

## PERICHÓRESIS Y CIRCUMINSESSIO

LUCAS F. MATEO-SECO

Esta breve nota tiene como objetivo tratar de dos cuestiones estrechamente relacionadas entre sí<sup>1</sup>: cómo concebir la mutua inhesión de las Personas divinas, lo que en el lenguaje teológico se llama *perikhóresis*<sup>2</sup>, y la validez de la definición clásica de persona *in divinis* como relación subsistente<sup>3</sup>.

En torno a la *perikhóresis*, la enseñanza neotestamentaria es clara y los textos bien conocidos. El Señor no sólo dice que el Padre y Él son uno —*Yo y el Padre somos uno: Ἐν ἑσμεν* (Jn 10, 30)—, expresión que nos lleva a pensar que está diciendo que es un solo Dios con el Padre, sino que, como es bien sa-

1. Las cuestiones me las formulaba el prof. G. GIRONÉS en un reciente artículo: *Inmutable y generoso (La esencia dinámica del Dios trinitario)*, «Anales Valentinus» 28 (2002) 29-40. No voy a entrar en todas las cuestiones suscitadas por ese artículo. Me centraré exclusivamente en la respuesta a estas dos cuestiones, agradecido por el estímulo que se me brinda para seguir considerando unos temas sobre los que escribí hace pocos años.

2. «Doy por supuesto —escribe el prof. Gironés—, que la *perijóresis* no consiste en la coincidencia de las Tres Personas con la Esencia, sino más bien en la *reciprocidad de sus relaciones*. La razón es clara: la triple identidad de las Personas con la Esencia es inmóvil, mientras que la reciprocidad es relativa, fundada en libertad, viene a expresar el paradigma eterno del gran movimiento de nuestra historia. La *perijóresis* es la “Alianza” eterna de una gracia paternal devuelta en “Oblación”. Dicho sea en amable oferta de diálogo para los teólogos españoles Mateo-Seco y Del Cura (y en cierto acuerdo con Moltmann). Ver Lucas F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Eunsa, Pamplona 1998, 627-634. Ver también Santiago DEL CURA, “Perikhóresis”, *Diccionario Teológico “El Dios Trinitario”*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992. Ver también J. MOLTMAN, “Gedanken zur trinitarische Geschichte Gottes”, *Evangelische Theologie* 35 (1975) 208-223» (G. GIRONÉS, *Inmutable y generoso*, cit., 32, n. 6).

3. «Reconociendo que no hay relación sin correlatos, que son principio o término de la misma relación, y no hay correlatos que no se funden en un ser sustancial, siendo ellos mismos centro sustancial que opera desde el fondo de la sustancia, me atrevo a preguntar con toda el alma ¿es verdad que cada persona en Dios sea una “relación subsistente”? ¿No habrá que decir, más bien, que es un “subsistente referido”, como principio o término de relación?» (*Ibid.*, 38).

bido, utiliza expresiones más concretas en lo que se refiere a nuestro tema, al referirse directamente a las Personas: *El Padre está en mí y yo en el Padre* (Jn 10, 38); *Felipe (...) el que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo dices tú muéstranos al Padre? Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí* (Jn 14, 11). En la oración sacerdotal las expresiones no sólo se repiten, sino que presentan la relación de inmanencia del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre como causa y término de la unión de los hombres con Dios y entre sí: *Que todos sean uno, como tú, Padre estás en mí y yo en ti, que así ellos estén en nosotros (...)* *Yo les he dado la gloria que Tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y Tú en mí, para que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que Tú me has enviado y los has amado como me amaste a mí* (Jn 17, 21-23). Frecuentemente los Padres vieron en este texto no sólo la mutua inmanencia del Padre y del Hijo, sino también la presencia del Espíritu Santo. Así sucede con Gregorio de Nisa, para quien la gloria de que aquí habla el Señor es el Espíritu Santo, el cual causa esa unidad en los discípulos que pide el Señor precisamente al divinizarlos<sup>4</sup>. La inhabitación de la Trinidad en nosotros y de nosotros en la Trinidad es reflejo de esa otra inefable inhabitación existente entre las tres divinas Personas. Se está hablando, pues, de la unidad entre las personas, no de la unidad entre las naturalezas.

Los textos neotestamentarios nos llevan a entender la cuestión de la *perikhóresis* referida *in recto* a las Personas divinas, no a la esencia. En este sentido, puede decirse que las afirmaciones del Señor en las que habla de su mutua inhesión en el Padre añaden un matiz a la afirmación de que Él y el Padre son una sola cosa. Según estas expresiones, Padre e Hijo no sólo *son uno*, sino que están el uno en el otro. El matiz tiene su importancia, sobre todo, si se tiene en cuenta que esta relación se presenta como causa de nuestra unidad eterna con Dios. Nos encontramos, pues, a mi entender y según nuestra forma de hablar, en la esfera de las relaciones personales, y no de la esencia divina. La *perikhóresis* nos orienta hacia la profundidad de la relación personal existente entre los tres Tú de la Trinidad.

Desde esta perspectiva, puede decirse que no es del todo exacta la apreciación de quienes encuentran como conceptos idénticos *unidad de esencia* y *perikhóresis*<sup>5</sup>. La *perikhóresis* añade un matiz relacional a la unidad de esencia, aun-

4. Así sucede, p.e., en Gregorio de Nisa, que entiende que cuando en el capítulo 17 de San Juan se habla de Gloria se está hablando del Espíritu Santo. Cfr. L.F. MATEO-SECO, *La unidad y la gloria*, en J. CHAPA (ed.), *Signum et testimonium*, Pamplona 2003, 178-198.

5. Éste es el caso, p.e., A. CHOLLET en su artículo *Circuminsession*, DTC 2, 2527-2532.

que, como es lógico, la unidad de esencia está en el trasfondo y es el fundamento de la radicalidad con que se puede hablar de la *perikhóresis* existente entre las Personas divinas.

La teología ha intentado expresar la profunda relación de inhesión existente entre las Personas divinas mediante el concepto de mutua in-existencia o in-habitación: los griegos utilizaron para ello el término περιχώρησις; los latinos lo tradujeron por *circumincessio* o *circuminsessio*. Etimológicamente περιχωρέω significa movimiento circular rotatorio por el mismo sitio. Implica, pues, mismidad, diferenciación y dinamismo. En su origen estoico, en sus aplicaciones cristológicas y, más tarde en su aplicación en doctrina trinitaria, *perichoreo* tiene un matiz primordialmente dinámico, aunque tiene también una acepción estática. Fue utilizado primeramente para designar la unidad y armonía de las operaciones de las dos naturalezas de Cristo, para pasar después a designar la unidad existente entre las tres divinas Personas<sup>6</sup>. En cristología, el problema era proteger noéticamente la afirmación de que Jesucristo es un *único* Señor. Esta unidad tiene lugar en Alguien que posee dos naturalezas abismalmente diferentes, la naturaleza divina y la humana, y que actúa a través de las dos. Ambas naturalezas constituyen un único Señor, porque están unidas hasta el punto de que se puede afirmar de ellas que, sin dejar de ser diferentes, las dos naturalezas in-habitan la una en la otra en una inefable *perichóresis*, en razón del único sujeto sobre el que descansan.

## LA APLICACIÓN DEL CONCEPTO ΠΕΡΙΧΩΡΗΣΙΣ AL MISTERIO TRINITARIO

La idea de movimiento inicialmente presente en el concepto de περιχώρησις se atenúa cuando el término es aplicado al misterio trinitario. Así sucede con San Juan Damasceno (+ ca. 750), que sintetiza la tradición anterior del uso del término *perikhóresis* y cuya *Expositio fidei* ejerce una influencia decisiva en el ámbito latino. El tema ha sido estudiado por extenso en una tesis doctoral que he dirigido<sup>7</sup>, y cuyo *excerptum* acaba de ser publicado<sup>8</sup>. Sigo aquí de cerca los datos que en ella se aportan sobre el concepto de περιχώρησις hasta el Damasceno.

6. El primer autor del que hay constancia que utilizase este término para designar la unidad de Cristo es San Gregorio de Nacianzo (+390): cfr. PG 37, 181 C.

7. Cfr. J.P. TORREBIARTE AGUILAR, *La unidad de Dios en la Expositio Fidei de San Juan Damasceno*, Tesis *pro manuscripto*, Pamplona 1999.

8. Cfr. ID., *La unidad de Dios en la Expositio Fidei de San Juan Damasceno*, Pamplona 2003.

El término *pericwvrhsi*” es utilizado tres veces en la *Expositio fidei* y, como anota Torrebiarte, en todas ellas se combina con la expresión *ἐν ἀλλήλαις*, es decir, está referido *in recto* a las Personas divinas<sup>9</sup>. He aquí el primero de estos pasajes, que sigue de cerca un texto del Pseudo Cirilo:

«En efecto, como decíamos, se unen no como si se confundiesen, sino como quienes se contienen entre sí, y poseen la perichóresis en los otros sin fusión ni mezcla»<sup>10</sup>.

El Damasceno se está refiriéndose *in recto* a las Personas divinas, las cuales poseen una estrecha y completa *περιχώρησις* entre sí. Esta *περιχώρησις* sirve para designar al mismo tiempo la unidad de las Personas y la no confusión entre ellas. Observa Torrebiarte siguiendo a Kotter, que este pasaje tiene también un paralelo con el *De divinis nominibus*<sup>11</sup> y que inmediatamente después el Damasceno ilustra su exposición de la unidad trinitaria con la imagen de los tres soles, tomada de San Gregorio de Nacianzo:

«...la divinidad es una, como es una la combinación (*σύγκρασις*) y la unión (*συνάφεια*) de la luz en tres soles que se contienen mutuamente sin separación (...) Nos prosternamos ante la Trinidad cuando la divinidad es considerada con relación a aquellos en los cuales existe, o, para hablar con mayor exactitud, aquello que la divinidad es. En efecto, las hipóstasis [del Hijo y del Espíritu] son eterna y continuamente a partir de la Primera causa y con la misma gloria»<sup>12</sup>.

La imagen de la unidad de la luz producida por diversos soles o diversas lámparas está al servicio de la idea de un dinamismo, triple y uno, pero sin confusión. Más íntima que la unión de los tres soles que se contienen entre sí, es la vida de las tres Personas, entre otras razones, porque el Hijo y el Espíritu eterna y continuamente proceden del *Principio sin principio* y poseen la misma gloria. Vengamos al segundo texto del Damasceno:

9. Los pasajes se encuentran en: *Expositio fidei* 8, 14 y 91.

10. «...καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα συναλοιφῆς καὶ συμφύσεως» (*Expositio fidei*, 8, 1. 262-264: K. II, p. 29). La referencia al Pseudo Cirilo es del *De Trinitate*, 10: PG 77, 1141 A. He aquí el texto del Pseudo Cirilo: «En efecto, como decíamos, se unen no como si se confundiesen, sino como quienes se contienen (ἔχεσθαι) unos a otros. Poseen la compenetración (περιχώσιν ἔχουσι) de unos en otros sin ninguna confusión ni mezcla».

11. «Las personas divinas son fuente de unidad por cuanto están supraesencialmente unidas en un todo, sin que se confundan las propias diferencias» (Ps. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2, 4: PG 3, 641 A.). J.P. TORREBIARTE AGUILAR, *La unidad de Dios en la Expositio fidei*, Tesis *pro mmscripto*, cit., 179-184.

12. *Expositio fidei*, 8, 1: Kotter II, 29. Cfr. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* 31, 14: SC 250, 302-304.

«Existe una permanencia e inhabitación de unas hipóstasis en otras, porque las hipóstasis son continuas e indivisibles unas de otras, y no tienen una *perichóresis* confusa de unas en otras, pues no están mezcladas, sino de tal modo que se poseen unas a otras (ὥστε ἐχρῶσθαι ἀλλήλων)»<sup>13</sup>.

La expresión final de este texto me parece especialmente elocuente: las tres Personas se tienen —se poseen— unas a otras. Esta mutua inhabitación de las tres Personas y esta permanencia de unas en otras es la mutua «posesión» de Personas unidas vitalmente. Por esta razón, me parece ponderada la posición de J.P. Torrebiarte cuando escribe en su tesis, separándose de la posición de Stemmer: «Stemmer sostiene que en el Damasceno la περιχώρησις trinitaria es el resultado de la unidad<sup>14</sup>. Nosotros, en cambio, pensamos que en la περιχώρησις trinitaria no se trata de un efecto de la unidad, ni tampoco que sea un simple sinónimo de la unidad misma. Sostenemos en cambio que en el conjunto de la obra del Damasceno (*Expositio fidei* incluida) la περιχώρησις trinitaria se refiere al modo como ocurre la unidad divina de las personas»<sup>15</sup>.

El tercer pasaje de la *Expositio fidei* referido explícitamente a la περιχώρησις remite a Jn 14, 11, que habla de la mutua inhabitación entre Padre e Hijo en un contexto gramatical de quietud, pues se está utilizando la preposición ἐν:

«[Entre las cosas que se dicen de Cristo en la Sagrada Escritura que nos lo muestran antes de su encarnación podemos señalar] lo que se refiere a la *perichóresis* de las hipóstasis en las demás conforme a aquello de *Yo en el Padre, y el Padre en Mí* (Jn 14, 11)»<sup>16</sup>.

Al hilo de los textos del Damasceno, no está de más insistir en que la unidad de la Trinidad de la que venimos hablando, es la unidad de las Personas entre sí. Como comenta Torrebiarte, de no existir una περιχώρησις perfecta de las hipóstasis divinas, estas hipóstasis se limitarían recíprocamente<sup>17</sup>. Se trata de una περιχώρησις que tiene su mejor referencia analógica con lo que acontece en la vida del espíritu humano: no es posible imaginar en el hombre un verbo

13. «Ἡ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονὴ τε καὶ ἰδρυσις».

14. P. STEMMER, *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs*, en «Archive für Begriffsgeschichte», 27 (1983) 25.

15. J.P. TORREBIARTE AGUILAR, *La unidad de Dios en la Expositio fidei*, Tesis *pro mmscripto*, cit., 187-188.

16. «...τὰ δὲ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων περιχώρησιν ὡς ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί» (*Expositio fidei*, 91, l. 11-16; Kotter II, p. 212).

17. J.P. TORREBIARTE AGUILAR, *La unidad de Dios en la Expositio fidei*, Tesis *pro mmscripto*, cit., 191-192.

mental separado de la mente que lo ha concebido, ni un amor separado del espíritu que ama.

## DINAMISMO, QUIETUD, POSESIÓN

Al hablar de la περιχώρησις, los textos de San Juan Damasceno convergen hacia estos tres conceptos. Es claro que la περιχώρησις se refiere *in recto* a las Personas divinas. Son ellas las que están la una en la otra: en cuanto personas, no en cuanto esencia, si se nos permite hablar así. Este estar una Persona en las demás (ἐν ἀλλήλαις) es descrito por el Damasceno con los «quietos» textos evangélicos que hablan de que el Padre está *en* el Hijo y el Hijo *en* el Padre; es descrito también como una realidad dinámica, como una faceta inseparable de la relación existente entre ellos en razón del origen; es descrito, finalmente, como que una Persona tiene a la otra (el Damasceno ha utilizado para ello el verbo ἔχω), como se poseen quienes están ligados íntimamente por los actos de conocimiento y de amor.

Ni Pedro Lombardo, ni Santo Tomás de Aquino usaron el término *perikhóresis*, aunque lógicamente prestan atención a la mutua inhabitación de las Personas entre sí. Santo Tomás dedicó explícita consideración a este asunto en la *Summa Theologiae*. Del Cura llama la atención sobre el cambio de perspectiva que tiene lugar con ellos: si en la época patrística la unidad divina se explicaba por el proceso *perikhorético* de interpenetración, ahora es la unidad de la esencia divina lo que fundamenta el hecho de la *perikhóresis* como un estado. La idea de interpenetración pasa a un segundo plano<sup>18</sup>.

Sin embargo, muchas de las traducciones latinas del término *perikhóresis* evocan la primitiva significación griega. En efecto, como anota el mismo Del Cura, la *circuminsessio* se concibe como *in-existencia* de unas Personas en otras (Escoto), como *circularis sessio et mutua (in)mansio* (Aureolo); Faber traduce los términos *perikhóresis* y *perikhórein* utilizados en la *Expositio fidei* en forma variada: *invicem circuitio, immansio, in seinvicem ingressio inmmansioque, inmanentia, seinvicem inmeare*<sup>19</sup>.

Es obvio que los aspectos dinámicos y estáticos de la *perikhóresis* se yuxtaponen, sin ningún problema, incluso en el ámbito latino. Como en otros temas trinitarios, cabría decir también aquí que, en la concepción de la naturale-

18. Cfr. S. DEL CURA, *Perikhóresis*, en J. PIKAZA (ed.), *El Dios cristiano. Diccionario teológico*, Salamanca 1992, 1091.

19. Cfr. ID., *Perikhóresis*, cit., 1091.

za de la *perikhóresis* trinitaria, aunque los enfoques griego y latino sean diversos, ni se oponen entre sí, ni son tan divergentes como en un primer momento hizo suponer la fácil esquematización de De Regnon. Así que, tras repetir que la *perikhóresis* se refiere directamente a las Personas y no a la esencia, parece prudente dar un paso más añadiendo que es necesario concebirla, no sólo en modo estático, sino también como propia de la vida de las Personas divinas, pues Dios está más allá de lo que entendemos por quietud y de lo que entendemos por movimiento.

Estimo que lleva razón J.P. Torrebiarte cuando, en la conclusión de su tesis, escribe: «La definición de περιχώρησις-compenetración en la Trinidad que adelanta Diasandro (*íntima unión permanente y total de las tres hipóstasis trinitarias en la identidad de la οὐσία*) no nos parece adecuada, ya que la οὐσία no es un sustrato distinto en relación con las hipóstasis trinitarias como podría entenderse a partir de este enunciado»<sup>20</sup>.

Los conceptos de *unidad de la esencia divina* y *perikhóresis* no son idénticos. La *perikhóresis* añade sobre el concepto de unicidad de *ousía* matices de gran importancia y de una riqueza teológica que sería una pena no tener en cuenta. Con la *perikhóresis* no estamos designando la unicidad de la esencia, sino la forma en que las Personas se «poseen» mutuamente, inhabitando unas en otras.

## LA POSICIÓN DE SANTO TOMÁS

Como ya se ha dicho, Santo Tomás no utiliza los términos περιχώρησις ni *circuminsessio*, pero sí trata la igualdad de las divinas Personas en cuanto al mutuo modo de *in-existencia* de unas en otras. En la *Summa Theologiae*, Santo Tomás coloca elocuentemente este asunto ya al final de su *De Trinitate* (I qq. 27-43) como queriendo coronar su estudio sobre las Personas divinas volviendo a la unidad existente entre ellas, o dicho más exactamente, considerando el cómo tiene lugar esa unidad, y preparando, además, con este estudio de la mutua inhabitación de las Personas divinas, la inhabitación de la Trinidad que tiene lugar en nuestra alma. El texto neotestamentario que preside la exposición tomasiana es el tantas veces citado de Jn 14, 11.

Tras afirmar el hecho de la mutua «inhabitación» de las Personas divinas, Santo Tomás argumenta que este mutuo estar del Padre en el Hijo y del Hijo

20. J.P. TORREBIARTE AGUILAR, *La unidad de Dios en la Expositio fidei*, Tesis pro manuscrito, cit., 267-268. La cita de Diasandro es: C.A. DISANDRO, *Historia semántica de la perikhóresis*, «Studia Patristica» 15 (1984) 447.

en el Padre ha de considerarse teniendo en cuenta la total comunicación de la propia esencia que el Padre hace al Hijo; desde la mutua relación existente entre ellos (pues ambos términos se incluyen entre sí); y desde la misma naturaleza de las procesiones divinas, ya que se trata de procesiones perfectamente inmanentes, por lo cual el término que procede permanece en el origen del que procede<sup>21</sup>.

## LA PERSONA IN DIVINIS COMO RELATIO SUBSISTENS

No parece, pues, que en Santo Tomás nos encontremos ante un pensamiento que reduzca el concepto de *perikhóresis* al concepto de unidad de la esencia divina. También en Santo Tomás, el hecho de la mutua inhabitación está referido directamente a las Personas, las cuales están unas en otras en razón de su origen, de sus relaciones y de la totalidad con que el Padre se comunica a ellas. Cuando Santo Tomás habla aquí de esencia, la está concibiendo en cuanto comunicada totalmente por el Padre en un acto eterno, es decir, en cuanto que esa esencia, en el Hijo y en el Espíritu, procede de la simplicísima y eterna donación de Aquel que es *fons et origo totius Trinitatis*.

En esta perspectiva, la definición de Persona como *relatio subsistens* es, a mi entender, coherente y adecuada, y más apta para expresar la mutua inmanencia de las Personas que la contraria: *subsistens relativum*. Y esto porque gramaticalmente recae el peso sobre el sustantivo *relatio*, es decir, porque queda destacada en primer lugar la mutua referencia existente entre las Personas divinas como expresión inherente a su mutua donación. Según nuestro modo de hablar, las Personas divinas se constituyen en personas precisamente por su oposición de relación.

Esto se manifiesta con especial claridad en la esfera de pensamiento de Santo Tomás. Baste recordar su teología de la Persona del Padre: para él, el Padre, como las otras dos Personas divinas, se constituye en persona por su oposición de relación, es decir, por su paternidad y por su espiración. De ahí la convicción con que, para hablar de la mutua inhabitación, Santo Tomás se apoya en el hecho de que, en las relaciones divinas, «*unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum*», y en el hecho de que la inmanencia de las procesiones lleva consigo el que el término que procede permanece, hablando en lenguaje espacial, dentro del término del que procede<sup>22</sup>.

21. SANTO TOMÁS, STh I, q. 42, a. 5, in c.

22. *Ibid.*

En la estructuración de nuestro pensamiento en torno a la Santa Trinidad parece, pues, razonable concebir la mutua inhabitación de las Personas divinas fundada en la infinita simplicidad de Dios, pero añadiendo una perspectiva más allá de lo que podríamos llamar *unidad de esencia*. Dicho de otro modo: unidad de esencia en Dios y *perikhóresis* son perspectivas complementarias: la *perikhóresis* designa *in recto* la «compenetración» existente entre las Personas en razón de la perfecta inmanencia de las procesiones y en razón de la perfección de sus relaciones. Diciéndolo con el lenguaje clásico: la *perikhóresis* no es otra cosa que una expresión más de la radicalidad con que ha de entenderse que cada Persona consiste en su *esse ad* respecto a las otras dos, es decir, es *relatio*.

Esa perfección del *esse ad* se fundamenta —siempre según nuestro modo de conocer y de hablar— en la perfección de la divina esencia. Al llegar aquí, quizás nada mejor que evocar la afirmación joánica *Dios es amor* (1 Jn 4, 16), y evocar también la analogía trinitaria utilizada por Ricardo de San Víctor: en el amor existen tres términos, *amans et amatus et amor*.

Históricamente, el concepto *perikhóresis* siempre mantuvo algo del *dinamismo vital* que está en su origen y, en el terreno trinitario, fue usado para designar la mutua inhabitación de unas Personas en otras. Añade, pues, un matiz importante sobre el concepto de *unidad de esencia*; si se perdiese ese matiz, la teología trinitaria quedaría empobrecida. Hacia esto apuntaba cuando describía la *perikhóresis* como el hecho de que las divinas Personas existen la una en la otra en razón de que son el mismo y único Dios<sup>23</sup>. La unidad de esencia es el *fundamento* lógico, según nuestro modo de hablar, de una vida íntima tan perfecta como se intenta describir con el término περιχώρησις; la περιχώρησις se refiere a esta vida, no al concepto de esencia.

El fuerte acento que la definición de Persona como *relatio subsistens* coloca en la relatividad de unas Personas hacia otras, parece subrayar, a mi entender, la radicalidad con que hay que entender su mutua inhabitación, su *in seinvicem ingressio inmansioque*, que constituye la intimidad de la vida intratrinitaria —la mutua comunicación interpersonal— de la que participamos precisamente al ser hechos hijos en el Hijo por el Espíritu y, en consecuencia, al ser inhabitados por la Trinidad Beatísima.

Lucas F. Mateo-Seco  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

23. Cfr. *Dios Uno y Trino*, cit., 516.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.