



EL CARÁCTER MISTERIOSO Y LA RACIONALIDAD EN LA DOCTRINA TRINITARIA, SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

L. J. ELDERS S.V.D.

Cuando Hegel, en 1806, tuvo que huir de Jena, se refugió en Bamberg. Encontró un puesto de trabajo como redactor de un periódico. Una idea central de su filosofía es que el espíritu, que en sí mismo recuerda y comprende la historia, retorna a sí mismo y en sí mismo está en casa. Este retorno, opina que se expresa simbólicamente en el misterio del Dios trino: en el Hijo, el Padre sale de sí mismo, para —por el Espíritu Santo— retornar a sí mismo.

Esta reinterpretación simbólica del misterio de la Trinidad no es sorprendente en cuanto que el misterio del Dios Uno y Trino, que hasta la Ilustración ocupaba un lugar central en la fe y el pensar de los cristianos en Europa, durante el siglo XVIII va pasando poco a poco a un segundo plano o se va entendiendo desde el hombre. Kant opina que el misterio carece de importancia para la vida práctica. Para Schleiermacher, la Trinidad supone poco más que el intento de dar una expresión a los diferentes elementos de la propia experiencia. En el siglo XX se ha ido acentuando ese desprecio. En su *Historia de los dogmas*, Adolf v. Harnack se despidió de la fe en la Trinidad por no estar contenida en el *Nuevo Testamento*. Para Paul Tillich, la Trinidad es una construcción no esencial para la fe. Otros autores afirman que la Trinidad nunca fue revelada o que se trata de una doctrina de segunda clase y que no habría que hablar de Dios sino de la búsqueda de Dios por parte del hombre. El rechazo de los protestantes a hablar del *Deus in se* llevó a que ya no se hablara de Dios como sustancia, sino como acontecimiento. W. Pannenberg opina que hay que pensar a Dios como historia y que de Dios en sí poco podemos decir.

Estas corrientes han influido también en cristianos católicos. Muchos de ellos son casi incapaces de considerar a Dios como Trino en Personas,

a pesar de que la liturgia apoya fuertemente esta veneración. A lo largo de la historia las cosas han sido muy distintas. Cuando San Gregorio Nacianceno, que en muchas ocasiones anima a la veneración del Dios Trino, quiso retirarse de su sede episcopal, abandonar Constantinopla, un creyente se le echó a los pies diciendo: «Padre, nos quitará la Trinidad». Conmovero por este reproche, San Gregorio decidió permanecer en su sede. Este acontecimiento hoy sería casi impensable.

Aún así existe sólo un gran misterio en la fe cristiana, el misterio del Dios Trino, misterio de fe que ilumina la Creación y la Redención; la Trinidad es también meta de la vida humana.

Mientras los Padres griegos se ocupaban intensamente de la predicación y la defensa de este misterio radical y fundamental, en el occidente latino San Agustín abordó uno de los más impresionantes intentos de penetrar en el misterio de la Trinidad. Comenta que comenzó su *De Trinitate* en la juventud, pero la completó en la vejez. El impulso de la fe por entender más (*fides quaerens intellectum*) tuvo en los siglos XII y XIII un desarrollo impresionante: la razón se puso plenamente al servicio de la fe, una razón que cada vez se había ido apropiando más del método aristotélico y de los conocimientos filosóficos. Los teólogos intentaron entender a Dios más con ayuda de demostraciones analógicas que con comparaciones simbólicas. El lenguaje teológico se formalizó y los teólogos latinos se distanciaron de los Padres griegos.

Esta evolución llega con Tomás de Aquino a su cúspide, a su insuperable perfección especulativa. Se ha afirmado que Tomás dio un fundamento ontológico a la interpretación psicológica de San Agustín, deduciendo su comprensión de Dios como *Ipsum esse per se subsistens* a través de las procesiones trinitarias. Ya antes de Santo Tomás, el acentuar (contra el arrianismo) la igualdad sustancial de las Personas divinas en la unidad de la naturaleza divina había llevado a que en la explicación teológica se partiera de esa unidad sustancial; siguiendo a San Agustín toda la tradición occidental se decidió por este camino.

De acuerdo con esta opinión generalizada, el editor del tercer tomo de la *Deutsche Thomas Ausgabe* escribe: «Se demuestra que a él (Santo Tomás) le interesa más la naturaleza divina que la tripersonalidad. Esto se deduce ya del hecho de que habla de la felicidad de Dios aún antes de tener en cuenta la vida intradivina y la relación de las tres Personas entre sí»¹.

1. *DTA*, 3, 516.

La primera impresión, en una lectura superficial de la *Summa theologiae*, confirma esta afirmación: Tomás trata primero del Dios uno en naturaleza para comenzar luego sus consideraciones sobre la Trinidad con la frase siguiente: «Tras considerar lo que se refiere a la unidad de la naturaleza divina, nos queda por tratar lo que hace referencia a la trinidad de las Personas en Dios. Y como las Personas divinas se diferencian según sus relaciones de origen, por el orden de la doctrina primero se ha de tratar del origen o procesión; en segundo lugar, de las relaciones de origen; en tercer lugar, de las personas»².

También el historiador ortodoxo V. Lossky opina que los teólogos occidentales parten de la naturaleza divina, para considerar así las tres Personas, mientras que los griegos han avanzado por el camino inverso. Las relaciones que resultan de los orígenes, lógicamente, vienen después de la naturaleza³. Serge Boulgakof escribe incluso que el impersonalismo de San Agustín es la base de la doctrina tomista: las Personas aparecen en él como añadidas a la naturaleza (aunque no lo son). Se estaría aquí ante una transformación radical del dogma⁴. H. F. Dondaine o. p., el traductor y editor del Tratado sobre la Trinidad⁵, previene ante el riesgo de «considerar a las Personas como frutos floridos de la unidad divina» (*des fructifications de la divine unité*).

Pero en un examen más detallado se comprueba que estas afirmaciones son equívocas. Su incorrección se desprende ya del hecho de que Tomás rechaza decididamente la expresión «essentia generat». E incluso —afirma— cuando se dice «Dios genera» no se está haciendo referencia a la naturaleza divina, sino al Padre⁶. En un importante artículo, A. Malet ha indicado que Tomás, en su tratado *Contra errores graecorum*, c. 4, estudia diversos textos de los Padres griegos que contienen la afirmación «la naturaleza divina engendra». Los teólogos griegos, por lo que parece, no vieron con claridad —así dice Tomás— que lo propio de las Personas tiene que ser la fuente de las procesiones. Porque ellos atribuyen las procesiones tanto a las Personas como a la sustancia divina.

En realidad, «Tomás perfecciona su trabajo y personaliza las procesiones explicando que *generatio* y *spiratio* sólo pueden proceder de un *prin-*

2. Q. 27, Proemium (*DTA*, p. 3).

3. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, p. 55.

4. *Le Paraclét*, Paris 1946, p. 117.

5. *La Somme théologique. Édition des Jeunes*, Paris 1946, p. 367.

6. I, 39, 4.

cipium quod»⁷. Lo mismo se deduce de muchos otros textos. En la *quaestio* 41 leemos que el Hijo posee la naturaleza divina como Hijo, por lo que no tiene la capacidad de generar. Ya en los lugares donde Tomás habla de las procesiones, escribe que las procesiones no constituyen a las Personas⁸. La procesión es la vía hacia el término (*via ad ipsam personam*): formalmente, la relación subsistente es la Persona, y Tomás incluso escribe que las Personas son anteriores y las procesiones posteriores. Hay, pues, que decir: «*quia Pater, generat*» y «*quia Filius, nascitur*». Como actuante se piensa antes en la Persona que en las procesiones: «*sicut persona agens praetelligitur actioni*». Por eso, no se puede afirmar que las tres Personas se deducen de la única naturaleza divina. Para Tomás, las tres Personas son lo primero dado; todo el Tratado está orientado hacia ellas. Y esto, por cierto, se puede deducir también del hecho de que de las 13 cuestiones del Tratado, 11 están dedicadas a estudiar las tres Personas.

Para Tomás, la cuestión no es —como formula la *Deutsche Thomas-Ausgabe*— de qué forma el Dios uno puede evolucionar hacia la Trinidad, sino cómo se diferencian las tres Personas divinas entre sí. Tomás no deduce las Personas, por eso no parte de la doctrina agustiniana de la imagen del Dios Trino en el espíritu humano que conoce y ama. Dicho otra vez: el punto de partida no es la cuestión de cómo, «manteniendo la unidad de la naturaleza, se puede dar una tripersonalidad»⁹ sino cómo las tres Personas, dadas en la Revelación, se pueden diferenciar entre sí, puesto que Dios es uno. La clave para ello la vio Tomás en las procesiones. El estudio de las procesiones es además lo que nos ayuda a rechazar diversas herejías.

Tomás abre su Tratado con la cuestión 27 sobre las procesiones. La Revelación utiliza a menudo expresiones que se relacionan con una procesión, como por ejemplo Jn 8, 42: «Yo he salido de Dios»; Ps 2, 7: «Hoy te he engendrado»; Jn 14, 16: «Yo pediré al Padre y os dará otro consolador». La presencia de las procesiones, por lo tanto, no se demuestra, tan sólo se explica.

Lo especial del tratamiento del tema en Santo Tomás es que ya desde el principio habla de una procesión que no diluye la unidad sustancial intradivina. Por sus estudios previos para la *Catena aurea*, Tomás había con-

7. *La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin en Revue thomiste* 54 (1954) 483-522; p. 489. Cfr. también E. BAILLEUX: *Le personalisme de saint Thomas en théologie trinitaire en RT* 61 (1961) 25-42.

8. *De potentia*, q. 8, a. 3.

9. *DTA* 3, p. 385.

seguido unos conocimientos de los Padres griegos extraordinariamente amplios y profundos. Se ve en el Artículo 1 de nuestra cuestión: los herejes no comprendieron bien la procesión en Dios, interpretándola por ejemplo como una actividad de causa eficiente, con lo que rechazaban una procesión intradivina. Tomás utiliza luego las alusiones de la Revelación (donde al Hijo se le designa como Verbo, Imagen, Sabiduría) y la doctrina gnoseológica aristotélica, aceptada como verdadera, para hacer alusión a la inmanencia del conocimiento: la razón es lo conocido.

Pero Tomás recuerda también los límites de esta explicación. Dios está por encima de todo. Lo que, según la Revelación y la doctrina de la Iglesia, es y acontece en Dios (*ea quae in Deo dicuntur*, como el nacimiento eterno del Hijo) no se puede entender en la forma en que se da en las creaturas inferiores, sino que se ha de interpretar de acuerdo con la similitud con las creaturas que tienen entendimiento. Dios es Espíritu, por lo que su vida ha de ser vida espiritual, es decir, conocimiento y amor. Pero también esta similitud se ha de limitar y falla en la descripción de la naturaleza y la vida divinas¹⁰.

Del mismo modo que Santo Tomás se sirve de la teoría gnoseológica aristotélica, también lo hace con la deficiencia de engendrar («origen de lo vivo a partir de una causa viva, unida a él»). Pero en Dios lo engendrado es Persona. El origen del Verbo Eterno va mucho más allá de la producción de la imagen intelectual en nuestro entendimiento. Para explicar la especificidad de esta génesis en Dios y la unidad de naturaleza y persona, Tomás utiliza conocimientos que ha elaborado en el Tratado *De Deo uno*, como por ejemplo el que en Dios el conocer y el ser son idénticos.

Para comprender mejor el modo en que Tomás desarrolla teológicamente la doctrina trinitaria, es importante estudiar sus reflexiones sobre el origen del Espíritu Santo, que ve en conexión con el amor. Se da una dificultad por el hecho de que, a diferencia de lo que se ve en el conocimiento, nosotros no somos conscientes de que el amor produzca algo. En sus escritos anteriores, Tomás era de la opinión de que el amor como tal no produce frutos, de manera que el amor originado tiene que ser la analogía con el origen del Espíritu Santo (*«ipse actus diligendi est persona Spiritus Sancti»*)¹¹.

Pero en la *Summa theologiae* presenta una explicación distinta: en un texto extremadamente breve escribe que lo amado (el objeto que el enten-

10. Q. 27, a. 1.

11. *In I Sent.*, d. 32, q. 1, a. 1, ad3.

dimiento ha presentado a la voluntad) es ansiado, es decir, en la voluntad se da una tendencia especial hacia ese objeto, y por medio de esa tendencia, lo amado está presente en el que ama («*amatum in amante*»), del mismo modo que lo conocido está en quien conoce. Aquí no se trata tanto de una *asimilación* interior al amado¹², como de una tendencia hacia lo amado, que de este modo se puede decir que lleva el amor dentro de sí. Aquí, Tomás no quiere demostrar nada, sino sólo interpretar y explicar lo que enseña la Revelación. En otro lugar lo ha dicho bellamente: una de las funciones de la Teología consiste en explicar, por medio de ciertos símiles, lo que contiene y enseña la fe¹³.

En el Artículo 4º de esta cuestión, Tomás explica por qué el origen del Espíritu Santo no es un engendrar: no hay una imagen del amado en la voluntad, sino que la voluntad adquiere una *inclinación* hacia lo querido. Esta procesión en Dios es de tal modo que tiende hacia otro. Me gustaría añadir que Tomás ve el amor como amistad: para el amor hacen falta dos personas. Aquí también resulta que las personas anteceden a las procesiones.

En el 5º Artículo, Tomás indica que hemos de considerar las procesiones en Dios como *acciones* que forman parte de las Personas, pero no de la naturaleza. Es decir: Tomás no asume el intento de otros teólogos de explicar las procesiones de las Personas por medio de la fecundidad de la naturaleza divina. El motivo parece claro: para él, las Personas son lo primero; la diferencia entre ellas se explica con ayuda de actos análogos de conocimiento y amor.

En la cuestión 29 se estudian las relaciones en Dios. Si las Personas divinas son distintas, tal como afirma la doctrina de fe, ¿cómo pueden ser idénticas con la naturaleza divina? Los arrianos hablaban de una diferencia sustancial. Los Padres —como San Juan Damasceno— buscaban la respuesta en una tendencia mutua, es decir, en las relaciones.

Una vez más, Tomás asume una doctrina aristotélica (en este caso, la teoría de las relaciones), como ayuda para la explicación y da en primer lugar una breve descripción de los puntos principales de dicha teoría. En Dios tan sólo se puede tratar de aquellas relaciones que acompañan a las acciones. Como en Dios hay procesiones, en El tiene que haber también

12. *DTA* 3, p. 392.

13. *Expositio in Boetii De Trinitate*, q. 2, a. 3 («ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei»).

relaciones reales. Una relación quiere sólo decir una tendencia hacia algo, pero no tiene contenido propio. Las relaciones en Dios no pueden ser un accidente, sino que son realmente idénticas con la naturaleza divina, es decir, son relaciones subsistentes en sí mismas (*relationes subsistentes*). Por ello, en el ser divino existe un «estar relacionado con algo». En el caso de relaciones reales se ha de pensar en un verdadero «estar enfrente de», en una diferencia real.

Ahora bien, se plantea la dificultad siguiente: cosas iguales a un tercero, son iguales también entre sí. Tomás responde diciendo que esto es correcto para las cosas que real e intelectualmente son lo mismo, pero no para las cosas, que —siendo idénticas realmente— intelectualmente son distintas. Un ejemplo ilustra este comentario: La acción (*actio*) es movimiento (*motus*), pero el padecer (*passio*) también lo es. Sin embargo, la acción y el padecer no son lo mismo¹⁴. De este modo, el Padre es la naturaleza divina como origen y el Hijo lo es en cuanto que es engendrado. Con esta respuesta tan sólo se rechaza el argumento de los oponentes, demostrando que no hay contradicción demostrable. Ahora bien, no se aclara el misterio divino en sí.

Con ello estamos al comienzo de la última y más importante parte del Tratado, el estudio sobre las Personas divinas. En primer lugar, en la cuestión 29 se determina el concepto de persona y se explica la relación de la Persona con la naturaleza. Tomás presenta consideraciones sobre los conceptos de persona, hipóstasis, sustancia, naturaleza. Sus explicaciones forman el cierre de un largo proceso evolutivo de la terminología y han pasado a ser bien común de los teólogos. Si San Anselmo aún temía que con la designación como 'Persona', las Personas divinas se convirtieran en tres sustancias, Tomás acepta sin limitaciones el uso lingüístico de la Iglesia y lo explica y fundamenta. En cierto modo reinterpreta la definición de Boecio (*rationalis naturae individua substantia*) y describe la persona como lo más perfecto en toda la naturaleza, como aquello que subsiste en una naturaleza racional.

Como Dios contiene en sí todas las perfecciones, se puede transponer a El el concepto de persona, aún cuando el ser persona le compete a Dios de forma mucho más sublime. Pero resulta una dificultad: la persona significa un ser que subsiste en sí mismo. Entonces, ¿cómo se puede hablar de tres Personas en Dios, tal como lo hace el uso lingüístico de la Iglesia? Ricardo de San Víctor intentó eludir esta dificultad definiendo la persona de

14. Q. 28, 1. 2 ad 1.

forma diferente a Boecio, concretamente como *divinae naturae incommunicabilis existentia*, pero Tomás no adopta esta propuesta. Por el contrario, acentúa el «ser distinto» (*individua natura*) de la definición de Boecio: en Dios, el ser persona (*id quod est distinctum in natura illa*) se realiza de una forma propia; la única diferencia posible en Dios es la relación de origen (*relatio originis*) y esa relación es *subsistente* en sí. «Persona» en Dios significa directamente la relación en tanto en cuanto descansa en sí, e indirectamente (*in obliquo*), la naturaleza. Una personalidad común a la naturaleza divina¹⁵ no entra dentro de la perspectiva de la *Summa theologiae*. Las relaciones en Dios no son subsistentes en sí mismas, porque son idénticas a la naturaleza divina, sino porque son hipóstasis, *sub-positum*, es decir, el fundamento más profundo¹⁶. Es la relación en forma de sustancia, o sea, no como naturaleza, sino como *suppositum*, la que posee la esencia divina¹⁷. Estas explicaciones de Santo Tomás suponen un considerable progreso teológico y llegan al límite último de la razón que lucha por, a la luz de la fe, entender el misterio.

En la cuestión 30, Tomás prosigue sus estudios sobre la aplicación del concepto de Persona a Dios. Si en Dios se habla de varias Personas, se tiene una multiplicidad. Tomás diferencia entre el número de la dimensión cuantitativa y el número de la cosa (*numerus rerum*), que va más allá de los predicamentos. En este sentido, el número designa las muchas cosas con la indivisibilidad que les corresponde. Este último número se puede predicar de Dios, pero no el primero, porque las Personas divinas tienen la misma sustancia, a la que no se le añade nada. Por eso, decimos: «La sustancia divina es una», para designar la sustancia indivisa, y: «Las personas son varias», para designar la indivisibilidad propia de cada una de ellas¹⁸.

El problema de las reglas lingüísticas para las afirmaciones sobre el Dios Trino se estudia con más detalle en la cuestión 31. «Por un hablar desordenado —afirma Santo Tomás— se cae fácilmente en la herejía»¹⁹.

El tema tan importante para nuestro coloquio de la cognoscibilidad de la Trinidad es tratado en la cuestión 32. En el siglo V alababa Claudius

15. Insinuada en SCG IV 14.

16. Cfr. *De potentia*, q. 9, a. 4: «persona divina nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina».

17. *In I Sent.*, d. 23, a. 3.

18. I, 30, 3.

19. I, 31, 2.

Mamertius a Platón, porque éste había demostrado las tres Personas divinas con la razón natural²⁰. En la Edad Media, Abelardo opinaba que se podía probar la existencia de la Trinidad²¹. También San Anselmo parece pensar así, al menos en algunos textos. Hugo y Ricardo de San Victor acentuaron muy fuertemente la demostrabilidad de las tres Personas en Dios²².

Sin embargo, Tomás rechaza esa opinión. De acuerdo con los Padres subraya que este misterio de fe supera en mucho la razón natural. Nueva es su clara fundamentación de dicha incognoscibilidad. La argumentación es la siguiente: en nuestro conocimiento natural de Dios dependemos de las creaturas y sólo podemos llegar hasta donde nos llevan éstas. Ellas son efecto del actuar divino hacia fuera, común a las tres Personas. Sin una revelación anterior del misterio, el hombre queda en la oscuridad. Lo mismo se puede decir de los demás misterios de la fe, como la Encarnación, la Glorificación etc.

Tomás va incluso más allá y escribe que se causa daño a la fe si se intenta demostrar por la razón natural la trinidad de las Personas divinas: forma parte de la dignidad de la fe el referirse a realidades invisibles. Dado que las así llamadas demostraciones no son adecuadas, la fe se ve expuesta a la burla de sus enemigos.

Ahora bien, la razón puede mostrar que no hay contradicción entre lo que Dios ha revelado y sus propias exigencias y conocimientos evidentes. En segundo lugar, la razón puede refutar reproches mostrando que los enemigos interpretan mal el dogma o que sus argumentos son incorrectos. Es decir: a la afirmación de que —según la doctrina de la Trinidad— el Dios uno no puede a la vez ser tres, la contestación es que la distinción de las relaciones supera la contradicción (*diversitas relationum tollit contradictionem*). Al fin y al cabo, el entendimiento también puede ayudar a representar de forma más o menos comprensible el misterio, por medio de analogías, del mismo modo que suponen una ayuda, por ejemplo, las analogías con la vida espiritual del hombre (conocer y amar), con la fecundidad o con la tendencia del hombre a vivir en comunidad.

Tomás expone el principio fundamental de que —una vez admitida la Trinidad— esos motivos son adecuados (*congruunt*), pero que con ellos

20. *De statu animae*, III 7: PL 53, 746s.

21. *Introductio ad theol.* II, 8: PL 178, 1050-2.

22. HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis* I, 3, 19; RICARDO: *De Trinitate* I, 4.

no se demuestra suficientemente la trinidad de las Personas. Por ejemplo, no se puede decir que en Dios ha de haber una comunidad porque sin comunidad de personas no hay verdadera alegría.

Esta respuesta al segundo argumento en contra es importante porque marca un camino para el trabajo teológico. El teólogo ha de observar las verdades reveladas descubriendo las relaciones. El oponente, en ese tercer argumento, es de la opinión de que, dado que el misterio de la Trinidad nos supera tanto, no necesitamos dicha Revelación. Como ya se ha dicho, hoy en día son muchos los que opinan que la teología debe ocuparse de problemas terrenos. Tomás comenta al respecto que el conocimiento del misterio de la fe para nosotros es incluso necesario, lo mismo que nuestra meditación del mismo, concretamente (a) «para juzgar rectamente sobre la creación del mundo, y (b) sobre todo para pensar correctamente sobre la salvación, que se perfecciona por el Hijo de Dios hecho Hombre y el don del Espíritu Santo». Respecto al primer punto (la Creación), Tomás escribe en otro lugar: «Una vez que por Revelación divina se ha conocido el misterio de las Personas en Dios, la procesión de las Personas divinas, que es perfecta, *tiene que ser (oportet) razón y causa (ratio et causa)* de la procesión de los creaturas»²³. Tomás se basa para esta afirmación en el principio de que, dentro de un género, todo ha de ser reducido a un primero en ese género, que es razón, modelo y causa de lo que viene tras él. El origen divino de las creaturas presupone por tanto las procesiones eternas de las Personas divinas. De ese modo, el Tratado sobre la Creación sigue al Tratado sobre las misiones. El Padre se expresa a sí mismo y a todas las creaturas por el Verbo. El Padre y el Hijo se aman mutuamente y aman a las creaturas en el Espíritu Santo. De este modo, el Hijo y el Espíritu Santo tienen importancia para el origen de las creaturas y su santificación. Por supuesto que este significado es sólo secundario²⁴. Si se ha conocido el misterio de la Santísima Trinidad, se entiende que la creación no surge con necesidad natural, sino según el modelo del origen del Hijo de Dios y que Dios crea el mundo por amor a su Bondad. Uno de los más bellos logros de la doctrina trinitaria de Santo Tomás es el conocimiento de que el amor es amor de lo bueno y que el amor de Dios es un éxtasis hacia lo bueno; el mundo lo ha creado por amor; forma parte de nuestra naturaleza espiritual el amar lo bueno como un valor absoluto.

23. *De potentia*, q. 10, a. 2 ad 19.

24. Véanse las explicaciones de E. BAILLEUX: *La création, oeuvre de la Trinité selon saint Thomas*, en: *Revue thomiste* 62 (1962) 27-50.

Tomás sigue sus explicaciones con una consideración de cada una de las Personas divinas (Q. 22). En consideraciones muy agudas lleva a cabo su análisis de la utilización del lenguaje, por ejemplo, del término 'Verbo'. Sustantivos como 'Padre', 'engendrar', etc. se aplican de forma propia a Dios, incluso más que a las creaturas en relación a la cosa designada (*res significata*), pero no en relación al *modus significandi* (art. 2 ad 4). Se utiliza el principio: «Cuanto más se acerca lo originado a la forma del originante, tanto más verdadera es la génesis».

En el artículo 4º de esta cuestión se estudia el nombre de «no engendrado», que se aplica al Padre. Si en la teología griega este nombre se entendía no sólo negativa sino también positivamente (el Padre es origen de las Personas divinas), Tomás entiende la palabra formalmente en su significado como lo que es propio del Padre, pero sin coincidir con la Pateridad.

En la cuestión 34, Tomás anota que lo que significa Hijo está ya suficientemente claro por lo que se ha dicho del Padre. Con ello puede dedicarse a la interpretación de los términos 'Verbo' e 'Imagen'. Quiero subrayar que para Tomás el nombre propio de la segunda Persona es 'Hijo'; 'Verbo' explica la naturaleza del Hijo. 'Verbo' se refiere al verbo intradivino del Padre, no al verbo de la Revelación, dicho hacia fuera. Los nombres de 'Verbo' e 'Imagen' expresan la perfección del Hijo. La relación del 'Verbo' divino con el mundo se expone en el artículo 3.

También en la interpretación del nombre 'Imagen' (Q. 35), Tomás se aparta por ejemplo de los teólogos griegos. La palabra 'Imagen' se ha de limitar al Hijo y no es adecuada para el Espíritu Santo. Aquí Tomás se apoya en la Sagrada Escritura y en el uso de la Iglesia.

El nombre 'Espíritu Santo' lo explica Tomás de la vida intradivina y no de los efectos hacia fuera (Q. 36). A la interpretación de San Agustín de que el Espíritu Santo expresa lo que es común al Padre y al Hijo añade él que el Espíritu Santo se origina como Amor; es dinámico, tal y como se contiene en el término 'amor'.

En el artículo 2º, Tomás justifica la fórmula de la Iglesia latina respecto al proceder «*a Patre Filioque*»: las Personas divinas sólo pueden ser diferentes unas de otras en tanto en cuanto tienen una relación que las pone frente a otra, es decir, una relación en cuanto al origen; por lo tanto, tiene que haber esa relación también entre el Hijo y el Espíritu Santo. Un segundo argumento hace relación al hecho de que el Espíritu Santo, como Amor que es, sigue al conocimiento y que tiene que haber un orden entre las dos Personas que se originan del Padre.

En el artículo 4º, Tomás fundamenta que el Padre y el Hijo son un solo principio de la espiración: como en Dios no hay relaciones contrapuestas, todo es uno.

El amor es el nombre propio del Espíritu Santo (Q. 37). Si alguien ama algo (*rem aliquam*) realmente, en su amor se da una cierta impresión del amado, una tendencia hacia el amado, de acuerdo con la cual se dice que lo amado está en el amado. Pero nuestro lenguaje no conoce un término único para designar la tendencia y presencia así originada. Pero se puede considerar como fruto del amor. El Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo, que es fruto de su amor mutuo. Está claro que Tomás entiende aquí amor como amor de amistad. Su análisis y explicación del origen de la tercera Persona son nuevos y fructíferos para la Teología de la mística.

A continuación de estas preguntas se ha de aclarar el nombre de «don» (Q. 38). Por la procesión desde el Padre y el Hijo se puede decir que el Espíritu Santo es 'don'. Se da del Padre y del Hijo como donación hecha en libertad, cuya razón es el amor. El amor que damos a alguien tiene el sentido de un primer don.

El siguiente párrafo está dedicado al tema de las personas en su relación con la sustancia (Q. 39). Aquí, Tomás da las reglas para la expresión lingüística del misterio del Dios Trino. No podemos tratar la finura y el cuidado con que Tomás estudia el uso lingüístico al respecto, pero queremos anotar que la importancia de un modo correcto de expresión ha sido subrayada repetidas veces por los concilios, por ejemplo el Lateranense IV. La cuestión 40 intenta aclarar la relación de las Personas a las relaciones intratrinitarias, es decir, los propios o características de las Personas. Las relaciones son conformadoras de las Personas, pero se puede establecer una diferencia racional entre la relación y la Persona. Como expone A. Malet en el trabajo que ya hemos citado, la posición de la Persona en la doctrina trinitaria de Santo Tomás es tan alta que el Hijo posee la naturaleza divina como Hijo; el ser hijo caracteriza la naturaleza de tal modo que ésta ya no tiene en el Hijo la característica de la fuerza engendradora²⁵.

En la cuestión 41 se trata de las Personas en relación con las acciones que determinan su especificidad. También aquí encontramos consideraciones importantes sobre la primacía de las Personas en la doctrina trinitaria de Santo Tomás. Al engendrar se une un atributo exclusivo, la paternidad. La *filiatio*, a su vez, está unida al ser engendrado.

25. *Op. cit.*, p. 493.



La igualdad de las Personas divinas se trata en la cuestión 42. Tomás subraya su igualdad esencial y demuestra en el artículo 2º su igual eternidad: el Padre engendra eternamente, el Hijo es eternamente engendrado y el Espíritu Santo procede eternamente. El primer argumento contrario afirma que comoquiera que se utilice la palabra 'engendrar', siempre designa algo 'posterior' o 'menor' en el engendrado. La respuesta de Tomás es importante: ninguna forma de origen en las creaturas representa de forma perfecta el engendrar divino. En el último artículo de esta cuestión se expone el intra-ser de las Personas divinas, rechazándose ideas falsas que consideran la vida intradivina de forma estática.

La cuestión 43 forma el final del Tratado y prepara el dedicado a las creaturas. El estudio de las misiones divinas era necesario porque los arrianos deducían de las misiones la desigualdad de las Personas. En cuanto que el concepto de misión significa un «ir a otro lugar», hay que corregirlo antes de aplicarlo a Dios. Pues en este caso sólo puede significar que Dios se hace presente de un modo nuevo. El término de «misión» mantiene su sentido en cuanto que significa proceder.

En su exposición, Tomás subraya la realidad intradivina de las misiones; las misiones extradivinas son imagen de ellas. La Revelación de Dios en la historia de la salvación corresponde a la vida intradivina.

En el artículo 3º se muestra luego, a diferencia de la opinión de muchos teólogos, que la inhabitación de Dios sólo se realiza por la gracia santificante: sólo esta gracia conlleva un nuevo modo de ser de Dios en el mundo.

La respuesta la dio Tomás ya en el artículo 2º (ad 2): «Si una Persona divina está presente en alguien de modo nuevo o es tomada en posesión por alguien en el tiempo, esto sucede no porque la Persona divina se haya transformado sino porque la creatura se ha transformado». En el artículo 3º se saca de ello la consecuencia de que el nuevo modo en que Dios se hace presente sólo puede consistir en que Dios esté como lo conocido en quien conoce y lo amado en el amante, concretamente de tal forma que la creatura racional toca al mismo Dios por medio de su actividad. La vida similar a Dios, que hemos recibido en la gracia santificante, se extiende en nuestras potencias para llevarlas a un actuar divino. La acepción como hijos adoptivos es un símil de la filiación del Verbo divino; el Espíritu Santo imprime en nosotros el sello de la imagen modelo²⁶. El alma tiene una

26. I, 38, 2.

participación en la palabra divina y en el amor que surge en Dios, de tal forma que puede conocer y amar a Dios²⁷. Por la gracia somos hechos hijos de la Trinidad²⁸. El Padre habla su Verbo también a nosotros y El y el Hijo nos abrazan en el amor del Espíritu Santo.

Es importante añadir lo siguiente: también el hombre que no ha sido santificado por la Gracia puede conocer y amar a Dios, pero su conocimiento se queda al nivel de las ideas humanas y no puede tener como objeto la sustancia de Dios. Dios tiene que comunicarse de una manera nueva y en esa comunicación de Dios el hombre tiene que ser elevado para que sus capacidades intelectuales sean capaces de experimentar a Dios. Dios vive en el santificado como en su templo; es experimentable en la fe y en el amor, aunque el santificado no ponga estos actos continuamente. Por la misión del Espíritu Santo se origina y se da la Gracia. El progreso en la Gracia supone una misión nueva²⁹. Toda la cuestión 43 indica un concepto estricto de misión: una Persona sólo puede ser enviada por aquella Persona de la que se origina en Dios³⁰.

Como conclusión

Tras un exhaustivo estudio del tratado, en Tomás se ha de admirar el que por una parte haya entrado con tal profundidad en el misterio y que limite con tanta agudeza, en respeto hacia la tradición, el lenguaje que hemos de utilizar al hablar de la Trinidad y que, por otra parte, sus explicaciones tengan tal impresionante fecundidad para la vida espiritual de los cristianos. En ocasiones se ha considerado el Tratado de Santo Tomás como resultado de una actitud racionalista. Se ha visto que en todas las cuestiones, la Revelación, la fe y el uso lingüístico de la Iglesia son las que dan la pauta, pero también que todo el Tratado sobre la Trinidad es una teología del amor. El amor, en cierto sentido, crea su término, es decir, un *pondus* que atrae al amante hacia el amado. El amor es para Tomás como un éxtasis: el amante permanece junto al amado. En la Santísima Trinidad ese

27. III, 23, 2 ad 3. Cfr. III 45, 4.

28. *In III Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, q. 1, 1.

29. La idea de Scheeben de una toma de posesión hipostática del alma por parte del Espíritu Santo no es correcta. Los muchos textos de la Sagrada Escritura en los que la inhabitación en el alma se aplica al Espíritu Santo, han de entenderse como una atribución.

30. Cfr. E. BAILLEUX: *Le cycle des missions trinitaires d'après saint Thomas d'Aquin*, en *RT* 62 (1962) 165-192.



éxtasis de amor alcanza su más impresionante expresión en la procesión del Espíritu Santo³¹. En el amor se encuentra también el deseo de ser amado por el amado. El amor ha de ser amistad. El amor y la amistad de Dios, en el Espíritu Santo, son para el hombre razón última de la creación y de toda la historia³².

Como escribe M. D. Philippon, los comentadores de Santo Tomás probablemente no se han dado cuenta de hasta qué punto el tratado sobre la Trinidad es la última piedra de su teología. cuya luz ilumina todo el edificio de la *Summa theologiae*. «No hay —así escribe— ni un sólo párrafo algo más largo de la *Summa* que no esté unido con la perspectiva trinitaria por algún artículo clave». Philippon explica su comentario con ejemplos de la Cristología, de la doctrina sobre la Gracia y de la Teología de los sacramentos. Toda la vida de Gracia del cristiano tiene un sentido trinitario; la Gracia del Espíritu Santo, en unión con el Padre y el Hijo, mueve y protege la Iglesia³³. La contemplación de la Santísima Trinidad en su unidad es fruto y meta de nuestra vida de Gracia. Al final de la historia, Cristo juzgará en presencia de la Trinidad soberana³⁴.

L. J. Elders S.V.D.
Seminario de Rolduc
KERKRADE (HOLANDA)

31. I, 37, 2.

32. Cfr. J. KELLER y B. LAVAUD: *La charité comme amitié d'après saint Thomas d'Aquin*, en *RT* (1929), 445-446.

33. I-II, 109, 9 ad 2.

34. *S. Th. Suppl.*, q. 89, a. 3. Cfr. M. M. PHILIPPON: *La Trinité, clé de voûte des mystères chrétiens*, en *RT* 58 (1958) 1-19.