los textos de la Sagrada Escritura referidos a la mediación del Verbo, así como el aspecto cognoscitivo y no sólo de origen de las relaciones intradivinas, puesto de relieve por Juan Pablo II, hacen no sólo lícito sino necesario plantearnos la exigencia de este tipo de mediación en Dios²⁵⁰.

Dado que esta mediación aparece en la Sagrada Escritura en el contexto de las obras *ad Extra*, sólo un estudio de esta mediación *ad extra* permitiría un contraste directo de nuestras conclusiones con el dato revelado. Sin embargo, la mediación *ad extra* desde el punto de vista especulativo sólo puede ser considerada después de haber sido clarificada y determinada la mediación inmanente. Ahora bien, el estudio de ambos aspectos de la mediación supera las posibilidades de nuestro actual trabajo, por eso nos limitaremos al estudio de la mediación inmanente para, en posteriores trabajos, exponer la mediación *ad extra*.

b. *El Verbo divino: término del único entender divino*

En el desarrollo tomista de la teología sobre el Verbo nos encontramos con tres tipos de textos:

— aquéllos en los que, como argumento de congruencia,

250. Ya que no vemos como puede ser el hombre en cuanto «comunidad de personas» imagen, en sentido propio, de la Trinidad, sin admitir que las relaciones de conocimiento sean reales, y esto, como hemos visto, requiere la mediación *in quo* del Verbo divino.



afirma que en todo inteligente se debe dar un verbo como término de su operación intelectual²⁵¹;

— aquéllos en los que resalta que el único acto de entender divino es poseído por las tres divinas Personas, cada una según su «modo» relativo propio, y por eso en Dios hay tres inteligentes²⁵²;

— por último, aquellos en los que, a pesar de haber tres inteligentes en Dios, por ser único y perfecto el entender divino, afirma que sólo hay un Verbo en Dios²⁵³, generado únicamente por el Padre²⁵⁴.

A partir de estos textos se puede ver que hay un posible doble modo de considerar el argumento de congruencia:

— En Dios el Verbo es necesario pero no ejerce ninguna «función»; por eso es suficiente que una de las Personas —el Padre— lo engendre y no las otras Personas²⁵⁵.

— En Dios el Verbo ejerce una «función» en el proceso cognoscitivo, de aquí que sea necesario; pero en este caso las tres Personas «necesitan» el Verbo para entender. Por esto no basta decir que es generado por el Padre sino que el entender divino —el único poseído por las tres Personas— termina en el Verbo, de modo que si bien sólo el Padre genera el Verbo, las tres Personas poseen el Verbo, en cuanto que el Padre les da su propio entender, que es un entender que termina en el Verbo.

Pues bien, como ya hemos dicho, el Aquinate parece que sigue el primero de estos planteamientos. Pero en este caso la congruencia de la argumentación nos parece tremendamente limitada, y no pasaría de una mera metáfora. De aquí que, tanto por este motivo como por los argumentos que ya hemos dado, consideremos que el planteamiento adecuado es el segundo.

Por ello debemos tener en cuenta que, si bien Santo Tomás

251. Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1; *C.G.* IV, cc. 11 y 26; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.; q. 10, a. 1, ad 6; *S.Th.* I, q. 14, a. 2, c.

252. Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 4, ad 12; *De Ver.* q. 10, a. 9, ad sc. 3; *S.Th.* I, q. 40, a. 1, ad 3.

253. Cfr. *Comp. Theol.*, c. 56; *De ration. fidei*, a. 3; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1; *S.Th.* I, q. 34, a. 3, c.; q. 42, a. 6, c.; *Quodl.* IV, q. 4, a. 1, c.

254. Cfr. *S.Th.* I, q. 27, a. 5, c.; q. 34, a. 2, ad 4; q. 37, a. 1, ad 4; *C.G.* IV, c. 26.

255. Ver apartado II, n. 4.

considera en general que el verbo mental es término de la operación intelectual en cuanto que es formado por ésta, en nuestra opinión la mediación *in quo* del verbo no requiere que entre el intelecto en acto y el verbo mental se dé la unión propia entre el efecto y al acto, sino que basta con una unión entre ambos de tipo terminativo según adecuación formal²⁵⁶.

Y en este sentido es claro que los tres inteligentes divinos poseen un entender que termina en el Verbo divino, al que están unidos no sólo en razón de una unión terminativa según adecuación formal, sino según una unión terminativa en absoluta identidad de actos —el entender divino y el *intelligi* del Verbo—, y se cumple la condición dada por Santo Tomás de que el verbo «no es extrínseco al mismo entender del intelecto, ya que el mismo entender no puede completarse sin dicho verbo»²⁵⁷, y esto en cuanto poseído por las tres Personas, y del modo más perfecto.

Luego si el Verbo divino es término del único acto de entender divino poseído por las tres Personas, se puede afirmar que las tres Personas poseen dicho Verbo: son «*habentes Verbum*», y precisamente en cuanto Verbo, en su distinción personal.

c. Tres inteligentes divinos: tres «habentes Verbum divinum»

De acuerdo con lo dicho, y teniendo en cuenta que en la criatura el inteligente posee el verbo mediante una relación que se funda en la adecuación formal entre el acto de entender y el acto del verbo, podemos decir que en cuanto el único entender divino, que termina en el Verbo —en plena identidad de actos—, es poseído por las tres Personas divinas cada una según su «modo» relativo propio²⁵⁸, en las Tres se dará una relación «propia» de posesión del Verbo divino²⁵⁹, y así:

256. Cfr. *El entender como relación...*, B, n. 5, a.

257. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c (texto en nota 69).

258. Téngase en cuenta que esa posesión del Verbo no implica la consideración de las relaciones trinitarias bajo una formalidad relativa distinta, sino bajo otra formalidad *absoluta*, esto es, como relaciones inteligentes (no como subsistentes).

259. *De Pot.*, q. 9, a. 9 ad 5: «Pater est sapiens ut concipiens, Filius vero sapiens ut Verbum conceptum». Téngase en cuenta que estamos hablando de algo

— el Padre posee el Verbo divino engendrándolo, de modo que si bien la posesión del Verbo es una relación distinta formalmente a la Paternidad, está incluida en ella de un modo implícito inmediato, y corresponde al «modo» propio y exclusivo del Padre;

— el Hijo posee el Verbo divino siéndolo, y en este caso no se da una relación real de posesión sino sólo de razón²⁶⁰;

— el Espíritu Santo posee el Verbo en cuanto el Padre y el Hijo le dan el único entender divino que termina en el Verbo, de modo que la posesión del Verbo por parte del Espíritu Santo es una relación real incluida implícita e inmediatamente en la Espiración pasiva, de aquí que corresponda un modo propio y exclusivo de la Tercera persona.

Por ello se debe afirmar que las tres Personas poseen igualmente el Verbo, pero cada una según su modo propio, y esto era lo que nos permitía argumentar que la relación cognoscitiva en cada Persona era también propia y no común, si el Verbo ejercía la función de medio *in quo*.

d. *El Verbo divino medio «in quo»*

De todo lo expuesto queda claro que el Verbo divino cumple las dos condiciones para ejercer su mediación *in quo*: es poseído por cada una de las personas divinas, cada una según su «modo»; y es manifestativo de las Personas en razón de su «modo» propio de poseer la esencia divina.

Por ello no vemos ningún motivo para negar que ejerza tal tipo de mediación; ya que:

relativo no formal, pues es claro que si se considera desde el punto de vista formal «non sic intelligendum, quod Deus Pater sit sapiens per Iesum Christum, quia cum in Deo sit idem sapere quod esse, sequeretur quod Pater esset per Filium, quod est inconueniens» (*Ad Rom.*, c. 17, lect. 2), pero desde el punto de vista relativo tenemos que «commune ergo est Patri et Filio et Spiritui Sancto quod nullus eorum sit indigens. Item commune est cuilibet eorum quod nullus sine aliis duobus potest esse Deus perfectus» (*Contra err. Crec.* c. 7. Cfr. *Ibidem*; *Resp.* CVIII, q. 5.).

260. *S.Th.* I, q. 34, a. 2, ad 4: «(Filius) est quidem intelligens, non ut producens Verbum, sed ut Verbum procedens» (Cfr. *Ibidem*, q. 37, a. 1, ad 4; *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 5). Por eso «poseer el Verbo», no es algo necesariamente relativo, y en el caso de la Segunda Persona no lo es, precisamente en cuanto que es Verbo que se manifiesta a sí mismo en cuanto dicho por un *dicens per se* (el Padre).

— toda ella se estructura en características relativas de las Personas y no lleva consigo ningún tipo de diversidad formal entre las mismas;

— no se opone a la *primitas* del Padre, ya que se estructura en el modo relativo de ser del Hijo, que hace que en El la esencia divina sea manifestativa de un modo análogo a como en el Padre y sólo en El la esencia divina es fecunda²⁶¹; pero con la diferencia capital de que la fecundidad lleva consigo el que el Padre dé «algo» —la esencia divina— al Hijo, y, en cambio, el Hijo no da nada en absoluto al Padre, sino que sólo caracteriza desde el punto de vista formal la Paternidad como relación cognoscitiva; y además el ser manifestativo está incluido y se deriva del carácter originado del Verbo —el ser *dictus*— y por eso en el ser el Segundo de la Trinidad²⁶².

Por otro lado la Sagrada Escritura y el Magisterio nos confirman de un modo más o menos directo dicha mediación del Verbo.

4. *Las Personas divinas se conocen «in Verbo»*

De todo lo dicho podemos afirmar que, de acuerdo con el dato revelado:

— las relaciones interpersonales en Dios no son solamente relaciones subsistentes de origen, sino también relaciones subsistentes de conocimiento y amor mutuo;

— que el Verbo divino, en cuanto tal, tiene un carácter mediador.

De lo cual, y en base a la analogía con el verbo mental en las criaturas, podemos lícitamente admitir que:

— la mediación del Verbo, si bien se nos ha revelado en el contexto de las obras *ad extra*, para poder serlo en sentido propio debe corresponder a una mediación inmanente;

— esta mediación, si se considera sólo como una mediación de razón de la eficiencia o comunicación de actualidad, es sólo una mediación de mero orden;

261. Cfr. *S.Th.* I, q. 41, a. 5, c; q. 42, a. 6, ad 3; *De Pot.*, q. 2, a. 1, ad 13; q. 2, a. 2, c; q. 2, a. 5, c; q. 8, a. 2, ad 4; q. 9, a. 9, ad 10.

262. Ver apartado II, n. 3.



— pero es posible considerarla desde el punto de vista funcional cognoscitivo, y en este caso el Verbo ejerce una mediación de tipo *in quo* respecto a las relaciones interpersonales en cuanto relaciones cognoscitivas.

Y esto precisamente pasamos ahora a considerar.

a. *Las Personas divinas se conocen mutuamente en el Verbo*

Ahora bien la mediación *in quo* del Verbo supone que las relaciones interpersonales de conocimiento se estructuran en el Verbo en cuanto suministra el fundamento absoluto mediato de dichas relaciones.

Y así tenemos que:

— la relación de Paternidad puede considerarse una relación cognoscitiva —la relación «el Padre conoce al Hijo y al Espíritu Santo»— en cuanto que el entender divino en el Padre termina en el Verbo, y Este manifiesta las Personas divinas;

— la Filiación puede considerarse una relación cognoscitiva —la relación «el Hijo conoce al Padre y al Espíritu Santo»— en cuanto el único entender divino en el Hijo termina en el Verbo, con el que se indentifica, y Este manifiesta las Personas divinas;

— La Espiración pasiva puede considerarse una relación cognoscitiva —la relación «el Espíritu Santo conoce al Padre y al Hijo»— en cuanto el entender divino en el Espíritu Santo termina en el Verbo y Este manifiesta las Personas divinas.

Por ello podemos afirmar que las tres divinas Personas son tres relaciones subsistentes de conocimiento mutuo, formando así entre Ellas una «comunidad de personas» en el único Verbo divino; el cuál engendrado únicamente por el Padre, es término del único entender divino que el Padre posee originariamente y las otras dos Personas como recibido del Padre, y en consecuencia, cada Persona posee el Verbo y, por tanto, es relación cognoscitiva según su modo relativo propio.

Planteamiento y visión que complementan la teología de las procesiones, sobre las que se funda como metafísicamente previas, y que corresponde a lo que podríamos llamar una teología trinitaria de las Personas, que habrá que ir desarrollando.



b. *Las Personas divinas se autoconocen en el Verbo*

La cuestión que se plantea de modo inmediato es: ¿Hasta qué punto y en qué sentido se puede decir que cada Persona se autoconoce en el Verbo?

Una respuesta inmediata no es fácil, ya que el autoconocimiento no es una relación real, al identificarse el principio y el término de la relación. ¿Debemos por lo tanto afirmar que el autoconocimiento es esencial?

Si decimos que sí, el argumento de congruencia sobre la existencia de un Verbo en Dios no se manifiesta como tal, en cuanto que el Padre para autoconocerse como Persona no necesitaría la generación de un Verbo. Además no parece lógico que el conocimiento mutuo se estructure en el Verbo como medio *in quo* y no el autoconocimiento.

Por eso es necesario que acudamos de nuevo a la analogía con la criatura: cuando un inteligente creado se conoce, necesita formar un verbo de sí mismo, —al igual que cuando conoce otra cosa— para conocerse en él, y en este caso la relación cognoscitiva no es real, por identificarse el subsistente que conoce con el conocido, y a pesar de ello el autoconocimiento se estructura mediante una doble relación real —la de posesión del verbo, del inteligente al verbo, y la manifestativa del verbo, del verbo al inteligente—, y por eso el autoconocimiento tiene un carácter «reflexivo»²⁶³ y en cierto modo relativo.

Además, debemos tener en cuenta que también desde el punto de vista del *ser* se nos plantea respecto a las Personas divinas una cuestión semejante, ya que si bien cada una de ellas *es* y es Dios en razón de la divinidad, de la esencia común, a la vez es persona —supuesto— y esta persona en concreto en razón de su oposición relativa a las otras dos²⁶⁴. Y, en consecuencia, como dice Santo Tomás, «de parte del cognoscente, por el mismísimo conocimiento conoce Dios que es Padre y que es Dios, pero no es lo mismo por lo que conoce de parte de lo conocido: conoce que es Dios por la Deidad y

263. Esta reflexión en el hombre puede ser espontánea, no científica, y en razón de la misma se capta como «yo pensante, queriente...»; o científica, y en razón de ella se capta como «hombre» —bajo la razón univeral—.

264. Cfr. *De Pot.*, q. 2, a. 4, c. (texto en nota 156).

que es Padre por la Paternidad, que si bien son idénticas *in re* no lo son según nuestro modo de conocer»²⁶⁵.

De aquí que podamos distinguir en las Personas divinas un doble autoconocimiento: el esencial y el personal. El primero es común a las tres Personas en cuanto se conocen como Dios y el segundo es propio de cada una en cuanto se conoce como «esta Persona concreta», el primero mira *in recto* la esencia y en oblicuo las Personas el segundo mira *in recto* la Persona y en oblicuo la esencia.

Y así, del mismo modo que la Persona —cada Persona— es Persona en razón de su oposición relativa a las otras, se conoce también como Persona, esto es como sujeto de la relación cognoscitiva que termina en las otras dos, con la que se identifica, en razón de su oposición relativa de conocimiento a las otras dos Personas: en este sentido podemos afirmar que se conoce en el Verbo, en cuanto que en éste se estructura la relación cognoscitiva respecto a las otras dos Personas: de aquí que «el Verbo divino (...) manifieste —*ostendit*— al Padre en cuanto Padre»²⁶⁶ no sólo a las otras Personas sino al mismo Padre. Y lo mismo podemos decir con relación a las otras dos Personas²⁶⁷. Y, en consecuencia, podemos decir que el autoconocimiento de las divinas Personas tiene un cierto carácter «reflexivo».

5. La identidad «*in re*» y la distinción formal de cada Persona divina

Cada una de las Personas divinas está constituida por una única y perfectísima relación subsistente, idéntica a la única esencia divina y distinta realmente de las otras dos Personas divinas en razón de su oposición relativa.

La Revelación no enseña que la relación constitutiva de cada una de las Personas, siendo única, se refleja de diversos modos en las criaturas; y esto tanto en razón de los nombres

265. *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 7 (texto en nota 136).

266. *In Mt.*, c. 11, n. 9 (texto en nota 126).

267. Ya que «*persona in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura*» (*S.Th.* I, q. 33, a. 2, ad 1), y «*qui novit unum relativorum, cognoscit reliquum*» (*In I Sent.*, q. 1, q. 2, a. 2, sol).



propios de cada una de las Personas, como a través de «su comportamiento» mutuo. Lo cual es análogo a lo que sucede con el reflejo de la única esencia divina en las criaturas, y que es fundamento de la pluralidad de nombres —no sinónimos— que aplicamos a Dios, y que nos sirven para alcanzar un más pleno conocimiento de la única realidad divina.

Misión de la teología es determinar el alcance de dicha predicación analógica y la ordenación metafísica, en base a su mutua implicación, en dichos nombres de acuerdo a nuestro modo natural de conocer.

Y así la única relación constitutiva de cada Persona, siendo una *in re*, puede ser contemplada bajo una pluralidad de formalidades distintas, que expresando una misma y única realidad nos permiten alcanzar de un modo verdadero aunque imperfecto el conocimiento de cada una de las Personas, sabiendo que dichos nombres en Dios significan una misma realidad, conservando su formalidad e implicándose mutuamente (lo que habitualmente se ha llamado distinción virtual menor), y según nuestro modo de conocer están estructurados según un orden metafísico y lógico.

6. *Recapitulación y síntesis*

Una vez mostrada la posibilidad de contemplar las divinas Personas no sólo como «relaciones subsistentes *de origen*» sino también como «relaciones subsistentes *de conocimiento*» podemos hacer una breve síntesis de lo que hemos expuesto²⁶⁸, antes de pasar a la consideración de la Santísima Trinidad como Comunión divina de Personas.

a. *La cuestión planteada*

El desarrollo teológico postniceno llevó a la consideración de las divinas Personas como «relaciones subsistentes de origen», con lo que dió una respuesta definitiva a la cuestión arriana.

268. También para aquellos menos interesados en el desarrollo técnico. Ver I, n. 7, *in fine*.



Ahora bien, el hecho de que las Personas sean sujetos de operaciones intelectuales —de conocimiento y amor— fue considerado generalmente en razón del entender y del amor esenciales de Dios. Y, en consecuencia, las Personas divinas fueron comprendidas como «relaciones inteligentes» y «relaciones amantes», relaciones que conocen y aman con el único acto divino de conocimiento y amor.

De este modo, las relaciones divinas se contemplaban bajo distintas formalidades, pero todas ellas formalidades absolutas, esto es, formalidades que les competen en cuanto idénticas *in re* a la esencia divina. De modo que siendo ésta subsistente, inteligente, omnipotente..., las relaciones trinitarias en cuanto idénticas con la esencia divina pueden contemplarse como subsistentes, inteligentes, omnipotentes, etc.

Sin embargo, esta diversidad formal, que llamamos formalidad absoluta o esencial, no afecta a la formalidad propia de la relación, la formalidad de la relación en cuanto relación, ya que las relaciones intratrinitarias siguen contemplándose como relaciones *de origen*.

Ahora bien, la consideración de la Trinidad como Comunión de Personas nos llevaba a plantearnos la posibilidad de contemplar estas relaciones no sólo como «relaciones *de origen*», sino también como «relaciones *de conocimiento*», y «relaciones *de amor*»²⁶⁹; por lo tanto, bajo distintas formalidades relativas, esto es, de la relación en cuanto relación.

Por ello era necesario estudiar cómo se estructuraban las relaciones de conocimiento en las criaturas intelectuales, para así, mediante la analogía, ver si eran aplicables a Dios, a las divinas Personas.

b. *El verbo mental medio «in quo» del entender creado*

α. *El doble aspecto del entender en la criatura*

Como vimos en anteriores trabajos²⁷⁰, en las criaturas se

269. Generalizamos al «amor» por el paralelismo que hay entre las operaciones de conocimiento y amor y las funciones del verbo y el amor.

270. *El entender como perfección...* y *El entender como relación...*

puede considerar un doble aspecto del entender: el entender como perfección absoluta, y el entender como relación.

El primero se alcanza en razón de la información del intelecto posible por la especie inteligible de la cosa entendida, mediante la cual pasa a ser inteligente en acto, se identifica con la cosa conocida. Y de este modo posee «operativamente» aquella perfección que lo conocido posee «naturalmente».

El segundo se realiza mediante el verbo mental, como medio *in quo*, y consiste en una relación de «posesión», del inteligente respecto a la cosa conocida en sí misma, que acaba en la cosa en cuanto subsistente. Y a la cual llamamos relación cognoscitiva o de conocimiento, y esta perfección relativa es la más propia del entender.

Estos dos aspectos del entender corresponden, psicológicamente, al hecho de captar intelectualmente el contenido inteligible de una cosa —el entender como perfección absoluta— y el captar una cosa en sí misma en razón de su contenido inteligible.

6. La mediación «*in quo*» del verbo mental

La mediación *in quo*, a la que hemos hecho referencia, corresponde a la estructuración transitiva de relaciones, esto es, cuando en razón de una relación adecuada de A con B y de la relación de B con C surge otra relación de A con C.

En ese caso, el fundamento absoluto de la relación A-C es doble: un fundamento absoluto inmediato, que es el fundamento absoluto de la relación A-B, y un fundamento absoluto mediato, que es el fundamento absoluto de la relación C-B.

La mediación *in quo* del verbo mental lleva consigo que la relación de conocimiento se estructura en razón de la transitividad de dos relaciones: la relación del inteligente al verbo mental —cuyo fundamento es la propia operación intelectual, el acto de entender, en razón del cual se une con el verbo mental en una unión terminativa según adecuación formal²⁷¹— y la relación de manifestación del verbo respecto a la cosa en sí

271. *El entender como relación...*, II, n. 5.



—cuyo fundamento es el carácter de «*intellectum*» (ser la-cosa-conocida) del verbo mental—.

De aquí que la relación cognoscitiva tenga un doble fundamento absoluto: uno inmediato, la operación intelectual —el acto de entender—, y otro mediato, el carácter de «*intellectum*» del verbo mental.

c. *El Verbo divino*

Haciendo la analogía con el verbo humano, de acuerdo a la triple vía de afirmación, negación y eminencia, y teniendo en cuenta que el carácter de «*intellectum*» del verbo mental es esencialmente relativo, y que por lo tanto se puede predicar en sentido propio del Verbo divino, nos encontramos que:

— el Verbo divino que es '*dictum*' en sentido propio, también es '*intellectum*' en sentido propio, y, más en concreto, *Deus intellectus*²⁷²;

— en razón de ser '*intellectus*', se da en el Verbo una relación propia y real de manifestación respecto a las otras dos Personas divinas, implícita en el hecho de proceder *secundum intellectum*, en el ser *dictum*, y por tanto expresivo de toda la ciencia divina que el Padre posee;

— en cuanto que las tres divinas Personas tienen un único entender, todas Ellas están unidas al Verbo divino en cuanto término de dicho entender divino; una unión que se podía expresar como «unión terminativa según *identidad* formal»: las Personas divinas «son tres relaciones inteligentes» unidas en el Verbo según el entender.

De aquí que no se vea ningún motivo —no parece contradictorio— en contra para que el Verbo divino pueda ejercer en Dios una mediación *in quo*. Ahora bien, ¿ejerce esa mediación?, ¿es necesario que la ejerza?.

d. *La estructuración de la relación de conocimiento en Dios*

Como se ha indicado, en las relaciones trinitarias se puede considerar una doble formalidad: la absoluta o esencial, y la

272. Cfr. C.G. IV, c. 14.



relativa. Esta última, que es la que estamos considerando, corresponde a la relación en cuanto relación, y por lo tanto viene determinada por aquello que constituye a la relación metafísicamente: su fundamento. Por eso, si queremos considerar una diversidad formal en las relaciones trinitarias en cuanto relaciones, según nuestro modo de conocer, es necesario encontrar una diversidad en su fundamento.

El fundamento de toda relación es triple: el fundamento sustante, el fundamento activo y el fundamento absoluto. En Dios el fundamento sustante de las relaciones es la esencia divina en cuanto subsistente; el fundamento activo, los actos nocionales, que sólo son dos, en cuanto que en Dios hay sólo dos actos immanentes y naturales. De aquí que en razón de estos fundamentos no sea posible encontrar en Dios diversidad alguna que dé lugar a una distinción formal —con fundamento *in re*— de las relaciones trinitarias en cuanto relaciones.

Por ello sólo es posible encontrar esa diversidad en razón del fundamento absoluto. Ahora bien, no es posible que una formalidad común a las tres relaciones se estructure, como en su fundamento, sólo en las propiedades de las distintas Personas, ya que en cuanto propiedades son el fundamento de «relaciones propias» de cada una de ellas y no puede ser fundamento de una relación formalmente idéntica (p. e. la propiedad del Verbo funda su relación de Filiación, y su relación de manifestación). Del mismo modo, tampoco puede ser el fundamento algo común a las Tres, pues sería el fundamento de una «relación común», que en Dios es de razón.

En consecuencia, la única posibilidad que resta es que se estructuren en un doble fundamento, uno de alguna manera común y otro propio de alguna Persona. Podemos expresarlo con el siguiente principio: la única posibilidad de poder considerar las tres relaciones trinitarias bajo una formalidad relativa común es que se estructuren en una de las Personas divinas como medio *in quo*.

En el caso concreto del conocimiento, la única posibilidad de considerar las relaciones trinitarias como «relaciones subsistentes de conocimiento» es que se estructuren en el Verbo divino como medio *in quo*.

Y así, de un modo análogo a como en razón de la *Primitas* la naturaleza divina es fecunda en el Padre, y en El como Prin-



cipio se estructuran las relaciones trinitarias como «relaciones de origen»; en razón de ser «*intellectum*», la naturaleza divina es manifestativa en el Hijo, y en El, como Verbo, se estructuran las relaciones trinitarias como «relaciones de conocimiento».

Por ello las relaciones trinitarias son «relaciones de conocimiento» en razón de un doble fundamento absoluto: el entender divino —que es el fundamento de la unión de las tres divinas Personas con el Verbo, en una unión terminativa según identidad formal—, y el carácter «*intellectum*» del Verbo —que es fundamento en el mismo de la relación de manifestación—.

e. Generalización de los resultados

Si bien en nuestro estudio nos hemos limitado a la consideración detallada y precisa de las relaciones trinitarias en cuanto relaciones de conocimiento, en nuestra opinión, los resultados obtenidos pueden generalizarse al aspecto entitativo y dilectivo de dichas relaciones con las matizaciones oportunas, poniendo así de relieve el alcance de nuestras afirmaciones.

La licitud de dicha generalización radica en el hecho de que el aspecto entitativo corresponde a la consideración de las relaciones como relaciones de origen, lo cual ha sido estudiado exhaustivamente por la teología de las procesiones, si bien bajo otra perspectiva; y, en consecuencia no se trata tanto de una generalización como de una conjunción bajo una perspectiva común. Por otro lado, la generalización al aspecto dilectivo, esto es, a la consideración de las relaciones trinitarias como relaciones de amor, en cuanto estructuradas en el Espíritu Santo como medio *in quo*, corresponde a la analogía entre el Verbo y el Amor, la cual se puede considerar como doctrina comunmente admitida.

α. Las Personas divinas: relaciones subsistentes

Las Personas divinas son relaciones subsistentes en la única esencia divina, que se distinguen por su mutua oposición relativa. Cada una de Ellas posee la esencia divina de acuerdo a su modo relativo propio: el Padre *a nullo*, el Hijo *a Patre*, y el Espíritu Santo *a Patre Filioque* (*vel a Patre per Filium*). En



razón de este modo, al Padre le corresponde la *Primitas*, y la esencia en El es fecunda; al Hijo le corresponde el ser «*intellectum*», y la esencia en El es manifestativa; y al Espíritu Santo le corresponde ser «impulso», y la esencia en El es «impulsiva», las cuales son características «funcionales». De ahí se derivan sus nombres personales de tipo «funcional» de Principio, Verbo y Amor.

6. *Las diversas formalidades relativas de las relaciones trinitarias*

Si bien, cada una de las relaciones trinitarias es única *in re*, según nuestro modo natural de conocer, pueden ser consideradas bajo distintas formalidades relativas comunes.

Y la consideración de estas diversas formalidades viene determinada por el siguiente principio: las relaciones intratrinitarias, que constituyen las divinas Personas, reciben, una formalidad relativa común en razón de su posible estructuración en cada una de las Personas divinas como medio *in quo*. Esto significa que podemos distinguir en ellas un doble fundamento absoluto:

— un fundamento absoluto inmediato: la esencia divina en cuanto poseída por cada una de las divinas Personas;

— un fundamento absoluto mediato: el modo propio en el que la esencia divina está poseída por la Persona que consideramos como medio *in quo*, y que es en Ella el fundamento de su relación «funcional» propia.

Por ello podemos contemplar las relaciones trinitarias bajo una triple formalidad relativa:

— en cuanto estructuradas en el Padre como principio *in quo*, en razón de su *Primitas*, se nos manifiestan como tres relaciones *de origen* subsistentes: son tres subsistentes distintos en la naturaleza divina, tres sujetos, tres *unus*, tres Personas divinas²⁷³. Y en razón de esta formalidad reciben los nombres propios de tipo «personal» de Padre, Hijo y Espíritu Santo²⁷⁴;

273. Elemento desarrollado por la teología de las procesiones.

274. Precisamente porque la procesión del Espíritu Santo no tiene ningún parangón con las procesiones que dan lugar a personas en las criaturas, la ter-



— en cuanto estructuradas en el Verbo como medio *in quo*, se nos manifiestan como tres relaciones subsistentes de conocimiento mutuo;

—y, en cuanto estructuradas en el Amor como medio *in quo*, se nos muestran como tres relaciones subsistentes de Amor mutuo.

Y es precisamente en razón de estas dos últimas formalidades como la Trinidad se nos muestra como la Comunión divina de Personas en el Verbo y en el Amor.

γ. *Prioridad de las relaciones de origen*

Si bien entre las tres formalidades se da un cierto paralelismo, hay que indicar que, según nuestro modo de conocer, se da una prioridad metafísica en la formalidad de relaciones *de origen*, que corresponde a la prioridad metafísica del ser sobre el obrar —el conocer y el amar—.

De aquí que las relaciones divinas, en cuanto relaciones de origen, son constituyentes de las Personas divinas, como ha puesto de relieve la teología de las procesiones; y las relaciones de conocimiento y amor, si bien son constitutivas de las Personas²⁷⁵, las presuponen ya constituídas en su distinción, y por lo tanto como sujetos de dichas relaciones con las que se identifican *in re*.

Por eso el nombre propio de las Personas divinas en cuanto tales es el que se deriva de las relaciones de origen: Padre, Hijo y Espíritu Santo, como ya hemos indicado.

f. *Conclusión*

Este estudio no tiene otra razón de ser que la de facilitarnos un instrumento que nos sirva para una mejor comprensión de la Revelación que Dios nos ha hecho de su vida íntima, vida realizada por las tres divinas Personas en la unicidad esencial del Dios vivo. Si no fuera así, no pasaría de ser un mero juego lógico sin el menor interés teológico.

cera Persona carece de un nombre que en lenguaje humano lo caracterice como persona en lo que le es propio.

275. Ver nota 46.

La teología de las procesiones no ha facilitado un instrumento de gran capacidad en orden a una mejor comprensión de la verdad revelada: mostrarnos cómo era posible la distinción real de las tres divinas Personas en la unicidad de la esencia divina; y contemplar de este modo la vida divina como una eterna comunicación por parte del Padre de su esencia al Hijo mediante la generación, y del Padre y el Hijo al Espíritu Santo mediante la espiración. Sin embargo, sigue habiendo una serie de verdades reveladas que con este instrumento se nos hacen de difícil comprensión; en general aquellas que hacen referencia a la mediación fundamental del Verbo y del Espíritu²⁷⁶.

Con el instrumento que ahora presentamos, y que no consideramos sino un paso más en la misma dirección marcada por la teología de Santo Tomás, pensamos que se puede alcanzar una mayor profundización en el conocimiento del Misterio revelado, y en concreto en la mediación «funcional» indicada, sabiendo, sin embargo, que permanecerá siempre trascendente a esta analogía como frente a cualquier otra, con la que busquemos expresarlo en lenguaje humano; pero que nos ofrece la posibilidad de una cierta «penetración» cognoscitiva en la misma esencia del misterio²⁷⁷.

La validez, pues, de nuestro empeño vendrá determinada por los resultados obtenidos: en el próximo apartado consideramos la Vida intratrinitaria en cuanto realizada en una «comunidad divina de Personas», en la que el Verbo divino y el Espíritu Santo, junto al ser Personas que conocen y aman, se nos muestran como medio *in quo* en los que se estructuran las Personas divinas como relaciones de conocimiento y amor, y por lo tanto constituyendo la «comunidad de personas»; en otro trabajo²⁷⁸ hemos estudiado la mediación descendente *ad extra* del Verbo, haciendo ver como, en la creación, el Verbo divino es Arquetipo e Imperio en sentido propio, mediante el que crean las divinas Personas; por último, esperamos poder presentar en un plazo de tiempo, no demasiado largo, un estudio de la mediación ascendente del Verbo en nuestra santificación —la misión invisible del Hijo—.

276. La mediación de tipo «personal», y que corresponde a que las tres divinas Personas son agentes de una única acción, cuyo principio *quo* es la esencia divina, poseída *a nullo* por el Padre, *a Patre* por el Hijo,... ha sido ampliamente estudiada por la teología clásica.

277. Ver nota n. 8.

278. *La mediación del Verbo divino...*



IV. LA VIDA DIVINA: VIDA TRINITARIA

El misterio de la sacrosanta Trinidad, «el más grande de todos los misterios, pues es el principio y fin de todos, es llamado por los doctores sagrados *substancia del Nuevo Testamento*; para conocerlo y contemplarlo han sido creados en el cielo los ángeles y en la tierra los hombres»²⁷⁹.

Este misterio constituye la vida eterna de Dios, a la que hemos sido llamados a participar: «Imitando a Cristo, alcanzamos la maravillosa posibilidad de participar en esa corriente de amor, que es el misterio del Dios Uno y Trino»²⁸⁰. De este modo «la vida íntima de Dios se nos muestra como el supremo ejemplar de la vida de la gracia, especialmente en cuanto nuestra filiación adoptiva es una semejanza participada por la analogía de la filiación natural eterna. Pues así como Dios comunicó a su Hijo toda su naturaleza, a nosotros nos ha comunicado *la participación de su naturaleza* —principio de operaciones— mediante la cual podemos ver y amar a Dios como El mismo se ve y ama»²⁸¹.

Por ello «la vida divina fundada en nuestra incorporación a Cristo no puede ser interpretada en toda su magnificencia y profundidad si no es entendida como un misterioso entrar en la vida trinitaria divina. El misterio más íntimo del ser cristiano, de la existencia cristiana, es el misterio de nuestra participación en el intercambio vital de las tres divinas Personas»²⁸².

La contemplación, pues, de esta Vida no es algo meramente teórico sino una necesidad de amor: «El corazón necesita (...) 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 criatura que va abriendo los ojos a la existencia. Y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo»²⁸³. Sabiendo que este trato distinto con cada una de las Personas no implica una pluralidad de actos, ya que «tratando a cualquiera de las tres

279. LEÓN XIII, Enc. *Divinum illud munus*, n. 3: ASS 29 (1897), p. 665.

280. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1975, p. 363.

281. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino*, Torino 1951, p. 221.

282. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, t. I, Madrid 1963, p. 369.

283. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *o.c.*, p. 422.

Personas, tratamos a un solo Dios; y tratando a las tres, a la Trinidad, tratamos a un solo Dios único y verdadero»²⁸⁴.

1. *La vida divina: vida trinitaria*

Sabemos por la fe, y podemos llegar a ello también por la razón, que Dios es el Dios vivo. En El, la vida está constituida por las eternas operaciones de conocimiento y amor²⁸⁵, y éstas se identifican en El con su ser; de este modo Dios no sólo es el Dios vivo, sino que es la Vida subsistente²⁸⁶, realizada en la plenitud de la acción eterna e inmutable. La Vida divina es el Ser, la Perfección, la Belleza, la Armonía, la Luz, el Fuego, el Amor eterno y subsistente —*Deus caritas est*—²⁸⁷.

a. *Los Tres de la Trinidad son tres Personas*

Para la teología natural Dios es el *intelligere et diligere subsistens*; mediante el conocimiento que tenemos de El a partir de las cosas creadas sólo somos capaces de contemplarlo como un sujeto, como una persona infinita y perfectísima, pero que vive en la «soledad» de su total transcendencia²⁸⁸.

Sin embargo, por la Revelación sabemos que esta única y perfectísima vida divina se realiza en una Trinidad de Personas: el Padre que conoce y ama a sí mismo, al Hijo y al Espíritu; el Hijo que conoce y ama a sí mismo, al Padre y al Espíritu; y el Espíritu Santo que conoce y ama a sí mismo, al Padre y al Hijo. Y este conocimiento y amor —esta vida— es único, numéricamente el mismo, en las tres divinas Personas: es una vida vivida, realizada, en su única totalidad por las tres Personas divinas.

Por eso se aparta de la enseñanza vivida desde siempre por la Iglesia quien pierde de vista este carácter personal de los Tres, la eterna existencia en Dios de tres sujetos distintos que

284. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1978, p. 204.

285. Cfr. *C.G.* I, cc. 97-99; *S.Th.* I, q. 18, a. 3.

286. Cfr. *C.G.* I, c. 98; *S.Th.* I, q. 18, aa. 3 y 4.

287. *I lo* 3, 8.

288. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 40 (texto en nota 1).



se conocen y aman en su distinción y en su unidad: «Nadie conoce al Hijo sino al Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y a quien el Hijo quisiera revelarlo»²⁸⁹; «el Espíritu todo lo escudriña hasta las profundidades de Dios (...) las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios»²⁹⁰⁻²⁹¹.

b. *El reflejo de la vida intratrinitaria en las criaturas*

«Para la comprensión de persona en Dios, la *ek-sistencia* indica además (de la subsistencialidad) al ‘Dios viviente’, cuyo ser es vida, de la cual no sólo nos habla la revelación ‘en su historia salvífica con el mundo que él ha creado’, sino que nos permite barruntar incluso su vida íntima con las afirmaciones sobre la generación del Hijo y la espiración del Espíritu, que son imagen de la vida divina fuera y más allá del tiempo. La *ek-sistencia* de cada una de las personas en Dios sólo podemos captarla con la fe en los componentes activos de las relaciones, aunque, considerada como propiedad, sea algo más»²⁹².

Las tres divinas Personas son tres relaciones subsistentes, inteligentes y amantes, en un único y perfectísimo acto de ser, entender y amar. Y esta realidad se refleja misteriosamente en las criaturas. Reflejo que no somos capaces ni de vislumbrar con las solas fuerzas de nuestra inteligencia, pero que nos ha sido dado a conocer por la Revelación. Dios, al manifestarnos su vida íntima, lo ha hecho utilizando los reflejos que de la misma se dan en las criaturas, ya que son éstas el objeto propio de nuestro conocer²⁹³.

De este modo, partiendo de la Sagrada Escritura, la teología ha sabido encontrar un triple reflejo de las relaciones vitales que se dan entre los nombres de esa comunidad perfectísima que constituye la Trinidad²⁹⁴:

289. Mt 11, 27.

290. I Cor 2, 11.

291. M. SCHMAUS, *o.c.*, p. 588.

292. J. AUER, *Curso de Teología Dogmática*, t. I, Barcelona 1982, pp. 348-9.

293. Cfr. *S.Th.* I, qq. 12-13.

294. Estas tres imágenes corresponden a los tres modos de inhesión mutua de las Personas, tal como se describe en *S.Th.* I, q. 42, a. 5.



- la comunidad de origen;
- la comunidad social;
- la comunión de personas²⁹⁵.

Vamos pues, a considerar como cada una de ellas manifiesta de algún modo, imperfecto y complementario, la única vida intradivina realizada por las tres Personas, alcanzando así «como en un espejo»²⁹⁶, un cierto conocimiento, imperfecto pero verdadero, de aquella vida a la que los hombres estamos llamados a participar y de la cual vivimos ya en la tierra aunque sin saber «de donde viene y a donde va»²⁹⁷⁻²⁹⁸.

2. *La Trinidad como «comunidad de origen»*

En los hombres la comunidad de origen —la familia en sentido amplio— es constituida en razón del acto generador de los padres, acto vital y manifestativo de perfección, que da lugar a los hijos.

La comunidad así establecida se constituye en las relaciones mutuas de paternidad-filiación-fraternidad. Y es una comunidad de vida, en la que el padre ha comunicado su propia vida —si bien numéricamente distinta— al hijo, y éste la posee con sus hermanos.

a. *Las relaciones de origen en Dios*

La Revelación nos ha manifestado la vida trinitaria como un intercambio vital en el que una persona origina otra, o en la que una procede de otra: una vida de conocimiento y amor fecundos, en la que el Padre, en razón de su vitalidad, engen-

295. Estos tres reflejos en la Iglesia los hemos estudiado en nuestro trabajo: *El reflejo de la unidad del Dios Uno y Trino...*

296. *I Cor 13, 12.*

297. Cfr. *Io 3, 8.*

298. Para la presentación de esta doctrina, de acuerdo a lo que se puede considerar opinión común en teología, hemos utilizado la enseñanza de los principales manuales que se pueden considerar de alguna manera clásicos. En concreto, además de los ya indicados en notas anteriores —SCHMAUS, AUER, GARRIGOU-LAGRANGE— nos referimos a M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1957, y A. PATFOORT, *Il Misterio del Dio vivente*, Roma 1980.



dra al Hijo, y ambos, en su amor mutuo, espiran al Espíritu Santo²⁹⁹.

De este modo las tres divinas Personas viven una única vida divina, relizada por cada una de Ellas según su modo propio: el Padre *a nullo*, el Hijo *a Patre*, el Espíritu Santo *a Patre Filioque*. De este modo son tres vivientes —tres *habentes vitam divinam*—.

Esta realidad, sin embargo, no sólo es contemplada bajo este punto de vista, sino que la vitalidad divina es contemplada en las mismas procesiones, esto es, como una vitalidad fecunda: la comunicación y la aceptación por parte de unas y de otras Personas de esa única esencia —vida— divina³⁰⁰.

De este modo las Personas divinas están constituídas por las relaciones de origen, que se fundan activamente en las procesiones: el Padre vive la única vida divina en un desbordamiento cognoscitivo y amoroso de esta única vida divina en el Hijo y en el Espíritu; el Hijo la vive en su acepción desde el Padre y su comunicación al Espíritu; y el Espíritu Santo en la acepción de esa vida desde el Padre y el Hijo³⁰¹.

Sin embargo, esta imagen tiene una doble limitación:

α. *La procesión del Espíritu Santo en cuanto «Persona» no tiene un reflejo en las procesiones creadas*

La primera limitación corresponde al hecho de que toda relación de origen entre personas humanas corresponde a una generación, y sabemos por fe que sólo el Hijo procede mediante una procesión de este tipo³⁰².

De aquí que no haya un nombre propio del Espíritu Santo que exprese su origen como persona —como sujeto de operaciones intelectuales— y sólo en la imagen —no personal sino funcional—de la procesión del término amoroso es posible encontrar un nombre propio para El: Nexo, Don, Vínculo...³⁰³.

299. Cfr. PABLO VI, Decl. *Mysterium Filiationis Dei*, n. 5: AAS 64 (1977) p. 237; SCHEEBEN, *o.c.*, pp. 32-33.

300. Cfr. SCHMAUS, *o.c.*, pp. 463-465.

301. Cfr. *Ibidem*, pp. 490 y 583.

302. Cfr. *Simbolo Constantinopolitano* (D. 150) y *Quicumque* (D. 75).

303. Cfr. *Ibidem*.



6. *Las relaciones de origen originadas no tienen un sentido activo*

Precisamente en cuanto que las relaciones de origen originadas —la Filiación y la Espiración pasiva—, que constituyen la Segunda y Tercera Persona, se fundan en los actos nocionales, se nos manifiestan según nuestro modo de conocer con un cierto contenido pasivo. En cuanto tales sólo expresan que esas Personas tienen la vida recibida, y de por sí no manifiestan actividad.

b. *Contenido activo de las relaciones divinas*

«Al aplicar el intento agustiniano de explicación de ambas procesiones en Dios como ‘conocer y amar’ (...) destaca aquí la idea teológica de que el Espíritu Santo no es sólo *donum* espirado por el Padre y por el Hijo, sino también, como Dios mismo, es el don y el amor. Así, como el Padre se conoce y expresa en su Hijo, así el Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo, siendo el Espíritu no sólo el don mutuo del amor entre Padre e Hijo, sino más bien el don del amor del Espíritu al Padre y al Hijo, con lo que Padre e Hijo serían a la vez receptores y no sólo donantes. Más aún, como el Padre conoce al Hijo y es conocido por él, así también ama el Padre al Espíritu y es amado por él. Cada una de las personas sería en este sentido donante y receptora»³⁰⁴.

«Justamente a través de la idea de relación se pretende exponer, por encima de la idea de las propiedades, que el Dios uno y trino es vida, vitalidad suprema, plenitud y unidad vital: cada persona se entrega por completo a la otra, vive para la otra, se constituye por la otra, ya que existe como persona precisamente en relación con otra persona»³⁰⁵.

De este modo «las relaciones son la entrega y la aceptación de la esencia, que permanece en su identidad, mediante un acto fecundo de conocimiento y de amor.

304. J. AUER, *o.c.*, p. 324. Cfr. M. SCHMAUS, *o.c.*, p. 645.

305. J. AUER, *o.c.*, p. 325.



La vida trinitaria se manifiesta, pues, de la manera siguiente: cada una de las personas se entrega totalmente a las otras dos. Vive puramente para las otras y en las otras. En las otras dos encuentra cada una de ellas su sentido y su finalidad, pero a la vez cada una de ellas conserva absolutamente intacta su propia mismidad. Son 'impermutablemente' distintas entre sí. Cada una es ella misma precisamente en cuanto se entrega a las otras dos. Se da así la forma suprema de comunidad: una vida, un amor y un conocimiento hasta la identidad de la esencia y de la vida, 'sólo distintos en la configuración del yo y el tu'»³⁰⁶.

De aquí que podamos describir del siguiente modo a las divinas Personas:

—el Padre es «la entrega de la esencia divina mediante el fecundo pensamiento y amor»³⁰⁷;

—el Hijo es la «aceptación de la esencia divina y su entrega al Espíritu»³⁰⁸;

—el Espíritu Santo es «aceptar activamente del Padre y del Hijo la esencia divina»³⁰⁹⁻³¹⁰.

c. Límites de este planteamiento

Estando de acuerdo con todas estas afirmaciones, hemos de decir, sin embargo, que en su desarrollo no se ha tenido en cuenta la distinción que, de acuerdo con nuestro modo de conocer, se da formalmente entre las relaciones de origen en cuanto estructuradas en la donación de la esencia, y las relaciones de conocimiento y amor estructuradas en la donación de las Personas en cuanto tales.

Como vimos en el apartado anterior, en las relaciones divinas podemos considerar una doble formalidad: la formalidad absoluta y la formalidad relativa.

Si consideramos las relaciones como relaciones *de origen*, esto es, fundadas en los actos nocionales, en las procesiones,

306. SCHMAUS, *o.c.*, pp. 491-492. Cfr. PATFOORT, *o.c.*, p. 225.

307. *Ibidem*, p. 489.

308. *Ibidem*, p. 490.

309. *Ibidem*, p. 490.

310. Una descripción análoga hace PATFOORT, en *o.c.*, pp. 232, y 233-234.

entonces corresponden a la donación de la esencia divina: el Padre es Padre en cuanto comunica su esencia al Hijo y al Espíritu...

Evidentemente estas relaciones *de origen*, pueden ser consideradas bajo distintas formalidades absolutas; esto es, como relaciones subsistentes de origen, como relaciones inteligentes de origen, como relaciones amantes de origen..., por poseer la esencia divina dichas formalidades.

Y en este sentido se puede decir que «en Dios una persona es producida de modo que ella por su parte afirma su procesión con conocimiento claro y la acepta con ardiente amor y total alegría. Ser originado es, por tanto, una procesión real, un proceder. La procesión es incomparablemente más activa que cualquier acción creadora en la esfera terrena»³¹¹.

Sin embargo, si consideramos las Personas en su donación personal mutua, de tal manera que son donantes y receptoras de sí mismas y de las otras personas en razón del conocimiento y amor mutuo³¹², entonces estamos contemplando las relaciones divinas bajo otra formalidad relativa, no como relaciones *de origen*, sino como relaciones de conocimiento y amor. Y esto lleva consigo que se estructuren de un modo distinto³¹³.

De aquí que la contemplación de la Trinidad como una «comunidad de Personas» —constituída por la mutua entrega y acepción personal— es formalmente distinta a la consideración de la Trinidad como comunidad de origen. Y no es lícito identificarlas formalmente aunque en Dios sean idénticas *in re*.

3. La Trinidad como «comunidad social»

«También en las comunidades naturales se puede ver una imagen de la Trinidad divina, y en cierto sentido, aunque menos estricto, también en las estructuras sociales fundadas por la libre voluntad del hombre»³¹⁴.

De este modo, la unidad de la Trinidad —unidad esencial— se refleja en la unidad social.

311. SCHMAUS, *o.c.*, p. 464.

312. Cfr. notas 304-306.

313. Cfr. Apartado anterior.

314. SCHMAUS, *o.c.*, p. 462. Para el Magisterio ver documentos nota 6.



a. *Características de la «sociedad» divina*

En base a este reflejo, Patfoort describe así la «sociedad» trinitaria:

—«una sociedad sin pluralismo ni complementariedad en el orden del conocimiento, pero con una comunión total en la mirada y la contemplación, en la que se conddivide un conocimiento absolutamente pleno, no abstracto, sapiencial, de todo lo que es cognoscible;

—una sociedad sin querer divergentes, con una conformidad total y plenamente espontánea de las voluntades en un impulso común recibido desde el principio hacia el mismo bien y en el mismo plano por el que pasa toda la sabiduría y misericordia común (...);

—una sociedad con un solo corazón, con un impulso irresistible, anterior a cualquier elección arbitraria, de uno hacia otro, como lo desean todos aquellos que se aman intensamente»³¹⁵.

b. *La sociedad humana, ¿reflejo de la unidad de esencia o de la Trinidad de Personas?*

Hemos de tener en cuenta que la sociedad humana estructura su unidad en la unidad de fin, y en último término en la unidad específica de la naturaleza humana poseída por todos los hombres. Por ello es un reflejo de la Trinidad en cuanto que las tres divinas Personas poseen la idéntica esencia divina, numéricamente una; de aquí que las relaciones sociales —la unión entre los distintos miembros de la sociedad— son un reflejo de las relaciones de igualdad y semejanza entre las divinas Personas.

Ahora bien, las relaciones de igualdad entre las Personas son sólo de razón³¹⁶, y por ello la «sociedad» no se puede considerar en sentido estricto una imagen de la Trinidad de Personas, sino de la Unidad esencial de Dios³¹⁷.

315. PATFOORT, *o.c.*, p. 243.

316. Cfr. *S.Th.* I, q. 28, a. 4, ad 1; q. 42, a. 1, c.

317. Cfr. *El reflejo de la unidad de Dios...*



De aquí que, si bien estamos de acuerdo con los puntos indicados en el epígrafe anterior, el tercero de ellos, precisamente en cuanto considera a las Personas en su distinción y no en su unidad, no corresponde a una característica «social» sino a una «comunidad de personas»: no es *el fin* lo que las une, es su mutua entrega y aceptación.

4. La Trinidad como «comunidad de Personas»

Por último, nos encontramos con la imagen de Dios en la comunión de las personas humanas, en esa «comunidad» que surge del recíproco don de las mismas: comunión «indica aquella ‘ayuda’ que se deriva, en un cierto sentido, del hecho mismo de existir como persona ‘junto’ a una persona. En el relato bíblico este hecho llega a ser *eo ipso* —por sí mismo— existencia de la persona ‘para’ la persona»³¹⁸.

Comunión de personas significa, pues, «existir en un recíproco ‘para’, en una relación de recíproco don»³¹⁹. Y así es como se nos revela también la vida intratrinitaria: Padre, Hijo y Espíritu Santo viven cada uno para los otros, «las personas divinas se agotan (...) en estar abiertas las unas a las otras»³²⁰.

Lo que se entrega ahora no es la esencia común, es su propia incomunicabilidad: «se cumplen así las dos actitudes que la personalidad individual debe tener en la comunidad: entrega a los demás y conservación de sí mismo. Por la entrega, la persona hace que los demás participen de la propia riqueza, salta con ello el estrecho círculo propio y recibe de los demás unos valores que llenan su vida. Pero la entrega corre el peligro de llevar a la depreciación del propio yo, a la confianza vulgar e incluso a obrar contra la propia conciencia y hasta la pérdida de sí mismo. De ahí que la entrega tenga que ser completada por la autoconservación, que se manifiesta en el mantener la (distinción)»³²¹.

Mediante esa entrega mutua «las personas divinas ni se cie-

318. JUAN PABLO II, *L'amore umano...*, p. 65 (en nota n. 5).

319. *Ibidem*, pp. 38-39 (en nota 35).

320. SCHMAUS, *o.c.*, pp. 490-491.

321. *Ibidem*, p. 492.



rran egoístamente en sí, ni renuncian jamás a su dignidad de personas. Pues cada persona no es más que un acto de entrega. Desaparece así el peligro de egoísmo que acecha a la persona. Pero, por otra parte, la entrega es personal, con lo que no existe el peligro de pérdida de sí mismo que amenaza a la entrega. Estas cosas son en Dios no sólo disposiciones de ánimo, sino modos de existencia»³²².

De este modo, las relaciones intratrinitarias que constituyen las Personas se nos manifiestan como relaciones de conocimiento y amor mutuo —las constitutivas de una comunión de personas—. Y, como hemos visto, éstas se estructuran como relaciones en el Verbo y en el Amor, medios *in quo* de dichas relaciones.

La comunión de personas humanas se constituye mediante esas relaciones de conocimiento y amor, y se alcanzan mediante la formación de un verbo y de un amor común, idénticos formalmente en todos sus componentes, pero con una distinción numérica³²³. En la Trinidad, la identidad del Verbo y del Amor es total: las tres divinas Personas se aman y conocen —están en relación de recíproca donación— en el único Verbo divino y en el único Espíritu de Dios.

De esta manera el Padre no sólo da la esencia divina al Hijo, sino que también le da su Verbo, que es el mismo Hijo, y la espiración de su propio Espíritu; y el Espíritu Santo recibe del Padre y del Hijo no sólo la esencia divina, sino también el Verbo del Padre, que es el Hijo, y el Espíritu de ambos, que es El mismo.

Y así, como cada una de las Personas divinas se posee a sí misma como Persona en el Verbo y en el Espíritu, en ese mismo Verbo y Espíritu se entrega a las Otras y las recibe.

5. *La triple donación trinitaria*

Cada una de estas imágenes nos permite captar de un modo imperfecto pero verdadero la Vida divina, vida trinitaria, y sólo mediante las tres alcanzamos una cierta totalidad de la misma, gracias a su mutua complementariedad.

322. *Ibidem*, p. 493.

323. Cfr. apartado I, n. 6.



Y así, esa corriente de amor —de vida— que constituye la Trinidad se nos manifiesta como una triple donación:

—la donación de la única vida divina —el único ser, entender, y amar de Dios—;

—la donación del único Verbo y del único Amor;

—la donación de cada una de las Personas.

Cada una de las Personas pasa a ser así, de acuerdo a su modo propio, un punto céntrico y un foco:

—el Padre une a las Personas como su raíz y fuente común; y en su entrega como Persona;

—el Hijo une a las Personas como su Verbo común; y en su entrega como Persona;

—el Espíritu Santo une a las Personas como su Espíritu —su Amor común—; y en su entrega como Persona³²⁴.

Y todo esto sin romper la unidad y simplicidad divina: «Las relaciones divinas permiten conocer la Trinidad como perfecta vida comunitaria. La comunidad no se manifiesta como mera suma de las tres personas —cosa que sería triteísmo— sino como una sola realidad total. Cada persona o relación es idéntica a la esencia. Y viceversa, la esencia es cada relación divina»³²⁵.

Y bajo esta consideración global nos encontramos que «el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo deben ser considerados en una divina comunión entre ellos tanto en la vida íntima como en su actividad *ad extra*. Su inseparabilidad y sobre todo su interioridad recíproca no se debe buscar exclusivamente en el plano de la esencia sino también en el personal. Santo Tomás afirma con claridad (...) una doble unidad: la unidad esencial y la unidad de amor (...). Se realiza, pues, en la Trinidad una continua reducción, recapitulación en la unidad. La vida divina se expande: del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, y el Hijo y el Espíritu están en el Padre como en su manantial divino. Pero la Trinidad se recapitula también en las Personas del Hijo y del Espíritu. Ser la Verdad primera (aspecto esencial) no es otra cosa para las tres Personas divinas que estar unidas por interioridad recíproca en Aquel que es la Verdad

324. Cfr. SCHMAUS, *o.c.*, pp. 125-126.

325. *Ibidem*, p. 491.



personal (aspecto personal). Y así, ser la Bondad primera significa idénticamente estar unidas en la Persona del Amor amado y amante. Esta posible resolución de la unidad y la misma consideración de la unidad '*sic et simpliciter*', reproponen, bajo otro aspecto, la verdad de la circulación interna de la Trinidad»³²⁶.

Conclusiones

Como dijo Juan Pablo II a los docentes de teología en la Universidad de Salamanca: «la función esencial y específica del quehacer teológico no ha cambiado, ni puede cambiar. La formuló ya en el siglo XI San Anselmo de Canterbury en una frase admirable por su exactitud y densidad: '*Fides quaerens intellectum*', la fe busca comprender»³²⁷. Y el Misterio de la Santísima Trinidad se nos muestra como el central de nuestra fe.

De aquí que a él nos hayamos acercado, buscando una mayor profundización y comprensión, mediante la analogía que la realidad divina refleja en el hombre en cuanto «comunidad de personas». Y lo hemos hecho procurando que el criterio que debe guiar nuestra reflexión sea «la búsqueda de una comprensión renovada del mensaje cristiano en la dialéctica de renovación en la continuidad, y viceversa»³²⁸.

Por eso hemos tratado de resaltar cómo esta imagen de la Trinidad está íntimamente concatenada con aquella iniciada fundamentalmente por San Agustín, la correspondiente a la así llamada «teoría psicológica». De modo que la imagen agustiniana, perfeccionada y llevada a su máxima profundidad por Santo Tomás, nos ha suministrado aquellos elementos que sirven de fundamento teológico a una explicación congruente de la constitución de una Comunidad de Personas divinas en la Trinidad. Y a la vez nos ha permitido abrir horizontes a una mejor

326. E. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, Roma 1969, pp. 111-112.

327. JUAN PABLO II, *Disc. 1-XI-82*, en *Insegnamenti...*, Vol. 3 (1982) p. 1.050.

328. *Ibidem*, p. 1.051.



comprensión tanto de la mediación del Verbo divino como de las Personas divinas en sus relaciones mutuas de conocimiento y amor.

Con ello hemos penetrado un poco más en el misterio divino conscientes a la vez de que éste lo sigue siendo y de que trasciende a nuestros conceptos humanos³²⁹.

J. L. GONZÁLEZ ALÍO
Centro Accademico Romano
de la Santa Croce
ROMA

SUMMARIUM

DE TRINITATE BEATISSIMA UT PERSONARUM COMMUNIONE

Sicut P.P. Ioannes Paulus II dicit, «homo non solum est 'imago et similitudo' Dei ob suam humanitatem, sed etiam propter illam personarum communionem quam inde a principio vir et mulier statuerunt». Pari modo relationes Trinitatis ad intra non solum dicendae sunt relationis originis, sed etiam intelligentiae et amoris quae inter personas statuuntur, quae quidem cum ab illis distinctae sint aliam postulant rationem.

Nam si de hominis cognoscendi ponderamus facultate, animadvertimus relationes intellectivas unius personae ad alteram produci communicatione verborum, tamquam «medio in quo», dum verba, cum sint res intellectae, relationum ponunt fundamenta.

Revelatio, autem, nos docet in Deo Verbum inesse divinum, cui eminentius adsunt duae proprietates cuiuscumque mentis verbi: quod sit scilicet aliquid dictum et aliquid intellectum; quia unum ad alterum essentialiter refertur. Verbum quidem divinae essentiae, cum sit Deus intellectus, medium est in quo unaquaeque Persona divina ceteras cognoscit. Scilicet, sicut «in-genitas» (graece agennesia) Patris fons est divinarum relationum in quantum relationum originis, ita Verbum, prout est aliquid intellectum, est etiam origo horum relationum cognoscitivae formalitatis.

Denique concludimus, generice tantum loquentes, quod quaeque Trinitatis Persona proprie habet divinam essentiam —Pater a nullo, a Patre Verbum, a Patre Filioque Sanctus Spiritus— et haec proprietas multipliciter et ordinem

329. JUAN PABLO II, *Disc. 29-IX-82, en Insegnamenti...*, Vol. 3 (1982) p. 626 (texto en nota 8).



ponit in relationibus Trinitatis ad intra ita ut istae sint formaliter originis in Patre, intelligentiae in Verbo, amoris in Spiritu.

Quam ob rem homo «non est solum quaedam imago in qua solitudo reproducitur alicuius mundi Rectoris, sed etiam et praecipue divinarum Personarum imperscrutabilis communionis imago».

SUMMARY

THE HOLY TRINITY, COMMUNION OF PERSONS

According to the teachings of John Paul II, «man is 'image and likeness' of God not only through his humanity, but also through the communion of persons which man and woman form from the beginning.» For this reason, the intratrinitary relations should be considered not only relations of origin but also relations of interpersonal knowledge and love, a different relative formality which requires a different fundament.

In man, limiting ourselves to the cognitive aspect, the interpersonal relations of knowledge are structures in communicatione verborum medio in quo which is its fundament according to its intellectum character.

In God, thanks to His Revelation, we know of the existence of the divine Word which should possess as its own, two characteristics of all mental word which are both essentially relative. These characteristics are its being dictum and its being intellectum. And it is precisely His being Deus intellectus which makes the divine word be a medium in quo of intratrinitary knowledge. That is to say, that in an analogous way the «ungenderedness» of the Father is a fundament of the intratrinitary relations as far as origin relations are concerned, in the same way, the intellectum character of the Word is the fundament of formality of the said knowledge relations.

On generalising the results, we can assert that the way each one of the Persons has of possessing the unique divine essence —a nullo the Father, a Patre the Word, a Patre Filioque the Holy Spirit— lays down an ordered plurality of fundaments of the intratrinitary relations, as a result of which, they are formally, of origin in Patre, of knowledge in Verbo, and of love in Spiritu.

In this way, «man is not only the image in which the solitude of a Being which rules over the world is reflected, but also, and essentially, image of an unquestionable divine communion of Persons.»