SUMA DE LA SAGRADA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA

VOLUMEN II

T R A T A D O I

ACERCA DE DIOS UNO Y TRINO

Por el Rev. P.José M. Dalmau, S.J.

LIBRO II

Del Dios Trino según las Personas

CAPITULO I.- DE LA EXISTENCIA DEL MISTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD

Artículo I. Errores opuestos y doctrina de la Iglesia

Artículo II. El misterio de la Santísima Trinidad en la S. Escritura

Tesis 26. La Trinidad de las Personas en la unidad de la esencia divina se prueba por el N.T.

Escolio. De la revelación de la Santísima. Trinidad en el A.T.

Artículo III. El misterio de la Santísima Trinidad en la Tradición

Tesis 27. Consta por una perpetua y sincera tradición de la Iglesia antes del Sínodo Niceno, la Trinidad de las Personas en la unidad de la esencia divina

Tesis 28. A la sincera y universal tradición de la Iglesia no obsta las objeciones de algunos escritores antenicenos.

Tesis 29. Es totalmente sincera y católica la sentencia de los Padres del siglo IV, acerca de la consustancialidad de la Trinidad.

Artículo IV. La razón natural y el misterio de la Santísima Trinidad

Tesis 30. El misterio de la Santísima Trinidad, que es misterio estrictamente dicho, no repugna a la razón natural

Apéndice. El significado de los términos que se usan en la teología trinitaria

CAPITULO II. DE LAS PROCESIONES DIVINAS

Artículo I. Existencia de las procesiones de Dios

Tesis 31. Se dan en Dios dos procesiones inmanentes

Escolio. De la prioridad y de la posterioridad en Dios

L I B R O II

ACERCA DE DIOS TRINO EN CUANTO A LAS PERSONAS

CAPÍTULO I

SOBRE LA EXISTENCIA DEL MISTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD

Artículo I

ERRORES OPUESTOS Y DOCTRINA DE LA IGLESIA

287. Noción del misterio de la Santísima Trinidad. El primer y el más simple enunciado del misterio de la Santísima Trinidad, ha establecido lo siguiente: A pesar de que Dios es único, de tal forma que implica contradicción el que se den muchos dioses, así como se dan muchos hombres, no obstante el *Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, realmente distintas, las cuales son el Dios único por identidad real.* Ahora bien, puesto que aquello por lo que algo se constituye en cierto orden de seres se llama *esencia, sustancia y naturaleza*, y puesto que el sujeto de la naturaleza intelectual distinto de otros sujetos recibe el nombre de *persona,* por ello, el misterio de la ∗Santísima Trinidad+ se expresa en las fórmulas de la fe de este modo: SE DA EN DIOS UNA SOLAZ ESENCIA O NATURALEZA, Y TRES PERSONAS; o bien DIOS ES UNO SOLO EN NATURALEZA Y TRINO EN PERSONAS. El nombre de Trinidad (en griego) usado ya desde el siglo II y el siglo III, designa simultáneamente de un modo cuasicolectivo, *tres personas en unidad de esencia.* Los párrafos siguientes presentarán otros términos que aparecen en la declaración y en la explicación del misterio.

Ya que las proposiciones ulteriores y las definiciones del dogma trinitario han sido propuestas principalmente para cerrar el paso a los errores que pululaban, es menester tratar antes acerca de estos errores.

288. Las herejías y los errores en contra de la Trinidad, pueden distribuirse conforme aparece por el enunciado mismo del misterio:

1) Se niega o se destruye, bien de modo manifiesto, bien de forma indirecta, la unidad de la naturaleza divina, en el cual error se da un cierto *triteísmo.*

2) Se niega la verdadera Trinidad de personas en Dios.

Ahora bien, esto puede llevarse a cabo de un doble modo muy distinto:

a) o bien por negarse la distinción real personal entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, manteniendo solamente una cierta distinción menor, modal o mera distinción de razón; afirma esto el *monarquianismo* y el *modalismo*;

b) o bien por negarse explícita o implícitamente, de un modo manifiesto o de una forma subrepticia, la verdadera divinidad de la segunda y de la tercera persona, las cuales, por tanto, según este error herético, quedan subordinadas a la primera, puesto que ésta sola es el verdadero Dios; así se expresa *el subordinacianismo.*

En verdad, estos errores brotan de la dificultad misma del misterio y de la total confusión entre naturaleza y persona. No obstante, de hecho, estos errores están unidos a las falsas nociones acerca de la divinidad misma. En efecto, en los primeros siglos del cristianismo se habían divulgado las teorías emanatistas acerca de los *eones* y acerca de los intermediarios entre Dios y las cosas creadas; teorías derivadas en parte de la filosofía estoica y neoplatónica, las cuales los herejes gnósticos pretendieron adaptarlas al dogma cristiano. Surgieron de éstas muchos errores, no sólo en contra de la Trinidad, sino también en contra de la simplicidad de Dios y en contra de la creación; hasta el punto de que solamente la doctrina trinitaria ortodoxa ha mantenido incólume la verdadera noción de Dios conocida por la razón y por la revelación.

Ahora bien, puesto que la revelación del misterio de la Santísima Trinidad se ha llevado a cabo, sobre todo y principalmente, en Jesucristo Dios-hombre y mediante Él mismo, no tiene nada de extraño el que las primeras herejías trinitarias sean al mismo tiempo herejías *cristológicas*, y el que las principales controversias versen acerca del Verbo, la segunda persona. Quedará suficientemente claro por su sola exposición el que no se puede deducir por ello que se trate exclusivamente acerca del hijo, como si los cristianos profesaran en lo concernientes a las personas divinas un mero *dualismo*, según han tenido la osadía de afirmar ciertos racionalistas modernos.

Por otra parte, estos errores han sido propuestos de un modo muy diferente y muchas veces de una forma bastante confusa, lo cual no es extraño, puesto que el misterio de la Santísima Trinidad, aunque inaccesible a la razón

humana, ha sido propuesto con toda claridad por la luz de la revelación. Este es el motivo por el que las herejías y los errores, que parecerían mas bien obvios, según la razón natural, se desvanecieron rápidamente, mientras que las controversias fueron más pesadas y más prolongadas, bien acerca de ciertas sentencias, ya ilógicas, ya unidas a falsas teorías filosóficas, bien acerca del uso de los términos en la exposición de un misterio que sobrepasa de tal modo la capacidad de la mente creada. A pesar de ello, se ha conseguido por esto, el que, bajo la dirección inspiradora del Espíritu Santo, se alcanzara en la Iglesia un conocimiento más exacto del misterio mismo.

289. Serie cronológica de los errores. Ya a finales del siglo I, negaron la divinidad de Jesucristo algunos judaizantes, como CERINTO y los EBIONITAS. En último término vinieron a caer en esto mismo muchos GNÓSTICOS del siglo II. El gnosticismo, gran herejía que causó pesar a la Iglesia primitiva, aunque no sea propiamente herejía trinitaria, tiene una gran importancia en la historia de este dogma, ya que, al incluir entre los eones al Verbo, Jesucristo, y al Paráclito, es testigo de la doctrina trinitaria de la Iglesia y ha tenido una enorme importancia mediante sus especulaciones en el desarrollo de la teología. Marción introdujo el dualismo entre el Dios del N. Testamento y, por otra parte, es acusado por S. Dionisio Romano de que *corta y divide la monarquía en tres principios+ (D 48).

A finales del siglo II y a lo largo del siglo III se divulgó de diversas formas el monarquianismo, llamado de este modo porque tenía como a guisa de consigna: *tenemos monarquía+, al querer salvar la unidad del principio divino, la cual no sabían compaginarla con la Trinidad de personas. Los *teodocianos*, seguidores de los dos Teodotos, el curtidor y el banquero, los cuales son llamados ahora *adopcionistas* por muchos, negaban la divinidad de Jesús; y afirmaban que se daban en Él unas virtudes divinas, Cristo y el Espíritu, impersonales; esto es, personalmente indistintas del Padre; por ello, el sistema de éstos fue llamado acertadamente *monarquianismo dinámico.*

El monarquianismo *odalístico* lo sostuvieron los *patripasianos*, PRAXEAS, NORTO Y CLEÓMENES, llamados de esta manera porque decían que el Padre y el Hijo eran una sola persona, y que por tanto el Padre padeció en Jesucristo. El modalista más notable es SABELIO, a partir del cual, el modalismo fue prácticamente conocido en la posteridad con el nombre de Sabelianismo. Para el modalismo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son más que tres modos con los que se manifiesta la única persona divina, en cuanto creador, según aparece en Jesucristo, y conforme se otorga a la Iglesia y a los apóstoles. PABLO DE SAMOSATA conjugó de un modo, en apariencia muy científico, el modalismo con la negación de la divinidad de Jesucristo; pues afirmó que en Dios persona única, pueden distinguirse, en cierto modo, la razón y la sabiduría; y que, por tanto, el Verbo es manifestado ciertamente por Dios, pero impersonal como es el verbo humano, el cual habría habitado con

una unión peculiar en Jesús puro hombre. Consta por la epístola del PAPA S. DIONISIO, que por este mismo tiempo hubo ciertos *triteístas y subordinacianos.* Son para muchos, sospechosos de subordinacianismo, algunos adversarios del modalismo, como HIPÓLITO Y NOVACIANO.

290. A comienzos del siglo IV surgió el SUBORDINACIONISMO, considerado en sentido más estricto, ARRIO, del cual proviene el nombre de arrianismo; negó directamente que el Verbo fuese verdadero Dios, sino que dijo que aquél era el primer ser creado; hecho antes de los siglos, sin embargo teniendo un principio de duración, en orden a la creación del mundo, y que, por tanto, no fue engendrado ni eterno. Sus seguidores posteriores, EUSEBIO DE NICOMEDIA, AECIO y AUNOMIO, fueron llamados *anomeos*, ya que decían que el Verbo era distinto del Padre. Una vez condenado el arrianismo en el *CONCILIO DE NICEA*, de los restos de éste, que surgieron de nuevo, brotó también el SEMIARRIANISMO, el cual consistió, todo el, en atacar la palabra de la consustancialidad (**όμοούσιον**). Entre los semiarrianos, muchos fueron realmente subordinados, al menos al principio, ya que negaban que el Verbo era perfectamente igual al Padre, sino que decían que solamente era semejante a Él (**όμοιούσιον**) en cambio, otros discutían, según parece, solamente acerca de la palabra.

En medio de la lucha arriana, FOTINO reinstauró el modalismo, al enseñar que el Verbo incorporado era totalmente idéntico con el Padre, y que en cambio era distinto del Verbo prolongado, el cual es Cristo.

De entre los semiarrianos, propiamente tales, surgió el subordinacianismo acerca de la persona del Espíritu Santo, el cual dijeron los PNEUMATÓMACOS, siguiendo, sobre todo, a MACEDONIO, que habría sido creado por el Verbo. Todos estos errores fueron condenados en el *Concilio Romano* (380), por el PAPA DÁMASO (D 83), y en el *Concilio I de Constantinopla* (381).

En España, en el siglo V, los que habían quedado del sabelianismo introducido por Prisciliano, coexisten con el arrianismo de los visigodos. En el siglo VI, ciertos monoteletas y filósofos semi-cristianos, como JUAN FILÓPONO, profesaron un *triteísmo,* al decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran tres individuos de naturaleza divina, al igual que tres hombres son de naturaleza humana.

291. En los siglos XI y XII, en la controversia acerca de los universales, erraron sobre la Trinidad los nominalistas ROSCELINO y ABELARDO. Las teorías del primero supusieron un triteísmo y las del segundo conllevaron un modalismo. En efecto, aquél sostuvo que las tres personas eran tres sustancias, de la misma forma que tres hombres, y que sin embargo se llamaban un sólo Dios por la identidad perfecta de ellas; éste, en cambio,

confundiendo las apropiaciones con las propiedades personales, parece que enseñó que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, son solamente tres atributos divinos de poder, de sabiduría y de bondad. Entre los realistas, a GILBERTO PORRETANO, al establecer la distinción real entre naturaleza y personalidad, se le acusó de una cuádruple división en lo relacionado con Dios. El ABAD JOAQUIN DE FIORE, ponía entre las personas divinas una unidad meramente colectiva y semejante.

Aunque los principales protestantes profesaron la doctrina católica acerca de la Trinidad, brotó en el siglo XVI entre ellos, *el unitarismo y el arrianismo*; así SERVET, LELIO y FAUSTO SOCIANO, por el que fueron llamados socianianos, y muchos en Transilvana, y algunos en Inglaterra.

En el siglo XIX, los racionalistas y los protestantes liberales rechazan, según queda claro, el dogma de la Santísima Trinidad; ahora bien, niegan principalmente que la fe primitiva de la Iglesia fuera la católica.

GÜNTER pretendió explicar la Trinidad echando mano del evolucionismo hegeliano, en virtud del cual mezcló de forma confusa casi todos los antiguos errores, y admitió una unidad solamente formal; esto es, orgánica, entre las personas, las cuales, sin embargo, no son propiamente en su sistema más que una sola persona absoluta. ROSMINI enseñó algunas teorías extrañas acerca de la persona del Verbo y del Espíritu Santo, las cuales fueron condenadas. Por último, los modernistas del siglo XX se ponen totalmente de acuerdo con los racionalistas, y no admiten ni la Trinidad de personas en Dios, ni la divinidad de Jesucristo, a no ser como un medio para fomentar a través de estas fórmulas el afecto religioso.

292. Documentos eclesiásticos acerca de la Santísima Trinidad. Consta de manera sobreabundante que la doctrina acerca de la Trinidad, es de fe divina, católica y definida y siempre ha sido propuesta en los símbolos y en las profesiones de fe. Es preferible presentar al menos los principales documentos del magisterio eclesiástico.

DEFINICIONES PROPIAMENTE DICHAS. El Concilio de Nicea definió la consustancialidad del Hijo de Dios con el Padre, por medio de la adición al símbolo de la palabra *homousion* y mediante el anatema del arrianismo (D 54); los anatematismos de S. DÁMASO (D 58-82); la condena de los errores del macedonianismo respecto al Espíritu Santo y de otros errores contrarios a la Trinidad en el *Concilio I de Constantinopla* juntamente con las adiciones en el símbolo respecto a la tercera persona (D 85 86); el canon del *I Concilio de Letrán*, presidido por INOCENCIO III (D 428 431-432); las definiciones acerca de la procesión del Espíritu Santo respecto al Padre y al Hijo en el *Concilio II de Lión* (D 460) y en el *Concilio Florentino* (D 691 703-705).

SÍMBOLOS Y PROFESIONES DE FE. Son *universales el símbolo apostólico (D Iss), el Niceno (D 54), y el Niceno-Constantinopolitano (D 86)*, el *quicumque* conocido vulgarmente con el nombre de Atanasio (D 39 40); la profesión de fe propuesta a los *valdenses* (D 420 421); el símbolo de LEÓN IX (D 343 346); la profesión de fe del *Concilio de Trento* (D 994); las profesiones de fe prescritas a los *orientales* (D 1083 1084 1459 1461 1468).

SÍMBOLOS *PARTICULARES* ADMITIDOS EN LA IGLESIA UNIVERSAL. La exposición de la fe de S. GREGORIO TAUMATURGO (R 611); el símbolo de EPIFANIO (D 13 14); muchos símbolos franceses y españoles en contra de los arrianos y de los priscilianistas, como la llamada FÉ DE DÁMASO (D 15), LA CLEMENS TRINITAS (D 17 18), el símbolo de los *Concilios I y II de Toledo* (esto es, El *Opúsculo Pastoris* (D 19 38). El símbolo *XI de Toledo* (D 275 284), XV y XVI (D 294 296), y los anatematismos del *Concilio de Braga* (D 231 232).

CONDENAS de errores específicos: El ABELARDO (D 368-370 381), el de GILBERTO PORRETANO (D 389-392), el del ABAD JOAQUIN (D 431 432), el de los *Socinianos* (D 993), el de los *Jansenistas* (D 1595-1597), el de GÜNTER (D 1655) y el de ROSMINI (D 1897 1915 1918).

Por último, presentan excelentes exposiciones del dogma trinitario la epístola DEL ROMANO PONTÍFICE S. DIONISIO en la causa de S. DIONISIO DE ALEJANDRÍA (D 48-51) y LEÓN XIII en la carta encíclica *Divinum illud* sobre el Espíritu Santo.

A causa de la gran trascendencia del tema, propondremos en distintas tesis y artículos las pruebas positivas de la doctrina católica acerca de la Santísima Trinidad, y la relación de este dogma con la razón natural.

Artículo II

EL MISTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD EN LA SAGRADA ESCRITURA

Como el misterio de la Santísima Trinidad ha sido llamado por los Santos Padres: ∗Sustancia del Nuevo Testamento+, el cual recibió la Iglesia con palabras explícitas, y perteneciendo a Cristo la clara revelación de este misterio en el N. Testamento, de éste extraemos principalmente la prueba. En el escolio mostramos qué parecer debe sostenerse acerca de la revelación de este misterio en el A. Testamento.

TESIS 26. *SE PRUEBA POR EL NUEVO TESTAMENTO LA TRINIDAD DE PERSONAS EN LA UNIDAD DE LA ESENCIA DIVINA.*

293. Prenotando. A cualquiera que recorra, incluso leyendo por encima, el N. Testamento, le resulta evidente que se habla en éste respecto a lo relacionado con Dios; además de Dios Padre, del Verbo; esto es, el Hijo y del Espíritu Santo. Los *nombre* con los que se designan las personas divinas son los siguientes: A la primera persona se le denomina con el nombre *Padre, Dios, Dios Padre, Dios y Padre, Dios nuestro Señor.* A la segunda persona se le conoce con los nombres de *Hijo, Verbo, Jesús, Cristo, Jesucristo, Señor, Jesús Señor, Señor Jesucristo, nuestro Señor, el Hijo del hombre, el Hijo de Dios.* A la tercera persona se le designa con los nombres de *Espíritu, Espíritu Santo, Espíritu de Dios, Espíritu de aquel que resucitó a Jesús, Espíritu de Cristo, Espíritu Santo de la verdad de la promesa, Espíritu de la sabiduría y de la revelación, Paráclito, el Prometido del Padre.*

El nombre de *Padre* respecto a Dios, aparece cincuenta veces en los Sinópticos (sin contar los lugares paralelos) y ciento dos veces en S. Juan. En los Sinópticos, muchas veces el nombre de Padre indica relación respecto a los hombres, bien respecto a todos ellos, bien principalmente respecto a los hombres, bien respecto a todos ellos, bien principalmente respecto a los justos (lo cual también encontramos en otros libros del N. Testamento). Ahora bien, esta revelación tiene una gran importancia como preparación de la clara revelación del misterio de la Santísima Trinidad; en efecto, pone de manifiesto que la paternidad adoptiva de Dios para con nosotros, guarda una íntima dependencia respecto de la unión con el Hijo natural de Dios. Además, muchas veces, en los Sinópticos también Dios recibe el nombre de un modo peculiar de Padre de Cristo; y de tal forma que nunca quedan situados en el mismo plano Cristo y los hombres respecto a la paternidad divina. Por ello, S. Pablo dice *Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*; Ef. 1,3, etc., lo cual también lo expresa S. Pedro: I P. 1,3.

Probaremos por separado la significación de filiación natural y divina por los textos en los que Cristo recibe el nombre de *Hijo de Dios*.

La palabra *Espíritu* no es exclusiva de la tercera persona, pues, según queda patente por el uso, a veces significa viento, alma humana, ángel, y a veces naturaleza divina: S. Jn. 4,24. Incluso con la adición de la palabra *Santo*, no siempre denota exclusivamente la persona divina, sino también los dones creados de ésta, lo cual puede, prácticamente, quedar claro por el contexto. No obstante, con mucha frecuencia, en lo relacionado con Dios, es el nombre propio de la tercera persona.

294. No solamente se trata de estas personas separadamente en el N. Testamento, sino que también, con frecuencia, en concreto, más de cuarenta veces, se las cita en conjunto y simultáneamente. Los principales *textos trinitarios* son: S. Mt. 3,16-17 (S. M. 1,10-11; S. Lc. 3,22) la Teofonía en el bautismo de Cristo. S. Mt. 28,19 el mandato de bautizar. S. Lc. 1,35 la

anunciación de la Encarnación. S. Jn. 14,16,17.26; 15,26; 17,7-11.13-15. La promesa del Espíritu Santo en el sermón de la cena. Ac. 2,33.38-39; 5,31.32 los primeros sermones de S. Pedro. Rom. 8,9-11.14-17; I Cor. 2,10-16; Ef. 1,17; 2,18-22 la acción de Dios en el corazón de los justos. I Cor. 6,15-20 los cristianos son templo de Dios. I Cor. 12,3-6 la distribución de los carismas. 2 Cor. 13,13 bendición y saludo. Gal. 4,4-6 misión de Jesucristo. Ef. 3,14-19 oración de S. Pablo. Ef. 4,4-6 unidad de la Iglesia. Tit. 3,4-6 nuestra regeneración. Heb. 9,14 sacrificio de Cristo. Heb. 10,29-31 maldad de la apostasía. I P. 1,1-2 saludo y bendición. I P. 4,14 aceptación de los ultrajes por el nombre de Jesucristo. I Jn 4,11-16 la caridad. Con sólo este repaso de textos se ve en qué grado está revelada la religión entera y la vida cristiana en conexión con el misterio de la Santísima Trinidad, y cuánta verdad es lo que hemos dicho apoyados en los Santos Padres respecto a que la doctrina de la Santísima Trinidad es ∗la sustancia del N. Testamento+.

Sin embargo, no pretendemos probar la revelación del misterio de la Trinidad basándonos exclusivamente en estos textos considerados por separado, e incluso basándonos, principalmente, en ellos. En efecto, es preferible probar que está contenida clara y explícitamente de distintas maneras la revelación de este misterio en el conjunto del N. Testamento; a saber: una vez que hemos dejado sentado que *hay un solo Dios*, lo cual ya se ha probado en el tratado ∗de Deo uno+,

a) *que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas realmente distintas*, y
b) *que cada una de las tres personas es el verdadero Dios.*

Por último, veremos el valor de algunos textos trinitarios.

295. Es doctrina de todos los católicos y doctrina que ha sido siempre afirmada y proclamada absolutamente en la predicación eclesiástica, el que la revelación de la Trinidad está contenida en el N. Testamento. Es suficiente recordar las palabras de S. AGUSTÍN y SANTO TOMAS. Dice S. Agustín: ∗Los escritores católicos de todos los libros teológicos tanto antiguos como recientes, que he podido leer, los cuales han escrito antes que yo acerca de la Trinidad Divina, han pretendido, según las Sagradas Escrituras, enseñar esto: que el Padre, y el Hijo y el Espíritu Santo manifiestan una unidad divina de una sola y misma sustancia con una igualdad inseparable; y que, por ello, no son tres dioses, sino un solo Dios; si bien el Padre ha engendrado al Hijo, y por ello el Hijo no es la persona del Padre; y el Hijo ha sido engendrado por el Padre y por ello el Padre no es la persona del Hijo; y el Espíritu Santo no es ni el Padre ni el Hijo, sino solamente el Espíritu del Padre y del Hijo, y también el mismo Espíritu Santo es igual al Padre y al Hijo y pertenece a la unidad de la Trinidad+ Y el Doctor Angélico dice: ∗En el tiempo de la economía de la

gracia, ha sido revelado el misterio de la Trinidad por el Hijo de Dios en persona+ (2.2 q. 174 a. 6).

Adversarios. Niegan la tesis, como es manifiesto, los *herejes* que se oponen a ella. Principalmente, en nuestros días, los *racionalistas* y los *modernistas*, pretenden afirmar que la doctrina trinitaria es totalmente ajena al N. Testamento, y elucubran muy diferentes orígenes de esta doctrina, y atacan de forma especial la divinidad de Jesucristo, en cuanto que es el primer paso de la revelación del misterio. Algunas teorías de estos las veremos brevemente en las tesis siguientes.

Doctrina de la Iglesia. Ciertamente, no ha sido dada ninguna definición explícita acerca de la revelación del misterio de la Santísima Trinidad en el N. Testamento, puesto que tal definición no es necesaria; ahora bien, esto se afirma constantemente en la predicación católica; por consiguiente, es claro el pensamiento universal de la Iglesia. Han sido condenadas explícitamente las proposiciones de los *modernistas* acerca de la divinidad de Jesucristo, en el Decreto *Lamentabili* 27.28.31.62 (D 2027s 2031 2062).

Valor teológico. La tesis es *crítica e históricamente cierta*, y es doctrina *de fe, al menos implícitamente divina* (el que revela dice implícitamente que él revela) *y católica*.

296. Prueba de la tesis. La prueba contiene una doble parte:

A) EL PADRE, EL HIJO Y EL ESPÍRITU SANTO SON TRES PERSONAS REALMENTE DISTINTAS.

B) CADA UNA DE LAS TRES PERSONAS ES EL VERDADERO DIOS, EL CUAL ES ÚNICO.

La prueba del misterio de la Santísima Trinidad por el N. Testamento, puede proponerse de dos maneras:

a) Complexiva y cuasi-sintéticamente, presentando los datos que contiene el N. Testamento acerca de los elementos de los que consta el misterio.

b) Por separado y analíticamente, apreciando lo que los distintos autores, esto es, el conjunto de los autores indican acerca del misterio, los Sinópticos, S. Pablo, S. Juan, y los otros autores. Este segundo modo, el cual es más propio de la Teología bíblica y de la Historia de la revelación o del dogma, es frecuente ho6y día. Nosotros seguimos el primer modo, como más apto y más a propósito para el tratado de la Suma de la doctrina teológica.

A). El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas realmente distintas.

La distinción personal incluye la distinción real de supuestos o de sujetos, y la naturaleza intelectual de los mismos; por tanto, hay que probar ambas cosas: que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son *realmente distintos,* y que son *supuestos* o sujetos *de naturaleza intelectual.*

LA DISTINCIÓN PERSONAL ENTRE EL PADRE Y EL HIJO, es clara por los nombres mismos con los que se les designa. No obstante, puesto que el Hijo es Cristo, el cual es llamado también Verbo, y en Él hay una doble naturaleza, divina y humana, es menester mostrar que la distinción real personal entre Él mismo y el Padre se da no sólo por razón de la naturaleza humana de Cristo, sino también según el elemento divino que hay en Él. Ahora bien, esto se enseña en el tratado de ∗Verbo Incarnato+, cuando se prueba que hay una sola persona en Cristo, y que ésta es divina. Sin embargo, debemos también mostrar aquí los principales documentos de la prueba. Así, pues, probamos que Jesucristo, según el elemento divino, es EL HIJO O EL VERBO, ES REAL Y PERSONALMENTE DISTINTO DEL PADRE.

1. Cristo es *el único sujeto*, del cual se predican elementos divinos y humanos; es así, que Cristo aparece de modo manifiesto como persona y sujeto distinto del Padre; luego, el Hijo, esto es, el Verbo, es en lo referente a Dios, persona distinta del Padre. Por otra parte, no es necesario probar que el Padre es persona.

Prueba de la mayor. S. Juan 1,18, *el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre* y nos da a conocer la divinidad, es Cristo hombre donde ∗se afirma, con firmeza, la identidad personal preexistente entre el Verbo y Cristo. En S. Jn. 8,58 dice Cristo: *Antes que Abraham naciese era Yo.* S. Jn 17,5: *Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de tí mismo con la gloria que tuve cerca de tí antes que el mundo existiese*. Fil. 2,6 Jesucristo existía *en la forma de Dios.*

La menor está clara por todo el N. Testamento y por el nombre mismo de Hijo.

2. Cristo es Hijo de Dios propiamente dicho, o sea, natural: lo cual se muestra en la segunda parte de la prueba en la demostración de la divinidad de Cristo; ahora bien, el hijo natural en cualquier naturaleza es un supuesto distinto del Padre. Según la lectura probable de S. Juan 1,18, se dice: **μονογενής θεός**, Dios unigénito.

3. el Verbo es persona distinta de Dios (Padre). En efecto, el Verbo estaba en Dios, **πρός τόν θεόν**, S. Jn. 1,1, lo cual indica la comunión de vida íntima con el Padre; luego se trata de dos personas. Además, el *Verbo se hizo carne*, S. Jn. 1,14, de tal manera que el nombre de Cristo es el Verbo de Dios, Ap.

19,13, y el Verbo de vida, S. Jn. 1,1; es así que Cristo es persona distinta de Dios Padre; luego sáquese la consecuencia.

297. EL ESPÍRITU SANTO ES PERSONA DISTINTA DEL PADRE Y DEL HIJO. Para probar esto, es suficiente mostrar que el Espíritu Santo es realmente distinto del Padre y del Hijo, y que es un ser persona; esto es, un sujeto que se muestra y obra como un ser de naturaleza intelectual. Y no es menester que tenga operaciones exclusivamente propias; ahora bien, a fin de que se manifieste con más claridad su personalidad distinta, se le adjudican ciertas obras divinas.

Se prueba. 1. La enumeración conjunta, tan frecuente con el Padre y el Hijo, los cuales son personas distintas, en los textos trinitarios, como S. Mt. 28,19; 2 Cor. 13,13, las cuales glosas no dejan lugar a duda alguna.

El espíritu Santo es persona. Pues por las operaciones que se le atribuyen se muestra de un modo manifiesto como un ser persona, exactamente del mismo modo que Cristo. Así es llamado *Paráclito* (por doquier) y en verdad *otro* 14,16, para que Éste ocupe el lugar de Cristo; *es enviado*, como fue enviado Cristo 14,6.16,13, y *tomará de lo mío* (de lo de Cristo) y *os lo dará a conocer*, 16,14: el Espíritu Santo *enseñará, traerá a la memoria, dará testimonio, argüirá, guiará hace la verdad completa, hablará, oirá* (habla, oye), *anunciará toda la verdad*, *glorificará*: 16,26; 16,8.13-15 (Véase S. Jn. 5,6) todo lo cual se dice de Cristo: 3,11-13; 8,38; 17,4; 5,19ss; 7,16; 8,26-40; *dará testimonio* como los Apóstoles: 15,26-27. Por éste último texto vemos que el Espíritu Santo, al dar testimonio, es otro distinto de los Apóstoles cuando dan estos testimonios.

El Espíritu Santo es distinto del Padre y del Hijo. En efecto, *es dado* por el Padre, *es enviado por el Padre* a petición del Hijo *y también es enviado por el Hijo mismo,* ya, ciertamente, cuando el Hijo regresare al Padre, *enseñará lo que ha dicho el Hijo y dará testimonio del Hijo, le glorificará, tomará de lo de Él, argüirá al mundo de pecado, por falta de fe en el Hijo que procede del Padre*: 14,16-26; 15,26; 16,7-11.13-15.

298. 3. Se muestra casi del mismo modo por S. PABLO:

El Espíritu Santo es *persona*. En efecto, *da testimonio, viene en ayuda de nuestra flaqueza, aboga por nosotros, desea*: Rom. 8,16.26.27, *grita,* Ga 4,6; *claramente dice*, 1 Tm. 4,1, *todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios*, 1 Cor 2,10; *distribuye a cada uno de los carismas según quiere,* 1 Co. 12,4-6, *puede entristecerse* Ef. 4,30 *es enviado* a nuestros corazones, Ga. 4,6; *habita* en nosotros y nosotros somos *su templo*, Tm. 8,9.11; 1 Co. 3,16; 6,19; 2 Tm. 1,14; todo lo cual se dice del Espíritu Santo, como se dice de Cristo y de Dios, Rm. 8,10.34; 1 Co. 3,16; 14,25; 2 Co. 6,16.

Es distinto del Padre y del Hijo. En efecto, es de Dios, 1 Co. 2,12; *es enviado* por Dios, Ga. 4,6; *es derramado* por Dios mediante Jesucristo, Tt. 3,6; muchas veces es llamado el *Espíritu de Dios*; 1 Co. 2,14; 3,16.11; 7,40; 12,3; 2 Co. 3,3; Ef. 3,16; Rm. 8,9 y *el Espíritu de Cristo*, a veces en los mismos textos, como Rm. 8,9; Ef. 3,16; 2 Co. 3,17s; Ga. 4,6; Flp. 1,19. Este modo de hablar, considerado en su conjunto, y dando por supuesto que se trata de un ser personal, muestra de modo patente la distinción personal respecto a ambas personas de las cuales es llamado Espíritu.

4. POR LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES, el cual libro ha sido denominado *el Evangelio del Espíritu Santo*, y describe la acción de Éste en el cuerpo de la Iglesia, así como S. Pablo describe la acción que ejerce en la vida interior sobrenatural.

La personalidad del Espíritu Santo, se expresa claramente cuando se le presenta como *autor y rector de toda la actividad de la Iglesia primitiva*. Él mismo *da el hablar* a los apóstoles, 2,4; *mentir a Pedro es mentir al Espíritu Santo*, 5,3-4; *es testigo* juntamente con los apóstoles 5,32; *habló por boca de David* 1,16 y por Isaías 28,15; *dice* 21,11; Él mismo *dirige la misión de Felipe, diciendo* 8,29.39; acerca de Cornelio *dijo a Pedro: Los he enviado yo* 10,19-20; 22,12; en la misión de Pablo y Bernabé *dijo* a los discípulos 13,2; y *los envía* 13,4; les *prohíbe* y no les permite predicar en algunos lugares 16,6-7; *advierte* a Pablo 20,23; *Él* mismo *constituye obispos* 20,28; *el Espíritu Santo da el decreto de Jerusalén* juntamente con los discípulos 15,28.

La distinción del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo, se enseña cuando se le llama Espíritu del Señor y de Jesús, 5,9; 8,39; 16,7 y cuando se dice *que es dado* por Dios, 5,32, *que es derramado por Cristo,* 2,33; *que Dios ungió a Cristo con el Espíritu Santo,* 10,38; *que el Espíritu constituye obispos para apacentar la Iglesia de Dios* (de Cristo) 20,28. Por último, cuando se dice del Espíritu Santo que es *el objeto de la doctrina especial* para antes de recibir el bautismo, 19,1-7.

5. POR LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS.

El Espíritu Santo aparece como *persona*. En efecto, Siméon recibió *respuesta de Él*, S. Lc. 2,26; Cristo *se sintió inundado de gozo en el Espíritu Santo*, S. Lc. 10,21; *el Espíritu hablará* en los discípulos, S. Mt. 10,20; S. Mc. 13,11; *enseñará* lo que deben hablar, S. Lc. 12,12; la *blasfemia* contra el Espíritu Santo se pone en relación con la blasfemia contra Jesucristo, S. Mt. 12,13-32 (S. Mc. 3,28-30).

La distinción respecto al Padre y al Hijo, aparece de un modo suficientemente claro en el bautismo y en la tentación de Cristo, S. Mt. 2,16; 4,1 (Mc. 1,10.12; Lc. 3,22; 4,1, *Jesús lleno del Espíritu Santo es llevado por el Espíritu)*.

299. Los textos aducidos de la fórmula bautismal, de S. Juan y de los Hechos de los Apóstoles, son totalmente ciertos para todos los católicos en cuanto a la distinción personal del Espíritu Santo respecto al Padre y al Hijo. Sin embargo, hay autores, para los cuales esto no está tan claro en S. Pablo y en los Sinópticos. No obstante, hay que sostener el que también, apoyándonos en éstos, puede garantizarse un argumento cierto.

a) S. Pablo:

1. Establece claramente en los textos aducidos la distinción entre el Espíritu Santo y el Padre y el Hijo. En efecto, *el Espíritu de Dios y de Cristo*, el cual es enviado por Dios, y que *da testimonio* a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios y coherederos de Cristo, Rm. 8,9.11.16-17, es manifiestamente distinto del Padre y del Hijo.

2. Lo que se ha dicho acerca del Espíritu Santo, no puede entenderse de una simple personificación del poder divino, ni tampoco de un solo don creado, ni del entendimiento del Padre. No puede entenderse de lo primero, pues no debe suponerse una personificación, a no ser que conste con claridad, como del pecado o de la ley, Rm. 7,17-23, y no es tan frecuente; ahora bien, el Espíritu Santo en muchísimas ocasiones y en circunstancias muy diversas, es presentado como persona. Tampoco de lo segundo, pues aunque es verdad que muchas veces el nombre del Espíritu Santo significa también un don creado, esto no se ajusta con la *distribución* de los dones, ni con la *misión*, las cuales se predican del Espíritu Santo. Ni puede entenderse lo tercero, pues la comparación que se hace en la 1 Co. 1,10-11 con el espíritu humano, no se aduce para explicar el modo cómo el Espíritu es respecto a Dios, sino solamente para explicar que el Espíritu puede escudriñar *las profundidades de Dios*.

3. Por último, se encuentran abundantes fórmulas Trinitarias en S. Pablo, 1 Co 12,4-6; 2 Co. 13,13, etc.; ya en estos textos está clara la distinción personal, y en ellos mismos se enseña la misma distribución de funciones o acciones entre las divinas personas, que presentan otros textos, los cuales tratan exclusivamente del Espíritu. Por lo que se refiere a las objeciones que ponen los racionalistas, respecto a la identificación del Espíritu de Cristo, las estudiaremos al resolver las dificultades.

b) Los Sinópticos hablan, aunque con menos frecuencia, como S. Juan, S. Mat. 10,20; S. Mc. 13,11; S. Lc. 12,12, y éstos, los Sinópticos, también tienen textos trinitarios; luego deben entenderse del mismo modo. Principalmente, el texto acerca de la blasfemia contra el Espíritu Santo, S. Mt. 12,24-32; S. Mc.

3,22-30; S. Lc. 11,15-22; 12,10, declara, de forma manifiesta, el carácter personal del Espíritu como distinto de Cristo y del Padre; y Belcebú, en cuyo nombre los judíos decían de un modo blasfemo que Cristo realizaba los milagros y arrojaban los demonios, era para los judíos alguien totalmente personal.

B) El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, son el verdadero Dios.

300. No necesita prueba alguna el que LA PRIMERA PERSONA, EL PADRE, ES VERDADERO DIOS.

Al Padre se le llamada *Dios vivo*, S. Mt. 16,16; Él es *el solo (el único) Dios verdadero*, S. Jn. 17,3; *el Señor del cielo y de la tierra, S. Mt. 11,25;* a Él se le atribuyen todos los predicados divinos y todo lo que ha sido revelado de la naturaleza divina en el A. y N. Testamento; solamente en el sermón de la montaña, S. Mt. 5,7, se enseña la suma *perfección del Padre, su omnisciencia, su providencia paternal para con todos, la necesidad de hacer su voluntad*, a fin de que cualquiera pueda entrar en la vida, *la necesidad de dirigirse orando a ÉL*, etc.

Más aún, el nombre de Dios **ὁ θεός**, se le atribuye al *Padre*, sobre todo en los escritos apostólicos, incluso en los textos trinitarios, de una forma tan especial que se dice acerca de Él, por *apropiación*, lo que, según se indica en su lugar, se fundamenta en el hecho de que el Padre es en lo divino el principio de las otras personas; por lo cual, se manifiesta en Él de un modo peculiar la razón de la divinidad, por la que Dios es el principio de las demás cosas.

301. LA DIVINIDAD DE CRISTO, rebosa en realidad a lo largo del Nuevo Testamento entero, presentada por Jesucristo mismo en cuanto hombre con sus palabras y sus hechos, y con los testimonios de los apóstoles de una forma ciertamente pedagógica y de distintos modos. Y no solamente hay por qué afirmar la proposición abstracta *Jesucristo es verdadero Dios* (si bien también esta proposición se encuentra en el N. Testamento); sin embargo, debían proponerse de un modo vivo y adecuado en orden a presentar y a promover la vida religiosa, las muchas e inefable relaciones que Cristo tiene, en cuanto Dios y en cuanto hombre, respecto al Padre y respecto a los hombres, a causa de cuya redención y santificación, Jesucristo posee la humanidad; de este modo, la manifestación de Cristo acerca de sí mismo y de su divinidad, es mucho más viva y más clara. Debe también tenerse en cuenta, que el monoteísmo totalmente estricto que es propio de la revelación del A. Testamento, ha sido, ciertamente, confirmado en el N. Testamento. Por tanto, queda excluida, ya de entrada, tanto de la Sagrada Escritura como del pensamiento de los judíos, cualquier participación menguada o degradada de la divinidad, la cual entrometían por la fuerza algunos sistemas

filosóficos-religiosos, y con la cual pretendían explicar científicamente el politeísmo de la religión popular.

Advierte San JUAN CRISÓSTOMO: ∗En efecto, si hubiera dicho al instante: Habéis oído se dijo a los antiguos: Yo soy el Señor tu Dios, y fuera de mí no hay otro; pero yo os digo que me adoréis igual que a Él; esto hubiera conseguido el que todos le hubieran considerado como a un persona que está fuera de sí+. Ahora bien, el testimonio de Cristo acerca de sí mismo, tiene mayor valor por el hecho de que siempre se manifestó como extremadamente humilde y sumiso respecto al Padre y parda con los hombres. Con hermosas palabras y llenas de verdad, dice Lagrange: ∗No entenderá el Evangelio, el que no intente penetrar en la profunda humildad de Jesús+.

Puesto que en el tratado *De revelatione christiana* se ha estudiado crítica y apologéticamente el testimonio de Cristo acerca de su divinidad, remitimos a él al lector, respecto de esta parte principal de la prueba, conformándonos con resumirla aquí brevemente.

302. Se prueba. I. POR LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS.

a) Cristo se muestra como *el centro y el fin de la vida religiosa y moral,* lo cual es propio exclusivamente de Dios. En efecto, Él mismo se atribuye *una potestad legislativa igual a la divina*, llevando a su culmen la ley dada por Dios, y quitando algo de ella, como el repudio y la ley del talión; *pero Yo os digo*, S. Mt. 5,21-42; *es Señor del sábado*, S. Mt. 12,8 es *el juez de la vida moral y religiosa*; más aún, *el juez universal*, S. Mt. 9,3-6; S. Lc. 7,48-50; S. Mt. 13,41ss; 25,31ss; 26,46; es *el centro del amor y el objeto de la vida religiosa de todos, que exige renuncia*, S.Mt. 10,27-39; 16,24 (S. Lc. 14,26-27); a la pecadora *se le perdonan los pecados porque amó a Jesús*, S. Lc. 7,47; *se exige fe en Él, bajo pena de condenación eterna*, S. Mt. 10,33; *bienaventurado es aquel contra el que digan con mentira todo género de mal por Jesús*, S. Mt. 5,11.

b) Cristo se atribuye *ciencia divina*; en efecto, *conoce al Padre, así como el Padre le conoce a Él*, S. Mt. 11,27; S. Lc. 10,22, el cual texto ha sido llamado por los racionalistas *joánico*. Este es el gran misterio que *el Padre ha revelado a los pequeñuelos que todas las cosas han sido entregadas al Hijo por el Padre*, S. Mt. 11,26-27; S. Lc. 10,21-22.

c) Cristo es *Hijo propio, queridísimo de Dios*, en una palabra, *hijo natural.*

Esto lo proclamó solemnemente el Padre en el bautismo y en la transfiguración, S. Mt. 3,17; 17,,5; S. Mc. 1,11; 9,77; S. Lc. 3,22; 9,35: *este es (tú eres) mi Hijo muy amado* **ó υίός μον, ó άγαπητός**. Esta expresión, nunca se dice en el N. Testamento en un sentido lato, o acerca de un hijo

adoptivo, sino solamente de un hijo natural y equivale al vocablo hebreo iahid, *único, unigénito*. La lectura que se introdujo en Lc. 3,22 en códices contadísimos, extraída del libro de los Salmos, 2,7 , *hoy te he engendrado yo*, no cambia el sentido, según está claro por los textos del N. Testamento, donde se emplea, en realidad (Hch. 13,33; Hb. 1,5; 5,5). Ahora bien, *Cristo se atribuye* este nombre, y, ciertamente, con el mismo significado propio; Jesucristo enseña, ciertamente, muchas veces a los discípulos, que Dios es Padre de ellos; sin embargo, nunca se une a ellos en la filiación, sino que siempre *se distingue de ellos* diciendo que es *es su Padre*, S. Mt. 7,21; 10,32; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10-35; 20,23; 25,34; 26,53; S. Lc. 2,49; 10,22; 22,29; 24,49.

No obstante, hay declaraciones especiales de Cristo acerca de su divina filiación.

303. S. Mt. 16,16-17, la confesión de Pedro *Tú eres Cristo el Hijo de Dios vivo*, σύ ει ό χριστό ό υιό τοϋ θεοϋ τοϋ ζώντο *es alabada por Cristo como que ha sido conocida por revelación del Padre.* Está claro que el testimonio de Pedro no se refiere exclusivamente *a la mesianidad*; a saber, a la sola naturaleza del legado divino, la cual, sin duda, los apóstoles ya habían reconocido, sin que esperaran una revelación especial del Padre (véase S. Mt. 8,29; 9,1-8; 14,33 y textos paralelos), sino que el testimonio de Pedro se refiere *a la verdadera filiación natural y propiamente tal, respecto a Dios*, la cual filiación estaba en realidad incluida por revelación del A. Testamento en la dignidad del Mesías, si bien no había sido propuesta de un modo tan claro. En efecto, los judíos pudieron conocer por el A. Testamento, que el Mesías era el Verdadero Dios; sin embargo, de hecho, no se dieron cuenta de esto. Por eso, no llamaban al Mesías Hijo de Dios, al menos de un modo corriente, sino que le llamaban, más bien, hijo de David, o rey de Israel, o profeta[1]. Por tanto, el sentido de la confesión de Pedro es: *Tú eres el Mesías, el cual es el Hijo de Dios vivo*. Confirman esto y todas las circunstancias y la teofanía que ocurrió poco después en la transfiguración.

En la parábola de los viñadores, S. Mt. 21,33-46; Mc. 12,1-12; S. Lc. 20,9-19, Cristo aparece en la casa de Dios como el hijo único muy querido en una familia **τόν υιόν μον τόν άγαπητόν**, en contraposición a los profetas, a los cuales llamaba siervos (toda creatura es esencialmente sierva de Dios) los cuales no obstante eran hijos de Dios en sentido más lato.

---

[1] Lo que anteriormente sostenían de una forma obstinada los racionalistas y los modernistas, que el nombre de Hijo de Dios no significaba mas que una mesianidad terrena (Loisy), lo había refutado con anterioridad, de modo extraordinario, Franzelin (*De Verbo Incarnato*, tesis 3) y en unión con él, los católicos de más alta talla; al fin, forzado por la evidencia demasiado manifiesta, tuvo que reconocer, asimismo, la falsedad de su opinión anterior (Los Evangelios sinópticos, 1923, 2,1-4) juntamente con Holtzmann, Dalman y otros; y no encontró ya otra salida que la desesperada de negar la autenticidad del texto.

En el juicio en presencia de Caifás, S. Mt. 26,62-66; S. Mc. 14,60-64; S. Lc. 22,66-71, a la pregunta bajo juramento del juez: *te conjuro por Dios vivo, dí si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios*, responde Cristo afirmativamente, añadiendo lo gloria de *estar sentado a la diestra de Dios* (Sal. 109,1) *y de venir sobre las nubes del cielo.* Donde hay que tener en cuenta que, según S. Lucas, en el juicio que se llevó a cabo por la mañana, se le hicieron a Jesús dos preguntas distintas: *Si eres el Mesías, dínoslo,* y después que Jesús habló de que estaría sentado desde ahora a la diestra del poder de Dios, *luego ¿eres tú el Hijo de Dios?* Los sanedritas tomaron esta respuesta como una enorme blasfemia merecedora de la muerte; ahora bien, el solo hecho de atribuirse la dignidad mesiánica, ni siquiera aparentemente podía tener la calificación de una blasfemia tan horrible; y además, el nombre del Hijo de Dios no era meramente mesiánico; y la pregunta de Caifás, suponía una significación clara de las palabras de Cristo en la controversia mantenida poco ha en el templo, S. Mt. 22,41-46; S. Mc. 12,35-37; S. Lc. 41,44, cuando hizo callar a los judíos, citando el Sal. 109,1, donde *David, en Espíritu, llama al Mesías Señor, a pesar de ser su hijo.*

d) Por último, ya en los Sinópticos se halla expresiones acerca de Cristo *las cuales en el A. Testamento tratan claramente acerca de Yahvé.* Acerca de S. Juan Bautista como precursor de Cristo se dice en S. Mt. 3,3; S. Mc. 1,2s; S. Lc. 7,27; S. Mt. 11,10; S. Lc. 3,4s; las palabras que se dicen en Is. 40,3 y Mal. 3,1 acerca de aquel *que debía preparar el camino del Señor*; Cristo es, por tanto, Yahvé. Cristo mismo, en la cuestión acerca del ayuno, S. Mt. 9,14s; S. Mc. 2,18-20; S. Lc. 5,33-35, se llama a sí el esposo; y ya en el A. Testamento, el esposo del pueblo de Israel es Dios.

304. 2. POR S. PABLO: S. Pablo enseña brillantemente la divinidad de Cristo a base de los mismos capítulos doctrinales.

a) Cristo es el centro de la vida religiosa. En efecto, es *la vida de los fieles*, Co. 3; Gál. 2,20; *mediante el bautismo en el nombre de Cristo*, Act. 19,5; esto es, por la consagración a Cristo, *se visten de Cristo*, Gál. 3,27. La vida religiosa reside *en Cristo Jesús*, con cuya fórmula, en 164 textos, significa lo mismo que estar *en el Espíritu*, y está claro que el Espíritu es divino.

Como es sabido, los judíos no querían pronunciar por referencia el nombre constituido de cuatro letras, *Yahvé*; y por ello leía en todas partes *Adonai, el Señor*. De donde vino a resultar que el nombre *el Señor* tenía la nota de nombre divino, cuando se trataba acerca de temas religiosos. Luego, el que este nombre se emplee por S. Pablo constantemente (en 86 textos) simplemente como nombre propio de Jesucristo, según se encuentra ya en los Hechos de los Apóstoles, es un claro testimonio de la verdadera divinidad reconocida en Él.

Las relaciones del hombre para con Dios en el A. Testamento, las llama el Apóstol relaciones en orden a Cristo, como *invocar el nombre del Señor*, Jl. 3,32; Rm. 10,9.13; por tanto, lo esencial de la predicación apostólica y de la confesión de la fe salvadora, es *Cristo Señor*, Act. 16,31; Rm. 10,0; 2 Co. 4,5.

b) Se predican de Cristo *atributos y operaciones divinas: Preexistía* antes de la creación del mundo, y *en Él fueron creadas todas las cosas y las conserva*, Co. 1,15-17; Heb. 1,2.3.10-12, donde dice acerca de Cristo, Sal. 101,26-28, afirmaciones claramente divinas; *fue enviado* por Dios cuando nació *de mujer*, Gál. 4,4-5; *es adorado* por los ángeles, Heb. 1,6; *al nombre de Jesús dobla la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos*, Flp. 2,10-11; como rey del universo *está sentado a la derecho de Dios*, sobre los ángeles, Hb. 1,13 (Sl. 109,1).

305. **C)** *Cristo es hijo propio y natural de Dios:* El nombre de Hijo de Dios es tan propio de Cristo, que el nombre de Dios *es Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, 1 Ts. 1,1.10 y así constantemente; ahora bien, Cristo es *el Hijo propio*, Ro. 8,32, en contraposición a aquellos que mediante Jesucristo llegan a ser hijos adoptivos de Dios, Ro. 8,15; Gl. 4,5; el hijo es *el esplendor de la gloria del Padre y la imagen de su sustancia*, Hb. 1,3, tan por encima de los ángeles que *el nombre de Hijo a él solo* le ha sido dado, Sl. 2,7; por último, es *el primogénito de toda creatura*, Co. 1,15; a saber, engendrado antes de toda creatura y como Señor de la creación, como heredero y primogénito en la familia del universo entero.

Estos testimonios son tan patentes y tan claros, que con razón dice Lebretón, que apenas el prólogo de S. Juan es más claro respecto a la divinidad de Jesucristo. Principalmente el capítulo 1 de la epístola a los Hebreos, presenta una demostración muy adecuada al pensamiento de los judíos, la cual tuvo una gran importancia en la controversia contra los arrianos.

Comienza el autor afirmando la verdadera dignidad y filiación natural de Cristo; versículo 2, Cristo es el *Hijo*, el cual nombre lo tiene a manera de nombre propio; así como en las otras epístolas tiene a manera de nombre propio el de *Señor* **κύρος**. El *heredero*, esto es: Señor de todo el universo. Su naturaleza y origen se describe en el V. 3. *Es esplendor de la gloria* **άπάγανσμα τής δόεης**, (véase Sb. 7,26), porque contiene la consustancialidad y la generación eterna, y es *imagen de su sustancia* **χαρακτήρ τής ύποστάσεως αυτού**, sello de la sustancia por ser divino, como imagen perfecta de Dios, donde se señala la distinción respecto del Padre; y hay que fijarse en que S. Pablo dice que el Hijo *es* , no dice *tiene* , la impresión de la sustancia divina. Por último, se atribuyen al Hijo *acciones divinas: por quien también hizo el mundo*, V. 2; a saber: la creación proviene del Padre, pero mediante el Hijo, el cual recibió del Padre la naturaleza y la actividad; por último, la conservación, V. 3, *y el*

que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas (todo subsiste en Él, Co., 1,17). Por tanto, se le atribuyen honores divinos; *está sentado a la diestra de la majestad del Padre en el cielo* (Sl. 109,1), poseyendo igual gloria que Dios.

Comprueba esta por el Antiguo Testamento a causa de su eminencia sobre los ángeles. Ya en el V. 4s, en virtud del nombre de *Hijo*, Sl. 2,7 y R. 7,14, y expone el sentido bien literal, bien típico, de estos textos. Después, por el hecho de que *debe ser adorado por los ángeles*, V. 6, donde predica de Cristo algo totalmente divino, Sl. 96,7. Por último, en razón del cargo, los ángeles son *servidores*, V. 7,14, siendo así que Cristo *es Rey y Dios que se sienta a la derecha de Dios*, Sl. 44,7-8; Sl. 109,1, donde se aplica a Cristo dos veces, en vocativo, el nombre Dios **ó θεό**, V. 8s: *y al Hijo: tu trono, ¡oh Dios!... Por eso Dios, tu Dios, te ha ungido...* por tanto, los atributos divinos, *la creación, la eternidad y la inmutabilidad,* expresados en el libro de los Sl. 101,26-28, se transcriben como sencillamente referidos al Hijo.

306. d) Por último, aunque S. Pablo adjudica el nombre Dios al Padre, sin embargo, en varios textos, llama a Jesucristo Dios en sentido propiamente dicho. Cristo *es Dios que adquirió con su sangre la Iglesia*, Act. 20,28. Cristo, *que está por encima de todas las cosas, es Dios bendito por los siglos*, Ro. 9,5; en Tito 2,14, dice S. Pablo que nosotros esperamos *la venida gloriosa del Gran Dios y salvador nuestro, Cristo Jesús*. Por último, Cristo, antes de la Encarnación, existía *en la forma de Dios;* tenía derecho a los honores divinos de los cuales se despojó voluntariamente y Dios Padre se los devolvió, constituyéndole *como Señor en su gloria,* Fl. 2,5-8.

Cristo, que está por encima de todas las cosas, es Dios bendito por los siglos, Ro. 9,5. En este texto, que ha sido llamado el tormento de los racionalistas, donde S. Pablo comienza a tratar acerca de la reprobación de Israel, recuerda, en primer lugar, las prerrogativas del pueblo elegido, de entre las cuales, la mayor y principal, es el hecho de que de él nació Jesucristo, según la carne, *que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén* **δ ών έπι πάντων θεός είς τούς αίώνας Αμήν.** Queda patente la *aposición*, por la que aquel que es llamado *Dios bendito, que está por encima de todas las cosas,* es Cristo.

Ahora bien, a fin de tratar los racionalistas de esquivar la fuerza del argumento, propusieron dos interrupciones distintas, colocando el punto o bien después de la palabra Cristo, o bien después de por encima de todas las cosas, a fin de tratar de conseguir el que de este modo el nombre de Dios se dijera del Padre, y el que la expresión *Dios que está por encima de todas las cosas*, o bien *Dios bendito por los siglos, amén,* fuera una doxología referida al Padre. Sin embargo, está claro que ambas interrupciones han sido elegidas de un modo totalmente arbitrario, y en contra de la ordenación simétrica de la

frase; y por ello, si exceptuamos exclusivamente a Tischendorf, todos los editores críticos más modernos rechazan esta interrupción racionalista y echan mano de la tradicional. Ahora bien, aquí no puede pensarse que se trate de una doxología referida al Padre. Pues todas las doxologías comienzan con la palabra *Benedictus* **Εύλογητός**. Además, en este texto, va totalmente en contra del contexto psicológico de esta perícopa, donde Pablo está lleno de amarga tristeza, V. 2s., a causa del rechazo de los judíos.

En T. 2,14, S. Pablo dice que nosotros *esperamos la venida* **εχιφάνειαν** *gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús. La aposición sin repetir el artículo,* **τήςδόεης τού μεγάλου θεού Καί σωτήρος ήμών Ιησού χριστού** indica de forma manifiesta que se trata de una sola e idéntica persona; cuando S. Pablo quiere distinguir entre Dios Padre y Dios Hijo, lo muestra claramente, v. gr. Tit. 1,4. Además, el título *del gran Dios*, así como en Ro. 9,5 *que está por encima de todas las cosas Dios*, no encaja de ningún modo en la forma de hablar del Apóstol acerca de Dios Padre. Por último, al hablar de la manifestación **επιφάνεια** , siempre lo hace S. Pablo refiriéndose a Cristo, puesto que se trata de la gloria de la segunda venida, 1 Tim. 6,24; 2 Tm. 4,1-8, y nunca lo hace refiriéndose al Padre. Ahora bien, el título *del gran Dios y Salvador*, es divino, Tit. 1,3; 3,4, el cual título lo arrogaban por aquella época los reyes y emperadores paganos.

307. En Fl. 2,5-8, S. Pablo enseña *la preexistencia de Cristo en su naturaleza divina; que le eran debidos honores propios de Dios; y que después de su humillación había sido exaltado como Señor en la gloria del Padre.*

En esta sublime perícopa, en la que los autores se extrañan de que sea puesta como paso en medio de una exhortación moral (lo cual supone ciertamente que la doctrina que enseña era conocida y familiar a los fieles) a fin de recomendar la caridad a los filipenses, propone el ejemplo de abnegación y de exaltación de Cristo.

V. 6 *Quien, existiendo en la forma de Dios* **ως έν μορφή θεού υπάρχων** . El participio **υπάρχων** en contraposición al participio **γενόμενος** del V. 7, indica un estado *permanente* ∗como existiera y existiendo ahora+ (Estio); por tanto, Cristo preexistía antes de la Encarnación **Μορφή θεού** , según explican los Padres griegos, *la naturaleza divina*, el modo de ser de Dios; en contraposición al *modo de presentarse* **σχήμα** V. 7, al aspecto externo, como en el mismo V. 7 la forma de siervo **μορφή δούλου** denota la naturaleza humana esencialmente sierva. Luego *Cristo era Dios antes de la Encarnación*, y permanece siendo Dios, como es lógico y natural.

Sin embargo, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, **ουχ αρπαγμόν ηγήσατο τό εϊναι ιςα θεώ**. La expresión **τό είναι ίσα θεώ** significa

más bien *mantenerse igual a Dios*, tener los honores divinos, que su naturaleza reclamaba de suyo, *igualarse a Dios+ traduce Tertuliano. El vocablo **αρπαγμόν** los Padres latinos lo consideran en sentido activo, y traducen *no consideró rapiña o robo la igualdad divina; esto es, no juzgó que Él se apropiaba lo que no era suyo al decir que Él era igual a Dios;* sin embargo, comúnmente, los intérpretes ahora al igual que los Padres griegos, consideran este vocablo en sentido pasivo *no reputó que los honores divinos eran a manera de un codiciable tesoro*, si bien le eran debidos. Ahora bien, esta interpretación está más de acuerdo con la ordenación simétrica de la frase y con el contexto, al tratarse de recomendar la abnegación y la humildad. Sin embargo, el sentido teológico respecto a la divinidad de Cristo es el mismo: *Cristo tenía derecho a los honores divinos.*

V. 7 *Antes se anonadó* **εκ ενωσεν** , se vació, se despojó, *tomando la forma de siervo*, **μορφήν δούλου**, a saber, la naturaleza humana, la cual, como toda naturaleza creada, está esencialmente bajo el dominio absoluto de Dios; *y habiendo sido hallado en aspecto* **σχήματι** y también en apariencia externa como un hombre, V. 8 aún se humilló más hasta la cruz. Por tanto **Κένωσις** , consiste en la acción de tomar la naturaleza humana, la condición y el aspecto externo de los otros hombres, dejando a un lado los honores divinos. Así, pues, no se despojó de la naturaleza divina según se han inventado muchos protestantes a base de elucubraciones que carecen de sentido.

V. 9-10 *Por lo cual, Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre*; a saber, la potestad y la majestad divinas, según el sentido que en hebreo se deja entrever en el vocablo nombre. *Para que el nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos*, le tribute culto divino; *y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor* **οτι κύριος Ιησούςχριστός** *nombre divino de Yahvé*, existiendo en la gloria de Dios Padres. De este modo le fueron devueltos a Jesucristo los honores divinos.

308. **3.** POR S. JUAN: Es manifiesto que S. Juan enseña que Cristo es verdadera y propiamente Dios, y aparece de forma totalmente patente en su Evangelio entero y en su primera Epístola. Más aún, la divinidad de Cristo resplandece en S. Juan, no solamente en algunos textos, sino que vivifica íntimamente toda su exposición de la doctrina y de la vida de Cristo.

a) El autor mismo manifiesta en su cap. 20 V. 31, cuál fue la *finalidad del cuarto Evangelio: Estas señales fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías Hijo de Dios* **ότι Ιησούς έστιν ό χριστός ό υίός τού θεού** , lo cual es evidente que debe entenderse acerca del Hijo verdadero y natural; pues todo esto se dice después de narrar la confesión de Sto. Tomas, S. Jn. 20.20, *respondió Tomas y dijo: ¡Señor mío y Dios mío!* **Ο κύριος μου καί ο θεός**, confesión aprobada por Cristo como confesión de fe en Él mismo, en la que habla Sto. Tomás de forma clara acerca de la verdadera divinidad de Cristo.

Esta misma finalidad la pone de manifiesto S. Juan al final de la primera epístola, la cual es a manera de introducción del Evangelio 1 S. Jn. 5,20, donde en griego leemos: **ινα γινώσκομεν τόν αληθινόν, καί εν τώ αληθινώ εσμεν εν τώ υιώ αυτού τησού χριστύ ούτός εστιν ο αληθινός θεός καί ζωή αιώνιος** *, para que conozcamos al que es Verdadero, y nosotros estemos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo; Él es el verdadero Dios y la Vida eterna*. Que el pronombre ÉL se refiere al Hijo, como a sustantivo que precede inmediatamente a este pronombre, lo exige la ordenación simétrica de la frase, y lo confirma especialmente todo el modo de expresarse de S. Juanh; pues **ο αληθινός** , *el verdadero*, con artículo y **ζωή αιώνιος** , *la vida eterna*, son nombres personales de Cristo (Apoc. 3,7; 19,11; S. Jn. 11,25; 14,16: 1 S. Jn. 1,2; 5,11-12); y la finalidad de S. Juan no era mostrar que el Padre es verdadero Dios (lo cual, por otra parte, ya lo había dicho) sino que su Hijo Jesucristo es Dios.

309. B) La divinidad de Cristo resplandece *en las primeras palabras del evangelio* en el sublime prólogo, donde es revelada la doctrina acerca del Verbo divino, el cual texto es ∗el culmen y al mismo tiempo el resumen de la doctrina entera acerca de la persona divina de Jesucristo+.

V. 1 *Al principio...* se muestra aquí la doctrina *de la distinción del Verbo respecto del Padre* (véase anteriormente núm. 296) y la *eternidad y divinidad del Verbo*. ´**Εν άρχή** hace referencia, según parece, a la creación del mundo (Gén. 1,1). Ahora bien, cuando Dios creó el mundo ya *era el Verbo* **ήν** no fue hecho; preexistía, por tanto, en la inmutable eternidad divina. El nombre **ό λόγος** *Verbo* se encuentra cini nombre propio solamente en este capítulo y en la epístola de S. Juan 1,1, y en el Apoc. 19,13, y en el V. 14 nos dice S. Jn. que *el Verbo se hizo carne, el Unigénito del Padre, que habitó entre nosotros; a saber, Jesucristo.* Y *Dios era el Verbo* **θεός ήν ό λογος** (que es el sujeto) era Dios (el predicado). El cual predicado se antepone al sujeto en sentido enfático y a fin de mantener la estructura de construcción de todo el versículo, ya que se pretende, principalmente, enseñar la divinidad del Verbo. Y **θεός** sin artículo significa la naturaleza divina; esto es, el que posee esta naturaleza divina.

Por ello, en el V. 3 se dice: *Todas las cosas fueron hechas por Él*. A saber, el Verbo es *creador* como el Padre, al decir **πάντα** que todas y cada una de las cosas han sido creadas por Él; **δι'αύτού** puesto que Dios ∗obra intelectualmente+. Por el mismo motivo, en el V. 4 se dice *en Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres,* y los que reciben ésta, *vienen a ser hijos de Dios*, **τέκνα θεού** , *nacidos de Dios;* pues *la gracia y la verdad, V. 17, vino por Jesucristo, de cuya plenitud recibimos todos.*

V. 18 El Verbo es el *Unigénito del Padre, el Hijo Unigénito*, o según la lección más probable *el Dios Unigénito,* **μονογενής**; **θεός** , el cual una vez hecho

hombre, narró lo relacionado con Dios, *lo cual ninguna creatura lo vio jamás; sin embargo, el* Hijo Unigénito nos lo narró, porque *estaba en el seno del Padre*. Donde el título **μονογενής** como propio del Hijo natural, le distingue de aquellos que vienen a ser hijos por participación **τέκνα θεού**; ahora bien, *la gloria de Cristo* es aquella *que conviene al Unigénito del Padre.*

De nuevo repite S. Juan estos puntos capitales en su primera epístola 1,1-3 (véase S. Jn. 3,18). *El Verbo de vida, la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó;... y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo*, el cual se nos dice en el cap. 4,9 es *el Unigénito de Dios.*

310. e) A lo largo de toda la predicación de Cristo, descrita por S. Juan, Él mismo reivindica de muchas y distintas formas su *divinidad y su unidad de naturaleza, de vida y de operación* con el Padre.

Reclama para Él lo mismo que para el Padre; a saber: el culto *de la fe, todo el que ve al Hijo y cree en Él, tiene la vida eterna,* 6,40, *no morirá para siempre*, 11,26; *creéis en Dios, creed también en mí*, 14,1, 17,2; culto de esperanza, en la cual se fundamenta la oración, *lo que pidiéreis al Padre en mi nombre, éso haré,* 14,13-14; 15,5-7, *para que tengáis paz en mí;... el que me ama a mí, será amado de mi Padre...* 14,21-28; *y los honores divinos, para que todos honren al Hijo, como honran al Padre; el que no honra al Hijo no honra al Padre,* 5,22-23.

Cristo afirma en muchas ocasiones su *preexistencia* eterna. Él mismo *bajó del cielo*, 3,13; 6,38-41.50-51.62, lo cual ya lo había afirmado muchas veces S. Juan Bautista, 1,27-30; 3,31-32. Lleva a término Jesucristo una fuerte discusión con los judíos, de la que se nos habla en el capítulo 8, con la siguiente declaración solemne: *En verdad, en verdad os digo: antes que Abraham naciese, yo soy*, 8,58, donde se ha de notar la contraposición entre antes que *Abraham naciese* **πρίν Α βραάμ γενέσθαι** y yo soy, **εγώ ειμι** , cuya 3expresión hace referencia al nombre divino mismo de Yahvé puesto en primera persona; por eso, los judíos quisieron apedrearle, porque se hacía Dios. Jesús hace mención de su misma preexistencia eterna junto al Padre en la oración sacerdotal; *ahora Tú, Padre, glorifícame cerca de Ti mismo con la gloria que tuve cerca de Ti antes que el mundo existiese*, 17,5 (véase 16,28; 17,8).

Jesucristo tiene un *modo de obrar* divino y que es *exactamente idéntico al modo de obrar del Padre.* Enseña esto Jesucristo en la discusión con los judíos; 5,17, mi *Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también; por esto los judíos le acusaban porque decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios*, 5,18; a los cuales responde afirmando otra vez lo mismo, *porque lo que Éste (el Padre) hace, lo hace igualmente el Hijo,* 5,19; más aún, *ha entregado el Pazdre al Hijo todo el poder de juzgar*, a fin de que tenga honores divinos,

5,22-23. En el sermón de la cena, afirma repetidas veces la unidad entre Él y el Padre en la procesión y en la misión del Espíritu Santo, 14,15-16.26; 15,26; 17,6.13-15, porque *todo cuanto tiene el Padre es mío.*

311. Por último, reivindica para sí Jesucristo, *la unidad de naturaleza con el Padre.* En presencia de los judíos en el tempo, 10,24.38, que estaban intentando el que dijera públicamente si era Cristo, habiéndoles, en primer término, reprendido su incredulidad, y después de recurrir al testimonio de las obras de su Padre, y habiendo afirmado su potestad suprema y la potestad del Padre sobre ovejas, dice Cristo: *Yo y el Padre somos una sola cosa,* **έγώ κάί ό πατήρ έν έσμεν**, 10,30. La unidad debe entenderse simplemente como *unidad en la naturaleza* de aquellos que son distintos en las personas; puesto que con estas palabras, Jesucristo da la razón de la unidad de la potestad, ya muchas veces afirmada y de nuevo repetida, 10,28-29, por la cual viene a suceder el que *nadie arrebate a las ovejas de su mano*, puesto que *el Padre es mayor que todos*. Y queriendo los judíos apedrearle por lo que ellos llamaban blasfemia, puesto que decía: *Tú, siendo hombre, te haces Dios*, 10,33, rechaza en primer término el escándalo verbal, 10,34-36, cuando dice *decíais vosotros: blasfemas, porque dije: soy Hijo de Dios;* y apela de nuevo a las obras de su Padre *para que sepáis y conozcáis que el Padre Está en mí y yo en el Padre*, 10,38. Donde Jesús pronuncia tres expresiones equivalentes para proclamar esta unidad de naturaleza: *Yo y el Padre somos una sola cosa*, V. 30; *soy Hijo de Dios*, V.36; *el Padre está en mí y yo en el Padre,* V. 38; en la primera expresión se da a conocer de modo inmediato la consustancialidad o *unidad de naturaleza* en las dos personas, en la segunda, *la filiación natural,* y en la tercera, *la mutua en compañía.*

En compañía de sus discípulos, en el sermón de la cena, 14,7-11, habiendo dicho Jesucristo *si me habéis conocido conoceréis también a mi Padre* (en el texto griego con toda probabilidad del siguiente modo: **θί έγνώκατέ με, καί τόν πατέρα μον γνώσεσθε** V. 7, responde Jesús a Felipe que deseaba que le mostrara más e inmediatamente al Padre:) *Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? Felipe, el que me ha visto a mí ha visto al Padre*, V. 9, *porque yo estoy en el Padre y el Padre en mí,* V. 10-11, donde dice *el Padre, que mora en mí, hace sus obras;* a saber: a causa de la unidad de naturaleza y de la inexistencia mutua, las palabras de Cristo son del Padre y el Padre morando en el Hijo hace sus obras. Por ello, los discípulos podían entender lo que Jesucristo había afirmado en multitud de ocasiones, 5,17; 14,8.15.7.23. Difícilmente puede hallarse en el N. Testamento algo más expreso acerca de la unidad del Padre y del Hijo+.

Por último, en la oración sacerdotal, 17,20-23, propone como modelo de la unidad de todos los cristianos entre sí y con Cristo, la unidad perfectísima entre el Padre y el Hijo en naturaleza, *como tú, Padre, estás en Mí y yo en Tí, así como nosotros somos una sola cosa.*

312. Una vez estudiados estos testimonios, no es extraño el que el Evangelista S. Jn. 14,17-41, para explicar el que los judíos no creyeron en Cristo, al predicarles Éste, y a pesar de hacer tantos milagros, refiere el texto de Is. 53,1 y la teofanía de la visión inaugural del mismo profeta, Is. 6, añadiendo: *Esto dijo Isaías porque vio su gloria y habló de Él*, V. 41.

El *Apocalipsis*, obra de S. Juan, presenta muchas veces a Cristo como Dios; se le atribuyen a Cristo títulos divinos, 1,17-18: *Yo soy el primero y el último* (Is. 44,6) y *poseo las llaves de la muerte y del infierno;* 22,13: *Yo soy el* ***α*** *y la* ***ω*** *(el principio y el fin)*, y se le atribuye a Cristo el honor de adoración, 5,8.12-14, todo lo cual compete exclusivamente a Dios, 22,9.

En los otros escritos apostólicos, se dan también testimonios explícitos acerca de la divinidad de Cristo. Ya antes hemos hecho referencia al nombre del Señor, **κύριος** y al texto de los Act. 20.28. I. Pe. 2,3: 3,15 se aplican a Cristo textos del A. Testamento acerca de Dios; y se repiten muchos datos que se encuentran en los Sinópticos. 2 Pe. 1,1, Cristo *es nuestro Dios y Salvador;* y la epístola se termina con la doxología *en el conocimiento de nuestro Señor y salvador Jesucristo*, 3,18. Sant. 2,1 Cristo es *el Señor de la gloria.* Judas 1,5-6 en este texto se dice *que Jesús salvó al pueblo de Israel de Egipto y condenó a los ángeles pecadores;* no puede decirse nada más claro en favor de la verdadera divinidad de Jesucristo.

313. LA DIVINIDAD DEL ESPÍRITU SANTO aparece de forma manifiesta en el Nuevo Testamento; en efecto, el Espíritu Santo es presentado como algo tan divino, que hay que probar más bien la personalidad distinta de Él. Ahora bien, una vez que se muestra esta personalidad, queda clara también su divinidad[2]. En efecto.

1. Lo que S. Juan, 14,16, dice acerca del Espíritu Santo, le constituye en comunidad de vida con el Padre y con el Hijo; y se le atribuye al Espíritu Santo el complemento y la perfección de la obra de Cristo de un modo totalmente divino. El Espíritu Santo *procede del Padre*, 15,26, y *recibe la ciencia* con eterna procesión del Hijo, 16,13; *será enviado por el Padre a ruegos del Hijo, y por el Hijo mismo,* cuando éste haya sido glorificado, y *estará para siempre con los apóstoles*, 14,16; es *el Espíritu de la verdad, que enseñará toda la verdad*,

[2] En la prueba de la divinidad del Espíritu Santo, los Padres del siglo IV van más lejos; mientras que parece que les preocupa poco el fijar su personalidad distinta. Ahora bien, este modo diferente de proceder se funda en la postura diversa de los adversarios a los que rebatían. En efecto, los penumatómacos admitían de buena gana la distinción del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo; más aún, extralimitaban esta distinción, pues le atribuían al Espíritu Santo diversidad de naturaleza; en cambio, atacan la verdadera divinidad de éste.

14,17.26, incluso aquellas cosas que no pueden los apóstoles llevarlas ahora, 16,15.

2. La acción del Espíritu Santo en la vida espiritual, es totalmente divina. La vida divina del hombre es fruto del Espíritu, Rom. 8,6-11; Gal. 5,19-23, *a causa de la inhabitación del Espíritu de Dios con nosotros*; estamos *en Cristo y somos hijos de Dios por el Espíritu Santo,* Rom. 8,14; Ef. 1,13; todo lo que se da en Cristo se da también en el Espíritu, *la justificación, la santificación, la acción de sellar,* 1 Cor. 6,11; Rom. 15, 16; Ef. 1,13; 4,30 y en otros textos constantemente; Él mismo *distribuye los carismas*, 1Cor. 12,4-6, el cual textos, algunos intérpretes lo entienden todo entero acerca del Espíritu Santo, el cual también recibiría el nombre de Dios y Señor; y si, según parece más probable, el texto es trinitario, el Espíritu Santo queda manifiestamente situado en el mismo orden divino que el Padre y el Hijo, de donde sucede que somos *templo del Espíritu Santo,* 1 Cor. 6,19-20: *) O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios?... Glorificad, pues a Dios en vuestro cuerpo*. En este texto, o bien se le llama Dios al Espíritu Santo, o bien (si el V. 20 debe referirse al Padre); al menos el Espíritu Santo -posee el templo, lo cual es algo divino. También la acción del Espíritu Santo en el cuerpo de la Iglesia descrita en el libro de los Hechos de los Apóstoles, es totalmente divina, libre e independiente.

314. 3. Al Espíritu Santo le atribuye tanto S. Pablo como el libro de los Hechos de los Apóstoles, atributos divinos. El Espíritu escudriña las profundidades de Dios; esto es, tiene ciencia divina, 1 Cor. 2,10-11; pues así como lo que hay en el hombre nadie lo conoce sino el espíritu del hombre, así también, las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios; y Dios las revela por su Espíritu; el cual Espíritu es una persona distinta del Padre, pues el escudriñar las profundidades de otro es propio de una persona distinta. El Espíritu Santo inspira a los profetas y habla por medio de ellos, Act. 1,16; 21,11; 28,15, 2 Pe. 1,21. Los carismas del Espíritu Santo son señales de Dios que está en medio de los fieles, 1 Cor. 14,14-25. *Pero si profetizando todos entrare algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos, los secretos de su corazón quedarán de manifiesto, y cayendo de hinojos, adorará a Dios confesando que realmente está Dios en medio de vosotros.* Act. 5,3-4, habiendo Ananías mentido a San Pedro, éste le dijo: *Ananías) por qué se ha apoderado Satanás de tu corazón, moviéndote a engañar al Espíritu Santo...? No has mentido a los hombres, sino a Dios.* Estando S. Pablo predicando a Cristo delante de los judeo-romanos, como éstos no le creyeran, dijo, Act. 28,25-27: *Bien habló el Espíritu Santo por el profeta Isaías a nuestros padres diciendo: ...con los oídos oiréis, pero no entenderéis...* Is.6,9-10, en el cual texto estas palabras las dice el Señor.

3. Lo que se dice en los Sinópticos acerca del Espíritu Santo, muestra la divinidad de éste. En efecto, se le atribuye la *Encarnación*, S. Lc. 1,35;

Jesucristo mismo atribuye *su misión* al Espíritu Santo en cuanto que descansa en él, S. Lc. 4,18, así como también en Heb. 9,14, se dice que su sacrificio ha sido hecho *por obra del Espíritu Santo; arroja a los demonios* en el Espíritu Santo y con el poder de éste, S. Mt. 12,28; más aún, *la blasfemia contra el Espíritu Santo* es más grave que la blasfemia contra Jesucristo en cuanto hombre, S. Mat. 12,32. En los Símbolos del Apocalipsis, 22,1, se llama al Espíritu Santo *río de agua de vida, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero.*

Por último, la misma *enumeración conjunta* con el Padre y el Hijo en los textos trinitarios, es una clara descripción de la divinidad del Espíritu Santo.

315. Se prueba el misterio de la Santísima Trinidad por los textos trinitarios.

Una vez probado el misterio por el N. Testamento en general, está ya suficientemente manifiesto el que esta doctrina se encuentra contenida en los textos trini5tarios que hemos presentado al principio; pues en último término no son más que el conjunto de la revelación transmitida de distintos modos en otras ocasiones en los libros del N. Testamento. Y ahora pretendemos aducir una prueba especial, en cierto modo independiente, en base a algunos de estos textos, a fin de que resplandezca de forma más clara la intención divina de revelar el misterio trinitario en cuanto tal, y de tal modo que las fórmulas que han sido elaboradas posteriormente en los símbolos y en la predicación de la Iglesia, no son mas que una nueva explicación ulterior de la doctrina que ya había sido claramente propuesta en el N. Testamento como trinitaria. Elegimos con este fin, cuatro de los textos anteriormente indicados: el mandato de bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo: S. Mt. 28,19; la teofanía en el bautismo de Cristo, S. Mt. 3,13-16 (S. Mc. 1,10-11; S. Lc. 3,22); la distribución de los carismas, 1 Cor. 12,4-6; la bendición, 2 Cor. 15,13[3]**.**

316. MANDATO DE BAUTIZAR. S. Mt. 28,19: *Id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* No hay ningún texto del N. Testamento que tenga tanta importancia en las controversias trinitarias, puesto que está totalmente de acuerdo con la conexión que guarda con el rito bautismal. Apelan a este texto muchísimos Padres en contra de los arrianos y de los pneumatómacos. Y no hay ningún motivo para poner en duda la autenticidad de estos versículos que se encuentran de modo uniforme, absolutamente, en todos los códices y versiones. La sospecha de Conybeare, contraria a todas las reglas de la crítica,

[3]A éstos, deben agregarse los V. de S. Jn. 14,16 acerca del Espíritu Santo, los cuales hemos tratado al estudiar la tercera persona; pues con toda razón, se consideran como exposiciones totalmente claras de la unidad de naturaleza y de la distinción de personas en lo referente a Dios.

inmediatamente cayó en desuso, habiendo sido abandonada, prácticamente, por todos los propios racionalistas.

a) *La distinción personal* entre el Padre y el Hijo está clara. Y la distinción de la tercera persona se muestra brillantemente por la enumeración conjunto con las otras. En el texto griego se nota la distinción por la repetición del artículo y de la conjunción copulativa **είς όνομα τοῦ πατρός, καί τοῦ υίοῦ, καί τοῦ άγίου πνεύματος**. Además, lo que se contiene en la fórmula *ser bautizado en el nombre* de alguien no puede competir mas que a un ser personal.

b) El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tienen *naturaleza y potestad divinas.* En efecto, ser bautizado en el nombre de alguien en cuanto rito religioso, significa ser dedicado, ser consagrado al culto de él, en razón de sdu potestad dotada de autoridad en orden a Santificar (Rom. 6,3-13; 1 Cor. 1,12-15; etc.). Además, el Padre es Dios; luego también lo son el Hijo y el Espíritu Santo, los cuales están constituidos en el mismo nivel.

c) Los Padres ven, de forma expresa, *la unicidad de naturaleza* en las tres personas, y, por tanto, la perfecta igualdad de las mismas; cuya igualdad nos es conocida por otros textos, en la expresión de *en el nombre*, puesta en singular, con la cual se da a conocer en la lengua hebrea la esencia y el poder.

317. TEOFANÍA EN EL BAUTISMO DE CRISTO. S. Mt. 3,16-17; S. Mc. 1,10-11; S. Lc. 3,22. Una vez bautizado Jesucristo por S. Juan Bautista, *vió abrírsele los cielos y al Espíritu de Dios descender como paloma y venir sobre Él, mientras una vez del cielo decía: ⁎Este es (tu eres Mc., Lc.) mi hijo muy amado, en quien (en tí) tengo mis complacencias*+ **ό υίός μου ό άγάπητός**. Se manifiestan el Padre mediante la voz que se escucha del cielo, el Hijo en la propia persona, y el Espíritu Santo bajo forma de paloma. Ahora bien, en esta manifestación se revela el misterio de la Santísima Trinidad.

a) El Padre y el Hijo son personas realmente distintas, según está claro. El Espíritu Santo es *persona realmente distinta del Padre y del Hijo*. En efecto, está clara la intención de manifestarle al Espíritu Santo, como persona distinta del Padre y del Hijo, y al mismo tiempo está clara la intención de manifestarle como persona que está en el mismo orden y del mismo modo que el Padre y el Hijo; los cuales se manifiestan, según hemos visto, el Padre mediante una voz corporal, que no tiene, y el Hijo en la naturaleza que ha tomado; luego la manifestación del Espíritu Santo mediante la paloma, no es ningún obstáculo a la personalidad del mismo, sino que tiende a designar corporalmente la acción del Espíritu Santo sobre Cristo. Además, es persona el Espíritu Santo, el cual *lleva a Jesús al desierto*, S. Mt. 4,1, y *dirige la misión de Jesucristo*, S. Lc. 4,18.21.

b) Esta manifestación es una *teofanía*, semejante a las teofanías del A. Testamento; luego, los que se manifiestan tienen *naturaleza divina*. Por otra parte, el Padre el Dios; el Hijo es proclamado, solemnemente, Dios en virtud de la filiación natural que aquí se afirma; luego, también el Espíritu Santo es Dios, el cual aparece de forma clara como divino.

318. DISTRIBUCIÓN DE LOS CARISMAS. 1 Cor. 12,4-6:

-Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu.
-Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor.
-Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos.

Los *dones* o carismas **χαρίσματα**, los *ministerios* o servicios **διακονίαι** y las *operaciones* **ἐνεργήματα***,* o bien significan dones divinos diversos, o más bien, los mismos dones bajo un diverso aspecto de la gracia, ∗gratis data+, dones de ministerio en la Iglesia y de operación milagrosa. Bajo el primer aspecto se atribuyen al Espíritu Santo; bajo el segundo a Jesucristo Señor y bajo el tercero, a Dios Padre. Y a pesar de ser muchos, sin embargo, tienen un solo autor, Dios; pues los carismas son obras divinas.

Luego, los tres, el Espíritu, el Señor, y Dios, pertenecen al orden divino. Ahora bien, al ser en S. Pablo el *Señor* y *Dios* nombres personales del *Padre* y del *Hijo*, parece absolutamente que aquí se trata de tres personas, no de la sola persona del *Espíritu Santo* bajo nombres diversos. Se enseña, por consiguiente, que hay tres personas distintas en la naturaleza divina, la cual, con toda claridad, es una sola.

BENDICIÓN. 2 Cor. 13,13. *La Gracia del Señor Jesucristo y la Caridad de Dios, y la Comunicación del Espíritu Santo, sean con todos vosotros.*

Se piden dones inmediatamente divinos; luego, losa tres a los que se atribuyen estos dones pertenecen a la *divinidad*. La *distinción* de las tres personas está clara en razón de la distinta atribución. La perfecta *igualdad* de las tres, por la que también el Espíritu Santo es persona igual que el Padre y el Hijo, también está manifiesta por el hecho de que en unas ocasiones se atribuyen estos dones a unas personas y en otras ocasiones a otras; la caridad al Hijo y al Espíritu Santo, Rom. 8,35; 15,30; la gracia al Padre, Rom. 3,24; la comunicación al Hijo, 1 Cor. 1,9

N.B. COMA JOÁNICO: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son una sola cosa*, 1 S. Jn 5,7 en el texto de la Vulgata; es una fórmula trinitaria que expresa la unidad de naturaleza en las tres personas distintas; la cual consta en otros textos por la unicidad de Dios, y explícitamente fue afirmada por Jesucristo acerca de Él

mismo y del Padre en S. Jn. 10,28. Sin embargo, no es necesario aducir, en virtud de este texto, el argumento escriturístico, puesto que no consta suficientemente de la genuinidad del mismo; en efecto, según declaración del SANTO OFICIO, 1927, acerca del decreto a. 1897 (D 2198) queda patente el que esta cuestión no ha sido definida por la Iglesia.

319. Las **objeciones** las plantean los adversarios, o bien en contra del carácter personal del Espíritu Santo, y de su distinción real respecto de las otras dos personas, o bien en contra de la divinidad de Jesucristo.

A. EN CONTRA DE LA PERSONALIDAD DISTINTA DEL ESPÍRITU SANTO.

1. De forma especial, S. Pablo dice que el Espíritu Santo *se da, se derrama*, es algo que *fructifica*, que *puede extinguirse*, y otras expresiones parecidas, Rom. 8,15; Gal. 5,22; Ef. 5,28; 1 Tes. 5,19; etc. Tanto es así, que estas expresiones se oponen a una verdadera personalidad, e indican, mas bien, un poder o una fuerza impersonal; o también un don creado.

Respuesta: *niego la menor.* También se dice que el Hijo, el cual es verdadera persona, SE DA, S. Jn. 3,16, y que nosotros *nos revestimos* de Él como de vestidura, Rom. 13,14. El Espíritu Santo se nos revela, sobre todo, por los efectos creados que produce en nosotros, la gracia y los otros dones; y, por ello, es dado a conocer con este modo de hablar cargado de sentido propio de S. Pablo a manera de una sola realidad juntamente con estos efectos. Esto ha podido ser así, sobre todo, porque se nos comunica en realidad el Espíritu Santo mismo, igual que el Padre y el Hijo, no los solos dones creados.

2. Parece estar patente, por muchos indicios, que Pablo no distingue el Espíritu Santo de Cristo. Pues:

a) para S. Pablo es lo mismo *estar en Cristo que estar en el Espíritu,* 1 Co., 6,11 en relación con Gal. 2,17; Ef. 1,13 en relación con 4,10; 2,21-22; etc.

b) Cristo *ha sido constituido Hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de Santidad*, Rom. 1,4; luego, el Espíritu no es sino un elemento divino de Cristo; la persona del Verbo.

c) Así como *el primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante*, 1 Cor. 15,45; luego, el Espíritu Santo no es sino el alma de Cristo en cuanto que tiene poder santificar.

d) En 2 Cor. 3,17, se dice claramente que el Señor es Espíritu **ὁ δέ κύριο τό πνεῦμα έστιν** , donde a causa del doble artículo parece que está expresada la identidad.

Respuesta: *Niego el aserto.* En cuanto a las pruebas:

Respecto a a) *Niego el consiguiente*. De estos textos se sigue solamente la unicidad de operación y de efecto cuasiformal de ambas personas, la cual unicidad la conlleva necesariamente la unidad de la naturaleza divina. En estos textos, S. Pablo habla del Cristo místico, cuya cabeza es Cristo Dios-hombre y cuya alma es el Espíritu Santo; y, por tanto, la vida espiritual de los miembros, proviene de ambos, pero de distinto modo.

En cuanto a b) Algunos exegetas, como CORNELY, entienden por Espíritu de santificación la naturaleza divina de Cristo; sin embargo, debe entenderse, mas bien, acerca del Espíritu Santo con los dones de éste. A saber: Cristo fue proclamado solemnemente el Hijo de Dios según la medida de la Gracia y de la Santidad, que el Espíritu Santo derramó sobre Él, la cual apareció en la resurrección por la gloria externa propia de la filiación divina.

En cuanto a c) El texto de 1 Cor. 15, todo él versa acerca de la resurrección de los muertos. Ya S. Pablo, a fin de probar *que puede darse el cuerpo espiritual*; a saber, adornado de las dotes del cuerpo glorioso, dice: así como el primer Adán fue hecho alma viviente, el último Adán, fue hecho **είς πνεῦμα ζωοποιοῦν**, vivificado y vivificante por el Espíritu Santo; esto es, tiene la plenitud de vida sobrenatural en el Espíritu Santo, la cual se manifestó en la resurrección y posee la potestad de comunicárnosla, en toda su plenitud, la cual incluye la vivificación del cuerpo mortal, según el modelo del cuerpo de Cristo glorioso, *a causa de la inhabitación de su Espíritu en nosotros*, Rom. 8,11.23; Fil. 3,20-21[4].

En cuanto a d) El texto de 2 Cor. 3,17, debe explicarse por el contexto; ya en el, San Pablo trata, no de la naturaleza de Cristo, sino de su ministerio, el cual por el hecho de tratarse del N. Testamento se contrapone *a la antigüedad de la letra* de la ley. Ahora bien, la expresión es metonímica, así como *Cristo nuestra paz*, Ef. 2,14, *nuestra vida*, Col. 3,4, etc., y significa que Cristo recibió la plenitud del Espíritu Santo, el cual es el principio de vida en el cuerpo místico; en esto consiste la sustancia entera de la nueva economía, opuesta a la letra de la antigua ley. En cambio, la distinción personal del Espíritu Santo respecto del hijo, aparece en el V. 18, donde, en otras ocasiones, se dice Espíritu del Señor.

320. B. EN CONTRA DE LA DIVINIDAD DE CRISTO.

---

[4] Sto. Tomás explica el texto del siguiente modo: ∗Así como Adán alcanzó la perfección de un ser por el alma, así Cristo también alcanzó la perfección de su ser, en cuanto hombre, por el Espíritu Santo. Y por ello, puesto que el alma no puede vivificar más que su propio cuerpo, por eso Adán fue hecho alma no vivificante, sino solamente viviente; en cambio, Cristo fue hecho espíritu viviente y vivificante+ *(Comentario a las epístolas de S. Pablo).*

1. La doctrina de S. Juan, acerca del Verbo, está sacada de Filón; es así que en este autor no queda definida ni la personalidad de la divinidad del Verbo; luego, en virtud de esta doctrina, no se prueba la verdadera divinidad de Cristo.

Respuesta: **Niego la mayor.** Esta afirmación, que era difundida hace cincuenta años por muchos racionalistas y modernistas, ya prácticamente ha caído en el olvido, de tal forma que Harnack mismo ha dicho que prácticamente nada tiene de común el Verbo de Juan y el Verbo de Filón, como no sea el mero nombre. Es totalmente cierto lo que se afirma en la menor: que el Verbo de Filón, ni es personal, ni es verdadero Dios; en virtud de lo cual se hace patente y manifiesta la enorme diferencia entre ambos autores. El judío Filón era, ciertamente, monoteísta; sin embargo, dejándose llevar por las teorías de la filosofía pagana alejandrina, mezcló la religión del A. Testamento de un modo inadecuado con las teorías acerca de los entes intermedios entre Dios, ultratranscendente, y el mundo, en la creación y en el conocimiento de la divinidad por el hombre. El **Λόγος** es para él la idea máxima, o el lugar o el conjunto de las ideas; ael mundo inteligible que presenta a manera de los arquetipos ejemplares de la mente de Dios; de donde nos revela a Dios. En cambio, las palabras que parece que atribuyen una cierta personalidad al Verbo, son alegorismos, los cuales, Filón mismo los desmenuza, así como también el apelativo Dios, que le adjudica dos veces. Por otra parte, el Verbo de Juan es, a todas luces, Dios, y una persona distinta del Padre; y, asimismo, confiesa que el Cristo de S. Juan es divino.

2. Cristo mismo parece enajenar su filiación de la divinidad; pues a fin de quitar el escándalo de los judíos, dice en S. Juan 10,34-36, que *según las Escrituras, se llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios.*

Respuesta: Niego el aserto: En este texto, no sólo no se aparta Cristo de la verdadera divinidad, ni responde que Él no sea llamado a sí mismo Dios, lo cual habría que haber respondido simplemente, en el caso de que no hubiera dado a entender que Él era verdadero Dios, sino que prueba más bien que Él es llamado, con todo derecho, Dios. Ahora bien, el argumento va dirigido de lo menos a lo más; si aquellos pudieron ser llamados dioses, lo cual es suficiente para quitar el escándalo verbal, mucho más *aquel al que Dios santificó y envió al mundo*; donde da la razón de por qué se llama el Hijo de Dios; a saber: era el Hijo de Dios que preexistía en el cielo. Y, por último, en los V. 37-38, apela a sus obras para que crean en la mutua inexistencia del Padre y del Hijo.

Tal vez *insista* el adversario: Cristo dice *que la vida eterna consiste en que conozcan al Padre, único Dios verdadero, y a su enviado Jesucristo*, S. Jn. 17,3; luego, se enajena de la verdadera divinidad.

***Respuesta*:** El sentido del texto es: Que te conozcan a Tí, que eres el único verdadero Dios **σέ τον μόνον άληθιόν θεόν**; excluye, por tanto, de la vida eterna el conocimiento de otra divinidad. Más aún, la afirma; pues se une al Padre como objeto del conocimiento en el cual consiste la vida eterna. Y poco después en el V. 5, dice: *Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese.*

321. 3. Cristo, muchas veces, también de forma especial en S. Juan, se muestra como subordinado al Padre, *ruega al Padre, recibe un mandato del Padre; no puede el Hijo hacer nada por sí; el Padre indica todo al Hijo, y le entrega el poder de juzgar*: S. Jn. 14,16; 10,18; 5,19.23.30; etc.; más aún, dice: *el Padre es mayor que Yo*: S. Jn. 14,28.

Respuesta: Todo esto lo dice Jesús de sí en cuanto, por lo que se refiere a su humanidad. Sin embargo, estas palabras del capítulo 5, muestran su origen del Padre, el cual puede indicarse según el modo humano de hablar mediante palabras de dependencia, a no ser que haya peligro de mala interpretación. En cuanto al último texto, ha sido entendido por muchos Padres, entre los más ortodoxos también, acerca del Hijo según su divinidad, en referencia a su origen; sin embargo, por el contexto, parece que ha sido dicho más bien acerca de la humanidad de Jesucristo.

4. Cristo respondió al joven que le llamó *Maestro bueno:) Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios*, S. Mc. 10,18; luego, niega que Él sea Dios.

Respuesta: Con esta respuesta, Jesucristo traslada a la fuente de la bondad, Dios, a aquel joven que se fijaba solamente en la bondad humana, siendo así que solamente en Dios debe buscarse el camino de la vida eterna. Más aún. al instante dijo a sus discípulos: *Todo el que dejare su casa... por amor de mi nombre... heredará la vida eterna*, S. Mt. 19,29; con lo cual se proclama Dios.

5. Jesucristo Hijo ignoró el día del Juicio, S. Mc. 13,32; luego, el Hijo no es Dios.

***Respuesta*: Distinto el antecedente.** Jesucristo, el Hijo, ignoró simplemente el día del juicio, bien en cuanto Dios, bien en cuanto hombre, *niego el antecedente.* Dice que Él no conoce el día del juicio en cuanto hombre o Hijo, en cuanto enviado, *concedo el antecedentes.* ∗Nuestro Señor Jesucristo, dice SAN AGUSTÍN, dijo que tampoco el Hijo del hombre conocía aquel día, porque en su magisterio no estaba la fuente de donde nos viniera a nosotros el conocimiento del mismo+. A saber: Cristo, usando muchas veces la forma humana, se denegó a sí mismo, esto es, dijo que no dependía de Él

todo lo que no era propio de su misión: *No he venido a juzgar al mundo*, S. Jn. 12,47. Más aún, podía decir a la manera humana que Él *no poseía*, a saber por sí incluso los conocimientos divinos, en cuanto recibidos del Padre por generación eterna. En otras ocasiones, según hemos visto, S. Mt. 11,27 (véase Col. 2,3) reivindicó para sí la perfecta igualdad de ciencia con el Padre.

322. ESCOLIO. ACERCA DE LA REVELACIÓN DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD EN EL A. TESTAMENTO**.**

Puesto que el A. Testamento es la preparación de la revelación plena del N. Testamento, surge inmediatamente la cuestión acerca de si, y en caso afirmativo cómo, aborda la manifestación del misterio primordial de nuestra fe, el misterio de la Santísima Trinidad. Pues, a la suave disposición de la divina providencia, le concernía el que, en primer término, los hombres fueran instruidos de forma clara en lo que atañe a la unidad de la esencia divina, apartando principalmente las aberraciones del politeísmo, en las cuales yacía envuelta gran parte de la humanidad. Sin embargo, convenía también el que la revelación de la Trinidad no pareciera tan nueva, que resultara demasiado difícil su aceptación, siendo así que ya, de por sí, excede en gran manera el alcance de la mente humana.

Decimos por tanto: que el misterio de la Santísima Trinidad, no se propone en el A. Testamento de tal forma ∗que perteneciera a la fe común del pueblo de Israel+; sin embargo, ciertamente, en el A. Testamento *se prepara para recibir la revelación del N. Testamento;* de tal modo, que el N. Testamento *ofrece una exposición extraordinaria de la doctrina contenida en realidad en el A. Testamento*, al menos en cuanto a algunos elementos de la misma. Sobre todo, la divinidad del Mesías como persona distinta de Dios Padre, se enseña claramente en algún texto; ∗la segunda persona, *dice Francelin,* sin duda, ha sido revelada+; de forma que la doctrina del N. Testamento en cuanto a este capítulo, no debe ser considerada simplemente como una nueva revelación de una verdad de la que nunca se había hablado, sino que debe ser considerada como una explicación y una determinación más clara de la revelación anterior. En último término, éste parece ser el pensamiento de los Santos Padres, los cuales, por una parte, dicen muchas veces que la Trinidad se revela solamente en el N. Testamento, y, por otra parte, aducen muchos testimonios del A. Testamento para probar este misterio. También vienen a afirmar lo mismo las sentencias de casi todos los teólogos y exegetas del mundo.

Los bosquejos o *insinuaciones* de todo el misterio trinitario, hay que distinguirlos de ciertas afirmaciones, las cuales, bien bajo la luz del N. Testamento, bien simplemente en el texto mismo del A. Testamento, *pertenecen al misterio.* En lo cual deben ser tenidos principalmente en cuenta los textos aducidos por los autores del N. Testamento, y también ciertas citas entendidas acerca de la Trinidad por el mutuo acuerdo general de los Padres

del siglo IV en las controversias con los herejes. Pues como quiera que Jesucristo mismo adujo el A. Testamento para probar su divina filiación, y los apóstoles y la Iglesia recibieron el carisma de la inteligencia de la Sagrada Escritura, hay que decir que con estas alegaciones no se amplía el sentido de la doctrina revelada en el A. Testamento, sino que simplemente se expone o se aplica; a saber, cuando se vea claramente el pensamiento del escritor del N. Testamento o el mutuo acuerdo de los Padres y la autoridad de la Iglesia.

323. **1.** En cuanto a la primera clase, pueden referirse:

a) probablemente *la forma plural* con que Dios es llamado Elohim, o aparece hablando consigo mismo; verbi gracia, Gén. 1,26, hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza; Gén. 3,22, *he ahí al hombre hecho como uno de nosotros;* Gen. 11,7, *bajemos, pues, y confundamos su lengua*, y otros muchos textos semejantes en los que se hace alusión a cierta pluralidad de personas. En efecto, los Padres, con bastante frecuencia argumentan a partir de estos textos y rechazan como falsas las exposiciones contrarias. Sin embargo, esto no está suficientemente comprobado de una forma meramente exegética, pues en estos modos de hablar puede estar contenido un plural de deliberación o de majestad; no obstante, de ningún modo se excluye la alusión trinitaria, según es obvio.

b) *El número tres*, usado algunas veces en lo relacionado con Dios, como el *trisagio*, Is. 6,3. Ahora bien, este texto, incluso omitida la triple repetición, o más bien, la *teofanía* entera contenida en la visión inaugural de Isaías, se asigna en el N. Testamento a Jesucritos, S. Jn. 12,41, y al Espíritu Santo, Act. 28,25-27, como hemos visto antes; por tanto, parece que hay que admitir que esta teofanía contiene una manifestdación de la Santísima Trinidad.

c) Muchos Padres antiguos atribuyen al *Verbo las Teofanías* del A. Testamento en general, principalmente las teofanías realizadas a través del *Ángel de Yahvé*, y no solamente los Padres anteriores al Concilio de Nicea, sino también los Padres griegos del siglo IV; no obstante, esta exposición parece abandonada por S. AGUSTÍN y después de él ya se omitió. En los textos del A. Testamento en sí mismos considerados no se ve claro quién es el Ángel de Yahvé; pues algunas veces se identifica con Yahvé, v.g., en Gén. 16,7.13; 31.11-13, donde dice a Jacob que Él es *el Dios que se le apareció en Betel*, en Ex. 3,2-6 en la aparición a Moisés en la zarza, en Jud. 6,22 en la historia de Gedeón; sin embargo, en otras ocasiones se distingue claramente de Dios, Ge. 24,7; Ex. 23,20-23, *he aquí que yo envío a mi ángel*, 2 R. (Samuel) 24,16, etc. La interpretación acerca del Verbo, el cual con estas apariciones haría un preludio de la Encarnación, pudo estar fundada en el nombre, *Ángel del gran Consejo*, con el cual nombre es llamado el Mesías en Is. 9,5, según los LXX. Sin embargo, según el N. Testamento, Act. 7,30-35.53; Gal. 3,19; Heb. 1,1.2; 2,1-3; 13,2, parece que consta con bastante claridad

que todas aquellas apariciones, incluso las *más solemnes* también la alianza misma del Sinaí, se llevaron a cabo inmediatamente *por medio de ángeles, los cuales hablaban en nombre de Dios y en su persona;* de tal forma, que es un privilegio del N. Testamento el que Dios nos hable por su Hijo. Y tenemos una prueba clara de esta manifestación oral del ángel en lugar de Dios, en el libro del Apocalipsis, 22. De aquí que parece que debe admitirse la interpretación de SAN AGUSTÍN y SANTO TOMÁS, la cual interpretación la han seguido los escolásticos.

d) *El Espíritu Santo* es presentado de forma evidente como divino, Is. 11,2; Sab. 1,6ss; no aparece tan clara su personalidad distinta; sin embargo, la acción de derramar el Espíritu sobre el Mesías, Is. 61,1-2, y sobre toda carne, Joel 21,28, se atribuye a la tercera persona en S. Lc. 4,17-20 y en Act. 2,16ss.

e) Parece que se designan las tres personas en Sab. 9,1-17 y en Sal. 32,6, *por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos*, y todo su ejército por el aliento de su boca. Muchas veces, los Padres y la Liturgia explican este versículo refiriéndolo a la segunda y a la tercera persona; sin embargo, no está suficientemente claro si son meras acomodaciones o aplicaciones.

324. 2. A la otra clase pertenece lo que se enseña acerca de *la segunda persona, en cuanto Mesías y Sabiduría engendrada.*

a) *El Mesías*, según el A. Testamento, es verdadero Dios, y sin embargo, es persona distinta de Dios Padre, como que es verdadero Hijo suyo. El Mesías, ciertamente es el hombre enviado por Dios; y ya en Is. 35,4, se dice: *viene Dios mismo y Él nos salvará,* y en 40,3-10, *preparar los caminos del Señor... he aquí al Señor, Yahvé, que viene con fortaleza,* lo cual se refiere al texto de Mc. 1,3 (y textos paralelos); a Is. 7,5; Salm. 44,7-8; 109,1, se hace referencia en S. Mat. 1,14; Heb. 1,8 y S. Mt. 22,41-46 (textos paralelos). Principalmente se prueba por Isaías, 9,5 y Sal. 2,7 (Act. 13,13; Heb. 1,5). Los nombres que en el primer texto se atribuyen al Mesías, solamente pueden convenir a Dios, principalmente *Dios fuerte, El-gib-bor,* nombre que es siempre verdaderamente divino; y también otros nombres, *consejero admirable y praíncipe de la paz*, los cuales nombres no se aplican a ningún hombre, *y Padre del siglo futuro*, esto es, *Padre para toda la eternidad*, el cual solamente es Yahvé. En el libro de los Salmos, 2,7, se dice: Tu eres mi Hijo, lo cual ya por sí mismo, y en cuanto dicho por una persona a otra, solamente puede aplicarse al Hijo propio, y Dios nunca se lo dice a otro; *hoy te he engendrado yo,* el cual verbo, engendrar, dicho otra vez a una sola persona, no denota mas que la generación propiamente tal y se repite solamente dos veces, aquí y en Prov. 8,22-25. Esto se indica también implícitamente en Mi. 5,1 y según la lectura más probable en Sal. 109,3.

b) Las descripciones de la Sabiduría engendrada, no pueden ser expuestas en los libros sapienciales como meras personificaciones poéticas, sino que en ellos se presenta una clara característica persona de la Sabiduría, y, en verdad, como alguien divino, y distinto de Dios y que procede de Él. Pr., 8,22ss; 9,1ss. *El Señor me poseyó,* en hebrero *kanani, me procreó, me poseyó por generación* (véase Gn. 4,1, nombre impuesto a Caín por Eva), y en verdad *para toda la eternidad; antes que los collados fui yo concebida, estaba yo con Él como arquitecto;* otorga los caminos y la disciplina a los hombres; llama a éstos y les da la vida. Ecl. 24,5ss. Yo salí de *la boca del Altísimo como primogénita antes de toda creatura... yo habité en las alturas..., desde el principio y antes de los siglos me creó* (a saber, según Pr. 8,22 *dióme Yahvé el ser)* describe con muchas metáforas que sobrepasan los límites de la personificación, el origen misterioso de la Sabiduría en cuanto que procede de Dios, y conduce a lo divino. En Sb. 7,21ss; 8,1.3 se enseña con muy hermosas palabras la naturaleza espiritual y divina de la Sabiduría, como persona que subsiste por sí misma proviniendo de Dios, la cual persona crea, gobierna, da ciencia a los hombres. *Todo lo que me estaba oculto lo conocí a las claras porque la Sabiduría*, artífice de todo, me lo enseñó. Pues en ella hay un espíritu inteligente, santo, único y múltiple, sutil, ágil, bienhechor, amante de los hombres, estable, seguro, tranquilo, todo poderoso, omnisciente, que penetra todos los espíritus inteligentes, puros, sutiles. Porque la sabiduría es más ágil que todo cuanto se mueve, se difunde su pureza y lo penetra todo; porque es un hálito del poder divino y una emanación pura de *la gloria de Dios omnipotente, por lo cual nada manchado hay en ella. Es el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha del actuar de Dios, imagen de la bondad. Y siendo una, todo lo puede, y permaneciendo la misma, todo lo renueva... Es más hermosa que el sol, supera a todo conjunto de las estrellas, y comparada con la luz queda vencedora... Se extiende poderosa del uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad... Y el Señor de todas las cosas la ama.* Todo lo cual, en verdad, es tal, que con razón se ha dicho que en este texto no falta más que se diga explícitamente: *Dios era la Sabiduría*, así como Juan dijo: *Dios era el Verbo.*

Si estas palabras se consideran no sólo en sí misma, sino a la luz de la tradición unánime de la Iglesia a partir del siglo IV, cuando en las discusiones con los Arrianos todos las entienden sencillamente como claramente referidas al Verbo, debe decirse que este es, en realidad, el sentido de la doctrina revelada en estos versículos. Por ello, PIO IX, en la Bula dogmática *Innefabilis Deus*, acerca de la Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María, dice sencillamente con toda razón: ∗Exactamente las mismas palabras con las que las divinas Escrituras hablan acerca de la Sabiduría increada, y representan los orígenes sempiternos de ella...+

Artículo III

EL MISTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD EN LA TRADICIÓN

325. El hecho de que es constante desde el comienzo del siglo V la fe de la Iglesia acerca de la Trinidad de personas en unidad de naturaleza divina, es algo tan evidente, que nadie ha osado poner en duda esto: basta con leer los símbolos y las profesiones de fe y a los Padres a partir de S. AGUSTÍN y S. CIRILO DE ALEJANDRÍA. En virtud de lo cual ya poseemos el argumento dogmático de prescripción mas que suficiente acerca de la revelación del misterio de la Santísima Trinidad, a causa de la infalibilidad de la Iglesia. Mas puesto que los modernos racionalistas atacan de muchas formas la tradición de los primeros siglos y afirman que no sólo antes del Concilio de Nicea, sino también a lo largo de todo el siglo IV, la doctrina de la Iglesia no fue la que ahora profesa la fe católica, es necesario en un asunto de tanta importancia, que concierne al dogma fundamental de la religión cristiana, defender que se dio una constante y sincera fe de la Iglesia en la Santísima Trinidad.

Llevaremos esto a cabo en tres tesis. En la primera estudiaremos los argumentos positivos acerca de la fe anterior al Concilio de Nicea; en la segunda, las dificultades que ponen los adversarios en contra de ella, y en la tercera, por último, examinaremos la doctrina de los Padres del siglo IV.

TESIS 27. *LA TRINIDAD DE PERSONAS EN LA UNIDAD DE LA ESENCIA DIVINA, CONSTA POR LA PERPETUA Y SINCERA TRADICIÓN DE LA IGLESIA ANTERIOR AL CONCILIO DE NICEA.*

326. Estado de la cuestión. *En el Concilio de Nicea del año 325,* fue condenado el arrianismo y fue hecho público el símbolo, en el cual se añadió a los símbolos antiguos todo lo que se refiere a la consubstancialidad del Hijo y a la generación de éste de la substancia del Padre, anatematizando las formas de hablar de los arrianos (D 54). De este modo, se situó a buen recaudo la doctrina Trinitaria, en contra de los errores subordinacianos y de otros errores opuestos a la ortodoxia. Ahora bien, acerca del Espíritu Santo, no existía controversia, y una vez situada en su lugar la verdadera divinidad del Hijo, no había dificultad alguna para admitir la tercera persona como divina, puesto que el Espíritu Santo, según hemos visto, aparece de forma tan clara en la Sagrada Escritura como alguien divino; por ello, cuando surgió el macedonianismo, inmediatamente fue rechazado a finales del siglo IV. Así pues, hay que tratar principalmente acerca de la tradición de los tres primeros siglos de la Iglesia.

327. Adversarios. Han recurrido los *racionalistas* a todo lo imaginable, a fin de tratar de hallar el origen del dogma trinitario en otro lugar distinto de la verdadera fuente de la revelación. Los racionalistas partidarios de la historiografía comparada, recurrieron a casi todas las religiones conocidas,

descuidando de propio intento en unos casos unos datos y en otras ocasiones otros datos distintos. Atribuyen la apoteosis de Cristo, bien al culto imperial mismo, bien sobre todo al sincretismo filosófico-religioso que había en la primera época de la Iglesia a lo largo del imperio romano.

Los *modernistas* explicaban el desarrollo íntimo de la fe cristiana a partir del Cristo histórico, puro hombre, hasta llegar al Cristo de la fe, mediante su teoría de la transfiguración y desfiguración de la vida religiosa que se mostraba en Jesús hombre.

Los historiógrafos del dogma, pertenecientes a la escuela liberal, como Harnack, pretenden, el que antes del Concilio de Nicea no hubo ninguna doctrina definida y fija en la Iglesia acerca de la Trinidad, sino que las mentes de los cristianos estaban basculando entre un monarquianismo más o menos consciente y definido, el cual dicen que sobre todo estuvo en vigor en Occidente -de tal forma, que algunos no dudan en afirmar que el modalismo fue en el siglo III a manera de la doctrina oficial en la Iglesia romana, bajo forma preferentemente de doctrina acerca de la Trinidad *económica*- y entre el subordinacianismo, el cual lo defendía mas bien, dicen estos autores, las Iglesias orientales, sin embargo, no sin mezcla de cierto modalismo oscuro, y también muchos escritores occidentales, no obstante de un modo variado y poco definido. Toda la doctrina trinitaria, añaden dichos autores, surgió en el cristianismo por diversas causas de ningún modo religiosas, y en contra de la mente de Jesús, en parte para oponer algo nuevo a las fórmulas judaicas[5], y en parte por un múltiple influjo de las religiones y de la filosofía pagana en un período de sincretismo. De ahí el que, terminan estos autores diciendo, poco a poco se llevó a cabo en el siglo II la apoteosis del Hijo o Verbo y en el siglo IV se añadió la divinización del Espíritu Santo como hipóstasis distinta.

328. Doctrina católica. Estas afirmaciones, totalmente gratuitas, las refutaron ya hace dieciséis siglos los Padres del Siglo IV, cuando afirmaron con palabras expresas, que la tradición primera de la Iglesia fue universal y perpetua. Así, S. ATANASIO dice: ∗Veamos de forma semejante esta tradición y doctrina y fe de la Iglesia católica existente desde el principio; a saber: la que el Señor enseñó, los apóstoles predicaron y nuestros antepasados observaron... Así, pues, es Trinidad santa y perfecta la que es reconocida en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo+ (R 782). S. EPIFANIO: ∗Confiesan que es consubstancia el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, tres hipóstasis, una sola esencia, una sola divinidad, lo cual constituye ciertamente la verdadera fe que ha sido enseñada por los antepasados, fe que es profética, y evangélica y apostólica, la cual profesaron nuestros antepasados y los obispos que se reunieron en el Concilio de Nicea+ (R 1107). Ya, anteriormente, hemos aducido

[5] Con toda razón, se ha dicho de esta hipótesis que es ∗injustificada, carente de eficacia y extravagante+.

el texto de S. AGUSTÍN (R 1650). Y los teólogos y los historiógrafos del dogma católico, después de un estudio serio y diligente, muestran que tales invenciones de los adversarios son críticamente erróneas: *Esta hipótesis, dice Lebreton, cae por los suelos al simple contacto de los autores cristianos de época más remota, y, en primer lugar, de los libros del N. Testamento, y también de los Padres Apostólicos+.

A saber: sostenemos que la Iglesia creyó en el misterio de la Santísima Trinidad según los elementos esenciales, que es un sólo Dios, y que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas realmente distintas. Los testimonios especiales acerca de la fe en la unicidad de Dios, los cuales se han visto en el tratado *de Deo uno+ , también se vuelven a ver al aducir los textos.

Valor teológico. La tesis es *totalmente cierta desde la crítica y desde la historia*; y a la luz del dogma es, al menos, *teológicamente cierta.*

329. Se prueba, 1. POR EL ARRIANISMO Y LA CONDENACIÓN DE ÉSTE EN EL CONCILIO DE NICEA.

a) Desde que surgió el arrianismo, hubo en la Iglesia una gran conmoción, y los arrianos eran acusados de una nueva blasfemia. *)Quién oyó jamás tales cosas?+ exclamaba S. ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA; y S. ATANASIO los increpaba: *Vosotros, en cambio, nuevos judíos y discípulos de Caifás)qué Padres podéis mostrar, los cuales hayan podido servir de apoyo a vuestras maledicencias? Jamás podréis mostrar, ciertamente, a ningún autor prudente y sabio+ (R 757). En realidad, empezaron a buscar el apoyo de una antigüedad no anterior al año 350, según dice S. ATANASIO mismo. Ahora bien, como empezaran los pneuatómacos a negar la divinidad del Espíritu Santo, inmediatamente S. ATANASIO decía que éstos debían ser llamados ateos.

b) Los arrianos argüían tratándose de apoyar en la filosofía y en la razón, y en ciertos lugares de la Escritura mal interpretados por ellos, con las cuales argucias atraían a su error a personas incautas. Por ello, pretendieron, incluso en el Concilio de Nicea, que no se elaboraran nuevas fórmulas de fe con las que se pusiera claramente óbice a sus acechanzas

c) Por tanto, fue necesario añadir a los antiguos símbolos las palabras *consubstancia,* **ὁμοούσιον** *y de la sustancia del Padre,* **ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός** *con las* cuales se afirmaba *la verdadera divinidad del Hijo*, y la propia razón *de kla generación* de la procesión de éste, y *la unidad de la divinidad en el Padre y en el Hijo por la generación sin división de la sustancia*. Con lo cual, quedaban excluidas todas las sospechas de los arrianos cerca de diteísmo, de modalismo y de división de la sustancia divina. Es, por tanto, evidente el

sentido de la palabra homousion en el Concilio Niceno, que fue, según dice S. ATANASIO, ∗la inscripción lapidaria contra todas las herejías+; ∗el resultado producido por la fe antigua+, dice S. AGUSTÍN.

Se confirma el argumento *por los gnósticos y herejes del siglo II*. Los gnósticos, a fin de introducir sus errores en la Iglesia entre los *eones* del divino pleroma, incluyeron a Cristo, o Verbo, y al Paráclito; con lo cual son testigos de la divinidad de Cristo, y de la distinción respecto a Dios Padre, la cual distinción la sostenía la fe primitiva de la Iglesia. Por otra parte, los herejes, a excepción de los cerintianos y los ebionitas semijudíos, vieron que la divinidad de Cristo era reconocida por los cristianos, y de tal manera, que o bien los *docetas* negaron la verdadera humanidad de éste, o bien *Marcion* tenía a Jesucristo como Dios del N. Testamento en oposición al Dios del A. Testamento, o como los *patripasianos y modalistas*, le confundían a Jesucristo con el Padre. En virtud de esto, ya NOVACIANO, argumentaba en favor de la fe de la Iglesia en el misterio de la Santísima Trinidad.

330. Se prueba, 2. Aparece EL TESTIMONIO DE LA FE COMÚN:

a) *En la liturgia bautismal*, tanto por la forma ∗en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo+, como por la triple inmersión, según atestiguan la *Didajé* (R 4), S., JUSTINO (R 126), S. IRENEO, de donde argumentan TERTULIANO, S. CIPRIANO (R 596) y ORÍGENES; en esta liturgia bautismal los fieles ya adultos veían que se iniciaba la vida religiosa con la consagración a las tres personas divinas.

b) *En el símbolo bautismal y en la regla de la fe*, que exponía dicho símbolo; el cual lo aducen en muchísimas ocasiones y lo explican los Padres como S. IRENEO (R. 191), TERTULIANO, el cual aduce dicho símbolo en contra de los monarquianos (R. 371), S. GREGORIO TAUMATURGO (R 611); etc.

c) *En la oración*, que normalísimamente se dirige, ciertamente, al Padre (como también ahora en el uso litúrgico), pero casi inseparablemente del Hijo y del Espíritu Santo; a causa de esto NOVACIANO probaba la Trinidad, puesto que sobre todo el Hijo era invocado no sólo como mediador, sacerdote eterno, sino también como *Señor, Maestro y Salvador.*

Sin embargo, había también oraciones que se dirigían directamente a Cristo, según atestiguan los paganos mixtos: PLINIO, en una carta a TRAJANO, dice: ∗que tenían la costumbre en un determinado día, reunirse antes del amanecer y entonar un himno a Cristo como a Dios+; LUCIANO, el cual se burla de los cristianos porque dice que ∗adoran a aquel sofista suyo crucificado+; CELSO se queja respecto a los cristianos de que profesen un monoteísmo tan auténtico, siendo así que adoran también a un hombre al que llaman Hijo de Dios, a lo cual Orígenes contesta: ∗Si Celso hubiera meditado en esta

expresión: "Yo y el Padre somos una sola cosa", y en aquella otra que dijo el Hijo de Dios: "Así como Tu y Yo somos uno", no hubiera pensado que nosotros, los cristianos, adoramos a otro distinto del único Dios *supremo*+. Sirven de ejemplo el *Himno vespertino de los griegos,* **φώς ίλαρόν** (R 108), y la oración de CLEMENTE ALEJANDRINO (R 414).

d) De forma especial en las *doxologías* , que expresan el culto latréutico, y en las cuales fórmulas, abundantes por cierto, se encuentra expresa la fe en Jesucristo Dios y en toda la Santa Trinidad. Así en el martirio de POLICARPO (R 80), *en las actas de Santa Perpetua y Santa Felicidad,* en la celebración de la Eucaristía, según atestigua S. JUSTINO, en las bendiciones, según las reglas de S. HIPÓLITO, muchas veces en ORÍGENES y en S. DIONISIO DE ALEJANDRÍA[6], y con frecuencia en la predicación homilética; y se usaban en la más remota antigüedad dos doxologías, una más amplia ∗gloria en los cielos+ y otra más corta, con dos formas: ∗gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo+ y ∗gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo+, y, en verdad, según indicó S. BASILIO, esta última expresión fue más antigua.

Este argumento litúrgico en favor de la fe común ya lo proponía en contra de los pneumatómacos S. BASILIO mismo: ∗Como bautizamos así también creemos, como creemos del mismo modo también glorificamos... glorificando al Espíritu Santo juntamente con el Padre y el Hijo, por el hecho de que estamos persuadidos de que el Espíritu Santo posee también la naturaleza divina; pues no sería partícipe de los mismos honores aquel que fuera otro distinto en cuanto a la naturaleza+.

331. Se prueba 3. POR LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA EN CONTRA DE LOS HEREJES.

Condenaron a los monarquianos y a los sabelianos los romanos pontífices, S. VÍCTOR, S. CEFERINO y S. CALIXTO, los cuales, además velaron también para que los que les refutaban no cayeran en el extremo opuesto, según está claro por las palabras que aduce HIPÓLITO, pues CEFERINO profesaba la fe en un solo Dios, en Cristo Dios; sin embargo, afirmaba que el Padre no había muerto; CALIXTO, en cambio, profesaba la fe en que el Padre y el Hijo son un solo Dios, pero no una sola persona. *El Concilio de Antioquía* condenó a PABLO DE SAMOSATA el año 260. De modo especial, el PRONTÍFICE SAN DIONISIO ROMANO, en la causa de S. DIONISIO DE ALEJANDRÍA. condenó claramente todos los errores antitrinitarios, y propuso, de forma extraordinaria, la doctrina acerca de la Trinidad (D 48-51).

[6] ∗A Dios Padre y a su Hijo nuestro Señor Jesucristo, juntamente con el Espíritu Santo, la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén+ (MG 32,202).

332. Se prueba 4. POR LOS TESTIMONIOS DE LOS ESCRITORES ECLESIÁSTICOS.

Casi todos los escritores anteriores al Concilio de Nicea, son testigos preclaros de la fe trinitaria, la cual muchos la exponen científicamente y la defienden en contra de los paganos y los herejes de aquella época. En sus escritos, aparte de las afirmaciones de la doctrina común, deben tenerse en cuenta los siguientes datos: Sostienen con toda firmeza *la unicidad de Dios; la distinción de personas*, la cual debían afirmar en contra de los errores opuestos del modalismo, derivan sustancialmente *de la sola procesión, y rechazan*, ya por adelantado, los principales *errores del arrianismo.* Aduciremos unos pocos testimonios.

Cuando se trata de la fe trinitaria de los primeros escritores de la Iglesia, no hay que olvidar que ellos tienen en las manos la Sagrada Escritura, donde encontraban vivamente expresada la doctrina revelada, de tal forma que apenas necesitaba ésta de una nueva manera, siendo pocos los escritos que se han conservado, a no ser cuando con ocasión de los errores que surgían era necesario defender el verdadero sentido de la revelación y elaborarlo intelectualmente.

S. CLEMENTE ROMANO: *Vive Dios, y vive el Señor Jesucristo, y el Espíritu Santo, fe y esperanza de los elegidos+ (R 28), la cual es una fórmula de juramento y de súplica tomada del A. Testamento. S. IGNACIO: *Hay un solo médico, carnal y espiritual, engendrado y no creado, Dios encarnado vida verdadera en la muerte, de María y de Dios... nuestro Señor Jesucristo+ (R 39); *María, según la providencia divina, llevó en su seno a nuestro Señor Jesucristo, en verdad del linaje de David, mas por obra del Espíritu Santo+ (R 42).

S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA es un testigo extraordinario de la divinidad de Cristo, de tal modo, que parece extraño el que algunos críticos hayan dudado acerca de esto; en efecto, insiste tanto en la divinidad de Jesucristo, que más les ha parecido a otros críticos el que el obispo de Antioquía preludió el monarquianismo; sin embargo, según dice, con todo derecho, Lebretón, en las expresiones de S. Ignacio no hay otra cosa que no sea la consustancialidad.

ARÍSTIDES (R 112), expresa la divinidad de las tres personas. S. JUSTINO proclama la distinción de personas y la divinidad de éstas, y la generación del Verbo sin ruptura (R 117 137); acerca del Hijo, afirma lo siguiente: *Los que dicen que el Hijo es el Padre, estos son acusados de que desconocen al Padre y no reconocen que el Padre del universo tiene un Hijo. El cual, al ser el Verbo primogénito de Dios, es también Dios+ (R 127). ATENÁGORAS: *) Así, pues, quién no se va a extrañar de oir que son llamados ateos aquellos, los cuales afirman que el Padre es Dios y que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es

Dios, y los cuales demuestran el poder de las tres divinas personas en la unión y la distinción de las mismas en el orden?+ (R 164). TEÓFILO DE ANTIOQUÍA fue el primero que usó el nombre **τριάς** : *Aquellos tres días que antes fueron luces, son imagen de la Trinidad, **τής τριάδος**, de Dios, de su Verbo y de su Sabiduría+ (R 180); *El Verbo que existe desde siempre y que está inmerso en el corazón de Dios... puesto que es Dios y ha sido engendrado por Dios...+ (R 182).

Es insigne S. IRENEO en la exposición de la doctrina de la Santísima Trinidad; rechaza las teorías sospechosas acerca de *la prolongación del Verbo,* defiende *la eterna generación del mismo* y enseña, exprésamente, *acerca del Espíritu Santo*, lo mismo que enseñan los Padre del siglo IV (R 191 200 235 etc.): *Este Padre de nuestro Señor Jesucristo mediante su Verbo que es su Hijo... siempre coexiste al Hijo con el Padre...+ (R 205); *Se muestra que el Padre es un sólo Dios, el cual está sobre todos, y por todos y en todos. Sobre todos está ciertamente el Padre y Él mismo es la cabeza de Cristo; por todos está el Verbo y Él mismo es la cabeza de la Iglesia; y en todos nosotros está el Espíritu y Él mismo es el agua viva+ (R 256).

333. TERTULIANO. Casi formó previamente *el tecnicismo latino*, si bien no perfecto: el nombre *de Trinidad y de persona; la unidad de sustancia; consustancial;* los tres son **unum, non unus+*; pues son uno y otro, no separados *a causa de la procesión,* no *por diversidad* ni división, sino por distribución y *distinción* el Padre y el Verbo son *ambos uno sólo por naturaleza.* En el *Apologético:* *Decimos que éste (el Hijo) ha sido revelado por Dios y ha sido *engendrado* por Dios Padre, y que por ello ha sido llamado *el Hijo de Dios y Dios,* en razón de *la unidad de sustancia...* y así lo que ha salido de Dios, es Dios e Hijo de Dios y *ambos son uno sólo por naturaleza+* (R 277). En *contra de Praxeas*: *De forma que todos (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) no son de este modo uno sólo personal, mientras que todos son *una sola unidad de naturaleza,* a saber, por *la unidad de sustancia...*; ahora bien, son tres no en cuanto al estado sino en cuanto al grado; no por la sustancia, sino por la forma; no por la potestad, sino por la manifestación exterior; *más de una sola sustancia* y de un sólo estado y de una sola potestad, porque *es un sólo Dios*, en virtud del cual son asignados estos grados y formas y manifestaciones externas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo+ (R 371). *Por tanto, cualquiera que sea la sustancia del Verbo divino, llamo a dicha sustancia *persona* y reivindico para ella el nombre del Hijo+ (R 374); *Pues he aquí que digo que *uno es el Padre y otro el Hijo y otro el Espíritu Santo...,* sin embargo, *no por diversidad* es distinto el Hijo del Padre sino por distribución, y no es otro por diversidad, sino por *distinción...* y de este modo, el Padre es distinta persona del Hijo... pues mientras el uno es el que engendra, el otro es el engendrado+ (376); *Estos tres son uno sólo por *naturaleza, no son una sola persona,* conforme se dijo: Yo y el Padre somos una sola cosa, en cuanto a la *unidad de sustancia*, no en cuanto a la singularidad numérica+ (R 378).

S. HIPÓLITO dice lo mismo: ∗Siendo Dios único... Él mismo siendo solo *en naturaleza era múltiple en personas...* Y engendraba el Verbo como guía, consejero, y operario de todo lo creado+ (R 391). ∗Y de este modo estuvo junto a Él otro. Cuando digo otro, *no me refiero a dos dioses*; sino que me refiero como *a la luz de la luz, y* al agua que brota del manantial, o a un rayo que sale del sol+ (R 392). ∗Solamente el Verbo de éste proviene de *Él mismo;* por tanto, *también es Dios, puesto que es sustancia de Dios+* (R 398). ∗Cristo *es Dios sobre todas las cosas+* (R 399).

NOVACIANO: No hablamos de la sustancia del cuerpo de Él mismo (de Cristo) de tal modo, que sola y exclusivamente le llamemos hombre, sino que unida *la divinidad del Verbo* en la asociación misma, también le consideremos Dios según las Escrituras+ (R 605). ∗Apremiando a aquellos (a los herejes) a que conozcan a Cristo hombre, hijo del hombre, también como el Hijo de Dios, y al hombre Hijo de Dios, esto es, al Verbo de Dios (según se ha escrito) le acepten como *a Dios que es+* (R 606). ∗Éste (el Espíritu Santo)... es cierto principio de naturaleza divina+ (R 607). Mediante la *generación* y la *procesión* concilia la unidad de Dios con la pluralidad de personas: ∗Dios que procede ciertamente de Dios, constituyendo *la segunda persona* después del Padre, en cuanto Hijo, y sin embargo sin arrebatar al Padre el hecho de *ser un sólo Dios.* Pues si *no hubiera nacido, comparado en cuanto que sería innato con el que es innato*, una vez que se hubiera mostrado la igualación entre ambos, *constituiría dos innatos*, y, por tanto, *constituiría dos dioses+* (R. 608).

334. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: ∗*Ambos* (Dios y el Verbo) *son una sola cosa;* a saber: *Dios+* (R 409); ∗Cuando dice que al principio era el Verbo, se refiere *a la generación* sin principio del Hijo que subsiste juntamente con el Padre... En efecto, el Verbo (esto es, el Hijo) el cual en cuanto a la igualdad de sustancia, existe una sola realidad juntamente con el Padre, es *sempiterno e increado+* (R 442).

ORÍGENES determinó en gran parte *la terminología griega* acerca de la Trinidad; comienza la exposición *por la predicación apostólica* (R. 445) y rechaza, con gran vigor, lo que posteriormente enseñaron los arrianos, y S. Atanasio presenta en contra de ellos estas enseñanzas de Orígenes: ∗En efecto, no decimos, como piensan los herejes, que alguna parte de la sustancia de Dios se convirtió en el Hijo, o que el Hijo fue procreado por el Padre *sin que hubiera ningún sustante*, esto es, *fuera de su sustancia*, de tal forma que hubiere sido alguna vez cuando no hubiere sido... sino que lo que se dice del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, debe entenderse por encima de todo tiempo y por encima de todos los siglos y por encima de toda la eternidad+(R 470). ∗No dijo que Dios Padre fuera un sólo Dios de tal forma que no se crea en Dios Hijo... Ahora bien, ambos son un solo Dios, puesto que el Hijo no tiene otro comienzo de su divinidad que no sea el Padre; el Hijo es filtración purísima

del único paterno manantial mismo, según dice la sabiduría. Por tanto, Cristo es Dios *sobre todas las cosas...* Pues Él mismo no es después del Padre, sino que *procede del Padre.* Ahora bien, la sabiduría de Dios nos ha enseñado que también debe entenderse esto *acerca del Espíritu Santo...* se muestra evidentemente *que la naturaleza y la sustancia de la Trinidad es una sola,* la cual está por encima de todas las cosas+ (R 502). ∗Pues aquella naturaleza (la divina) es conocida exclusivamente de sí misma. Pues solamente el Padre conoce al Hijo y solamente el Hijo conoce al Padre, y solamente el Espíritu Santo escudriña, incluso, las profundidades de Dios+. El término *consustancial* indica: ∗De este modo también la Sabiduría que procede de Él (de Dios) es *engendrada de la sustancia misma de Dios.* Sin embargo, de este modo y según la semejanza de la *aporrea* corporal se dice que es cierta pura e íntegra *aporrea de la gloria omnipotente.* Estas dos semejanzas muestran de modo totalmente manifiesto, que el Hijo tiene con el Padre *comunión de sustancia*. En efecto, la aporrea parece que es homoúsios, esto es, de *una sola sustancia* con aquel cuerpo del cual proviene la aporrea o vapor+ (R 540).

335. ***Los discípulos de Orígenes*** ofrecen excelentes exposiciones del misterio. ADAMANCIO: ∗Creo que hay un solo Dios;... y creo en el Verbo Dios, el cual nación de él y es *consustancial con él... Creo también en el Espíritu Santo*, el cual es por siempre+ (R 541); TEOGNOSTO: ∗Pûes no ha sido descubierta de fuera la sustancia del Hijo, ni ha sido sacada de la nada, sino que *ha nacido de la sustancia del Padre...* Y no se trata de algo ajeno de nuevo sino que es algo que proviene de la sustancia del Padre; sin embargo, de tal forma que la misma sustancia del Padre no ha padecido *división alguna+* (R 545); S. DIONISIO DE ALEJANDRÍA: ∗Nunca se ha dado un tiempo en el que no existía Dios Padre... como quiera que el Hijo es el esplendor de la luz eterna, también él mismo es totalmente *eterno...* Pues si *existe el Padre, también existe el Hijo...* Ahora bien, ambos son, y son siempre... y así el Padre y el Hijo *son una misma cosa+* (R 609 610); sobre todo S. GREGORIO TAUMATURGO: ∗Un sólo Dios, Padre del Verbo viviente, Padre perfecto del Perfecto, Padre del Hijo Unigénito, un sólo Señor, un sólo de uno sólo, *Dios de Dios...* el Hijo verdadero del Dios Verdadero... *el eterno que procede del eterno.* Y un solo Espíritu Santo, que tiene la sustancia que procede de Dios, y el cual se apareció a los hombres mediante el Hijo... *Trinidad perfecta*, no dividida ni separada por gloria ni por la eternidad ni por el reino. Y en la Trinidad no hay nada creado ni nada que sea inferior ni nada sobreañadido, como si antes no hubiera existido y después hubiera sobrevenido. Y de este modo no faltó jamás el Hijo al Padre, ni el Espíritu al Hijo; sino que la misma Trinidad ha sido, es, y será siempre invariable e inmutable+.

Por tanto, es clara y sin ambigüedades la profesión de fe trinitaria en todos los escritores anteriores al Concilio de Nicea, cuando obran como testigos de la doctrina de la Iglesia, la cual es para ellos su principal función.

TESIS 28. *NO SON NINGÚN OBSTÁCULO PARA LA SINCERA Y UNIVERSAL TRADICIÓN DE LA IGLESIA LAS DIFICULTADES QUE ALGUNOS PRESENTAN EXTRAÍDAS DE CIERTOS ESCRITORES ANTERIORES AL CONCILIO DE NICEA.*

336. Nexo. Esta tesis no es mas que la solución de las dificultades que se oponen a la anterior en razón de los modos de hablar y de las teorías propuestas por algunos autores anteriores al Concilio de Nicea, acerca del tema trinitario.

Las dificultades pueden reducirse a dos apartados.

1. Hay en muchos de los escritores *modos de hablar* que huelen a *subordinacianismo*, y de los cuales modos se hablar abusaron los arrianos y los semiarrianos.

a) Al Padre le llaman superior al Hijo y al Espíritu Santo, los cuales son adorados en segundo y en tercer lugar. S. JUSTINO: ∗Habiendo conocido que Jesucristo... es el Hijo del Dios verdadero, y considerándole a Él mismo en segundo lugar, y al Espíritu profético considerándole en tercer orden...+ (R 117). TERTULIANO: ∗De este modo también el Padre es distinto del Hijo, mientras que es mayor que el Hijo... cuando reconozco al Hijo, le defiendo como segundo a partir del Padre+ R 374 376). Así, muchas veces, Orígenes y otros.

b) TERTULIANO llama al Verbo derivación o porción del todo: ∗El Padre es toda la sustancia, y el Hijo derivación y porción del todo+ (R 376).

c) ORÍGENES llama al Padre **τόν θεόν**, y al Hijo **θεόν** , sin artículo, segundo Dios **δεύτερον θεόν** , así como también otros.

d) Dicen que la generación del Verbo es voluntaria. TACIANO: ∗El Verbo viene a este mundo por voluntad de su simplicidad+ (R 153). NOVACIANO: ∗Así pues, cuando el Padre quiso, éste procedió del Padre+ (R 608).

e) El Hijo ayudó al Padre en la creación y cumnplió la misma voluntad de éste. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA: ∗Usó de este Verbo como ayudante de sus obras+ (R 179). Hipólito: ∗Al mandar el Padre que el mundo fuera creado, el Verbo realizaba cada una de las cosas agradando a Dios+ (R 398). ORÍGENES: ∗El Verbo, según se le había indicado, lo hizo todo+ (R 518).

337. 2. Cuando presentan la exposición del dogma, exponen teorías, que parecen estar afectadas de *subordinacianismo*, e incluso de *modalismo.*

a) Explican la generación del Verbo en orden a la creación del mundo. Pues parece que distinguen el Verbo interno (algunos le llaman inmerso) en la mente de Dios mismo, y el Verbo revelado a manera de una conversación exterior, y a esta revelación la llaman generación, o generación perfecta. Así, los apologistas del siglo II, como Teófilo: *Así pues, teniendo Dios a su mismo Verbo inmerso en su propio seno, le engendró con su sabiduría revelándole antes de todas las cosas+ (R 179); y los teólogos del siglo III, como Tertuliano: *Éste es el nacimiento perfecto del Verbo, al proceder de Dios. Habiendo sido engendrado por Él primeramente en orden al pensamiento en nombre de la sabiduría... engendrado, luego, en orden al efecto+ (R 373).

b) Los teólogos occidentales, Tertuliano, Hipólito y Novaciano, llaman a la Trinidad *economía, providencia, disposición, administración monárquica+ (R 371 377), la cual noción la ponen, en verdad, en contra de los monarquianos, pero es aquella que no sostiene suficientemente la personalidad del Verbo y del Espíritu Santo, o no es inflexible con el subordinacianismo, en cuanto que, tal vez, les concede solamente participación de la divinidad.

c) Refieren las teofanías del A. Testamento, comúnmente al Hijo, porque el Padre es invisible por razón de la inmensidad, y el Hijo es visible segùn su operación propia. Teófilo: *El Verbo... al asumir la persona del Padre y Señor de todas las cosas, venía al paraíso bajo la persona de Dios y conversaba con Adán+ (R 182). Tertuliano: *El Hijo es visible antes de la carne, de aquel modo como habla a Aarón y a María+.

d) Orígenes, parece que no atribuye una plena simplicidad al Hijo, porque contiene las ideas de lo que se va a crear, y menor ciencia que la tiene el Padre, circunscribe en límites más estrechos la operación del Hijo y del Espíritu Santo: *menor del Hijo que del Padre, al abarcar sólo a los seres racionales, y todavía menor del Espíritu Santo reconocido solamente en cuanto a los santos+; propiamente, dice que sólo debe orarse al Padre: *no es menester orar al engendrado... sino solamente al Padre, al cual Él mismo oraba+.

338. Sentencias. Para los racionalistas estas palabras sirven de indicio del frágil y confuso pensamiento cristiano en los primeros siglos acerca de la Trinidad; pues interpretan los racionalistas según la norma de estas exposiciones, que piensan ellos que están muy unidas con el sincretismo filosófico-religioso de aquel tiempo, los testimonios de la fe cristiana que hemos aducido en la prueba, los cuales no son ciertamente para los racionalistas de ninguna importancia.

Los teólogos *cristianos* y los escritores de la historia del dogma, rechazan, como es evidente, estas conclusiones y dejan establecido que, aunque no se

de a veces un modo perfecto de hablar y de realizar su especulación acerca de la Trinidad, no obstante, no se debilita la fe de la Iglesia y la Tradición sincera de la misma. Más aún, ni siquiera a los autores mismos que están afectados de estos defectos en el modo de expresarse, se les ha de negar su profesión de fe sustancialmente recta respecto a este dogma de la Santísima Trinidad.

Sin embargo, a la hora de formar el juicio acerca de estos escritores, varían bastante los intérpretes católicos. Pues los hay que dicen que dichos escritores estuvieron afectados, en realidad, de subordinacianismo, y que sus doctrinas eran contrarias al dogma trinitario. En cambio, otros juzgan que estas teorías y modos de hablar, aunque sean imperfectas, casi exigen una interpretación más benigna.

Con cuánta cautela debe procederse al estudiar la doctrina trinitaria de los antores anteriores al Concilio de Nicea, lo muestran, no solamente los distintos juicios mantenidos por diferentes críticos, sino, sobre todo, las distintas palabras expresadas en ocasiones diferentes por el mismo autor, y las mitigaciones del juicio anteriormente expuesto en las páginas sucesivas del tratado acerca de este tema. En lo cual, podemos poner primero el ejemplo de PETAVIO, que en el libro I sobre la Trinidad, había calificado con censura muy seria a casi todos los autores anteriores al Concilio de Nicea; sin embargo, antepuso a su obra una introducción que escribió después, en la cual dice que se trata de un modo imperfecto de hablar prácticamente todo lo que antes había condenado. El mismo cambio en su juicio, observamos en TIXERON, el cual, desde la edición 7o de su obra Historia de los dogmas, defiende de error a todos los autores, a los que antes había atacado.

Parece que hay que adherirse a esta segunda sentencia; ahora bien, distinguimos en la tesis dos proposiciones:

A) AUNQUE FUERA VERDAD QUE ALGUNOS DE ESTOS AUTORES SE HUBIERAN EQUIVOCADO AL EXPLICAR Y DEFENDER EL DOGMA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD, NO POR ELLO SUFRIÓ DAÑO LA FE DE LA IGLESIA.

B) PRÁCTICAMENTE, TANTO TODOS LOS MODOS DE HABLAR, COMO TODAS LAS SENTENCIAS ACERCA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD PROPUESTAS EN AQUEL TIEMPO POR LOS CATÓLICOS, AUNQUE NO EXPLIQUEN PERFECTAMENTE ESTE DOGMA, SIN EMBARGO PARECE QUE ESTÁN LIBRES DE ERROR.

Valor teológico. La primera parte es *histórica y teológicamente cierta;* la segunda, es *más probable.*

339. Se prueba la primera parte:

1. La fe de la Iglesia primitiva consta no solamente por esos autores, ni siquiera primordialmente por ellos. En efecto, estos autores de los que puede haber alguna duda, no fueron Padres de la Iglesia propiamente tales; más aún, muchos son, por otros errores, herejes o cismáticos, como Taciano, Tertuliano, Hipólito, Novaciano, y tal vez Orígenes. Es más, las sospechas en contra de las enseñanzas de éstos, surgieron en aquel tiempo, con lo cual se confirma la fe sincera de la Iglesia. Y así, S. IRENEO parece que reprende las teorías de los apologistas acerca de la prolongación del Verbo. Tertuliano y Orígenes, indican suficientemente que no es aprobado todo lo que ellos han dicho. Hipólito mismo indica que los pontífices CEFERINO y CALIXTO le acusaron de cierto diteismo.

2. En virtud de los principios católicos, es cierto que en la Iglesia que no puede errar siempre, ha sido claro el pensamiento católico del goma tan importante y principal, al menos en cuanto a los elementos esenciales, la verdadera unicidad de Dios, la distinción real de las personas, y la verdadera divinidad de las mismas.

3. Los autores mismos pudieron confesar con total sinceridad, la fe acerca de la Santísima Trinidad, y entender ésta en lo sustancial rectamente, y, al mismo tiempo, dar explicaciones y especulaciones acerca de ella, las cuales pudiera parecer que no estaban lógicamente suficientemente de acuerdo con ella. Esto también sucede, ciertamente, en otras ocasiones. Sin embargo, no pueden atribuírseles a dichos autores, que negarían inmediatamente la sustancia misma del misterio.

340. Se prueba la segunda parte:

1. Los modos de hablar de estos autores, considerados en sí mismos, *pueden* considerarse como fórmulas tal vez menos adecuadas para explicar *el orden del origen* entre las personas divinas, o fórmulas que deben ser entendidas *metafóricamente*. Más aún, si uno busca algo por otro cauce, *deben* explicarse de este modo, una vez que queda sentada la admirable firmeza con la que transmiten conjuntamente estos mismos autores la fe de la Iglesia universal; sobre todo, al ser de suyo imperfectos, prácticamente, todos los modos de hablar en un tema tan enormemente profundo. Por lo cual, hasta que quedaron fijados ciertos términos, no pudo exigirse de aquellos autores el que hablaran con aquella cautela, que quedó establecida después.

Por consiguiente, los arrianos y los semiarrianos auténticamente subordinacianos, abusaban sin ningún derecho de estas expresiones de algunos autores anteriores. Sin embargo, a causa de este abuso, se explican los juicios bastante severos en contra de algunos autores anteriores al Concilio

de Nicea, sobre todo en contra de Orígenes, juicios proferidos por algunos Padres, como S. JERÓNIMO y S. EPIFANIO, habiendo, en cambio, otros Padres, como S. ATANASIO, que los defendían. Puede servir de ejemplo el caso de S. DIONISIO ALEJANDRINO en el uso del vocablo **ποίημα** al tratar acerca del Verbo, el cual vocablo dice en su defensa que él, ciertamente, no lo ha empleado, pero que puede defenderse.

Recorramos los modos de hablar anteriormente indicados:

a) El que el Verbo sea adorado en segundo lugar, o que sea segundo a partir del Padre, pueden entenderse que simplemente *según el orden que necesariamente debe usarse al hablar.*

b) El que el Padre sea mayor o superior al Hijo, puede significar una mera *prioridad de origen*, y también usan esta forma de hablar los Padres del siglo IV.

c) El vocablo mismo usado por TERTULIANO, *derivación,* suena a origen, y en el mismo sentido debe decirse que se usó el vocablo *porción*, teniendo en cuenta la terminología totalmente peculiar de aquel autor.

d) El que el Padre sea llamado por ORÍGENES **ό θεός** , o **αύτόθεος** , y el Hijo sea llamado **θεός** es una forma adecuada para designar la *innascibilidad* del Padre; e incluso el *segundo Dios,* **δεύτερος θεός**, en autores totalmente monoteístas no puede significar mas que el *segundo que posee la divinidad.*

e) La generación voluntaria del Verbo puede entenderse, no porque es engendrado por el Padre libremente, sino porque es engendrado por el Padre *sin coacción*, sino en virtud de su voluntad muy inclinada a ello, según decían también con frecuencia los Padres del siglo IV.

f) Por último, el que el Verbo hubiera ayudado al Padre y el que hubiera cumplido la voluntad de éste en la creación, es una *metáfora* usada y explicada por S. IRENEO. En efecto, al ser el Verbo *la idea del Padre*, el cual hizo por él todas las cosas, se dice que es manera de su ministro y consejero.

341. 2. Al juzgar las *teorías* de los apologetas del siglo II y de los teólogos del siglo III, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que ellos no actúan como filósofos, aunque fueran filósofos, sino como apologetas y expositores del dogma y como defensores del mismo en contra de los paganos y de los herejes modalistas, o bien actúan como intérpretes de la Sagrada Escritura. Ahora bien, aquellas teorías, por mucho que revistan algún parecido con el

sincretismo étnico de aquel tiempo, en realidad contienen una doctrina totalmente diferente.[7]

Dejando ésto sentado:

a) La *generación* del Verbo por así decir *temporal* en orden a la creación del mundo, puede explicarse de este modo según el pensamiento de los autores anteriores al Concilio de Nicea, empleando una doble comparación con *la palabra mental y oral* y con *la humana generación*, a la cual pertenecen dos instantes, *la concepción* y *el nacimiento*; y dicen esto para explicar la Escritura, y para afirmar la personalidad subsistente del Verbo divino; a saber, para afirmar que no es algo accidental o un hálito de la voz.

Y en verdad, el Verbo inmerso y el Verbo prolongado *no se distinguen*, como si el primero fuera el conocimiento del Padre y sólo el Verbo prolongado fuera la persona engendrada. En efecto, parece que está suficientemente claro que éstos no son sino dos estados de un sólo y mismo Verbo; pues dicen que el Padre nunca existió sin el Verbo, al cual tuvo desde la eternidad en su seno como consejero; y hemos visto que *la eternidad de la generación del Verbo* ha sido enseñada por ellos con toda claridad; por lo cual, hablan con evidencia acerca del Verbo, incluso respecto al primer estadio como de alguien *distinto* y verdaderamente *engendrado.*

Por tanto, con el nombre de generación, parece que se designan dos cosas muy distintas: *la eterna generación del Verbo* a manera de concepción, y *la manifestación temporal de éste*, en orden a la creación del mundo a manera de nacimiento, en cuanto que se dice en la Sagrada Escritura que la creación fue hecha por medio del Verbo y fue preparada mediante Él: *Cuando fundó los cielos, allí estaba yo...* Prov. 8,22.

Y no es ningún obstáculo el que esta generación temporal se diga que es *perfecta* en cierto modo por oposición a la anterior, o el que hable principalmente acerca de ella; pues esto puede ocurrir *en razón de las dos comparaciones* citadas: con la palabra humana, la cual, propiamente, no ha alcanzado su término mas que cuando se expresa exteriormente, y con la generación humana, la cual alcanza su culmen en el nacimiento externo; por lo cual, si según consta por la Sagrada Escritura, el Verbo ha sido engendrado

[7] En los distintos juicios emitidos acerca de los mismos escritores anteriores al Concilio de Nicea, influye muchas veces el que unos los tratan más como filósofos y como que cedieran a la filosofía de su época; mientras que otros juzgan absolutamente con más acierto que sus teorías filosóficas no son mas que ∗el revestimiento+ con el que presentan a sus contemporáneos la doctrina de la fe. He aquí lo que certeramente indica LEBRETÓN acerca de S. Justino: ∗Las especulaciones filosóficas de las que se sirve, no son mas que el revestimiento de su fe, pero no son el alma de la misma. Un estudio atento de su teología nos dará constancia inmediata de ello+.

como Verbo, puede decirse que es engendrado plenamente cuando se manifiesta ∗ad extra+.

Luego, lo que enseñan expresamente estos autores acerca de la generación del Verbo, muchas veces no se refiere *directa y expresamente* a la eterna procesión y a la vida interna de Dios, aunque la presupone (o incluso la afirma), sino a su manifestación temporal y cuasi misión.

342. b) De este modo se explica la *economía* en la Trinidad. Este vocablo en TERTULIANO, suena a una cierta distribución o comunicación de la unidad, la cual *no divide a la unidad, sino que la dispone* para la Trinidad; en este sentido, puede adaptarse dicho vocablo a la generación eterna. Sin embargo, plena y perfectamente solamente consiste en su manifestación; y es a manera de *manifestación distributiva de la actividad divina, ad extra, según los caracteres personales de cada una de las personas,* entre las cuales se da jerarquía y orden de origen. Por lo cual, parece señalarse mas bien, con estas doctrinas, cierta forma de misión o de atribución de alguna modalidad distinta en las acciones ∗ad extra+, la cual la han cultivado de un modo más perfecto los Padres griegos posteriores, o incluso cierta forma de apropiación. Se ve también aquí por qué llaman *voluntaria* a la generación del Verbo; y puede decirse que Él mismo manda y Él mismo obedece, por el hecho de que el Verbo tiene voluntad de crear, recibida del Padre por generación.

c) De cierto modo semejante. puede explicarse la doctrina de las Teofanías atribuidas al Verbo. Pues solamente dicen al Verbo visible en cuanto a la asunción de la naturaleza humana, o según *las formas con las que se manifestaba* en cuanto enviado por el Padre y *revelándose* a sí mismo y al Padre, la cual *función* es, por así decir, *propia del Verbo* en cuanto que se manifiesta; y por ello, piensan que, de hecho, en la actual providencia solamente aparece la persona enviada.

343. d) Las teorías de ORÍGENES, ciertamente, son difíciles. Sin embargo, incluso haciendo caso omiso de la queja acerca de las interpolaciones hechas por los herejes en sus obras, y dejando sentado que él tampoco actúa simplemente como filósofo, parece que muchos textos y, por cierto, los más difíciles, admiten una exposición probable. *La menor simplicidad* atribuida al Hijo en cuanto que éste expresa las ideas del Padre, parece que es metafórica y aquello en lo que se funda, es de naturaleza de apropiación. Muchas afirmaciones hechas por él, pueden entenderse acerca del Hijo en cuanto hombre, como las que indica acerca de su menor ciencia. Otras afirmaciones pueden referirse a las apropiaciones, como las que hace acerca de *la distribución de la operación divina* entre las divinas personas; o bien a la exposición del uso litúrgico, como la teoría sobre la *oración*. Por último, al juzgar a este autor, debe tenerse en cuenta con el mismo derecho, la regla de S. ATANASIO: Hay que distinguir en el difícil estudio de ORÍGENES lo que

dice discutiendo e investigando y lo que dice afirmando con seguridad y dejándolo establecido.

N.B.El que aquellos textos que pueden parecer a primera vista que han de ser de un modo especial impugnados en estos autores, deben ser juzgados con mayor equidad, y tras suficiente, cuidadosa y prudente investigación, son interpretados en el buen sentido, puede mostrarse claramente con dos expresiones que llaman la atención de S.HIPÓLITO: ∗Llamó al Verbo Hijo, porque iba a suceder el que nacería... pues ni el Verbo sin carne y por sí era Hijo perfecto, aunque fuera Verbo perfecto, unigénito+ (R 393). A saber, dice S. HIPÓLITO: ∗Y cuando es llamado el Hijo, recibió el nombre común del amor para con los hombres **τό κοινόν όνομα τής άνθρώπους φιλοσ τοργίας**+. Así pues, el nombre de Hijo tiene sentido humano. Y en otro lugar: ∗Pues podía si hubiera querido hacerte dios; tienes el ejemplo del Verbo+ (R 398). Sin embargo, prosigue: ∗Queriéndote hombre te hizo hombre; ahora bien, si quieres también llegar a ser dios, obedece al que te ha hecho...+ ∗Pues puede preguntarse si este ejemplo se aplica en virtud de la simple generación del Verbo en cuanto Verbo, o mas bien en virtud de la Encarnación, en la cual el hombre al ser asumido por el Verbo, se convirtió en Dios... Pues en los siguientes párrafos se trata en sentido lato de aquel hombre al que asumió y llevó consigo el Verbo+.

TESIS 29. *TOTALMENTE AUTÉNTICA Y CATÓLICA ES LA SENTENCIA DE LOS PADRES DEL SIGLO IV, ACERCA DE LA CONSUSTANCIALIDAD DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD.*

344. Nexo. Por último, hay que defender la auténtica fe trinitaria de los Padres del siglo IV, en contra de las sospechas de los racionalistas.

Estado de la cuestión. Una vez condenado el arrianismo y definida la consustancialidad del Hijo de Dios en el Concilio de Nicea (325), comienza poco después un tremendo movimiento *anti-niceno*, el cual engendra al arrianismo restablecido y al *semi-arrianismo*, y casi a lo largo de todo el siglo IV perturba a la Iglesia; fiada en gran parte en la ayuda de los emperadores Constancio y Valente a causa de la perfidia de los arrianos; pero también a causa de la dificultad en el conocimiento ulterior del misterio y en el uso de la terminología acerca de la Trinidad. A los arrianos más rígidos (llamados *anomeos*, porque decían que el Verbo era diferente al Padre) *Eusebio de Nicomedia, Aecio, Eunomio*, se les agregaron al atacar el homousión, los *homeanos* (el Verbo semejante al Padre), y los *semi-arrianos*, los cuales decían que el Hijo era *homoyusion* (consemejante o totalmente semejante) al Padre. De entre éstos, algunos eran verdaderamente subordinacianos, como EUSEBIO DE CESÁREA y BASILIO ANCIRANO, y por esta parte surgieron los *pneumatómacos.* Sin embargo, otros muchos, al menos después de mediados del siglo IV, parece que solamente discuten acerca del vocablo, demasiado

preocupados por los reproches de los adversarios, y temiendo el peligro de sabelianismo en el homousión, el cual resurgió en realidad en FOTINO y en sus seguidores.

Se reunieron en este tiempo muchos sínodos, y se propusieron muchos nuevos símbolos; de donde mas bien surgía la confusión. S. ATANASIO y S. HILARIO, al regresar del destierro a la muerte de Constancia (362), se dedicaron totalmente a que hubiera paz en la Iglesia y a que se reconciliaran los homoeusianos. Entonces comenzaron a florecer LOS PADRES DE CAPADOCIA y las obras de estos, así como las de los anteriores; fue derrotada la herejía macedoniana, y la doctrina trinitaria se vio en Oriente inundada de nueva luz, lo cual también lo consiguieron en occidente en los Concilios romanos, S. AMBRIOSIO y S. DÁMASO; hasta que el año 381 *el I Concilio de Constantinopla* condenó a los pneumatómacos y afirmó de nuevo la consustancialidad del Verbo.

Se pregunta, por tanto, cuál fue, en realidad, a lo largo de todo este tiempo, el pensamiento de los Padres de la Iglesia acerca de *la consustancialidad* de las personas divinas, la cual consustancialidad defendían con todas sus fuerzas. Respondemos con todos los católicos, que todos los ortodoxos entendieron ésta en el sentido de consustancialidad estrictamente tal, de una sola divinidad en cuanto al número.

345. Noción de la consustancialidad. Consustancialidad denota comunión o unidad de sustancia y de esencia de aquellos que en otro caso son realmente distintos. En los seres creados la consustancialidad no puede ser mas que *específica*, pues cada uno de los individuos tiene su propia naturaleza o sustancia realmente distinta de otros; por ello, la consustancialidad de los seres creados se dice en un sentido menos propio, pues la unidad y la comunidad de sustancia es solamente de razón. En cambio en las personas divinas la consustancialidad no puede ser meramente específica, a causa de la unicidad de la naturaleza divina; por ello, la consustancialidad de las personas divinas es la unidad real de éstas en naturaleza, y, por tanto, como más estricta retiene simplemente el nombre *de consustancialidad.*

En griego, consustancial se dice con el término **όμοούσιον** , y bajo esta consideración ha sido definida la divinidad del Hijo en contra de los arrianos en el *Concilio de Nicea.* La palabra **όμόούσιον**, indica comunión de **ούσίας**, esto es, de esencia, y considerada en sentido estricto, significa como la palabra latina consustancial, unidad de naturaleza divina en el Padre y el Hijo, realmente distintos. Y este es el sentido pleno y claro de la definición del Concilio de Nicea, según consta por la controversia con los arrianos, y por la historia de la definición, que describe S. ATANASIO. Pues se trataba de afirmar en la profesión la verdadera divinidad del Hijo en contra de las astucias de los

herejes, los cuales incluían sus errores en las antiguas fórmulas; por lo cual, se buscó un vocablo que cerrara claramente y sin ambigüedad el paso al error.

Ahora bien, esta palabra ya había sido usada al explicar lo relacionado con Dios, aunque no siempre en un único y mismo sentido, a causa de las distintas opiniones de los filósofos acerca de la esencia y de la comunión o unidad de muchos en una sola naturaleza. Usada por los gnósticos y neoplatónicos, había revestido un cierto sentido poco definido de *derivación o* de participación de la naturaleza divina en los eones y entes que ellos se inventaban entre Dios y las cosas creadas; sin embargo, en estas especulaciones, el concepto de divinidad se aportaba de la verdad. Con todo, sirvió a los cristianos ortodoxos el que se dijera consustancial a otro aquello *que procediendo de Dios tenía la misma naturaleza que Él*, de modo semejante a como el hijo en los seres humanos tienen comunidad de naturaleza con el Padre; mientras que por el contrario, las cosas creadas tienen diferente sustancia que el Creador. Por esta razón el Verbo fue llamado ya antes del Concilio de Nicea, consustancial a Dios; y es esto lo que negó, expresamente, Arrio.[8]

Ahora bien, este sentido, según indica S. ATANASIO, fue mantenido también en la definición del Concilio de Nicea, en cuya definición se afirmó la verdadera generación del Hijo, la cual rechazaba Arrio, y en virtud de ésta la verdadera divinidad del Hijo, cuando se añadió al símbolo la expresión ∗nacido del Padre, esto es, de la sustancia del Padre+ **ἐκ τῆς οὐσιας πατρός**. Por lo cual, el Hijo es consustancial Padre por proceder ∗ad intra+ de Él y ser engendrado por Él. Y puede tenerse en cuenta que en este modo de hablar de los Padres se llama consustancial a alguien, la persona que procede de aquel y no viceversa.

Después se aplicó el vocablo consustancial al Espíritu Santo; y las tres personas divinas fueron llamadas, simplemente, consustanciales.

A mitad del siglo IV se dijo que el **ὁμοούσιον** fue rechazado en el Concilio Antioqueno del año 269, en contra de Pablo de Samosata. Por ello, se investigó mucho acerca del sentido sabeliano, en el que tal vez haya podido ser usada esta palabra por el de Samosata, así como después por Fotino y por otros. No obstante, este asunto todavía está bastante oscuro.[9]

---

[8] En la Iglesia latina se empleaba el vocablo *consustancial*, al menos a mediados del siglo III (según parece que consta por el caso de Dionisio) derivado de Tertuliano; en Oriente se encuentra en Orígenes y en sus discípulos (véase anterior núm. 334 s.) y esto lo confirma claramente Eusebio.

[9] Muchos han tratado acerca de este tema, los cuales los cita Bardy... Ridmatten niega esta condenación, y afirma que no hay en el siglo III ningún testimonio del sentido sabeliano en la palabra.

346. Adversarios. Muchos racionalistas, siguiendo a ZAHN y a HARNACK, imputan a los Padres del siglo IV una nueva explicación acerca de la consustancialidad, la cual tratan de adornarla con el nombre de *neonicenismo*. Para estos autores, está oscuro en qué sentido se entendió la palabra *homousion* en el Concilio de Nicea; si bien, en realidad, el concepto de Verbo consustancial inmanente en el único Dios (en contraposición al concepto económico), si bien, a causa de su discordancia, dicen estos flaccionalistas, solamente fue admitido poco a poco en la Iglesia, parece que fue aceptado verdaderamente por algunos, sobre todo por los occidentales. Así, en la lucha que brotó, continúan los flaccionalistas, después del Concilio, los que son llamados por ellos mismos *paleonicenos*, defienden el homousion en el sentido de identidad numérica de la naturaleza divina en el Padre y en el Hijo; así S. ATANASIO y S. HILARIO antes de mediados del siglo IV.

Pero poco después, continúan estos flaccionalistas, en las controversias con los semiarrianos surge entre los ortodoxos una nueva interpretación de la consustancialidad, la cual la entienden en realidad en un sentido de cierto *homeusianismo*, a saber, acerca de *una consustancialidad meramente específica,* o cuasi específica: he aquí el neo-nicenismo. Y siguen estos racionalistas diciendo que los precursores de este movimiento fueron, si bien no suficientemente conscientes de ello, S. ATANASIO y S. HILARIO. En cambio, los que defendieron con todo empeño esta noción y se la impusieron por fin en Oriente a todos, en un breve espacio de tiempo, fueron los Padres de Capadocia; sobre todo S. BASILIO y S. GREGORIO NICENO, principalmente con la fórmula acerca de *una sola esencia y tres hipóstasis*, **μία οὐσία τρείς ὑποστάσεις** ; de tal modo, que parece, terminan diciendo estos racionalistas, que la palabra homousion fue entendida en ese sentido en el Concilio de Constantinopla. Y entre tanto, el pensamiento latino, acostumbrado ya a las discordancias, dirige las mentes de todos al concepto clásico de consustancialidad, como había sido propuesto por S. AGUSTÍN.

Esta absurda teoría racionalista no es nueva. Habiendo sido propuesta ya en el siglo XVII por algunos anglicanos (CUDWORTH, CLERICUS) y habiendo sido admitida por FAYDIT y el abad STÜRMER, fue rechazada por los WIRCEBURGENSES, y habiendo sido avivada en el siglo XIX por GÜNTHER, fue abatida con energía y con firmeza por FRANZELIN. Están de acuerdo, como es obvio, con FRANZELIN, los escritores católicos modernos.

Valor teológico. La tesis es *totalmente cierta, histórica y dogmáticamente.*

347. Se prueba la tesis. Para probar la autenticidad de la tradición posterior al Concilio de Nicea del siglo IV, establecemos tres proposiciones, que son, superabundantemente, claras.

1. LA CONSUSTANCIALIDAD DEL PADRE Y DEL HIJO FUE ENTENDIDA POR TODOS ACERCA DE LA UNIDAD NUMÉRICA (en el modo de hablar de los escolásticos); ESTO ES, DE LA SINGULARIDAD DE LA NATURALEZA DIVINA EN DOS PERSONAS REALMENTE DISTINTAS, NO ACERCA DE LA UNIDAD DE LA UNIVERSALIDAD, O CUASI UNIVERSALIDAD SUBORDINACIANA.

Esto, que está claro por la naturaleza de la cosa, pues todos los Padres eran estrictamente monoteístas y no admitían divinidades inferiores, ni alguna otra cosa semejante, y consta con toda certeza por la historia del sínodo de Nicea, lo prueban, especialmente, S. ATANASIO y S. HILARIO, los cuales, con palabras expresas, excluyen toda clase de sospechas.

S. ATANASIO, muchas veces, así como otros Padres después, a fin de designar la consustancialidad, usó de la expresión *de la identidad de la esencia* o de la divinidad **ταυτότης τής ούσίας** . En efecto, el Hijo no solamente es semejante al Padre, sino *idéntico e inseparable de la esencia de éste, la cual es ciertamente sin composición*, y, por tanto, el Hijo es otra persona distinta del Padre sin división; ni separación de la misma. Por ello, no se introducen dos divinidades, puesto que *la forma y la divinidad del Padre es esto mismo que es el Hijo*, y ∗Él mismo y el Padre son una sola cosa, *con la misma y única divinidad+*; ∗en otro caso se introducirían muchas divinidades, si se intentara una divinidad extraña, **ξένης** , aparte de la divinidad del Padre+ (R 768 769).

348. S. HILARIO usa de las mismas fórmulas, y corrige del mismo modo la comparación con la generación humana, pues en lo relacionado con Dios *no hay transfusión de uno a otro, sino unidad de la misma naturaleza en ambos:* ∗Este es el sacramento del nacimiento el que el Padre y el Hijo existen en unidad de naturaleza+, no es un misterio por el que ∗se divida el espíritu+, la sustancia de Dios; Dios Padre está en el Hijo, porque *lo que Él mismo es, esto es también por el nacimiento a Dios* (véase R 866). ∗Al ser por esta razón un solo Dios (puesto que el Padre es Dios, y el Hijo es Dios) ya que la innascibilidad solamente se da en uno, y el Hijo es Dios porque existe habiendo nacido de la esencia innascible+ (R 880).

Por ello, con ocasión de *la reconciliación de los homeusianos ortodoxos*, que reclamaban para el Hijo la divinidad propiamente dicha, y se quejaban del homousio por un posible sentido sabeliano, permite ATANASIO el que omitan el homousio, con tal de que admitan *de la sustancia del Padre,* porque **όμοιούσιον**, *totalmente igual*, con igualdad de una sola naturaleza, juntamente con **έκ τής ούσίαας τοΰ πατρός** es lo mismo que el homousion católico. Y S. HILARIO acepta el si se refiere a la unidad de sustancia; ∗que sea una sola sustancia por la propiedad de la naturaleza engendrada+, la cual no sea ∗o por porción (división) o por unión (unidad personal en sentido sabeliano), o por comunión (lógicamente común de naturaleza distinta) (R 881).

349. 2. EN CONTRA DE LOS PNEUMATÓMACOS SE DEFENDIÓ LA VERDADERA DIVINIDAD DEL ESPÍRITU SANTO Y LA CONSUYSTANCIALIDAD DE ÉSTE CON EL PADRE Y EL HIJO; CON LO CUAL QUEDÓ PROCLAMADA CON MÁS SOLEMNE PLENITUD LA DOCTRINA ENTERA ACERCA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD.

Desde que surgieron los pneumatómacos, al instante fueron refutados por S. ATANASIO, y después por los Padres de CAPADOCIA, por DIDYMO y por otros con tratados especiales, donde se prueba abundantemente la divinidad del Espíritu Santo por las Sagradas Escrituras, y, sobre todo, por la obra de santificación que se le atribuye al Espíritu Santo; en los cuales tratados afirman la semejanza totalmente absoluta de la naturaleza de éste y de la igualdad con las otras dos personas, y la consustancialidad y la comunión de esencia con el Padre y el Hijo.

Con esta ocasión exponen de forma preclara la carencia de división y la unidad de toda la Trinidad. Así S. ATANASIO el cual dice lo siguiente: ∗*En efecto, la trinidad es indivisa*, y es una sola su divinidad, y un solo Dios sobre todo, y por todo y en todo+ (R 782 784). S. BASILIO: ∗Así, pues, *la identidad de operación* en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, muestra claramente la semejanza totalmente absoluta de naturaleza. Por lo cual, aunque el nombre de divinidad indique la naturaleza, sin embargo *la comunión de esencia* de muestra que aquella denominación se adapta también, *con propiedad, al Espíritu Santo*+ (R 920). ∗Para que se mantenga absolutamente la unidad en la confesión de una sola divinidad+ (R 926). S. GREGORIO NACIANCENO: ∗Por decirlo con una sola expresión, la divinidad es *Individua in dividuis*+ (R 996 997). S. GREGORIO NISENO: El Espíritu Santo ∗no está separado del Padre ni del Unigénito ni por distancia ni por alteridad de naturaleza+ (R 1040), y usa de los mismos modos de hablar empleados por S. ATANASIO, a saber: de unidad de la divinidad, de la naturaleza y de la esencia.

Esto queda también claramente patente *por los documentos de la Iglesia* en contra de los macedonianos: por los anatematismos de S. DÁMASO (D 61 74 78 82) adoptados en el Concilio de Constantinopla y por el *Símbolo Niceno-Constantinopolitano*, en el cual, manteniendo el vocablo homousion acerca del Hijo, se añadió lo que se refiere a la divinidad del Espíritu Santo: La palabra *Señor*, el nombre divino de Jesucristo, *que procede del Padre* en contra de los pneumatómacos, los cuales decían que el Espíritu Santo creado mediante el Hijo, ∗debía ser *coadorado* y conglorificado juntamente con el Padre y con el Hijo+ (D 85); por último, *el Concilio de Constantinopla del año 382* habla acerca de la Trinidad consustancial.

350. 3. LA FÓRMULA UNA SOLA ESENCIA, TRES HIPÓSTASIS **μία οὐσία, τρείς ὑποστάσεις** , FUE ENTENDIDA ACERCA DE LA VERDADERA

UNIDAD DE LA SINGULARIDAD DE LA NATURALEZA DIVINA, NO DE UNA MERA UNIDAD ESPECÍFICA, O CUASI ESPECÍFICA EN SENTIDO HOMEUSIANO HETERODOXO.

La fórmula *tres hipóstasis+, fue propuesta por ORÍGENES y por DIONISIO ALEJANDRINO en contra de los sabelianos, los cuales, o bien confundían a las tres personas, o bien negaban la personalidad propia del Verbo y del Espíritu Santo. Sin embargo, los arrianos abusaron de esta fórmula; los semi-arrianos la oponían al homousion; y dicha fórmula era difícil para muchos, sobre todo latinos, los cuales traducían hipóstasis por *sustancia*, con el cual nombre significaban la esencia. A mediados del siglo IV, de nuevo fue defendida en Oriente, a fin de salir al paso del peligro de entender homousion en sentido sabeliano, como lo entendieron FOTINO y POLINAR. Como se discutiera mucho acerca de esta fórmula, en el *Concilio de Alejandría* del año 362, habiendo sido preguntados los homeusianos ortodoxos en qué sentido entendían dicha fórmula, dijeron que ellos la expresaban para profesar *la Trinidad no sólo en cuanto al nombre, sino verdaderamente subsistente*, no obstante, que ellos no podrían tolerar tres deidades, *sino una sola divinidad* y un solo principado; ahora bien, aquellos que hablaban de una sola hipóstasis, querían significar que había que admitir en Dios *una sola esencia indivisa.* Por lo cual, condenando de nuevo a los sabelianos y a los arrianos, fueron permitidas ambas fórmulas.

Por tanto, consta que la fórmula *una sola ousía, tres hipóstasis+ fue entendida en la Iglesia acerca de la verdadera unidad individual de la divina naturaleza indivisa, no de una mera unidad específica. En efecto, el término *ousía* de esta fórmula equivalía por el sentido al término *hipóstasis* de la otra; el término hipóstasis ya nunca designó una segunda substancia, solamente única por abstracción, sino que designó la sola *sustancia primera* singular.

Y después, sobre todo por obra de los Padres de Capadocia, prevaleció en el Oriente, y a la poste también en Occidente, la fórmula acerca de las tres hipóstasis, la cual, en realidad, es una fórmula muy atinada, y ciertamente en el mismo sentido, según está claro por la doctrina de ellos.

351. S. BASILIO, explícitamente, *excluye la consustancialidad meramente cuasi específica:* Pues dice que *ni siquiera a los que no están en su juicio+ se les puede ocurrir que *Dios es como una comunidad, inteligible solamente por la razón, la cual esté dividida en sujetos+ asi como *el hombre se divide en Pedro, Pablo y Juan+. *Confiesa una sola esencia en ambos a fin de que no vengas a caer en una multitud de dioses. Tanto el Padre como el Hijo es un sólo Dios, no dos dioses, puesto que el Hijo tiene identidad **ταυτότοτητα** con el Padre... + (R 970). *Ahora bien, cuando digo una sola esencia, no entiendas dos divididas en uno solo..., por el contrario, la esencia es identidad **ταυτότης τής ούσίας** + (R 971). Hasta tal punto es para Basilio una sola y totalmente

simple esencia común a las tres divinas personas que *ni siquiera mentalmente puede hacerse distinción en dicha esencia:* ∗No te imagines como partes de una sola realidad indivisa+. Más aún, distingue con más claridad que había sido antes propuesto dos personas en virtud de la sola propiedad de engendrado e innato.

S. GREGORIO NACIANCENO: ∗Cuando digo Dios, sois levemente heridos por un rayo de luz único y trino: trino ciertamente en cuanto a las propiedades o hipóstasis... o personas, único en cuanto a la naturaleza de la sustancia o divinidad... En efecto, se distingue indistinto, por así decir, y está conexionado con las personas distintas. Pues en las tres personas *la divinidad es* una sola cosa, y *una sola cosa son las tres,* o sea, aquellas en las que está la divinidad, o por hablar con más propiedad *las cuales son la divinidad*+ (R 1008).

S. GREGORIO NISENO dice que la profundidad del misterio es ∗del modo que una misma cosa sea numerada y rehuya la numeración... y se distinga en cuanto a la hipóstasis y no esté separada en cuanto al sujeto+ (R 1029). ∗Afirmando que la naturaleza no tiene diversidad, no negaremos la diferencia de causa y de causado, *en lo cual solamente captamos que lo uno se distingue de lo otro*+ (R 1038), ∗puesto que la naturaleza divina simple e inmutable rechaza toda distinción en cuanto a la esencia, de tal forma que es única, no admite en sí ninguna significación de pluralidad+, como ∗por división de la esencia de los sujetos+.

352. Objeciones, esto es, fundamentos de la teoría *del neo-nicenismo.*

1. En general, dicen que en el siglo IV hubo una gran confusión de ideas acerca de la Trinidad, según prueban las discusiones que se siguieron en contra del Concilio de Nicea.

Históricamente, consta, más bien, que aquellas discusiones indicaban, en verdad, en parte, la dificultad del tecnicismo en un tema de por sí muy difícil, y que podía resultar más difícil, bien por las diferentes teorías filosóficas, bien por las asechanzas de los arrianos (no obstante esta no fue la única ni la principal raíz de la controversia); sin embargo, consta históricamente que de ningún modo se debilitó la noción del misterio, sino que por el contrario, estaba muy clara. Esto lo indican los Padres, como S. HILARIO (R 881) y S. GREGORIO NACIANCENO (R 1008).

La principal confusión se dio en las diferentes acepciones de los términos *ousía, hipóstasis* y *prosopon* entre los orientales. El término *ousía* significaba, o bien una sustancia segunda, común y universal, o bien la sustancia primera individual; por lo cual era este término muy adecuado para denotar *la naturaleza divina común y al mismo tiempo singular.* No obstante, a algunos les sonaba como algo no subsistente, puesto que una sustancia segunda en

cuanto tal no existe en la realidad; y los sabelianos habían abusado del compuesto de ousía, homousion.

El término *hipóstasis* se usaba para significar la sustancia primera, y también el supuesto, o sea lo distinto en naturaleza común. No obstante, a los latinos, que traducían hipóstasis de la palabra *sustancia*, les parecía que se decía de un modo más adecuado acerca de la naturaleza divina, y esto también lo pensaban muchos griegos; sin embargo, una vez determinada principalmente la significación del término *ousía*, era muy adecuada para denotar las personas divinas, según sostenían muchos orientales.

El término *prosopon*, con el cual vocablo los griegos traducían la palabra latina *persona*, les agradaba poco a los orientales a causa del origen del vocablo, del cual habían abusado los modalistas más antiguos; pero una vez rechazado el error, era muy adecuado y estaba ya en uso en la Iglesia romana desde hacía mucho tiempo.

353. 2. Afirman los adversario que S. ATANASIO y S. HILARIO no atacan a los arrianos mas que en cuanto a la consustancialidad específica, como se da en la generación humana, del cual ejemplo usan con frecuencia. Por ello, se entiende por qué se mostraron propicios al recibir a los semi-arrianos, los cuales admitían solamente el homousion.

Respuesta: *niego el aserto.* En efecto, no hay ningún texto donde digan los Padres que ellos se conformaban con la consustancialidad meramente específica en la naturaleza divina. Afirmaban en contra de los anomeos, los cuales decían que el Verbo había sido creado y que era de distinta naturaleza que el Padre; que el Verbo había sido engendrado, y que, por tanto, era *verdaderamente consustancial Padre*, como en general los engendrados con sustanciales a los que los engendran. Por tanto, hacían hincapié en contra de los anomeos en la verdadera consustancialidad, la cual en virtud de la naturaleza de esta realidad, naturaleza suficientemente conocida, al tratarse *de la naturaleza divina inmultiplicable y simplicísima*, no podía ser otra que la que *llamamos consustancialidad numérica*. Era evidente, para aquellos Padres, el que la comparación no urgía en todos los aspectos. Más aún, la corrigen expresamente, según hemos visto en la prueba, puesto que la generación divina excluya el flujo de la sustancia, y por tanto la división de los *individuos* en los que pueda multiplicarse la naturaleza; las cuales expresiones salen cientos de veces en las obras de los Padres, sobre todo en las obras de S. ATANASIO, en contra de las objeciones de los arrianos.

El modo de obrar de S. ATANASIO y de S. HILARIO con los semi-arrianos, prueba, mas bien, el extraordinario sentido crítico con el que reconocieron claramente, lo que apenas ven los críticos racionalistas, que el semi-arrianismo era una teoría totalmente vacilante, ya que el homousion que

profesaban los semi-arrianos, o bien era un espectro del arrianismo, o bien no podía significar en el tema sometido a examen, otra cosa que el verdadero homousion. Y sin embargo, no admitieron, sin precauciones, a los semi-arrianos, según hemos visto en la prueba.

Y no afirma lo que parece que suponen los racionalistas, que la razón de semejanza entre las divinas personas denote distinción de esencia; pues para aquella es suficiente la distinción personal, con la que se da una semejanza suma y plenamente eminente, semejanza en cuanto a todo, la cual semejanza la exigía S. HILARIO; a saber, la identidad.

354. 3. Los Padres de Capadocia, S. BASILIO y S. GREGORIO NICENO, enseñan que la esencia divina es algo común a la manera de cómo la naturaleza humana es común a muchos hombres, de cuyo ejemplo usan con mucha frecuencia. Más aún, S. GREGORIO NICENO, al explicar la unidad de la divinidad en tres hipóstasis, llegó a decir que, según las opiniones de los platónicos, se les llama de forma abusiva tres hombres, siendo así que propiamente no es mas que una sola naturaleza humana, y no pueden ser llamados muchos a no ser por las diferencias accidentales que sobrevienen en los hombres a la naturaleza común.

Por lo dicho en la prueba, queda claro que los Padres de Capadocia, en concreto S. BASILIO, del cual se dice que fue el que más condescendió con el neo-nicenismo, *rechaza explícitamente y de modo deliberado la teoría que se le quiere atribuir+. Así pues, hacen la comparación con la naturaleza humana a fin de distinguir, en general, los conceptos de *ousía* y de *hipóstasis*, para que estos sean aplicados después a cada una de las naturaleza según la propia razón de cada una de ellas; de nuevo la comparación no urgen en todos los aspectos.

Lo mismo debe decirse acerca de la explicación dada por S. GREGORIO NISENO a manera de ensayo filosófico. En ella se da un error filosófico de realismo extremo, pero no se da ningún error teológico acerca de la unidad meramente específica de la naturaleza divina, la cual expresamente la excluye la teoría misma, pues ésta *quiere enseñar la unidad sustancia total y más que una mera unidad específica.* Y no hace urgir la comparación en todos los aspectos; más todavía, la corrige con deliberado interés *en virtud de la unidad de la operación divina:* *No se divide el nombre de la operación en la multitud de operantes+ y en virtud de *la simplicidad de la naturaleza div8ina* (R 1037 1039); y, además, prueba, en contra de los anomeos, la igualdad de las personas en razón de la unidad) Dónde estaría el misterio de la Trinidad, que tanto pondera?

355. 4. Es extraño también el que S. BASILIO no quisiera, en muchas ocasiones, atribuir el nombre de Dios al Espíritu Santo. Tampoco se le atribuye en el sínodo Niceo-Constantinopolitano.

Respuesta: El que S. BASILIO, preclaro defensor de la divinidad del Espíritu Santo, omitiera en muchas ocasiones, no siempre, atribuirle el nombre de Dios, se debió, según explica él mismo en carta a S. EPIFANO, y S. GREGORIO NACIANCENO en un sermón panegírico, a prudencia en el método, a fin de que los arrianos, que en tiempo de Valente querían arrebatar las Iglesias de Capadocia, no soliviantaran a las turbas y le arrojaran de la Iglesia a causa de este pretexto; por lo cual, S. BASILIO exigía la doctrina real que está encerrada en el nombre aunque callara el nombre. En el Concilio Constantinopolitano, de nuevo se enseña, con claridad, la divinidad del Espíritu Santo. Y, en verdad, los racionalistas actúan injustamente; pues si se calla el nombre de Dios, dicen que se niega la divinidad; si por el contrario se expresa el nombre de Dios, dicen que se trata de una divinidad disminuida.

5. En el concilio de Constantinopla se omitió la fórmula ∗esto es, de la sustancia del Padre+, a la cual le tenía S. ATANASIO tanto cariño, que la exigía absolutamente a los semi-arrianos.

Respuesta: No puede inspirar ninguna sospecha la omisión de esta fórmula, la cual es una cierta adición redundante en el concilio mismo de Nicea ∗cuando se dice, esto es...+ en contra de la expresión arriana, ya que esta fórmula no era necesaria posteriormente. Ciertamente, no fue omitida a causa de un homousianismo, pues los semi-arrianos, ortodoxos ya la habían admitido desde hacía veinte años. S. ATANASIO, ciertamente, se la exigía a los semiarrianos, los cuales no querían admitir el homousion, pues que aquella unidad con el homusion, equivalía al homousion; y esto se mantuvo ya en el concilio Constantinopolitano.

Por lo demás, no es ningún argumento, según está claro, el hablar centenares de veces acerca de *la fórmula homousiana de las tres hipóstasis*, como si esta fórmula no tuvieran también el sentido ortodoxo homousiano, que sostuvieron los santos Padres.

N.B. EVAGRIO PÓNTICO (en efecto, se dice que es de él la epístola a los Cesarienses, la octava bajo el nombre de Basilio) precisamente para rechazar el triteismo, dice: ∗Nosotros confesamos que Dios es uno no en cuanto al número, sino por naturaleza. Pues todo lo que se dice uno en cuanto al número, esto en verdad no es uno, ni es naturaleza simple; en cambio a Dios todos le confiesan simple y carente de composición+ (R 911), A saber, llama uno en cuanto al número, y no de un modo inadecuado, uno en cuanto a la composición, en oposición al uno simple, que es el más uno, y deriva, igual que otros Padres, de la simplicidad la unidad de la Trinidad. Luego, para este

autor, uno en cuanto al número no significa singular en oposición a uno con unidad de mera universalidad, como ocurre entre los escolásticos.

Artículo IV

LA RAZÓN NATURAL Y EL MISTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD

TESIS 30. *EL MISTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD, QUE ES MISTERIO ESTRICTAMENTE TAL, NO IMPLICA CONTRADICCIÓN CON LA RAZÓN NATURAL.*

356. Nexo. La demostración basada en las fuentes de la revelación de la existencia de la Trinidad de personas en la unidad de la divina esencia, debe completarse con el estudio del comportamiento de esta doctrina revelada respecto a la razón natural. Ahora bien, este comportamiento es doble: Por una parte, la razón con sus fuerzas de ningún modo puede alcanzar este misterio; y por otra parte, no puede éste misterio implicar contradicción con la razón.

Nociones. Entendemos por MISTERIOS, estrictamente tales, según el Concilio Vaticano I, s. 3 cap. 4 y c. 1, aquellos misterios que *por su propia naturaleza superan al entendimiento creado, de tal forma, que incluso una vez hecha la revelación y aceptada por la fe, con todo, permanecen cubiertos por el velo de la fe misma y como envueltos en oscuridad+, y por tanto de ningún modo pueden *ser entendidos y demostrados en base a principios naturales mediante la razón debidamente cultivada+ (D 1796 1861). De donde, según declaración de los teólogos, mediante la razón natural no puede *probarse positivamente ni la existencia, ni la esencia* o posibilidad de esta clase de misterios. Sin embargo, la razón puede, sobre todo una vez que han sido revelados, y bajo la guía de la revelación, encontrar algunas razones probables, por las que la mente sea llevada con más facilidad a la fe de dichos misterios; puede, también, según está claro, entender suficientemente los términos con los que se expresan, explicarlos de alguna manera mediante analogías, y proponer científicamente la quididad o esencia de los mismos; en último término, puede y debe mostrar que no implican contradicción con la razón natural, lo cual lo realiza *de un modo negativo*, según suele decirse; a saber, mostrando que las razones opuestas no son ciertas.

Proponemos esto explícitamente en las dos partes de la tesis:

1º. LA DOCTRINA ACERCA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD ES UN MISTERIO ESTRICTAMENTE TAL;

2º. ESTE MISTERIO NO IMPLICA CONTRADICCIÓN CON LA RAZÓN NATURAL.

357. Adversarios. Parece que son adversarios de la primera parte en la Edad Media, ABELARDO, RICARDO DE SAN VÍCTIR y RAIMUNDO LULIO, y en el siglo XIX, HERMES, GÜNDER, ROSMINI Y SCHELL. ABELARDO prueba la Trinidad por los tres atributos divinos de poder, de sabiduría y de bondad. RICARDO, prueba dicho misterio en virtud de la caridad y de la suma felicidad divina, la cual solamente puede darse entre las personas distintas. LULIO, prueba este misterio por la necesaria comunicación o realización de la bondad por parte de Dios. HERMES, pretende, siguiendo la línea general de su método, que deben probarse todos los misterios cristianos por la razón natural. GÜNDER intentó hacer esto según el proceso de la evolución del **τοϋέγώ** consciente. ROSMINI, sostiene que después de la revelación, la Trinidad pertenece a las enseñanzas filosóficas, y probó que ella consta de tres formas: la subjetividad, la objetividad y la unidad de ambas, como tres personas subsistentes (D 1915s). Por último, SCHELL exige la Trinidad en virtud de la aseidad positiva, por la que Dios es causa de sí mismo.

Se opone a la segunda parte de los herejes que niegan la Trinidad, y los deistas y racionalistas de toda índole.

Los teólogos católicos, según está claro, afirman la tesis unánimemente, y condenan con graves censuras los errores contrarios.

La doctrina de la Iglesia está patente por la condenación de las enseñanzas de HERMES, GÜNTER y ROSMINI (D 1618-1619 1639 1642-1645 1655 1915-1916) *y por el Concilio Vaticano I* (D 1796 1816), donde swe afirma con palabras expresas que hay en la revelación misterios estrictamente tales; y ya según el sentir de la Iglesia, entre todos los misterios, la Trinidad es el misterio mayor. Por otra parte, define explícitamente *que no puede haber ninguna oposición entre la fe y la razón+ (D 1797).

Valor teológico. *La primera parte* es, al menos *teológicamente*, *cierta*, y según muchos teólogos, es *próxima a la fe. La segunda parte es de fe,* al menos *implícitamente*, por la revelación misma del misterio y por el concilio Vaticano I.

358. Se prueba la primera parte. La S. Escritura, en oposición a aquellos conocimientos que pueden tenerse naturalmente acerca de Dios (Rom 1,19 s), uno atribuye exclusivamente a la revelación divina lo que concierne al misterio de la Trinidad (S. Mat. 11,27; 16,17).

Los Santos Padres, enseñan con gran ponderación, la inefabilidad del misterio trinitario. Ya S. IRENEO decía: *Vosotros, ensoberbecidos de una

forma irracional osáis decir que sabéis los misteriores inenarrables de Dios... así, pues, siendo su generación inenarrable, todos aquellos que pretenden narrar sus generaciones y prolongaciones no están en sus cabales, al prometer que han de narrar lo que es inenarrable+ (R 204). De entre los Santos Padres siguientes, es suficiente con aducir a S. HUILARIO: *Ahora bien, es inmenso lo que se exige, incomprensible a donde llega la audancia, a hablar de Dios traspasando los límites de lo que Dios ha determinado. Ha puesto nombres de la naturaleza el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo. Todo lo que se investiga por encima de esto, cae fuera de la fuerza de expresión de las palabras, fuera de la intención del sentido, fuera de la concepción del entendimiento; no es revelado, no se abarca, no se posee. La naturaleza de la realidad misma agota la fuerza de expresión de las palabras... Todo lo que está contenido dentro de límite alguno, excede la capacidad del entendimiento+ (R 859), y S. GREGORIO NISENO: *El que reflexiona diligentemente sobre la profundidad del misterio... no puede manifestar verbalmente la inefable profundidad de dicho misterio: cómo éste es numerado y rehuye la numeración, cómo se le reconoce en distinción de personas y es comprendido en la unidad de naturaleza, y se distingue en cuanto a la hipótesis y no está separado en cuanto al sujeto+ (R 1029).

359. Razón teológica:

a) La razón natural no puede *demostrar* la Trinidad: *El hombre, mediante la razón natural, no puede llegar al conocimiento de Dios más que por medio de las creaturas. Ahora bien, las creaturas conducen al conocimiento de Dios así como el efecto conduce al conocimiento de la causa. Así pues, sólo puede conocerse acerca de Dios mediante la razón natural lo que necesariamente le compete en cuanto que es principio de todos los seres... Ahora bien, el poder creador de Dios es común a toda la Trinidad (D 428 703). De donde pertenece a la unidad de la esencia, no a la distinción de las personas. Por tanto, mediante la razón natural puede conocerse acerca de Dios lo que pertenece a la unidad de la esencia, no, en cambio, lo que pertenece a la distinción de las personas+: q. 32 a. 1.

360. b) Tampoco puede la razón natural *mostrar positivamente la posibilidad de la Trinidad.*

1. La naturaleza completa y la esencia singular no pueden entenderse positivamente de un modo natural a no ser como incomunicable en cuanto tal, y por tanto, como supuesto (persona de la naturaleza intelectual); ahora bien, la Trinidad es un misterio de la naturaleza singular realmente comunicada a las tres personas. Y aunque se de distinción de razón entre la naturaleza y el supuesto, no se le descubre a la razón natural el que puedan darse personas realmente distintas en la misma naturaleza, pues no ve que pueda indicar perfección la comunicación real de una sola naturaleza a muchas personas;

esto es, la multiplicación de personas sin multiplicación de naturaleza; sobre todo, a causa de las grandes dificultades que aparecen en virtud de los principios que la razón ve con evidencia.

2. La infinitud misma y la simplicidad de la naturaleza divina, en cuanto naturalmente conocida por nosotros, crean mas bien dificultad, ya que conducen a la mente y, ciertamente, en verdad, a una unidad plenamente singular, la cual no se ve positivamente cómo puede conjugarse con la Trinidad; si bien, por otra parte, la infinitud es, en realidad, la razón de la comunicabilidad de la naturaleza divina, y la simplicidad exige la generación sin ruptura y la comunicación de la naturaleza entera a cada una de las personas.

3. Los ensayos en orden a probar la Trinidad mediante la razón, o bien proceden de falsos principios, o bien trastruecan el dogma mismo; por ello, con todo derecho dijo SANTO TOMÁS: *El que pretende probar la Trinidad de las personas mediante la razón natural, prescinde de la fe...+ Así, ABELARDO, introduce un oculto sabelianismo y confunde erróneamente las propiaciones con las propiedades personales. Las razones de RICARDO, al menos en lo referente a Dios, a causa de su infinitud, son falsas. El argumento de Lulio (cualquiera que sea su mentalidad) según el cual la Trinidad es un perfecto bonificativo, bonificable y bonificar, si realizara algo, desaparecería la Trinidad con una sola procesión, y la tercera persona se haría producción de la segunda. La misma razón confiere Günter, según el cual el sujeto cognoscente, el objeto conocido y la identidad de ambos son subsistentes y distintos; el cual, además, yerra gravísimamente tanto al concebir el mismo conocimiento divino como producido, como en el concepto de persona en cuanto conciencia de sí, por el que la unidad divina se constituye en una cierta unidad relativa de tres absolutos, la cual concepción se opone por el diámetro a la doctrina católica. El aserto de Rosmini es del mismo modo erróneo, y como consecuencia el Espíritu Santo es el mismo Verbo en cuanto amado; por este límite se opone a la recta doctrina. Ni se escapan totalmente del peligro otros esfuerzos de solución de cierta cuasi-demostración, por los que parece confundirse al Verbo y al Espíritu Santo con la misma intelección formal y volición formal divinas.

361. Se prueba la segunda parte:

1. No puede haber *ninguna* verdadera oposición entre la fe y la razón, *siendo el mismo Dios quien revela los misteriores e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón; y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad+. Así el Vaticano I (D 1797).

2. *Por la incomprenhensibilidad de Dios*. Para que la razón pudiese probar la repugnancia de la Trinidad de personas en la unidad de la divina esencia,

debería mostrar que esto repugna al propio modo de ser de Dios, o por lo menos a los principios universalísimos de la razón, en cuanto que conviene legítimamente en absoluto a todo ente. Es así que la razón no puede esto hacerlo. No lo primero; porque no conocemos con la razón natural el propio modo de ser de Dios a no ser en cuanto afirmamos análogamente y mediante conceptos negativos la suma eminencia del ente divino sobre cualquier ente pensable. No lo segundo; porque la analogía del ente rectamente entendida nos debe hacer cautos al determinar la evidencia con la que brillan los primeros principios fundados en ella, ni se haga en cierto sentido el paso o ampliación ilegítima de ellos, aplicándolos al sumo ente.

SE CONFIRMA por la dificultad de conciliar en Dios los mismos predicados que deben ser afirmados por la razón natural.

362. 3. *Por la solución de las dificultades,* ciertamente de manera negativa, aunque suficiente. En general, la solución de las dificultades de la razón contra la Trinidad, se basa en la distinción de razón raciocinada, que debe ser probada que existe entre la naturaleza y las personas o relaciones. En efecto, consta por la revelación del misterio trinitario, que el Ser divino es un ente totalmente singular, subsistente en tres personas realmente distintas; es decir, un ente singular y común al mismo tiempo, una ⁎cierta realidad suprema (D 432), el cual en cuanto corresponde a nuestro concepto de naturaleza, es uno solo; pero en cuanto corresponde a nuestro concepto de persona, es Trinidad; a saber, son tres personas. Por lo tanto, los predicados que se atribuyen a Dios según el estado real, deben ser tomados en sentido formal.

Luego, ninguna dificultad surge contra la Trinidad de parte *del principio de contradicción*, ya que nunca se da una afirmación y negación de aquella sobre lo mismo en el mismo sentido; sin embargo, acerca de Dios pueden predicarse aquellas cosas que en las cosas creadas implicarían contradicción, como ser engendrado y no ser engendrado, las cuales cosas se dicen ciertamente del Hijo y de la esencia divina realmente identificadas, pero se dicen según una razón formal diversa.

En los *silogismos* que se hacen acerca de las cosas divinas, debe atenderse la nota de *comunidad* propia de la naturaleza divina, tanto si ésta es término mayor o menor, como principalmente cuando hay un término medio que se compara con los términos personales o nominales; en este caso, deben aplicarse la reglas de los silogismos *categóricos* y los principios *lo dicho de todo se dice de ninguno*, no en cambio las reglas del silogismo *expositorio* y el principio de *identidad real*, aunque la naturaleza divina sea verdaderamente singular, porque a la vez es común; en tal caso, el silogismo expositorio pide una plena incomunicabilidad del medio. Con esta nota se resuelven las dificultades lógicas.

363. Objeciones. CONTRA LA PRIMERA PARTE:

1. Toda verdad necesaria puede demostrarse con argumentos necesarios. Es así que la Trinidad es una verdad necesaria. Luego, Así Ricardo de San Víctor, 1. c.

Dis. mai. Una verdad necesaria natural; a saber, lógicamente conexa con los principios naturalmente conocidos, puede demostrarse, *concedo la mayor*; una verdad necesaria sobrenatural no conexa asi, *niego la may. Contradist. la men. Niego el consec.*

3. La bondad infinita es infinitamente comunicable, y la felicidad perfecta y la caridad requieren esencialmente el consorcio de otros. Luego en Dios deben darse varias personas, como término de la comunicación de la bondad infinita, y como objeto del amor de caridad y de la iucundidad perfecta.

Dist. el antec. en cuanto a la primera parte. La bondad infinita es comunicable de manera infinita, lo cual ya acontece en la creación, como nota Santo Tomás, ad 2, *conc., antec.;* es comunicable a un término infinito, *subdist.;* si es posible tal comunicación, que la razón no ve, *concedo;* si no es posible, a lo cual más propende la razón, *niego*; en cuanto a la segunda parte del antecedente, *niego* en el ente infinito, con Santo Tomás en el mismo lugar. Además, el argumento probaría que se dan distintas voluntades en cada una de las personas.

4. La intelección y la volición son actividades divinas. Es así, que repugna la actividad sin término producido. Luego debe existir en Dios un Verbo y una Espiración, que necesariamente son subsistentes.

Distingo la may. La intelección y la volición, son actividades divinas inmanentes, *conc. la may.*; transeúntes, *niego la may. Contradist. la men.* Repugna la actividad transeúnte sin término producido, *conc. la men.*; la actividad inmanente, *niego la men.* Más aún: Cuanto más perfecta es la inmanencia de la actividad, el término producido, incluso en las cosas creadas, es de menor entidad. Además, este argumento no conduciría a la Trinidad revelada, pues supondría un término producido por una necesidad de cuasi-indigencia de la intelección y volición mismas, e induciría a otro Verbo y a otro Espíritu producidos por el Hijo y el E. S., que ciertamente entienden y aman. No se da, de ningún modo, esta doctrina de las procesiones divinas, que se denomina psicológica.

Con esto, sin embargo, no se niega un valor de cierta congruencia, una vez puesta la revelación, pueden atraer la mente a admitir más suavemente el misterio; los que tratamos sobre las procesiones divinas perseguimos estas cosas.

364. CONTRA LA SEGUNDA PARTE, en primer lugar debe resolverse la dificultad fundamental, que parece surgir *del principio de identidad comparada.* Así, pues:

Se objeta,

1. Que aquellas cosas que son idénticas a una tercera son idénticas entre sí. Es así, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se identifican con la naturaleza divina. Luego no pueden distinguirse entre sí.

Ciertamente se ha respondido de muchas maneras a esta dificultad; aunque las diversas respuestas quizá no difieran tanto entre sí como a primera vista puede parecer. Proponemos la manera de resolverla elegida por el P. Suárez a la que en verdad otros se acercan[10].

En primer lugar, hay que determinar con exactitud el *sentido* en el que el principio es esgrimido contra el misterio de la Santísima Trinidad. En efecto, este principio, que concluye la identidad de dos cosas o nociones a partir de la identidad de ellas con una tercera, puede entenderse en un doble sentido.

1) *De identidad formal:* ∗Aquellas cosas que son idénticas a una tercera en una sola razón formal, son idénticas entre sí en la misma razón formal+. En este sentido es evidentísimo y universalísimo; porque se reduce inmediatamente al principio de contradicción, puesto que la identidad formal de dos nociones infiere necesariamente que puede substituirse una con la otra en la misma razón en que son idénticas. Un caso particular del principio entendido en este sentido, es el principio de igualdad de las matemáticas. Ahora bien, en este sentido nada se dice aún acerca de la identidad o distinción precisamente real de aquellas nociones, y de ahí ninguna dificultad hay contra la Trinidad.

2) *De identidad real:* ∗Aquellas cosas que se identifican realmente con una tercera se identifican realmente entre sí+. Ahora bien, esta identidad real puede exponerse todavía de doble manera:

a) *De identidad real en una sola razón formal:* ∗Aquellas cosas que se identifican realmente con una tercera en una sola razón formal, se identifican realmente entre sí en aquella razón formal+. También en este sentido es evidente y universalísimo por la misma razón. Tampoco de allí hay alguna dificultad contra la Trinidad; porque es verdaderísimo que las tres personas se identifican realmente en razón de la naturaleza, ya que son un solo Dios.

---

[10] Pues las explicaciones que se aducen no son en verdad sino *limitaciones* del sentido universal del principio; que por esto se declara *inválido en toda la latitud del ente*, si se trata del principio en el sentido de *identidad real.* cf. Hellín, 1. c., 463.

b) *Simplemente de identidad real:* ∗Aquellas cosas que se identifican realmente con una tercera, de tal manera que no se distingan realmente de esta tercera, se identifican realmente entre sí, de tal manera que por ninguna razón se distinguen realmente entre sí+. En este sentido se entiende vulgarmente, y, sin duda, se verifica en las cosas creadas; y así (en este sentido) se objeta contra la Trinidad; pues por el hecho de que las personas se identifican realmente con la naturaleza divina, se niega que puedan realmente distinguirse entre sí.

365. *Negamos*, por tanto, que el principio así entendido, pueda admitirse como universalmente verdadero en toda la latitud del ente; lo cual debe sostenerse absolutamente por el misterio mismo de la Trinidad.

Esto puede mostrarse en razón de que el principio entendido en este sentido no es un principio formal; ya que los principios de razón, valen universalísimamente en sentido formal por reducción al principio de contradicción; de donde dice Santo Tomás: ∗el principio se sostiene en estas cosas que son idénticas real y de razón con una tercera, no sin embargo si difieren según la razón+: q. 28 a. 3 ad 1. Pues si dos cosas, Padre e Hijo, se identifican realmente con una sola deidad en la razón de naturaleza, pero se distinguen de esta con distinción de razón raciocinada en la razón de persona, no aparece contradicción formal en el hecho de que se distingan realmente en esta razón: pues no se da una afirmación y negación de lo mismo sobre lo mismo en el mismo sentido; y puede acontecer que la razón formal, por la que se distinguen del término común, sea principio de la distinción real entre sí[11].

Luego que en las cosas creadas se verifique el principio en el sentido indicado; a saber, que dos cosas identificadas realmente con una tercera, por ninguna razón pueden distinguirse realmente entre sí, puede acontecer por la limitación de la criatura y con ningún derecho debe extenderse al ente infinito. Por esto, no vale el principio, entendido simplemente de identidad real, tomado universalísima y analógicamente en toda la latitud del ente.

Dirás: Aquellas cosas que se identifican realmente con una tercera deben ∗simpliciter+ identificarse entre sí en el orden de la existencia actual, al cual nada confieren las distinciones de razón.

Sin embargo, en verdad, no se sigue ninguna contradicción formal, aunque se distingan realmente. Por tanto, *dist. el aserto.* Si se identifican en el orden de

---

[11] ∗Cuando aquellas dos cosas se distinguen, ratione ratiocinata, de aquella tercera, aunque se identifiquen realmente a esta tercera, no es evidente que se identifiquen realmente entre sí; porque por el hecho mismo de que aquellas dos cosas tengan razones formales diversas de la razón a la cual se identifican, puede convenirles a ellas algo que sea principio real de distinción+ (I. *Granados*, Imprimant partem, tr, 3, d, 3, 5.3).

la existencia creada, que conocemos suficientemente, *concedo;* si se identifican en el orden de la existencia divina, o en el orden del ente universalmente tomado, *niego.*

366. Esta solución es fundamental; más aún, necesaria y suficiente. Es necesaria; pues de otra manera se debilitaría cualquier cosa que se diga a partir del principio; ya que la fuerza de éste estaría en excluir cualquier posibilidad de distinción real en aquellas cosas que se identifican realmente con una tercera. Es suficiente; pues la la solución de esta dificultad no debe declarar el modo de cómo o bajo qué razón se dan en Dios aquellas cosas que se distinguen entre sí, aunque identificadas con una tercera; sino meramente mostrar, si esto se da en Dios de qué modo no repugna a los principios válidos de la razón. Y no pertenece al teólogo explicar, de manera última, bajo qué razón se verifica este principio en las cosas creadas, o de qué manera se da este principio.

Sin embargo, para una explicación de estas cuestiones, podemos completar la solución propuesta por otros elementos a partir de la doctrina que después debe ser tratada.

Por la doctrina trinitaria misma, sabemos que en Dios se distinguen entre sí, aunque identificadas con la naturaleza divina, sólo las nociones *relativas*, que atribuyen la *incomunicabilidad* a los supuestos; ahora bien, todas las cosas absolutas se identifican realmente entre síu, y más todavía se identifican realmente también con todas las cosas relativas. Por lo tanto, el único caso en el que de hecho no se verifica este principio, también en Dios es el caso en el que se comparan las nociones formalmente relativas, que son subsistentes y atribuyen la incomunicabilidad a los supuestos, con las razones absolutas, que son comunes a las tres personas. Ahora bien, cuando se comparan las razones absolutas con los absolutos, o cuando el tercio de la comparación es noción incomunicable, siempre, de hecho, se verifica el principio en sentido real.

367. Esto se muestra, sin ninguna referencia tenida a la fuerza de este principio. Pues la *infinitud* divina radica las procesiones y las relaciones de origen, cuya mera oposición relativa no infiere limitación en los sujetos, y es la razón de la Trinidad de personas en la unidad de esencia; por el contrario, la infinitud y la simplicidad mismas exigen identidad real de todas las cosas absolutas entre sí y con las cosas relativas. Por otro lado, cuando el tercio de la comparación es algo *incomunicable*, las cosas o las razones identificadas con aquel, excluyen la distinción real entre sí, por el hecho de que se identifican con el tercio bajo la razón de modo de existir que excluye tal distinción. Así, pues, en este caso parece que el principio de identidad se aplica en *sentido formal.* Y en las creaturas, a causa de la razón opuesta; a saber, por *la limitación* en la perfección no se dan relaciones subsistentes, y la

distinción de los objetos en la naturaleza y la incomunicabilidad de éstos se da mediante razones *absolutas* que multiplican la naturaleza. Por ello, cuando se comparan dos razones entitativas con una tercera, en realidad se relacionan siempre *absolutos*, y, en verdad, con un tercero *incomunicable*; esto es, bajo la razón formal de existencia real incomunicable, la cual, por tanto, excluye la distinción real de los extremos. Por ello, puede explicarse por qué el principio de identidad, incluso entendido acerca de una identidad simplemente real, *en las creaturas* es verdadero y universal, no sólo materialmente, sino también formalmente; a saber: tiene valor solamente acerca del ser creado.

N. B. Los ejemplos extraídos de las creaturas, los cuales son propuestos a veces por los autores, como si se hallara en aquellos alguna limitación del principio, si se considera bien el caso, no son de ningún valor; y quedan debilitados por las palabras egregias de Sto. TOMÁS: ∗Y no es menester el que se trate de descubrir algo semejante en éstos; ya que en ninguna creatura se halla algo semejante a la simplicidad divina... pues todos los seres semejantes que pudieran traerse a colación... tienen más de carencia desemejanza que de semejanza; y por ello apartan al entendimiento de la verdad más que puedan inducir a éste a la verdad+: 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 2.[12].

368. Toda esta doctrina puede proponerse, distinguiendo el principio de este modo:

∗Los seres que son idénticos a un tercero son iguales entre sí+. *Distingo*. Los que son idénticos a un tercero en alguna razón formal, son iguales entre sí en la misma razón formal, *concedo*; los que realmente son idénticos a un tercero, son iguales realmente entre sí, *subdistingo;* en la razón formal por la que realmente se identifican con un tercero, *concedo;* totalmente, de tal manera que bajo ninguna razón formal puedan distinguirse entre sí, *distingo de nuevo:* si los dos seres se identifican realmente con un tercero incomunicable y no se oponen de un modo meramente relativo entre sí, lo cual sucede siempre en las creaturas, *concedo;* si se identifican con un tercero comunicable y se oponen de un modo meramente relativo entre sí, como sucede en las personas divinas identificadas con la esencia, *niego;* y, por ello, el principio en sentido real no es válido en toda la extensión del ser.

369. 2. Algunos ejemplos y objeciones a causa de una forma silogística engañosa:

a) Toda esencia divina es el Padre; es así, que el Hijo es esencia divina; luego el Hijo es el Padre.

---

[12] Lo que en alguna ocasión ha sido aducido como ejemplo; a saber, que el mismo camino es muy diferente para el que sube o para el que baja, en realidad no aporta nada a este tema, ya que en el caso del ejemplo aparte del camino, se dan acciones distintas y muy diferentes, la del que subre y la del que baja.

Respuesta: La *mayor* puede tener un doble sentido, al haberse permitido un modo inconveniente de hablar. Si se entiende todo lo que es esencia divina es el Padre, *niego la mayor.* Si se entiende toda la esencia divina es el Padre, *concedo la mayor;* no obstante, en este caso, *concedo la menor y niego la consecuencia*, pues el silogismo falla respecto a la cuarta regla del silogismo.

b) El Padre se contrapone al Hijo; es así, que la divinidad es el Padre; luego, la divinidad se contrapone al Hijo.

Respuesta: *Concedo la mayor y explico la menor* (la cual no aporta una predicación formal) alguien que es divinidad es el Padre, y en este sentido es verdadera. *Distingo la consecuencia*, alguien que es divinidad (a saber, el Padre) se contrapone al Hijo, *concedo;* la divinidad en cuanto tal, y por tanto todo lo que es divinidad, se contrapone al Hijo, *niego.*

c) Esta esencia divina es el Padre; es así que el Hijo es estda esencia divina; luego el Hijo es el Padre.

Respuesta: El silogismo no es expositor, sino cuasi-categórico, puesto que el término medio es común, aunque es singular. Por ello falla en cuanto a la cuarta regla del silogismo, ya que no está plenamente distribuido.

370. 3. La Trinidad de personas no puede ser compatible con la simplicidad divina, la cual es unidad singularísima.

Respuesta: La Trinidad no conlleva ninguna composición real, puesto que no se da distinción real entre la naturaleza y las personalidades. Por ello, hablando con más propiedad, no puede decirse que las personas *se unan en naturaleza* (pues la unión es la unidad de los distintos en cuanto son distintos); sino que es una sola *realidad en la razón de la esencia o naturaleza;* ahora bien, las personas divinas en cuanto se distinguen, no son una sola realidad, y en cuanto son una sola realidad no se distinguen. Sin embargo, este modo de hablar, el cual es realmente tradicional, se admite, en cuanto que con el se expresa simultáneamente todo el misterio. También la composición de razón queda excluida de lo relacionado con Dios, según veremos en su lugar. La simplicidad es, en verdad, la suma unidad, en cuanto opuesta a la composición; por tanto, si no se da composición, no falla la suma unidad; ahora bien, la unidad se opone al número en su orden y razón, no en otro orden.

4. El infinito es único; es así, que en lo relacionado con Dios, todo es infinito; luego no puede darse ningún número en lo relacionado con Dios, ni siquiera en la razón de persona.

Respuesta: El infinito es único en su razón; por ello, es un solo Dios, un solo Padre, un solo Hijo, un solo Espíritu Santo. Sin embargo, no por ello es una única persona, puesto que las relaciones por las que se constituyen las personas divinas son de distinta razón relativa; por ello, la razón de persona en lo relacionado con Dios no tiene comunidad en último término cuasi-diferencial.

5. Si el número pertenece a la perfección, debería darse en lo relacionado con Dios el número y la multiplicidad en la suma razón y no solamente en la razón de persona, y no solamente el número tres, sino infinito; si por el contrario no pertenece a la perfección, no debe afirmarse ningún número en lo relacionado con Dios

Respuesta: El número y la distinción real, de suyo, no indica perfección, ni imperfección; sino que en cada uno de los casos esto dependerá del fundamento o de la razón de la distinción y del número. Ahora bien, el número de la naturaleza supone limitación y se opone a la esencial unicidad de Dios; por el contrario, el número y, en verdad, solamente el número ternario, en las personas pertenece a la perfección de la infinita fecundidad divina en la razón de la acción de entender y de querer; pues, según se explicará, las personas no se multiplican mas que por las procesiones inmanentes propias de la naturaleza divina.

A P É N D I C E

SIGNIFICACIÓN DE LOS TÉRMINOS QUE SE USAN EN LA TEOLOGÍA TRINITARIA

371. Puesto que el misterio de la Santísima Trinidad está tan por encima de la razón humana, hubo que estudiar con gran empeño a con qué palabras se exponía y se explicaba la sublimidad de este misterio; sobre todo, porque los herejes abusaban del conflicto de las palabras para esparcir entre el vulgo sus errores; la cual dificultad la pondera en muchas ocasiones S. AGUSTÍN. Por ello, viene bien el exponer brevemente la significación y el uso de los términos que han sido establecidos en la teología trinitaria, bien en los documentos de la Iglesia, bien por el uso de los grandes Doctores, y, al mismo tiempo, mostrar ya al principio como en un breve resumen, el conjunto de la doctrina teológica que se va a exponer y a aprobar a lo largo de todo el tratado; pues las distintas partes del tratado se reclaman mutuamente.

En general, los vocablos que denotan aquello por lo que *una cosa queda constituida en cierto orden de seres*, se usa en lo referente a Dios *en singular*, ya que Dios es único; y se predican en número singular acerca de las tres

personas. Estos vocablos son *esencia* (**οὐσία**), *naturaleza* (**φύσις**), la cual es la esencia misma en cuanto principio de operación, y *sustancia* (en latín), el modo por el que una cosa es subsistente por sí (ya que en Dios no puede darse nada accidental); con estos vocablos se da a conocer lo que ha sido expuesto en el tratado ∗De Deo uno+, o sea, *el conjunto de atributos y de predicados absolutos que se predican acerca de Dios.* Esto se indica detalladamente en el símbolo *Quicumque*, acerca de los nombres de Dios, Señor, increado, inmenso, eterno, omnipotente; no obstante, admite el que se diga que las tres personas son *coeternas e iguales entre sí* (D 39).

Ahora bien, se indican aquellos predicados que son necesarios para *la distinción de las personas en plural* acerca de lo relacionado con Dios y por separado acerca de cada una de las personas. Y son *supuesto e hipóstasis* (**ὑπόστασις**), sujeto distinto de otros en alguna naturaleza, completo, acerca del cual se predica todo; y *persona* (**πρόσωπον**), supuesto de naturaleza intelectual. *La supuestalidad y personalidad* es llamada por los escolásticos, la razón formal que constituye al supuesto y persona en cuanto tal. En el mismo sentido se usa en Teología la palabra latina *subsistencia* (derivada del griego **ὑπόστασις** de distinto modo que sustancia); y, por tanto, se dan en lo relacionado con Dios *tres subsistencias* (relativas); no obstante, en primer término, se ha usado esta palabra en concreto para las *personas* o supuestos (D 254). Hay también teólogos que usan además este nombre para significar el modo de ser propio de Dios como es el ser subsistente por sí, y hablan acerca de la *subsistencia absoluta única* en lo relacionado con Dios.

372. Las personas divinas *no se distinguen* entre sí nada más que por *lkas relaciones de origen*, según el axioma dogmático: ∗En lo relacionado con Dios todo es una sola cosa cuando no lo impide la oposición de relación+ (D 703). Por ello, se da en lo referente a Dios *la procesión* (**πρόβασις, πρβολή**), esto es, el origen de una persona respecto a otra o a otras, al cual origen los teólogos también le dan el nombre de *producción*. Las procesiones divinas son *inmanentes* y, en verdad, con una inmanencia metafísica de identidad de la sustancia, perfectísima, sin causalidad y dependencia; aunque los griegos usan el nombre de *causa y causado* (**αίτία, αίτιατόν**); en la teología latina no se admiten estas palabras, sino solamente *principio y término*, para designar a la persona de la cual procede otra, y la cual es por la otra. Se dan *dos procesiones* en lo referente a Dios, *la generación del Hijo* respecto del Padre, el cual es persona no producida, y *la procesión del Espíritu Santo* respecto del Padre y del Hijo como de un solo principio. En las procesiones divinas se da *la comunicación* en un sentido cabalísimamente propio de una sola naturaleza divina en cuanto al número. Por lo cual, se las llama a las personas divinas *consustanciales.*

Así pues, se da entre las personas divinas *relación* (**σχήσις πρός τι**), orden o referencia de una a otra. Y en verdad *real y de origen*, en virtud de la cual

relación las divinas personas tienen referencia mutua entre sí, como el que produce y lo producido; por ello, se da entre las divinas personas *oposición relativa*, o sea, necesidad de distinción real entre ellas, ya que la relación real supone necesariamente esto. *Cuatro son las relaciones* en lo referente a Dios, mediante las cuales el Padre y el Hijo se refieren como un solo principio al Espíritu Santo, y el Espíritu Santo se refiere al Padre y al Hijo. Las relaciones divinas son *subsistentes*; a saber, no se predican de sujetos absolutos que se relacionen entre sí, sino que las relaciones mismas son sujetos relacionados.

373. Por la enunciación misma del misterio se ve claro que en las divinas personas hay que distinguir *lo común y lo propio*, pues *convienen* verdadera y realmente en la naturaleza, pero *se distinguen* realmente también entre sí; y por ello es real en cada una de las personas divinas algo por lo que se distingue de las otras; en esto consisten las *propiedades* (**ἰδιώματα**) las cuales son aquello que solamente se predica formalmente de cada una de las personas. Muchas veces se llaman *propiedades personales* las *personalidades* mismas, las cuales son tres, *la paternidad, la filiación* y *la inspiración pasiva*, formalmente relativas; y, por ello, las relaciones son verdaderas propiedades. Puede también llamarse *propiedad personal* aquel predicado que convenga *exclusivamente a una sola persona,* aunque no sea propiamente constitutivo formal de ella, y en este sentido se da otra propiedad de la persona del Padre, *la innascibilidad* (**ἀγεννησία**).

Noción o propiedad no opcional (**ἰδίωμα γνωριστικόν**) se llama en Teología trinitaria a un *predicado no común a las tres personas*, en cuanto que da a conocer a la Trinidad o alguna persona, bien sea formalmente relativo o propio de una sola persona exclusivamente, bien no sea así. Se dan en lo referente a Dios *cinco* nociones: *la innascibilidad*, esto es, noción de Innato, *la paternidad, la filiación, la inspiración activa* y *la inspiración pasiva* (si se piensa en alguna otra, se reduce algunas de éstas). En general, en lo referente a Dios, *lo nocional se opone a lo esencial*, como lo propio o no común a los tres, a aquello que es común.

En el orden de la actividad se da en lo relacionado con Dios *la potencia esencial* de producir ad extra, como de crear, *común* a las tres personas, y *la potencia no opcional,* de producir ad intra, *la potencia de engendrar* en el Padre, de inspirar en el Padre y en el Hijo. De forma semejante se dan los actos esenciales, de entender, de querer, de crear, etc., y *los actos no opcionales*, las procesiones formales mismas, las cuales se llaman *orígenes, la generación activa, la generación pasiva*, o nacimiento, *la inspiración activa y la inspiración pasiva.*

374. Entre las divinas personas se da perfectísima *igualdad y semejanza*; a saber, unidad en la cuasi-cantidad y en la cuasi-calidad de perfección, a causa de la identidad en la naturaleza infinita; sin que sean obstáculo para ello

las distintas relaciones y origen. Por tanto, no se da en lo relacionado con Dios *la prioridad y la posterioridad, ni de duración, ni de naturaleza*, según define el *Atanasiano* (D 39). Se da, sin embargo, *orden de origen* a causa de las procesiones, y, por tanto, se admite comúnmente *la prioridad y la posterioridad meramente de origen,* entre las divinas personas; las cuales no significan otra cosa mas que unas personas son *el principio* de otras y que estas otras *proceden* de aquellas; pero todas son eternas, y propiamente no dependen unas de otras. Ahora bien, *la prioridad de razón propiamente dicha*, la cual se llama *en la sucesión de subsistir,* no se admite entre los relativos, o entre los absolutos y relativos, ya que los relativos son simultáneos en cuanto al conocimiento, y no prescinden plenamente de los absolutos; en cambio, puede admitirse en lo referente a Dios *la prioridad imperfecta de razón,* por la que no se concibe propiamente nada acerca de la realidad misma.

Circuminsesión o *circumincesión* (**περιχώρησις**) se llama la mutua inexistencia y a manera de recirculación vital la mutua inexistencia y a manera de recirculación vital de las personas divinas, por razón *de la consustancialidad y de la inmanencia de las procesiones;* también por razón de la simultaneidad de razón *de las relaciones* por las que se constituyen las divinas personas.

Si bien *los atributos absolutos* de la divinidad, y por tanto *las obras ad extra*, son inseparablemente *comunes* a las tres personas; sin embargo, unos se atribuyen a unas personas preferentemente a otras, o sea, según se dice, se *adjudican* a una persona.

Las personas que proceden se dice que son verdadera y propiamente *enviadas*. Ahora bien, *misión* es la comunicación de la voluntad en orden a algún efecto externo, la cual en lo referente a Dios no puede darse mas que por *procesión.* Las principales misiones son *la misión del Hijo en la Encarnación y la misión del Espíritu Santo en la obra de santificación y en el cuerpo de la Iglesia.*

375. *Los términos lógicos,* mentales y orales, son los que se expresa lo relacionado con Dios, se distinguen en *esenciales y nocionales* y pueden ser *abstractos* y *concretos, sustantivos y adjetivos* (Divinidad, Dios, Paternidad, Padre, generante, engendra, es engendrado, Inspiración, Inspirador, Inspirante). En el uso de estos términos, se exige comúnmente el que la *predicación sea formal*, más aún, el que se tenga en cuenta también *el modo de significar.* Sin embargo, a causa de la simplicidad divina se admite también *la predicación idéntica*, a no ser que lo impida una dificultad especial.

Acerca de este tema, los teólogos dan muchos preceptos, los cuales previenen en general el que no se introduzca nada nuevo ∗en contra del uso de hablar, bien el aprobado por la Iglesia, bien el que ha quedado ratificado

por el mutuo acuerdo común de las escuelas católicas+, a fin de que así se evite el peligro, e incluso la apariencia del mismo, tanto de destruir la unidad de naturaleza, como de negar la pluralidad de personas. Por otra parte, bajo el velo del planteamiento lógico, más de una vez están latentes en estos temas que proponen los antiguos teólogos asuntos de gran importancia en el orden teológico y dogmático.

C A P Í T U L O II

DE LAS PROCESIONES DIVINAS

376. El misterio de la Santísima Trinidad no se concluye todavía con esto en virtud de las fuentes teológicas estudiadas, en las que se revela *el modo de ser* de la divinidad como es en sí, no ya en cuanto puede alcanzarse en razón de las creaturas; a saber, de una sola naturaleza subsistente en tres personas distintas. En efecto, es un misterio no sólo de la esencia, sino también de la *vida* y de la actividad inmanente en la naturaleza de la divinidad; pues la pluralidad de las personas en lo referente a Dios se nos muestra en la revelación misma como resultante de la fecundidad infinita de cierta inmanente e inefable actividad vital. Pues la segunda persona, el Verbo, el Hijo, procede del Padre por verdadera generación; la tercera persona, Espíritu Santo, tiene su origen en el Padre y en el Hijo; sin embargo, no es engendrado. *La Divina Escritura, según dice STO. TOMÁS, en lo referente a Dios hace uso de nombres que se refieren a la procesión..., y así la fe católica sitúa la procesión a lo referente a Dios+: q. 27 a. l.

Ahora bien, todo esto, que, según se ve, concierne también al dogma trinitario, es totalmente necesario en orden a perfeccionar de algún modo una ulterior explicación del mismo misterio. Pues ya que *las personas divinas se distinguen según las relaciones de origen+, y no pueden distinguirse a no ser mantenida por ellas la plena consustancialidad (según ya indicamos y se expondrá de una forma más plena), a fin de que la Teología, guiada por la revelación, pueda balbucir algo acerca de un misterio tan profundísimo, *según el orden doctrina se ha de estudiar primeramente acerca del origen; esto es, acerca de la procesión; después, acerca de las relaciones de origen; en tercer lugar, acerca de las personas+: q. 27 proemio.

Dividimos el capítulo acerca de las procesiones divinas en tres artículos:
1ı acerca de la existencia de las procesiones en lo relacionado con Dios;
2ı sobre el principio formal de éstas;
3ı de los orígenes mismos o actos nocionales.

Artículo I

EXISTENCIA DE LAS PROCESIONES EN LO RELACIONADO CON DIOS.

TESIS 31. *SE DAN EN LO REFERENTE A DIOS DOS PROCESIONES INMANENTES.*

377. Nexo. Aunque la existencia de las procesiones en lo referente a Dios se prueba por separado en virtud de las fuentes de la revelación acerca de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu Santo, viene bien establecer una tesis general, en la cual se propongan las nociones, que se van a perfeccionar más ampliamente en las tesis siguientes, y las razones teológicas generales.

Nociones. PROCESIÓN (en griego **προβολή, πρόβασις, έκπόρενσις**), del cual nombre usa la Sagrada Escritura S. Jn. 8,42; 15,26, es lo mismo que verdadera producción u *origen de uno respecto a otro*. La procesión o producción, supone siempre una distinción real entre el término que procede y el principio del cual procede. La procesión *transeúnte*, es aquella cuyo término sale fuera del principio que produce, así como el mundo procedió de Dios creador. Producción o procesión *inmanente* es aquella cuyo término permanece dentro de su principio, así como la acción de entender permanece en el que entiende.

La procesión en lo referente a Dios, no puede ser transeunte, pues no puede suceder el que el término producido sea Dios y esté fuera de Dios que le produce. Por tanto, las procesiones divinas son *inmanentes*; y, en verdad, si esta palabra se toma en sentido más general, con que se da a conocer simplemente que los términos producidos no existen fuera de Dios; esto es, fuera de la persona que los produce, de tal manera que tengan esencia distinta, es absolutamente *de fe;* en efecto, esto supone la consustancialidad de las personas en lo referente a Dios y la unicidad de la naturaleza divina. Sin embargo, son inmanentes también en otro sentido, en cuanto que las procesiones divinas son *según las operaciones del entendimiento y de la voluntad+, las cuales en toda naturaleza son inmanentes y vitales. Ahora bien, la *inmanencia* de la acción de entender y de la acción de querer en lo referente a Dios, y por tanto de las procesiones según la acción de entender y la acción de querer, es perfectísima o *metafísica*; esto es, *de identidad con la naturaleza divina.*

378. En la producción creada sustancial; a saber: en la generación, se dice *que se comunica* la naturaleza; ahora bien, esta comunicación, que es meramente específica, se da en tanto en cuanto se produce una nueva naturaleza semejante a la naturaleza del principio productor. Sin embargo, en las procesiones divinas se da *una comunicación perfectísima de la misma naturaleza concreta, numéricamente hablando*; a saber, de la naturaleza

divina, que es el principio productor, respecto al término producido; por tanto, el término que es *la persona*, es producido; en cambio, *la naturaleza no es producida*, sino que solamente *se comunica*. Además, las procesiones divinas no son procesiones *de la operación de la acción de entender y de la acción de querer*, las cuales no son producidas y son únicas en lo relacionado con Dios, en cuanto realmente identificadas con la esencia divina, sino más bien *per modum operati+, mediante las operaciones de entender y de amar.

Las procesiones en lo referente a Dios son *perfectísimas* y sin ninguna dependencia ni causalidad propiamente dicha; por ello, entre los latinos no se admite el nombre de causa, sino solamente el de principio; en cambio, los autores griegos, según ya hemos indicado, usan del vocablo del mismo modo que del vocablo **ἀρχή** , lo cual ha sido permitido por la Iglesia (D 691). Pues la producción en lo referente a Dios no es *un tránsito de la protencia al acto,* sino *la comunicación de un acto purísimo; y no conlleva el tránsito del no ser al ser; esto es, algo que* se ha hecho, en el orden del tiempo, según está claro, ni en el orden de la naturaleza, puesto que no es una causalidad ni una dependencia, ni el orden de la razón, ya que el ser de la persona que procede es el ser divino mismo, y, además, las personas quedan constituidas por las relaciones, las cuales existen simultáneamente por la razón.

379. Adversarios. Según indica STO. TOMÁS (q. 27 a. 1) cometieron error en este tema tanto los *arrianos* como los *sabelianos*, los cuales negaron la verdadera procesión ad intra; los primeros constituyeron las personas que proceden fuera de la divinidad; en cambio, los modalistas, una vez negada la distinción real de las personas, partiendo de este error, rechazaron el origen real del Verbo y del Espíritu Santo.

Todos los católicos, según está claro, sitúan las procesiones necesarias en lo referente a Dios, como el único modo por el que pueden multiplicarse las personas.

La doctrina de la Iglesia es constante en los símbolos y en las definiciones, como veremos en las tesis siguientes.

Valor dogmático. *De fe divina, católica y definida* en las nociones de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu Santo.

380. Se prueba la tesis. Se probará, según hemos indicado, en las siguientes tesis por las fuentes de la revelación. Se lee la palabra *procede* acerca del Hijo en S. Jn. 8,22, y acerca del Espíritu Santo en S. Jn. 15,26; sin embargo, no establecemos la tesis en base exclusivamente a esta palabra.

Razón teológica. El origen o procesión es la única razón por la que pueden, muchas personas, subsistir en la naturaleza divina; es así, que son

tres las personas en lo referente a Dios; luego, deben darse dos procesiones en lo referente a Dios.

La mayor está clara por el axioma dogmático y teológico: ∗En lo referente a Dios todo es uno cuando no lo impide una oposición de relación+, la cual no puede ser sino relación de origen, según se explicará más adelante.

La consecuencia acerca del número binario, la probaremos en la tesis siguiente.

381. La **razón natural** no puede probar la tesis. La posibilidad misma de la procesión ∗se defiende por la fe más que se prueba por la razón+. Sin embargo, la razón puede, de algún modo, mostrar que no se prueba el que implique contradicción la procesión divina, y llevar en cierto modo a la mente a admitir las procesiones divinas, y a resolver negativamente las razones opuestas.

1. NO IMPLICA CONTRADICCIÓN LA PROCESIÓN A LO REFERENTE A DIOS. La procesión no implica contradicción con la suma de perfección divina *por parte del que la produce,* pues en general el producir pertenece a la perfección; luego, la procesión divina implicaría contradicción, bien por parte *del término producido,* puesto que tiene el ser por otro, bien por parte *de la producción misma;* ahora bien, no implica contradicción por ninguno de estos dos capítulos.

La menor.

a) no implica contradicción la procesión en lo referente a Dios por parte del *término* que procede. Para que no implique contradicción la producción en lo referente a Dios por parte del término producido, es menester el que éste no conlleve ninguna imperfección, por el hecho de ser producido. Ahora bien, para esto ∗es necesario que el término producido reciba en cuanto al número, el mismo ser concreto, que hay en el productor (a saber: el ser imparticipado); pues si recibiera otro ser distinto, ya habría en el término producido el ser participado, lo cual claramente incluye imperfección+, porque sería causado y distinto de la naturaleza del principio. ∗Así pues, esta producción debe ser tal que se comunique el mismo ser+. Ahora bien, esto no implica contradicción, incluso admitida la distinción real entre el principio y el término. ∗Porque aquel ser es infinito, y por tanto, es comunicable a todas las personas, con las que no indica oposición+; o sea, esto puede darse en aquella naturaleza, que a causa de su infinitud puede identificarse realmente con el principio productor y con el término producido realmente distintos. Más aún, la procesión perfectísima reclama esto, ya que ∗cuanto más perfectamente procede (el término) tanto más es una sola realidad con aquel del que procede+ (1. q. 27 a. 1).

∗Así pues, supuesta esta verdad, el que no implica contradicción que el término producido reciba la misma naturaleza que existe en el productor, se entiende fácilmente que el verdadero Dios puede ser producido, y que tal producción no incluye ninguna imperfección. Lo primero está claro, ya que todo aquel que tiene la naturaleza divina es verdadero Dios, bien tenga esta por sí, bien comunicada por otro. Lo segundo, porque la naturaleza divina misma excluye toda la imperfección ya que conlleva la suma perfección+.

b) No implica contradicción por parte de la producción misma, esto es *de la procesión,* por la misma razón, ya que no se introduce ninguna dependencia ni causalidad, según se ha explicado en la noción de esta procesión; y las procesiones mismas u orígenes, son un acto puro, según se expondrá en las tesis siguientes.

382. 2. En las producciones divinas se dan de modo infinito las perfecciones que pueden hallarse sólo imperfectamente en las producciones creadas. En efecto:

a) Según el sentido común concierne a la perfección *el poder producir*; en cambio, el que el término producido sea causado, es una imperfección que se vierte sobre la producción misma. Ahora bien, en lo referente a Dios, se da la producción perfectísima del término infinito sin dependencia ni causalidad.

b) Es más perfecta la producción *inmanente* que la perfección transeúnte; sin embargo, la inmanencia en las producciones creadas no puede ser perfecta. Ahora bien, en las producciones divinas se da la inmanencia perfectísima de identidad en naturaleza.

c) Más aún, cuanto más perfecta es la producción inmanente creada, tanto menos tiene de entidad *el término producido*, según queda claro en la vía intelectual y volitiva; ahora bien, ésta es más perfecta por razón del término producido, generación de un viviente que procede de otro viviente, es imperfectísima en razón de la inmanencia, y se asemeja a una producción transeúnte. En cambio, en la producciones divinas se producen mediante operaciones perfectísimamente inmanentes términos de perfección infinita.

383. Objeciones:
1. La producción de una cosa cualquiera, es un tránsito de una potencia, al menos objetiva, a un acto; luego, no puede darse en lo referente a Dios.

***Respuesta**, distingo el antecedente.* Si se realiza por comunicación de un acto purísimo, *niego el antecedente;* en otro caso, *concedo el antecedente.* Pues por el mismo hecho de que se comunica en la producción una naturaleza que es acto puro, el término producido no puede ser considerado en mera potencia objetiva.

2. Lo producido es por otro; luego, no es por sí; luego, no es Dios.

***Respuesta**, distingo el antecedente.* Lo producido es necesariamente *por otro supuesto*, concedo el *antecedente;* es necesariamente *por otro distinto en naturaleza, niego el antecedente.* Por ello, Dios ha sido producido *por otro el cual es el mismo Dios*, no por otro Dios. *Niego el primer consiguiente*, o bien para mayor claridad, *distingo. Lo producido*, tiene, necesariamente, el ser por otro supuesto, *concedo;* lo producido no puede *ser por esencia*, sino que, necesariamente, es ser contingente, lo cual significa *no ser por sí, niego.*

Tal vez se insista: Lo producido recibe el ser de otro; luego, es contingente.

***Respuesta**, distingo el antecedente*. Lo producido recibe de otro *el ser necesario o contingente; concedo el antecedente; precisamente el ser contingente, niego el antecedente y distingo igualmente el consiguiente.* Lo producido es contingente, si su *naturaleza* es contingente, *concedo el consiguiente;* si su naturaleza es necesaria, *niego el consiguiente;* o también, si el *ser* comunicado es *nuevo* o causado, *concedo el consiguiente;* si se comunica *el ser incausado, niego el consiguiente.*

3. La persona divina, el ser simple, si es producida, se produce toda entera; luego también la naturaleza divina debe ser producida, si se da verdadera producción.

***Respuesta**, distingo el antecedente.* La persona divina es producida toda entera en cuanto a la razón de persona, *concedo el antecedente;* en cuanto a la razón de naturaleza, *niego el antecedente* véase lo anteriormente dicho acerca de la predicación a lo referente a Dios).

Por ello, según el modo más detallado de hablar en teología, *el Concilio IV de Letrán*, aprobó la formular de PEDRO LOMBARDO en sentido normal: ∗Una sola suma realidad... la sustancia, esencia o naturaleza divina... no es la que engendra, ni la engendrada, ni la que procede+ (D 432). No obstante, a causa de la simplicidad divina, pueden admitirse las expresiones o predicaciones ∗esencia que engendra, naturaleza de naturaleza...+, las cuales se hallan en los Padres y , según dice STO. TOMÁS, q. 39 a. 5, deben exponerse ∗a saber, de tal forma que los nombres abstractos sean expuestos por los concretos, o también por los nombres personales... para que el sentido sea: el Hijo, el cual es la esencia y la sabiduría, procede del Padre, el cual es la esencia y la sabiduría+. Por ello, como el *Concilio XIV de Toledo*, hubiera dicho: ∗La voluntad engendró a la voluntad+, y esto no hubiera sido bien recibido en Roma, después de la exposición de los *Concilios XV y XVI de Toledo* (D 294 y 296) el Sumo Pontífice se tranquilizó con esta exposición; no obstante, las expresiones citadas ahora no pueden usarse.

384. Escolio. Acerca de la prioridad y la posterioridad en lo referente a Dios. Puesto que el concepto de procesión parece suponer una cierta prioridad y posterioridad entre el principio y aquello que comienza, no puede omitirse una explicación ulterior de estos términos en lo referente a Dios.

Está claro, que en lo que se refiere a Dios, no se da ninguna prioridad ni posterioridad de *duración*, y *es de fe,* habiendo sido definido expresamente en el símbolo *Quicumque* (D 39). Del mismo modo, se excluye la prioridad de dignidad y de *perfección*, y la prioridad de *naturaleza* propiamente dicha, puesto que no se da en lo referente a Dios causalidad y dependencia en el ser.

No obstante, por el hecho mismo de que se dan procesiones, hay en lo referente a Dios ∗un orden de origen+ (véase q. 42 a. 3) y, por tanto *prioridad y posterioridad de origen,* según se admite comúnmente. Ahora bien, esta prioridad y posterioridad, no indica otra cosa, a no ser lo que se dice *que lo anterior en cuanto al origen es principio de lo posterior,* y no al contrario; esto es, lo que se dice: *que lo posterior en cuanto al origen tiene origen de lo anterior*, y no viceversa. Ahora bien, se da prioridad y posterioridad de origen solamente entre *personas formalmente en cuanto tales,* esto es, entre *el principio quod y el término qui* de cada una de las procesiones, como también entre las nociones, que se identifican formalmente con ellas, como son las respectivas relaciones y orígenes. Esta prioridad y posterioridad es *real*; sin embargo, al mismo tiempo está unida con *una perfecta simultaneidad de razón;* y la causa es porque aquellos entre los que se dan, son relativos entre sí, los cuales, en cuanto al conocimiento, son simultáneos: 2. q. 42. a. 3.

385. ACERCA DE LA PRIORIDAD Y DE LA POSTERIORIDAD DE RAZÓN EN LO REFERENTE A DIOS. Debe distinguirse una triple prioridad de razón: *Perfecta*, o sea, en la consecuencia de subsistir; *imperfecta,* y prioridad meramente *en el orden de nuestro conocimiento acerca de lo referente a Dios.*

Prioridad perfecta, la cual se da cuando una noción se mantiene sin otra, y ésta no se mantiene sin la anterior, se da en lo referente a Dios entre ciertos elementos *esenciales*, como la acción de entender y la acción de querer, y entre *los distintos signos de la providencia;* puesto que para esta prioridad se da *fundamento en la realidad*, y no desaparece por la prioridad opuesta o simultaneidad de razón en la misma línea. Sin embargo, no se da entre *los nocionales*, ya que, según se ha dicho poco ha, son formalmente relativos y *al mismo tiempo por razón;* ni entre *los esenciales y los nocionales*, porque aunque tenga algún fundamento objetivo, según veremos, en cuanto nocionales son exigidos por los esenciales; sin embargo, por otra parte, los esenciales no subsisten personalmente mas que en los nocionales, los cuales, por ello, se presuponen lógicamente.

La prioridad y la posterioridad de razón, sale *imperfecta* de cualquier distinción, tanto real, como de razón, y puede ser mutua; ahora bien, ésta puede admitirse en lo referente a Dios, y está fundada en nuestro modo imperfecto de concebir las nociones divinas mismas, *sin fundamento propiamente dicho en la realidad;* por lo cual, aunque puede ser útil para ordenar nuestros conceptos acerca de lo referente a Dios, no podemos de ella deducir nada, según indicaremos en cuestiones especiales.

Por último, en orden a *nuestro conocimiento* acerca de lo referente a Dios *los esenciales son* simplemente *anteriores a los nocionales,* ya que aquellos pueden ser conocidos por la razón natural, y la revelación misma los ha dado antes a conocer claramente: q.33 a.3.

TESIS 32. *SOLAMENTE EL PADRE EN LO REFERENTE A DIOS NO PROCEDE; DE DONDE LA NOCIÓN DE ∗INNATO+ LE ES PROPIA.*

386. Nexo. Una vez que hemos dejado sentado el que se dan procesiones por las que se multiplican las personas divinas, se pregunta si las tres personas tienen origen. A esta cuestión, responde la doctrina católica que la primera persona, *y ella sola; a saber, el Padre no procede de ningún modo*, y, que por tanto el Hijo y el Espíritu Santo tienen origen, de donde se concluye que solamente se dan dos procesiones en lo concerniente a Dios. A manera de corolario, se explica la doctrina patrística y teológica acerca de *la noción de Innato* o Innascible (**ἀγέννητος**).

Nociones. Qué es *noción* en teología trinitaria ya se ha dicho anteriormente; a saber, la razón objetiva que no conviene a las tres personas, y que, por tanto, es apta para dar a conocer algo acerca del misterio de la Trinidad, bien sea formalmente, relativa, bien no lo sea.

EL VOCABLO INNATO (**ἀγέννητον**) no engendrado, en el uso de los escritores, puede significar:

a) Lo que al ser subsistente no ha sido *hecho*; esto es, producido por un principio extraño y distinto en cuanto a su naturaleza, la cual es generación en sentido filosófico general, *producción substancial* (v.n. 391). En este sentido, Dios y la naturaleza divina, todo lo que se identifica con la naturaleza divina, es innato; por lo cual, en este sentido, podrían decirse innatas las tres personas divinas.

b) Lo que no ha sido producido por *generación de vivientes* propiamente dicha, bien no haya sido producido de ningún modo, bien haya sido producido de otro modo, bien con causalidad o bien sin causalidad y dependencia. De este modo, podría decirse que son innatos en lo referente a Dios por naturaleza, el

Padre y el Espíritu Santo; en las creaturas: los ángeles, Adán y Eva, el alma humana, los seres no vivientes.

c) Lo que no ha sido producido *con ninguna producción real*, y de este modo vonviene a la naturaleza divina y a la persona del Padre; pero con esta diferencia, que la esencia divina es no producida de tal forma que no le implica contradicción el identificarse con las personas producidas el Hijo y el Espíritu Santo; en cambio, el Padre es no producido de tal forma que no puede identificarse con una persona producida.

d) Por lo cual se dice que es *innato* con más propiedad y *por antonomasia el Padre*, por el hecho de que *implica contradicción con Él el identificarse realmente con un término producido de cualquier modo que sea.* En este sentido, se considera el vocablo Innato, cuando se dignifica como la noción propia del Padre.

387. Adversarios. No tiene ningún adversario entre los verdaderos teistas el que el Padre no es producido de ningún modo; y tiene como adversarios a todos los antitrinitarios el que solamente el Padre no procede ad intra.

Por lo que se refiere a la noción de *innato*, los arrianos, sobre todos los *eunomianos*, abusaron de la confusión por la que no se distinguían suficientemente en el uso de los escritores los vocablos **άγένητον** *no hecho*, y **άγέννητον** *no engendrado*, de tal forma que muchas veces es difícil descubrir si significan antes o después; más aún, cuál de estos vocablos fue usado por los autores griegos. Y puesto que la palabra innato **άγέννητον** fue empleada ya desde los primeros siglos, tanto por los filósofos, como por los cristianos, para significar lo relacionado con Dios, tomaban la noción de *innato* como característica de la divinidad; esto es, como la aseidad; por ello, algunos negaban la verdadera divinidad al Hijo engendrado. En cambio, los Padres del siglo IV distinguían cuidadosamente ambos sentidos, *no engendrado y no hecho;* y, por último, S. JUAN DAMASCENO deslindó técnicamente ambas palabras, **άγέννητον** y **άγένητον** , de tal forma, que la primera de las dos palabras se decían solamente del Padre.

La **doctrina de la Iglesia** acerca de la primera parte, está contenida en las definiciones del símbolo *Quicumque* (D 39), del *Concilio IV de Letrán* (D 428), del *Concilio Florentino* (D 703 704) y en la profesión de fe del *Concilio XI de Toledo* (D 275), etc. El vocablo innato acerca del Padre exclusivamente se dice ya en el *Concilio I de Toledo* (D 19).

Valor dogmático y teológico. La primera parte es *de fe muchas veces definida*. La segunda es, al menos, *teológicamente cierta.*

388. Se prueba la primera parte. La Sagrada Escritura nunca dice que el Padre proceda, siendo así que lo dice de las otras personas; ahora bien, al ser Dios por sí mismo, no puede afirmarse que algo divino sea producido, a no ser que se diga esto expresamente, lo cual

Los **Santos Padres** lo exponen y lo prueban de diferentes modos, y en este sentido emplean acerca del Padre los vocablos *innascible* o *innato.* ***ἀγέννητον*** *, principio sin principio,* **ἀρχή ἀναρχος** [aunque a veces **ἀναρχον** significa solamente sin comienzo de duración **γέννη ἀναρχον** (R 679)], y dicen que el Padre es *principio de toda la divinidad*, en un sentido ciertamente no formal; y en uso del vocablo **ἀγέννητος** , aunque a veces todavía no lo distingan plenamente de **ἀγένητος** , sin embargo, al usarlo los Padres, pretenden de modo manifiesto excluir toda posesión solamente del Padre; más aún, por el hecho de que *el innatio es uno solo*, prueban que se mantiene la unicidad divina, según ya hemos indicado en la tradición acerca de la Trinidad.

Y así, S. ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA dice: ∗Por tanto mantengamos la dignidad propia al Padre innato, diciendo que Él no tiene ninguna causa en el ser+ (R 679). S. BASILIO: ∗Pues conocemos que es uno sólo el innato... el Padre de nuestro Señor Jesucristo+ (R 917), el cual dice, igual que otros Padres, en contra de los eunomianos que lo innato no constituye la esencia divina (R 932). S. GREGORIO NACIANCENO: ∗Uno solo es el Padre innato+ (R 983); ∗el Padre es padre y sin principio, pues no procede de alguien; el Hijo es hijo y no es sin principio, ya que procede del Padre+ (R 1009). S. HILARIO dice: ∗Es enormemente impío el confesar que el Hijo es innascible, pues ya no será un solo Dios, puesto que la naturaleza de un solo Dios innascible exige el que se predique un solo Dios. Por tanto, al ser Dios uno solo, no puede haber dos innascibles, pues que es un solo Dios (ya que el Padre es Dios, y el Hijo de Dios es Dios) porque la innascibilidad se da exclusivamente en uno solo+ (R 880). S. AGUSTÍN dice: ∗El Padre... no tiene de quien provenga... el Padre en cambio no proviene de nadie+ (R 1657). ∗Solamente el Padre no procede de otro, y por ello Él solo recibe el nombre de innato+ (R 1681).

Razón teológica. Una vez supuesto el misterio de las tres personas, y puesto que la razón de persona no puede multiplicarse en lo referente a Dios mas que por producciones:

a) alguna persona divina debe ser no producida; pues si todas fueran producidas, la primera no podría entenderse mas que como producida por la esencia divina; luego, se distinguiría realmente de ella, lo cual destruiría en su raíz el misterio;

b) exclusivamente una sola persona puede ser no producida; pues no podrían distinguirse dos personas no producidas, ni mediante atributos absolutos, los cuales son comunes a las tres, ni por medio de las relaciones, ya que no se

daría entre ellas la relación del que produce y del producido, la cual es la única que puede admitirse en lo referente a Dios: q. 33 a. 4.

389. Se prueba la segunda parte. El que Innato es *noción* (**ἰδίωμα γνωριστικόν**), atributo por el que se da a conocer el Padre como distinto de las otras personas en el sentido explicado, lo enseñaron muchas veces tanto los Padres griegos como los latinos, según se indica en los textos aducidos, y S. JUAN DAMASCENO concluye: ∗Creemos en un solo Padre... el cual es el único que es sin principio, **ἀναίτιον** , e innato, **ἀγέννητον** + (R 2342).

Da la razón STO. TOMÁS: ∗El Padre se da a conocer ciertamente por la paternidad y por la común inspiración respecto a las personas que proceden de Él. En cuanto es principio y no proviene de principio, se da a conocer por el hecho de que no procede de otro. Lo cual pertenece a la propiedad de innascibilidad, la cual la significa este nombre innato+: q. 33 a. 4. Y aunque Innato *formalmente* no indique relación, puesto que mas bien solamente niega la relación del engendrado, sin embargo supone *reductiva* y *presupositivamente* relación, pues en lo referente a Dios el principio no producido debe, necesariamente, ser productor: respecto a la segunda y a la tercera persona. Por ello, no suele llamarse propiedad persona. ya que éstas son formalmente relativas; y tienen como peculiar esto, el ser *solamente noción*, ya que otras nociones son formalmente relativas.

390. Objeciones. Se indicará a continuación que la diferencia del que procede o del que no procede no conlleva en lo referente a Dios perfección desigual.

1. Lo innato, según STO. TOMÁS, indica, en cierto modo, privación; es así, que la privación indica carencia de la perfección debida; luego, la noción de innato no puede atribuirse al Padre perfectísimo.

Respuesta. Está claro que STO. TOMÁS no habla de una privación propiamente dicha por el hecho mismo de que dice que innato significa ∗en cierto modo+ privación. Por eso *distingo la mayor.* Innato indica privación propiamente dicha, *niego*; innato indica privación en un sentido menos propiamente tal, en cuanto que dice que algo no ha sido engendrado; puesto que el ser engendrado compete al Hijo, el cual tiene la misma naturaleza que el Padre, algo, por tanto, que no implica contradicción con la naturaleza divina, y que le es debido en algún sujeto, *concedo y contradistingo la menor.* La privación propiamente dicha conlleva carencia de perfección debida al sujeto, *concedo*; la privación dicha en un sentido menos propio, *niego*. Ya la innascibilidad en el Padre, indica carencia de generación y de cualquier clase de procesión, la cual carencia conlleva la perfección necesaria a aquella persona de la Trinidad a la cual se le atribuye.

2. La noción de innato indica negación; es así, que la negación en lo referente a Dios no puede darse; luego no debe ser admitida.

Respuesta. *Distingo la mayor.* Innato en lo referente a Dios, indica negación de un modo formalmente explícito, *concedo la mayor*; fundamental e implícitamente, *niego la mayor*, pues supone la relación positiva de paternidad.

TESIS 33. *EL HIJO O VERBO PROCEDE DEL PADRE POR VERDADERA GENERACIÓN.*

391. Nexo. Pasamos ya a probar por las fuentes de la revelación, la existencia real de las procesiones en lo referente a Dios. Y en verdad, probamos primeramente *la generación de la segunda persona;* a saber, que el Hijo o Verbo tiene su origen verdadera y simplemente en el Padre, así como en general los hijos traen su origen de sus padres (quitadas, en lo que se refiere a la procedencia del Verbo, como es evidente, las imperfecciones); con lo cual se muestra que con el nombre de procesión se da a entender en las fuentes *una verdadera producción ad intra*, no otra cosa, como una mera misión ad extra. Todavía no decimos nada en la tesis acerca de la íntima *quididad* o esencia de la divina generación, de la cual hablaremos en el artículo siguiente.

Noción de generación. El nombre de generación y las palabras de la misma raíz son usadas con mucha frecuencia por los filósofos, tanto en las cosas naturales como en lo relacionado con Dios. ARISTÓTELES llamó generación a la producción o conversión sustancial a partir de un sujeto presupuesto, en oposición a la alteración accidental, *y así general es un cambio del no ser al ser+: q. 27 a.2. El nacimiento de todas las cosas a partir de Dios, también recibe el nombre, muchas veces, de generación, en las escuelas helenistas; por último, los neoplatónicos y gnósticos realzaban de un modo especial con este nombre a las prolongaciones o emanaciones de los eones y de otros entes, los cuales eran dotados de cierta entidad desordenada y confusa intermedia entre Dios y las creaturas. Ahora bien, dejando a un lado estas teorías, conforme se considera comúnmente por todos, en sentido propio y estricto.

392. Se entiende por GENERACIÓN *la propagación de los vivientes a partir de principios propios y unívocos*, esto es, la producción vital por la que un viviente sale de otro viviente de la misma naturaleza, por comunicación de la propia sustancia del productor, y suele definirse: *Origen de un viviente a partir de otro viviente, en virtud de un principio unido, a semejanza de naturaleza*. En esta definición, la expresión *en virtud de un principio unido*, indica *la inmanencia peculiar* propia de la operación generadora, pues la generación, en cuanto acción vital, se ejerce en el sujeto operante mismo, aunque sea producción de un nuevo individuo; por lo cual, el nuevo viviente es producido *de la sustancia del que engendra*, y se da en la generación *comunicación de la*

propia sustancia, y el principio generador está unido a la prole por algo propio suyo, lo cual es o tal vez haya sido del que engendra y permanezca en el engendrado, de tal forma que el que engendra ∗se mueva a sí mismo+:CG 4, II. Las palabras *a semejanza de naturaleza*, significan no sólo que el término producido es semejante en naturaleza al principio productor, como individuo de dicha naturaleza, sino también *que la producción generadora tiende formalmente a la semejanza de naturaleza que va a ser refundida en el término,* de tal modo que esta semejanza no es ∗quasi per accidens+, sino en virtud de origen y por la intención de la producción, lo cual muchos lo expresan añadiendo a la definición la expresión ∗en virtud de la producción+.

La generación divina es *inefable*, y sólo analógicamente conviene con las generaciones creadas, lo cual lo explican los Santos Padres de muchas maneras. En efecto, la generación divina es en primer lugar *eterna*; es también totalmente *inmaterial*, como propia de una naturaleza espiritual; y no es por *cercenamiento* o flujo de la sustancia, puesto que la naturaleza divina es simplicísima; más aún, *la comunicación de la naturaleza es perfectísima*, ya que la naturaleza del Hijo no es nueva, distinta de la naturaleza del Padre, sino exactamente la misma en cuanto al número.

393. Adversarios. Van en contra de la doctrina católica acerca de la generación del Verbo, todos los herejes antitrinitarios, según se ha dicho. Principalmente los *arrianos* atacaron directamente este dogma; afirmaban éstos que el Verbo era ciertamente producido, pero creado, no engendrado; y por ello que se llamaba hijo solamente *en sentido metafórico* y por gracia.

Doctrina de la Iglesia. En LOS PRIMEROS SÍMBOLOS, la generación de la segunda persona se expresa con una sencilla fórmula de fe ∗en Jesucristo Hijo único de Dios+ (D ISS). S. DIONISIO ROMANO la explica (D 49 50). En el *Concilio Niceno* se eligieron los vocablos *consustancial y de la sustancia del Padre* (**όμοσύσιον έκ τής ούσίας τού Πατρός**) juntamente con los anatematismos, para afirmar el concepto de verdadera producción *engendradora* (D 54). De entre otros símbolos, el símbolo *Quiqcumque* (D 39), el *Calcedonense* (D 148) en el cual se trata de ambos nacimientos de Cristo, el *IV de Letrán* (D 428 432) y el *XI de Toledo* (D 275 276), don se explica más ampliamente la doctrina católica.

Valor dogmático. *De fe divina y católica muchas veces definida.*

394. Se prueba por la Sagrada Escritura:

1. A Cristo se le llama *unigénito, verdadero y propio Hijo de Dios,* según se ha probado en la Tesis 26. En concreto, puede señalarse a S. Jn 1,14.18, donde se lee, probablemente en griego, Dios *unigénito, que está en el seno del Padre* (**μσνογενής θεός ός ών είς τόν κόλπον τού Πατρός**) y S. Jn. 3,16.18; ahora

bien, se le llama hijo verdadera y propiamente tal y unigénito a un viviente producido por generación.

2. Ps. 2,7: Yavhé me ha dicho: ∗*Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo...*+ El salmo es mesiánico, según se ve por el v. 2 y por el N. Testamento, Act. 13,33; Hebr. 1,5; 5,5; ahora bien, en los v. 7 y 8, según el contexto mismo y según la unánime interpretación de los Padres, se enseña la eterna generación de Cristo.

El nombre de hijo de Dios se atribuye ciertamente en el A. Testamento a otros distintos del propio y natural Unigénito; así:

a) en plural, *bene elohim*, a los ángeles Job 1,6, etc. como pertenecientes a la categoría de los seres celestiales;

b) en singular, o colectivamente al pueblo de Israel, Ex. 4,21.23; Deut. 32,6.11.19, etc., por peculiar benevolencia y a manera de adopción, en figura de la futura adopción por la gracia;

c) de modo singular al rey Salomón 2 R (Sam) 7,14 (Ps 88,27 s), donde la fórmula misma, *yo le seré a él padre y él me será a mí hijo,* disminuye la plena significación de la filiación. En cambio, con la forma empleada en Ps 2,7-8, nadie en el uso de todas las lenguas llama en serio a alguien hijo, a no ser a su propio hijo verdaderamente engendrado.

Se reafirma la significación con el segundo hemistiquio: *hoy te he engendrado* yo. La palabra hebrea *yalad*, significa de suyo generación propiamente dicha. Se dice ciertamente que otros seres son engendrados por Dios poco más o menos en aquel sentido en el que se usa el nombre de hijo de una forma menos estricta, Deut. 32,18, y además las cosas inanimadas en cuanto que han sido creadas, Ps. 89,2; Job 38,28, lo cual se usa también entre los filósofos; sin embargo, empleada esta palabra para referirse a un solo individuo, siempre y en todas partes, significa generación natural. Por consiguiente, la conexión de ambos hemistiquios asegura, absolutamente, el sentido único posible de este texto.

Así pues, se enseña expresamente en este salmo la generación propiamente tal del Mesías como el Hijo de Dios. Ahora bien, hoy se refiere connaturalmente a la expresión anterior: ∗Yavhé me ha dicho+, como si dijera: ∗Cuando Yavhé me ha engendrado, entonces proclama solemnemente con estas palabras que yo soy su hijo...+. Por tanto, los Padres interpretan con todo derecho que con esta expresión se indica la eternidad de la generación del Hijo.

3. Según el texto mucho más probable de Ps.193,3: ∗*Contigo el principado en el día de tu nacimiento en el esplendor de la santidad; te he engendrado como rocío antes del lucero de la mañana;* también argumentan comúnmente los Padres en base a este texto. El salmo es mesiánico, según consta por el N. Testamento, S. Mt. 22,43 y en otros textos. El texto masorético v. 3 que suena

así: ∗*Tu pueblo se he ofrecerá espontáneamente el día de tu esfuerzo. Sobre los montes sagrados serán para ti como rocío del seno de la aurora;* es difícil, y se diferencia de las versiones griega, siríaca, vulgata y otras, las cuales son mucho más antiguos y tienen este sentido: *Se le adjudica al Mesías el sagrado principado fundado en la eterna generación, en virtud de la cual procede de Dios de un modo misterioso, así como antes de la aurora como que se engendra el rocío matutino.*

4. Los Padres también interpretan acerca de la generación del Verbo en la controversia arriana y después son usados unánimemente por la Iglesia, textos de los libros sapecienciales, los cuales muestran con palabras que se refieren a la generación el origen de la sabiduría hipostática que procede de Dios: Prov. 8,22-25: *Diome Yavhé el ser...antes que los abismos, fui engendrada yo (kanani, me poseyó por generación)... antes que los collados, fui yo concebida…;* Ecle. 24,5: *Yo salí de la boca del Altísimo como primogénita antes de toda creatura.* Ahora bien, esta sabiduría nacida de este modo de Dios ∗evidentemente no hay que buscarla entre los humanos+.

395. Se prueba por la tradición. Los SANTOS PADRES, afirman, explican y defienden en contra de los arrianos la generación del Verbo de todos los modos con los que puede designarse y darse a entender, ya que son conscientes de que se trata de un tema muy difícil. Los capítulos doctrinales propuestos por ellos, son prácticamente los siguientes:

a) *en las catequesis y exposiciones de la fe* afirman y prueban por la S. Escritura, que el Hijo de Dios tiene origen no de la nada, ni por creación, ni por (libre) voluntad, sino de sustancia y naturaleza;

b) para designar la procesión del Hijo, usan de casi todos *los nombres que se refieren a la generación*, concepción, nacimiento, parto, etc.

c) *equiparan* la generación eterna del Verbo al nacimiento temporal de Cristo;

d) sobre todo, se esfuerzan mucho en *apartar* de la doctrina acerca de la divina generación, a la cual llaman inefable, todas las *imperfecciones*, de tal forma que en esta doctrina se vea que el Hijo no ha sido hecho, que su generación es eterna (lo cual lo niegan en absoluto acerca de la creación) y que es inmaterial, ya que el Verbo procede de la mente, y en contra de las objeciones de los arrianos explican muchas veces que la divina generación no es por cercenamiento o por flujo de la sustancia del Padre, sino por comunicación de la misma sustancia toda entera, para explicar lo cual aducen las comparaciones de la luz y del esplendor que emana del sol;

e) por último, *en virtud de la verdadera generación* del Hijo, prueban la divinidad de éste y la pluralidad de personas en Dios.

Puesto que se han presentado muchos textos de los Padres al probar por la tradición la Trinidad de personas en Dios, es suficiente de entre esta gran abundancia de testimonios, el detenernos en alguno que otro de ellos. S.

JUSTINO: *Y su Hijo, el cual exclusivamente es llamado con propiedad Hijo, es el Verbo... engendrado+ (R 130). TACIANO: *Ahora bien, el Verbo viene a ser la obra primogénita del Padre, no en orden a un progreso inútil... y nació por comunicación, no por cercenamiento. Pues lo que ha sido arrancado, es separado del primero. En cambio, lo que progresa por comunicación... no hace disminuir a aquél del cual ha sido tomado+ (R 153). ATENÁGORAS: *Reconocemos también al Hijo de Dios. Y que nadie considere ridículo el que Dios tenga un Hijo...+ (R 164).

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: Cuando dice: *Lo que existía desde el principio, hace referencia a la generación sin principio del Hijo que subsiste simultáneamente con el Padre. Por tanto, existía desde el principio, es una expresión que significa eternidad...+. EUSEBIO DE CESÁREA: *La teología expuesta, la cual va más allá de toda comparación, no nos ofrece nada semejante a lo corporal, sino que presenta con toda agudeza a nuestro pensamiento al Hijo engendrado, el cual... fue desde la eternidad y precedió a todos los tiempos, y estuvo siempre presente como Hijo en compañía del Padre, y no fue innato, sino engendrado del Padre innato, unigénito... y nos enseña la teología que el Hijo fue producido de la sustancia del Padre, no por división o por segregación o por separación...+ (R 668).

396. Es conocido que S. ATANASIO hace hincapié constantemente en esto, en contra de los arrianos (véase R 755 756 760 761). S. CIRILO DE JERUSALÉN, en las *Catequesis*: *Cree también en el Hijo de Dios, uno solo y único... Dios engendrado de Dios... engendrado del Padre sempiternamente e incomprensiblemente...+ (R 816); *ahora bien, Dios es Padre de muchos, ciertamente, por adopción; en cambio, es Padre por naturaleza y en verdad de uno solo, el Hijo unigénito y Señor nuestro Jesucristo, y no alcanzó el ser Padre con el transcurso de los tiempos, sino que es eternamente Padre del Unigénito...+ (R 823); *el Padre engendró al Hijo, no como entre los hombres la mente produce la palabra... Ahora bien, nosotros sabemos que Jesucristo fue engendrado como Verbo no prolongado, sino como Verbo subsistente y viviente, no revelado y divulgado con los labios, sino engendrado del Padre sempiterna e inefablemente y en la subsistencia+ (R 825); *el Padre, a causa de engendrar el Hijo..., no se cambió en nada... ni Él mismo perdió nada por disminución o por mutación, ni el engendrado tiene algo que le faltara. Perfecto es el padre que engendra al engendrado perfecto; Dios que engendra, Dios engendrado, Dios que asigna como Padre suyo al Dios de todas las cosas+ (R 825).

S. HILARIO: *Y en primer lugar pregunto)qué novedad pudo aportar a la naturaleza el nacimiento del Hijo para que no sea Dios...?; pregunto,)qué insensatez es el asignar el nacimiento del Dios unigénito a una naturaleza rebajada que procede de Dios, puesto que el nacimiento solamente es por propiedad de la naturaleza, y no se da ya nacimiento, si no ha habido

propiedad de la naturaleza en el nacimiento?+ (R 866); *así, pues, la fe no presenta a dos dioses, porque tampoco habla de dos padres, ni de dos hijos..., ni tampoco la verdad realiza dos divinidades de Dios que procedan de Dios, ni permite el nacimiento de Dios un Dios singular+ (R 867). S. AMBROSIO: *El Hijo vive por el Padre, puesto que el Hijo procede del Padre; por el Padre porque es de una sola sustancia con el Padre; por el Padre, porque el Verbo ha salido del corazón del Padre, porque ha procedido del Padre, porque ha sido engendrado en las entrañas paternales, porque el Padre es fuente del Hijo, porque el Padre es raíz del Hijo+ (R 1271).

La **razón teológica** no pretende, en verdad, probar la tesis, sino explicar la esencia o quididad de la generación divina, y aclarar que en ella se da perfectamente la razón de generación.

397. Objeciones:

1. En Ps. 2,7 se habla acerca del Mesías en cuanto hombre y está patente por Act. 13,33 que este texto se explica en el N. Testamento haciendo referencia a Cristo en la resurrección; luego, no puede probarse por dicho texto la eterna generación del Verbo.

Respuesta. *Distingo el antecedente.* Se habla también acerca de Cristo en cuanto hombre, pero se habla de una generación eterna; a saber: en cuanto que está dirigida a Cristo Verbo encarnado, bien en la Encarnación misma, bien en la plena manifestación de Cristo en su resurrección, *concedo el antecedente;* se habla del Mesías sin hacer referencia al Verbo verdaderamente engendrado del Padre, o bien se habla de Cristo simplemente en cuanto a su humanidad, *niego el antecedente.* Desde el primer momento de la Encarnación, Cristo hombre es engendrado por el Padre, en cuanto que en dicho instante y después la humanidad de Cristo permanece unida hipostáticamente con el Verbo al cual el Padre lo engendra eternamente. Por tanto, aquel *hoy* en cuanto dicho acerca de Jesucristo hombre puede aplicarse a cualquier momento de la vida de Cristo, así como cualquier momento del tiempo consistente con la generación eterna. Ahora bien, se refiere de un modo especial bien al instante de la Encarnación, o bien a la resurrección cuando Jesucristo se manifestó plenamente como el Hijo de Dios (véase Rom 1,4).

2. Las teorías acerca de la generación del Verbo entre los escritores anteriores al concilio de Nicea, no parece que expresen lo que a primera vista parece que suena; a saber, la verdadera generación eterna ad intra en la divinidad; luego, las palabras de estos escritores no prueban la tesis.

Respuesta*: Dejando pasar el antecedente, niego el consiguiente,* pues dichas sentencias han sido dadas para explicar la doctrina enseñada en la

revelación acerca de la verdadera generación del Verbo divino, y están fundamentadas en ella; por tanto, las expresiones de estos escritores son testimonios extraordinarios de doctrina católica.

3. S. IGNACIO llama a Cristo en cuanto Dios innato **ἀγέννητον** , y solamente le llama engendrado, **γενητόν** , en cuanto que es hombre (R 39); luego no admite la generación eterna del Verbo.

Respuesta. *Distingo el antecedente.* S. IGNACIO llama a Cristo en cuanto Dios **ἀγέννητον** tomando esta palabra en sentido de *increado* o no hecho, *concedo el antecedente;* en sentido *de no engendrado* ad intra, *niego el antecedente.* Según hemos visto en la tesis anterior, la palabra **ἀγέννητον** , por aquel tiempo, todavía no tenía la significación fija de innascibilidad, sino que mas bien se usaba más corrientemente en el sentido de aseidad. Por otra parte, S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA conoció la filiación eterna de Cristo.

TESIS 34. *EL ESPÍRITU SANTO, NO CIERTAMENTE POR GENERACIÓN, SIN EMBARGO PROCEDE, EN VERDAD, ETERNAMENTE DEL PADRE Y DEL HIJO.*

398. Nexo. Pasamos a probar la existencia de la segunda procesión en lo que se refiere a Dios; a saber: del verdadero origen del Espíritu Santo respecto al Padre y al Hijo, el cual origen sin embargo no es generación. Unimos ambos apartados porque conciernen a la fe, y porque está conexionados entre sí.

Nociones. Está suficientemente claro el sentido de la tesis. El Espíritu Santo, la tercera persona divina, distinta realmente del Padre y del Hijo, y verdadero Dios al igual que las otras dos personas, *tienen un origen que procede de ambas*, por procesión inmanente y por comunicación de la única esencia divina. Así pues, el nombre de PROCESIÓN, significa, no una mera misión temporal o algo parecido, sino una verdadera producción, como es la procesión del Hijo respecto del Padre. Sin embargo, esta inefable procesión no es *generación*, y, por tanto, el Espíritu Santo no es hijo, ni del Padre, ni del Hijo. Todavía no hablamos acerca de la difícil razón de la diferencia entre ambas procesiones. Mas partiendo de aquí; a saber, del reconocimiento de la dificultad de distinguir ambas procesiones, no por el solo nombre de procesión, se muestra, sobre todo, que se trata de un verdadero origen, puesto que por otra parte, esta misteriosa procesión, ha sido revelada casi con la misión de la misma persona.

399. Adversarios. Los *pneumatómacos*, al negar la divinidad del Espíritu Santo, decían que éste mismo había sido hecho por el Hijo, como creatura, por lo cual negaban implícitamente, o incluso explícitamente, que el Espíritu Santo procediera inmanentemente del Padre. Por ello, los Padres refutando a los pneumatómacos y la definición del Concilio de Constantinopla dada contra

éstos, debieron, para defender la divinidad del Espíritu Santo, hacer hincapié en el origen y la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre y en este capítulo enseñaron que la tercera persona no había sido creada por el Hijo como creatura; sin embargo, no negaron el que procediera también del Hijo; más aún, incluso afirmaron esto. Y como algunos pneumatómacos pusieran la objeción de que el Espíritu Santo sería hijo si tuviera su origen del Padre, negaron esto y afirmaron que el Espíritu Santo procedía pero que *no había sido engendrado.*

400. *Los orientales separados*, siguiendo a FOCIO, sostienen que el Espíritu Santo *procede exclusivamente del Padre*, no del Hijo. Esto ya parece que lo sostuvieron TEODORO DE MOPSUESTE y TEODORETO CIRENSE en contra de S. CIRILO DE ALEJANDRÍA. Sin embargo, los comienzos de la controversia acerca de la procesión del Espíritu Santo respecto del Hijo, se hallan en los reproches de los *monoteletas* en contra de la carta sinodal de S. MARTÍN PAPA, porque en ésta había dicho simplemente según la fórmula latina que el Espíritu Santo procedía también *del Hijo*, siendo así que los griegos preferían decir que procedía *del Padre por el Hijo.* Sin embargo, S. MÁXIMO confesor, muestra que es la misma la doctrina expresada en ambas fórmulas. En los primeros años del siglo IX, de nuevo surgió la cuestión, mientras que en Occidente los teólogos carolingios tuvieron como sospechosa la fórmula de los griegos *per Filium* (por el Hijo) la cual los sumos pontífices defendieron que era ortodoxa, y los orientales aceptaron de mala gana la adición de la expresión *Filioque* (y del Hijo), introducida en el símbolo por los monjes latinos de Jerusalén a ejemplo de Occidente.

Ahora bien, fue FOCIO el que promovió, sobre todo, el error que niega la procesión del Espíritu Santo respecto del Hijo, y los promotores del cisma oriental asumieron el error de FOCIO como bandera de los ortodoxos orientales, del tal forma, que éste ha sido uno de los principales problemas, siempre que se ha tratado acerca del cisma. FOCIO, y con él casi todos los separados hasta nuestros días, niega que el Hijo tenga parte alguna en la procesión eterna del Espíritu Santo, de tal modos, que ni siquiera admite que el Espíritu Santo proceda del Padre como mediante el Hijo, y tiene como errónea la sentencia de los latinos. Por ello, de ningún modo admiten que se pueda decirse que el espíritu Santo *procede* (**έκπορεύεσθαι**) del Padre y del Hijo; a lo sumo, permiten que el Espíritu Santo proceda del Padre *por el Hijo* (per Filium), o también que *salga*, que *provenga* (prodire, profluere, y en griego **προιέναι, προχέειν**) del *Padre* y del *Hijo*, con los cuales verbos, no obstante, no quieren que se entienda la eterna procesión ad intra, sino una mera misión temporal.

Modernamente hay muchos que permiten la doctrina latina misma, pero no como algo de fe, sino como un teologúmeno, una mera opinión teológica. Por último, todos se lanzan con dureza en contra *de la adición de la expresión*

*Filioque+ (y del Hijo) *en el símbolo*, a la cual adición la acusan de error, si bien podría permitirse, dicen ellos, la doctrina expresada en la misma. Con todo la negación explícita de la procesión del Espíritu Santo respecto del Hijo no se encuentra en sus libros litúrgicos y en sus símbolos.

401. Doctrina de la Iglesia. Que el Espíritu Santo *no ha sido engendrado*, lo enseña el símbolo *Quicumque* (D 39), el *Concilio XI de Toledo* (D 277), y de modo equivalente el *Concilio IV de Letrán* (D 428), y todos los documentos que llaman al Hijo Unigénito.

Que el Espíritu Santo *procede del Padre*, se enseña en contra de los pneumatómacos en los anatematismos de DÁMASO (D 74) y en el símbolo *Nicenoconstantinopolitano* (D 86). La procesión del Espíritu Santo *respecto del Padre y del Hijo*, ha sido definida, y en verdad, incluso según la fórmula latina *en el Concilio IV de Letrán* (D 428), *en el Concilio II de Lión* (D 460 463), y en el *Concilio Florentino* (D 691 703 704).

Valor dogmático. *De fe definida.*

PRIMERA PARTE. LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO NO ES GENERACIÓN.

402. Se prueba por la S. Escritura. El Hijo es llamado *Unigénito* en S. Jn. 1,18; luego el Espíritu Santo no ha sido engendrado. Más aún, aunque no lo dijera expresamente, puesto que siempre se da a conocer la segunda persona con nombres que expresan filiación, y en cambio nunca el Espíritu Santo es dado a conocer de este modo, la palabra escrita de Dios intenta, de forma manifiesta, enseñar que el origen el Espíritu Santo debe ser entendido de otro modo.

Se prueba por la tradición. Los SANTOS PADRES enseñan con mucha frecuencia esto, si bien afirman que es difícil explicar la diferencia de ambas procesiones. Así S. ATANASIO: *Nadie que no fuera un insensato diría o pensaría que el Hijo tenga un hermano y que el nombre de abuelo le convenga al Padre. Pues este espíritu en ningún lugar de la S. Escritura ha sido llamado hijo, a fin de que no se pensara que sea hermano, así como tampoco ha sido llamado hijo del Hijo, para que al Padre no se le considerara abuelo+ (R 778). S. BASILIO: *Tampoco llamamos innato al Espíritu Santo; pues solamente conocemos un innato...; ni tampoco engendrado; ya que hemos aprendido en la tradición de la fe que uno solo es el engendrado+ (R 917). S. AGUSTÍN: *Así pues, no ha sido engendrado de ambos, sino que procede de ambos el Espíritu de los dos+ (R 1681).

Dice ciertamente ORÍGENES, cuando muestra *la consideración de aquellas cosas que se enseñan de forma manifiesta mediante la predicación

apostólica+: *En ésdto (acerca del Espíritu Santo) no se distingue ya de forma manifiesta si ha nacido o es innato, o si debe ser tenido también como Hijo de Dios o no+ (R 445). Sin embargo, hay que responder que, cualquiera que sea el pensamiento de ORÍGENES, a lo sumo, se seguiría que el Espíritu Santo no ha sido engendrado, no estuvo en aquella época entre lo que se comunicaba explícitamente en la regla de fe; en efecto, solamente trata, según consta por el título, de las enseñanzas explícitas contenidas en la regla de fe.

SEGUNDA PARTE. EL ESPÍRITU SANTO PROCEDE DEL PADRE Y DEL HIJO.

403. Que el Espíritu Santo procede *del Padre* y de él solo, lo afirman los seguidores de FOCIO en razón del texto de S. Jn. 15,26, en el cual exclusivamente dicen los seguidores de FOCIO que se enseña mediante el verbo **ἐκπορεύεσθαι** la procesión *eterna* del Espíritu Santo. Ahora bien, nosotros, aunque no negamos el que en este texto, al igual que en otros, se enseña la procesión de la tercera persona, sin embargo, no admitimos que se lleve a término la cuestión con este sólo verbo, sino con los argumentos con los que mostramos que procede del Padre y del Hijo. Y que se trata con el nombre de procesión del origen eterno del Espíritu Santo, está claro, además de por el sentido universal de la Iglesia, por la dificultad poco ha recordada de entender la diferencia de esta procesión respecto a la generación del Hijo.

Se prueba por el argumento de prescripción. Por la doctrina de la IGLESIA ROMANA antes de la controversia con los cismáticos. Antes de que los griegos se opusieran a la doctrina acerca de la procesión del Espíritu Santo respecto del Hijo, durante muchos siglos se enseñaba en múltiples ocasiones en los símbolos y en las profesiones de fe y en las declaraciones de la Iglesia la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo. Así, en las Iglesias de España (D 15 19 - según la carta de S. LEÓN MAGNO a TORIBIO DE ASTORGA - 227, etc.), en las Iglesias de África, de la Galia y de Germania, y en el símbolo *Quicumque* en el uso de la Iglesia, por lo menos a partir del siglo VII como regla de fe (D 39). Más aún, en el símbolo *Niceno* mismo se añadió la expresión *Filioque* (y del Hijo), y aunque LEON III no aprobara el uso de cantar el símbolo con esta adición, sin embargo formuló con palabras expresas la doctrina acerca de la procesión del Espíritu Santo respecto del Hijo en el *símbolo* enviado a los orientales. Y una vez que surgió la controversia por parte de los orientales, la Iglesia romana, por medio de LEÓN IX, se mantuvo en esta profesión de fe (D 345). Por consiguiente, goza de la prescripción teológica la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo.

404. Se prueba por la Sagrada Escritura. Debe tenerse en cuenta que fue condenada como grave error por PIO X la opinión de que la procesión del

Espíritu Santo ∗de ningún modo proviene de las palabras mismas del Evangelio+.

1. El Espíritu Santo es *el Espíritu del Padre y el Espíritu del Hijo*. Luego procede del Padre y del Hijo.

El *antecedente* está claro por muchos textos: Es llamado *el Espíritu del Padre* (o el Espíritu *que procede de Dios)* S. Mt. 3,16; 10,20, etc.: Rm. 8,9; I Cor. 2,12; *el Espíritu del Hijo* (o *del Señor*, o *de Jesús*) Act. 5,9; 16,7; 2 Cor. 3,17 ss; Gal. 4,6; Fi. 1,19; Rom. 8,9-11. Consta por la tesis 26 y por la interpretación de los Padres que en estos textos se trata de una persona divina, no de un simple don creado.

Se prueba el consiguiente. Con la expresión ∗el Espíritu del Padre+, ∗el Espíritu del Hijo+, se indica *relación de cuasi-pertenencia*; por lo cual, los Padres suelen exponer estos textos diciendo que el Espíritu Santo es *algo propio* del Padre y del Hijo. Ahora bien, en lo referente a Dios no puede haber ninguna relación que no sea *relación de origen,* esto es, ninguna persona puede decirse que sea de otra, sino por razón de origen respecto a ésta. Por ello, la palabra Espíritu, dicha acerca de la tercera persona, tiene sentido pasivo, a modo de *inspirado*, y los Padres ven indicada la procesión del Espíritu Santo en la insuflación de Cristo; S. Jn. 20,22.

Usan muchas veces de este argumento los padres, tanto griegos como latinos. S. ATANASIO: Viendo al Unigénito insuflado en la faz de los apóstoles y diciéndoles: Recibid el Espíritu Santo, aprendamos que la insuflación del Hijo en la propia vida y sustancia que permanece es el Espíritu, y no digamos ni que es engendrado, ni que es creado por el Hijo...; sin embargo, enseñados por las S. Escrituras, decimos que la insuflación del Hijo es el Espíritu, y llamamos a Cristo fuente del Espíritu e Hijo de Dios+. S. AGUSTÍN: ∗Por tanto, siendo así, que como es un solo Padre y un solo Señor, esto es el Hijo así es también un solo Espíritu, es ciertamente el Espíritu de los dos... Así, pues,) Por qué no vamos a creer que procede también del Hijo el Espíritu Santo, siendo así que éste es también el Espíritu del Hijo?...) Qué otra cosa dio a entender aquella insuflación, sino que el Espíritu Santo también procede de Él mismo?+ (R 1839).

405. 2. *Por la misión del Espíritu Santo.* El Espíritu Santo es enviado por el Padre y por el Hijo; es así que misión en lo referente a Dios incluye procesión; luego el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Prueba de la mayor. La expresión de misión por parte del Padre se encuentra en S. Jn. 14,26; Gal 4,6; la expresión de misión por parte del Hijo la hallamos en S. Jn. 15,26; 16,7; etc.

La *menor*. Misión de alguna persona en sentido verdadero y propio es la exposición o comunicación de la voluntad de la persona que envía a la persona enviada en orden de algún efecto ad extra; pueden aducirse las palabras que Cristo dijo acerca de su misión de parte del Padre, S. Jn., 5,43; 16,7; etc.

Por ello S. CIRILO en la explicación del anatematismo 9 en contra de NESTORIO (D 121) deriva del Hijo la misión del Espíritu Santo en virtud de la procesión de éste de parte del Hijo: ∗Puesto que el Verbo hecho hombre permanece siendo Dios, y es, exceptuando la paternidad, todo lo que también es el Padre, tiene también como propio al Espíritu Santo, el cual procede de Él mismo y le es sustancialmente ∗innato+, y por ello no es extraño el que Cristo ∗envíe con sumo poder a aquel que procede de Él y es propio de Él mismo... en cuanto que existe naturalmente en Él mismo y por Él mismo+. En cambio, los seguidores de FOCIO, al no admitir este principio, destrozan con su teoría errónea la misión propiamente dicha de la persona del Espíritu Santo.

406. 3. Por S. Jn. 16,13-15: *Pero cuando viniere Aquel, el Espíritu de la verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venidas. Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo dará a conocer*, es prueba de un modo especial la procesión del Espíritu Santo respecto del Hijo y se reafirma el segundo argumento. En este texto describe Cristo a manera humana *la misión del Espíritu Santo de parte de Cristo mismo*. A saber, el Espíritu enseñará a los Apóstoles lo que Cristo quiere, puesto que *hablará* lo que *oye a Cristo*; de este modo *glorificará a Cristo*, ya que, dice Cristo, *recibirá de lo mío*; esto es, de mi ciencia en cuanto es mía. Ahora bien, esto está plenamente de acuerdo con el hecho de que el Espíritu Santo sea enviado por el Padre, ya que *todo lo que tiene el Padre, es también del Hijo.*

Así pues, el Espíritu Santo se dice que *oye al Hijo, toma de lo del Hijo,* esto es, *recibe la ciencia del Hijo* según dicen muchas veces los Padres con admirable mutuo acuerdo; como S. ATANASIO: ∗El Espíritu Santo recibe esto del Verbo+ (R 770). S. CIRILO DE JERUSALÉN: ∗El Padre da al Hijo, y el Hijo comunica al Espíritu Santo+ haciendo referencia a este texto de S. Juan (R. 384). DÍDIMO: ∗Debe conocerse que el Espíritu Santo recibe del Hijo lo que había sido de su naturaleza+ (R 1067). S.EPIFANIO: ∗El Espíritu Santo... que procede del Padre y que recibe del Hijo+ (R 1099). S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, dice que las palabras ∗recibirá de lo mío+ se refieren ∗a la natural propiedad+ que tiene procedente del Hijo, así como el Hijo la tiene del Padre.

Es así que el Espíritu Santo no puede oir ni recibir nada de otra persona divina a no ser por comunicación de la esencia, con la cual se identifica en ciencia; a

saber: por procesión respecto de esta persona; luego, el Espíritu Santo procede del Hijo.

CONFIRMACIÓN DE LO DICHO. En el Apocalipsis se da muchas veces a conocer la relación del Espíritu Santo respecto al Hijo, como en 1,4; 3,1; 5,6; 19,10; 21,6; 22,1; donde se dice la expresión que procede (**ἐκπορευόμενον**) del río que sale del trono de Dios y del Cordero.

407. Se prueba por los Padres. Los griegos mismos confiesan que los PADRES LATINOS defienden la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo. Así TERTULIANO: ∗El tercero es el Espíritu que procede de Dios y del Hijo+ (R 375). S. HILARIO: ∗Debemos confesar al Espíritu Santo según el testimonio del Padre y del Hijo+. S. AMBIOSIO: ∗Al proceder el Espíritu Santo del Padre y del Hijo, no queda separado del Padre ni queda separado del Hijo+. S. AGUSTÍN:∗Si en efecto todo lo que tiene el Hijo, lo tiene del Padre, tiene ciertamente del Padre el que el Espíritu Santo procede de Él+ (R 1681; véase 1678 1840).

Se puede probar por muchos testimonios, aparte de los ya indicados en el argumento sacado de la S. Escritura, que LOS PADRES GRIEGOS AFIRMAN EN REALIDAD LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO NO SÓLO RESPECTO DEL PADRE, SINO TAMBIÉN DEL HIJO, DE TAL FORMA QUE EN VIRTUD DE ESTOS TESTIMONIOS SE HACE UN ARGUMENTO PLENAMENTE ELOCUENTE.

a) Dicen que el Espíritu Santo procede del Hijo *físicamente* (**φυσικώς**), *esencialmente* (**οὐσιώδως**), *naturalmente* (**κατά φύσιν**) *de la esencia del Hijo* (**ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ**) el cual *derrama* al Espíritu Santo *de sus íntimas entrañas;* por ello, el Espíritu Santo procede de Él como procede de Dios Padre, y cuando el Padre da al Espíritu Santo, también le da el Hijo; así se expresan S. EPIFANIO y S. CIRILO DE ALEJANDRÍA. Por ello, designan con hermosas comparaciones a las personas de la Trinidad, las cuales son como *el sol, el rayo y el explendor; la fuente, el río y el arroyo; el manantial, la fontana y el agua; la raíz, el retoño y el fruto;* o también se les llama al Hijo y al Espíritu Santo el brazo y el dedo; *la flor y el olor desprendido de la flor; la miel y la dulzura; el fuego y el calor; el agua y el refrigerio; la boca del Padre y el álito que sale de la boca;* así TERTULIANO, S. GREGORIO NACIANCENO y S. GREGORIO NISENO y S. CIRILO DE ALEJANDRÍA; y S. ATANASIO llama al Espíritu Santo *el buen olor y la forma del Hijo* (**εὐοδία καί μορφή τοῦ υἱοῦ**).

408. b) Están de acuerdo los Padres griegos con los latinos en el principio general, *que en lo referente a Dios nada distingue a no ser la razón de causa y de causado*; así S. GREGORIO NISENO (R. 1038): y que, por tanto, *la relación del Espíritu Santo respecto al Hijo* es la misma que *la del Hijo respecto al Padre*, exceptuando la filiación. S. ATANASIO. ∗Cual sabemos que es la

propiedad del Hijo respecto al Padre, descubriremos que el Espíritu tiene esta misma propiedad respecto al Hijo+ (R 783), y S. BASILIO: *Del mismo modo que es el Hijo respecto al Padre, así es el Espíritu respecto al Hijo... a no ser que el Padre no es el Hijo y el Hijo no es el Padre+, según advierte S. CIRILO: *Todo lo que hay en el Padre pasa natural y necesariamente al Verbo que procede de Él+. Por ello, no han faltado Padres que llamaron al Espíritu Santo *imagen del Hijo*, como S. IRENEO, S. GREGORIO TAUMATURGO (R 611), etc.; así como el Hijo es imagen del Padre.

c) S. ATANASIO prueba en contra de los macedonianos *la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre y la divinidad del Espíritu Santo* por el hecho de que procede del Hijo: *por tanto, si el Hijo a causa de su propiedad respecto al Padre y porque es el propio fruto de la sustancia de Él, no es creatura, sino consustancial al Padre; así tampoco, es creatura, sino consustancial al Padre, así, tampoco el Espíritu Santo ha sido creatura; más aún, el que dice esto es impío; a saber: a causa de la propiedad del Espíritu Santo respecto al Hijo y porque en virtud del Hijo mismo el Espíritu Santo es otorgado a todos, y lo que tiene Éste es del Hijo+ (R 783).

Es preclaro el texto de S. BASILIO en el libro 3 en contra de EUNOMIO, el cual tiene una doble forma, una más extensa: *Los textos piadosos lo transmiten en dignidad según el ser que procede del Hijo, de forma que el Espíritu Santo tenga el proceder del Hijo y reciba de Él mismo y nos anuncie al Hijo y dependa totalmente de esta causa...+, y tiene otra forma más breve, donde se añade *tal vez+: *En verdad, también el Espíritu Santo, aunque es el que sigue al Hijo tanto en orden como en dignidad, de tal forma que en último término también concedemos ésto+ (R 940); la cual forma reprobó BESARION, que los griegos la tenían interpolada y mutilada.

409. ACERCA DE LA DOBLE FÓRMULA POR EL HIJO (O DEL HIJO) Y MEDIANTE EL HIJO (A FILIO VEL EX FILIO ET PER FILIUM). En el modo de hablar acerca de la procesión del Espíritu Santo se halla una doble fórmula: *El Espíritu Santo procede se halla una doble fórmula: *El Espíritu Santo procede *del Padre y del Hijo* (a Patre et filio), y *el Espíritu Santo procede del Padre mediante el Hijo (a Patre *per Filium)+.* La primera fórmula es muy frecuente entre los *latinos*, tanto en los Padres como en los símbolos; sin embargo, también usan de la otra, como TERTULIANO (R 372 375 378), y S. HILARIO (R 878). La segunda fórmula es más común entre los *griegos* con distintas palabras, los cuales, sin embargo, también usan la primera fórmula, con frecuencia con los verbos **είναι προιέναι** ; etc., como S. EFRÉN (R 714), S. EPIFANIO (R 1082), S. CIRILO DE ALEJANDRÍA (R 2079).

Hay otra diferencia, que los latinos usan solamente del verbo *proceder* para significar el origen del Espíritu Santo, tanto del Padre como del Hijo; en cambio, los griegos muchas veces emplean el verbo **έκπορεύεσθαι** acerca del Espíritu

Santo *que procede del Padre; y cuando hablan acerca de que el Espíritu Santo procede del Hijo o mediante el Hijo (a Filio vel per Filium)*, emplean más los verbos **προιέναι , προείναι** , los cuales, sin embargo, ya hizo notar S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, que no tienen una significación distinta que la que tiene el verbo **εκπορεύεσθαι** ; además el sustantivo **αίτία** lo reservan solamente para el Padre.

Sin embargo, de estas fórmulas distintas está claro que se encierra *sustancialmente la misma doctrina;* en efecto:

a) Los Padres griegos usan de los verbos **προιέναι** o **είναι** , no solamente cuando hablan de misión, sino también cuando habla de la sola procesión inmanente, como S. BASILIO: ∗La bondad innata y la santidad natural y la dignidad real penetra desde el Padre mediante el Unigénito en el Espíritu+ (**έκ τού πατρός διά τού μονογενούς διήκει** : R 953). S. CIRILO DE ALEJANDRÍA: ∗Puesto que el Espíritu Santo... procede del Padre y del Hijo, está patente y claro el que aquél es de la sustancia divina, al proceder sustancialmente en ella y de ella+ (**πρόεισι δέ καί έκ πατρός καί τού… υιού… ούσιώδως… προιόν** R 2079).

b) Explican de forma expresa por qué los Padres griegos emplean estos modos de hablar; a saber: para reservar al Padre en la expresión misma la razón *de principio primordial*, esto es, es principio sin principio; de este modo se expresa S. BASILIO: ∗Y así la expresión *mediante el cual (per quem)* designa declaración de causa primordial **τής προκαταρτικής αίτίας** : R 943 949), y S. JUAN CRISÓSTOMO dice que se indica mediante el Hijo (per Filium), no sea que alguno sospeche que el Hijo es innato. Ya claramente, los latinos dicen ésto mismo, como S. AGUSTÍN: ∗Y sin embargo, no en vano en esta Trinidad solamente se dice... de Dios Padre del que ha sido engendrado el Verbo y del que procede principalmente el Espíritu Santo... Y por ello, el que se añada principalmente (no más principalmente), porque se manifiesta que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Ahora bien, esto también se lo otorgó al Hijo el Padre... por tanto, le engendró al Hijo de tal forma que también procediera de Él el don común y el Espíritu Santo fuera el Espíritu de ambos+ (R 1678 1662 1681 1840).

c) Por otra parte, está tan claro el que la fórmula ∗el Espíritu Santo procede mediante el Hijo (per Filium) no excluye del Hijo la razón de principio del Espíritu Santo, que los Padres griegos debieron insistir mas bien en explicar en contra de los macedonianos que *la mediación* (**μεσίτειαν**) del Hijo en la procesión del Espíritu Santo no quita del Padre la razón de principio que produce inmediata y verdaderamente, según asegura S. GREGORIO NISENO (R 1038). Más aún, dicen también los Padres griegos que el mundo *ha sido creado mediante el Hijo (per Filium)*, y enseñan expresamente que por eso no se quita de Él la verdadera acción creadora, como nos dice S. BASILIO (R

943). Por tanto, con todo derecho S. MÁXIMO CONFESOR, al defender la sentencia de los latinos, enseñó que no había ninguna diferencia en la doctrina de ambas Iglesias, lo cual lo definió *el Concilio Florentino* (D 691; véase STO. TOMÁS q. 36, a. 2. 3).

410. Razón teológica.

1. De S. AGUSTÍN, en el texto citado, y del *Concilio Florentino* (D 691). Todo lo que tiene el Padre se lo comunica al Hijo, a excepción de la paternidad; es así, que el Padre tiene el que proceda de Él el Espíritu Santo; luego, también esto se lo comunica al Hijo; y, por tanto, también el Espíritu Santo procede del Hijo.

2. De STO. TOMÁS, q.36, a. 2. La única razón de distinción en lo referente a Dios es la oposición relativa de origen entre el principio que produce y el término producido; es así, que el Espíritu Santo se distingue del Hijo; luego, procede de Él, ya que es cosa manifiesta que el Hijo no procede del Espíritu Santo.

La mayor se explica y se estudia más adelante. Y no puede oponerse con ESCOTO el solo distinto modo de proceder mediante generación y mediante insuflación. Pues este doble modo, en realidad, no es opuesto, a no ser que se suponga por otro concepto una distinción real de ambas procesiones, la cual no se prueba en virtud de una sola razón formal distinta.

Se confirma: En lo referente a Dios la sola distinta razón formal, incluso siendo relativa, no conlleva distinción real, como está claro en el Padre, el cual tiene una doble relación activa distinta, la paternidad y la insuflación, las cuales, sin embargo, no se distinguen realmente.

411. Objeciones: DE LA S. ESCRITURA.

1. La principal objeción de los seguidores de FOCIO es la siguiente: En la escritura. S. Jn. 15,26 se dice que el Espíritu Santo procede (**ἐκπορεύεταί**) del Padre, lo cual nunca se dice del Hijo; luego, de forma equivalente, la Escritura niega que el Espíritu Santo proceda del Hijo, por lo cual interpretan el texto de S. Juan solamente acerca del Padre.

***Respuesta*:** 1) Por el solo verbo **ἐκπορεύεται** no puede probarse la procesión eterna según ya se ha indicado; aunque, en realidad, en este texto se enseña ésta no ciertamente de un modo inmediato, sino como en otros textos del modo como se ha probado en el número 405; pues según ha hecho notar A. WENZER, en griego no existe la preposición **ἐκ** que es la única que significa inmediatamente origen, sino la preposición **παρά** , la cual *más bien* denota misión. Ya se ve qué eficaz es esta observación en contra de FOCIO y de sus seguidores, ya que destruye el único argumento de éstos. Además. en

este texto mismo se dice que el Espíritu Santo es el Espíritu de la *Verdad*, y muchos Padres griegos dicen *que la Verdad es el Hijo*, y que se dice esto porque el Espíritu Santo procede del Hijo.

2) *Distingo el antecedente* en cuanto a la segunda parte. En la Escritura no se dice que el Espíritu Santo proceda del Hijo con este verbo **εκπορεύεσθαι** ; *concedo el antecedente;* de modo equivalente, y de otros modos, según se ha probado, *niego el antecedente.* Tampoco se dice en la S. Escritura que el Espíritu Santo proceda *exclusivamente del Padre.* Más aún, según hace notar STO. TOMÁS: ∗regularmente también hay que sostener que lo que se dice del Padre en la S. Escritura, es menester también que se entienda acerca del Hijo, aunque se añada una expresión exclusiva, a no ser solamente en aquello en lo que el Padre y el Hijo se distinguen según las relaciones opuestas. Pues cuando dice el Señor: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre*, no se excluye el que el Hijo se conozca a sí mismo (sólo se excluye una naturaleza extraña). Así pues, de este modo, cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, no quedaría por ello excluido el Hijo; ya que por lo que se refiere a ser principio del Espíritu Santo no se oponen el Padre y el Hijo, sino solamente se oponen en cuanto a que éste es el Padre y aquél es el Hijo: q. 36, a. 2. ad 1.

2. En contra del argumento sacado de S. Juan 16,13-15 (haciendo caso omiso de la interpretación ridícula de FOCIO, de que las palabras *recibirá de lo mío* hay que suplicar la palabra *Padre* (pues, evidentemente, la expresión *de lo mío* debe entenderse *de mis cosas, esto es, de ciencia*) se arguye de la forma siguiente: El v. 15 debe entenderse: *Recibirá exclusivamente del Padre la ciencia, la cual es también mía, porque todo lo que tiene el Padre es mío*; luego, por este texto, no puede probarse que el Espíritu Santo reciba del Hijo.

***Respuesta**:*

1) Sin embargo, todos los Padres griegos dicen que en este texto se enseña que el Espíritu Santo recibe del Hijo, según está claro por el argumento.

2) *Niego el aserto.* Pues la finalidad de Cristo en todo este sermón, es mostrar *la perfecta igualdad entre el Padre y el Hijo*, incluso en relación al Espíritu Santo y a la misión de éste. Por tanto, el sentido de este texto es el siguiente: *Puesto que todo lo que tiene el Padre es mío, yo puedo comunicar lo que comunica el Padre*, esto es, puedo enviar al que envía el Padre; por tanto ∗puesto que el Espíritu Santo recibe de Él lo que es de ambos, no puede dejar de proceder de ambos+.

Por otra parte, los sofismas que urden los seguidores de FOCIO, a causa de los verbos en tiempo futuro, *recibirá, hablará,* no son de ninguna importancia,

puesto que se trata de personas eternas en orden a una misión temporal; más aún, en el v. 15 en griego, se expresa en tiempo presente.

412. También arguyen pretendiendo basarse en los Padres, a los cuales FOCIO, a pesar de ser varón muy erudito, al principio no los citaba:

1. Los Padres griegos nunca dijeron *al pie de la letra* (**κατά λέξιν**) que el Espíritu Santo procediera (**έκπορεύεσθαι**) del Padre y del Hijo.

Respuesta: Tampoco dicen los Padres griegos que el Espíritu Santo proceda solamente del Padre; enseñan en muchos textos, que procede o proviene del Hijo, según se ha probado.

2. Cuando los Padres griegos dicen que el Espíritu Santo procede o proviene del Hijo, o bien del Padre y del Hijo:

a) o no tratan acerca de la procesión eterna, sino solamente de una misión temporal; más aún, tampoco hablan de la persona divina, sino solamente de un don creado;

b) o no expresan mas que la consustancialidad, como si dijeran que es de la sustancia la cual es también el Hijo;

c) o con la preposición *per* (**διά** , mediante) significa *simul* (**άμα** , simultáneamente);

d) o con esta fórmula no dicen otra cosa sino que el Padre, el cual realiza la acción de insuflar, es Padre verdadero engendrando al Hijo.

Todas estas teorías no necesitan de respuesta, ya que son totalmente absurdas y arbitrarias, y muestran en ellas que los cismáticos se conducen por ignorancia o por insolencia, según dice STO. TOMÁS, q. 36, a. 2. Además en época reciente, después de las asambleas celebradas en Bon con los vetero-católicos ya permiten la doctrina de los latinos como opinión teológica, y reconocen que las afirmaciones de FOCIO van en contra de la tradición.

3. S. MÁXIMO y S. JUAN DAMASCENO que repite las palabras del primero, niegan que el Espíritu Santo proceda del Hijo (a Filio), si bien conceden que procede mediante el Hijoi (per Filium) (R 2348).

Respuesta. El Cardenal BESARION en el Concilio Florentino, explicó estas expresiones acerca del modo de hablar de los griegos, con el cual decían técnicamente que solamente el Padre es *causa y que solamente de él* **έκπορεύεσθαι** el Espíritu Santo, en orden a designar en el Padre la razón de principio primordial, según se ha dicho antes. Y en verdad, S. MÁXIMO, según hemos hecho notar, aprobó la doctrina latina en contra de las objeciones de los griegos; y en S. JUAN DQAMASCENO los cismáticos encuentran dificultad, ya que usó del verbo **έκπορεύεσθαι** al explicar la procesión mediante el Hijo (per Filium).

413. LAS OBJECIONES SACADAS DE LA RAZÓN, según los principios de FOCIO, se resolverán de un modo más adecuado en la tesis siguiente.

EN CONTRA DEL ARGUMENTO DE STO. TOMÁS, arguye ESCOTO:

1. Incluso suprimida la procesión del Espíritu Santo respecto del Hijo, consta que el Hijo es engendrado, y no en cambio el Espíritu Santo; es así, que la misma persona no puede ser simultáneamente engendrada y no engendrada; luego, con esto sólo, se distinguen suficientemente, a saber, en virtud de la relación diversificada de generación y de insuflación.

Respuesta. *Niego la mayor*. En efecto, consta que el Espíritu Santo, *el cual en realidad procede también del Hijo,* es insuflado, no engendrado; ahora bien, no consta que el término insuflado *en cuanto tal* no pueda ser engendrado. *Concedo la menor, pero niego el supuesto.* Pues si el Hijo y el Espíritu Santo fueran una sola persona que procediera en virtud de una doble razón formal de generación y de insuflación, sería simultáneamente *engendrada e insuflada*, así como el Padre es *el que engendra y el que insufla*, y habría que negar el que *no sea engendrada* o el que *no sea insuflada;* en efecto, una cosa es una simple distinta *razón formal* y otra cosa es *la distinción real.*

2. Aquello por lo que algo se constituye en el ser, por eso mismo se distingue de todo otro; es así, que el Hijo se constituye en su ser personal con la filiación; luego, por la sola filiación, se distingue de toda otra persona, y por tanto no es necesario, para distinguirse del Espíritu Santo, el que proceda éste del Hijo.

Respuesta. *Concedo la mayor* (o bien *pase la mayor,* pues algunos no conceden este principio a no ser del constitutivo absoluto). *Distingo la menor*. El Hijo se constituye por la filiación *concedida en abstracto*, según lo cual solamente indica oposición relativa al Padre, *niego la menor;* por la filiación *cual es*, a saber, la que exige identificarse con la insuflación activa, *concedo la menor.*

3. S. ANSELMO dice: ∗Cuando uno nace no puede nacer con él aquel que es distinto de él, por esto, porque no simplemente nace sino que procede... pues aunque por otro concepto no fueran muchos Hijo y Espíritu Santo, por esto solamente serían distintos+. Luego S. ANSELMO no admite el argumento de STO. TOMÁS.

Respuesta*. Niego el consiguiente*. En efecto, es suficiente advertir que estas palabras se encuentran en el texto donde S. ANSELMO se dedica con todo empeño a probar la necesidad de la procesión del Espíritu Santo

respecto del Hijo, ya que el Hijo no procede del Espíritu Santo. Y ya, a lo largo de la demostración (la cual la explica con agudeza S. ANSELMO en base a la unicidad de Dios), supuesto según lo admitido por los griegos que el Hijo es engendrado y no insuflado, y que el Espíritu Santo es insuflado y no engendrado, responde únicamente a esta objeción en contra de la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre: Que si procede del Padre, será *engendrado* como el Hijo, lo cual según lo admitido no puede mantenerse; por tanto, no concierne para nada a nuestro propósito. Por otra parte, de hecho, cuasi *materialmente*, es verdad que se distinguen las dos personas por este distinto modo de proceder; más aún, incluso *formalmente*, sin embargo, supuesto el que una proceda de la otra.

414. Escolio. De la adición de la expresión ∗Filioque+ (y del Hijo) en el símbolo.

Se quejan amargamente los seguidores de FOCIO, acerca de la adición de la expresión ∗Filioque+ (y del Hijo) al *símbolo Niceno-Constantinopolitano* en las Iglesias occidentales; de tal forma que piensan que esta adición es ilegítima e incluso errónea. *En el Concilio Florentino* se definió que esta es ∗la explicación+, la cual se adjuntó al símbolo ∗para explicar la verdad y a causa de la necesidad que entonces era urgente, de un modo lícito y razonable+ (D 691). El que esta expresión se añadiera lícitamente es evidente en virtud de la suprema autoridad del Sumo Pontífice; y *razonablemente*, a causa de los errores opuestos. Y está claro por la doctrina de la S. Escitura y de la tradición que no es propiamente una adición, sino una *simple explicación.*

Ahora bien, no consta enteramente cuándo fue adjuntada al Símbolo y ratificada en la Iglesia occidental. En España ya fue corriente común a mitad del siglo VII, se ve por la Liturgia Mozárabe, y aparece primeramente en el Concilio IV de Braga, año 675, y desde ahí pasó a la Galia y a Italia hacia finales del siglo VII. Y aunque LEÓN III al principio no era favorable a esta adición, al fin la Iglesia romana, en tiempo no conocido, la aceptó. No obstante, esta adicción no fue impuesta a los orientales, según declararon expresamente CLEMENTE VIII y BENEDICTO XIV.

Arguyen en contra de esta fórmula los seguidores de FOCIO tratando de apoyarse en decretos *del Concilio de Éfeso* (D 125) y de *Calcedonia* (D 148) en los que se prohíbe ∗el manifestar otra fe, o el redactarla o el escribirla+. Sin embargo, es evidente que estos concilios, de ningún modo quisieron o pudieron denegar la potestad del Sumo Pontífice, o a la Iglesia universal, de proponer nuevas adiciones al símbolo. Y, en verdad, en el Concilio de Éfeso, se trata *del símbolo niceno*, en el que no aparecía la profesión en la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre; y en el de Calcedonia no se trata acerca del Símbolo. Ahora bien, históricamente, consta que el sentido de esa prohibición fue a fin de que con ocasión de la nueva fórmula de fe, o de la

adición en orden al símbolo, publicada por personas particulares, no se *introdujera una doctrina distinta* de la doctrina de la Iglesia. Ahora bien, el Concilio de Éfeso mismo, aprobó la fórmula del presbítero CARISIO que denunciaba a los herejes, y poco después S. CIRILO se reunió con los orientales en un nuevo símbolo de unión. Por último, *el Concilio de Calcedonia*, una vez publicado *el símbolo Niceno-Constantinopolitano*, hizo muchas adiciones al símbolo niceno, después de la prohibición del Concilio de Éfeso. Ahora bien, con qué fe se lanzan de tal modo los cismáticos en contra de esta adición de la expresión ∗Filioque+ (y del Hijo) puesta en el símbolo por la Iglesia romana, puede extrañar con toda razón, si se recorre las controversias entre los rusos acerca del símbolo. Y, en verdad, es ridículo argüir *en base al Concilio de Éfeso* en contra de la fe de la procesión del Espíritu Santo respecto del Hijo, la cual fe S. CIRILO la enseñó claramente en contra de NESTORIO; en cambio, FOCIO pretende afirmar que el símbolo de NESTORIO, al cual los Padres de Éfeso lo denominan con el nombre de ∗perfidia+, había sido recibido por ellos mismos.

TESIS 35. *EL ESPÍRITU SANTO PROCEDE DEL PADRE Y DEL HIJO COMO UN SOLO PRINCIPIO Y DE UNA ÚNICA INSUFLACIÓN.*

415. Nexo. Una vez probada la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo, con todo derecho se plantea la cuestión acerca *de la unidad del principio insuflador* y de la insuflación misma, ya que a primera vista pudiera parecer que las dos personas que ejercen la acción de producir son un doble principio de insuflación. De hecho, es ésta la única dificultad de alguna importancia aducida por los griegos separados en contra de la doctrina católica; sin embargo, esta dificultad ya había sido solucionada por los Padres, proclamando claramente la unidad del principio insuflador, la cual fue definida por los Concilios de la unión.

Nociones. La fórmula de la tesis ha sido tomada de la definición *del Concilio II de Lión* (D 460), la cual repite el *Concilio Florentino* en el decreto de la unión (D 691); y en dicha fórmula los términos ∗ut+ ∗tamquam+ (como) significan que es *simplemente uno solo* el principio de insuflación y que es una sola la insuflación misma, aunque sean dos las personas de las que procede el Espíritu Santo; por tanto, de ningún modo debería tolerarse la exposición de esta partícula como si atribuyera un sentido disminuido, o menos propiamente tal a la afirmación de la unidad del principio, por el que, según indica sensatamente RUIZ, perdiera fuerza la definición en contra de los cismáticos. Y por ello, el Concilio *Florentino* mismo, en el decreto referente a los *Jacobitas*, enseña, claramente, que el Padre y el Hijo no son dos principios, sino un solo principio del Espíritu Santo (D 704).

416. Entendemos por PRINCIPIO DE PRODUCCIÓN, simplemente tal, aquel que produce *verdadera y propiamente* el término, y, por ello, no es

meramente un principio de atribución y de denominación, sino aquel por el que el término tiene verdadera y propiamente origen; incluye por tanto *formalmente el poder productivo*, y todo aquello que debe entenderse necesariamente a fin de que la producción, u origen del término, es verdadera y simplemente en virtud de dicho principio. Éste suele recibir el nombre de *principium quod,* en contraposición al poder productivo o razón formal por la que puede producir, la cual recibe el nombre de *principium quo.*

El principio **quod+* de la producción, es comúnmente, sin duda, un *supuesto*, y de ahí el enunciado: **las acciones son de los supuestos+*. Sin embargo, el alma separada, es verdaderamente el principio **quod+* de sus acciones, aunque no sea un supuesto; y por ello, el principio **quod+*, puede decirse supuesto, en cuanto que la *subsistencia* requerida para obrar no se da comunmente mas que en un supuesto, no porque la supuestalidad en cuanto tal sea necesaria para la razón formal del principio **quod+ de la producción*, esto es, para la constitución del principio **quod+*. Así, pues, si la forma que constituye a muchos supuestos en la razón del principio de obrar es una sola, se da, en verdad, simplemente un solo principio **quod+* de la operación; a saber: *la unidad del principio operativo no requiere necesariamente la unidad del supuesto operante.* Por ello, las tres personas de la Santísima Trinidad son *un solo principio de la creación*, según enseña el *Concilio Florentino* (D 704).

Por tanto, en este sentido entendemos que el Padre y el Hijo son *simplemente un solo principio*; esto es, *el *principium quod+, de la insuflación*; aunque sean dos *las personas que insuflan*, y, en verdad, ambas requeridas **per se+* para insuflar. La unidad *de la insuflación* sigue evidentemente a la unidad del principio insuflador.

417. Sentencias. Al haber sido definida esta tesis, está claro que todos los católicos defienden la fórmula del *Concilio de Lión;* a saber: que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo **como de un solo principio+*. Sin embargo, antes del Concilio Florentino, DURANDO y GREGORIO DE RIMINI dijeron que propiamente hablando el Padre y el Hijo son dos principios del Espíritu Santo, porque son las dos personas que le producen; que, no obstante, podía decirse un solo principio *en un sentido menos propio.* Esta teoría ya entonces no pudo rehuir la calificación de enorme *temeridad*; y después del decreto referente a los JACOBITAS debe decirse que esta teoría es, al menos, errónea. BIEL dice que puede decirse un solo principio o dos principios bajo distintos aspectos, lo cual también, al menos, *temerario.*

Hay teólogos que no quieren avanzar más en el modo de hablar acerca del principio de la insuflación, y no mencionan o dan menos importancia a la distinción entre el principio **quod+* y el principio **quo+*. Otros, parece que explican la tesis mediante una simple unidad del principio **quo+,* y no parece que piensen que debe decirse necesariamente que el Padre y el Hijo son *un*

solo ⁎principium quod+ del Espíritu Santo. Sin embargo, este modo de hablar parece bastante imperfecto, pues hablando con propiedad la persona producida no procede del principio *⁎quo+*, sino del principio *⁎quod+*, y parece evidente que el Padre y el Hijo son uno solo en el orden en que *ambas personas son principio; a saber,* en cuanto *⁎principium quod+*. De donde parece que hay que sostener que el Padre y el Hijo son simplemente *un solo ⁎principium quod+* de la insuflación, así como las tres personas son un solo Dios y un solo principio *⁎quod+* de la creación. Otra cosa es que la unidad del principio *⁎quod+,* se explique de un modo suficiente dogmáticamente por la unidad del principio *⁎quod+,* en cuanto que es una forma encerrada en la denominación del principio *⁎quod+;* esto es probablemente; aunque parezca más probable que se explica mejor por la relación de la insuflación activa, según se verá en su lugar.

Valor dogmático y teológico. Atendiendo a la fórmula de los concilios es *de fe definida*, el que el Padre y el Hijo son simplemente *un solo ⁎principium quod+ de la insuflación*, parece *cierto*. La unidad de la insuflación es también *de fe.*

418. Se aprueba la tesis. En la S. Escritura se indica la unidad del principio de insuflación por el modo con que se propone el que el Espíritu Santo procede del Padre y el Hijo. Pues aparece como lo mismo el que el Espíritu Santo es el Espíritu del Padre y el Espíritu del Hijo; que el Espíritu Santo es enviado por el Padre en el nombre del Hijo y que el Hijo envía al Espíritu Santo; sobre todo en S. Juan 16,15, donde al darse la razón de por qué procede el Espíritu Santo del Hijo, se dice *que todo lo que tiene el Padre es del Hijo*; también, por tanto, el hecho de que proceda de Él el Espíritu Santo. Por consiguiente, con todo derecho, la Iglesia entiende juntamente con los Padres y los teólogos, que el Espíritu Santo procede de ambas personas en cuanto son *una sola realidad* en la razón *de principio insuflador.*

Respecto a los Padres griegos, prueba esto el cuidado que tienen de mantener para el Padre la *inmediatez* y la razón totalmente propia de principio en la procesión del Espíritu Santo, la cual no la quita *la mediación* (**μεσίτεια**) del Hijo, según expone S. GREGORIO NISENO: ⁎Porque la mediación del Hijo la mantiene la propiedad de unigénito, y no aparta al Espíritu de su modo de ser natural respecto al Padre+ (R 1038). Esto es lo que dicen que está expresado en la fórmula ⁎el Espíritu Santo procede del Padre per Filium (mediante el Hijo)+, en la cual se enseña que la producción del Espíritu Santo *es comunicada* por el Padre al Hijo, y que por tanto es algo *común* a ambos; y que lo único que *diferencia* a ambas personas en la procesión es que el Hijo procede del Padre y *tiene la insuflación recibida del Padre.* Por tanto, con esta fórmula, con la que intentan principalmente afirmar que en lo referente a Dios, solamente el Padre es **αίταν**; esto es, *principio sin principio*, expresan el dogma totalmente claro para los griegos, de que *es uno solo el principio del*

Espíritu Santo; no de otro modo que las tres personas son un solo principio de las operaciones ad extra.

Los Padres latinos, sobre todo S. AGUSTÍN, explican ésto muy bien y con más claridad con la fórmula que fue empleada después por todos, incluso *en el Concilio Florentino* (D 691 704): ∗Si por tanto el principio que es dado tiene a aquel por el que es dado, puesto que no recibió de otro lo que procede de Él mismo, hay que confesar que el Padre y el Hijo son el principio del Espíritu Santo, no dos principios; sino que así como el Padre y el Hijo son un solo Dios y respecto a la creatura un solo creador y un solo Señor, así respecto al Espíritu Santo son un solo principio; ahora bine, respecto a la creatura, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo principio, así como un solo creador y un solo Señor+ (R 1662). Y S. ANSELMO dice: ∗Así como no creemos que el Espíritu Santo proceda de ésto por lo que el Padre y el Hijo son dos sino de ésto en lo que son una sola realidad, así no decimos que sean dos los principios del Espíritu Santo, sino un solo principio+.

419. Los teólogos, siguiendo a STO. TOMÁS q. 36 a. 4, explican esto por la **razón**: ∗El Padre y el Hijo son una sola realidad en todo en lo que no les distingue una oposición de relación. De donde, como quiera que en el hecho de ser principio del Espíritu Santo no se oponen relativamente, se sigue el que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo+. Ahora bien, el que este modo de hablar es propio, sin que sea un obstáculo la distinción de supuestos del Padre y del Hijo, está claro por el axioma dialéctico: ∗los concretos sustanciales no se multiplican por la sola multiplicación de sujetos, a no ser que se multiplique también la forma significada por ese nombre+; es así, que la forma significada por el nombre de principio *es algo común*, al menos el poder insuflador; luego, el que insufla, esto es el *∗principium quod+* de la inspiración, es simplemente uno solo. ∗Así como el Padre y el Hijo son un solo Dios a causa de la forma significada por este nombre, Dios, así como un solo principio del Espíritu Santo a causa de la unidad de la propiedad significada en este nombre de principio+.

Por lo cual, hay diferencia entre el nombre *∗spiratos+* o principio del Espíritu Santo y el nombre *∗spirans+,* la cual, puesto que se refiere a la insuflación actual misma, se considera mas bien a manera de en sentido adjetivo; y los concretos adjetivos se multiplican por la sola multiplicación de sujetos; y, por tanto, puede decirse que el Padre y el Hijo son dos ∗spirantes+.

420. Objeciones:

1. El Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo de distinto modo. Pues el Padre tiene esto por sí mismo. En cambio, el Hijo lo tiene del Padre. Luego, no pueden, simplemente, ser llamados un solo principio.

***Respuesta**. Distingo el antecedente.* El Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo de modo distinto con una diferencia que se refiere a la razón *de principio insuflador; niego el antecedente; con diferencia* que se refiere solamente al *modo* como tienen el poder insuflador, el Padre sin origen, y el Hijo por generación, *concedo el antecedente*. Del mismo modo, el Padre y el Hijo tienen la divinidad y el poder creador, sin que por eso sean dos divinidades o dos creadores.

2. El Espíritu Santo procede inmediatamente del Hijo y mediatamente del Padre; luego, procede de ellos de distinto modo.

***Respuesta.** Niego el antecedente en cuanto a la segunda parte;* pues procede con igual inmediatez de ambos. Se da solamente alguna mediación entre las personas que producen en cuanto *relacionadas entre sí por el origen*, y por tanto puede decirse que el Espíritu Santo procede del Padre *mediante el Hijo* (per Filium); no, en cambio, en razón de principio insuflador.

3. Arguye FOCIO en contra de la procesión de parte del Hijo: El Espíritu Santo procede perfectamente del Padre; luego, es supéfluo decir que proceda del Hijo.

***Respuesta**. Niego el consiguiente*. ⁎No sólo no es supérfluo...sino totalmente necesario, porque es uno solo el poder del Padre y el del Hijo+. Y devolvemos la objeción a FOCIO en lo referente a la creación.

4. FOCIO niega que pueda darse algo nocional común a dos personas, y dice que todo lo que no es común a las tres personas es personal, y propio exclusivamente de una sola persona.

***Respuesta**.* Niega esto sin motivo alguno, y no hay ningún principio teológico en el cual pueda tener fundamento esta negación. Además, también admite FOCIO que *la misión* del Espíritu Santo es común al Padre y al Hijo, de donde los Santos Padres, siguiendo a la S. Escritura, dicen que el Espíritu es *propio de ambos.*

5. La insuflación por la que el Padre realiza la acción de insuflar, insiste FOCIO, no es acto de la naturaleza, sino de la persona; es así, que la persona es incomunicable; luego también el acto de ésta.

***Respuesta*:** Toda operación es de la naturaleza y de la persona bajo distintas mrazones; a saber, es de la naturaleza en cuanto principio *⁎quo+*, y que es de la persona en cuanto supuesto operante y muchas veces en cuanto principio *⁎quod+* propiamente dicho; ahora bien, no implica contradicción el que el principio *⁎quod+* sea comunicable, y, por tanto, que no sea supuesto, por razón de la naturaleza o también por razón de una propiedad común.

Además, es verdad que en lo referente a Dios, la creación es operación de la naturaleza y de las tres personas en cuanto participio *⁎quod+;* en cambió, es verdad que la insuflación es operación opcional y operación de las dos personas, el Padre y el Hijo, también en cuanto principio *⁎quod+.*

Por consiguiente, en cuanto al argumento *distingo la mayor por lo que se refiere a la primera parte*. La insuflación por la que el Padre realiza la acción de insuflar, no es de la naturaleza en cuanto principio *⁎quo+, niego la mayor;* en cuanto principio *⁎quod+ concedo la mayor y distingo la segunda parte.* La insuflación por la que el Padre realiza la acción de insuflar, es de la persona propiamente en cuanto principio *⁎quod+, niego;* puesto que es operación del Padre en cuanto realizador de dicha acción de insuflar, lo cual no es algo personal, sino nocional común al Padre y al Hijo; la insuflación por la que el Padre realiza la acción de insuflar, es de la persona *en cuantgo requerida ⁎per se+ en orden a insuflar* y en la cual se verifica, nacesariamente, la razón del realizador de la insuflación, *concedo*; ahora bien, del mismo modo vale ésto acerca del Hijo. *Concedo la menor y niego la consecuencia*, la cual no es recta, pues, por otra parte, de ningún modo implica contradicción el que las dos personas obren con la misma acción.

6. Por último, arguye FOCIO: El Padre es principio de las otras personas en cuanto es Padre, no en cuanto es Dios; es así, que la paternidad es incomunicable; luego, tampoco la insuflación puede comunicarse.

Respuesta: *Dejando de lado la segunda parte de la mayor, distinguimos la mayor en cuanto a la primera parte.* El Padre es el principio de las dos personas en cuanto que *es la primera persona* esto es, según las dos nociones que tiene, *concedo la mayor;* según la paternidad *concebida en abstracto, niego la mayor,* pues de este modo no es el principio mas que del Hijo; en otro caso, el Espíritu Santo sería engendrado. Y de nuevo *niego la consecuencia.*

Puede, también, responderse según el pensamiento de los Padres griegos: *Distingo la mayor.* El Padre insufla *en cuanto Padre*, si insufla *tambien* el Hijo *en cuanto* Hijo, mediante la insuflación recibida del Padre, *concedo la mayor*; a saber, el Padre insufla, una vez supuesto que sea el Padre que engendra el Hijo y que le comunica todas sus cosas, comunicándole también el poder de insuflación; el Padre ejercería la acción de insuflar en cuanto Padre si él sólo fuera el que insuflara, *niego la mayor;* pues de este modo engendraría al Espíritu Santo, ya que la producción por parte del Padre, en cuanto Padre, es generación. Queda claro por esto, que los principios de FOCIO contradicen totalmente la economía trinitaria.

Ampliaremos más este tema al tratar acerca del constitutivo del Agente de la insuflación.

ARTÍCULO II

DEL PRINCIPIO FORMAL DE LAS PROCESIONES DIVINAS

421. Una vez probada la existencia de las procesiones en lo referente a Dios, consta también que el principio que produce, *⁎principium quod+* según se dice, esto es, el supuesto o subsistente del cual tiene el origen el término que procede, es en la generación del Hijo el Padre, y en la procesión del Espíritu Santo el Padre y el Hijo como un solo principio. Sin embargo, en orden a algún entendimiento ulterior de este misterio, puede preguntarse cuál es en las procesiones divinas el principio formal; esto es, el *⁎principium quo+*, a manera de virtud productiva; a saber, qué es lo que explica de algún modo la razón de estas procesiones. Esto lo enseña, siguiendo la revelación, la Teología latina acerca del principio formal de las procesiones divinas.

Ahora bien, hay en esta algunos elementos, de los cuales no puede dudarse dogmática o teológicamente, en cuanto que tiene su fundamento cierto en la revelación; en cambio, algunos elementos que contienen una explicación ulterior, solamente alcanzan la calificación de postura teológica, bien cierta, bien probable.[13]

Entre los primeros elementos se enumeran la procesión del Verbo por el entendimiento y la procesión del Espíritu Santo por la voluntad. A la otra clase de elementos pertenece una explicación ulterior de las divinas procesiones por analogía con la palabra y el amor en las creaturas, la cuestión escolástica acerca de la propia razón del principio *⁎quo+* en lo referente a Dios, y la explicación de la diferencia entre ambas procesiones.

Se prueba por separado en las siguientes tesis, que las dos procesiones divinas se dan por el entendimiento y por la voluntad. Y ahora es preferible estudiar brevemente el sentido y la razón general teológica de este capítulo.

---

[13] Hay que distinguir con todo cuidado esto; lo cual lo hace FRANZELIN en las tesis 26 y 27. La primera la propone así: ⁎El modo de la procesión del Verbo por el entendimiento y del Espíritu Santo por la voluntad se demuestra por la S. Escritura y por la doctrina de los Padres+; y la otra la presenta de este modo: ⁎Supuesta la fe acerca de la procesión real del Verbo y del Espíritu Santo, y supuesto el modo de la procesión por el entendimiento y por la voluntad, puede, siendo los abanderados de esto los Padres y los Doctores, hallarse en el espíritu creado una analogía a imagen en virtud de la cual la fe busque un conocimiento y algún concepto más distinto de la Santísima Trinidad+.

422. Los teólogos enseñan comúnmente siguiendo a STO, TOMÁS, q. 27., que las procesiones divinas son *según las operaciones propias de la naturaleza divina*, lo cual parece que es suficientemente claro, puesto que se da en ellas la actividad de la divinidad ad intra, la cual es necesariamente connatural. Por otra parte, consta en la revelación que las procesiones divinas no son libres, sino *necesarias* y naturales, lo cual ha sido explicado en multitud de ocasiones por los Padres, en primer término acerca de la generación del Hijo en contra de los arrianos, y después acerca de la procesión del Espíritu Santo en contra de los macedonianos. Por consiguiente, no queda otra cosa más que el que sean *según las acciones que permanecen en el agente+, q. 27. a. 5.; a saber, las operaciones *vitales* de entender y de querer.

Ahora bien, debe tenerse en cuenta muy bien lo siguiente:

a) La acción de entender y la acción de querer en Dios son algo *esencial* y no producido, común a las tres personas. Por lo cual, el Verbo en lo referente a Dios, no es acción formal de entender, ni el Espíritu Santo es acción formal de querer, esto es, amor; a saber, no son aquello por lo que el Padre entiende, o por lo que el Padre y el Hijo se aman mutuamente, sino que el Verbo es *el término producido por la acción de entender,* en virtud de la infinita fecundidad de la naturaleza divina en la razón de entender, y el Espíritu Santo es *el término producido por el amor*, en virtud de la infinita fecundidad de la naturaleza divina en la razón de amar. La acción de entender y la acción de querer en Dios, se identifican ciertamente de un modo real, pero se distinguen con distinción de razón, lo cual es suficiente para que se explique de alguna forma que son posibles dos procesiones realmente distintas bajo diferente razón formal: q. 27 a. 3; pues en la procesión del Verbo se comunica la naturaleza divina en cuanto que es acción de entender, y en la procesión del Espíritu Santo en cuanto que es amor.

b) Puesto que las producciones divinas, cada una en su línea, tienen *término infinito* y totalmente adecuado a la virtud o poder productivo, no pueden multiplicarse, sino que *ambas* son *únicas* en su propia razón. Por ello, hay solamente *dos procesiones* en Dios: q. 27 a. 3 y 5.

c) La diferencia esencial entre las procesiones divinas por el entendimiento y la voluntad y las producciones de la palabra mental y del acto de amor entre los humanos, es que nosotros expresamos una palabra *para* entender, y realizamos la acción del amor *para* amar. En cambio, en lo referente a Dios, el Padre eterno entiende por sí y esencialmente en el acto identificado consigo mismo, y el Verbo produce *porque* entiende *en virtud de la infinita fecundidad de la inteligencia divina;* y el Padre y el Hijo se aman esencialmente con el mismo amor identificado con ellos mismos, y producen al Espíritu Santo *en virtud de la infinita fecundidad de la naturaleza divina como es la acción de*

querer. En este sentido, las procesiones divinas no son operaciones naturales de entender y de amar, sino a manera de lo obrado por estas operaciones.

TESIS 36. *EL HIJO O VERBO PROCEDE POR EL ENTENDIMIENTO.*

423. Nexo. Puesto que las procesiones divinas son naturales, está claro que el principio formal de ellas, al menos el principio *remoto*, es la naturaleza. Ahora bien, en ambas procesiones se comunica la naturaleza divina por identidad, y ambas se dan por exigencia de la infinita fecundidad de la naturaleza divina. En esto coinciden las dos procesiones, las cuales, sin embargo, son distintas; por consiguiente, es menester estudiar cuál es el principio formal inmediato de ambas. Y, como quiera que la segunda persona es llamada el Verbo, el cual parece que hace referencia al entendimiento, se pregunta si *la razón formal inmediata por la que procede el Verbo es el entendimiento*. Esto lo sostiene la sentencia común de los teólogos, los cuales defienden, de igual modo, que el Espíritu Santo procede por la voluntad.

Nociones. Consta, por la palabra de Dios tanto escrita como transmitida por la tradición, que el HIJO y el VERBO es la misma persona en lo referente a Dios. El que esta segunda persona procede por el entendimiento, significa que la procesión de esta persona se da en Dios *precisamente porque la naturaleza divina es inteligente*; o lo que es lo mismo, que la *razón formal* por la que es producido, y se le comunica la naturaleza divina, es inmediatamente *la acción de entender*, de un modo en cierta manera análogo a como se produce la palabra en el entendimiento humano por una operación intelectual. Negamos, por consiguiente, que las procesiones divinas se fundamenten inmediatamente *en la naturaleza en cuanto tal*, sino que sostenemos que se fundan en la naturaleza según las operaciones inmanentes propias de la naturaleza espiritual; y esto lo afirmamos en la presente tesis acerca de la procesión del Verbo por el entendimiento; después probaremos esto acerca de la procesión del Espíritu Santo por la voluntad.

424. Sentencias. DURANDO, enseña que las procesiones divinas son inmediatamente por naturaleza; esto es, que se fundan en la fecundidad *de la naturaleza divina en cuanto tal*, principalmente la primera, la cual, en cuanto generación, está fundada en los vivientes, incluso en los intelectuales, en la naturaleza, no en la inteligencia; y ataca expresamente el que las procesiones divinas pueden ser según las operaciones de entender y de amar. Como consecuencia de su teoría, se atrevió a decir que el Hijo no era llamado propiamente el Verbo, sino sólo *metafóricamente.*

Algo semejante parece que sostienen algunos *más modernos*, al menos en la parte negativa de la teoría de DURANDO; pues parece que la procesión del Verbo por el entendimiento y más todavía la procesión del Espíritu Santo por la voluntad, la tienen como *una mera teoría* o explicación analógica, a manera de

cierta comparación sin ningún fundamento dogmático; más aún, que con estas explicaciones no se trata nada acerca del modo de cómo son en realidad las procesiones en lo referente a Dios; pues se equiparan estas doctrinas teológicas a restos trinitarios hallados en las creaturas.

Sin embargo, *la sentencia común* de los teólogos, es que *en verdad y en realidad*, el Verbo procede por la vía del entendimiento y el Espíritu Santo por la vía del amor, dejando aparte la ulterior comparación con la palabra de la mente humana y con el amor creado, la cual, no obstante, en cuanto común y con fundamente en el nombre mismo del Verbo y del amor, es muy atinada; de tal forma es así, que muchos teólogos y estos de gran nota, califican la teoría de DURANDO con grave censura de temeridad e incluso de proximidad al error.[14]

Doctrina de la Iglesia. Es común esta tesis en la explicación del dogma trinitario, y se da claramente por supuesta *en el Catecismo del Concilio Tridentino.* LEÓN XII, en la Encíclica *Divinum illud*, cuando recomienda las apropiaciones trinitarios en virtud de la afinidad que se da entre las obras divinas y las personas, dice: ∗De forma muy adecuada, la Iglesia ha acostumbrado a atribuir al Hijo... aquellas obras de la divinidad... en las que sobresale la sabiduría+. Pío VI, en la condenación del sínodo pistoriense, aprueba las palabras de S. AGUSTÍN y de STO. TOMÁS: ∗Hijo en tanto en cuanto Verbo y Verbo en tanto en cuanto Hijo+, y ∗que el nombre del Verbo lleva consigo la misma propiedad que lleva el nombre del Hijo+ (D 1597).

Valor teológico. La tesis es *teológicamente cierta;* así la consideran prácticamente todos los teólogos, y juzgamos que hay que mantener absolutamente esta censura.

425. Se prueba por la S. Escritura, por los documentos de la Iglesia y por los Padres, a causa de los nombres de VERBO, de SABIDURÍA y de IMAGEN, con los que se designa a la segunda persona de la Santísima Trinidad; sobre todo a causa del nombre de Verbo.

1. El *Verbo* es el nombre propio del Hijo de Dios; es así con el nombre del Verbo se da a conocer algo que pertenece al orden del entendimiento y que

[14] SUAREZ dice: ∗La opinión de DURANDO debe juzgarse como temeraria y próxima al error∗ (1.I c.5 n.4); RUIZ dice lo siguiente: ∗Que es justa la censura de los autores que denominan la teoría de DURANDO no sólo temeraria y peligrosa, sino también errónea+ (d.2 s.3 n.11). Esto sostienen también MOLINA, VALENCIA, VÁZQUEZ, BÁÑEZ, JUAN DE STO. TOMÁS, etc. Así hablan también autores más recientes, como SCHEEBEN, el cual da la misma calificación a HIRSCHER y DE RÉGNON.

tiene origen por el entendimiento; luego, la procesión del Verbo es por el entendimiento.

La mayor:

a) S. Jn. 1; Apoc. 19,13 y I S. Jn 1 *el Hijo de Dios es llamado el Verbo.*

b) También le dan el nombre del Verbo al Hijo de Dios S. DIONISIO ROMANO (D 48 51); S. DÁMASO EN LOS ANATEMATISMOS (D 65 66 70) y el *Concilio de Calcedoni* (D 148).

c) Los Padres, con muchísima frecuencia, designan a la segunda persona de la Santísima Trinidad con el nombre del Verbo como nombre propio, no menos que con el nombre del Hijo. Así S. IGNACIO (R. 45), S. IRENEO: *El Hijo es el Verbo de Dios+ (R 200 203 205); y es conocido que los Padres anteriores al *Concilio de Nicea*, más bien tenían como nombre personal el *Verbo* que el Hijo, por el hecho de que este segundo nombre expresa solamente que aquel fue engendrado. Y aunque los herejes, sobre todo los arrianos, hayan abusado de este nombre y lo interpretaran mal, sin embargo no se apartaron de denominar así a la segunda persona de la Santísima Trinidad los Padres del siglo IV, como S. ATANASIO (R 754 770 787, etc.), los Padres de Capadocia, S. CIRILO ALEJANDRINO (R 2070 2083), S. AGUSTÍN.

La menor, de por sí, está clara, y la enseñan explícitamente los Padres en repetidas ocasiones. Es conocido que los escritores anteriores al Concilio de Nicea, fundamentan toda la doctrina acerca de la generación del Hijo en el hecho de que el Verbo es la expresión de la mente del Padre, el cual nunca ha sido negado o puesto en duda por los Padres posteriores; más aún, incluso ha sido propuesto de forma expresa.

Así, S. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *El Verbo de Dios es hijo legítimo de la mente+. S. DIONISIO DE ALEJANDRÍA, dijo que el Verbo era el efluvio de la mente, lo cual lo prueba S. ATANASIO; este Santo dice: *Él mismo es el Verbo del Padre, el cual, por tanto, igual que el Padre debe entenderse que no sufre ningún menoscabo ni puede ser dividido; ya que siendo así que hasta los nombres mismos expresan su propia palabra sin división y sin sufrir ningún perjuicio; por tanto, mucho más Dios manifiesta así su Verbo+ (R 754). S. BASILIO: *)Por qué Verbo? para que quede claro que ha procedido de la mente... al igual que nuestra palabra...+ (R 909). S. GREGORIO NACIANCENO: *Pues bien, el Verbo, el cual es respecto al Padre como la palabra respecto a la mente, no sólo a causa de su generación libre de todo menoscabo, sino también a causa de la unión del Verbo mismo con el Padre y a causa de *la fuerza enunciadora*+ (R 994); S. CIRILO DE ALEJANDRÍA: *Ahora bien, queridísimo)qué dirás acerca de Juan, el cual llama al Hijo el Verbo, y le atribuye a Él mismo este nombre enteramente propio y *especialisimamente indicador de su esencia?...* Bastó decir el Verbo para significar la esencia del Hijo+ (R 2070). Por último S. JUAN DAMASCENO,

recoge la doctrina de los Padres griegos diciendo que el Hijo es llamado el Verbo, *porque es, respecto al Padre, lo que la palabra es respecto al entendimiento+; *movimiento físico de la mente+. Más aún, manifiestan esto muchas veces en contra de los *arrianos y los álogos*, a los cuales les acusan de error, ya que el Padre sin el Verbo estaría sin sabiduría.

Así pues, ves con qué fundamento ha podido decirse que la tesis de los latinos de ningún modo puede apoyarse en los Padres griegos, pues que no solamente el argumento, sino la tesis misma ha sido expresada con estas palabras. S. AGUSTÍN, según es conocido, desarrolla este tema mas ampliamente en los libros *de Trinitate* (R 1667 1678 1816, etc.).

426. 2. Por el nombre de *Sabiduría*. Si el Hijo procede por el entendimiento, se entiende por qué aparece en los libros sapienciales Prov. 8, Ecl. 24, según explican comúnmente, los Padres y la Iglesia, como la Sabiduría engendrada e hipostática. Así S. ATANASIO (R 787), S. AGUSTÍN, puesto que todas las personas son sabias; más aún, la sabiduría substancial misma, la única razón de por qué el Hijo es llamado especialmente la Sabiduría, es porque con este nombre se da a conocer el modo de su origen; ahora bien, el principio de la sabiduría es el entendimiento.

3. Puede, también, argumentarse con muchos teólogos, como STO. TOMÁS, q.35 a.1.2, por el nombre de *Imagen*, el cual en la S. Escritura solamente se dice del Hijo. Pues para que algo sea imagen de alguien es necesario que se presente como semejante a él en el aspecto o en la señal del aspecto, de donde, en lo referente a Dios, se dice nocionalmente, y ciertamente acerca del Hijo, el cual procede en cuanto Verbo, de cuya razón es la semejanza de la forma o del aspecto en orden a aquello por lo que procede a causa de la intención de tal semejanza.

427. Razón teológica.

1. La principal razón es la que entresacamos de STO. TOMÁS, q.27 a.1, 3, 5; a saber: que las procesiones divinas deben ser según las operaciones inmanentes propias de la naturaleza espiritual; es así, que la primera operación de esta naturaleza es la inteligencia; luego, la primera procesión en lo referente a Dios es por el entendimiento.

2. La naturaleza intelectual, de suyo, manifiesta o habla aquello que entiende, y es una gran perfección el tener fecundidad en orden a la manifestación, la cual perfección es absolutamente conveniente el que Dios la posea.

SE EXPLICA QUÉ ES EL VERBO EN LO REFERENTE A DIOS. La función propia de la razón teológica en los misterios es, por analogía con aquellos datos que la mente humana ha conocido en otras ocasiones acerca de Dios y

de lo creado, el alcanzar algún conocimiento y éste provechosísimo de ellos (D 1796). Esto lo garantiza *la teología acerca del Verbo divino* (q.27 a.1; q.34 a.1.2)[15]**.**

Así como la mente humana, al entender, forma *la semejanza de la cosa que ha entendido* la cual se llama palabra, puesto que por ello la mente, en cierto modo, habla consigo misma, así, a su manera, el Padre, en lo referente a Dios, entendiendo con entendimiento infinito, produce el término que es una cierta expresión de la realidad entendida, la cual, con todo derecho, se llama el Verbo, porque ∗la palabra, en general, por el mismo hecho de que responde a la expresión, es algo producido en la razón de signo intelectualmente representativo, lo cual, por tanto, indica orden respecto a la naturaleza intelectual en cuanto tal, como principio suyo+. Por consiguiente, el Verbo divino coincide con la palabra interna humana en cuanto es *espiritual, permanente, inmanente, y en cuanto que representa, naturalmente y en virtud de la procesión, el objeto conocido.*

Sin embargo, el Verbo divino *se diferencia* de la palabra humana:

a) porque la palabra humana es accidental, y el Verbo divino es persona subsistente;

b) la palabra creada, es producida *a causa de la necesidad* de la persona inteligente y le constituye en el ser de inteligente; en cambio, el Verbo divino es producido *a causa de la infinita* perfección y a causa de la *fecundidad* de la acción divina misma de entender, y, por tanto, supone el principio inteligente ya en el acto segundo de entender;

c) la palabra creada en cuanto *forma representativa*, tiene un ser diferente de la potencia intelectual, la cual es el principio de aquella; sin embargo, en el Verbo divino, la razón formalmente representativa, es el *entender divino mismo* por el que el Padre entiende y el cual es la razón de producir en éste; puesto que el entender de Dios es su ser mismo; por lo cual, la producción del Verbo es *la comunicación del acto puro mismo bajo la razón formal de la acción de entender.* Por consiguiente, el Verbo divino indica *relación real de origen* respecto a la persona del Padre, de la cual procede; en cambio, en cuanto que representa intelectualmente al objeto entendido, indica *relación solamente por lo que hace referencia al expresarse* en orden a las cosas representadas, así como la formal acción divina de entender.

N.B. La diversidad de sentencias, al explicar la palabra humana, no conduce a aclarar el Verbo divino, puesto que toda entera consiste en la

---

[15] Esto es lo que quiere STO. TOMÁS, en este texto, no el probar la existencia de las procesiones en Dios; y por ello, parece que son de menor importancia las cuestiones, surgidas entre los intérpretes del Sto. Doctor, acerca de la fuerza y de la intención del principio del cual procede la explicación dada por él.

función que ejerce en orden a constituir a la persona inteligente en el acto segundo de entender; ahora bien, el Verbo divino ya presupone ésto, o sea, según se ha dicho, no es producido para que el Padre entienda, sino porque entiende; por eso es producido[16].

428. Corolarios:

1. El Verbo, en lo referente a Dios, no se dice sino *nocionalmente:* q.34 a.1; pues para la razón de Verbo no es suficiente que sea formal representación intelectual, sino que, además, es algo producido en esa línea; esto es, bajo razón formal.

2. Otras palabras que pertenecen al orden del entendimiento, de suyo, se dicen *esencialmente*; por lo cual, no se atribuyen especialmente al Hijo sino por *apropiación*. Sin embargo, el nombre *la Sabiduría del Padre*, si se añade sobre todo *engendrada o hipostática*, es, según uso de la S. Escritura y de los Padres, nombre personal.

3. El Padre no puede decirse propiamente *sabio y sabiduría engendrada*, porque esto significaría que el Verbo era el atributo por el que el Padre es formalmente sabio. Y si se hallan en los Padres estas o parecidas expresiones, o bien significan en contra de los arrianos que el Padre solamente es sabio con aquella sabiduría en la cual *idénticamente* y necesariamente es el Verbo o bien toman el nombre de sabiduría por antonomasia y *por apropiación.* Lo mismo hay que decir acerca de la *idea* ejemplar y de la expresión ∗de que Dios y los bienaventurados ven todo *en el Verbo+.*

4. La producción del Verbo se llama también *decir,* principalmente, puesto que el Verbo divino conviene también con la palabra expresada externamente, lo cual se sigue en virtud de la acción de entender. Por lo cual *decir* se indica por antonomasia y ad intra *nocionalmente* acerca del Padre. *Decirse* acerca de *la palabra dicha* es también *nocional* y propio del Hijo; como acerca de la *cosa dicha* es propio de todas las cosas que Dios conoce: q.34 a.1.

429. Objeciones:

1. Los Padres griegos en los textos aducidos, presentan solamente la comparación del Hijo con la palabra humana, a fin de afirmar la inmaterialidad

---

[16] Entendemos que la controversia es, sobre todo, acerca de la palabra; a saber, si en las creaturas es aquello en lo cual la mente entiende o es aquello *por lo cual* la mente entiende; pues en lo referente a Dios, las personas divinas no entienden el Verbo, ni por el Verbo; esto es el Verbo divino, no es aquel *en el cual*, ni *por el cual* Dios entiende.

de la generación divina; luego, de ahí nada puede desprenderse en orden a probar la procesión del Hijo por el entendimiento.

***Respuesta**, niego en absoluto el antecedente*, según está claro por los textos aducidos mismos. Afirman, en verdad, y prueban con dichos textos la espiritualidad de la generación divina; mas una vez asumido el fundamento y habiendo enseñado ciertamente de modo expreso que el Hijo es verdaderamente el Verbo de Dios y que procede de la mente. Pues si tomaran el nombre del Verbo de un modo meramente metafórico) qué argumento sería el suyo en contra de los herejes?; por lo cual, no falla el método de argumental del cual usan los Padres en contra de los arrianos y los álogos, de que el Padre sin el verbo existiría sin sabiduría; pues la sabiduría esencial exige identificarse con el Verbo producido.

2. DURANDO pone la siguiente objeción: Las procesiones divinas son en virtud de la fecundidad de la naturaleza divina, y principalmente la generación es llamada por los Padres procesión natural; luego, deben explicarse inmediatamente por la naturaleza.

***Respuesta**. Distingo el antecedente*. Las procesiones divinas son en virtud de la fecundidad de la naturaleza divina, *concedo el antecedente;* de otro modo, esto es inmediatamente, *niego el antecedente*, y especialmente la naturaleza divina en cuanto tal no puede ser poder generador o tener este poder independientemente de la operación del entendimiento, ya que no puede propagarse. Los Padres dicen que la generación es procesión *natural* en oposición a la procesión *libre* de la creación, la cual sostenían los arrianos. Además, la procesión por la naturaleza y por el entendimiento, en Dios, es la misma: q.30 a.2.

3. Insiste DURANDO: En las creaturas, la generación o producción natural, no es por el entendimiento, ni siquiera en los seres intelectuales, sino inmediatamente por la naturaleza; luego, *a pari+, debe entenderse la generación divina.

***Respuesta,** niego la paridad*. La paridad con las creaturas, si se hiciera demasiado hincapié en ella, debería negar la generación divina, pues ninguna realidad (creada) puramente intelectual puede comunicar su sustancia. Hay que añadir que la generación en las creaturas es por naturaleza, pero mediante un poder especial destinado a esto.

430. 4. La principal dificultad en la cual insiste DURANDO, es que de la doctrina de los teólogos se sigue también el que el Hijo y el Espíritu Santo deben engendrar o producir al Verbo, puesto que también ellos entienden con acción infinita de entender.) Por qué, pues, solamente el Padre produce al Verbo?.

Respuesta:

1) *Devuelvo el argumento* en contra de DURANDO; también la naturaleza divina es la misma en las tres personas; luego, también las tres personas deberían engendrar. Además, en la teoría de DURANDO no puede explicarse el por qué la naturaleza divina es fecunda en una doble línea, la línea de generación y la línea de insuflación; más aún, sería imposible a causa de la infinidad del término en la primera procesión.

2) *Distingo el antecedente.* También el Hijo y el Espíritu Santo debería producir al Verbo, si las personas divinas entendieran con *distintas* acciones infinitas de entender, *pase el antecedente;* siendo así que entienden con *una sola* acción de entender, *niego el antecedente*. La razón de por qué el Padre produce al Verbo, es la fecundidad de la acción divina de entender, a la cual como que la agota la procesión del término infinito en la primera procesión; de donde, no hay ninguna razón de por qué el Hijo y el Espíritu Santo vayan a producir un nuevo verbo; más aún, es imposible, puesto que lo infinito es único en la propia línea.

TESIS 37. *EL VERBO PROCEDE PER SE Y FORMALMENTE DE LA CIENCIA NECESARIA DE DIOS; EN CAMBIO, SÓLO PROCEDE POR CONCOMITANCIA DE LA CIENCIA CONTINGENTE.*

431. Nexo. Una vez que hemos hablado de la procesión del Verbo por el entendimiento, los escolásticos introducen un tema más sutil acerca de la ciencia por la que procede. Nos parece que debemos tratar brevemente acerca de esta ciencia como complemento de la doctrina.

Estado de la cuestión y nociones. Puesto que el Verbo por la acción divina de entender, la cual es una sola, simplicísima y abarca todas las cosas, está claro que él mismo procede por el conocimiento que alcanza de hecho a toda verdad; y puesto que es propio de la palabra interna el representar los objetos que le son conocidos a la persona inteligente misma, por la cual palabra interna dicha persona inteligente, como que habla consigo misma, dicen los Padres y los Doctores *que Dios dice toda la verdad a su Verbo: q.34 a.1. Sin embargo, según es conocido, se distinguen diferentes* signos de razón en la acción divina de entender, en cuanto que se refiere a objetos diversos. Se pregunta, por tanto, si el Verbo divino procede propiamente hablando, esto es *per se y formalmente*, de la ciencia divina *total*, o mas bien solamente de alguna o algunas de aquellas en las que suele dividirse.

Per se y formalmente procede el Verbo de aquella ciencia que debe entenderse absolutamente y en toda hipótesis para que proceda el Verbo perfectísimo. Solamente procede *por concomitancia* de aquella ciencia, que aunque por un posible o por un imposible no se diera en Dios, sin embargo,

sería producido el Verbo perfectísimo. Esto es, el Verbo procede per se y formalmente de aquella ciencia que es absolutamente necesaria para explicar la procesión del Verbo divino; y sólo por concomitancia de aquella ciencia que no concierne a esta explicación.

Ciencia *necesaria* en Dios, es el conocimiento de sí mismo; a saber, de la esencia y de las relaciones o personalidades divinas, de la paternidad, de la filiación y de la insuflación, y, además, el conocimiento de los posibles; *ciencia contingente* es el conocimiento de los futuros y los futuribles.

432. Sentencias. *Más común y mucho más probable*, es la sentencia que establecemos en la tesis: El Verbo procede *perse y formalmente de la adecuada ciencia necesaria;* meramente por *concomitancia de la ciencia contingente.* Admitimos, sin embargo, que el conocimiento de la esencia divina y de la paternidad se refiere *primordialmente* a la procesión del Verbo; y que el conocimiento de la filiación, de la insuflación y de los posibles, se refiere de un modo *secundario*, aunque también de modo formal y per se.

Sin embargo, a causa de las dificultades que surgen, hay muchos teólogos que piensan de otro modo. En efecto, todos sostienen que el Verbo procede formalmente del conocimiento de la esencia divina, como es evidente. Sin embargo, ESCOTO niega que proceda por conocimiento de las relaciones y de los posibles, y le siguen muchos escotistas, y otros como VÁZQUEZ; si bien, éste sostiene la tesis acerca del conocimiento de la paternidad y de la filiación. Se funda ESCOTO en la prioridad que parece que se da en la producción del Verbo respecto del conocimiento de Él mismo, al menos un conocimiento intuitivo; por tanto, el Verbo no puede proceder del conocimiento de sí mismo; ahora bien, al ser los relativos simultáneos en el conocimiento, tampoco puede el Verbo proceder por conocimiento de la paternidad; mucho menos por conocimiento de la insuflación y de los posibles.

Movidos por esta dificultad, algunos tomistas dicen que el Verbo procede de un conocimiento cuasi-abstractivo de sí mismo. No obstante, esto debe rechazarse, pues el conocimiento abstractivo solamente puede admitirse en Dios acerca de aquello que, de suyo, prescinde de la existencia y pueda ser meramente posible.

Por el contrario, algunos, como VALENCIA y RUIZ DE MONTOYA, enseñan que el Verbo procede, per se y formalmente, *de la ciencia total de Dios*, no sólo de la necesaria, sino también de la contingente.

Valor teológico. La tesis es *más probable.*

433. Se prueba la primera parte. EL VERBO PROCEDE, PER SE Y FORMALMENTE, DE LA ADECUADA CIENCIA NECESARIA.

El Padre produce al Verbo en virtud de un conocimiento *perfectísimo, intuitivo y comprensivo de la divinidad*, y, en verdad, per se y formalmente, esto es *por exigencia de la producción misma;* es así, que el conocimiento comprensivo de la divinidad alcanza intuitiva y perfectísimamente no sólo a la esencia misma, sino también a las relaciones, y, además, alcanza también, con total distinción, a todos los posibles; luego, el Verbo procede de la adecuada ciencia necesaria.

Prueba de la mayor. En efecto, la procesión del Verbo se da en Dios a causa de la fecundidad del entendimiento infinito en cuanto tal, en cuanto que alcanza perfectísimamente a la divinidad misma.

La *menor* consta por el concepto de conocimiento comprensivo; pues las relaciones se identifican con la esencia, y los posibles están, virtualmente, contenidos en ella.

Sin embargo, *primordialmente,* el Verbo procede del conocimiento de la esencia y de la paternidad, pues se requiere esto *por la razón misma del Verbo producido*, el cual es el Verbo del Padre y su imagen perfectísima. En cambio, el conocimiento de la filiación, de la insuflación y de los posibles, se requiere solamente *por la quididad del conocimiento comprensivo*, por el que procede el Verbo.

Se *prueba la segunda parte:* EL VERBO PROCEDE SOLAMENTE POR CONCOMITANCIA DE LA CIENCIA CONTINGENTE DE DIOS.

La procesión del Verbo es necesaria; luego, no puede estar fundamentada, per se, en la ciencia contingente. De donde el Verbo divino sería perfectísimo del mismo modo, si la ciencia contingente fuera otra que la que es ahora; a saber, porque Dios hubiese creado otras creaturas distintas de las que, de hecho, han sido creadas.

434. Objeciones. Para la resolución de éstas, debe tenerse en cuenta lo siguiente:

a) el *objeto* del conocimiento divino, de ningún modo, es el principio de éste.

b) *La intuición divina* no supone su objeto como existente en todo momento, bien de origen, también de duración, en el que se da el conocimiento, según se ve claro en el conocimiento de los futuros desde la eternidad.

c) Entre las relaciones divinas y entre ellas y la esencia, no se da *prioridad perfecta de razón*, y la prioridad real misma de origen entre las relaciones

persistentes con la simultaneidad de razón; en cambio, la prioridad imperfecta de razón no nos indica nada acerca de la cosa misma.

d) El *⁎principium quo⁺* no conlleva distinción real ni prioridad perfecta de razón por el término producido.

EN CONTRA DE LA PRIMERA PARTE:

1. La producción del Verbo es anterior al conocimiento de Él mismo, al menos al conocimiento intuitivo; luego, el Verbo no puede ser producido por el conocimiento intuitivo de sí mismo.

Respuesta. *Distingo el antecedente.* Con alguna prioridad real o perfecta de razón, *niego el antecedente*; con una prioridad imperfecta de razón, *concedo o puedo pasar el antecedente.*

2. El principio de producción es anterior al término producido; es así, que el conocimiento del Verbo sería el principio de producción del Verbo mismo; luego, sería anterior al Verbo.

Respuesta. *Distingo la mayor.* El *⁎principium quod⁺* es en Dios lo anterior por el origen, pero no por la razón; al término producido, *concedo la mayor; el principium meramente quo, niego la mayor,* a no ser, a lo sumo, con una prioridad inperfecta de razón.

3. En esta sentencia, el Verbo y el Espíritu Santo, más aún, incluso las creaturas en cuanto posibles, serían principio del Verbo mismo, o, al menos, anteriores al Verbo mismo; pues el objeto del conocimiento es anterior a éste y principio de éste.

Respuesta. *Niego el aserto* por lo ya indicado; pues el objeto del conocimiento divino no es el principio de éste (q.34 a.3); por tanto, a lo sumo, puede concederse una cierta prioridad imperfecta de razón.

EN CONTRA DE LA SEGUNDA PARTE:

1) El conocimiento de los futuros, pertenece a la perfección de la ciencia divina; es así, que el Verbo procede en virtud de un conocimiento perfectísimo; luego, también procede por conocimiento de los futuros.

Respuesta. *Distingo la mayor.* Hipotéticamente, en el supuesto de que se den, *concedo la mayor;* absolutamente, *niego mayor y distingo la menor* en virtud de un conocimiento perfectísimo y absolutamente necesario, *concedo la menor;* por un conocimiento contingente, *niego la menor.*

2) Todo lo que representa al Verbo, le representa en virtud de la procesión; es así, que también representa a las creaturas existentes; luego, procede por conocimiento de ellas.

Respuesta. *Distingo la mayor.* Bien formalmente, bien idénticamente y por concomitancia, *concedo la mayor;* precisamente formalmente, *niego la mayor.*

No va en contra de la tesis en ningún sentido lo indicado en q.34 a.3, pues al hablar STO. TOMÁS del Verbo expresivo y operativo de las creaturas, trata de la ciencia de simple inteligencia.

435. Escolio. DEL VOLUNTARIO EN LA GENERACIÓN DEL VERBO. Ya se ha hablado que consta por la fe, que la generación divina no es *libre*, sino necesaria, lo cual muchas veces lo enseñaron los Padres en contra de los arrianos. Por otra parte, no hay duda de que el Padre engendra al Hijo no por coacción, sino de un modo totalmente *voluntario*, como muchas veces los mismos Padres afirman en contra de los mismos herejes. Mas, puesto que el Verbo procede por el entendimiento y no por la voluntad, está claro que la voluntad divina no es *el principio formal* de la generación.

Reconocido esto, claramente, por todos, preguntaron los teólogos en *qué orden de razón* debería concebirse la voluntad del Padre en la generación del Hijo, pues, por una parte, parece que debe situarse como anterior a la generación misma, ya que lo esencial se dice que es anterior a lo nocional y el Padre engendra constituido plena y perfectamente, y así lo juzgaron ESCOTO y CAYETANO, juntamente con otros; mas, por otra parte, la acción de entender es anterior a la acción de querer, y la generación como que se sigue inmediatamente de ella, y por tanto la voluntad del Padre parece que es posterior a la producción del Verbo según piensan CAPREOLO, SUÁREZ y otros muchos.

Ambas sentencias, parece que retienen su probabilidad, y no hay dificultad en admitir una cierta *mutua prioridad de razón* entre la generación y la voluntad de engendrar; pues en esto, apenas puede pensarse, según indicamos al tratar acerca de la prioridad y de la posterioridad en lo referente a Dios más que de una prioridad imperfecta de razón, puesto que entre los datos que se comparan no puede hallarse ninguna otra prioridad.

TESIS 38. *EL ESPÍRITU SANTO PROCEDE POR LA VOLUNTAD.*

436. Nexo. Lo que hemos probado en la tesis 36 acerca de la procesión del Verbo; a saber, que el principio inmediato de éste no es la naturaleza divina, sino su operación inmanente; esto es lo que establecemos ahora acerca de la

procesión del Espíritu Santo, que la tercera persona procede por la otra operación inmanente de la naturaleza espiritual; a saber: por la voluntad.

Nociones. Por tanto, consta, por lo dicho, el sentido de la tesis; a saber, que la procesión del Espíritu Santo se da en lo referente a Dios en cuanto que se da en Dios una operación volitiva; esto es, que la razón formal por la que se produce la tercera persona es la voluntad, y que se le comunica a ella la naturaleza divina precisamente en cuanto que es acción de querer.

Adversarios. Según hemos dicho, se oponen a la doctrina común DURANDO y otros más recientes, los cuales, al menos, no quieren en esta tesis teológica ver mas que una cierta comparación, y los cuales insisten, también, de una forma especial, en el menor fundamento dogmático que tenga, según dicen ellos, esta parte de la teoría psicológica de las procesiones divinas. Ahora bien, DURANDO, aunque sostiene absolutamente que la procesión del Espíritu Santo no es por *operación de la voluntad*, sin embargo, a fin de distinguir de algún modo la generación de la insuflación, dice que la primera sólo se da ∗per modum naturae+, y que, en cambio, la segunda es ∗per modum voluntatis+; a saber, porque procede *de las dos personas*; la cual, sin embargo, no es mas que ∗una razón de nombre+ el por qué se denomine de este modo, según una cierta adaptación a lo que se halla en la imagen creada.

437. Doctrina de la Iglesia. Así como la procesión del Verbo la Iglesia enseña que se realiza por el entendimiento, así la procesión del Espíritu Santo enseña también la Iglesia, que se realiza por la voluntad. El *Concilio XI de Toledo* repite las palabras de S. AGUSTÍN: ∗El Espíritu Santo procede de ambos, porque es la caridad o santidad de ambos+ (D 277). *El Catecismo del Concilio Tridentino* dice que las obras del amor son apropiadas al Espíritu Santo, puesto que ∗el Espíritu Santo procede de la voluntad divina como inflamada en amor+. LEÓN XIII repite lo mismo en la Carta encíclica *Divinum illud*, en la cual propone *a la Iglesia universal* toda la doctrina acerca del Espíritu Santo como fundada en esto: en que el Espíritu Santo procede ∗del amor mutuo del Padre y del Hijo, y, por tanto, le llama al Espíritu Santo *Amor vivificante, caridad divina y caridad entre sí del Padre y del Hijo, Amor increado, el Amor primero y supremo, el Amor sustancial.*

Valor teológico. Debe mantenerse la censura prácticamente común de *certeza teológica*, sobre todo después de la encíclica de LEÓN XIII.

438. Se prueba por la S. Escritura y por la tradición. EN VIRTUD DE LOS NOMBRES CON LOS QUE ES DESIGNADO EL ESPÍRITU SANTO Y AL MISMO TIEMPO EN VIRTUD DE LAS FUNCIONES Y OPERACIONES que se le atribuyen. Los nombres por los que argumentamos con ESPÍRITU SANTO,

CARIDAD Y AMOR, DON, y otros semejantes. Al Espíritu Santo se le han atribuido, como funciones, *las obras de santificación.*

1. El Espíritu Santo es el nombre propio de la tercera persona, si bien, acomodado a esta tercera persona, pues también las otras personas podrían llamarse de este modo (q.36 a 1); ahora bien, de este nombre se deduce la procesión del Espíritu Santo por la voluntad.

Prueba de la menor:

a) LA PARALA ESPÍRITU, indica la quididad o esencia de la persona a manera de cierto impulso y de fuerza motiva (q.36 a.1 21), y según hemos indicado, basándonos en los Padres tiene un sentido *relativo* y pasivo, cuasi ∗spiratum+; es así, que en una naturaleza espiritual, el impulso y el principio motivo es la voluntad y su afecto; pues el amor impulsa a la voluntad del que ama en orden al amado, según está claro por el modo frecuente de hablar, tanto sagrado como profano; luego, con esta expresión, se da a conocer que la tercera persona procede por amor, y que se le comunica la naturaleza divina formalmente en cuanto que es amor.

b) La tercera persona recibe el nombre de *Espíritu Santo* de tal forma, que se le adjudican las obras de la santificación, e incluso parece que se dice especialmente de Él: *el atributo mismo de la santidad y de la perfección moral* en la divinidad. Así, después de la S. Escritura, la cual según es conocido, atribuye nuestra santificación al Espíritu Santo, sobre todo los Padres griegos llaman al Espíritu Santo ∗la santidad+, como S. GREGORIO TAUMATURGO (R 611), ∗cuya naturaleza es la santidad+, S. BASILIO (R 941), y ciertamente en la enumeración conjunta con las otras personas se le llama ∗la santidad misma+ (**αύτοαγιότης**) como la denomina S. GREGORIO NACIANCENO (R 914), y de aquí derivan la atribución de las obras de la santificación: ∗El Espíritu Santo, al ser santo según su esencia, recibe el nombre de fuente de la santidad+ (R 914). Así también, S. AGUSTÍN: ∗Aunque tanto el Padre como el Hijo son espíritu, y aunque tanto el Padre como el Hijo son santos, sin embargo, propiamente Él mismo, la tercera persona de la Santísima Trinidad, es llamado el Espíritu Santo, como la santidad sustancial y consustancial de ambos+ (R 1750).

Ahora bien, la santidad pertenece formalmente a la voluntad. Por consiguiente, como quiera que con esta expresión se da a conocer que el Espíritu Santo procede de un principio formalmente santo, se indica que procede por la voluntad; pues todo lo que se dice exclusiva o apropiativamente acerca de las divinas personas, expresa de uno u otro modo, la razón del origen. Así argumentan, comúnmente, los escolásticos, como S, BUENAVENTURA: ∗Insuflar en los seres espirituales es exclusivo del amor y puesto que el amor puede ser insuflado recta y ordenadamente, y así es puro... por ello, aquella

persona que es amor, no solamente es llamada el Espíritu, sino también el Espíritu Santo+.

439. 2. CARIDAD, AMOR, DILECCIÓN: Con este nombre no es designado el Espíritu Santo en la S. Escritura, ni tampoco le designan así los Padres griegos; en cambio sí que le llama con este nombre muchas veces S. AGUSTÍN: *Bien sea la unidad de ambos, bien la santidad, bien la caridad, bien por tanto la unidad por ser la caridad, y por lo mismo la caridad por ser la santidad...+ (R 1665), y después de él también le llaman así al Espíritu Santo los Padres Latinos, como S. GREGORIO MAGNO: *El Espíritu Santo mismo es amor+. En la LITURGIA. *Fuente viva, fuego, caridad+; de tal forma que en el modo de hablar del pueblo cristiano, sea como la nota principal por la que se le distingue al Espíritu Santo. Al mismo tiempo S. AGUSTIN le llama *bondad, dilección, etc.*, de donde dice: *La voluntad comienza a manifestar la persona del Espíritu Santo, y él mismo manifiesta la caridad con la que aman mutuamente el Padre y el Hijo; de donde si propiamente alguno de estos tres debe recibir el nombre de caridad) quién más adecuado que el que éste sea el Espíritu Santo? Por ello, se difunde en nosotros la caridad de Dios por el Espíritu Santo, el cual inflama en nosotros la dilección y los dones de la gracia+; es así, que la caridad es propia de la voluntad; luego el Espíritu Santo procede por la voluntad.

3. S. AGUSTÍN llama al Espíritu Santo, muchas veces, DON (R 1561 1670 1678) y S. HILARIO le llama regalo (R 858). A causa de lo cual STO. TOMÁS prueba con hermosas palabras que la procesión del Espíritu Santo es por el amor, porque con este nombre se indica que el Espíritu Santo procede en cuanto que es algo que es dado, y que procede por amor, ya que el don es dado por donación gratuita, de donde el amor mismo es el primer don: q.38 a.2.

440. Se prueba con el argumento de **razón teológica** en base a la doctrina general ya dada acerca de las procesiones según las operaciones inmanentes propias de la naturaleza divina; es así, que el Verbo procede por el entendimiento; luego, no queda mas que el Espíritu Santo proceda por la voluntad (q.27 a.3).

SE EXPLICA la procesión del Espíritu Santo (q.27 a.3.4; q.36 a.1; q.37 a.1) a semejanza del *amor*, el cual es a manera de la impresión de la cosa amada en el que ama y el impulso del que ama en el amado en virtud de lo cual se realiza la unión afectiva. En las creaturas se produce ciertamente el *amor* mismo con el que una persona ama formalmente; en cambio, en lo concerniente a Dios, se produce en virtud de la infinita fecundidad del amor mismo un término subsistente e infinito, al cual se le comunica la naturaleza divina formalmente en cuanto amor, y es a manera de *amor subsistente e hipostático*[17]*.*

[17] Cualquiera que sea el modo de la acción de querer en las creaturas, es

De donde al Espíritu Santo no se le apropia la caridad y el amor divino tanto como si fuera (apropiativamente, esto es, por antonomasia) la persona que ama, la cual en la S. Escritura se dice mas bien que es el Padre (S. Jn. 3,16; Rom 5,5; 2 Cor. 13,13; 1 Jn 3,1) sino que se le apropia mejor *el amor mismo* de Dios Padre, o el amor mismo del Padre y del Hijo, puesto que el Espíritu Santo es el término que consigna hipostáticamente el amor divino como principio impulsivo.

441. Corolarios:

1. A causa de la escasez de vocablos, como dice STO. TOMÁS, q.37, el AMOR en lo referente a Dios se considera tanto *esencialmente* como *personalmente*; esencialmente, en orden a designar *el acto mismo del amor;* personalmente, respecto al *término* producido por el amor, el cual *es la persona del Espíritu Santo.* También otros términos que se refieren a la voluntad, se consideran con más facilidad esencial y nocionalmente, como ∗*diligere*+ (amar), con cuyo término puede significarse en lo referente a Dios, tanto el acto mismo del amor, como la producción de la tercera persona.

2. Así pués, la expresión ∗el Padre y el Hijo aman en el Espíritu Santo+ suele admitirse; esto es, no considerando el Verbo ∗diligere+ (amor) *esencialmente,* con lo que se diría que el Espíritu Santo es el amor formal de ambas personas, sino *nocionalmente*, como *spirare* (insuflar) en sentido equivalente a la expresión ∗el Padre dice al Verbo+: q.37 a.2.

3. El Espíritu Santo procede *per se y formalmente* del amor *necesario* de Dios, como dijimos en caso semejante acerca del Verbo. No obstante *primordialmente* y a manera de nota absolutamente propia, como ∗*dilectio*+ *común del Padre y del Hijo*, y a manera de *amor mutuo* de ambos. Así lo presenta S. AGUSTÍN (R 1665) y después de él todos los escritores eclesiásticos; y esto concierne a la explicación en sentido más pleno de la procesión del Espíritu Santo *de parte de ambos*. De ahí, el que se le llame al Espíritu Santo *unidad, vínculo, nexo* de ambos; más aún, a veces es colocado *en situación intermedia* entre el Padre y el hijo (si bien, los Padres griegos insisten muchísimo en el orden transmitido por tradición, como S. BASILIO, R 917, y, ciertamente, con razón, a fin de que se entiendan rectamente los orígenes); a saber: el Espíritu Santo, en cuanto que procede por amor, *consigna hipostáticamente todas las propiedades del amor y los efectos formales del mismo.*

---

suficiente el que en esta acción de querer de las creaturas siempre se da, al menos, un acto producido en orden a procurar a partir de esta acción de querer en las creaturas, la analogía respecto a la procesión del Espíritu Santo.

N.B. COMELLAS propuso cierta nueva exposición ulterior de la procesión del Espíritu Santo por el amor, la cual, no obstante, es difícil y parece que no puede admitirse. En efecto, se funda en cierto amor de *concupiscencia* *en orden a tener un bien+, el cual es el único que entiende como *amor *spirativum+;* y esto parece que conlleva ya cierta indigencia en lo referente a Dios. Deduce también de ella, que el Espíritu Santo es, en un cierto sentido formal, *la unidad del Padre y del Hijo*, por una *unidad de transfusión de la entidad+ entre el Padre y el Hijo; lo cual, no puede entenderse. Parece que en esta teoría se confunde la *spiratio activa+ por la que el Padre y el Hijo son verdaderamente una sola realidad, con la *spiratio passiva+, realmente distinta de las personas del Padre y del Hijo; a la cual se le atribuye, ciertamente, la denominación de la unión o de la unidad del Padre y del Hijo; sin embargo, solamente según se ha dicho, como término que consigna hipostáticamente el amor esencial de ambas personas.

442. Objeciones:

1. Lo que dicen los Padres griegos acerca de la santidad en cuanto nota del Espíritu Santo, lo expresan solamente para probar la divinidad de la tercera persona; ahora bien, nunca dicen que el Espíritu Santo procede por la voluntad o el amor; luego, no se prueba suficientemente este modo de procesión.

Respuesta. *Distinto el antecedente*. De tal forma que por el hecho mismo de que según los modos indicados pongan la santidad como carácter personal de la tercera persona, señalan suficientemente el modo de la procesión *concedo el antecedente*; de otro modo, *niego el antecedente.* Debe tenerse en cuenta que prácticamente toda la revelación acerca del Espíritu Santo ha sido hecho por medio de la misión santificadora de éste y por las apropiaciones deducidas por ello. Así, pués, se da un fundamento suficiente para establecer la tesis; en efecto, no es necesario, para que la tesis sea teológicamente cierta, el que se enseñe explícitamente.

2. El Espíritu Santo es llamado *el Espíritu de la verdad*, S. Jn. 14,17; 15,26; TEÓFILO DE ANTIOQUÍA (R 180), S. IRENEO y otros le llaman, a veces, al Espíritu Santo: *Sabiduría*; más aún, en la LITURGIA es invocado el Espíritu Santo para pedir la sabiduría y la ciencia juntamente con el entendimiento y el consejo, los cuales se cuentan entre los dones del Espíritu Santo; luego, más bien, se da fundamento para que se diga que procede por el entendimiento.

Respuesta. S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, dice que el Espíritu Santo es llamado así porque es el *Espíritu del Hijo*, el cual *es la verdad*. Sin embargo, principalmente, según aparece por los textos mismos, se llama así a causa de la funciòn que debe ejercer en su misión en orden a los apóstoles, la cual es

obra de la infinita caridad de Dios, según expone de forma preclara, apoyándose en la Tradición, LEON XIII. Y, ciertamente, la verdad y la ciencia comunicada por el Espíritu Santo es *en virtud de la unión,* 1 S. Jn. 2,20.27, de donde los teólogos comúnmente, siguiendo a STO. TOMÁS (2-2 q.45) unen el don de la sabiduría con la virtud de la caridad, porque esta sabiduría procede de la caridad, en cuanto connatural con ella. Por ello, pedimos la sabiduría celestial y la ciencia celestial al Espíritu Santo. Por otra parte, es conocido que en S. Juan, le verdad significa toda la *santidad y la gracia* en cuanto opuesta al espíritu engañoso del mundo. Prácticamente, del mismo modo pueden explicarse aquellos poquísimos textos de los Padres, que parece que surgen a causa de la distinción entre el Verbo y la Sabiduría en los libros sapienciales, los cuales, sin embargo, al ser textos singulares, de ningún modo pueden contradecir a la doctrina expresamente enseñada por ellos mismos acerca del Verbo único de Dios.

TESIS 39. *EL PRINCIPIO ⋆QUO+ PRÓXIMO EN LAS PROCESIONES DIVINAS, ES LA ACCIÓN DEL ENTENDER Y LA ACCIÓN DEL QUERER.*

443. Nexo. Se ha probado ya por las fuentes teológicas, que las procesiones en Dios se dan por el entendimiento y por la voluntad; por tanto, el entendimiento y la voluntad no pueden ser excluidos de la razón de principio formal. Sin embargo, a causa de las dificultades que surgen, estudian los teólogos, además, a ver si la acción de entender y el amor de Dios deben considerarse simplemente como principio *⋆quo+*; esto es, como poder productivo propiamente tal, o cómo debe concebirse esta noción cuando se aplica a Dios.

Nociones. Según hemos indicado ya, se distingue en la producción *el principio ⋆quod+ y el principio ⋆quo+*. Principio *⋆quod+* es el supuesto o subsistente, que produce verdadera y simplemente el término; por tanto, queda incluido en la noción de este principio todo lo que se requiere en orden a que el término producido proceda verdadera y simplemente de él. Principio *⋆quo+*, esto es, *formal*, de la producción en general se dice aquel que explica en el agente la existencia y la naturaleza de tal producción; sin embargo, a manera de principio no de acción, ⋆aquello por lo que el agente obra+ (q.41 a.5 ad 1).

Se subdivide en principio *⋆quo+ remoto y próximo*, remoto o radical es la naturaleza del que lo produce, sobre todo en la producción natural, pues la naturaleza es la esencia misma en cuanto principio de producción. Principio *⋆quo+* próximo, es la virtud o cuasi virtud productiva, como son las facultades en la producción de los actos vitales; v.g.: el entendimiento es la razón inmediata de por qué el hombre entiende. En las creaturas, la virtud productiva o principio *⋆quo+* próximo, es parte o cuasi-parte, bien sustancial, bien accidental, del supuesto que obra.

Y, en realidad, hay que advertir que en las creaturas, el principio *⁎quo+* no se llama así porque sea *meramente ⁎quo+* de tal forma que no produzca verdadera el término; más aún, se dice que el principio *⁎quod+* actua porque *obra verdadera e inmediatamente el principio ⁎quo+* (según está claro en la acción de entender). El cual, es verdaderamente principio, porque obra, ciertamente, en cuanto *parte* del supuesto no como algo que subsiste perse; y, por tanto, el supuesto en cuanto tal y en cuanto contradistinto de la naturaleza es solamente principio de atribución.[18]

444. Estado de la cuestión. Así pues, preguntan los teólogos, exceptuando unos pocos, como AUREOLO, GREGORIO DE RIMINI y, tal vez, algunos mas modernos, los cuales no quieren que se considere en lo referente a Dios esta distinción de principios, cual es el principio *⁎quo+* en las procesiones de la Santísima Trinidad. Y, en verdad, todos admiten que el principio *⁎quo+ remoto es la naturaleza divina misma*, puesto que las procesiones se fundamentan en la infinitud de ésta.

Ahora bien, es más difícil la cuestión acerca del principio *⁎quo+ próximo*. Pues una parte parece que debe designar como principio ⁎quo+ próximo, algo que pertenece a la naturaleza, ya que la acción de entender y la acción de querer, no pueden ser excluidas de la razón de principio formal, y, en general, la virtud productiva es parte o complemento de la naturaleza. Sin embargo, por otra parte, no todas las personas tienen virtud o poder de producir, y, por ello, los poderes de engendrar y de insuflar, son *nocionales* y, en general, el principio de producción se distingue realmente del término producido; de ahí que el principio ⁎quo+, al menos el próximo, parece que debe situarse en algo relativo o nocional, pues lo esencial es común a todas las personas.

Para discernir esto, es necesario recordar *la diferencia esencial* ya establecida al principio *entre las producciones divinas y las creadas*. A saber, en las creaturas es producida la *naturaleza* del término; más aún, es producido el término porque es producida la naturaleza de éste y hasta tal punto en la producción sustancial de engendrar se dice que se comunica la naturaleza, porque es producida *una nueva naturaleza,* realmente distinta de la naturaleza del principio productor, aunque específicamente la misma. Sin embargo, en las procesiones divinas es producido *el término*, pero *no la naturaleza de éste*, la cual es la misma divinidad del principio productor, sino que *se comunica* plena y perfectísimamente *por identidad*. De aquí parece surgir la radical

[18] El supuesto creado es algo único; sin embargo, actúa mediante partes verdadera y realmente distintas; y por tanto, aunque las facultades de ningún modo deban considerarse como entes que subsisten por sí; sin embargo, la acción de entender no procede verdadera y simplemente mas que del entendimiento, y el amor solamente procede de la voluntad (supuesta la distinción real de facultades).

diferencia que debe establecerse en la razón del *principio* *quo+, cuando se aplica a las producciones divinas; a saber, que deben excluirse de su concepto todas aquellas notas, que están fundadas en realidad en la función peculiar que le compete en orden a producir la naturaleza del término producido, según estableceremos en la prueba de la tesis.

Y hay que hacer notar, además, que, según lo estudiado en el tratado *de Deo uno+, se da formalmente en Dios *la acción de entender y la acción de querer* *permodum (a manera de) acto segundo, *non per modum (a manera de) potencia o facultad.

445. Sentencias. DURANDO, según hemos visto, excluye al entendimiento y a la voluntad de la razón de principio *quo+ de las procesiones divinas y enseña que éstas provienen de la naturaleza; sin embargo, pone *las relaciones* como principio *quo+ inmediato; su fundamento es la total separación entre el orden esencial y el nocional. ESCOTO atribuye, ciertamente, las procesiones divinas al entendimiento y a la voluntad, pero no a la acción formal de entender y a la acción formal de querer, común a las tres personas, sino a las operaciones nocionales que se dan por concomitancia con ellas; a saber, la dicción y la insuflación, las cuales las atribuye al entendimiento del Padre y a la voluntad del Padre y del Hijo. Sin embargo, queda la duda sobre si poner la dicción y la insuflación como mera operación nocional, o como principio *quo+ de la procesión del Verbo y del Espíritu Santo. Hay muchos teólogos, antiguos y más modernos, los cuales dicen que las dos personas son producidas por el entendimiento y la voluntad *nocional*, como principio *quo+ próximo, a los cuales los distinguen de distintas maneras de los esenciales; la fórmula frecuente, es que el entendimiento nocional es entendimiento *en cuanto que se da en el Padre*, y la voluntad en cuanto es *amor mutuo del Padre y del Hijo*. S. BUENAVENTURA, cuya sentencia la desarrollan los WIRCEBURGENSES, pone a la naturaleza como principio *quo+ remotísimo, al entendimiento y a la voluntad como principio *quo+ remoto, y a las relaciones de las personas que realizan la acción de producir como principio *quo+ próximo de la procesión en lo referente a Dios; sin embargo, KILDER añade que el principio *quo+ de la comunicación, incluso el próximo, es algo esencial; a saber: la acción misma de entender y la acción de querer común. Todas estas sentencias se fundan en la distinción que parece que debe establecerse entre el principio y el término de la producción, y por el hecho de que la potencia de engendrar y de insuflar son nocionales.

Sin embargo, la sentencia *más común* sostiene que el principio *quo+ próximo; esto es, la virtud o poder productivo, no menos que el remoto, es *algo esencial*, la acción de entender y la acción de querer, puesto que las procesiones se dan en lo referente a Dios a causa de la fecundidad que conlleva su infinitud. Sin embargo, se requiere, como *condición, la relación de la persona que produce*, ya que la acción de entender y la acción de querer no puede cuasi ejercer su

poder o virtud, a no ser en la persona no producida, o, al menos, no producida por dicha razón formal; en efecto, a causa de la infinitud del término producido, la virtud o poder productor en ambas líneas como que se agota con una sola producción; por esto se explica el por qué solamente el Padre produce por el entendimiento, y el Padre y el Hijo solamente por la voluntad. Esta sentencia la defienden STO. TOMÁS (q.41 a.5), al enseñar que el poder de engendrar significa ⁎in recto+ la esencia, e ⁎in obliquo+ la relación; también, comúnmente, defienden esta sentencia los *tomistas* TOLEDO y SUÁREZ, juntamente con la mayor parte de los teólogos de la Compañía de Jesús. Y no parece que disienten en realidad muchos de éstos que presentan como principio ⁎*quo*+ el entendimiento y la voluntad *nocional*; ni tampoco se opone, tal vez, a esta sentencia ESCOTO; a saber, si pone la dicción y la insuflación meramente como operaciones, no como principios.

446. Valor teológico. La tesis es *más probable.*

Se prueba la tesis. Puesto que ya se ha mostrado en contra de DURANDO que la acción de entender y la acción de querer pertenecen al principio formal de las procesiones en lo referente a Dios, es suficiente ahora probar, en general, que la razón del principio ⁎*quo*+ no puede situarse en los elementos nocionales, sino que debe hacerse esto en los esenciales.

1. El principio ⁎*quo*+ no puede situarse en lo *relativo*, sino que debe ser algo *absoluto*. Pues en toda producción aquel es principio ⁎*quo*+ en el que lo producido se asimila al que lo produce, sobre todo en una producción sustancial, con lo cual deben ponerse en relación de forma especialísima las procesiones divinas; de donde, el que engendra, puede formalmente engendrar mediante aquello que es comunicable; es así, que en lo referente a Dios, lo producido se asimila al que lo produce en la naturaleza, la cual es comunicada en cuanto intelectual y volitiva, no en las relaciones, las cuales son de distinta razón e incomunicables; por ello, la relación en cuanto relación, no puede ser el principio formal de la producción; luego, el principio ⁎*quo*+ es, en lo referente a Dios, algo esencial; a saber: el principio formal mismo de la comunicación, el cual, de ningún modo, puede distinguirse del principio formal de la producción (q.41 a.5). Ahora bien, la relación en cuanto supositalidad, implica contradicción con la razón del principio ⁎*quo*+ de la producción, pues ⁎la forma individual constituye a la persona que engendra, mas no es aquello por lo que el que engendra realiza la acción de engendrar, si no fuera así, Sócrates engendraría a Sócrates+.

2. La virtud productiva, incluso no operante, es complemento de la naturaleza; es así, que la naturaleza divina tiene en todas las personas todos los complementos que le son debidos; en otro caso, no habría entre ellas perfecta igualdad; luego, la virtud productiva es esencial, no nocional.

447. 3. Por la propia quididad del principio *quo* en lo referente a Dios. En las creaturas, el principio *quo* obra verdaderamente y produce el término, porque es producida su naturaleza; y por ello, el principio *quo* debe distinguirse verdadera y realmente del término producido; es así, que en lo referente a Dios no es producida la naturaleza del término, sino que la producción es formalmente comunicación de la naturaleza a un término relativo; luego, no hay ninguna razón de por qué el principio *quo* se tenga que distinguir del término producido. Más aún, es necesario lo contrario; en efecto, cuanto más perfecta es la producción, menor es la distinción entre el término y el principio, la cual distinción en lo referente a Dios no es mas que una distinción de una oposición relativa. Por consiguiente, el poder o el principium quo no se dice unívocamente de un poder creado y del poder divino, porque nuestro poder es, en orden a un efecto, no consustancial; en cambio, el poder divino es, en orden al Hijo, de una sustancia totalmente idéntica con la del Padre.

Por consiguiente, en lo referente a Dios, el principio *quo* debe concebirse meramente como la razón formal bajo la cual es producido el término y le es comunicada la naturaleza divina, esto es meramente ut *quo*, de ningún modo como el que produce *ut quo*. Por el contrario, en las creaturas no puede darse una razón formal de la producción, a no ser como que produce *ut quo* una naturaleza de la misma razón que la naturaleza del que produce.

Por consiguiente, en lo referente a Dios, el Padre entendiendo produce al Verbo; el Padre y el Hijo, amando, producen al Espíritu Santo. Con lo cual se excluye la doble operación meramente concomitante introducida por ESCOTO en ambas líneas; a saber: el entender y el decir, el amar y el insuflar, como se hace notar más adelante.

Esta sentencia fue propuesta en el *Concilio Florentino* por JUAN DE MONTENEGRO, teólogo de los latinos: He dicho que el Hijo es engendrado por el Padre y de la sustancia del Padre; ahora bien, de tal forma, que el Padres es el que engendra, y el principio por el que la persona misma engendra es lo que solamente se comunica[19].

448. Corolarios:

[19] En el *Concilio Florentino*, 2 de Marzo de 1439, otro texto refiere así las palabras de JUAN DE MONTENEGRO: Por tanto, la sustancia del Padre es el principio por el que engendra, y lo que se le da y se le comunica al Hijo por la generación y lo que el Hijo recibe como comunicado a Él... Esta esencia considerada absolutamente, la fuerza de engendrar, es el principio por el que el Padre engendra.

1. Por consiguiente, no es formalmente lo mismo *el principio *quo+ y el poder de engendrar o de insuflar*, ya que el principio quo es esencial, y el poder de engendrar o de insuflar es nocional. Sin embargo, lo que se significa *in recto+ en el poder de engendrar es *esencial* el *principio *quo+*; y se connota *in obliquo+ la relación de la persona que produce.

2. Así pues, la relación tiene una doble función en las procesiones divinas: Es la *condición requerida* por parte del principio *quo+ y es el *constitutivo* del principio *quod+.* Ahora bien, debe distinguirse cuidadosamente, según indica TOLEDO, entre el *principio *quo+* de la procesión, y aquello *por lo que el principio *quod+* se constituye en la razón de tal; aquel es esencial, en cambio éste es la relación que atribuye formalmente al principio la distinción necesaria respecto al término producido.

3. *El entender y el querer nocional*, de lo cual hablan muchos teólogos, no puede significar otra cosa sino el entender y el querer *esencial* mismo, el cual es *el único* entender y querer, *añadiendo la relación* de paternidad y de insuflación (o de paternidad y de filiación) *como condición requerida, no para entender o para amar, sino para producir;* a saber: lo nocional *no afecta al entender o al querer mismo*, pues aquello por lo que el Padre conoce formalmente es *la acción misma de entender común a las tres personas*, y aquello por lo que el Padre y el Hijo se aman, es *el amor común también al Espíritu Santo*; sino que, solamente, es algo que se da por parte *de la condición requerida* para engendrar e insuflar. Y por ello, en este conjunto, así como en la expresión la acción de entender del *Padre*, o bien *como se da en el Padre*, o *el amor mutuo del Padre y del Hijo* o bien, *el amor como se da en el Padre y el Hijo*, no se da a conocer ya meramente como el principio *quo+ de la producción, sino como el principio *conjuntamente* con la condición requerida. En este sentido, parece que lo entienden algunos autores, los cuales se adhieren a esta sentencia, y, de este modo, no difieren, en realidad, de la doctrina propuesta en la tesis.

4. En virtud de esta doctrina acerca del principio *quo+, se entiende el sentido pleno de la expresión *el Hijo es de la sustancia del Padre+ (D 54 69 369), porque los elementos esenciales son el principio formal de los nocionales; con esta expresión, los Padres y los Concilios quisieron dar a conocer principalmente *la consustancialidad* de las personas divinas *por las procesiones*, y la verdadera razón *de la generación* del Verbo, pues lo engendrado es de la sustancia del que lo engendra.

5. Acerca del término formal de las procesiones divinas, debe decirse, proporcionalmente, lo mismo que acerca del principio; a saber: que la acción misma de entender y el amor es *algo esencial*, connotada como condición la relación de la persona producida.

449. Objeciones:

1. El principio de producción, en general, se distingue del término producido; luego, también el principio *⁎quo⁺.*

Respuesta: *Devuelvo el argumento* en el principio quo remoto, el cual los adversarios lo reconocen como la naturaleza común. *Así, pues, distingo el antecedente.* El principio *⁎quod⁺, concedo el antecedente*; el principio *⁎quo⁺ subdistingo*: en la producción en que se produce la naturaleza del término producido, *concedo*; en la producción divina en que no se produce la naturaleza del término, sino que solamente se comunica por identidad, *niego.*

2. Si la virtud o poder productor es algo esencial, puesto que no todas las personas pueden producir, la virtud o poder se encuentra obstaculizado en dichas personas; es así, que esto es absurdo, pues el obstáculo es algo que proviene ⁎ab extrínseco⁺ o aparte de la naturaleza, lo cual no puede entrar dentro de lo referente a Dios; luego, no puede admitirse esta sentencia.

Distingo la mayor. La virtud o poder productor en las personas las cuales no producen se encuentra obstaculizada propiamente; esto es, *privativamente,* como si careciera de un requisito, debido, bien al principio mismo, bien a la persona, *niego la mayor*; impropiamente, esto es, *negativamente*, en cuanto que no tienen todas las personas la condición necesaria para la producción, y, ciertamente, a causa de una exigencia intrínseca de la naturaleza divina que reclama precisamente esto; *pase la mayor y contradistingo la menor y la razón que se ha añadido.* El impedimento propiamente dicho, es algo que proviene ⁎ad extrínseco⁺ o aparte de la naturaleza; concedo la menor; un impedimento meramente negativo de la manera explicada, *niego la menor,* pues al ser algo que exige la *naturaleza divina*, es totalmente natural y pertenece a la perfección infinita de las personas mismas producidas.

450. 3. Cuando la distinción se funda en la producción formal e inmediatamente aquello que distingue formal e inmediatamente; puesto que se da el principio de distinción en cuanto que se da el principio de producción, más aún, también, el principio *⁎quod⁺* es distinto a causa del principio *⁎quo⁺*; ello es así, que solamente la relación de la persona que produce distingue formal e inmediatamente en lo referente a Dios; luego, solamente la relación produce formal e inmediatamente; esto es, es el principio formal de la procesión.

Respuesta: Hay una equivocación en la palabra *formalmente*, la cual puede significar lo que es *la razón formal* y propia de la *distinción* y el verdadero principio que produce, y *el principio formal de la producción.* Así pues, *distingo la mayor:* Si *produce formalmente* significa produce propia y verdaderamente, *concedo la mayor*, pues lo que produce verdadera y

propiamente es el principio **quod+;* si, en cambio, produce formalmente significa el principio formal de la producción, *niego* que en lo referente a Dios produzca formalmente aquello que distingue formalmente. Y *devuelvo el argumento* en el principio remoto de la producción. *Distingo* la primera razón añadida: El principio **quod+* de la distinción, se da en cuanto existe el principio **quod+* de la producción, *concedo;* el principio **quo+, subdistingo*: en las creaturas, *concedo;* en lo referente a Dios, *Distingo de nuevo;* como *la razón formal* de la producción, *concedo*; como que *produce verdaderamente, niego. Distingo* la segunda razón: El principio **quod+* es distinto inmediata y formalmente a causa del principio **quo+, niego*, pues es distinto a causa de la relación; *radicalmente, niego. Distingo* la segunda razón: El principio **quod+*, es distinto inmediata y formalmente a causa del principio **quo+, niego*, pues es distinto a causa de la relación; *radicalmente, concedo* De donde *distingo la consecuencia:* la relación o, más bien, la *persona* constituida formalmente por la relación, produce verdadera y propiamente, *concedo:* la relación es el principio formal de la producción, *niego.* Puesto que el término que va a ser producido es relativo, el principio que produce es también relativo, fecundado por el absoluto que se comunica.

4. S. AMBROSIO dice: *La generación pertenece a la propiedad paterna, no al poder+. Luego, parece que indica que la propiedad o relación de paternidad es el principio **quo+* de la generación.

Respuesta: S. AMBROSIO no trata esta cuestión, sino que opone simplemente la generación *ad intra+ al poder de producir *ad extra+, en contra de los arrianos.

Todo lo demás que aducen los Wirceburgenses de los Padres, evidentemente, no viene al caso.

TESIS 40: *LA RAZÓN DE POR QUÉ LA PROCESIÓN DEL VERBO ES GENERACIÓN Y, EN CAMBIO, NO LO ES LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO, DEBE DEDUCIRSE DEL PRINCIPIO FORMAL, EL ENTENDIMIENTO Y LA VOLUNTAD, DE AMBAS PROCESIONES.*

451. Nexo. Una vez explicado el principio formal de las procesiones divinas, podemos afrontar, de alguna manera, la cuestión acerca de la diferencia entre ambas procesiones; a saber: por qué la procesión de la segunda persona es generación, y no en cambio la procesión de la tercera persona. En razón del *principio formal en cuanto tal,* esto es, de la propia tendencia del entendimiento y de la voluntad, por la que proceden el Hijo y el Espíritu Santo en la naturaleza divina, parece que puede desprenderse una cierta explicación más sólida de esta diferencia.

Dificultad de la cuestión. Consta, por la *fe*, según hemos visto, que el Verbo es engendrado, y no en cambio el Espíritu Santo. Sin embargo, siempre ha parecido muy difícil la razón de esta diferencia; de tal forma, que algunos Padres parece que, prácticamente, prohíben esta investigación. Así, S. ATANASIO: *) Pues cómo (dicen los macedonianos) si procede del Padre, no se dice que es engendrado y que es Hijo, sino simplemente Espíritu Santo? Hombres sumamente torpes, dan vueltas a estos temas, los cuales pretenden escudriñar con demasiada curiosidad las profundidades de Dios, las cuales nadie las conoce sino el Espíritu de Dios, al cual ellos mismos calumnian+; y S. AGUSTÍN: *Ahora bien) quién puede explicar qué diferencia se da entre nacer y proceder, al hablar de aquella naturaleza sumamente excelente?... Distinguir entre aquella generación y esta procesión, no lo sé, no soy capaz, no me encuentro con fuerzas+. No obstante, cuando dicen esto en contra de los herejes, los cuales apoyándose en la oscuridad del misterio no querían admitirlo, no rehuyen la piadosa y humilde explicación del mismo, como vemos en S. AGUSTÍN mismo: *Ciertamente, puesto que han creído firmemente... procuren, mediante la oración y el estudio y la vida recta, entender; esto es, ver con la mente lo que se entiende con la fe, cuanto es posible verlo.) Quién va a prohibir esto; más aún, quién no va a animar a estos?

Ahora bien, la razón de la dificultad es obvia. Pues al ser la generación, según hemos visto, *el origen de un viviente respecto de otro viviente en virtud de un principio unido de naturaleza semejante+, no es difícil explicar por qué no todos los elementos de esta definición convienen a ambas procesiones. En efecto, en ambas procesiones, el término es de *la sustancia del que produce* por comunicación de una sola naturaleza en cuanto al número; es, por tanto, *de un principio* perfectísimamente *unido.* Parece, también, que a primera vista ambas son *de naturaleza semejante,* pues, *en virtud de la procesión*, se comunica en ambas procesiones la naturaleza divina.

452. Soluciones que deben rechazarse. Muchas soluciones se han indicado a manera de ensayo parda este problema por algunos teólogos, e incluso por algunos Padres, las cuales no pueden admitirse, en cuanto que están poco concordes con los principios teológicos.

El que el Espíritu Santo no se llame Hijo *por proceder de los dos*, puesto que de este modo las dos personas que producen se dirían padre y madre, lo cual en alguna ocasión lo manifestó S. AGUSTÍN (r 1840), no parece que concierna en nada al tema; puesto que el Padre y el Hijo son *un solo simple principio* mediante una sola virtud indivisa, no dos principios mediante virtudes parciales, como el padre y la madre.

Y no se explica adecuadamente la cuestión propuesta, cuando se dice que la tercera persona es *menos semejante al Padre* que la segunda, puesto que recibe una naturaleza infecunda; en cambio, el Hijo la recibe fecunda, de

donde se siga tal vez que la procesión del Verbo es perfectamente asimilativa, y no, en cambio, la procesión del Espíritu Santo; la cual teoría la explica sutílmente RICARDO DE S. VICTOR y otros. Pues la semejanza en lo referente a Dios, según enseña acertadamente STO. TOMÁS (q.42 a.4), se entiende solamente según los elementos esenciales, no según los nocionales. Más aún, aunque se concediera una semejanza mayor entre el Padre y el Hijo que la del Padre y el Espíritu Santo, a causa del poder de insuflar, esta semejanza no tendría absolutamente nada que ver respecto a la razón de la generación; pues la semejanza que debe considerarse en ésta, debe ser *una semejanza en la naturaleza*; y no se pregunta si el término es más o menos semejante, sino si la semejanza en la naturaleza es o no a causa de la razón formal de la producción.

Por último, el que la procesión del Hijo sea *natural* y no voluntaria, y la procesión del Espíritu Santo sea *voluntaria* y no natural, lo cual lo sostienen con otros ESCOTO y DURANDO, es falso, ya que ambas son naturales y voluntarias, aunque ninguna de las dos libres; y, por último, hay que explicar por qué la primera procesión es peculiarmente natural, de tal forma que es generación.

También muchos escolásticos, puesto que desde el tiempo de STO. TOMÁS explican la diferencia de ambas procesiones en virtud del principio formal; no obstante, se apoyan en fundamentos realmente diferentes, los cuales parece que oscurecen más bien el asunto.

Así, los que acuden a la razón de imagen para explicar la generación del Verbo, como VÁZQUEZ, la cual es ambigua, a no ser que se reduzca simplemente a la razón de STO. TOMÁS.

Lo que *añaden* juntamente con algunos *tomistas* SUAREZ y ARRIAGA, acerca de la acción de entender como *diferencia específica* de la esencia metafísica de la divinidad, no suele admitirse, prescindiendo de si, en realidad, aporta algo a la razón de la generación.

Ahora bien, la razón *de asimilación perfecta*, en el ser personal en la procesión del Verbo aducida por los Wirceburgenses, o la comunicación de la naturaleza todavía fecunda por la vía de la voluntad, propuesta por VIVA, es la misma que la explicación rechazada de RICARDO.

453. Solución de STO. TOMÁS. Juzgamos, por tanto, que hay que atenerse simplemente a la solución de STO. TOMÁS, la cual la exponen y explican juntamente con los *tomistas* de mayor nota SUAREZ, RUIZ DE MONTOYA y muchos otros autores. A fin de explicar ésta, proponemos la tesis del modo siguiente:

A) LA PROCESIÓN DEL VERBO ES GENERACIÓN, PUESTO QUE AL SER POR EL ENTENDIMIENTO INFINITO, SE DA EN ELLA FORMALMENTE, EN CUANTO TAL, LA INTENCIÓN DE ASIMILAR EN LA NATURALEZA EL TÉRMINO PRODUCIDO AL PRINCIPIO PRODUCTOR.

B) LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO NO ES GENERACIÓN, PORQUE AL SER POR LA VOLUNTAD, NO SE DA EN ELLA, FORMALMENTE COMO TAL, DICHA INTENCIÓN.

Preanotandos en orden a la prueba:

a) En las generaciones creadas *la comunicación de la naturaleza* al término producido se da precisamente en cuanto que *es producida una nueva naturaleza* de la misma razón que la naturaleza del principio productor; ahora bien, esto sucede por una especial acción inmanente y por la potencia destinada a ello por la naturaleza *en virtud de la intención de propagar la especie*. A causa de esto, se verifica la noción de generación en la producción del nuevo individuo, la cual es el único modo de cómo se comunica naturalmente en las creaturas la naturaleza de un viviente en otro viviente. Pues tal producción no puede dejar de *proponerse la semejanza en la naturaleza*, y, de suyo, es una procesión que realiza su tendencia bajo la razón formal de semejanza.

Sin embargo, en lo referente a Dios, la naturaleza del término *no es producida*, sino que solamente se comunica, y, ciertamente, no de un modo inmediato bajo la razón de naturaleza, sino bajo la razón *de acción de entender y acción de querer*. Y tampoco la comunicación de la naturaleza en lo referente a Dios puede tender, como es obvio, a la conservación de la especie, y no se da por una potencia destinada únicamente a esto por la naturaleza.

b) Las operaciones inmanente, con las que se comunica la naturaleza en lo referente a Dios, son de orden intencional, la acción de entender y la acción de querer, las cuales tienen una razón formal distinta, y tampoco en cuanto tales, en cuanto que se dan en general en el orden intencional, pretenden comunicar la naturaleza. Por tanto, en lo referente a Dios, aún no puede la generación llamarse procesión alguna, ya que *se comunica perfectísimamente* por ella *la naturaleza divina*; pues aunque las otras condiciones se den en ella de un modo infinitamente más perfecto que en la generación creada, aún no se entiende si es en realidad *en orden o la naturaleza semejante en virtud de la procesión.*

Por consiguiente, para afirmar o negar la razón de generación a las procesiones divinas, es necesario recurrir *al modo propio de la acción de entender y de la acción de querer perfectísima, precisa y formalmente en cuanto son tales*, según indica, con todo acierto, STO. TOMÁS (q.27 a.4 ad 1).

A saber: hay que preguntar *si en una de las dos de las razones formales bajo las cuales proceden las personas divinas, se da la intención de asimilar el término producido al principio productor.*

Por tanto, *afirmamos esto acerca de la producción por el entendimiento infinito, y lo negamos acerca de la producción por la voluntad.*

454. Se prueba la tesis. Esta explicación, según el principio general, de que *la procesión del Hijo es generación porque procede como Verbo,* tiene fundamente, sin duda, en muchas expresiones de los Padres, los cuales enseñan en muchos textos, según hemos visto, la característica intelectual de la generación del Verbo. Más aún, este elemento en las teorías de los autores anteriores al Concilio de Nicxea se da evidentemente, y debe mantenerse; y es lo que indica la expresión de S. AGUSTÍN ⁎en tanto Hijo en cuanto Verbo+, la cual aprobó PIO VI (D 1597).

PRIMERA PARTE. Damos por supuesto, por lo dicho en la tesis 37, que el Verbo, por la procesión, recibe, formalmente, el conocimiento del Padre y *en primer término el conocimiento que el Padre tiene de sí mismo;* de donde el Padre es simultáneamente *el principio que produce y el objeto conocido en primer término,* y esto *perse y esencialmente*; esto es, *en virtud de la intención de la procesión.* Y ya procede el argumento del modo siguiente:

El entendimiento produce el término *bajo la razón formal de semejanza*, esto es, pretende producir semejanza, ciertamente intencional, la más perfecta que puede, del objeto conocido en primer término; por ello, el término producido por el entendimiento, la palabra, es la semejanza formal de la realidad entendida; así, pues, el Padre, en lo referente a Dios, conociéndose por el entendimiento infinitamente perfecto, produce el término, el Verbo divino, *pretendiendo, precisamente, la semejanza intencional perfectísima de sí mismo;* esto es, infinitamente perfecta en la razón de semejanza, ciertamente intencional; es así, que la semejanza infinitamente perfecta en la razón de semejanza, *e incluso la semejanza intencional*, es tal semejanza que no es meramente intencional, sino también *natural*; luego, el Padre, conociéndose, produce el término semejante a sí mismo en la naturaleza, pretendiendo, en virtud de la procesión, la semejanza en la naturaleza; luego, el Padre, conociendo, engendra al Verbo (q.27 a.2).

Pruebo la menor subsumida:

11. La acción de entender ex genere suo, tiende *a asimilar*; a saber: a tener la semejanza de la realidad entendida; y por ello, por su propio concepto, exige una semejanza perfectísima, si es perfectísima. Ahora bien, el que con frecuencia se realice *por la sola semejanza intencional*, sucede, o bien por la imperfección de la realidad entendida, o bien por la imperfección del que

entiende; ahora bien, cuando tanto el objeto inteligible como el sujeto inteligente es perfectísimo, *se lleva a término por una semejanza natural y perfecta*. Pues la semejanza meramente intencional, no es mas que cierto sustituto de la realidad conocida, la cual, el entendimiento la querría tener dentro de sí. Por ello, en Dios, esto es, en el Verbo divino, la representación intelectual es el *ser mismo sustancial de Dios* (q.27 a.1 ad 2; a.2; a.4 al comienzo; véase q.34 a.1).

21. *La razón misma de la representación intelectual perfectísima de la naturaleza divina* exige esto, pues la naturaleza divina no puede perfectamente de un modo intencional ser representada intelectualmente, a no ser por la naturaleza divina misma. De ahí, que la razón de *imagen* puede explicar la generación del Verbo (q.35 a.2).

455. Segunda parte. Por el contrario, la voluntad en la producción del amor no pretende inmediata y formalmente producir la semejanza del objeto amado, sino, mas bien, el impulso del *amante hacia la amada*. Por ello, el término producido formal e inmediatamente por la voluntad, esto es el *amor* mismo, o sea *el término que recibe formalmente el amor en virtud de la procesión*, no es la semejanza de la realidad amada, sino el impulso del amante hacia el amado; luego, de cualquiera manera, el término producido por el amor en lo referente a Dios, sea Dios, y, por tanto, tan perfectamente semejante al Padre en la naturaleza como el Verbo; sin embargo, la razón de semejanza no es *acerca de ,lo formal* respecto a la razón bajo la cual procede el Espíritu Santo; luego, la procesión del Espíritu Santo no puede decirse en orden a la *naturaleza semejante*, y no es generación (q.27 a.4).

456. Objeciones:

1. La generación en las creaturas es generación, porque tiende formalmente *a la comunicación de la naturaleza*; es así, que también la procesión del Espíritu Santo tiende, formalmente, a la comunicación de la naturaleza; luego es generación.

Respuesta: *concedo la mayor*; sin embargo, esta tendencia se da en la generación creada porque se produce una naturaleza mediante una potencia que intenta la propagación de la especie, según se ha explicado. *Niego la menor*, por lo ya probado.

Tal vez insista el que pone la objeción: Donde quiera que se comunica la naturaleza **per se+* y no **per accidens+*, aunque no se produzca, se da *intención de semejanza* en la naturaleza, pues se da la intención de comunicar la naturaleza; es así, que esto ocurre en la procesión del Espíritu Santo; luego, también esta procesión tiende a la semejanza de la naturaleza.

Respuesta: *distinto la mayor:* Si la naturaleza se comunica *inmediatamente* en la razón de naturaleza, concedo *la mayor*; si se comunica bajo la razón de *operación intencional, subdistingo:* si *esta* tiende a la semejanza de la naturaleza, concedo; en otro caso, *niego.* Por lo cual, el que en lo referente a Dios la comunicación de la acción de entender y del amor sea necesariamente comunicación de la naturaleza, es la razón *de por qué el término producido es Dios,* y por ello, totalmente semejante en naturaleza; pero no es una razón que afecte *a la razón formal misma de tendencia*, la cual, según lo dicho, debe dirigirse a afirmar la razón de la generación.

2. La intención de semejanza en la naturaleza en la procesión por el entendimiento, se da porque el término es de perfección infinita; es así, que también en la procesión por la voluntad, el término es de perfección infinita, y, por tanto, semejante en la naturaleza; luego, también en la procesión por la voluntad se da la intención de semejanza en la naturaleza.

Respuesta: *niego la mayor*, porque la razón expuesta se debe a que la tendencia de la producción por el entendimiento *exige por sí misma* una semejanza perfectísima, y, ciertamente en naturaleza; lo cual no se da en la procesión por la voluntad, la cual es a manera de impulso.

457. 3. El Espíritu Santo, *en virtud de la procesión, es Dios*; luego, en virtud de la procesión, es semejante en naturaleza al Padre y al Hijo; por tanto, es engendrado.

Respuesta: *distingo la mayor.* El Espíritu Santo es Dios en virtud de una procesión, la cual proceda bajo la razón formal de semejanza, *niego la mayor;* bajo la razón de impulso, *concedo la mayor;* y, del mismo modo, puede distinguirse el primer consiguiente. De modo semejante, en general, el término engendrado es *ser* en virtud de la procesión, y sin embargo, la generación no se dice que procede *bajo la razón del ser.*

4. También el amor procede bajo la razón formal de semejanza. Pues si algo es producido por la voluntad y el amor, es producido en orden a asimilar a la persona que ama con la persona amada.

Respuesta. La razón misma dada por el objetante contiene la solución; pues la semejanza que debe tenerse en cuenta en la razón de generación es la semejanza *del término* producido con el *productor*, no una cierta semejanza mayor, la cual no se dé, entre *la persona que ama y la persona amada*. Además, esta semejanza no es término inmediato, sino mediato del amor; y es falso el que en las creaturas no se produce el amor mismo, y que en lo referente a Dios no se produce el término al cual se comunica el amor mismo bajo la tendencia propia; a saber: bajo la tendencia de impulso.

Tal vez insista el que pone la objeción: el amor es la unión de la persona que ama con la persona amada; es así, que la unión perfectísima es la unidad, y por tanto en lo referente a Dios la semejanza perfectísima en la naturaleza del término mismo producido con el principio que produce; luego, también la procesión por la voluntad en lo referente a Dios, realiza su tendencia bajo la razón formal de semejanza.

***Respuesta**; distingo la mayor:* El amor es unión de afecto de la persona que *ama* con la persona *amada*, presuponiendo, si es perfectísimo, la semejanza perfectísima de la persona que ama con la persona amada, *concedo la mayor;* el amor es formalmente la unión *del amor mismo* con los que aman, *niego la mayor, o bien subdistingo:* el amor, cuando es perfectísimo, es la unión o unidad del amor mismo con las personas que aman producida bajo la razón de unión de sí con los que aman y bajo la razón de semejanza en la naturaleza con ellos, *niego*; pues esto no afecta a la tendencia formal de la procesión bajo tal vía, como afecta la semejanza en la naturaleza a la tendencia misma de la procesión por el entendimiento; el amor divino, precisamente, sólo en cuanto divino, es algo uno con unidad en naturaleza con las personas que aman, *concedo.*

458. 5. La razón aducida en favor de la generación por el entendimiento, toda ella se funda en la semejanza con la tendencia de la producción de la palabra creada; ahora bien, no parece que ésta pueda adaptarse a la producción del Verbo divino. Pues la palabra es producida en las creaturas como semejanza *en orden a entender*. Ahora bien, el Verbo divino no es producido en orden a entender, según se ha dicho.

Respuesta: Aunque el Verbo divino no es producido en orden a entender, se le comunica la naturaleza divina *bajo la razón formal de acción de entender*, la cual es siempre semejanza de la realidad entendida, bien sea producida, bien no lo sea. Por consiguiente, con todo derecho, puede adaptarse a lo relacionado con Dios la comparación con la palabra creada.

6. El término producido es, en último extremo, relación de filiación, pues los elementos esenciales no son producidos; es así, que las relaciones de paternidad y de filiación son cuasi específicamente distintas; luego, el término producido no puede decirse engendrado, ya que el principio que engendra y el término engendrado deben ser de la misma especie.

Pase la mayor, pues propiamente hablando, el término producido es el Hijo. *Concedo la menor y niego la consecuencia,* pues la semejanza que se tiene en cuenta en la razón de la generación es la semejanza en naturaleza; y, por otra parte, las relaciones de paternidad y de filiación respecto a lo formal, pertenecen a la razón del principio que engendra y del término engendrado.

ARTÍCULO III

ACERCA DE LOS ORÍGENES O ACTOS NOCIONALES.

459. Hemos probado el hecho de que se dan en Dios procesiones inmanentes, y además, hemos tratado las cuestiones acerca de los principios y de los términos de dichas procesiones inmanentes; así pues, no queda otra cosa mas que el considerar las producciones mismas como *in fieri*. Lo cual haremos brevemente como complemente de este capítulo, una vez explicada, de alguna forma, la esencia de las mismas; en efecto, en los párrafos siguientes se enseñará qué conexiones se dan entre los orígenes y las relaciones y las personas.

Puesto que se dan en Dios producciones, necesariamente debe concebirse que se da el ejercicio de producir, lo cual *no puede indicarse, según dice STO. TOMÁS (q.41 a.1) más que mediante algunos actos*. Por consiguiente *las producciones formales mismas* y el cuasi *ejercicio del poder de producir* se llaman ORÍGENES, porque mediante dichas producciones formales tienen origen las personas que proceden, y ACTOS NOCIONALES, porque se conciben a manera de vía o de *producción actual, y no son comunes* a las tres personas, sino que las dan a conocer y nos las presentan como distintas.

Ahora bien, es doctrina común que se da en lo referente a Dios, *cuatro orígenes*, dos en cada una de las procesiones: *generación activa y generación pasiva* (nacimiento), *insuflación activa e insuflación pasiva* (procesión); y, en verdad, realmente distintas entre sí; sin embargo, *la insuflación activa* no se distingue realmente de la generación activa y de la pasiva, según se expondrá acerca de las relaciones de ambas procesiones.

460. A fin de aclarar esta doctrina, debe tratarse brevemente la cuestión discutida por los escolásticos acerca de SI SE DA ACCIÓN EN LAS PROCESIONES DIVINAS.

A esta cuestión hay que responder afirmativamente sin duda alguna, si se entiende por el nombre de acción solamente *el ejercicio de actividad.* Sin embargo, según sucede constantemente en la Teología, cuando son traspasadas las nociones de las cosas creadas a lo divino, deben limarse con esmero, y debe excluirse de ellas todo lo que, de cualquiera manera que sea, conlleve imperfección. Por tanto, la cuestión, en último término, viene a parar en esto: Si el concepto metafísico de acción en cuanto que se significa con el nombre de acción *la última *determinación formal del poder activo en orden a producir el término* y del término para que sea producido por dicho poder*,

puede separarse totalmente de aquellas imperfecciones con las que está mezclado en la causalidad creada.

Y, en verdad, incluso quitada de cualquier modo *la dependencia* y la causalidad propiamente dicha, parece que queda en el concepto de acción, según ha sido definida, la connotación de una cierta *indiferencia* en el poder activo, la cual se quita por la acción en cuanto determinación última. Ahora bien, esta indiferencia no parece que pueda atribuirse en ningún signo de razón al principio de producir **ad intra+*, o sea inmanentemente, en Dios; a saber: *al poder de engendrar y de insuflar*. Pues todo lo que es divino es *acto puro sustancial*[20]; por ello, el poder de engendrar y de insuflar, incluso en cuanto tal; esto es, en orden de la actividad, debe concebirse como actuada por sí mismo, no por algún otro elemento; incluso solamente distinto con razón raciocinada; esto es, que la noción del poder productivo *ad intra+ contiene, imprescindiblemente, *todo lo que de perfección connotan los actos primero y segundo*, quitadas las imperfecciones.

Por tanto, se da en Dios *el ejercicio de la actividad*, se da *el influjo activo y actual* del principio que produce respecto al término producido; sin embargo, *no distinto*, ni siquiera con razón raciocinada *de los principios mismos que produce*. Esto es, en Dios no hay *sujetos* anteriores con una cierta distinción que obren, sino que hay operaciones subsistentes; esto es, sujetos que obran *formalmente en cuanto tales.*

Ahora bien, puesto que la razón formal en las divinas procesiones es la acción de entender y la acción de querer, estas actividades divinas, así como son *el principio *quo+* de las procesiones, así son las que se dan *en vez de la acción* a manera de *razón formal de la producción actual misma.* Pues aquello que se da en vez de la acción en lo referente a Dios, no debe distinguirse *del principio *quo+*, como sucede en las creaturas; pues en Dios no fluye de este principio. Por tanto *el influjo activo* debe identificarse con *el principio que produce;* y no puede concebirse *como un modo* recibido en el término; esto es, en lo pasivo, en cuanto que es acción en las creaturas. Ahora bien, *el influjo pasivo*, esto es, el origen pasivo, se identifica por la misma razón con *la persona producida.*

Sin embargo, según nuestro modo imperfecto de concebir y de dar a conocer lo divino, *entendemos* los orígenes como acciones, en cuanto, según se ha dicho, se da en lo referente a Dios el ejercicio de la actividad y el influjo real del que produce en lo producido.

---

[20] *Acto perfecto por esencia y +per se* tal, y por ello no proviene o fluye de alguien+ (SUÁREZ, L.7 c.6 n.5); y por tanto no hay ninguna razón objetiva para que sea concebido de ese modo.

461. Enseña esto, de un modo manifiesto, STO. TOMÁS (q.41 a.1) cuando dice que en el concepto de acción, *quitado el movimiento*, no quedan mas que *las relaciones del que produce y del producido*, las cuales, como veremos, constituyen formalmente a las personas divinas; esto es, a los principios que producen y a los términos que proceden. Así, pues, *actos nocionales son formalmente las relaciones mismas de paternidad y de filiación, de insuflación activa y pasiva*, concebidas, ciertamente, *a manera de vía,* las cuales *incluyen*, según la razón de origen, *la acción de entender y la acción de querer* a manera de *formalidad, bajo la cual* existen las producciones en Dios. Además, el ejercicio de la actividad, ciertamente intelectual y volitiva, *es formalmente de aquel que produce verdadera y propiamente*; es así, que en Dios las personas son las que producen verdadera y propiamente; luego, los orígenes activos deben identificarse con ellas, incluso formalmente.

Con esto, parece que se justifica el fundamento por el que algunos teólogos llaman a la acción de entender y a la acción de querer, *acciones o cuasi acciones* en las procesiones divinas. Ahora bien, puesto que la *acción* es acto segundo de un poder *que obra en realidad*, si se admiten Dios, se distingue formalmente del acto nocional de un modo menos conveniente.

Y puesto que en los actos nocionales son *subsistentes,* está claro que en Dios *se distinguen realmente*, en cada una de las procesiones, *orígenes activos y pasivos*; por ello, se enumeran cuatro distintos, mutuamente, entre sí. Ahora bien, la insuflación activa *no se distingue realmente* de la generación activa y pasiva, puesto que no se da una oposición relativa de origen entre la generación y la insuflación[21].

462. TAL VEZ DIRÁS:

1. La acción, en general, es determinación de la virtud o poder activo; es así, que en lo referente a Dios, la virtud o poder activo es acción de entender y acción de querer; luego, la acción, debe situarse en el entender y en el querer.

Respuesta*; distinto la mayor.* La acción es determinación *de la virtud o poder activo que produce verdadera y propiamente*, como sucede en las creaturas, *concedo la mayor*; si la virtud o poder activo es meramente la razón formal de la producción; esto es, *el principio meramente ⁎ut quo+*, el cual tiene en lo referente a Dios, *niego la mayor y contradistingo la menor y niego la*

---

[21] Esta es la doctrina de todos los teólogos: Véase RUIZ, d.84 s.4.5. En este tema hay una enorme diferencia entre los orígenes divinos y los creados, los cuales conllevan una verdadera acción, identificada con pasión; véase c.3 a.1.

consecuencia, pues por el hecho de que en lo referente a Dios el principio ⁎quo+ es *meramente ⁎quo+* y, de ningún modo, *el que* produce; por ello, *el acto segundo* es, a manera de determinación *del principio ⁎quod+;* es decir, *acto nocional.*

2. La producción del Verbo o dicción, es operación del entendimiento; es así, que la operación del entendimiento, es *entender*; luego, la dicción o generación, indica ⁎in recto+, acción de entender, la cual, por tanto, es a manera de acción.

Respuesta; *distingo la mayor.* La producción del Verbo, es operación del entendimiento en cuanto principio *⁎quo+* en el sentido explicado, *concedo la mayor*; en cuanto principio *⁎quod+*, niego la mayor y distinto *también la menor*; la operación natural o esencial del entendimiento, es entender, *concedo la menor;* la operación *nocional*, es formalmente entender, *niego la menor*. Esta, ciertamente, no está desconexionada con el entender, según decía ESCOTO; sin embargo, es verdadera y formalmente distinta de él, *es ejercicio de la paternidad* y, por tanto, *formalmente nocional;* a saber, el Padre, entendiendo, produce al Verbo como término de la infinita fecundidad en esta línea. Lo mismo debe decirse acerca de la insuflación.

N.B. Vendrá bien para esta exposición, acerca de los orígenes, el tener en cuenta la diferencia que se da entre *el poder activo ad intra y el poder ad extra*, según ha quedado explicado en el tratado DE DEO UNO. En efecto, el poder activo *ad extra*, incluso el no actual (a saber, el que de hecho no produce), concuerda mucho con la noción *de acto puro*, y no es más perfecto si se realiza en acto que si no se realiza en acto; pues su acto segundo es *extrínseco* a él; a saber, *la posición del efecto;* por consiguiente, cuando se realiza en acto, permanece *sin cambio*, incluso según nuestra razón. Por el contrario, el poder de producir *ad intra*, al ser *inmanente*, debe recibir el término dentro de sí; y, por ello, a no ser que se conciba *como actuado*, no puede concebirse *como acto puro.* Por consiguiente, solamente, según nuestro modo imperfecto de tratar lo divino, según se ha dicho, podemos distinguir *los orígenes activo de los principios productores;* pues, implícitamente, *el acto primero contiene ya al acto segundo.*

CAPÍTULO III

DE LAS RELACIONES DIVINAS

463. Cuánta importancia tiene en la teología trinitaria el capítulo que trata acerca de las relaciones divinas; es ya suficientemente patente por las significaciones abundantes que necesariamente han aparecido en el tratado

anterior. Pues no puede avanzarse más en el estudio teológico del misterio ni de la solución de las dificultades, si no se hace mención de la relación. Esto ya lo dijeron explícitamente los santos Padres, tanto griegos como latinos. A fin de deshacer (la astuta estratagema de los arrianos) según dice S. AGUSTÍN, es necesario levantar solidamente esta fortaleza.

Dividimos este capítulo en tres artículos: En el primero, una vez examinadas las principales nociones acerca de este tema, afirmaremos la realidad de las relaciones en lo referente a Dios, apoyados en la autoridad y en la razón teológica; en el segundo artículo estudiaremos qué distinción debe admitirse entre las relaciones y la esencia divina; por último, en el tercero trataremos brevemente acerca de otras cuestiones sobre la quididad o esencia de la relación divina.

Artículo I

EXISTENCIA DE LAS RELACIONES EN LO REFERENTE A DIOS

TESIS 41. *SE DAN EN DIOS RELACIONES REALES DE ORIGEN AD INTRA.*

464. Nexo. Es bastante evidente el nexo de esta tesis con las anteriores que han tratado sobre las procesiones divinas. Pues no puede concebirse el origen o producción, sin que se entienda con un concepto formalmente relativo, y sin que se conciban las relaciones entre el que produce y el producido. Así pues, surge, espontáneamente, la cuestión acerca de si estos conceptos relativos suponen, en lo referente a Dios, realidad, la cual se significa con el nombre de relación.

Nociones. Dejando para el tercer artículo las investigaciones más sutiles acerca de la relación, damos aquí las nociones que parecen más importantes en el estudio dogmático.

Todos llaman *predicamente relativos* a aquellos que se predican de los sujetos en orden *a otro*; esto es, los que no pueden predicarse de los sujetos, a no ser relacionándolo con otro; *así el padre de alguien* es padre, lo *semejante a algo es semejante.* De donde ARISTÓTELES: ∗Aquellos cuyo ser es existir en orden a otro+; a saber. *a otro distinto del sujeto referido*, pues lo que existe en orden a otro es el sujeto, no propiamente (en las creaturas) la relación misma. De donde el aforismo: ∗Los relativos (en cuanto tales) son simultáneos en cuanto al conocimiento+, la cual es una propiedad dada a conocer por los Padres, incluso como la más esencial de los relativos. Así, pues, RELACIÓN *en abstracto*, es la forma o manera de forma la cual constituye a los relativos

en cuanto tales, y suele definirse: *El orden o la referencia de uno respecto a otro.*

En la denominación o concreto relativo, se distingue *el sujeto, el término y la razón de basar el fundamento.* Sujeto es aquello que se refiere; término aquello a lo que el sujeto se refiere; razón de basar el fundamento, es la razón objetiva por la cual el sujeto se da y se concibe en orden al término. La relación es *mutua* cuando bajo la razón misma de basar el fundamento se predica también el término, bien con el mismo nombre, bien con otro diferente, en orden al sujeto, como las relaciones de paternidad y de filiación, de semejanza, de mayor y de menor. La relación es *no mutua* cuando a la relación del sujeto en orden al término no responde, bajo la razón misma de basar el fundamento, la referencia del término al sujeto.

465. Se distingue en la relación **esse in+* y **eese ad+*. Pues la relación se concibe como *forma inherente al sujeto;* ya que se le adjunta al sujeto el referirse de algún modo a otro; y por ello, la entidad de la relación es como estar adherida al sujeto, y es a manera de una clase de éste, y suele llamarse **esse in+.* Ahora bien, el *concepto propio cuasi diferencial* de la relación, es referirse a cierto término, o existir en orden a otr, y se llama **esse ad+*. Según se ve, **esse in+* y **esse ad+*, no son dos realidades distintas, sino solamente dos razones de una sola y misma entidad relativa.

Ahora bien, aunque según nuestro modo de concebir la relación siempre se da a conocer como inherente al sujeto, sin embargo, se concibe, adecuadamente, el que la inherencia sea *meramente lógica;* en efecto, de ningún modo (para hacer notar esto sólo) se supone en el concepto de ente relativo el que se refiera a otro mediante algo sobre-añadido, sino que puede suceder el que indique esta relación por sí mismo, como es el caso de la creatura que mediante toda su entidad se refiere a Dios. Por lo que concierne al **esse ad+* de la relación, hay que tener en cuenta que él mismo, en cuanto que es *ser*, no puede separarse de la razón trascendental de *entidad*; y esto debe advertirse en el aforismo: ***La relación en cuanto al *+esse ad** indica solamente referente+ (a saber: según lo que se da a conocer *explícitamente* con el nombre de relación); teniendo en cuenta otro aforismo: ***La dicción exclusiva no quita los concomitantes+.

466. Es conocido por la Filosofía que se dan en las creaturas *relaciones reales*; esto es: independientes de la consideración de la mente[22]. En efecto, en la

[22] Por ello, se cita con toda razón entre los principales errores de los nominalistas, la teoría de estos acerca de las relaciones; pues en el caso de que la relación no se distinga realmente de todo ser absoluto, no se deduce el que la relación no sea algo real. Ahora bien, además, algunos de estos,

realidad, y no en base a una consideración de nuestra mente, las cosas son semejantes entre sí. El efecto tiene origen de una causa y depende de ella; por tanto, la relación de *semejanza* y la relación de *origen* son reales. Ahora bien, la relación real conlleva, necesariamente, por su propio concepto, el ser *término realmente distinto del sujeto*, ya que la relación es un orden de uno respecto a otro, la cual necesidad se llama *oposición relativa.*

Y puesto que hay diversas sentencias acerca de la realidad que conlleva la relación, solamente tenemos en cuenta lo que concierne especialmente a nuestra cuestión. *La realidad de la relación no exige necesariamente el que la entidad de ésta,* en cuanto forma, sea realmente distinta de todo ser absoluto, a la manera como *la bondad divina*, que es el ejemplo puesto por STO. TOMÁS, es real, aunque no se distinga en realidad de su esencia[23]; en otro caso, no podrían darse relaciones en lo referente a Dios. Para que la relación sea simplemente real, se requiere, ciertamente, el que *el sujeto sea real* y el que *sea real la razón de basar el fundamento*. Ahora bien, las otras condiciones que muchos autores exigen para la realidad de las relaciones, como el que el término sea también realmente existente, el que el sujeto y el término se den en el mismo orden de seres, el que las relaciones sean mutuas, se dan claramente en la relaciones divinas, prescindiendo de si son necesarias y cómo son necesarias en las relaciones entre las creaturas.

467. *Relación de razón*, se dice de aquella que *finge* la mente no sin algún fundamento, aunque por distintas causas no pueda decirse simplemente real. Es cómodo, en efecto, para nuestro entendimiento, que conoce mejor las cosas comparándolas con otras, así como hace distinciones, formar también relaciones de razón. No obstante, la relación de razón no puede fundamentar, según es obvio, la distinción entre el sujeto y el término, ni proporcionar aquellos efectos formales que proporciona la relación real. La cuestión puede plantearse acerca de si deben considerarse ciertas relaciones entre las reales o las relaciones de razón.

Es semejante a la relación de razón, y así es llamada simplemente por muchos aquella a la que otros llaman, tal vez con más detalle, *⁎relationem secundum dici+* (relación en cuanto a su expresión); en efecto, hay ciertas entidades o denominaciones, las cuales, la mente ve que es algo absoluto, libre de toda

---

habiendo dado un paso ulterior, parece que han preparado también el camino al subjetivismo de los modernos.

[23] ⁎Aunque la relación no añada a la esencia realidad alguna, sino solamente razón, sin embargo, la relación es alguna realidad así como la bondad es alguna realidad en Dios, aunque no se diferencia de la esencia a no ser con distinción de razón, y de modo semejante hay que decir acerca de su sabiduría.

referencia, lo cual, sin embargo, apenas puede expresar a no ser bajo la forma de lo relativo, como la denominación de *creador*, y de la *ciencia* y de la *voluntad* en Dios. Por tanto, no admitimos que se de en Dios relación real en orden a las cosas creadas. Ni tampoco es real, según está claro, la relación que puede fingir la mente entre los atributos divinos identificados entre sí simplicísimamente.

Afirmamos, por consiguiente, *que se dan en lo referente a Dios, Relaciones reales de origen *ad intra+*, a saber, entre las personas divinas; de tal forma que *en sujeto, el término y la razón de basar el fundamento*, y todo lo demás que se requiere para la realidad de la relación, se da dentro del orden divino independientemente de la consideración de la mente. Ahora bien, hay relaciones que se suponen en las procesiones u orígenes que hemos considerado hasta ahora.

Todos los católicos, al admitir la realidad de las procesiones en lo referente a Dios, sostienen como consecuencia las relaciones divinas; y, en verdad, afirman que éstas son simplemente reales.

Hay que tener muy en cuenta que el concepto de relación se predica muy analógicamente acerca de la relación en lo referente a Dios y en las creaturas. Pues según se aclarará y se probará más adelante (sobre todo en el número 503), las relaciones divinas son *subsistentes*, ya que no tienen sujeto absoluto del cual se predique, sino que son **esse ad subsistens+*. En las creaturas, el padre es un ser absoluto que se refiere al hijo, y la relación de paternidad es aquello por lo que se refiere; sin embargo, en Dios no es la absoluta entidad del Padre la que se refiere, ya que es común al Padre y al Hijo, sino solamente la relación misma, de manera que el Padre y la paternidad propiamente no se diferencian, formalmente, sino sólo en el modo de significar.

468. Adversarios. Se le cita a GUILLERMO DE PARÍS como que hubiera negado, en lo referente a Dios, la realidad de las relaciones; sin embargo, parece mas bien que él solamente ensaya una sentencia, que sostiene, en general, que las relaciones, incluso las reales, no indican realidad en cuanto al **esse ad+*.

También los NOMINALISTAS, aunque nieguen en su filosofía la realidad de la relación, y sitúen la formalidad de ésta en la consideración de la mente, según su fórmula *de que el que dos cosas sean semejantes en blancura es que yo veo dos cosas blancas+; sin embargo, en Teología, parece que admiten la realidad de las relaciones divinas; v.v. OCKHAM.

Doctrina de la Iglesia. *El Concilio Florentino* propone, como axioma dogmático, que *en lo referente a Dios, todo es una sola realidad, cuando no lo impide una oposición de relación+ (D 703). El *Concilio XI de Toledo*, trata esto

en muchos textos. ∗En los nombres relativos de las personas el Padre se refiere al Hijo, el Hijo al Padre, el Espíritu Santo a ambos+. ∗En efecto, en la relación de las personas se ve el número... en esto sólo indican número en que se corresponden mutuamente+. (D 278 280 281). Con estas expresiones, se enseña, de modo manifiesto, que se dan en Dios, *relaciones verdadera y propiamente tales*, y, en verdad, *simplemente reales*; pues es real la distinción de personas, que se dice que está fundada *en la sola oposición relativa.*

Valor teológico. Aunque la tesis no es de fe definida, ni se presenta expresamente con estas palabras, tal vez por la especial dificultad que tiene el concepto y la realidad de relación; sin embargo, es, al menos, *teológicamente cierta, esto es, certísima según la fe*, y de tal forma, que sería totalmente erróneo poner esto en duda; pues según dice STO. TOMÁS: ∗siguiendo la sentencia de la fe es necesario decir que en lo referente a Dios, las relaciones son reales+. Así se expresan todos los escolásticos.

469. Se prueba por la S. Escritura:

a) *Los nombres* con los que han sido reveladas las personas de la Santísima Trinidad, son relativos y significan relación; en efecto, ∗Padre se dice a causa de la paternidad, e Hijo a causa de la filiación; así, pues, si la paternidad y la filiación (relaciones por las que el Padre y el Hijo se corresponden entre sí) no existieran realmente en Dios, se seguiría el que Dios no sería realmente Padre o Hijo, mas que solamente según la razón de inteligencia, en lo cual consiste la herejía sabeliana+.

b) En lo referente a Dios, se dan *producciones* reales, por las que son producidas las personas del Hijo y del Espíritu Santo. Ahora bien, entre el que produce y el producido, se da relación real mutua, al menos si ambos existen en el mismo orden de ser y si se dan las otras condiciones requeridas para la relación real, las cuales no faltan en lo referente a Dios, puesto que el principio y el término de la producción son Dios (STO. TOMÁS l.c.).

470. Se prueba por los Padres de los siglos IV y V, tanto griegos como latinos, según hicieron notar los teólogos del Concilio Florentino (D 703 n.2):

a) En efecto, enseñan que la doctrina acerca de las relaciones divinas es *necesaria* para explicar y para defender el misterio en contra de las objeciones de los eunomianos y en contra de la enormemente astuta estratagema de los arrianos.

b) Puesto que las personas divinas se dan a conocer con términos relativos, y la naturaleza del término relativo, en cuanto tal, es el indicar *exclusivamente la mutua referencia,* o sea, porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo *son predicados no según la sustancia, ni en orden a ellos mismos, sino respecto a algo;*

c) Más aún, los *elementos relativos son simultáneos en cuanto al conocimiento*, de tal forma, que una vez dado a conocer uno de los elementos relativos, es necesario que se conciba el otro elemento relativo;

d) por ello, *se mantiene la unidad* y la total consustancialidad e inseparabilidad, incluso mental, en la Trinidad.

Presentamos como prueba algunas expresiones. S. BASILIO: ∗Y el que ha conocido al Padre le ha conocido en sí mismo, y con la misma percepción anímica simultáneamente ha conocido al Hijo. Ahora bien, el que ha conocido al Hijo no ha separado del Hijo al Espíritu, sino que ha expresado al mismo tiempo en sí mismo unida la fe en las tres personas divinas, si bien en verdad, en consecuencia, en cuanto al orden; en cambio en estrecha unión en cuanto a la naturaleza...+ (R 915). S.GREGORIO NACIANCENO: ∗El Padre, varones sutilísimos, ni es nombre de la esencia ni es nombre de la acción; sino que indica aquella relación que el Padre tiene respecto al Hijo, o que el Hijo tiene respecto al Padre+ (R 990). ∗En efecto, a Dios no le falta nada. Sin embargo, la diferencia de manifestación, por así decir, y la diferencia de la relación mutua entre las divinas personas, procreó también distintos nombres para ellas+ (R 996). S. CIRILO DE ALEJANDRÍA: ∗Los nombres relativos se dan a conocer mutuamente al producir ambos el conocimiento del otro... En efecto, el Padre es nombre relativo, y de modo semejante el Hijo+ (R 2085).

S. HILARIO: ∗Confesando al Padre confesó al Hijo... también son una sola realidad los que se corresponden mutuamente. Ahora bien, se corresponden mutuamente, puesto que el uno procede del otro+ (R 867). S. AGUSTÍN dice en muchísimas ocasiones: ∗En efecto, con estos nombres (del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo) se da a conocer esto por lo que se corresponden mutuamente entre sí, no la sustancia misma por la que son una sola realidad+ (R 1459). ∗Entre las muchas objeciones que los arrianos suelen poner en contra de la fe católica, parece que proponen esta que para ellos es la más astuta estratagema, cuando dicen: Todo lo que se dice o se entiende de Dios, no se dice según lo accidental, sino según la sustancia... Ahora bien, en Dios nada se dice ciertamente según lo accidental..., y, sin embargo, no todo lo que se dice según la sustancia. Pues se dice, *en orden a algo*... sin embargo, este relativo, no es accidente+ (R 1659 1660). ∗Creamos... en la Trinidad de las personas que se corresponden mutuamente entre sí y en la unidad de la esencia idéntica+ (R 1672). De donde surgieron las expresiones: ∗La relación multiplica la Trinidad+ (BOECIO); ∗en lo referente a Dios, todo es una sola realidad cuando no lo estorba la oposición de relación+[24].

[24] Este axioma parece que ha sido tomado de S. ANSELMO: ∗Y la unidad no pierde ninguna consecuencia suya, cuando no lo estorba alguna oposición de relación+ (*acerca de la procesión del Espíritu Santo c.7: ML 158, 285)*; sin embargo, en realidad, es muy más antiguo, según se ve en BOECIO y en el

471. La **razón teológica** aclara estas palabras de los Padres. Las personas divinas *no pueden distinguirse por las perfecciones absolutas*; pues la infinitud consiste en el cúmulo de todas las perfecciones, por las que el ser viene a ser simplemente mejor. Por otra parte una multiplicación puramente numérica no puede tener cabida en Dios, puesto que supone limitación en la naturaleza, y lo infinito es único en su lìnea. *Ahora bien, pueden distinguirse por las propiedades relativos;* pues el ser de la relación, en cuanto tal, no indica, en cuanto que aporta novedad, una modificación simplemente intrínseca, sino solamente una referencia a otro. Luego, necesariamente, se dan en Dios relaciones reales por las que se distinguen las personas divinas, ya que la relación real exige distinción real entre el sujeto y el término.

472. Se presentan las siguientes cuestiones a fin de resolver las **objeciones**. Proponemos ahora, brevemente, dos:

1. Relación es algo que se adjunta accidentalmente al sujeto y es de una entidad muy pequeña; luego, no puede atribuirse formalmente a Dios que es el ser perfectísimo.

Respuesta; *distingo el antecedente;* la relación mera y simplemente predicamental, *concedo el antecedente;* la relación no puede por su propio concepto, ser subsistente, como lo son las relaciones divinas, según se explicará, *niego el antecedente.*

2. Las relaciones del Padre y del Hijo, en lo referente a Dios, son consecuencia de la operación intelectual; ahora bien, las relaciones que son consecuencia de la operación intelectual, son relaciones de razón; luego, al menos las principales relaciones divinas, no son reales.

Respuesta; *distingo la mayor.* Las relaciones del Padre y del Hijo son consecuencia de la operación intelectual por verdadera producción real del Verbo, *concedo la mayor;* surgen, en virtud de una sola consideración intelectual, *niego la mayor y contradistingo la menor*. Las relaciones que finge el entendimiento en las cosas son relaciones de razón, *concedo la menor;* las relaciones que resultan de la producción de la palabra, incluso en las creaturas, son relaciones exclusivamente de razón, *niego la menor.*

TESIS 42. *SE ENUMERAN CUATRO RELACIONES DIVINAS; TRES DE LAS CUALES SON EN REALIDAD ENTITATIVAMENTE DISTINTAS ENTRE SÍ.*

Concilio XI de TOLEDO; más aún, S. GREGORIO NACIANCENO esbozó este axioma.

473. Nexo. Una vez defendida la existencia de las relaciones en lo referent4e a Dios, se pregunta, con toda razón, acerca del número de estas y acerca de la distinción que se da entre ellas, pues la relación, según el dicho de BOECIO *multiplica a la Trinidad+.

Nociones y estado de la cuestión. El número de relaciones debe computarse, según la naturaleza propia de la relación *secundum esse ad+; así, pues, donde quiera que se da una nueva referencia, debe admitirse una nueva relación. Por tanto, puesto que las relaciones divinas son relaciones de *origen*, en las cuales entre el que produce y el producido se da una mutua referencia, si bien de distinto modo, en cada una de las procesiones deben computarse dos relaciones, y, en verdad, no sólo numéricamente distintas, sino también de diversa razón. Así, pues, en las dos procesiones divinas deben enumerarse cuatro *relaciones,* mutuamente distintas y diversas entre sí: *la paternidad y la filiación*, por las que el Padre y el Hijo se hacen referencia mutua; *la *spiratio activa+ y la *spiratio pasiva+* (la insuflación activa y la insuflación pasiva), por las que el Padre y el Hijo, como un sólo principio, y el Espíritu Santo, guardan también referencia mutua entre sí. Y, por ello, las relaciones de ambas procesiones son realmente distintas entre sí, al menos *denominativamente*. según se dice; a saber, en cuanto que las relaciones denominan a los términos acerca de las cuales se predican y *oponen a estos relativamente.*

Y se pregunta, además, acerca de *la distinción real entitativa* que puedan tener las relaciones divinas. Pues según indica STO. TOMÁS, puede parecer que *la entidad formalmente relativa*, que denomina de diverso modo relativamente al Padre y al Hijo, sea realmente *unum quid+; como de hecho, según la sentencia más probable, sucede en las relaciones creadas. No vemos, sin embargo, que esto ocurra en las relaciones divinas; sino que decimos que las mismas *entidades formalmente relativas* de ambas procesiones son realmente distintas mutuamente entre sí, la paternidad y la filiación, la insuflación activa y la insuflación pasiva. Sin embargo, la *spiratio activa+ (*la insuflación activa), aunque sea la cuarta relación y de diversa razón respecto a la paternidad y la filiación, *no se distingue en realidad entitativamente de las mismas*, sino que se identifica realmente con ellas, del modo como la naturaleza divina se identifica con las tres personas. Por ello, decimos *que las tres son relaciones divinas realmente distintas entitativamente entre sí,* la paternidad, la filiación y la insuflación pasiva. La doctrina propuesta en la tesis es *común* entre los teólogos.

474. Adversarios. Algunos NOMINALISTAS negaron, o pusieron en duda, que la insuflación activa debiera ser enumerada con las otras relaciones, o también que fuera relación real. Se dice que anteriormente sostuvieron lo mismo ALBINO FLACO y HUGO ETERIANO. En cambio, DURANDO parece que

sostuvo el que la insuflación activa era realmente distinta de la paternidad y de la filiación.

Doctrina de la Iglesia. Acerca del número de las relaciones divinas, no existe una declaración explícita en los documentos del magisterio eclesiástico. Sin embargo, lo que explica el *Concilio XI de Toledo*, secado de S. AGUSTÍN y de S. FULGENCIO, contiene, virtualmente, la tesis teológica. *En efecto, en la relación de personas se reconoce el número. Por tanto, en este sólo manifiestan número, en que guardan mutua referencia entre sí... Sin embargo, cada una de las personas tiene su peculiar propiedad permanente+. la cual es relativa (D 280 281).

Valor teológico. Es *teológicamente* cierto, que deben enumerarse, al menos tres relaciones divinas: La paternidad, la filiación y la insuflación pasiva. La tesis, según se propone, es *común y cierta.*

475. Se prueba por la S. Escritura, como la tesis anterior. En efecto, el Padre se predica por la paternidad y el Hijo por la filiación; es así, que el Padre y el Hijo son realmente distintos; luego, también la paternidad y la filiación por las que se predican tales, son realmente distintas. Esto mismo debe decirse acerca de ambas *spiraciones+ (insuflaciones).

Se prueba por los Padres. De modo semejante, lo que dicen los Padres acerca de las relaciones en cuanto propiedades por las cuales exclusivamente se distinguen las personas, las presentan de forma manifiesta como distintas, y en verdad real y entitativamente distintas.

Ahora bien, *acerca de la cuarta relación* de la insuflación activa, es verdad que no se hace en los Padres mención explícita, como se hace de las otras tres, según la fórmula del *Concilio XI de Toledo*: *Y en los nombres relativos de las personas el Padre hace referencia al Hijo, el hijo al Padre, el Espíritu Santo a los dos (D 278). Sin embargo, la cuarta relación se deduce claramente de las palabras que dicen ellos mismos, que las relaciones son mutuas: *En esto sólo indican número, en que guardan mutua relación+ (D 280); por consiguiente, si el Espíritu Santo hace referencia a los dos como a un solo principio por la insuflación pasiva, el Padre y el Hijo, como un solo principio *spirativo+ (de insuflación) hacen referencia al Espíritu Santo mediante *la *spiration+* (la insuflación) *activa como única relación.*

476. Razón teológica:

1. Las relaciones divinas son relaciones de origen; es así, que en cada una de las producciones se dan dos relaciones opuestas del que produce respecto al producido y del producido respecto al que produce, las cuales son

realmente distintas, al menos *denominativamente*, y de diversa razón; luego, en lo referente a Dios, se han cuatro relaciones reales.

21. Las relaciones divinas son *subsistentes*; luego, las relaciones de ambas procesiones, incluso entitativamente en cuanto formas relativas, deben distinguirse mutuamente entre sí realmente, la paternidad y la filiación, la *spiratio+ (insuflación) activa y la *spiratio+ (insuflación) pasiva.

31. La relación de insuflación activa es una cierta *nueva relación,* distinta de la paternidad y de la filiación *en la razón de relación.* Pues por la paternidad y la filiación, en cuanto tales, se contraponen mutuamente sólo el Padre y el Hijo, como el que produce y el producido por generación; es así, que el Espíritu Santo procede de ambos con una procesión nueva y distinta; luego, se da en el Padre y en el Hijo una nueva relación respecto al Espíritu Santo, la *spiratio+ (insuflación) activa, por la cual las dos primeras personas se contraponen inmediatamente respecto a la tercera.

41. Sin embargo, esta nueva relación *no se distingue entitativamente* de la paternidad y de la filiación. Pues *en Dios todo es una sola realidad, cuando no lo impide la oposición de relación+; ello es así, que la relación de insuflación activa no indica ninguna oposición relativa con la paternidad y la filiación, puesto que no procede de ellas, pero se identifica realmente con ellas.

477. Objeciones:

1. Las relaciones de origen se fundan en la producción o acción; más aún, consisten entitativamente en la acción productiva misma; es así, que la acción productiva es única, denominando de distinto modo al que produce y al producido; luego, las relaciones divinas no se distinguen entitativamente, mutuamente, entre sí.

Respuesta. *Dejando pasar la mayor*, la cual, en cuanto a la primera parte propiamente, no es cierta mas que en las relaciones en las creaturas, como veremos en su lugar, *distinto la menor:* la producción u origen es única en las creaturas, *concedo la menor;* en lo referente a Dios *niego la menor*, según hemos visto, ya que los orígenes divinos son también subsistentes.

2. *Todo el ser de la relación consiste, según se dice, *en hacer referencia a otro+*: luego, si la *spiratio+ (insuflación) activa es una nueva referencia real distintqa de la paternidad y de la filiación, debe también distinguirse realmente de ellas.

Respuesta. *Distingo el antecedente* y el sentido del enunciado. Toda la razón de la relación en cuanto tal, es indicar referencia del sujeto al término, *concedo el antecedente*, la entidad relativa misma no puede tener ningún otro

predicado, *niego el antecedente y niego el consiguiente,* pues el *⁎esse ad+* de la relación por el hecho de ser tal, no indica nada *explícitamente* acerca de la quididad o esencia de la entidad relativa, la cual, por tanto, puede identificarse con lo absoluto o con otra relación.

3. La relación, según suele decirse, no puede ser referida anteriormente a otro; luego, la paternidad y la filiación, no pueden identificarse con la insuflación activa.

Respuesta*, distingo el antecedente.* La relación puramente predicamental y accidental, *pase el antecedente;* la relación subsistente, *niego el antecedente.*

4. Si la ⁎spiratio+ (insuflación) activa no se distingue realmente de la paternidad y de la filiación, mejor que una nueva relación real, debe decirse solamente una nueva referencia de la paternidad y de la filiación misma.

Respuesta, *niego el aserto* por lo dicho en la prueba; pues las relaciones reales se computan *⁎secundum esse ad+;* luego, cuando se da una nueva razón de basar el fundamento es *una nueva referencia* simplemente *real*; ahora bien, la razón de basar el fundamento de la relación de insuflación, es distinta de la razón de basar el fundamento de la paternidad y de la filiación.

478. Escolio. ACERCA DE SI LA IDENTIDAD, LA SEMEJANZA Y LA IGUALDAD ENTRE LAS PERSONAS DIVINAS SON RELACIONES REALES.

Hemos probado que se dan, en lo referente a Dios, relaciones de origen, las cuales se asemejan a las relaciones predicamentales *de la segunda clase*, las cuales provienen de la acción y de la pasión. Ahora bien, aparte de ellas, se dan en las creaturas relaciones reales *de la primera clase*, las cuales están fundadas en la naturaleza, en la cantidad y en la cualidad, como la identidad, la semejanza, la igualdad, etc. Se pregunta si se dan en lo referente a Dios estas *relaciones reales.*

El que entre las personas divinas se da una perfectísima *identidad*, en verdad, numérica en la naturaleza, y, así mismo, una *igualdad* absoluta, y de un modo eminentísimo una perfecta *semejanza*, es algo que *concierne a la fe*, según se ha dicho, y acerca de esto trata STO. TOMÁS (q.12 a.1.2.4.6). No obstante, es doctrina *común y cierta* que estas denominaciones no suponen en Dios relaciones reales, sino solamente relaciones *de razón*, o *⁎secundum dici+*.

La razón es, porque donde las denominaciones de identidad, de semejanza y de igualdad suponen relación real (salvo que la semejanza y la igualdad en las creaturas está fundadas en la cualidad y en la cantidad propiamente tales), la

unidad en estas percepciones es *unidad de razón* solamente, no unidad de identidad numérica; pues la naturaleza de Pedro y de Pablo, así como la perfección que supone la semejanza de igualdad, son distintas numéricamente en ambos sujetos; y, por ello, las relaciones de la primera clase en las creaturas exigen no sólo distinción de sujeto y de término, sino también *distinción en la razón misma de basar el fundamento*, y la unidad de esta relación y de estos relativos es solamente unidad de razón. En cambio, en lo referente a Dios, la unidad de perfección, tanto natural, como a modo de cuantitativa y cualitativa, es unidad de identidad numérica; falta, por tanto, en estas denominaciones, la condición necesaria para que puedan decirse relaciones reales. Por ello, dice STO. TOMÁS: ∗La igualdad y la semejanza en las personas divinas, no es alguna relación real distinta de las relaciones personales; sino que incluye también en su propio concepto, las relaciones que distinguen a las personas y a la unidad de la esencia. Y por eso, el Maestro dice que en ellas la denominación es sólo relativa+ (q.42 a.1 ad 4).

Artículo II

DE LA DISTINCIÓN ENTRE LAS RELACIONES Y LA ESENCIA DIVINA

Tesis 43. *ENTRE LA ESENCIA DIVINA Y LAS RELACIONES NO SE DA NINGUNA DISTINCIÓN REAL, SINO SOLAMENTE VIRTUAL; ESTO ES, DE RAZÓN RACIOCINADA.*

479. Nexo. Una vez probada la existencia de las relaciones en lo referente a Dios, surge, espontáneamente, la cuestión acerca de cuál es la distinción que debe entenderse entre estas y la esencia divina; en lo cual debe tenerse en cuenta la simplicidad divina y la verdadera distinción real entre las relaciones.

Nociones. *Distinción real* simple y propiamente tal es aquella que es absolutamente independiente de la consideración *de la mente que abstrae*, y no tiene ninguna relación respecto a ella; así como aquel que posea una plena y perfecta *intuición* de las cosas, enuncie con verdad y con certeza: ∗esto no es aquello+. Se dice *actual* porque, en realidad, se da en la naturaleza de las cosas. Una es la que se da simplemente entre *cosa y cosa*; su señales, al menos las principales evidentes, son la mutua separabilidad, y la relación que conste que esd real entre aquellas cosas. Otra, en cambio, es *modal*, la cual se da entre la cosa y el modo físico de esta; ésta supone separabilidad no mutua; pues la cosa puede permanecer sin el modo; en cambio, el modo no puede permanecer sin su cosa.

480. LA DISTINCIÓN DE RAZÓN *se realiza formalmente* por nuestros conceptos, con los que conocemos las cosas, sin que se de actualmente en la

realidad. Se llama *de razón raciocinante* cuando no se da un fundamento propiamente dicho en orden a ella; como la que se entiende entre meramente sinónimos, como *ensem et gladium+ (las dos palabras significan espada). En cambio, se dice DE RAZÓN RACIOCINADA cuando la cosa misma de uno o de otro modo *da fundamento* en orden a hacer esta distinción. Y, en verdad, el fundamento remoto o la razón primera de esta distinción, es algo subjetivo; a saber, un modo del entendimiento humano imperfecto y abstracto de concebir. Ahora bien, una vez que se da esto, ofrece fundamento para la distinción de razón raciocinada la cosa conocida misma, la cual, a causa de su perfección, puede concebirse, o, necesariamente, debe concebirse, con diversos conceptos inadecuados.

Está claro, por ello, que el fundamento para la distinción de razón, puede ser mayor o menor. Se da *distinción de razón perfecta*, cuando dos conceptos acerca de la misma cosa son tan diversos, que ninguno de los dos pertenece a la definición o explicación del otro, como la que se da entre la animalidad y la racionalidad del hombre; en este caso, la distinción de razón es *mutua.* En cambio, cuando un concepto pertenece a la definición del otro, pero no al contrario, como sucede entre lo definido y parte de la definición (animal pertenece a la definición de hombre; ahora bien, el hombre no pertenece a la definición de animal) la distinción de razón es *no mutua*. La distinción que se llama *penes explicitum et implicitum+ (en lo explícito y en lo implícito), como es la que se da entre lo definido y su definición completa, puede decirse como intermedia entre ambas clases de distinción de razón.

A la distinción de razón raciocinada, no le estorba la *inclusión formal* mutua, la cual según la sentencia más común se da entre los atributos absolutos de la divinidad, por razón de la infinitud. A veces, también se da distinción de razón, no para explicar *conceptos objetivos* propiamente *diversos* de la misma cosa, sino para diversas *modalidades* de un solo y mismo concepto, el cual, a causa de la suma perfección de aquello de lo que se trata, solamente puede ser explicado por nosotros, de modos diversos; los casos de la máxima importancia acerca de esto se dan en la teología trinitaria[25].

481. Como intermedia entre la distinción real y la distinción de razón, suele considerarse la *distinción formal por la naturaleza de la cosa,* la cual fue introducida por ESCOTO y por la escuela de este. Esta es la que se da no entre cosas, sino entre *formalidades* de alguna cosa, y la sitúa entre los grandes metafísicos de la misma cosa, como entre la animalidad y la

[25] Muchos autores modernos llaman distinción mayor de razón, a la que hemos llamado perfecta y mutua, y menor a cualquiera que no es plenamente mutua; dicen que en la primera se da *precisión* objetiva, y no en la segunda. Ahora bien, la expresión *precisión objetiva no* la emplean estos autores en el sentido en que los escolásticos del siglo XVII y XVIII discutían acerca de ella.

racionalidad del hombre. Ahora bien, esta distinción, que se llama también *no identidad formal*, es presentada como que antecede a toda operación de abstracción del entendimiento humano, y en virtud de ella son simplemente falsas las proposiciones por las que se afirme la identidad de ambas formalidades.

La distinción de razón, suele llamarse, en general, distinción *formal*, ya que la forma que la constituye son los conceptos precisivos formales de nuestro entendimiento. Ahora bien, la que tiene fundamento en la cosa, esto es, la *distinción* de razón raciocinada, se llama también *virtual* en la cosa misma, en oposición a la distinción *real*, la cual en acto se da en la cosa; en cuanto que se da en la cosa misma *la equivalencia de distinción* en orden a verificar las proposiciones opuestas acerca de una sola y misma cosa, como la animalidad es la razón de asimilar el hombre al caballo, y la racionalidad es la razón de diferenciar al hombre del caballo; por ello, nuestro entendimiento trata acerca de una sola y misma cosa como si fueran muchas.

482. Adversarios. Nadie que admitiera la Trinidad en lo referente a Dios, ha sostenido una distinción *extricta* y *plenamente real* entre la esencia divina y las relaciones, pues esta distinción iría inmediatamente en contra del misterio mismo.

Ahora bien, GILBERTO PORRETANO parece, no obstante, que admitió entre la naturaleza divina y las personalidades o relaciones, cierta *distinción real*, a la manera de como distinguían las creaturas, y, en verdad, realmente, según parece, *el sujeto* o individuo y las que llamaba *subsistencias*, a saber, los predicados esenciales de la cosa. Por ello decía, según testifica la acusación en contra de él en el *Concilio de Reims:* ∗La naturaleza divina no es Dios, sino la forma por la que Dios es; de donde el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no deben decirse *una sola divinidad*, sino solamente que ellos son *en razón de una sola divinidad*+ (D 389-391 juntamente con núm. 3).

DURANDO habló de una distinción *modal*, no simplemente de razón, ni simplemente real, de tal forma que dijo que la esencia y las relaciones se diferencian como *la cosa* y *el modo* de tener la cosa.

ESCOTO distingue la esencia y las relaciones con su *distinción formal en base a la naturaleza de la cosa*, la cual precede a toda operación del entendimiento creado e increado; ahora bien, esta no-identidad formal hace propiamente falsas las proposiciones con las que se afirme la identidad entre la esencia y las relaciones.

Por el contrario, los *eunomianos* no querían admitir en lo referente a Dios ninguna distinción, ni siquiera de razón; y por ello negaban la Trinidad.

AUREOLO parece que negó, al menos con su modo de expresarse, la verdadera distinción virtual entre la esencia y las relaciones.

483. En cambio LA SENTENCIA COMÚN y como debe ser mantenida absolutamente, niega en verdad toda distinción actual entre la esencia divina y las relaciones; y solamente admite una verdadera distinción virtual, la cual la mayor parte de los autores la entienden como distinción *de razón raciocinada*. Respecto a la distinción de algunos teólogos, llaman *virtual intrínseca* trataremos en el escolio.

Valor teológico. Se defiende como *de fe* el que la esencia divina y las relaciones no se distinguen simplemente en la realidad. La distinción modal *ciertamente*, debe rechazarse, si se refiere verdaderamente a un *modo* distinto en acto de la cosa de la cual se dice modo. La sentencia escotista no es rechazada con censura teológica; sin embargo, no parece que debe admitirse. Ahora bien, el que se da entre la naturaleza y las relaciones divinas distinción de razón raciocinada propiamente dicha, es *teológicamente cierto* y la sentencia de los nominalistas es al menos *temeraria.*

484. Se prueba por la tradición. Los SANTOS PADRES, los cuales defienden en contra de los *eunomianos* el misterio de la Trinidad, con palabras expresivas:

a) Por una parte afirman que la esencia divina en las personas *son lo mismo en realidad;*

b) y, al mismo tiempo, dicen que debe admitirse entre ellas una distinción *mental y en cuanto a la significación* y, en verdad, *no meramente inventada*, sino con fundamento en la realidad, a la cual llamamos distinción de razón raciocinada. Pues los eunomianos decían que de ningún modo podía distinguirse entre *la divinidad y el hecho de no ser engendrado*, y, por ello, negaban que el Hijo engendrado pudiera ser Dios. A los cuales, esto es, a los eunomianos, los Padres les responden que una cosa significa el nombre de la divinidad, y otra cosa el nombre de no engendrado.

S. BASILIO indica que se da una gran confusión a no ser que entendamos con diversos nombres la diversa razón; y en la carta 38 *al hermano Gregorio* (Niseno), la cual toda ella trata acerca de la diferencia entre la esencia y la hipóstasis, dice que se de ∗por la significación y por la razón+. S. GREGORIO NACIANCENO, dice: ∗Cuando se distinguen las naturalezas por el ánimo y el pensamiento, reciben también nombres diversos... si cada uno de ellos por separado es considerado Dios; a saber, mediante la mente que separa lo que no puede separarse... la esencia simple de Dios parece que soporta también a causa de las denominaciones una división en orden a la utilidad de nuestro ánimo+. S. CIRILO DE ALEJANDRÍA repite lo mismo muchas veces: ∗No es una cosa la naturaleza de Dio8s y otra cosa Dios mismo; Dios es simple y

carente de toda clase de composición+ (R 2066 2067)[26]. S. AGUSTÍN explica con frecuencia que a causa de su simplicidad es lo mismo en Dios el ser esencia y el ser persona; y que es algo lo que se dice *relativamente*, lo cual no se dice *según la sustancia.* Por ello, los Padres resuelven mediante la reduplicación todas las dificultades de los arrianos.

485. Cuando explican estos conceptos los Padres, emplean aquellos modos de hablar y de predicar, que negaba GILBERTO; y admiten también la predicación *por identidad* entre los elementos esenciales y los nocionales, tanto en concreto como en abstracto, las cuales serían falsas si pudiera admitirse alguna distinción actual antes de la consideración de la mente entre la esencia y las relaciones, bien estrictamente real, bien modal. S. BASILIO: ∗El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, son naturaleza increada+; S. GREGORIO NACIANCENO: ∗Que adoren al Padre como al Hijo y al Espíritu Santo un solo poder y una sola divinidad+, de donde *el Concilio IV de Letrán* aprobó la fórmula de PEDRO LOMBARDO (DE 432). Así pues, con toda razón hacía hincapié en esto, en contra de GILBERTO, S. BERNARDO en el *Concilio de Reims* y en el libro II *Sobre la consideración.*

También parece que esto tiene valor en contra de la distinción formal en base a la naturaleza de la cosa, no entrando ahora en el tema acerca del verdadero sentido de esta distinción, si por lo menos esta indica que son falsas antes de la consideración de la mente las predicaciones por identidad acerca de formalidades diversas, como ∗la animalidad es racionalidad+; pues, como consecuencia habría que sostener que también era falsa la proposición ∗la paternidad es esencia divina+.

486. Se prueba por la razón teológica:

A) Es incompatible con la absoluta simplicidad divina toda distinción que suponga que la esencia y las relaciones son extremos *distintos en acto antes de la consideración de la mente*, según es evidente. Luego, debe rechazarse la distinción real entre la esencia y las relaciones, bien estrictamente real, bien modal. Debe también rechazarse la distinción escotista, si se impone esta también al entendimiento divino; pues el entendimiento intuitivo en toda su plenitud no puede distinguir lo que en la realidad no es distinto.

---

[26] Tesoro de las afirmaciones acerca de la Santa Trinidad: MG 75, I ss. Esta doctrina de los Padres griegos la recoge el Diálogo I pseudo-atanasiano acerca de la Trinidad en contra de los anomeos: ∗Una cosa es la hipóstasis, y otra cosa es la divinidad; no como si fueran una cosa y otra cosa, sino porque la hipóstasis significa una cosa y la divinidad significa otra+ (MG 28, 1135.1138).

B) Sin embargo, acerca de la esencia y de las relaciones divinas, *se predican*, en verdad, *diversos* y opuestos entre sí, como ∗el Hijo se distingue realmente de la paternidad, y no en cambio de la esencia+. Luego, se da, en lo referente a Dios, fundamento para que la razón distinga entre la esencia y las relaciones. Pues si entre *los atributos absolutos de Dios* se da distinción de razón raciocinada, mucho más debe darse entre *la esencia y las relaciones.* Por tanto, según dice STO. TOMÁS, ∗es manifiesto que la relación que existe en Dios es idéntica en cuanto a la realidad de la esencia, y no se diferencia mas que según la razón de inteligencia, en cuanto que en la supone una referencia a su opuesto, la cual no se supone en el nombre de esencia+ (a.2).

487. Objeciones:

1. La relación en lo referente a Dios no se dice ∗según la sustancia+, según indica S. AGUSTÍN (R 1659); luego, se distingue realmente de la esencia.

Respuesta*. Distingo el antecedente.* S. AGUSTÍN no dice la relación según la sustancia, porque no se predica acerca de la sustancia divina; a saber, *no es sustancia que se refiere a* otro ∗ad intra+, sino que es persona, *concedo el antecedente;* por el hecho de que el santo doctor entienda que es algo realmente distinto de la sustancia, *niego el antecedente*, según se ve claro por la prueba. Puede, también la relación no decirse según la sustancia, porque ∗no se predica según el modo de la sustancia, sino como refiriéndose a otro+.

2. Dice S. AGUSTÍN: ∗Toda realidad que se dice relativamente, es también algo exceptuando lo relativo+; luego, hay algo en Dios, que es esencia, distinto de las relaciones.

Respuesta*, concedo el antecedente y distingo el consiguiente:* Hay algo en Dios distinto *en cuanto a la razón* de lo relativo, *concedo el consiguiente*; realmente distinto, *niego el consiguiente.* ∗En Dios no se da una y otra realidad, sino una sola y la misma realidad, la cual no se expresa perfectamente con el nombre de relación como si estuviera comprendida bajo la significación de tal nombre+.

3. ∗El ser de lo relativo es referirse a otro... así, pues, la relación es la esencia divina misma, se sigue que el ser de la esencia divina es referirse a otro. Lo cual implica contradicción con la perfección del ser divino, el cual es eminentemente absoluto y subsistente por sí+.

Respuesta*, distingo el antecedente:* La relación ∗secundum *esse ad+* es solamente referencia, *pase o concedo el antecedente;* ∗secundum *esse in+ niego el antecedente y niego el consiguiente.* Hay en la objeción una confusión verbal en la significación diversa de la palabra *ser*, la cual, según es

sabido, tiene una significación múltiple. Además, según dice STO. TOMÁS, *si en la perfección divina no se contuviera nada mas que lo que significa el nombre relativo, se seguiría que su *ser* sería imperfecto, en cuanto que haría referencia a otro... Ahora bien, puesto que la perfección de la esencia divina es mayor que lo que puede comprenderse en la significación de algún nombre, no se sigue, si el nombre relativo, o cualquier otro nombre dicho acerca de Dios no significa algo perfecto (en cuanto al modo de significar por la propia razón del nombre) el que la divina esencia tenga un ser imperfecto; ya que la divina esencia comprende en sí la perfección de todas las clases+.

488. 4. La distinción de razón no pone nada distinto en la cosa misma; luego, no es suficiente para explicar cómo se dice acerca de la esencia y de las relaciones lo que necesariamente parece que exige entidades realmente distintas como *el ser en acto distinto* de otros, como son las relaciones, y el *no ser en acto distinto* como es la esencia; luego, debe ponerse en lo referente a Dios una cierta distinción actual.

***Respuesta**, concedo el antecedente y distinto el consiguiente.* La distinción de razón no explica la razón intrínseca positiva *de por qué se da esto en Dios, concedo el consiguiente y niego el supuesto;* la distinción de razón raciocinada no es suficiente para explicar negativamente *que no se cae en contradicción*, si se da esto en Dios, *niego el consiguiente;* pues es esta y no otra la función de la distinción establecida entre la esencia y las relaciones. Y tampoco las distinciones *menores* actuales, como es la modal, o la formal por la naturaleza de la cosa, explican positivamente cómo relaciones realmente identificadas con la esencia se distinguen plenamente entre sí como el supuesto respecto de otro supuesto.

5. Ni tampoco la distinción de razón raciocinada puede admitirse entre la esencia y las relaciones. Pues una vez puesta, debe ponerse en lo referente a Dios una composición al menos metafísica; ahora bien, ésta también implica contradicción en Dios.

***Respuesta,** niego la mayor,* pues, según se explicará, la distinción de razón entre la esencia y las relaciones es no mutua; ahora bien, la composición metafísica exige extremos mutuamente distintos en cuanto a la razón.

489. Escolio 1. DE LA DISTINCIÓN VIRTUAL INTRÍNSECA.

La distinción de razón raciocinada se dice *virtual*, según hemos dicho, y *extrínseca*, porque formalmente toda la distinción se da fuera de la cosa; a saber, en nuestros conceptos inadecuados de las cosas; ahora bien, una sola cosa *equivale* a muchas en la diversidad de conceptos que se va a fundamentar, esto es, ofrece un fundamento a fin de fundamentar conceptos

inadecuados, y para que aparezca a la mente a modo de múltiples cosas. De un modo peculiar suele ser llamada por los autores distinción *virtual* la que se da entre la esencia y las relaciones divinas, cuando se predica acerca de lo referente a Dios, lo que exige en las creaturas una distinción real; por lo cual, el fundamento para esta distinción de razón es, en cierto modo, muy grande; si bien, por otra parte, al no ser mutua, algunos la asemejan a la distinción que se llama *menor*.

Por eso, algunos autores, no contentos con una simple distinción *de razón raciocinada* entre la esencia y las relaciones divinas, establecen otra distinción mayor no meramente extrínseca, a la cual la denominan distinción *virtual intrínseca*. Así, después de R. LINCE, algunos autores del siglo XVII y XVIII, tanto entre los tomistas, como entre los teólogos de la Compañía de Jesús, y más recientemente CASAJUANA y MUNCUNILL, los cuales citan a muchos como favorables a esta sentencia; ahora bien, no es posible el enjuiciar la mente de estos; sin embargo, debemos excluir por lo menos algunos de los aducidos como FRANZELIN y PESCH; pues no es suficiente el que llamen a dicha distinción virtual, a no ser que al mismo tiempo, al menos de un modo equivalente, sostengan que *es intrínseca no de un modo meramente fundamental*. Esta distinción virtual intrínseca la definen sus defensores como *capacidad o equivalencia de distinción para verificar sin contradicción predicados de suyo contradictorios+, y afirman que se da ésta entre la esencia y las relaciones divinas, puesto que se dicen de ellas predicados, de suyo, contradictorios, como son engendrar o ser engendrado, y no engendrar ni ser engendrado.

490. Nosotros estimamos que no puede admitirse esta distinción.

a) En primer lugar, parece que debe rechazarse la definición de distinción virtual intrínseca según la enseñan; pues parece que supone el que puedan verificarse sin contradicción predicados, *de suyo,* contradictorios. Así pues, habría que decir que se da en Dios la capacidad de verificar predicados, que en las creaturas exigen realidades distintas, a fin de que no se de en ellos contradicción. Pues, de suyo, en general, engendrar y no engendrar no son contradictorios, a no ser que se atribuyen bajo el mismo aspecto.

b) Ahora bien, lo que se dice acerca de lo referente a Dios es verdaderos; pero no aclara solamente la expresión de distinción virtual intrínseca, sino que debe explicar de qué modo esto no implica contradicción, porque no se da afirmación y negación de lo mismo acerca de lo mismo *bajo la misma razón formal*. Donde, según hemos indicado, basándonos en FRANZELIN, con estas distinciones no debe darse la razón de por qué se da esto en Dios, sino solamente de cómo, y en verdad de un modo meramente negativo, *no implica contradicción.*

c) Y no es verdad que la capacidad de verificar estos predicados sea totalmente *independiente de la consideración de abstracción de la mente*, pues si fuera así, se pondría en realidad una cierta distinción *actual* en Dios. Más aún, en esto mismo que se dice capacidad de verificar los *predicados*, se incluye la relación respecto a la consideración de la mente, la cual forma o puede formar acerca de una cosa simplicísima diversos conceptos que se pueden definir de distintas maneras. A saber, toda la dificultad de esto consiste en *nuestros conceptos acerca de lo referente a Dios*; esto es, en Dios en cuanto responde a nuestros conceptos acerca de la naturaleza y de la relación o persona. Luego, la distinción virtual nunca es intrínseca en el sentido pretendido por estos autores; por lo cual, no se realiza ninguna distinción de razón por el entendimiento divino plenísimamente intuitivo; y tampoco puede decirse que respecto a él se dé en lo referente a Dios una distinción virtual. Pues parece que implica contradicción esto, el poner en la realidad una distinción real no actual independiente de nuestros conceptos; ya que, según dice RUIZ DE MONTOYA, antes de la obra intelectual no puede entenderse ninguna otra cosa, *a no ser que la cosa en sí misma tiene aquella perfección, que puede entenderse mediante muchos conceptos mejor que con uno sólo...; lo demás... todo ello es totalmente ficticio+.

491. *Dicen* no obstante:

1. Debe admitirse una distinción virtual intrínseca en la realidad trinitaria, y no es suficiente una distinción de razón. Pues esta se da también entre los atributos absolutos; es así, que esta no es suficiente para que se predique acerca de diversos atributos lo que se predica de la esencia y de las relaciones; luego, debe ponerse en ellos una mayor distinción.

***Respuesta**, distinto la menor:* La distinción de razón entre los atributos absolutos, no es suficiente en orden a aquellas predicaciones, *a causa de la necesidad de la simplicidad divina,* la cual exige que se identifique realmente aquellos elementos entre los que no haya oposición relativa, *concedo*; no basta a causa de la insuficiencia de la distinción de razón, *niego o subdistingo*: no basta para afirmar que se da *de hecho* lo que nos obliga a afirmar dichas proposiciones, *concedo*; no basta para que dado que deba afirmarse y negarse lo mismo acerca de la misma cosa, pero en distinto sentido, *se evite la contradicción, niego*. En efecto, esta es la función de la distinción establecida por nosotros entre la esencia y las relaciones, no otra, según hemos indicado. Y tampoco cualesquiera distinciones *menores* pueden dar razón positiva suficiente de una distinción mayor de las personas, las cuales se identifican, en realidad, con la esencia, según hemos dicho también. Además, como es conocido, se predica también acerca de los atributos divinos absolutos identificados realmente, lo que exige en las creaturas una distinción real.

2. Con anterioridad a la operación de la mente, son verdaderas las proposiciones ∗la esencia realmente es filiación+, ∗la paternidad realmente no es filiación+, y son conocidas por Dios como tales; y ningún católico dice que hay que esperar una distinción de razón para que sean verdaderas. Luego se da en lo referente a Dios una distinción virtual más que una distinción extrínseca.

a) *Devuelvo el argumento* en cualquier clase de distinción raciocinada, incluso en las creaturas.

b) *Niego el supuesto*, el que estas proposiciones sean independientes, según se formulan, de nuestros conceptos de abstracción. Dios, ciertamente, conoce que es verdad lo que nosotros afirmamos con estos modos y con *nuestros conceptos*; sin embargo, Él no se conoce a sí mismo con nuestros conceptos, sino *intuitivamente.* Todos los católicos saben que estas fórmulas no tienen sentido mas que en cuanto nosotros conocemos las realidades divinas con nuestros conceptos de abstracción; ahora bien, estas proposiciones son verdaderas, no porque nosotros hacemos una distinción de razón, sino porque en lo referente a Dios se da *fundamento* para que hagamos dicha distinción.

3. Ser engendrado y no ser engendrado, y otros predicados que se predican de lo referente a Dios, son verdaderamente, de suyo, contradictorios, si se dicen de una sola y misma rrealidad; luego, se da en lo referente a Dios una distinción virtual intrínseca.

***Respuesta**, distingo el antecedente.* Estos y otros predicados semejantes, son verdaderamente, *de suyo,* contradictorios, si se dicen en realidad de una sola y misma entidad *en el mismo sentido, concedo el antecedente;* si se dicen verdaderamente *en distinto sentido, niego el antecedente.* Ahora bien, en las creaturas, según se ha dicho al tratar acerca del principio de identidad, estos predicados se dirían, en realidad, de la misma cosa en el mismo sentido *absoluto*; en cambio, en lo referente a Dios, no se predican bajo el mismo aspecto, sino en distinto aspecto, *absoluto y relativo.*

492. Escolio 2. ACERCA DE SI LA NATURALEZA DIVINA ES DE LA ESENCIA DE LAS RELACIONES Y SI LAS RELACIONES, A SU VEZ, SON DE LA ESENCIA DE LA NATURALEZA.

Dada la quididad de la relación divina, la cual se prueba en el siguiente artículo como más probable, queda patente el que la distinción de razón entre la esencia o naturaleza divina y las relaciones es *una distinción no mutua*; en cuanto que la naturaleza divina pertenece *a la quididad de las relaciones*, y en cambio, las relaciones no pertenecen *a la quididad de la naturaleza*. De donde parece que queda suficientemente claro que hay que responder a la cuestión propuesta. Sin embargo, en este tema, no están muy de acuerdo los

autores, incluso los que coinciden con nosotros respecto al constitutivo de la relación; tal vez se deba a que la cuestión propuesta puede tener diversos sentidos. Así, pues:

1ª. Si la naturaleza o *esencia física de Dios*, según hemos indicado en el tratado DE DEO UNO, se considera en el sentido llamado *filosófico*, en cuanto al estado real de la divinidad, a la manera de como la esencia física de algo se dice estado real sustancial de ello, hay que decir que a la esencia divina también le conciernen las relaciones. Y esta acepción, aunque no tan frecuente, tiene fundamento en los *Padres*, los cuales más de una vez entienden con el nombre de divinidad toda la realidad divina.

2ª. Si, en cambio, consideramos la naturaleza en el sentido que hemos llamado *teológico,* como suele considerarse en la teología trinitaria, con un concepto *de abstracción,* en cuanto que significa *aquello por lo que una cosa es algo en el orden de los seres+, lo cual en lo referente a Dios es común a las tres personas; a saber, al conjunto de todos los atributos absolutos, por el que Dios, y las tres personas son Dios, todavía debe responderse a la cuestión propuesta de un doble modo, según el doble sentido que puede tener la expresión *ser de la esencia de alguna cosa.*

a) Si el ser de la esencia de alguna cosa significa *pertenecer al concepto formal y quiditativo de ella*, debe decirse *que la naturaleza divina es de la esencia de las relaciones, y que en cambio las relaciones no son de la esencia de la naturaleza,* según lo dicho poco ha. Pues, en otro caso, la naturaleza no podría predicarse *por identidad* de las tres relaciones realmente distintas y de diversa razón, sin que al mismo tiempo se predicaran, por identidad, otras dos, así como si una determinada individuación fuera de la esencia del hombre, no sería mas que un solo hombre.

b) Si en cambio, el ser de la esencia de alguna cosa significa solamente *que se predica necesariamente y exigitivamente acerca de aquella cosa*, aunque no pertenezca al concepto formal y quiditativo de ella, en este sentido, ciertamente, *tanto la naturaleza es de la esencia de las relaciones como las relaciones son de la esencia de la naturaleza.*

Y no prueban otra cosa los argumentos aducidos por algunos de que la paternidad se dé en el Hijo y viceversa, en cuanto que *lleva a su culmen* la otra relación; pues, aunque se admita este modo de hablar, no puede negarse que la paternidad *no constituye* la filiación y que ninguna de las dos constituye formal y quiditativamente la naturaleza, sino que solamente se exigen mutuamente. El que la naturaleza divina no pueda concebirse *con un concepto adecuado* sin que se conciban las relaciones, no pueda el que éstas pertenezcan *al concepto de abstracción* y quiditativo de la naturaleza, ni siquiera implícitamente, sino sólo exigitivamente; en otro caso, unas relaciones

pertenecerían al concepto constitutivo de otras, lo cual no lo admitirán estos autores.

Artículo III

DE LA QUIDIDAD DE LA RELACIÓN DIVINA

493. El capítulo acerca de la naturaleza o quididad de la relación, siempre se ha considerado entre los más difíciles de la Filosofía; por consiguiente, no tiene nada de extraño el que surjan cuestiones difíciles en su aplicación a lo divino, y el que se den distintas sentencias entre los teólogos acerca de este tema. Propondremos, brevemente, qué es lo que parece más probable.

TESIS 44. LAS RELACIONES DIVINAS INDICAN FORMALMENTE PERFECCIÓN, INCLUSO *SECUNDUM ESSE AD+.

Nexo. La principal cuestión que surge, una vez dejada sentada la existencia de las relaciones reales en Dios, es qué realidad y perfección conllevan, según este nuevo concepto relativo. Y proviene la dificultad de que, por una parte, si se pone una verdadera realidad y perfección en cada una de las que no tengan las otras, parece que corre peligro la plena identidad de ellas en la naturaleza; si por el contrario, se niega esto, no se ve de qué modo puede subsistir la realidad de las tres personas. Así pues, queda clara la importancia de esta cuestión, tanto para formar un recto concepto de las relaciones divinas, como para aclarar la perfecta igualdad de las personas, y, también, para explicar lógicamente la realidad y la constitución de las personas.

494. Nociones y estado de la cuestión. Está fuera de toda controversia el que la relación real, en general, y de modo especial las relaciones divinas indican realidad y perfección *secundum *esse in+*, Ahora bien, en lo referente a Dios **esse in+* no es sino la identidad de las relaciones con la naturaleza divina; a saber: las relaciones divinas no son entidades realmente distintas de la naturaleza. Pues la relación, incluso en general, para ser real, no supone necesariamente una realidad realmente distinta de todo ser absoluto; en efecto, una cosa es que algo sea real, y otra cosa, el que sea realmente distinto de otro ser real, según hemos visto explicado por STO. TOMÁS, con el ejemplo aducido acerca de la bondad y la sabiduría divina.

Así pues, la cuestión se plantea sobre el **esse ad+*. Esto es, acerca del predicado a manera de diferencial de la relación en cuanto que indica referencia. Y, en verdad, muchos autores distinguen una doble cuestión: Si la

relación *secundum *esse ad+* indica *realidad*, y si indica *perfección*, de tal modo que hay muchos autores los cuales dan una respuesta afirmativa en la primera cuestión, y en la segunda dan una respuesta negativa. Ahora bien, a no ser que la cuestión se plantee acerca del modo de expresarse, si perfección se considera *trascendentalmente*, es lo mismo que *realidad*. Y en lo referente a Dios, parece que mas bien debe decirse esto; pues no puede predicarse de Dios una realidad que no sea infinita, y, por tanto, perfectísima.

495. Sentencias. Es sentencia *de muchos teólogos*, la cual suele ser calificada como *bastante común entre los tomistas y los escotistas*, el que la relación, en general, incluso la relación real, y las relaciones divinas mismas, no indican realidad ni perfección. Exponemos esta sentencia basándonos en BILLOT. Relación en general *secundum *esse ad+, puesto que dice solamente referencia a otro, no indica realidad, de tal modo que en este predicado coinciden absolutamente la relación real y la relación de razón.*

Por eso, la relación real por otro capítulo o título es real; a saber, segtún el **esse in+,* y por otro capítulo es relación, según el **esse ad+*. Porque se conciben el *eese in* y el *esse ad* como dos formalidades mutua y perfectamente precisos. De ahí que, en las relaciones divinas, toda la razón de realidad es el *esse in*, en el que realmente se identifican, y toda la razón de referencia y distinción es el *esse ad*.

Hay pues, muchos tomistas, los cuales, en general, sostienen que la relación, según su propio concepto, no dice realidad; en efecto, cuando su razón se contrae a la relación real, el *esse ad* dice realidad, no ciertamente de modo explícito, sino, ciertamente, de modo implícito. Así, SALMANTICENSES, BILLUAR, y GARRIGOU-LAGRANGE, los cuales, sin embargo, en el decurso del tratado parecen acercarse a la teoría expuesta. Al mismo tiempo, suelen afirmar que las relaciones divinas según el *esse ad* no importa perfección, por lo menos no sino perfección de la esencia divina.

SUÁREZ sostiene la sentencia opuesta que la relación real, en general, y mucho más las relaciones divinas, importan formalmente en cuanto tales realidad y perfección. Y con SUÁREZ *la mayor parte de los teólogos de la Compañía de Jesús, y muchos tomistas de los siglos XVI y XVII, como BAÑEZ y JUAN DE SANTO TOMÁS*. En efecto, niegan que el *esse ad* de la relación prescinde del *esse in*, por lo menos en cuanto dice realidad; más aún, lo incluye implícitamente; ni puede convenir a la relación real ni a la relación de razón en un cierto concepto unívoco, ni siquiera bajo la razón de *esse ad*, sino sólo mediante cierta metafórica similitud. Y, ciertamente, SUÁREZ lo defiende de tal manera que afirma que las relaciones divinas dicen perfección precisamente en cuanto distintas, y por eso reconoce *tres perfecciones relativas.* RUIZ DE MONTOYA y otros, dicen que constituye no sino una sola perfección. Nos adherimos a la sentencia del Doctor Eximio, cuyo principal

aserto establecemos en la tesis, y damos en los escolios sus demás elementos.

Valor teológico. Nos parece la tesis, con mucho, *Más Probable.* Más aún, son graves los teólogos que no dudan de notar que la sentencia opuesta, principalmente la negación de la realidad de la relación divina según el *esse ad*, o totalmente falsa e incluso peligrosa y próxima al error.

496. Se prueba la tesis:

A) *Filosóficamente*, la sentencia que niega que la relación real según el *esse ad* dice realidad y perfección, parece totalmente falsa. Pues:

1ª. Ciertamente, la relación en cuanto relación, sólo dice referencia; a saber: no añade al ente una *nueva* perfección simplemente *intrínseca* como los predicados absolutos, sino sólo con respecto a otra cosa.Pero el mismo *respecto es real en la relación real*, como dice STO. TOMÁS (q. 28, a. 1), el cual (de Pot. q 7 a.9) dijo que el bien y la perfección se atienden en las cosas no sólo según cosas absolutas, sino también según cosas relativas: ∗La perfección y el bien que están en las cosas fuera del alma, no sólo se atiende según algún absoluto inherente en las cosas, sino también según el orden de una cosa a otra... y este orden es una relación+.

2ª. La razón de ente *trasciende formalmente* todas las diferencias o cuasi-diferencias; luego la razón de realidad se embebe implícitamente en cualquier predicado del ente real; luego, también el *esse ad* de la relación. Por eso el concepto *in* y el concepto *ad* de la relación, no pueden ser mutuamente y perfectamente precisas.

3ª. La relación real y la relación de razón no pueden convenir *cuasi-unívocament*[27]*e* en ninguna razón, ni siquiera en la razón *ad*, porque la relación de razón no presta los efectos formales que presta el *esse ad* de la relación real, como el exigir la distinción real de los extremos, que entre todas presta la relación real según el *esse ad.* Luego, el *esse ad* de la relación real, dice formalmente realidad, que no dice el *esse ad* de la relación de razón. Además de esto, lo que parece suficientemente difícil, es que el ente real se constituye en algún orden del ente real, por una nota que no dice realidad.

---

[27] En efecto, en la sentencia impugnada hay uyna cierta equivocación entre el ente real y el ente de razón, la cual puede parecer algo maravilloso entre los autores que tanto alaban la analogía. Debe notarse, en toda esta cuestión, que SUÁREZ se refiere a una gran analogía (cf. 1.3 c.10 n.1; 1.5 c.1 n.6.7, etc.); luego, sin razón, es acusado de univocación (PENIDO, O.C., 319.320 después de otros); cf. RUIZ, d.9 s. n.10-18; s.7 n.2.

41. Cuando se defiende contra los nominales la realidad de las relaciones, se trata, sin duda, de la realidad de las relaciones según el *esse ad*; a saber, en cuanto dice respecto. Luego el afirmar que en las relaciones el *esse ad* no dice realidad, parece ser lo mismo que rendirse al adversario. Por lo cual, tal vez este modo de hablar no pretende otra cosa que el que la relación real no conlleva alguna *entidad realmente distinta* de la razón de fundamentar, lo cual lo da a entender STO. TOMÁS al decir: *La relación tiene el ser por el hecho de causar la relación+. Sin embargo, esto no es lo mismo que la relación no indique realidad y los autores de esta sentencia atacada no pueden, en base a esta intención, deducir las consecuencias que sacan de su teoría. Y, en verdad, es de extrañar que los adversarios nos arguyen respecto a la negación de la relación real, puesto que a esta no le damos una realidad distinta, realmente, de todo absoluta, aunque afirmemos que ella indica formalmente realidad y perfección; siendo así que ellos no le otorgan con palabras expresas ninguna realidad según el concepto propio y distinto del respecto.

497. B) Los argumentos traídos valen también de las relaciones divinas. Pues todo cuanto pertenece a la cuestión filosófica, debe ser afirmado *teológicamente* de la doctrina sobre la Trinidad; a saber, que las relaciones divinas dicen formalmente realidad y perfección, porque:

11. La razón formal e inmediata de la distinción en Dios, y el único predicado por el que pueden distinguirse realmente las personas divinas, es la relación, y, ciertamente, no según el *esse in* en el que según todos convienen, sino según el *esse ad*. Luego, si el *esse ad* no dice realidad, parece entonces la distinción real entre personas.

El antecedente se declara. La relación en los seres creados, principalmente la predicamental, no es la razón que distingue *formalmente e inmediatamente* el sujeto y el término, sino que sólo es algo que exige la *distinción* de ellos, que se tierne formal e inmediatamente por las propias entidades absolutas. Es así, que en las personas divinas no puede existir ningún predicado absoluto por el que se distingan realmente.

Luego, el *consecuente es claro.* Si el *esse ad* de la relación divina no dice realidad formalmente en cuanto tal, por ningún predicado se distinguen realmente. Porque)Cómo puede ser razón formal de la distinción real aquello que no dice realidad?.

21. Como probaremos, las relaciones divinas *constituyen* las personas divinas según el *esse ad.* Es así, que el constitutivo de la persona divina es formalmente real y dice perfección. Pues la persona, como dice STO. TOMÁS (q.29 a.3), es perfectísima en la naturaleza; el cual también dice que las personas se distinguen y se constituyen por las relaciones, porque es

necesario que las mismas cosas que las distinguen sean los constitutivos de ellas (q.40 a.2.3).

31. Si las divinas relaciones formalmente en cuanto tales y en cuanto distintas, y, por tanto, según el *esse ad*, no dijeran realidad y perfección, la trinidad de personas no diría realidad ni perfección, formalmente, en cuanto tal. Es así, que esto es absurdo. Pues, es evidente que todo lo que hay en Dios dice formalmente perfección, y, ciertamente, bajo su propio concepto. Esto estaría, además, en contra de las expresas frecuentes locuciones de los Padres, que dicen que según las relaciones y producciones, Dios sería imperfecto, lo cual también refiere y recibe STO. TOMÁS (De pot q.9 a.5 ad 23 y a.9 a 17), y en la *Suma* (q. 40 a. 3 ad 1) dice: *pertenece a la dignidad la propiedad que distingue+.

498. Corolarios:

1. Ya que la realidad que incluyen o dicen las relaciones según el *esse ad* es realidad divina, está patente que estas dicen formalmente perfección *infinita.*

2. Cada una re las relaciones dice su perfección y, ciertamente, realmente y formalmente distinta de las otras, aunque identificadas con la única perfección absoluta. Pues cada una de las personas divinas tiene una verdadera y propia entidad real, por que se distingue de las otras que no es sino el *esse ad* propio de cada una de las relaciones personales. Luego, existen tres perfecciones infinitas, cada una en una línea, como en los párrafos siguientes se declara, lo cual parece evidente, por lo dicho, a no ser que la cuestión sea sobre el modo de hablar[28].

N.B. Es semejante la solución de esta cuestión a aquella que SUÁREZ sostiene en la metafísica junto con la *trascendencia* del ente y de la unidad de un concepto por la distinción no mutua entre el ente y sus diferencias; puesta la cual, en el mismo concepto del ente, tanto son todos uno como son distintos. Y no hay nada admirable, puesto que en nuestro caso se trata también de las trascendencia por la que la divinidad se incluye necesariamente y formalmente en cualquier predicado que se afirme del ser divino. Así como la *aseidad*, por ejemplo, dice formalísimamente perfección y ciertamente suma, por propio concepto (no sólo perfección del ente ut sic), y ciertamente diversa de la aliedad, así las relaciones dicen perfección en Dios según el propio concepto y en cuanto distintas no sólo en cuanto se identifican con la naturaleza divina.

---

[28] Los autores que de ningún modo admiten las tres perfecciones relativas, elaboran un concepto de perfección que sea apto a la tesis preconcebida. Asi, RUIZ d.30 s.8 n.5.

499. Escolio 1. DE LA NATURALEZA DE LA PERFECCIÓN QUE DICEN LAS RELACIONES DIVINAS.

Por lo dicho, se sigue que las relaciones divinas dicen formalmente perfección en cuanto que no prescinde, por lo menos implícitamente, *de la divinidad.* Ahora se pregunta de la propia *quiddidad* que dicen las perfecciones relativas, *según que son distintas*; más aún, diversas de razón, ya que es diverso el respecto del Hijo al Padre, y el respecto del Padre al Hijo; casi, como arriba insinuamos, como la aseidad y la *abaliedad* dicen perfección diversa en la razón de ente. Decimos pues:

a) La perfección que dicen las relaciones divinas formalmente en cuanto tales es *perfección relativa*. Porque, así como el ser de la relación, en cuanto tal, es decir, referencia al término, así su perfección consiste en su habitud al término, tanto por el término como por la perfección esencial de ellas debe ser medida y estimada. ∗Así como el ser de la paternidad, dice SUÁREZ, consiste en la habitud al Hijo, así su perfección... Luego, también en la razón de perfección es relativa+. De donde la perfección de la relación divina debe medirse toda cuanta de la divinidad del término que dice referencia. Luego, la paternidad es tan perfecta porque dice referencia a tal Hijo. Por eso, las perfecciones de las mismas relaciones divinas, aunque diversas entre sí, son totalmente *iguales* entre sí y también iguales a la esencia divina (cf. q.42 a.4 ad 2).

En efecto, la perfección relativa no debe concebirse a modo de perfección absoluta por la cual la cosa se hace simplemente mejor, porque la relación no confiere nada absoluto, e.d., no añade ninguna nueva determinación simplemente intrínseca al sujeto, sino que aquello se refiere a otra cosa. Esto, ciertamente, arguitivamente, puede significar una perfección absoluta en el sujeto que nosotros no podemos conocer de otra manera como es en realidad en Dios, la nota a saber, de *fecundidad ad intra*, que lleva consigo la infinitud. Por eso, la revelación nos enseña algo de la misma esencia divina y de la infinitud que desconoce la razón natural.

500. b) Las relaciones divinas *son perfecciones simples no simpliciter simples.*

La perfección simpliciter simple, por S. ANSELMO, se llama aquella que en cualquier sujeto, en toda la latitud del ente, ∗es mejor la misma que no la misma+; es decir, es mejor que cualquier cosa que le repugna y que cualquier cosa que no pueda componerse en ella según la razón; por tanto, por medio de ella, el ente es *simplemente mejor*. Ahora bien, existen perfecciones simpliciter simples absolutos que constituyen la esencia divina. Por tanto, las perfecciones relativas parece que deben decirse simpliciter simples en Dios. Pues aunque excluyen imperfección y se identifican con la sustancia divina, que tiene formalmente embebida, sin embargo, según aquellas

inmediatamente y por un lugar intrínseco, como se dice, la cosa no es simplemente mejor; de donde puede excluir formalmente, constitutivamente, y de hecho excluyen, en el mismo supuesto del cual se predican, otra perfección opuesta a ellas, que es *igualmente perfecta*; de donde, entre sí, no son mejores que las opuestas a ellas. Por esto, se llaman *perfecciones simples no simpliciter*; simples, porque no dicen ninguna imperfección; pero *no simpliciter*, por lo menos con relación a las personas de las que se predican, porque excluyen de sí otra igual.

Tampoco parece que se deben decir simplemente simples con respecto a la esencia divina. Porque la *esencia divina en cuanto tal*, es un ente simpliciter infinito, de donde ni según la realidad, ni según la razón, puede añadírsele algo que lo haga simplemente mejor. Y porque la naturaleza de ellas es tal, que por las mismas, de ningún modo, el ser puede hacerse simplemente mejor. Y no impide el que si no se dieran en Dios perfecciones relativas, Dios sería imperfecto, según dicen los Padres; de donde parece mejor para la esencia divina el tenerlas que no tenerlas. Pues, si no se dieran perfecciones relativas, se daría en Dios imperfección *argüitivamente y por situación extrínseca*, en cuanto que la *infinitud* no sería realmente tal, por defecto de fecundidad, no *formalmente y por situación intrínseca.*

501. c) Luego, las relaciones *no añaden* a la esencia divina nada que se refiere simplemente a la perfección; sino que la *única perfección simplemente simple de la divinidad* como que se extiende en virtud de la infinita fecundidad a los tres subsistentes en la misma, sin que por ello se aumente su perfección; y, por tanto, permanece *una total igualdad* entre las personas divinas. Además, el que las perfecciones relativas no añadan perfección a la perfección de la esencia divina, se explica también porque no forman composición con ella, ni siquiera metafísica, a causa de la inclusión formal de la esencia en las relaciones; ahora bien, la *adición* de perfección y *la composición* metafísica, supone distinción *mutua* entre los elementos componentes.

Con esto se explica, de una forma más plena, *el axioma teológico* tantas veces repetido: ∗En lo referente a Dios todo es una sola realidad, cuando no lo impide la oposición de relación+; a saber, el por qué las personas divinas no pueden distinguirse en razón de propiedades absolutas, y, en cambio, puede distinguirse en virtud de propiedades relativas. Pues ya que las perfecciones *absolutas* hacen al ser simplemente mejor, el defecto de alguna de ellas, según su concepto propio, supone limitación en el sujeto; de donde, todas las perfecciones absolutas pertenecen al concepto formal de la divinidad y deben hallarse en todas las personas divinas. Por el contrario, las perfecciones relativas, al no hacer al ser simplemente mejor, no están contenidas *de un modo formalmente quiditativo* en el concepto formal de la divinidad, si bien, están contenidas en éste exigitivamente, y, por tanto, no deben identificarse

necesariamente con cada una de las personas, sino que cada una puede tener perfección relativa, por la que se distingue de las otras.

502. Escolio 2. CÓMO ESTÁN CONTENIDAS LAS PERFECCIONES RELATIVAS EN LA ESENCIA DIVINA, Y COMO CONSECUENCIA LAS PERFECCIONES RELATIVAS MISMAS UNAS EN UNAS Y OTRAS EN OTRAS.

Las perfecciones *simples*, aunque identificadas realmente con la esencia divina, no están contenidas *formalmente* en ella, según hemos dicho poco ha, puesto que no pertenecen al concepto formal y quiditativo de la divinidad, como tal, en cuanto que es común a las tres personas. Por otra parte, la infinitud misma exige el contenerlas de algún modo, pues también contiene eminentemente las perfecciones mixtas. Así pues, hay que ver de qué modo las contiene.

Según lo dicho muchas veces, puesto que la esencia divina en cuanto infinitamente fecunda en la línea de la acción de entender y de la acción de querer las exige y las enraíza, puede decirse que las contiene *cuasi virtualmente, eminentemente, y exigitivamente;* el cual contenido, según lo explicado, excluye toda imperfección; más aún *pertenece a la perfección infinita* tanto de la esencia como de las relaciones, y es la esencia divina misma.

Esto supuesto, las relaciones mismas o perfecciones relativas, están contenidas unas en unas y otras en otras:

a. *En virtud de la esencia, cuasi eminentemente y exigitivamente,* en cuanto que cualquier perfección relativa identifica consigo misma a la esencia divina, en la cual están contenidas de ese modo todas las perfecciones relativas;

b. *equivalentemente y exigitivamente, en firtud del propio concepto de relación mutua*, la cual exige que se concluya en otra, la cual es totalmente equivalente;

c. Por último, puede añadirse *el contenido cuasi formal* por razón *de la circumincesión* y de la inexistencia mutua de la que se hablará después. Sin embargo, de un modo formalmente constitutivo, no están contenidas las relaciones unas en unas y otras en otras.

503. Escolio 3. SOBRE SI LAS RELACIONES DIVINAS SON TRASCENDENTALES O PREDICAMENTALES.

Se llama relación *predicamental* aquella que se pone en el propio predicamento y es *accidental* en el género de relación, esto es, se predica accidentalmente acerca de su sujeto; como son las creaturas, las relaciones de semejanza y de desemejanza, y las que se fundan en la acción y en la

pasión. Por ello, el constitutivo de la relación predicamental *se distingue*, al menos inadecuadamente, *de su sujeto*.

Se opone a ésta la relación *trascendental,* cuya noción se explica de distintos modos. Así se llama, o bien porque está incluida en la razón de todos los predicamentos, o bien porque está comprendida íntimamente en el concepto de la cosa referida. Hay *quienes no quieren considerar a las relacion4es trascendentales como relaciones reales,* lo cual, sin embargo, juzgamos que de ningún modo debe tolerarse; pues son totalmente reales; v.g. la relación de la *avaliedad* y la relación que indica la acción trascendentalmente en orden al principio y al término de la producción. En contraposición a la relación predicamental, relación trascendental puede decirse aquella que *se identifica adecuadamente con el sujeto referido.*

Una vez sentado esto, a la cuestión acerca de si las relaciones divinas deben computarse entre las predicamentales, o entre las trascendentales, parece que hay que responder con SUÁREZ, que propiamente hablando no deben ser situadas en ninguno de los dos apartados, sino que son *relaciones de un orden más elevado que abarcan eminentemente todo lo que hay de perfección en el aspecto trascendental y predicamental, quitadas las imperfecciones+.

a) En primer término, las relaciones divinas de ningún modo son accidentales, según está claro, y, por tanto, no pueden decirse *simplemente predicamentales;* en efecto, se identifican con la sustancia divina (q.28 a.2) y, además, se predican sustancial y formalmente de sus sujetos; a saber, de las personas a las que hacen referencia. Por tanto, en cuanto a esto, al ser *subsistentes*, se asemejan más bien a las relaciones *trascendentales*, y atendiendo a su quididad, pueden llamarse *cuasi trascendentales.*

b) Por otra parte, *se diferencian de las relaciones trascendentales* de las creaturas en cuanto que no se dicen *según la sustancia+, según indica S. AGUSTÍN; esto es, no se predican de la esencia divina, ni se dicen de las personas según los predicados esenciales; por lo cual, no *trascienden* toda la entidad del sujeto.

c) Más aún, al ser relaciones de origen entre el que produce y el producido, se asemejan a las relaciones predicamentales fundadas en la acción y en la pasión, y en cuanto al modo de predicar, pueden decirse *cuasi predicamentales.* Sin embargo, se diferencian muchísimo de estas mismas, ya que no hacen referencia a los sujetos absolutos que presenten y sean presentados, sino que *son los sujetos referidos mismos*, según se confirmará en el capítulo siguiente.

Por tanto, se llaman por su propio nombre *relaciones subsistentes*, y no puede hallarse en las creaturas ejemplo de ellas. Relación subsistente, según lo dicho, se llama así, porque:

a. no es accidental, sino que se identifica con la sustancia;

b. no se predica de la sustancia divina;

c. no tiene sujeto absoluto del cual se predique, sino que la relación misma *⁎ut ad+* se refiere a otra; esto es, es *⁎esse subsistens+*.

N.B. En orden al estudio completo acerca de las relaciones divinas, queda por tratar acerca de *la razón de basar el fundamento* de ellas. Ahora bien, esto se tratará de un modo más conveniente en el capítulo IV.

504. Las **objeciones** en contra de la doctrina enseñada, han sido prácticamente tratadas de antemano en la exposición. Y, por otra parte, en un tema difícil, pueden volverse en contra de la teoría opuesta; en efecto, de tal modo debe ser afirmada la simplicidad divina y la consustancialidad de las tres personas, que permanezca lógicamente la realidad y la distinción real de ellas. Proponemos algunas:

1. STO. TOMÁS se opone a la teoría expuesta. Pues en q.28 a.1 y 2, y sobre todo en *De pot.* q.2 a.5, parece negar que *⁎el ser ad+* de la relación indique realidad. ⁎Pues la relación misma según la razón de su clase, en cuanto es relación, no posee el ser *algo*, sino el ser *en orden a algo+*; y de este modo resuelve, muchas veces, las dificultades. Dide además, que la relación no añade *ser*, sino *razón.*

***Respuesta**, niego el aserto,* según está claro por las expresiones aducidas en el texto. Ahora bien, lo que pretende el santo doctor con estas y otras expresiones semejantes, es, por una parte, afirmar que la relación en cuanto tal no supone ni añade al sujeto *una nueva perfección simpliciter y absoluta*, pero no niega, de ningún modo, el que la referencia es real en la relación real, según hemos visto; y, por otra parte, pretende afirmar *la posibilidad de la relación* verdaderamente tal y simultáneamente *subsistente*, puesto que la relación en virtud de su propiedad, puede ser verdaderamente tal, sin que sea *propia y físicamente inherente*, como son otros géneros de predicamentos del accidente; y, por tanto, su entidad puede ser sustancial y encontrarse en Dios según la propia razón, lo cual no ocurre en otros. ⁎Añadir la razón+ de STO. TOMÁS, no significa añadir *un ente de razón;* esto es algo que no indique formalmente realidad, sino añadir un *predicado real no realmente distinto de los otros,* según queda claro por el ejemplo aducido por él acerca de la bondad divina[29].

---

[29] Véase en JUAN DE STO. TOMÁS, d.13 a.3 n.8-15; RUIZ, d.9 s.7; CASAJOANA, 145 la exposición de la expresión de STO TOMÁS. Por otra parte, el santo doctor mismo tiene lo siguiente: ⁎La relación según la propia

2. Según la explicación dada, en cada una de las personas se pone una perfección que no se da en las otras, y se niega en cada una de ellas la perfección de las otras; luego, no hay consustancialidad ni infinitud en las personas.

***Respuesta**, niego el antecedente* propiamente hablando, pues la negación de la perfección en alguien *de ningún modo* supone el que esté contenida en él. Así, como el que negara acerca de Dios las perfecciones mixtas; ahora bien, las perfecciones relativas están contenidas unas en las unas y otras en las otras, según los modos indicados. Por tanto, para más claridad, *distinto el antecedente*: Las perfecciones relativas no están contenidas en las otras de ningún modo, *niego el antecedente;* pues están contenidas cuasi eminentemente, exigitivamente y cuasi formalmente; no está contenidas unas en las unas y otras en las otras de un modo formalmente constitutivo, *concedo el antecedente*; ahora bien, no son perfecciones absolutas, que hagan a la realidad mejor, sino solamente relativas; y si la razón de ser es *análoga*) por qué no puede admitirse la analogía en el concepto de perfección entre la perfección absoluta y la relativa? Y *niego el consiguiente*, pues la consustancialidad, según indica el nombre mismo, no exige mas que identidad en las perfecciones absolutas que constituyen la sustancia divina; ahora bien, la infinitud de las personas reclama, ciertamente, el tener de un modo formalmente constitutivo, todas las perfecciones absolutas, y las relativas de un modo acomodado a ellas, el cual modo se da *por exigencia de la infinitud misma.*

505. 3. No puede admitirse la perfección *+simplex non simpliciter+*. Pues toda perfección pura es mejor ella misma que su carencia. *+Ens enim et bonum convertuntur+* (el ser y el bien coinciden); ahora bien, el bien, por su propia razón, es mejor él mismo que la carencia de él; luego, si acontece que alguna perfección no es mejor que la carencia de la misma, esto no puede suceder mas que por razón del defecto que hay mezclado en ella+.

***Respuesta,** niego el aserto y distingo la prueba*: Toda perfección pura, es mejor que la carencia de la misma, si por esta carencia se entiende que es un *defecto*, o bien la simple y absoluta negación de la misma, *concedo*; si por la carencia de la perfección se entiende *otra perfección,* no absoluta sino *relativa*, totalmente equivalente e incompatible con la primera a causa de una oposición relativa, *niego*. En cuanto a la razón añadida, *concedo la mayor y distingo la menor*; el bien absoluto es absolutamente mejor que la carencia

---

razón, pone algo en aquel del que es relación, aunque aquello que pone no sea absoluto+ (1 d.25 q.1 a.4); +hay muchas realidades subsistentes si se consideran las relaciones; en cambio, hay una sola realidad subsistente si se considera la esencia+ (4 CG c.4 ad 5; 1 q.39 a. 3).

del mismo, *concedo la menor*; el bien meramente relativo en lo referente a Dios, es mejor que la carencia del mismo del modo explicado, *niego la menor y* niego la consecuencia.

4. La sentencia impugnada no hace mas que desarticular en la distinción real de personas los conceptos de distinción y de realidad, los cuales son distintos, y atribuir a cada cual lo que hay que atribuirle, a la distinción el número, y a la realidad la unidad; luego no hay por qué rechazar dicha sentencia.

***Respuesta**, distingo el antecedente.* La sentencia opuesta desarticula estos conceptos de un modo conveniente a la realidad, *niego el antecedente; de un modo que parece que implica contradicción,* concedo el antecedente . Pues esta teoría se opone, como hemos señalado, *a la trascendencia del ser*, la cual, sin duda, sostienen sus autores en Metafísica. Por tanto, no puede admitirse la *separación perfecta* entre ambos conceptos; sino que, el concepto de realidad, está comprendido, al menos implícitamente, en el concepto de distinción, si esta es real. Y, en verdad, es suficientemente evidente que la distinción no puede decirse real, a no ser que *la nota o el título de distinción sea real. Por tanto, cuando dicen estos autores:* ∗Los relativos en cuanto tales no se oponen por el hecho de ser reales, aunque se opongan los que son reales+, parece que se expresan contradictoriamente, pues si *algunos* reales son una sola cosa, ya no hay lugar para decir que se oponen (a saber, que se distinguen realmente) los que son reales. De forma semejante ∗si los no opuestos se establecen *en cuanto* son reales+, no se oponen realmente.

CAPÍTULO IV

DE LAS PERSONAS DIVINAS

506. ∗Una vez que hemos tratado ya lo que parecía que debíamos conocer de antemano acerca de las procesiones y las relaciones, es necesario tratar de las personas+, dice STO. TOMÁS (proemio q.29). En efecto, no podía establecerse el tratado teológico acerca de las personas divinas, sin haber antes tratado de las procesiones y de las relaciones, ya que toda la distinción en lo referente a Dios debe fundamentarse en ellas. Y, en verdad, puesto que prácticamente todo lo que parecía que se trataba acerca de cada una de las personas, ha sido estudiado en el capítulo de las procesiones, no queda más que lo que trata, en general, acerca de las personas, y de relacionar entre sí las nociones de origen, de relación y de persona en lo referente a Dios, con lo cual se completará lo anterior. A esto se añadirá lo que concierne en común a las dos primeras personas en cuanto son principio del Espíritu Santo.

Todo esto se dispondrá en cinco artículos:

-En el primero estudiaremos la noción de persona en lo referente a Dios;

-en el segundo trataremos la cuestión principal acerca del constitutivo de las personas divinas;

-en el tercero pondremos en relación, entre sí, los orígenes, las relaciones y las personas;

-en el cuarto completaremos la noción de *Spirator+ (insuflador) y de relación de insuflación activa;

-en el quinto, por último, explicaremos brevemente la circumincesión de las personas divinas.

Artículo I

CONCEPTO DE PERSONA EN LO REFERENTE A DIOS

Concierne a la exposición dogmática del misterio de la Trinidad, según hemos visto en los primeros capítulos, el nombre y el concepto de *persona*, y los que son sinónimos en el ser intelectual, *hipóstasis y supuesto*; pues en virtud de estos en los documentos dogmático de la fe se designan tres personas distintas en Dios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Con ello, sin duda, quiere la Iglesia que nosotros entendamos que hay que pensar acerca de ellos según nuestro concepto de persona, por supuesto, de un modo analógico.

507. Noción de persona.

1. La noción más general de *persona* es *supuesto de naturaleza intelectual;* ahora bien, el supuesto es *el sujeto último de la predicación y de la atribución*, que en último término existe *simplíciter+, en cuanto totalmente circunscrito y *cuasi sui iuris+ en dicha naturaleza. Se dice que la persona concierne a la dignidad, en cuanto que es supuesto de la naturaleza racional (q.29 a.2; a.3), y también a causa de esto es por una razón especial individuo, porque tiene dominio de su acto (q.20 a.1).

2. La definición de BOECIO aceptada comúnmente por los escolásticos y aplicada a las personas divinas, es: **persona est rationalis naturae individua substantia+* (la persona es sustancia individual de naturaleza racional). En esta definición, según la exponen los Doctores, la expresión *de naturaleza racional* quiere decir lo mismo que intelectual. Con el nombre *sustancia*, quedan excluidos de la razón de persona, o hipóstasis y supuesto, los *accidentes*, los cuales se predican acerca de la sustancia en concreto, como algo que existe en ella y para bien de ella. Con la expresión *sustancia individual*, la cual necesita de una aclaración mejor, se significa en primer término que el supuesto es *individuo sustdancial;* a saber, sustancia primera y singular, en contraposición a sustancia segunda y universal, la cual no subsiste *simpliciter+, o existe en sí en cuanto tal, sino solamente en los individuos de

los que se predica por identidad, de tal forma que se multiplica, y como que se divide en ellos; además, quedan excluidas de la razón de supuesto y de persona *las partes sustanciales mismas*, las esenciales y las integrales, las cuales forman al individuo por composición de ellas, y no son el individuo mismo. Y, por tanto, no se predican de él mas que en el que las posee. Por consiguiente, el supuesto y la persona es *el individuo en sentido plenísimo y estrictísimo*, que existe en el orden metafísico como algo completo y ∗sui iuris+ (q.29 a.1). Y en el orden natural con estos datos simplemente tenemos la persona.

Ahora bien, si puede existir alguna *naturaleza completa* en sí, la cual, sin embargo, en cuanto tal se una como una *cuasi parte* a otro supuesto en orden a formal con él un todo sustancial de mayor perfección, o se da una cierta naturaleza, sin duda completa y singular y no multiplicada en los individuos, sino por otro motivo a causa de su perfección infinita *identificada con muchos* realmente distintos, a los cuales se comunica, está patente que estas naturalezas no puede decirse persona y supuesto. En el primer caso, porque a causa de la acción de asumir pierde *la totalidad* en sí, así como una mano de un hombre separada sería un supuesto; en cambio no lo sería unida; en el segundo caso, porque tal naturaleza es verdaderamente común a los sujetos y se predica de los individuos; por lo cual son mas bien personas y supuestos aquellos a los que se comunica la naturaleza. Así pues, en la definición de BOECIO, persona no es cualquier *individuo singular*, sino aquello *que no se comunica a otro, ni como accidente, ni a manera de parte o cuasi parte, ni como sustancia universal, o común y sin multiplicación.*

508. 3. STO. TOMÁS expone de muchas maneras los diversos aspectos bajo los cuales puede considerarse la razón de persona y de supuesto. De estos puede considerarse como la mejor definición de persona, sobre todo en la Teología trinitaria, *persona es el subsistente distinto incomunicable en la naturaleza racionas*; a saber: lo que es realmente distinto de otros de la misma naturaleza espiritual; plenamente subsistente y existente ∗per se+, en cuanto que excluye toda inherencia y la razón de parte o de cuasi parte; por último, plenamente incomunicable, tanto a manera de cuasi parte, como a manera de identidad real con otro de la misma naturaleza[30].

4. RICARDO DE S. VICTOR quiso sustituir en lo referente a Dios la definición de persona de BOECIO por esta otra: *Existencia incomunicable de la naturaleza divina*, de la cual hace mención también STO. TOMÁS (q.29 a.3) sin que ni la rechace ni la recomiende. No entrando en cuál era el pensamiento de RICARDO, los escolásticos suelen conceptuar esta definición como equivalente a las otras.

---

[30] STO. TOMÁS dice, que la persona divina es ∗subsistente distinto en la naturaleza divina... incomunicable+.

Las muchas definiciones que hoy se dan de la persona y de la personalidad por parte de los filósofos y de los psicólogos, apenas tienen cabida en la Teología trinitaria, ya que tratan cosas muy diferentes. Muchas veces, *persona* se contrapone a *naturaleza* como el ser racional y libre a los seres que carecen de razón. En otras muchas ocasiones, con el nombre de personalidad psicológica se designa el *carácter* propio de cada individuo humano con todas sus afecciones. Nosotros, en cambio, planteamos la cuestión acerca del concepto de persona en cuanto que se distingue de la naturaleza racional singular y completa en el orden de la naturaleza.

El concepto günteriano acerca de la persona *ser consciente de sí mismo+, si se considera formalmente, es pernicioso en Teología, pues si la razón formal de la personalidad se hace situar en la conciencia, habría dos personas en Jesucristo, y una solamente en Dios, y esto último lo afirmó de un modo bastante expreso GÜNTHER, cuando afirmó *que las tres personas divinas no son mas que tres elementos de una sola absoluta personalidad divina+.

509. LA RAZÓN DE PERSONA LE CONVIENE A DIOS. Está claro que es *de fe* en virtud del misterio de la Santísima Trinidad. También es evidente por la razón natural (q.29 a.3), si bien no se da una gran analogía muy grande en esta razón en cuanto se predica de lo referente a Dios y de las creaturas. Por tanto, aunque la razón no puede descubrir el modo cómo le compete a Dios la razón de persona, sin embargo debe, en verdad, que la razón de persona no le falta a Dios (véase núm. 136). En efecto, si la naturaleza divina no se comunicara a los tres sujetos por identidad, ésta sería persona en sentido totalmente estricto; ahora bien, como quiera que de hecho se comunica a los tres sujetos por identidad, la razón conoce que la naturaleza divina exige que los tres sujetos estén identificados con ella, y que a los tres sujetos, y no a la naturaleza, les compete la razón de persona, según la noción dada.

Puesto que el nombre *persona* se dice de los tres en lo referente a Dios, está claro que les es, en cierto modo, *común*. STO. TOMÁS explica (q.30 a.4) con qué clase de comunidad les compete; a saber: no como una comunidad de la *realidad* como la esencia le es es común, *porque de este modo se seguiría que solamente se daría una persona de las tres, así como la esencia es una sola+, sino *con una comunidad de razón; no como el género o la especie, sino como un individuo suelto+, el cual *significa la naturaleza común con un modo determinado de existir, que compete a los singulares... en orden a significar la realidad subsistente en tal naturaleza+. Sin embargo, la singularidad es distinta en cada una de las personas, porque la relación es distinta.

Artículo II

DEL CONSTITUTIVO DE LA PERSONA EN LO REFERENTE A DIOS

TESIS 45: *LAS PERSONAS DIVINAS SE CONSTITUYEN FORMALMENTE POR LAS RELACIONES Y, EN VERDAD *SECUNDUM ESSE AD+.*

510. Nexo. Como ya hemos dicho, esta es la principal cuestión que debe tratarse acerca de las personas divinas en general, en orden a una explicación más plena respecto al modo de como se verifica en lo referente a a Dios, la razón de persona.

Prenotando sobre las propiedades divinas. Debemos presuponer que hay que admitir en lo referente a Dios *propiedades personales*, las cuales convengan exclusivamente a una sola persona, y la distingan de las otras, y las cuales se den a conocer tanto mediante el vocablo *abstracto* de propiedad como mediante el vocablo *concreto* de persona; pues hay fundamento para los dos, no solamente en nuestro modo de concebir, sino también en la realidad misma, ya que son tres personas *subsistentes en una sola naturaleza divina*, y, por tanto, hay algo en ellas en realidad común a las tres, y algo propio de cada una de ellas, en lo cual se distinguen. De este modo, se expresan todos los teólogos, en contra de la opinión anticuada PREPOSITINO (q.32 a.2; q.40 a.1).

Muchas veces se habla de las fuentes acerca de las propiedades de las personas divinas. El *Concilio IV de Letran* dice que la Trinidad se distingue según las propiedades personales (D 428). En el *Prefacio de la Trinidad* se dice: *se adore la propiedad en las personas...+ Los SANTOS PADRES, sobre todo los griegos, siguiendo a S. BASILIO, insisten de modo especial en la distinción entre común y propio en orden a explicar el misterio de la Santísima Trinidad, y, ciertamente, con más frecuencia bajo el nombre de propiedad que bajo el nombre de relación, aunque afirmen expresamente que las propiedades son relativas según hemos visto. Así, S. BASILIO: *La propiedad de éste es según la hipóstasis...( )+ (R 915). *Pues si no consideramos las propiedades determinadas de cada una de las personas... no se puede dar razón auténtica de la fe+ (R 926), y de forma preclara insiste en esto en otras ocasiones (R 939), y juntamente con él S. GREGORIO NACIANCENO (R 983 1009), etc., y de entre los latinos S. HILARIO (R 896), S. AGUSTÍN (R 1670), S. LEÓN MAGNO (R 2212). STO. TOMÁS también llama muchas veces a las relaciones propiedades.

511. Nociones y estado de la cuestión. La cuestión acerca del constitutivo formal de alguna cosa, puede proponerse de tres maneras:

a) Se puede preguntar qué realidad es necesaria para que alguna noción pueda decirse que es real; en este sentido, en la Filosofía, se trata acerca del constitutivo de la relación predicamental;

b) o de qué predicados esenciales consta algo;

c) por último, cuál es el predicado cuasi diferencial, y, por tanto, formal en sentido preferente, de alguna cosa o noción.

En los apartados b) y c) se propone la cuestión acerca del constitutivo de la persona divina. Entendida la cuestión de la segunda manera, según lo que hemos dicho acerca de las propiedades personales, concebimos con razón *que las personas constan de divina sustancia y de propiedad+, según dijo JUAN DE MONTENEGRO, teólogo de los latinos en el *Concilio Florentino*, la cual constitución, en cuanto se da a conocer a manera de cuasi composición, es, en verdad, meramente obra de razón; ahora bien, en cuanto a lo significado, se da verdaderamente en la realidad misma, aunque es simplicísima; esto es, se dan verdaderamente en las personas divinas la esencia común y las propiedades por las cuales se distinguen y se constituyen en la razón formal de persona.

Ahora bien, la cuestión se entiende en la tesis del tercer modo. En efecto, probado el que la esencia divina es común a las personas, se pregunta qué es aquello que en lo referente a Dios *verifica en último término la razón de persona*, o lo que es lo mismo, *qué significa formalmente en sentido más estricto la persona divina.* Ahora bien, puesto que la persona es *subsistente incomunicablemente* en alguna naturaleza intelectual, el constitutivo formal de la persona divina es aquello que verifica formalmente la razón de subsistir incomunicablemente, *contrapuesta a la comunicación de la naturaleza divina*; esto es, aquello por lo que cada una de las personas, formalísimamente, *en cuanto tales sujetos subsistentes*, implican contradicción en cuanto a ser identificadas con las otras.

512. Donde hay que tener muy en cuenta que es diverso el formal constitutivo de la persona divina y el de la persona creada, puesto que es diversa la *comunicabilidad* que mantiene la *naturaleza* singular y completa en las creaturas y en Dios. Pues en las creaturas la naturaleza singular mantiene la comunicabilidad de lo *asumido* o de lo que puede ser asumido, la cual debe desaparecer (bien por algo positivo, bien por negación) a fin de que se dé formalmente el supuesto. En cambio en Dios, la comunicabilidad de la naturaleza es comunicabilidad *de identidad con muchos realmente distintos*; por consiguiente, a fin de que se de el supuesto o persona en Dios, es necesario entender el predicado positivo, el cual no esté contenido de un modo formalmente constitutivo en la naturaleza. Por lo cual, en Dios todo lo que pertenece en la noción de supuesto al complemento, a la totalidad, a la independencia y a la *perseidad de subsistir*, se da en la esencia divina misma formalmente en cuanto tal, y, en verdad, de un modo infinitamente más perfecto que en los supuestos creados. No obstante, puesto que se comunica por identidad sin multiplicación, no es opuesto; lo cual no supone en ella ninguna imperfección, sino que *pertenece a su perfección infinita*, así como por

el contrario, supone *imperfección* la comunicabilidad de una naturaleza completa a otro supuesto en las creaturas[31].

513. Por lo tanto, decimos que el constitutivo formal de la persona en lo referente a Dios, es *relación*; esto es, predicado formalmente relativo; y que no puede ser algo formalmente absoluto; y, en verdad, es relación ⁎secundum *esse ad*+, lo cual es la nota propia de la relación, no según ⁎*el esse in*+ considerado en abstracto, lo cual en Dios es absoluto y único. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la relación ⁎secundum *esse ad*+ es constitutivo de la persona divina, ya que de forma imprescindible incluye ⁎el *esse in*+ propio de la relación divina, de donde la relación tiene subsistencia. Ahora bien, puesto que la última formalidad del supuesto es la razón *de subsistir incomunicablemente*, ambos predicados pertenecen a su constitutivo formal; esto es, el constitutivo de la persona divina es relación subsistente, *en cuanto relación y en cuanto subsistente*. Por tanto, cuando se dice que las personas se constituyen por la relación ⁎secundum *esse ad*+, y no ⁎secundum *esse in*+, se niega el ⁎secundum *esse in*+ en cuanto implícito en la razón de constitutivo, según el aforismo ⁎la dicción exclusiva no quita los concomitantes+. Por tanto, admitimos que las personas divinas se constituyen también por la esencia, en cuanto comprendida imprescindiblemente en ⁎el *esse ad*+ de la relación.

Las relaciones constitutivas de las tres personas son, según está claro, *la paternidad, la filiación y la ⁎spiratio activa*+ (insuflación activa). Sin embargo, la paternidad y la filiación poseen comprendida también la común *⁎spiratio activa*+ (insuflación activa), según la sentencia que estimamos que es la más probable en la propia cuestión. Por ello, la paternidad y la filiación constituyen a las personas del Padre y del Hijo en cuanto son *tal* paternidad y *tal* filiación, según que se identifican de modo imprescindible con la *⁎spiratio activa*+ (insuflación activa); a saber, lo constitutivo de las dos personas no sólo contrapone relativamente a las dos personas entre sí, sino también al Espíritu Santo. No obstante, ni la esencia, ni la *⁎spiratio activa*+ *(insuflación activa)* se dicen constitutivos, ya que, en cuanto consideradas en abstracto, son comunes.

514. Sentencias. JUAN DE RIPA puso el constitutivo de las divinas personas en un predicado absoluto. Esta sentencia, dijo ESCOTO, que era verosímil, a causa de lo cual algunos autores se la atribuyen a él.

En cambio, los restantes teólogos enseñan, comúnmente, la tesis propuesta en cuanto a la primera parte. No obstante, hay algunos *tomistas*, los cuales niegan la segunda parte y dicen que las relaciones *distinguen*, en verdad, a las

---

[31] Es de gran importancia esta anotación, la cual muestra de qué modo tan analógico conviene la razón de persona a las personas divinas y a la persona creada.

personas *secundum *esse ad*+, pero que *constituyen* a estas *secundum *esse in*+.

Por último, está la sentencia de RICARDO DE SAN VICTOR y de S. BUENAVENTURA, los cuales dicen que las personas se constituyen no por las relaciones, sino por los *orígenes*, la cual sentencia la estudiaremos en el artículo siguiente; no obstante, esta sentencia no parece que sea totalmente contraria a la tesis, ya que los orígenes son formalmente relativos.

Valor teológico. Hay quienes califican con censura teológica la sentencia de JUAN DE RIPA; al menos es *improbable*, y nuestra sentencia es *cierta* en cuanto a la primera parte y mucho *más probable* en cuanto a la segunda parte.

515. Se prueba la primera parte.

1. Extraídos **de los Concilios y de los Padres**, prueban la tesis los textos que hemos aducido en el Capítulo III acerca de las relaciones y anteriormente acerca de las propiedades divinas, como el *Concilio XI de Toledo* (D 278 280 281), el *Concilio Florentino* (D 703), S. GREGORIO NACIANCENO (R 1008), S. AGUSTÍN (R 1670 1672), S. CIRILO DE ALEJANDRÍA (R 2067). En efecto, afirman con mucha frecuencia que los nombres de las personas son *relativos*; que lo único que se *enumera* en lo referente a Dios son las *relaciones;* que se dan en lo que respecta a Dios *propiedades* personales por las cuales las personas son tales, se enumeran y se distinguen, y que estas propiedades son *relativas*; y que, por último, es necesario entender en cada una de las personas *algo* real, sin duda alguna, por lo que se explique el número de tres.

2. **Razón teológica:**

a) *Negativamente*. El constitutivo de la persona divina no puede ser absoluto. Pues los absolutos son comunes a las tres personas y únicos en Dios; ahora bien, el constitutivo de las personas debe multiplicarse; ya que son tres personas realmente distintas en cuanto personas. Además, cuando algunos supuestos se distinguen en la naturaleza y se constituyen por algo absoluto, esto ocurre por la limitación, tanto de la naturaleza, como del supuesto.

b) *Positivamente* en base a los principios establecidos por STO. TOMÁS (q.29 a.40; q.40 a.2, 21; a.3), y admitimos, comúnmente, por los teólogos. Aquello es el constitutivo formal de la persona divina que verifica en ella la razón de subsistir de forma incomunicable, contrapuesta a la comunicación de la naturaleza; esto es, aquello por lo que cualquier persona, como algo en último término subsistente, implica contradicción con la identidad real respecto a otros. Ahora bien, esto no es mas que la relación, pues solamente por las relaciones pueden distinguirse las personas divinas. Por ello

STO. TOMÁS (q.40 a.2) dice *que es menester el que los que distinguen ellos mismos constituyan a las cosas distintas+, ya que (según escribe en De pot. q.8 a.3) *es necesario poner como distintivo y como constitutivo de la hipóstasis en lo referente a Dios aquello que se encuentra en primer término que no se dice de muchos, sino que contiene a uno solo+.

516. Se prueba la segunda parte. Esta no es mas que consecuencia de la anterior. Ya que el **esse in+*, considerado en abstracto, es predicado formalmente absoluto; a saber, la esencia divina misma. Las relaciones no podrían, ciertamente, constituir a las personas divinas, si no fueran subsistentes; y, por ello, no se puede entender el que constituyan a las personas divinas, mas que en cuanto identifican consigo mismas, incluso formalmente, a la esencia divina, en virtud de la cual poseen el ser subsistente. Sin embargo, no se sigue de aquí el que el constitutivo último y formal sea solamente el **esse in+* mismo.

Y no puede admitirse el que las personas divinas *se distingan* por un predicado formalmente relativo, *y se constituyan por otro* formalmente absoluto; pues se trata, en nuestro caso, del *constitutivo de lo distinto en cuanto tal.* Esto va contra las palabras aducidas de STO. TOMÁS en la prueba presentada. Y no vale la paridad acerca de las relaciones predicamentales en las creaturas, las cuales distinguen y no constituyen; pues, según se ha dicho, esta relación no es el *distintivo formal* de los relacionados, sino solamente la *razón que exige la distinción*; pues los relacionados en las creaturas, se distinguen formal e inmediatamente por los propios constitutivo absolutos, lo cual no puede adaptarse a lo referente a Dios. Ahora bien, se ven obligados a decirlo estos autores a causa de la separación mutua que ponen entre **el esse in y el esse ad+* de la relación; la cual, de nuevo, debe rechazarse en este capítulo.

517. Corolario. Muchas discusiones prácticamente verbales, según parece, han sido sostenidas, acerca de si la relación se da a conocer *formalmente o materialmente* en el nombre de la persona divina. La solución más sencilla y más expedita es la que da STO. TOMÁS en la *Suma* (q.29 a.49). A saber, persona, en general, significa formalmente *subsistente distinto* en la naturaleza intelectual; ahora bien, persona divina significa formalmente *relación subsistente*. *Algo, dice el santo doctor, es de la significación de lo menos común, lo cual no es de la significación de lo más común... de modo semejante algo es preguntar acerca de la significación de este nombre persona en común, y otra cosa es preguntar acerca de la significación de la persona divina... así pues, persona, en cualquier naturaleza, significa lo que es distinto en aquella naturaleza...; ahora bien, la distinción en lo referente a Dios, solamente se realiza por las relaciones de origen... y la relación en lo divino... es subsistente... por tanto, persona divina significa relación en cuanto subsistente+, Esta solución pertenece, verdaderamente, al concepto objetivo de la realidad, y es apta para resolver las dificultades.

Ahora bien, la cuestión se plantea meramente acerca del modo de hablar si las reduplicaciones *en cuanto persona, en cuanto relación*, se refieren solamente *al modo de significar*, o bien a aquello para cuya significación *ha sido impuesto en primer término el nombre*, o al concepto *genérico* de persona, o cuanto distinguen *nuestros conceptos* imperfectos acerca de la relación subsistente; mas estas reduplicaciones en cuanto tales, no nos dan a conocer nada de la cosa misma. Por ello, en esta cuestión pueden permitirse diversos modos de hablar. Especialmente la expresión ∗la persona divina significa formalmente la sustancia+, si no excluye formalmente la relación es verdadera, a causa de incluir formalmente la razón de sustancia divina en la relación.

Luego, en lo referente a Dios, *se identifican formalmente las personas y las relaciones*, si se tratan en su propio concepto. La distinción de ambas nociones es solamente según el modo de significar, con una distinción imperfecta de razón, según la cual concebimos a las personas en cuanto *relacionadas*, y a las relaciones *afectando a las personas*, a pesar de que las personas son más que relaciones y las relaciones son subsistentes (q.40 a.3; véase número 503).

518. Objeciones:

1. S. AGUSTÍN parece dar a entender que no se dice propiamente el que las personas divinas sean relaciones; más aún, que tampoco a no ser casi de un modo equívoco, el nombre de persona se adapta a lo referente a Dios. Pues dice: ∗Así pues) qué queda, sino que digamos que estos vocablos han surgido por la necesidad de hablar, puesto que era necesario echar mano de una abundante terminología en contra de las asechanzas o errores de los herejes?...) Por qué no decimos a estos tres simultáneamente una sola persona, así como una sola esencia y un solo Dios, sino que decimos tres personas... a no ser porque queremos que algún solo vocablo sirva a esta significación, por la que se entiende la Trinidad, a fin de que no nos calláramos totalmente si fueramos preguntados qué significa el número de tres, al afirmar que son tres?.

Respuesta. Consta abundantemente, que S. AGUSTÍN expuso de forma preclara la doctrina teológica acerca de las personas divinas relativas. Así pues, en este texto, donde habla como investigando y discutiendo, como en otras muchas ocasiones, y en verdad apenas apaciguadas las cuestiones acerca del uso del vocablo de hipóstasis y de persona, solamente expone que ha acontecido algo nuevo en la costumbre de la expresión humana, cuando la palabra persona ha sido adaptada para significar relación, y, en verdad, relación de una índole nueva e infable, la relación subsistente (véase q. 29 a.4 et ad 1).

2. STO. TOMÁS dice: ⁎Las relaciones en lo referente a Dios, aunque constituyan hipóstasis y de este modo las hagan subsistentes, no obstante hacen esto en cuanto que son la esencia divina; pues la relación en cuanto que es relación, no posee el subsistir o el hacer subsistir; ya que esto es exclusivamente de la sustancia+ (De pot. q.8 a.3). Luego, no admite que las relaciones constituyan a las personas ⁎secundum *esse ad*+.

Respuestas. El sentido de STO. TOMÁS, según él mismo explicó, es que la relación según *el modo de significar el predicado relativo*, no puede constituir a la persona, sino en cuanto es subsistente y que, por tanto, puede darse a conocer *a manera de sustancia y de subsistente*: así, pues, persona significa relación en cuanto subsistente, y esto es significar la relación a manera de sustancia+ (q.29 a.4; véase número 517).

519. 3. La persona, según dice S. AGUSTÍN, se dice *⁎ad se+* no *⁎ad aliud+*; el cual, dice también, que todo relativo es algo *⁎ad se+* antes que *⁎ad aliud+*; luego, la persona no puede constituirse por la relación.

Respuesta. *Distingo el antecedente* en cuanto a la primera parte. La persona, en general, y la persona creada, *concedo el antecedente*; la persona divina *subdistingo:* La persona divina se dice *⁎ad se+* según algo de sí misma comprendido en el concepto mismo de relación, *concedo;* según el último constitutivo de la forma explicada, *niego.* Del mismo modo puede distinguirse la segunda parte; o también, lo relacionado con relación puramente predicamental se dice *⁎ad se+* antes que *⁎ad aliud+*, *concedo*; lo relacionado con relación trascendental o cuasi trascendental, *niego,* según se ve claro en la relación de abaliedad, la cual trasciende íntimamente la razón de ser creado.

4. La persona, como especialísimamente ⁎unum per se existens+ (uno solo que existe per se), no puede ser constituida por predicados de doble género, absoluto y relativo; luego, no puede constituirse formalmente por la relación.

Respuesta*. Negado el supuesto*, que lo referente a Dios consista en el predicamento, *distingo el antecedente;* no puede uno solo ser constituido per se en virtud de lo absoluto y relativo puramente predicamental, *concedo el antecedente;* en virtud de un predicado absoluto y relativo trascendental o subsistente, *niego el antecedente,* incluso en las creaturas, donde todos los seres creados constan de ambos predicados.

5. La persona es complemento de la naturaleza; luego, no puede constituirse por lo relativo.

Respuesta: *distingo el antecedente:* La persona creada, *pase o concedo el antecedente;* la persona en lo referente a Dios, *niego el antecedente* (véase el escolio).

6. La relación presupone el sujeto ya constituido y se dirige a lo absoluto; luego, no puede constituir el supuesto.

Respuesta. Como otras veces, *distingo el antecedente:* la relación predicamental, *concedo el antecedente;* la relación trascendental o subsistente, *niego el antecedente* (q.40 a.2 ad 4). Además, toda relación mutua está dirigida a lo correlativo.

7. ∗No existe el movimiento perse *a algo+*, según dice ARISTÓTELES; luego, las personas divinas que procedente no pueden ser constituidas por la relación.

Respuesta. Una vez *negado el supuesto* de que se dé el movimiento en lo referente a Dios, *distingo el antecedente;* no existe el movimiento hacia una relación trascendental o subsistente, *niego el antecedente.*

520. Escolio. DE LA SUBSISTENCIA EN DIOS.

Mucho se ha discutido y todavía se discute entre los teólogos acerca de la subsistencia en lo referente a Dios, lo cual, aunque pueda parecer, al menos en parte, que se trata acerca del uno y del significado de este vocablo, sin embargo, contribuye a profundizar en la realidad misma y en la razón más íntima de la persona divina. Así, pues, trataremos brevemente lo que estimamos más útil.

Pueden exponerse tres sentencias, en general, acerca de la subsistencia en lo referente a Dios. DURANDO, CAPREOLO y otros *tomistas* más antiguos, para los cuales se inclina entre los modernos BILLOT, reconocen en lo referente a Dios una sola subsistencia, así como una sola sustancia, la cual se comunique por identidad a las tres personas. Otros, por el contrario, como TOLEDO, VÁZQUER RUIZ DE MONTOYA y muchos teólogos de la Compañía de Jesús, sobre todo los más modernos, como MUNCUNILL, PESCH, GALTIER, niegan que se dé en Dios una subsistencia absoluta, sino solamente tres subsistencias relativas, a las cuales identifican totalmente con las personalidades. Por último, CAYETANO, juntamente con muchos *tomistas*, y SUÁREZ con otros teólogos de la Compañía de Jesús, como CASAJOANA, admiten ambas cosas; a saber, que se dan tres subsistencias relativas y además una sola subsistencia absoluta, la cual, sin embargo, no puede decirse propiamente una cuarta subsistencia, ya que es de razón diversa, y no se enumeran conjuntamente los absolutos con los relativos. Esta última sentencia la juzgamos *más probable.*

521. 1. *Acerca del uso del vocablo ⁎subsistencia+*. Puesto que el problema se plantea acerca del vocablo latino *de subsistencia*, no parece que viene a propósito lo que ciertos teólogos aducen sacándolo de los Padres griegos; si bien es verdad que este vocablo se deriva del griego **ὑπόστασις** (acerca del que ha habido también muchas y fuertes discusiones, según es conocido), el cual se ha mantenido en la expresión teológica latina con el mismo vocablo griego de *⁎hypostasis+*. Ahora bien, la palabra *subsistencia* fue inventada para traducir la palabra griega de **ὑπόστασις** de otro modo que no fuera mediante la palabra *sustancia*. Pues como la expresión latina empleada siempre *sustancia* como naturaleza o absoluto, y ciertamente en concreto, cuando aquel vocablo griego fue admitido respecto a las personas en el lenguaje teológico, se buscó un modo de hablar que expresara la noción de persona, y se inventó el nombre de *subsistencia*. En este sentido *concreto* se usa respecto a las personas mismas en el Concilio de Letrán convocado por MARTÍN I (D 254).

Sin embargo, ya casi por aquella época, la palabra subsistencia, la emplea en sentido *abstracto* BOECIO para los predicados esenciales de las cosas, la cual costumbre la mantuvieron posteriormente en el siglo XII GILBERTO PORRETANO y otros autores. A partir del siglo XVI, la palabra subsistencia la entendieron los teólogos como *el abstracto del subsistente,* esto es, como la razón formal por la que el subsistente principalmente y sobre todo *es supuesto*; de ahí provino el que se use de un modo especial subsistencia como *supuestalidad* o *personalidad*. Ahora bien, no faltan quienes, según hemos indicado, entienden también con el vocablo de subsistencia lo abstracto *de subsistentente* en *general*, el cual no es sólo supuesto, como el alma humana y Dios en cuanto que es uno solo, al cual STO. TOMÁS le llama muchas veces ⁎esse per se subsistens+ (el ser que subsiste por sí), según es conocido.

Por consiguiente, *el uso teológico* del vocablo subsistencia, por ninguna razón puede decirse que queda reducido a designar la supuestalidad o personalidad, puesto que su uso ha sido y es, en realidad, distinto entre los teólogos de mayor nota.

522. 2. *Noción de subsistencia.* Subsistencia en abstracto, es la razón formal y última del subsistente. Ahora bien, la subsistencia añade a la razón de subsistencia *totalidad, cumplimiento e independencia ontológica*, la cual no la tienen las sustancias incompletas, las partes substanciales, ni *la naturaleza completa creada misma* en cuanto es *comunicable*, y, por tanto, no de pleno derecho en el orden metafísico. Por lo cual, subsistencia en el verdadero sentido, puede decirse complemento de la naturaleza en orden a existir. Ahora bien, la razón de subsistencia en las creaturas no tiene plenamente lugar mas que en los *supuestos* y les atribuye esta denominación. De ahí

parece que ha provenido el que subsistencia se empleara, sobre todo, como supuestalidad.

Sin embargo, todas estas perfecciones propias de la sustancia creada, se dan en la esencia divina formalmente en cuanto tal; esto es, en Dios *en cuanto que es único*, el cual es también simplemente *⁺el principium quod⁺* y sujeto último de atribución de todo que se dice de Dios, exceptuando lo que se basa en las procesiones *⁺ad intra⁺.* Ahora bien, esta razón se llama *subsistencia absoluta.* Mas puesto que la naturaleza divina, esto es, Dios en cuanto único, de cualquier manera que sea *completa de un modo absolutamente pleno en la razón de ser*, se comunica a las tres personas relativas, es evidente que esta *subsistencia absoluta no es en lo referente a Dios personalidad.*

No obstante, por otra parte, la razón *de personalidad*, incluso de lo referente a Dios, es de manera plenamente formal la razón *de subsistir incomunicablemente*, de un modo peculiar. En efecto, la incomunicabilidad misma de la oposición relativa, aporta a las personas divinas la razón de subsistir *como sujeto último de predicación ad intra*, la cual no la tiene la esencia divina que se dice que se da en *las personas*. Así pues, se dice, con razón, que la razón de subsistir concierne de un cierto modo singular a las personalidades divinas, las cuales, en cuanto tales, son *subsistencias relativas.* Sin embargo, éstas no pueden decirse propiamente, como está claro, *complemento* de la naturaleza divina.

523. 3. *Deben admitirse en lo referente a Dios tres subsistencias relativas.* Está claro por lo ya explicado, puesto que son tres personas divinas constituidas formalmente por las relaciones, las cuales les otorgan la incomunicabilidad de subsistir, contrapuesta a la comunicabilidad de la naturaleza divina.

Y no es un obstáculo, la cual es la razón de DURANDO y CAPREOLO, el que las relaciones tengan la subsistencia como tomada de la sustancia divina, y el que por ello parezca que no debe multiplicarse la razón de subsistencia, así como no se multiplica la razón de sustancia. Pues, según lo dicho poco ha, las relaciones aportan a las personas *la razón peculiar de subsistir incomunicablemente* como sujeto último *ad intra*, la cual razón no la indica la subsistencia de la naturaleza divina.

524. 4. *Debe admitirse también, en lo referente a Dios, la subsistencia absoluta.* Esto lo conceden acerca de la realidad misma, incluso algunos de los teólogos que no quieren admitir este modo de hablar. Ahora bien, esto se prueba fácilmente. Pues es evidente, que la naturaleza divina, esto es, Dios en cuanto es único, posee *en sí y formalmente*, todo lo que se da completo e independiente y con pleno derecho ontológico en los supuestos creados, y, en verdad, de un modo infinitamente más perfecto; esto es todo lo que confiere a

los supuestos creados plena incomunicabilidad y plena razón *de subsistir per se, contrapuesta a la comunicabilidad de la naturaleza creada*. Entre otros textos, véase este de STO. TOMAS: *En lo referente a Dios, las propiedades personales... no son el principio de subsistir de la esencia divina; pues la esencia divina misma es "secundum se subsistens" (subsistente según ella misma); mas, por el contrario, las propiedades personales poseen por la esencia el subsistir+ (De pot. q.9 a.5 ad 13).

Esta sentencia y este modo de hqablar acerca de la subsistencia, parece que aclara de una forma más expedita algunos capítulos doctrinales.

a) Dios, en cuanto único, es simplemente el **principium quod+* en las operaciones ad extra; es así, que el **principium quod+* de la operación, es simplemente subsistente; luego, debe atribuirse a Dios, en cuanto único, la subsistencia absoluta.

b) Dios supone, en cuanto concreto, en cuanto *sujeto subsistente*, no solamente respecto a cada una de las personas, sino también respecto a las tres en conjunto, e incluso simple y propiamente *respecto a la esencia divina*, aun haciendo abstracción de las personas. Ahora bien, esto se explica con dificultad, si no se admite la subsistencia absoluta: porque Dios es el término concreto, por el que se expresa según el modo de significar *el único subsistente*; luego, no puede suponer ni respecto a las tres personas en conjunto, ni respecto a la esencia, a no ser en virtud de la única subsistencia absoluta (q. 39 a.4 ad 1 et 3).

525. c) Al explicar la razón de supuesto divino, tiene la ventaja de que determina mejor de qué modo indica el supuesto *una perfección simpliciter simple*, y de qué modo indica *una perfección simple no simpliciter*. En efecto, el subsistir no puede negarse que indica una perfección simpliciter simple, en cuanto que indica *plena perseidad* y total cumplimiento e independencia en la razón de ser, lo cual es de la razón de la esencia divina y nota propia de la subsistencia *absoluta*. Ahora bien, en cuanto que indica incomunicabilidad de subsistir *de un modo distintamente relativo*, en una naturaleza que subsiste *de por sí* de forma absolutamente plena, no indica una perfección *simpliciter simple*, sino *simple no simpliciter*, según se ha expuesto en el capítulo III; y sin embargo, esta razón, hemos dicho, la razón de *subsistir*, pues la naturaleza se da *en las personas*, y no las personas *en la naturaleza.*

d) Por último, de ahí se ve también el que *la supuestalidad* en lo referente a Dios, en cuanto que indica incomunicabilidad propia de la persona divina, no puede decirse propiamente *complemento de la naturaleza*, según se dice verdaderamente acerca de la supuestalidad en las creaturas. Pues ya que la comunicabilidad de la naturaleza divina no es por *necesidad de la naturaleza*, sino mas bien por la infinita *fecundidad* de la misma, de este modo

la incomunicabilidad del supuesto no aporta el complemento de la naturaleza en orden a existir, sino que más bien la supone constituida de un modo cabalmente pleno en la razón de ser; a saber, en cuanto que la perseidad de subsistir indica simplemente perfección.

Y lo que *se pone como objeción* a esta sentencia acerca de la constitución como de una cuarta persona en lo referente a Dios, está claro, por todo lo dicho, que no tiene fundamento alguno en que apoyarse. Y no hay que temer que se de confusión en el modo de hablar acerca de la subsistencia, puesto que esta confusión desaparece radicalmente por la simple aposición de la palabra *absoluta* o *relativa*. Y tampoco hay casi vocablo alguno en Teología y en Filosofía que no se use de modos muy diferentes (recuérdense las diversas significaciones de los términos de capital importancia, como *ser* y *forma* y de sus derivados); y la acepción de la palabra subsistencia no puede decirse que únicamente se haya usado para designar la personalidad, según hemos visto.

N.B. Viene bien indicar cuánto debe tenerse en cuenta en la cuestión sobre la explicación de las relaciones divinas y las personalidades ∗la gran analogía+ que surge de ∗la suma perfección+ de todo lo referente a Dios, a la cual con frecuencia recurre SUÁREZ y, en verdad, con razón, a lo largo de toda esta exposición. Pues las sentencias opuestas parece que provienen, según advierte el doctor EXIMIO de una demasiada asimilación y como *univocación* de lo referente a Dios con las creaturas.

Artículo III

COMPARACIÓN DE LAS RELACIONES Y PERSONAS DIVINAS

CON LOS ORÍGENES DE ACTOS NOCIONALES

526. Hemos considerado por separado las tres clases de nociones por las que se da la distinción real en lo referente a Dios, los orígenes o actos nocionales, las relaciones y las personas. Y, en verdad, ya hemos visto que se identifican formalmente, por su propio concepto, las personas y las relaciones, y que no se distinguen mas que por el modo de significar. Y ahora deben compararse ambas nociones de relación y de persona con el origen.

A) Comparación de las relaciones con los orígenes, cuando se trata de la razón de fundar en las relaciones divinas.

Qué son los *orígenes* y cómo deben concebirse en Dios, ya lo hemos visto antes, cuando hemos afirmado con STO. TOMÁS, que los orígenes no son mas que las *relaciones* mismas de las personas entre sí, concebidas

ciertamente a manera de *vía.* Ahora bien, el que los *orígenes* son formalmente *relativos*, se ve por el concepto mismo de ellos; pues, incluso, en las creaturas, la producción o la acción, indica relación trascendental al que produce y al producido; más aún, la acción misma es la forma entitativa que refiere predicalmente el que produce y el producido entre sí. Ahora bien, puesto que no se da en Dios *movimiento*, esto es, acción como algo intermedio, no queda otra cosa, según dice STO. TOMÁS (q.41 a.1), sino el que se den formalmente las relaciones de las personas. Por otra parte, las relaciones divinas son *relaciones de origen*, de donde tienen necesariamente comprendido de un modo imprescindible el concepto de origen.

527. Mas puesto que las relaciones divinas, en cuanto que se refieren a las personas entre sí, son semejantes a las relaciones predicamentales de segunda clase, las cuales se *fundamentan en la acción*, se pregunta, con razón, si puede decirse lo mismo acerca de las relaciones divinas, con lo cual se plantea, en último término, la cuestión ACERCA DE LA RAZÓN DE FUNDAR EN LAS RELACIONES DIVINAS.

Esto dicen, ciertamente, o parece que dicen, muchos teólogos, al sostener simplemente *que las relaciones divinas se fundamentan en los orígenes*. Ahora bien, una vez que hemos dejado sentado lo que establecimos acerca del propio concepto de origen en Dios, ese modo de concebir y de hablar no puede aprobarse absolutamente. Pues propiamente, la razón de fundar en la relación, es algo verdaderamente *anterior*, al menos con prioridad de razón, *a la relación misma*, la cual se dice que *resulta* de la razón de fundar. Ahora bien, los orígenes divinos no se distinguen formalmente de las relaciones mismas, a no ser con distinción imperfecta de razón. Por otra parte, en las creaturas, ni las relaciones, ni los orígenes, son *subsistentes*, sino que suponen sujetos absolutos, los cuales producen o son producidos y son referidos; por el contrario, los orígenes y las relaciones divinas, en cuanto subsistentes, son los *sujetos mismos* o personas; y, por ello, tampoco tienen al sujeto como fundamento, a no ser según el modo de significar.

Puede, no obstante, hallarse en Dios algún concepto en el que *la razón de fundar* pueda tener a las relaciones como su lugar propio; a saber, *la naturaleza divina misma en cuanto infinitamente fecunda en la razón de la acción de entender y de la acción de querer.* Por consiguiente, la acción de entender y la acción de querer misma, las cuales son *el principio* ⁎*quo*⁎ próximo en las procesiones divinas, esto es, aquello que indica ⁎in recto⁎ el poder de engendrar y el de insuflar, así como son la razón formal de las procesiones; así puede decirse, según nuestra razón, con fundamento en la realidad, *la razón de fundar* las relaciones mismas del que produce y del producido.

Pues al ser potencias totalmente necesarias y de ningún modo indeterminadas, de tal forma que no necesiten de la última determinación formal a fin de ser concebidos los que producen, es suficiente que entendamos que se da en Dios esta *fecundidad*, a fin de concebir el momento necesariamente que se dan en Dios *procesiones, principios* ⁎*quae*+ y *términos* ⁎*qui*+ de dichas procesiones, y *relaciones* del que produce y del producido. Por consiguiente, podemos decir, con todo derecho, que la razón de fundar en Dios, es *la acción de entender y la acción de querer infinitamente fecundas.* Y no falta una cierta paridad con las relaciones en las creaturas; pues en éstas, la razón de fundar es algo absoluto (al menos no relativo del mismo género) anterior en cuanto a la razón de la relación misma; esto en las relaciones del segundo género, es la acción y la pasión. Ahora bien, en lo que respecta a Dios, los *esenciales* absolutos se dicen comúnmente *anteriores a los nocionales*, aunque con prioridad no totalmente perfecta y según hemos indicado, la acción de entender y la acción de querer tienen lugar de acción en Dios.

528. B) Se comparan los orígenes con las personas, cuando se plantea la cuestión sobre si las personas se dice que se constituyen por las relaciones más propiamente que por los orígenes.

Al ser subsistentes los orígenes divinos, no suponen sujetos a los cuales sobrevengan, sino que se identifican formalmente con ellos, según hemos dicho acerca de las relaciones. Por ello, se plantea la famosa cuestión, que se discutió entre STO. TOMÁS y S. BUENAVENTURA, acerca de si puede decirse propiamente que las personas divinas *se constituyen por los orígenes*, así como se dice *que se constituyen por las relaciones*; más aún, mas propiamente por aquellas que por éstas.

Si los orígenes y las relaciones se entienden *en su concepto propio* y pleno, puesto que se identifican formalmente entre sí, está claro *que pueden decirse ambas cosas.* Pues así como al entender se dice *que es propio de Dios*, así el engendrar puede decirse *que es del Padre;* o que el Padre es persona y Padre *porque engendra*, y que engendra *porque es Padre.* Además, en la TRADICIÓN no es difícil reunir textos de los Padres sobre todo griegos, los cuales atribuyan la distinción entre las personas y las propiedades de las personas *a los actos nocionales.* Así, S. BASILIO admite, porque es verdad, ⁎que engendrado y no engendrado son ciertas propiedades indicadoras, las cuales... como que llevan de la mano a una clara y distinta noción del Padre y del Hijo+ (R 939); S. GREGORIO NACIANCENO: ⁎Propiedad del Padre es el ser no engendrado; y propiedad del Hijo es el ser engendrado; y propiedad del Espíritu Santo, es el proceder+ (R 983); y S. JUAN DAMASCENO, recogiendo la doctrina de los griegos, manifiesta muchas veces esto: ⁎En todo son una sola realidad el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, a no ser en que el Padre es

no engendrado, el Hijo es engendrado, y el Espíritu Santo procede+ (R 2344; también 2346 2362).

Por consiguiente, la cuestión solamente puede proponerse en cuanto que nosotros distinguimos *con un concepto imperfecto* de algún modo con fundamento entre los orígenes y las relaciones, y concebimos a aquellos como *vías* hacia las personas. Y a las relaciones *como formas* permanentes, las cuales como resultan de los orígenes. Y de este modo, se plantea la cuestión entre los Doctores. Acerca de la cual establecemos la siguiente tesis.

TESIS 46. *LAS PERSONAS DIVINAS NO SE CONSTITUYEN POR LOS ORÍGENES CONCEBIDOS PRECISIVAMENTE.*

529. Estado de la cuestión. Según decimos, la cuestión se plantea, no acerca de los orígenes considerados en un concepto más pleno, sino de ellos tomados *precisivamente y con un concepto imperfecto*, en cuanto los concebimos a manera de *vía* y cuasi acción, y, de este modo, los distinguimos de las relaciones, las cuales son formas *permanentes* que resultan de aquellos. Ahora bien, este modo de concebir, aunque imperfecto, es prácticamente necesario para nosotros, y no es totalmente arbitrario, por comparación con los orígenes y las relaciones creadas, de donde tomamos las nociones. Así pues, se pregunta si las personas divinas puede decirse que se constituyan *por los orígenes concebidos precisivamente, o mas bien por las relaciones consideradas formalmente.*

Sentencias. S. BUENAVENTURA, después de RICARDO DE S. VICTOR, piensa que las personas divinas se constituyen formalmente por los orígenes, no por las relaciones. Parece que se acercan a la sentencia de S. BUENAVENTURA, algunos modernos, los cuales ponen como constitutivo de la persona divina la relación considerada *fundamentalmente, no formalmente.* STO. TOMÁS, por el contrario, juntamente con la mayor parte de los teólogos, niega que las personas se constituyen por los orígenes considerados de ese modo, sino *por las relaciones* consideradas formalmente.

Valor teológico. La tesis es *más probable.*

530. Se prueba por las razones de STO. TOMÁS, las cuales son convincentes:

1. Toda la razón de la cuestión es *nuestro modo de concebir* con algún fundamento en las nociones mismas de origen y de relación; es así, que concebimos los orígenes considerados precisivamente a manera de vía hacia las personas y como algo extrínseco a ellas; luego, no podemos entender que los orígenes constituyan a las personas, las cuales son algo que se mantiene por sí y deben constituirse por algo intrínseco; por ello, puesto que concebimos

las relaciones como formas permanentes, y tampoco existe otro predicado por el que puedan constituirse las personas, hay que decir que las personas se constituyen por las relaciones.

2. Queda excluida, de forma manifiesta, la sentencia de S. BUENAVENTURA, tanto en la persona que produce como en la producida. En efecto, ⁎en contra de la razón de origen es el que constituya la hipóstasis o persona; puesto que el origen significado activamente es dado a conocer como que avanza a partir de la persona subsistente; de donde presupone a ésta; ahora bien, el origen significado pasivamente es dado a conocer como la vía hacia una persona subsistente y aún no en cuanto constituyendo a ésta (q.40 a.2).

Objeción. S. BUENAVENTURA: El predicado que constituye a las personas debe ser el primer predicado relativo y diferencial propio de ellas; es así, que los orígenes se conciben antes de las relaciones; luego, las personas divinas deben constituirse mas bien por los orígenes.

Respuesta: Una vez aclarado el estado de la cuestión, *distingo la mayor*: Si dicho primer predicado se concibiera como algo *que se mantiene por sí, concedo*; si se concibe a manera de *vía* o de acción, *niego.*

Sin embargo, queda la grave dificultad acerca *de la persona del Padre*, la cual pesa sobre ambas sentencias, y de ella vamos a tratar en el siguiente escolio.

531. Escolio. DEL CONSTITUTIVO DE LA PERSONA DEL PADRE. La dificultad consiste en que concebimos a la persona del Padre, una vez supuesta la distinción que se funda en nuestro modo imperfecto de concebir, como ya constituida *antes del origen activo*. Luego, según decíamos en contra de la sentencia de S. BUENAVENTURA, no podemos poner su constitutivo en el origen. Sin embargo, puede argumenta el santo Doctor: *Mucho menos* puede constituirse el Padre por la *relación*, la cual *es posterior al origen*. Aunque esta dificultad tenga su nacimiento en la imperfección de nuestro concepto acerca de lo referente a Dios, no puede pasarse por algo; pues al explicar el principio de la producción en lo referente a Dios, hemos dicho que la relación de la persona que produce se requiere, tanto como condición por parte ⁎*del principio quo*+, como en cuanto constitutivo ⁎*del pricipio quod*+, el cual, evidentemente, debe entenderse plenamente constituido antes del origen.

Las *soluciones dadas* también por los grandes Doctores a esta dificultad, a la cual los insignes teólogos la consideran como ⁎suma dificultad+, son difíciles, pues parece que vienen a caer en la constitución de la persona del Padre por algo formalmente absoluto.

Algunos dicen que el Padre se constituye por la relación, pero no *en cuanto que hace referencia* formalmente. Ahora bien, lo relativo en cuanto que no hace referencia es algo absoluto, pues por dicha negación se despoja del concepto relativo. Otros dicen que se entiende la primera persona como *eminentemente connatural* y como que debe ser concebida, necesaria e inmediatamente, en la naturaleza divina. Sin embargo, esta noción no indica nada formalmente relativo, sino mas bien algo *absoluto* y pertinente al orden de la naturaleza, y va, además, en contra de aquello que hemos dicho acerca de la subsistencia en lo referente a Dios; a saber: hay que negar que alguna de las personas deba entenderse como eminentemente connatural; pues las personas no se dan en lo referente a Dios, por necesidad o complemento de la naturaleza, sino por la fecundidad de la naturaleza que existe plenamente por sí. Ahora bien, el concepto, que otros autores aducen de la primera persona considerada **modo vago+*, o según un predicado exclusivamente común a la persona, parece que no sólo es imperfecto, sino falso, ya que la persona es algo eminentemente determinado y constituido simplemente antes del origen.

En cuanto a la razón *de no Engendrado*, como constitutiva del Padre, pueden aducirse, en verdad, las expresiones de los Padres griegos, los cuales, según hemos visto, distinguen y constituyen al Padre por la noción de no engendrado mas bien que por la generación activa; y algunos escolásticos prácticamente vienen a parar en esto. Sin embargo, comúnmente, y en verdad con razón, los teólogos tienen esta noción como *secundaria*, en cuanto *fundamentada en la relación del primer principio*. Y no resuelve la dificultad, ya que no es *formalmente relativa*, y si no presupusiera la paternidad, sería simplemente *absoluta.*

532. Por tanto, hay que decir que la primera persona se constituye por la relación *de paternidad*, simplemente *en cuanto relación.* Ahora bien, la dificultad se resuelve *más probablemente* distinguiendo *un doble concepto* en la paternidad, uno anterior imperfecto, el cual, con esta distinción imperfecta, sea, en cierto modo, *anterior* al origen mismo, y otro menos imperfecto, el cual *es posterior* a dicho origen. Indican esta solución teólogos más antiguos, los cuales presentan otras soluciones como impugnadas, y expusieron ésta con más claridad los WIRCEBURGENSES, y en época más moderna, se inclinan muchos a esta solución.

Así pues, *el concepto primero del Padre*, ciertamente imperfecto (y no hay dificultad en esta imperfección, una vez puesto el estado de la cuestión), es *el de poder engendrar*, con un poder totalmente necesario y determinado. De este modo se entiende ya el principio de generación; por ello, puede decirse que el Padre se constituye en primer término por la *paternidad* en cuanto que *indica* poder de engendrar. Pues este concepto es relativo, ya que el poder indica relación, ciertamente, trascendental, respecto a su término en cuanto

que es capaz de ser producido; ahora bien, puesto que se trata de un poder totalmente necesario y determinado, necesariamente indica relación, al menos *de un modo confuso*, respecto a su término *en cuanto producido.* Ahora bien, este concepto surge antes de concebir *distintamente* el origen, por lo cual conocemos la naturaleza fecunda en el orden de la acción de entender. Y el concepto *más pleno* de la paternidad surge después de concebir expresamente *la generación.*

Por lo tanto, esta dificultad y la solución de la misma, muestra, según hemos indicado, que este concepto de persona, la cual se conciba antes de que engendre, y la cual engendre antes que se la ponga en relación, es totalmente imperfecto, y no puede adaptarse bien a Dios; y que, sencillamente, hay que mantener, en lo que respecto a Dios, la identidad formal entre los conceptos de persona, de origen y de relación.

Artículo IV

COMPLEMENTOS ACERCA DEL QUE EJERCE LA ACCIÓN

*DE *SPIRAR+ Y ACERCA DE *LA SPIRACION+ ACTIVA*

533. Hemos tratado acerca de las tres divinas personas y de las relaciones que las constituye, que son la paternidad, la filiación y la *spiración+ (insuflación) pasiva. Sin embargo, según consta por la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo, se da en Dios un solo *principio *quod de spiracion+* (insuflación), el cual no es la persona, puesto que esta noción es común al Padre y al Hijo, y el cual conlleva el origen activo y la relación común a estas dos personas. Surge pues, la cuestión acerca del *constitutivo del *Spirator+* (Insuflador) y acerca de la comparación de éste con la relación y el origen de la *spiracion+ (insuflación) activa. Así pues, tratamos ahora esta cuestión, mediante la aplicación de los mismos principios, que nos han guiado en los artículos precedentes. Con esto se completará lo que ya se ha enseñado acerca del principio *quod+* de la procesión del Espíritu Santo y de la relación activa de la *spiracion+ (insuflación).

Hemos dicho que la unidad del principio *quod+ de la *spiracion+* (insuflación) puede explicarse de cualquier modo por la unidad del principio *quo+; esto es, de la voluntad común del Padre y del Hijo. Ahora bien, el estudio científico y teológico, no puede detenerse, sin más, en esta razón. Pues la voluntad divina es común también al Espíritu Santo que procede por ella, y la razón del principio *quo+* connota relación en la persona que produce, y, con razón, se pregunta cuál es esta relación en el Padre y en el Hijo. Pues consta que se da una cuarta relación en lo referente a Dios, *la espiratio activa+* (la insuflación activa) la cual es común al Padre y al Hijo, así como la naturaleza es común a

las tres personas. Por tanto, la presente cuestión, a la que responden los teólogos de diversos modos, versa acerca de la quididad de esta relación y sobre si tiene alguna función en la razón de *Spirator+ (Insuflador) a manera de constitutivo de esta noción.

534. Prenotandos. Por adelantado, es necesario indicar lo siguiente:

a) El Padre y el Hijo, así como producen al Espíritu Santo con una única *spiratio+ (insuflación), así se refieren a él, *inmediatamente,* con una sola relación de *spiration+ (insuflación) activa, sin concebir la paternidad y la filiación *precisivamente* Ahora bien, esta relación, como las otras, *es subsistente*, al menos en cuanto identificada con la naturaleza divina, si bien no es personal.

b) La razón de *Spirator+ (Insuflador), esto es, de *principio *quod+* del Espíritu Santo, se predica simple y uniformemente de cada una de las personas del Padre y del Hijo, y de ambas a la vez, así como la naturaleza divina; esto es, Dios en cuanto único, se predica por identidad y uniformemente de las tres personas consideradas por separado y en conjunto. Por ello, la razón de *Spirator+ (Insuflador) y de *spiration activa+ (insuflación activa) prescinde de la razón de paternidad y de filiación, así como la naturaleza divina prescinde de las relaciones.

c) Sin embargo, ambas personas, el Padre y el Hijo, *se requieren perse en orden a la *spiration+ (insuflación)* (q.36 a.4 ad 1). Y en verdad, por un triple motivo:

a. Porque esto lo exige *la naturaleza divina*, todavía fecunda en ambas personas en la línea de la voluntad;

b. porque el Espíritu Santo, en virtud de la procesión, es *el Amor mutuo* subsistente del Padre y del Hijo;

c. porque el Espíritu Santo es *la tercera persona* en la Trinidad, distinta en virtud de la procesión de las otras dos personas, lo cual exige el ser producido por ambas. Por lo cual, la *spiratio+ (insuflación) activa, aunque no indica formalmente paternidad ni filiación, debe identificarse con ellas.

Una vez que hemos dejado esto sentado, se pregunta:

535. A) Sobre si la relación de la *spiration+ activa (insuflación activa) pertenece al principio *quod+ de la *spiration+ (insuflación).

El motivo de la duda es el siguiente. La voluntad, en cuanto principio *quo+ de la *spiration+ (insuflación) requiere como condición en las personas que producen algunas relación, la cual les otorgue la distinción respecto al término que procede, y que por ello sea aquello por lo que en último término el principio

*quod+ tiene esta razón; así como el entendimiento es el principio *quo+ de la generación, sin embargo, frequiere en el Padre la relación de paternidad, la cual es su constitutivo en la razón del principio *quod+ de la generación. Ahora bien, en el Padre y en el Hijo hay una doble relación: Por una parte la paternidad y la filiación, y, por otra, la *spiratio activa+ (insuflación activa).

Por ello, no están de acuerdo *las sentencias de los teólogos* acerca de este tema. SUÁREZ, con muchos otros, sostiene *que la paternidad y la filiación* son relaciones requeridas per se como condiciones para *spirar+ (insuflar) y que constituyen el principio *quod+ de la *spiration+ (insuflación); en cambio, continúa SUÁREZ, que no lo es la *spiration activa+ la cual, por tanto, no pertenece al principio *quod+ de la *spiration+, y no es comunicada al Hijo por el Padre, sino que *resulta* simplemente del origen de la *spiration activa+, y es, simplemente, posterior a ella, en lo cual se diferencia también de la relación de paternidad; y por ello, al no ser constitutiva de la persona, no tiene una existencia peculiar, a no ser aquella más general de identidad con la naturaleza divina.

En cambio, TOLEDO, con otros autores, como recientemente MUNCUNILL, enseñan que la **spiration activa+* es una relación inmediatamente requerida como condición en orden a *spirar+ (insuflar); y que por tanto concierne a la constitución del principio *quod+ de la *spiration+, y que se comunica por el Padre al hijo en la generación. Ahora bien, al explicar al último constitutivo de *Spirator+ (Insuflador) y la quididad de la *spiration+ activa, los defensores de esta sentencia no son concordes en sus opiniones, como veremos en la segunda cuestión.

STO. TOMÁS parece que da a conocer bastante esta segunda sentencia (a. 36 a.4) cuando dice: *Así como el Padre y el Hijo son un solo Dios a causa de la unidad de la forma significada por este nombre, Dios, así son un solo principio del Espíritu Santo a causa de *la unidad de la propiedad significada en este nombre de principio+*; ahora bien, la relación de *spiration+ activa, es propiedad única en el Padre y en el Hijo. Sin embargo, hay que admitir que en otros textos (q.40 a.4) indica mas bien la otra sentencia: *De modo semejante también el origen significado activamente es anterior según el entendimiento a la relación de la persona que causa el origen, la cual relación no es personal, así como el acto nocional de la *spiration+ según el entendimiento procede a la propiedad innominada (la relación de la *spiration activa+) común al Padre y al Hijo+, y constituye en esto la diferencia entre la paternidad y la *spiration+ activa. Ambos textos del santo Doctor, tal vez puede conciliarse del modo cómo resolveremos la dificultad.

536. Adoptamos la segunda sentencia como *más probable.*

Se prueba la segunda sentencia.

1. Esta sentencia está más de acuerdo con dos axiomas teológicos: ∗En Dios todo es uno cuando no impide la oposición de relación+ y ∗el Padre comunica todo al Hijo excepto el ser Padre+; o sea, el Hijo todo lo que tiene lo ha recibido del Padre; es así que:

a) en la condición requerida para la ∗spiration+ no aparece ninguna oposición relativa entre el Padre y el Hijo; luego, no debe ponerse ésta a la paternidad y en la filiación, en las cuales se oponen, sino re la relación común de la ∗spiration+ activa; es así, que

b) las ∗spiration+ activa de ningún modo indica que sea el Padre, y es algo que tiene también el Hijo; luego también tiene ésta el Hijo comunicada por el Padre.

2. Esta sentencia explica con más facilidad y más detalle *la unidad del principio ∗quod+* del Espíritu Santo. Pues si se ponen como constitutivos del ∗Spirator+ (Insuflador), además de la voluntad común, solamente las relaciones formales de paternidad y de filiación,

a) no se ve cómo el Padre y el Hijo se opongan relativamente al Espíritu Santo, ya que esta oposición se *da inmediatamente* por la formal +spiration+ activa; ahora bien, esta oposición se requiere para el principio ∗*quod*+ de la ∗spiration+;

b) y no parece cómo pueda predicarse la razón de ∗Spirator+ (Insuflador) por identidad y uniformemente del Padre y del Hijo considerados por separado; pues ni la sola paternidad, ni la sola filiación sería suficiente, si ambas se recibieran bajo su propio concepto;

c) ni se mantiene la paridad del ∗Spirator+ con el creador, puesta ya en muchas ocasiones por S. AGUSTÍN; pues, según sostienen todos los Padres, no distingue nada en la razón de ∗Spirator+ al Padre y al Hijo, a no ser el que el Padre la tiene por sí y el Hijo por el Padre, igual que la razón de creador.

537. 3. La razón principal que aduce SUÁREZ para excluir la ∗spiration+ activa del principio de ∗spiration+ es que puede volverse contra la sentencia contrario, con lo cual se confirma la nuestra. Y la razón es la siguiente: el principio es suficiente para la producción por la voluntad es el mismo que es suficiente para la producción por el entendimiento. Luego, así como el Padre en cuanto constituido en su propiedad personal engendra inmediatamente, así también ∗spira+ (insufla) inmediatamente.

Ahora bien, si por la expresión ∗el Padre en cuanto constituido en su propiedad personal+ se entiende el Padre constituido en la paternidad *precisivamente* en cuanto razón distinta de la ∗spiration+ activa, el Padre no puede ∗spirar+ (insuflar) inmediatamente por ella, puesto que por ella no indica oposición relativa mas que respecto al Hijo. En cambio, del principio propuesto, se sigue mas bien lo contrario. A saber, en el mismo signo en el

que se concibe que el Padre tiene poder para engendrar, se concibe con todo lo que es necesario para poder ∗spirar+ (insuflar); por consiguiente, también con la relación de la ∗spiration+ activa, la cual, por consiguiente, *queda comprendida implícitamente* en el concepto de paternidad, así como la esencia divina misma; luego, del mismo modo cómo esta se comunica al Hijo, se le comunica también la ∗spiration+ activa. De donde, como ya hemos indicado, la paternidad y la filiación en lo referente a Dios, en cuanto constitutivas del Padre y del Hijo, comprende también la ∗spiration+ activa.

Tal vez alguien diga: La parida entre el ∗Spirator+ y el creador no se mantiene en todos los aspectos, pues el efecto creado no exige de suyo el ser producido por las tres personas, mientras que por el contrario, el Espíritu Santo exige el proceder de las dos; , luego, tal vez, no puede hacerse hincapié en esta paridad por lo que se refiere a la cuestión que traemos entre manos.

***Respuesta**, concedo el antecedente*, pues la razón de creador no exige el identificarse con las tres personas por su propio concepto formal, sino solamente por exigencia de la naturaleza divina, la cual subsiste necesariamente en las tres personas; mientras que por el contrario, la razón de ∗Spirator+ exige, además el identificarse con las dos personas del Padre y del Hijo en virtud de la quididad de la persona que procede, y por tanto, por la razón misma de ∗Spirator+. Sin embargo *niego el consiguiente*; pues ciertamente se mantiene la paridad con el hecho de que la razón de ∗Spirator+ no indica formalmente si al padre, ni al Hijo,, así como la razón de creador, indica formalmente sólo a Dios no precisamente al Padre y al Hijo y al Espíritu, porque procede de Dios en cuanto un sólo principio, así como el Espíritu procede del Padre y del Hijo en cuanto un solo principio.

538. B) Acerca del constitutivo de ∗Spirator+; esto es, del principio ∗quod+ de la producción del Espíritu Santo.

Los que sostienen la sentencia rechazada acerca de la ∗spiration+ activa, necesariamente deben constituir al ∗Spirator+ por *la voluntad y las relaciones de paternidad y de filiación*. Ahora bien, los que se adhieren a la sentencia defendida, todos exponen, en verdad, que la *∗spiration+ activa* entra como constitutivo del ∗Spirator+. Sin embargo, de entre éstos hay quienes añaden a la ∗spiratio+ activa *también* la paternidad y la filiación; otros, en cambio, constituyen al ∗Spirator+ con la *sola* ∗spiration+ activa juntamente con la voluntad.

Nos adherimos a esta última explicación, la cual tal vez los anteriores la rechazan porque tampoco admiten el Dios la subsistencia absoluta, sino solamente las subsistencias personales; ahora bien, el ∗Spirator+ es algo subsistente. Sin embargo, admitida la subsistencia absoluta no personal, no

parece que persista ninguna dificultad al admitir también la subsistencia relativa no personal (véase q.36 a.4).

Según esta sentencia, ⁎Spirator+, esto es *principio ⁎quod+* de la procesión del Espíritu Santo, significa, formalmente, *subsistente que tiene poder de ⁎spirar+* y se constituye formalmente por la relación de la ⁎spiration+ activa, la cual al ser subsistente da la subsistencia requerida a la razón *de principio ⁎quod+*, añadida la voluntad en cuanto forma o *principio ⁎quod+*. Por tanto, el *principio ⁎quod+* de la ⁎spiration+, no indica formalmente ni la paternidad, ni la filiación, sino que exige identificarse con ellas, en las cuales queda implícitamente comprendida la relación de ⁎spiration+ activa. Por tanto, la razón de ⁎Spirator+, según su razón formal, se verifica tan plenamente en el Padre como en el Hijo considerados por separado; así como en ambos conjuntamente, y puede sustituir a uno de los dos y a los dos (q.36 a.4 ad 4.5.6). No obstante, puede decirse, acertadamente, que el principio ⁎quod+ *considerado completamente*, incluye dos personas, el Padre y el Hijo; más aún: que el Espíritu Santo procede de las dos *personas* en cuanto son dos, a causa de la exigencia que incluye la razón misma de ⁎Spirator+.

Y no es un obstáculo, según hemos visto en c.2 la expresión ⁎las acciones son de los supuestos+,pues *el principio ⁎quod+ no es propiamente* supuesto, sino *subsistente*; si bien es verdad que el subsistente ⁎spirante+ (que insufla) *subsiste en último término yo personalmente* en las personas del Padre y del Hijo, así como el subsistente creador subsiste personalmente en las tres personas.

C) Se comparan el origen y la relación de la ⁎spiration+ activa.

539. Podemos decir prácticamente, lo mismo acerca de esto que dijimos en el artículo anterior acerca de la paternidad y de la generación activa. Si se consideran en su *propio concepto* la relación y el origen de la ⁎spiration+ activa, ninguna de las dos puede separarse de la otra, y cualquiera de las dos puede ser asignada como constitutivo del ⁎Spirator+. Ahora bien, en cuanto distinguimos *concepto imperfecto* el origen de la relación, y lo consideramos como vía, debemos poner el constitutivo del ⁎Spirator+ en la *relación* mas bien que en el *origen*. Ahora bien, el considerar la relación de la ⁎spiration+ activa como simplemente resultante del origen, según indica la sentencia rechazada, supone lo concreto del ⁎Spirator+, no como formalmente relativo, sino meramente como *concreto del origen*, lo cual parece totalmente menos probable.

Y a la *dificultad* que surge, semejante a la de la paternidad, de que la relación de la ⁎spiration+ activa debe concebirse antes del origen, si constituye al ⁎Spirator+, respondemos también del mismo modo. El concepto anterior e imperfecto de ⁎Spirator+, es *subsistente que tiene poder de ⁎spirar+,* poder

necesario y totalmente determinado, el cual, por tanto, es noción relativa en orden al Espíritu Santo, expresamente en cuanto que puede ser producido, y confusamente en cuanto producido. Ahora bien, esta relación tiene la razón de basa el fundamento en la naturaleza divina en cuanto fecunda en la razón de la acción de querer, y, por tanto, que exige el que las personas no producidas sean por esta vía el único principio del Espíritu Santo; y, en verdad, de un modo uniforme en sí, con esta sola diferencia, que esta razón el Padre la tiene por sí y el Hijo recibida del Padre.

Artículo V

DE LA CIRCUMINSESIÓN DE LAS PERSONAS DIVINAS

540. Parece que concierne a la explicación de la perfecta igualdad de las personas divinas, según ya hemos indicado, una mutua *inexistencia* y a modo de circumpermeación de ellas entre sí, la cual los teólogos designan con el nombre de *circumincesión o circuminsesión.*

Este nombre latino en el siglo XVI fue traducido del griego **περιχώρησις** , aplicado por S. JUAN DAMASCENO a la Trinidad. El vocablo griego puede dar tanto *circuminsesión o* inexistencia en sentido mas bien cuasi *estático*, a manera de cierta tendencia mutua de las personas de una respecto a otra. La primera traducción la prefieren muchos teólogos, y otros se inclinan mas bien a la ; no obstante, ambas pueden usarse correctamente.

En la S. ESCRITURA se enseña expresamente la inexistencia mutua entre el Padre y el Hijo. *El Padre está en mí y yo en el Padre*, S. Jn. 10,38; ...*el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras.*

Creedme: Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí, S. Jn, 10-11. De ahí las expresiones de los Padres griegos, los cuales las recoge S. JUAN DAMASCENO en estas palabras: **έν αλλήλαις αι ύποστάσεις είσιν**, las personas inexisten las unas en las otras. También los Padres latinos, como S. HILARIO y S. AGUSTÍN, tratan muchas veces esto, lo cual S. FULGENCIO lo compendió en el texto aducido en el *Concilio Florentino:* ∗El Padrre está todo entero en el Hijo, todo entero en el Espíritu Santo. El Hijo está todo entero en el Padre, todo entero en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo entero en el Padre, todo entero en el Hijo+ (D 704); y en *la Liturgia:* ∗En el Padre está todo entero el Hijo, y el Padre está todo entero en el Verbo+.

541. Esta mutua inexistencia de las personas divinas, según el uso sobre todo de los Padres griegos, mas bien que un nuevo tributo predicado acerca de lo referente a Dios, es cierta noción *compleja*, la cual refiere en una sola expresión la doctrina toda entera acerca de la Trinidad, la distinción de

personas, la consustancialidad de éstas, los orígenes inmanentes y las relaciones mutuas. De este modo explica STO. TOMÁS la inexistencia mutua del Padre y del Hijo (q.42 a.5).

En primer término, circuminsesión significa o incluye la *consustancialidad* de ,las personas distintas. *El Verbo estaba en Dios... El Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre*, S. Jn. m1,1.18; y Jesucrito para reafirmar lo que dijo: *el Padre y Yo somos una sola cosa* y *el que me ve a mi ve también a mi Padre*, S. Jn. 10,30; 14,9; añadió: *El Padre está en mi y Yo en el Padre; creedme: Yo estoy en el Padre y el Padre está en mi*, S. Jn. 10,38; 14,11. Cuando los Padres explican estas palabras, dan como razón de la inexistencia la consustancialidad, v.g.: S. ATANASIO dice: ∗El Hijo está en el Padre, cuanto se puede entender, porque todo lo que es el Hijo es la sustancia del Padre... como consecuencia, el Hijo está en el Padre y el Padre está en el Hijo+; S. CIRILO DE ALEJANDRÍA: El Hijo ∗a causa de esta unidad natural...+, lo cual lo refirió el *Concilio Florentino* (D 704). STO. TOMÁS expone esto: ∗Según la esencia el Padre está en el Hijo, porque el Padre es su esencia y se la comunica al Hijo, sin que se dé transmutación de sí mismo+. Ahora bien, como los arrianos dividieran y separara al Padre y al Hijo, insisten los Padres, con razón, en la inexistencia para probar la consustancialidad, lo cual ya lo había indicado en contra de los triteístas S, DIONISIO ROMANO (D 48 51). Ahora bien, no es correcto lo que dice DE REGNON; a saber: que los Padres griegos deducen esto *∗a priori+*, pues la razón de la inexistencia concebida en abstracto no concluye esto, sino una vez supuesto el que la circuminsesión incluye la consustancialidad.

542. La circuminsesión abarca también *los orígenes.*Pues al ser las procesiones divinas inmanentes, el término de ellas, según su propia razón, está en el principio. Por ello, S. Juan 1,18, dice: *El Hijo Unigénito que está en el seno del Padre,* y S. CIRILO: ∗La palabra es siempre de la mente y en orden a la mente, y, por tanto, la mente está en la palabra+; S. FULGENCIO: ∗Así como la palabra nace de toda la mente, así una vez nacida permanece dentro de toda ella+. Por ello, la circuminsesión puede considerarse como inmanencia en cierto sentido *dinámico*, lo cual se indica tal vez con la preposición griega y con la *recapitulación* de la cual trata S. DIONISIO ROMANO (D 51). STO. TOMÁS enseña ambas cosas (capítulo III): ∗Según el origen es también manifiesto el que la procesión de la palabra inteligible no es algo de fuera, sino que permanece en el que la dice... la acción de salir el Hijo del Padre es según el modo de procesión interior, como la palabra sale del corazón y permanece en él+.

Por último, la inexistencia de las personas puede decirse también por razón de las *relaciones*, que las constituyen, puesto que es propio de los relativos el concebirse simultáneamente, según manifiestan muchas veces el *Concilio XI de Toledo* (D 281) y los Padres griegos, conforme hemos visto, y también se

expresa así STO. TOMÁS: *21. También según las relaciones es manifiesto el que uno de los opuestos está relativamente en el otro según el entendimiento+. Sin embargo, esta razón por sí sola no introduciría mas que la circuminsesión lógica, y por ello FRANZELIN la denomina con este nombre. Ahora bien, este modo de hablar parece que merece menos aprobación. Por ello *añade*, con razón, SUÁREZ que para explicar la circuminsesión por las relaciones, se da la presencia íntima de una persona en las otras en las propias relaciones, ya que poseen la *inmensidad* incluida en su esencia; lo cual es, sin duda, totalmente verdadero, y en realidad, parece que pertenece a la razón de la inexistencia mutua de las relaciones. Y por ello se dice, sin motivo, que SUÁREZ puso en la sola inmensidad la circuminsesión, siendo así que explica expresamente el triple concepto incluido en ella, según el modo expuesto por los santos Padres y por STO. TOMÁS, y dice que la razón propia de la inexistencia mutua es *la unidad de la esencia.*

CAPÍTULO V

DE LAS MISIONES DE LAS PERSONAS DIVINAS

543. Hemos tratado acerca del misterio de la Santísima Trinidad en sí, en cuanto puede ser conocido por los datos revelados y por los que se deducen de estos. Sin embargo, como ya hemos advertido al principio, *las profundidades de Dios+ nos han sido principalmente reveladas por la comunicación de sí mismo, la cual se ha dignado la bondad divina concedérsele al hombre en la obra de la redención y de la santificación. Ahora bien, la razón íntima del modo de esta revelación, parece ser, no sólo pedagógica, por el hecho de que no podemos intuir directamente lo divino en sí, sino también un a razón como ontológica, en cuanto que nuestra vida sobrenatural es cierta participación supereminente de la naturaleza y de la vida divina; así pues, conviene a la naturaleza de esta realidad, el que la revelación de la nueva creatura contenga también la revelación de la vida divina; pues Dios, en cuanto es y vive en sí, es y vive en nosotros. Por ello, el misterio de la Santísima Trinidad no sólo debe considerarse en sí mismo, sino también en cuanto que se nos comunica de cierto modo íntimo e inefable. Los teólogos reúnen acertadamente esta doctrina en el capítulo acerca de las misiones de las personas divinas; pues con el nombre de la misión de la segunda y de la tercera persona, la S. Escritura presenta la obra de la redención y de la santificación del hombre.

Distribuimos este capítulo en tres artículos. En el primero trataremos los preámbulos acerca de la unidad de la operación divina *ad extra+ y acerca de la propia acción de cierto predicados y otras a las distintas personas; en el

segundo, estableceremos el concepto y el hecho de misión en lo referente a Dios; por último, en el tercero estudiaremos unas cuestiones especiales acerca de la misión invisible del Espíritu Santo.

Artículo I

DE LA TRINIDAD DE PERSONAS EN ORDEN A LAS OPERACIONES ⁎AD EXTRA+

TESIS 47. *LAS OPERACIONES DIVINAS ⁎AD EXTRA+ SON COMUNES A LAS TRES PERSONAS; SIN EMBARGO, SON APROPIADAS ACERTADAMENTE UNAS OPERACIONES A UNAS PERSONAS Y OTRAS A OTRA PERSONAS.*

544. Nexo. Está suficientemente claro que es necesario exponer con cuidado de qué modo se dan las personas de la Santísima Trinidad en la operación divina ⁎ad extra+, antes de que se consideren las misiones de ellas. Lo principal que debe asegurarse se estudia en la tesis; a saber: la comunidad de las tres personas en las operaciones realizadas fuera de ellas y la apropiación de ciertas operaciones a las distintas personas.

Nociones. La COMUNIDAD de las personas divinas al obrar fuera de ellas es una comunidad simplemente *de identidad real*, así como la comunidad de la esencia y de todos los atributos absolutos, de manera que las tres personas son, sencillamente, *un solo principio ⁎quod+* de la operación ⁎ad extra+, y se da en realidad una sola acción, y un solo efecto de las tres personas, y no es ni se hace nada fuera de Dios, que no proceda indivisible y uniformemente de las tres personas en el orden de la eficiencia. Por consiguiente, no sería suficiente con establecer una comunidad de cierta *concordia* suma, o de alguna unidad menor, por la que las tres personas hicieran lo mismo; sin embargo, con distintas acciones y en cuanto principios distintos, lo cual solamente conllevaría en el obrar una comunidad lógica y moral.

545. Esta comunidad trinitaria en la operación ⁎ad extra+, se mantiene con una *predicación* frecuente de ciertas operaciones, o también de atributos absolutos, a una persona más que a las otras, la cual predicación la denominan los teólogos con el nombre de APROPIACION. STO. TOMÁS define a la apropiación: ⁎la manifestación de las personas por los atributos esenciales+ (q.39 a.7), y LEÓN XIII explica ⁎que por cierta comparación y casi afinidad, que se da entre las operaciones mismas y las propiedades de las personas, unas operaciones se adjudican a una persona más que a las otras; esto es, según se dice, unas operaciones se les apropian a una persona y otras a las otras+. Por consiguiente, el atributo o la operación apropiada a una persona es, en

verdad, común a las tres personas, y, por ello, puede decirse, y en realidad se dice, de todas; sin embargo, con más frecuencia y por una razón singular, se dice en alguna de ellas más que de las otras. Ahora bien, la razón inmediata de esta predicación peculiar no es algo realmente distinto que se halla en la operación misma o en el predicado, sino más bien cierta *analogía* y semejanza, la cual lo hace adecuado en orden a la *manifestación* de dicha persona. Indicamos en el escolio cuáles son las principales apropiaciones.

La *unidad* perfecta de las tres personas en la operación *ad extra+, es doctrina de todos los Padres y de todos los católicos. En cambio *la apropiación* de ciertos atributos y operaciones a algunas personas, es sentencia común de los teólogos.

546. Adversarios. GÜNTHER tuvo la osadía de exponer la teoría en la que se introduce división en la operación de la Santísima Trinidad *ad extra+, y afirma que ésta no se excluye en virtud de la unidad de la esencia. Y no faltan modernamente algunos autores, que parece que captan con dificultad esta unidad en la operación; y afirman que difícilmente puede ser compatible esta unidad con la recta explicación de la libertad y de la personalidad misma de cada una de las personas. Le ha sido atribuida a ABELARDO la siguiente proposición: *Que el Padre es de poder pleno, el Hijo de cierto poder, y el Espíritu Santo de ningún poder+; proposición que fue condenada en el *Concilio Senonense* (D 368).

Algunos escritores modernos, parece que dan poca importancia a las apropiaciones, como si fuera cierta invención de los teólogos, prácticamente sin fundamento en los Padres griegos.

Doctrina de la Iglesia. La unidad de la operación divina *ad extra+ se enseña *en el Concilio de Letrán* convocado por MARTÍN I, capítulo 1: *Si alguno... no confiesa... una sola y la misma divinidad de las tres personas... un solo y mismo poder, una sola y misma virtud, un solo y mismo reino... una sola y misma operación manifiesta... creadora y protectores de todos los seres, sea anatema+ (D 254), en el *Concilio XI de Toledo*: *No se crea que ninguna persona ha obrado jamás algo sin las otras... pués se encuentran inseparables en lo que son y en lo que hacen+ (D 281), y en el *Concilio IV de Letrán*: *El Padre... el Hijo... el Espíritu Santo... un solo principio de todos los seres... creador de todas las cosas (D 428). Esta unidad de operación la afirma con mucho empeño LEÓN XIII antes de explicar la acción del Espíritu Santo, y expone también, y recomienda, la doctrina común acerca de las apropiaciones. PIO XII, en la Encíclica *Mystici Corporis*, dice: *y además retengan con mente firme y como totalmente cierto lo siguiente: que en estas cosas todo puede ser considerado común a la Santísima Trinidad, en cuanto que todo ello hace referencia a Dios como suprema causa eficiente+. En los SÍMBOLOS DE LA FE, al Padre se le apropian la omnipotencia y la creación, al

Espíritu Santo la concepción virginal, la inspiración profética y la santificación del alma.

Valor dogmático y teológico. La primera parte *es de fe católica*, e incluso *definida*. La segunda parte *es común y cierta.*

547. Se prueba la primera parte. La S. Escritura atribuye al Padre muchas veces las operaciones divinas, como la creación: *Señor, tu que hiciste el cielo y la tierra...* Act. 4,24; véase Act. 17,24; S. Jn. 5,19; S. Mt. 5,44-45, etc.; a veces, también atribuye las operaciones divinas al Hijo: *Todo se hizo por el Verbo,* S. Jn, 1,3; *Tu, al comienzo, ¡oh Señor! pusiste los cimientos de la tierra, y obras de tu mano son los cielos*, Hebr. 1,10. Los carismas los obra el *Espíritu*, el *Señor* (Cristo) y *Dios* (Padre) *que obra todo en todos*, I Cor. 12,6-11.

Los *Santos Padres*, tanto griegos como latinos, enseñan en muchísimas ocasiones en contra de los herejes la unidad de la operación divina, y en virtud de ella demuestran la unidad de la esencia. S. IRENEO: ∗En efecto, está presente siempre en Él (Dios) el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu Santo, por los cuales y en los cuales hace todas las cosas+ (R 275). S. ATANASIO: ∗Y una sola es la eficacia y la acción de la Trinidad. Pues el Padre hace todo por el Verbo en el Espíritu Santo, y de este modo se mantiene la unidad de la santa Trinidad+ (R 782). S. BASILIO: ∗Santifica, y vivifica e ilumina, y consuela, y realiza todo esto del mismo modo el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo... así pues, la identidad de operación muestra claramente en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, la semejanza, plenamente absoluta, de naturaleza+ (R 920). ∗El principio de todo lo que existe es único, el cual obra por el Hijo y lleva a la perfección en el Espíritu+ (R 920). S. GREGORIO NISENO: ∗Pues las personas de la divinidad ni están divididas entre sí por el tiempo... ni por la ocupación, ni por la operación+ (R 1039). S. AGUSTÍN: ∗Ahora bien, respecto a la creatura el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, son un solo principio, así como un solo creador y un solo Señor+ (R 1662). S. LEÓN MAGNO: ∗En esta inefable unidad de la Trinidad, cuyas obras y juicios son comunes en todo...+ (R 2207).

548. Razón teológica.

1. ∗En lo referente a Dios, todo es una sola realidad cuando no lo impide la oposición de relación+; es así, que en la razón del que obra ∗ad extra+ no se da ninguna oposición relativa entre las personas; luego, en esta razón son, en verdad, una sola realidad.

2. Las creaturas proceden de Dios en cuanto es Dios y contienen eminentemente toda perfección posible; ello es así, que en la razón de divinidad, las personas divinas son perfectísimamente idénticas; luego, las creaturas proceden de las personas divinas como de un único principio.

Corolario:

1. No solamente la razón de causa eficiente y de realización propiamente dicha, sino también la causalidad extrínseca de toda clase es común a las tres personas; a saber: la ejemplar y la final; pues la razón es la misma para toda clase de causa.

2. La razón teológica, que se funda en el constitutivo relativo de las personas, alcanza no solamente a la razón de causalidad propiamente dicha, sino también a la razón de causalidad cuasi-formal, la cual deba atribuirse *ad extra+ a las personas divinas. Ahora bien, puesto que esta razón no puede tener su fundamento mas que en los atributos absolutos, no en los relativos *ad extra+, es necesariamente común a las tres personas.

No obstante, hay hoy algunos autores, los cuales se inclinan de uno o de otro modo, fuera del ámbito de la causalidad eficiente, a atribuir cierta propiedad a alguna persona, o también a cada una de las personas, en las denominaciones *ad extra+, sobre todo en la inhabitación del Espíritu Santo, acerca de lo cual hablaremos después+[32].

Sin embargo, la Encarnación es exclusivamente propia de la persona del Verbo, según consta por la fe. Ahora bien, esta no contiene, en realidad, ninguna excepción a la regla dada. Pues la Encarnación es la acción de asumir la naturaleza humana de Cristo en orden a la personalidad del Verbo, de tal forma que *el Verbo subsista*, incluso *en la naturaleza humana*. Por tanto, la unión *hipostática* exclusivamente del Verbo con la naturaleza humana, aporta, también, esta unión con *la naturaleza divina común* a las tres personas; y de ningún modo puede decirse que en virtud de la Encarnación resulte una unión peculiar del Padre y del Espíritu Santo con ella.

Y tampoco la visión beatífica en el Verbo contiene algo propio, sino solamente apropiación; en efecto, en el Verbo la forma representativa, según hemos indicado, es el entender mismo de Dios común a las tres personas.

549. Se prueba la segunda parte. La S. Escritura enseña las apropiaciones en razón del hecho mismo. El nombre Dios se apropia en muchísimas ocasiones al Padre, el nombre Señor a Cristo, y el nombre mismo de la tercera persona *Espíritu Santo*, aunque ha llegado a ser nombre propio, se deriva por apropiación, ya que en otros textos la naturaleza divina, S. Jn. 4,24, se dice Espíritu; 1Cor. 12,4-6 y los nombres y diferentes carismas se apropian a las

---

[32] En la tesis 50, STO. TOMÁS dice: *Todo aquello que en lo referente a Dios tiene causalidad, pertenece a la esencia, ya que Dios, por su esencia, es causa de las cosas+.

distintas personas; y la obra de Santificación y la inhabitación, aunque es común, S. Jn. 14,23, se apropian al Espíritu Santo, según es sabido.

Los **Santos Padres**, tanto griegos como latinos, usan muchas veces las apropiaciones. Pues atribuyen estas operaciones a las distintas personas; ellos mismos indican que son comunes a las tres, como el hecho de que enseñan con muchísima frecuencia que la creación fue llevada a cabo por el Verbo, y la santificación por el Espíritu Santo, S. BASILIO: ∗En la creación de estas cosas piensa que para sí, la causa primera de las cosas que llegan al ser, es el Padre, la causa organizadora es el Hijo, y la causa que perfecciona la obra es el Espíritu Santo... y nadie crea que yo pongo tres hipóstasis originales, o que digo que la operación del Hijo es imperfecta+ (R 949). S. CIRILO DE ALEJANDRÍA: ∗Por tanto, aunque parezca que se le atribuye a cada persona algo de aquellas cosas, las cuales sean hechas con respecto a nosotros o con respecto a la creatura, sin embargo, creemos que todas las cosas provienen del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo+. Entre los latinos, basta con la aclaración de S. LEÓN MAGNO: ∗La bienaventurada Trinidad es una sola en la sustancia, sin división en su operación... acerca de la cual, cuando la Escritura habla de tal forma que, o bien en los hechos, o bien en las palabras, asigna algo que parezca que conviene a cada una de las personas, no sufre alteración la fe católica, sino que se enseña que por la propiedad, bien del vocablo o bien de la obra, se nos indica la verdad de la Trinidad, y que el entendimiento no separa lo que distingue el oído+.

550. La razón teológica muestra que ha sido conveniente la apropiación de los absolutos, según expone STO. TOMÁS: ∗Pues aunque la trinidad de las personas no puede probarse por demostración... no obstante, conviene el que se explique por algunos conceptos más claros. Ahora bien, los atributos esenciales son para nosotros más claros, en cuanto a la razón, que las propiedades de las personas, ya que por las creaturas, en razón de las cuales recibimos el conocimiento, podemos, con certeza, llegar al conocimiento de los atributos esenciales, y no, en cambio, al conocimiento de las propiedades personales. Así pues, así como usamos de una semejanza de resto o de imagen hallada en las creaturas en orden a la manifestación de las personas divinas, así también usamos de los atributos esenciales+ (q.39 a.7).

Por consiguiente, con ningún derecho puede decirse que las apropiaciones son a manera de juegos de la mente, pues tienen su fundamento en la S. Escritura y en los Padres, y toda la razón de ellas es, en realidad, el modo mismo como Dios quiso revelarnos la Trinidad, al menos en parte. Por último, la Iglesia usa de las apropiaciones y recomienda este modo de hablar.

551. Objeciones:

1. GÜNTHER pone la siguiente objeción: El poder de engendrar y de *spirar+ (insuflar) no es común y, sin embargo, no obsta a la unidad de la esencia; luego, no hay por qué deba ser común el poder de obrar *ad extra+.

***Respuesta**, niego la paridad*, pues el poder de obrar *ad intra+, conlleva, necesariamente, relación, la cual no la indica, sino que la excluye, el poder de obrar ad extra; son, en efecto, de orden totalmente diverso: el uno es poder inmanente; el otro transeúnte.

2. La razón de persona reclama en ella el ejercicio de la libertad independiente de las otras personas de la misma naturaleza, y, por tanto, reclama las operaciones como propias; luego, las operaciones de la Trinidad no pueden ser comunes con comunidad de identidad real.

Respuesta. La objeción tiene el fallo de caer en el falso supuesto de que la libertad pertenece a la persona precisamente en cuanto es *supuesto*, siendo así que pertenece a ella porque es supuesto *de la naturaleza racional*, y por ello pertenece a las personas de cualquier naturaleza según el modo propio de la naturaleza propia. Así pues, *distingo el antecedente*: Si la naturaleza se multiplica en los individuos, la libertad debe ser distinta en cada una de las personas, *concedo el antecedente; si por el contrario, la naturaleza no se multiplica,* niego el antecedente; pues en este caso, necesariamente, es única la libertad en cada una de las personas, las cuales no obstante no dejan por ello de obrar libérrimamente cada una de ellas con una libertad y una operación única, así como cada una es perfectísimamente Dios con una única divinidad. Así pues, la objeción va totalmente en contra del concepto teológico acerca de la constitución de la persona divina, e introduce un cierto triteísmo, ya que considera a las tres personas como tres absolutos.

La dificultad que pudiera surgir en razón de las diversas misiones de las personas, se estudiará previamente en el artículo siguiente.

552. Escolio 1. Los autores proponen MUCHAS APRIOPIACIONES, las cuales las distribuye detalladamente y las explica detalladamente STO. TOMÁS (q.39 a.8). Ahora bien, las principales son las que se encuentran en la S. Escritura y el tradición más común de los Padres y de la Teología, o bien tienen en ella su fundamento peculiar.

a) El nombre de Dios se le apropia al Padre, en cuanto primer principio de todas las cosas, según ya hemos advertido en los capítulos 1 y 2. El fundamento es que incluso *ad intra+, el Padre es el principio de las otras personas, el principio sin principio, de donde es llamado fuente y origen de la divinidad, y, por ello, se manifiesta en Él de cierto modo peculiar la razón de ser por Sí y de primer principio.

Al Verbo le apropian muchas veces los primeros Padres *la manifestación de la divinidad;* esto se funda en que el Verbo, en virtud de su procesión, es imagen del Padre, y, por tanto, también se le atribuye la creación, en cuanto se llevó a cabo por Él mismo y en cuanto que es operación en la que se manifiestan las perfecciones divinas. Las operaciones que se refieren a la redención, también se apropian a la segunda persona, puesto que la redención fue realizada por el Hijo encarnado y pertenece a *la mediación*, y mella misma es, en la jerarquía divina, intermedia entre las otras personas.

Al Espíritu Santo se le apropian la *santificación* y las operaciones y efectos formales de la inhabitación de la adopción, según el uso frecuente de la S. Escritura y de los Padres, el cual tiene su fundamento en la razón de la procesión de la tercera persona, según hemos visto y estudiaremos de nuevo después.

553. b) Del texto de S. Pablo a los Rom., 11,36: *De Él, y por Él y para Él son todas las cosas* (no obstante, este versículo no parece trinitario en el texto); se ha derivado el modo frecuente de expresarse de los Padres griegos, de que *todas las cosas son hechas por el Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo*, el cual texto lo expuso también S. AGUSTÍN, según dice LEÓN XIII: ∗Diciendo de Él a causa del Padre, por Él a causa del Hijo, para Él a causa del Espíritu Santo∗. Entre los Padres griegos, este modo de hablar significa un orden de origen entre las personas en las operaciones mismas ∗ad extra+, a la manera como dicen que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, a fin de guardar para el Padre la razón de principio primordial. Y esto, en verdad, con toda razón, pues según dice STO. TOMÁS: ∗Así como la naturaleza divina, aunque sea común a las tres personas, no obstante les conviene a ellas en un orden, en cuanto que el Hijo recibe la naturaleza divina del Padre y el Espíritu Santo de ambos, así también, el poder de crear, aunque es común a las tres personas, sin embargo les conviene a ésta en un orden, pues el Hijo lo tiene del Padre, y el Espíritu Santo de ambos+ (q.45 a.6). No obstante, debe tenerse en cuenta que en este modo de concebir las operaciones divinas ∗ad extra+, no está contenida, de suyo, ninguna propiedad o apropiación del efecto a alguna persona más que a las otras.

Ahora bien, los latinos usan este modo de hablar en orden a distribuir y a apropiar a las distintas personas las razones de causa *eficiente, ejemplar y final*, como causa primordial, intermedia y final, puesto que ∗Dios es causa de las cosas por su entendimiento y por su voluntad, así como el artista lo es de los objetos artísticos+ (q.45 a.6 c.q.39 a.8 41). Explica esto LEÓN XIII: ∗De este modo el Padre, el cual es el principio de toda la divinidad, es igualmente la causa eficiente de la totalidad de las cosas y de la encarnación del Verbo y de la santificación de las almas: *De Él son todas las cosas*; de Él a causa del Padre. Ahora bien, el Hijo, el Verbo, imagen de Dios, es igualmente la causa ejemplar de donde todas las cosas imitan la forma y la belleza, el orden y la

armonía; el cual se nos ha manifestado como el camino, la verdad y la vida, el reconciliador del hombre con Dios: *Por Él son todas* las cosas; por Él a causa del Hijo. Y el Espíritu Santo es, igualmente, la causa última de todas las ,cosas, p8uesto que así como la voluntad y absolutamente todas las cosas descansan en su fin, no de otro modo aquel que es la bondad divina y es él mismo la caridad del Padre y del Hijo entre sí, completa y lleva a su culmen con impulso poderoso y suave las operaciones misteriosas que conciernen a la salvación eterna de los hombres: *Para Él son todas las cosas:* Para Él, a causa del Espíritu Santo+.

c) Por último, es muy frecuente entre los latinos y ahora muy común también entre los fieles, aquella forma de apropiación, por la que se atribuye el *poder* al Padre, la *Sabiduría* al Hijo, el *amor* al Espíritu Santo. *De forma muy apropiada, según dice LEÓN XIII (la Iglesia) ha acostumbrado a atribuir al Padre aquellas operaciones de la divinidad en las que sobresale el poder; a atribuir al Hijo aquellas en las que sobresale la sabiduría, y a atribuir al Espíritu Santo aquellas en las que sobresale el amor+. Se ha basado esta apropiación respecto del Padre en la razón de principio sin principio, respecto del Hijo y del Espíritu Santo en el modo de procesión por el entendimiento y por la voluntad, según se ha explicado en el capítulo 2.

554. Escolio 2. ACERCA DE LA SIGNIFICACIÓN DE LA PALABRA DIOS, **ó θεός**

Del hecho sobradamente conocido de que la palabra *Dios+, **ó θεός** , se diga muchas veces del Padre en el N. Testamento, argumenta RAHNER que este nombre es de tal forma propio de Él, que no solamente *se usa* en lugar de él, sino que también *significa*, simplemente, la primera persona de la Trinidad. Concede de buena gana, el autor, que la concepción en la que se dice que el nombre *Dios+ puede sustituir a las tres personas, bien por separado, bien consideradas en conjunto, en cuanto significa la divina esencia que posee, es legítima; más aún, en último término *inevitable+.Y que incluso en la significación de Dios como Padre se designa de un modo implícitamente objetivo también a las otras dos personas, por razón de la relación que supone; lo cual, según hemos indicado, los Padres griegos lo trataron de forma especial. Piensa, sin embargo, que se embellece el modo de hablar del N. Testamento con estas notas, que alcancen también a la *significación* de esta palabra, y no conlleven una mera suposición.

Ahora bien, la dificultad está en que la *significación* de alguna palabra en un cierto sentido determinado *excluye* el que pueda *reemplazar propiamente* a otros sujetos *los cuales excluyan la nota contenida en la significación de dicha palabra.* Así pues, si **ó θεός** significa Dios no engendrado y que no procede de ningún modo, parece bastante evidente que esta palabra de ningún modo puede reemplazar a Dios engendrado y que procede, lo cual no obstante se

da al menos algunas veces en el N. Testamento, según admite, a fin de cuentas, el autor.

Antes de que el autor proceda a la presentación exegética de su tesis, establece como a priori ciertos datos, que parece que penetran la investigación. A saber: afirma que incluso mediante la razón natural con el nombre *Dios+ se refiere, de hecho, objetivamente, de un modo propio a la primera persona. Pues la razón no conoce en abstracto una divinidad, sino un solo Dios (no *qué* es, sino *quién* es) la esencia divina subsistente, y, en verdad, absolutamente sin origen bajo ningún aspecto.

A esto hay que decir, mas bien, que con el nombre *Dios+ mediante la razón natural se da a conocer simplemente lo *concreto de la divinidad* (lo cual, en razón de su simplicidad, no se diferencia de lo abstracto mas que gramaticalmente, por el modo de significar, pues respecto a lo referente a Dios, no se da una mera abstracción objetiva, y es la unidad de la naturaleza tan concreta y real como la trinidad de las personas). El ser, por sí, no causado en contraposición al ser contingente, ser ciertamente persona, y no alguna otra realidad. Y si se presenta al pensamiento como posible (lo cual consta positivamente sólo por la revelación) que la esencia divina es común a muchos, esto es, que se dan en lo referente a Dios procesiones *ad intra+, la razón natural dirá, en verdad, que se da necesariamente un sujeto que no procede de ningún modo, la primera persona; sin embargo, en ese caso no negará; más aún, reconocerá que el concepto de *concreto,* esto es, de *sujeto* divino, significado con el nombre *Dios+, se dice verdaderamente de las personas que proceden *ad intra+. Por ello, no estimamos que la teología natural conozca, de hecho, objetivamente, sólo al Padre; y tampoco pensamos que en virtud de esta denominación pueda concluirse que el Dios creador y autor de la salvación en el A. Testamento (y en el N. Testamento) *dé a conocer*, simplemente, al Padre.

Por tanto, lo que se indica de forma abundante acerca del modo de hablar del N. Testamento, puede concederse o permitirse (no hay tiempo para estudiar por separado todo ello) en este sentido, que han sido revelados muchos datos explícitamente acerca del Padre, no precisa y exclusivamente en cuanto que es la primera persona, sino en cuanto que es Dios, sujeto divino; y, por ello, han sido revelados implícitamente también acerca del Hijo y del Espíritu Santo (q.31 a.4) aparte de aquellos datos que indican la oposición relativa misma de las personas. Ahora bien, para explicar esto es suficiente la suposición y la apropiación, las cuales han sido usadas ciertamente con intención pedagógica, ya que en estos modos de hablar se contiene cierta manifestación del misterio de la vida divina. En efecto, la suposición (y también la antonomasia) es, según definición de los lógicos, el uso de algún término en orden a manifestar a algún sujeto particular, sin que se modifique la significación general de él.

Por otra parte, las presiones teológicas, introducidas por los Santos Padres y por los documentos de los símbolos y del magisterio eclesiástico, se refieren también a la enunciación del kerigma, y no deben estar ausentes de él. A saber: con estas precisiones teológicas, se sale previsoramente al paso de los peligros de cierto larvado subordinacianismo, y se al pueblo cristiano un conocimiento más distinto y menos imperfecto de lo referente a Dios. En todo esto, viene bien el recordar muchas veces aquellas palabras de nuestro Señor Jesucristo: ⁎Es necesario hacer esto, y no omitir aquello+.

Damos una enorme importancia en la exposición del misterio de la Santísima Trinidad, tanto en sí mismo como respecto a nosotros, al hecho de que debe tenerse siempre en la mente la doctrina acerca de la quididad meramente relativa que indican en lo referente a Dios todas las distinciones, y, por tanto, la razón última y formal de la personalidad; y, además, la gran analogía que se da en todo lo que se dice acerca de las creaturas y de lo referente a Dios, como es, v.g., la paternidad y la filiación divina, cuando se da ⁎ad intra+ entre las personas divinas, y ⁎ad extra+ como la adopción de la gracia nos lleva a Dios.

555. Escolio 3. ACERCA DEL CULTO DE LAS PERSONAS DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD.

Es evidente que cada una de las personas, puesto que son un solo Dios, pueden y deben recibir culto de adoración. En lo cual debe tenerse en cuenta, según indican los Padres, que en cada una de las personas se adoran y reciben culto también, implícitamente, las otras dos, ya que son relativas.

Por lo que concierne al culto litúrgico, la Iglesia no celebra ninguna fiesta peculiar acerca de las divinas personas consideradas por separado. Pues las festividades acerca de nuestro Señor Jesucristo y de sus misterios, no se refieren al Verbo exclusivamente, según su naturaleza divina, y la fiesta de Pentecostés celebra la venida del Espíritu Santo en su misión externa, según nos recuerda LEÓN XIII, el cual también hace mención de INOCENCIO XII que negó a los que se lo pedían, una fiesta especial del eterno Padre. ⁎Todo lo cual, ciertamente, ha sido ratificado con sabia decisión, no sea que alguno tal vez viniera a parar de la distinción de las personas en la distinción de la esencia divina+.

Ahora bien, el uso *litúrgico* tiene la costumbre de que las oraciones se dirijan prácticamente al Padre, si bien mencionando al Hijo y al Espíritu Santo, el cual, no obstante, no es exclusivo. Ahora bien, este uso se basa en el ejemplo de Jesucristo, el cual presentaba sus oraciones de hombre al Padre, como propio a Él, con lo cual revelaba, al mismo tiempo, sus relaciones inefables respecto al Padre; y conviene a las razones con las que está dispuesta la

economía de la redención y de la santificación, y contiene ∗ipso facto+ la profesión de fe y de culto a Dios trino y uno.

N.B. S. AGUSTÍN expuso con agudeza ACERCA DE LOS VESTIGIOS DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD en las creaturas, muchos aspectos, que pueden guiar a la mente a formarse un concepto de la Trinidad. Sobre todo, el santo Doctor disfrutó con una imagen más pura y más sutil de las procesiones divinas descubierta en el alma misma del hombre. No obstante, estos vestigios, que pueden vislumbrar subjetivamente nuestra mente a modo de alguna semejanza, no deben confundirse, según hemos ya indicado, con la doctrina acerca del principio de las procesiones divinas que tiene su fundamento en la revelación.

Artículo II

DE LAS MISIONES DIVINAS EN GENERAL

TESIS 48. *LAS PERSONAS QUE PROCEDEN SE DICE QUE SON ENVIADAS VERDADERA Y PROPIAMENTE.*

556. Nexo. Aunque las misiones de las personas divinas se refieren, según la economía de la revelación, a manifestarnos el misterio de la Santísima Trinidad, según hemos indicado al principio, y por ello hemos usado de ellas en las pruebas en más de una ocasión, sin embargo se propone, con razón, este tratado como complemento de la Teología trinitaria; pues no puede proponerse la naturaleza de la misión de la persona divina según una norma de estudio científico, mas que una vez estudiada bien a fondo la quididad del misterio de la Trinidad.

Nociones. MISIÓN, en general, puede definirse: ∗Exposición o comunicación de la voluntad de una persona a otra, en orden a algún efecto extrínseco+. La *comunicación* de la voluntad por parte del que envía en orden al enviado, puede darse, o bien mediante mandado, mediante consejo, o de otro modo semejante, entre las distintas voluntades, o bien por comunicación de una sola voluntad en cuanto al número, la cual es la que se da en la *procesión. El comportamiento respecto al término extrínseco*, que se incluye en la misión, supone, o bien que la persona enviada empiece a estar donde no estaba, o bien que esté allí de un cierto modo nuevo, mediante una nueva operación o algún efecto formal o cuasi formal, en orden al cual se dice que es enviada. Según está claro, la misión incluye en el que envía, la intención de cumplir el efecto de la misión por medio de la persona enviada, y como consecuencia la intención, al menos, *de manifestar la persona* a aquellos a los que es enviada.

Esta noción general de misión cuando se traslada a lo divino, debe entenderse necesariamente que:

a) La comunicación de la voluntad es por procesión, el cual es el único modo posible de verdadera comunicación de una sola voluntad en cuanto al número entre las divinas personas;

b) que el término al que la persona es enviada, es un nuevo título de la presencia en las cosas creadas, donde por razón de la inmensidad, todas las personas divinas ya están por esencia, por algún efecto que cause allí de nuevo la persona enviada;

c) ahora bien, puesto que todas las operaciones ∗ad extra+ son comunes efecientemente a las tres personas, según se ha probado en a.1, el efecto para el que es enviada la persona no se le atribuye mas que o bien terminativamente, o bien por apropiación y manifestación; lo primero es propio de la misión del Verbo en la Encarnación; lo segundo puede darse en toda misión, y de este modo peculiar deben exponerse las misiones del Espíritu Santo.

De ahí la definición que suele darse de *misión* en lo referente a Dios: ∗Procesión de origen de una persona respecto a otra con referencia a un nuevo modo de existir en un término extrínseco+; en efecto, la procesión entra en la definición como comunicación de la voluntad.

Daremos en el escolio las *divisiones* de las misiones, las cuales son las operaciones ∗ad extra+, las cuales aporten las misiones propiamente dichas.

557. Así pues, está claro el *sentido de la tesis:* Las personas que proceden se dice que son enviadas verdadera y propiamente, y, sin duda, en cuanto a la divinidad y por parte de las personas de las cuales procede: el Hijo es enviado por el Padre, el Espíritu Santo por el Padre y el Hijo. Decimos *verdadera y propiamente*, y con ello excluimos que alguna persona sea enviada propiamente por sí misma, o por una persona de la cual no proceda. Se encuentran en verdad algunas expresiones en las que se dice que el Padre y el Hijo son enviados por sí mismo, y que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo, como en el *Concilio Xi de Toledo* (D 285) (véase q.43 a.8). Sin embargo, con estos modos de hablar, por otra parte extrañísimos y que no está basados en realidad en la S. Escritura, o bien se considera ser enviado en un sentido impropio a manera de venir, y no pretende significar otra cosa que la unidad de operación ∗ad extra+ que connota la misión; o bien se trata de la misión de Cristo en cuanto hombre por obra del Espíritu Santo según la voluntad humana.

Adversarios son en parte todos los seguidos de FOCIO, los cuales, para no verse obligados a admitir la procesión del Espíritu Santo de parte del Hijo, la cual procesión la incluye la verdadera misión de la tercera persona por la segunda, no quisieron entender las palabras de la S. Escritura respecto a la

misión de la persona divina en cuanto tal, sino que dijeron que en ella no se trataba mas que de dones creados. Sin embargo, comúnmente, niegan ellos mismos, siguiendo a FOCIO, que la misión divina conlleve procesión, con lo cual la dejan sin explicar.

Valor teológico. El que las personas que proceden son enviadas verdadera y propiamente, puede decirse que es *de fe*; la explicación teológica del concepto de misión es *cierta.*

558. Se prueba por la S. Escritura. El Hijo se dice que fue enviado por el Padre: *Envió Dios a su Hijo, nacido de mujer*, Gal. 4,4, donde se dice que el Hijo fue enviado en la Encarnación misma; por tanto, como persona divina. Cristo dijo también en muchas ocasiones que Él había sido enviado por el Padre, según es sabido: S. Jn, 5,23; 6,38 ss; 7,28. El Espíritu Santo, se dice que es enviado por el Padre y por el Hijo;: Gal. 4,6; S. Jn. 14,26; 16,7. En cambio, el Padre nuncqa se dice que haya sidio enviado, ni tampoco ninguna de las tres personas se dice que sea enviada por otra de la cual no proceda.

Los **Santos Padres** tratan muchas veces acerca de la misión de las divinas personas; sobre todo acerca de la misión del Espíritu Santo, según ya hemos visto. TERTULIANO, en base a la misión, refuta a los sibelianos: ∗mientras uno es el que envía, otro es el enviado+ (R 376). El que la misión suponga procesión, es prueba por los Padres griegos, según hemos visto al tratar de la procesión del Espíritu Santo, los cuales explican muchas veces con el mismo nombre la procesión y la misión; y esto lo afirma S. AGUSTÍN con palabras expresas: ∗Ahora bien, si según esto el Hijo se dice que ha sido enviado por el Padre, por el hecho de que éste es el Padre y aquél el Hijo... éste de quien procede el que es enviado, aquél que procede de el que envía... el Padre... no se dice enviado, pues no tiene de quien proceda+ (R 1654 1657).

La **razón teológica** prueba la posibilidad y la naturaleza de la misión entre las divinas personas, en base a lo que hemos indicado anteriormente. En efecto, en lo referente a Dios se da verdadera comunicación de la voluntad, incluso libre, de una persona en otra por procesión; se da también un nuevo efecto creado, por razón del cual la persona empieza a estar en algún sitio de un nuevo modo o con un nuevo título; el cual efecto puede, en virtud de la persona que envía manifestar a la persona enviada. Por tanto, puede darse verdadera y propiamente la misión en lo referente a Dios; y no hay por qué, estas palabras de la S. Escritura, interpretarlas en sentido metafórico.

559. Objeciones. El Mesías, que es el Hijo de Dios, se dice que fue enviado por el Espíritu Santo: *Y ahora, yo, el Señor, Yavhé, soy quien le envía con su Espíritu*, Is. 48,16; *el Espíritu del Señor, Yavhé, descansa sobre, pues Yavhé*

me ha ungido. Y me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos, las cuales palabras, Jesucristo, en S. Lc. 4,18, las refiere a Él.

Respuesta. En el primer texto habla el profeta, no el Mesías. En el segundo, el sujeto del verbo, ha enviado, es el *Señor*, no el *Espíritu*, pues la palabra hebrea *schelaschani*, en forma masculina, no puede referirse a *ruaj* de género femenino, y el sujeto inmediato del verbo ha enviado no es femenino, y el sujeto inmediato del verbo ha enviado no es ruaj (el Espíritu), sino Yavhé (Dios). Además, este texto, si fuera necesario, podría entenderse acerca de la misión de Cristo en cuanto a la voluntad humana, según han expuesto algunos.

Las otras objeciones que hablarían de imperfección en la misión, han sido ya abordadas y refutadas de antemano en la exposición misma.

560. Escolio. DIVISIONES DE LAS MISIONES.

1. La misión de la persona divina, se dice *visible* o *invisible*, según la naturaleza del término ⁎ad extra+ que conlleva. Son visibles la misión del Hijo en la Encarnación, y las misiones del *Espíritu Santo*, bajo forma de paloma en el Bautismo de Cristo y bajo forma de lengua de fuego el día de Pentecostés, cuya, a manera de de continuación, fueron los carismas de la primitiva Iglesia, aunque los teólogos no acostumbren a considerar *estos entre las misiones.* La misión del Verbo en la Encarnación, se dice *sustancial*, porque en ella el Verbo se unión sustancialmente la naturaleza de Cristo. Las misiones visibles del Espíritu Santo son meramente *manifestativas*, en cuanto que las figuras visibles son sólo signos de la especial presencia o de la acción del Espíritu Santo sin unión con él.

2. Según el común mutuo acuerdo de los teólogos, se entiende que las misiones propiamente dichas *se dirigen siempre a la persona*, no a seres que carecen de razón; pues manifiestan a la persona enviada. También sostienen los teólogos más comúnmente que las misiones pertenecen en cuanto al efecto *al orden sobrenatural*, y que las misiones visibles se ordenan a las invisibles. Más aún, después de S. AGUSTÍN, suelen enumerar entre las misiones, solamente aquellas de las que consta en el S. Escritura; a saber: las misiones visibles del Verbo y del Espíritu Santo, y la misión invisible del Espíritu Santo en las almas de los justos.

561. 3. Se discutió acerca de si las *teofanías* del A. Testamento deben enumerarse entre las misiones. Esto lo sostienen los Padres anteriores al Concilio de Nicea, los cuales decía que en ellas el Verbo preludiaba la encarnación, y también muchos Padres griegos. Sin embargo, a partir de S. AGUSTÍN, los Padres latinos suelen negar esto. Y no sin motivo. Pues, aunque las personas que proceden reciban de la persona que produce la

voluntad de poner cualquier efecto externo, sin embargo, para afirmar la razón de misión, debe también examinarse la naturaleza del término, e indagarse si aparece en el efecto la intención de manifestar a la persona que procede. Ahora bien, en las teofanías del S. Testamento no aparece suficientemente la manifestación del Verbo en cuanto persona distinta del Padre, ni se dan los efectos producidos en orden a esto. Lo cual tiene vigencia todavía más respecto a la creación, donde algunas Padres más antiguos, poniendo demasiado relieve, según hemos visto, la función cosmológica del Verbo, parece que entiende ésta a manera de misión. Por ello, indican los teólogos que los sacramentos no son misiones del Espíritu Santo, aunque en ellos se confiere la gracia y se otorga el Espíritu Santo; pues dichos signos, en cuanto algo externo, no son efectos producidos especialmente para que se muestre la persona divina, sino que son realidades existentes que son elevadas en orden a la producción de la gracia.

El tratado *De Verbo Incarnato* , contiene la misión visible del Verbo en la Encarnación.

Artículo III

DE LA MISIÓN INVISIBLE DEL ESPÍRITU SANTO

562. Lo que debe tratarse acerca de la misión invisible del Espíritu Santo en el alma del justo, se estudia en gran parte en el tratado *De gracia*; sobre todo, en nuestros días. Pues como quiera que el término de esta misión es la inhabitación en el alma del justo, la cual es gracia increada conexionada íntima e inseparablemente con la gracia habitual creada y con sus efectos formales, pueden estudiarse acertadamente el hecho mismo de la inhabitación, su naturaleza y las relaciones con la gracia creada en las cuestiones acerca de la gracia. Ahora bien, los antiguos teólogos trataron estos temas mas bien en este capítulo de las misiones, a fin de explicar con más detalle la misión de la tercera persona. Manteniendo una cierta vía intermedia, a base de recoger de algún modo los datos que se estudian en el tratado *De gracia*, en cuanto parezca que son necesarios, estudiaremos lo que se reserva a nuestro tratado de un modo especial; a saber: el hecho de la misión personal del Espíritu Santo en la santificación del justo, y la cuestión acerca de si el término de ella es propio de la tercera persona de la Trinidad, o común a las tres personas.

TESIS 49. *EN LA JUSTIFICACIÓN, EL ESPÍRITU SANTO ES ENVIADO A INHABITAR EN EL ALMA DEL JUSTO.*

563. Nexo. El hecho de la inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo, la cual acompaña inseparablemente a la justificación y a la infusión de la gracia, lo dejamos para determinarlo en el Tratado *De gracia*. Y aquí nos

detenemos en la misión del Espíritu Santo, la cual está contenida en ese hecho; si bien, las pruebas prácticamente son las mismas.

Nociones. La JUSTIFICACIÓN del hombre se realiza por la infusión de la gracia habitual, según consta por el propio tratado; ahora bien, nos referimos tanto a la gracia primera como la gracia segunda; esto es, al aumento de la gracia. Esta gracia creada es inseparable de la gracia increada, o sea, de la donación y de la inhabitación de las divinas personas en el alma del justo. Y decimos que esta *donación e inhabitación*, no sólo de la tercera persona, sino de toda la Trinidad, contiene *la misión* del Espíritu Santo. No hay dificultad alguna en que se diga que también es enviada la segunda persona (a.5); pero puesto que las fuentes apenas se expresan de este modo, pasamos por alto este tema.

Según el concepto de misión anteriormente elaborado, la misión del Espíritu Santo en la justificación, incluye *la procesión* de este de parte del Padre y de parte del Hijo, en virtud de la cual recibe la voluntad de cumplir un efecto peculiar, bien eficiente, bien formal, y recibe este efecto mismo. Ahora bien, consta que la *producción de la gracia* es llevada a efecto a manera de causa eficiente por el Espíritu Santo juntamente con las otras dos personas, y que se le adjudica o apropia al Espíritu Santo de un modo peculiar, según se ha dicho; así, pues, podría entenderse la misión del Espíritu Santo de tal forma, que su término fuera solamente la producción *de la gracia creada.* Pero con esto sólo, no se prestaría la debida atención a las fuente teológicas, las cuales, con palabras expresas, resaltan la misión de la tercera persona en orden a un cierto efecto *permanente*, como *formal,* al cual designan con el nombre de inhabitación. Por tanto, afirmamos que el Espíritu Santo es enviado *para inhabitar en el alma del justo.*

Ahora bien, acerca de la razón formal de esta inhabitación, esto es, del *título* especial por el que las divinas personas, las cuales están presentes en todas partes por su inmensidad, inhabitan de un nuevo modo en el justo, son distintas las sentencias de los teólogos, acerca de las cuales se habla en el tratado *De gracia*; indicaremos en el escolio como complemento de la tesis qué es lo que nos parece más verosímil.

564. Adversarios. *Muchos seguidores de FOCIO*, según ya hemos dicho, niegan la verdadera misión del Espíritu Santo, y refieren a los dones creados todo lo que se expresa con dichas palabras. Algunos teólogos antiguos se dice que negaron o tuvieron en poco aprecio la presencia sustancial de las personas divinas en el alma. Parece que RIPALDA y VIVA la explican con demasiada frialdad y con poco cuidado, si bien parece que las censuras de ciertos autores modernos, en contra de ellos, son demasiado rigurosas; así como deben rechazarse las censuras en contra de las opiniones de LESIO y de PETAVIO de aquellos teólogos, los cuales se expresaron, ciertamente, con

algún exceso. Los demás teólogos sostienen unánimemente la tesis, según ha sido explicada.

LESIO y PETAVIO, aunque admitían la gracia habitual creada, pensaron que esta no era mas que el vínculo del alma con el Espíritu Santo; más aún, que no era totalmente necesaria para la filiación adoptiva, la cual sería poseída formalmente por la inhabitación del Espíritu Santo. RIPALDA y VIVA, al refutar esta sentencia, entienden que la participación de la naturaleza divina se da solamente en el orden moral, y parece que explican la inhabitación, demasiado, a manera de en sentido metafórico.

Doctrina de la Iglesia. La inhabitación del Espíritu Santo en los justos se enseña en *el Símbolo de Epifanio* (D 13), en el *Tridentino* (D 807 898 904), en las *Encíclicas Divinum illud et Mystici Corporis*, y aunque no se enseñe de nuevo explícitamente el concepto de misión en los documentos eclesiásticos, puesto que no ha habido razón para tratar este tema, la contiene en las palabras aducidas de la S. Escritura.

Valor teológico. El hecho mismo de la misión del Espíritu Santo parece *de fe*, y STO. TOMÁS dice que su negación es *doctrina errónea* (a.3) y lo mismo dicen comúnmente los teólogos. Según la explicación dada, la tesis es *cierta.*

565. Se prueba por la S. Escritura. La misión del Espíritu Santo a los fieles y a la Iglesia fue prometida por Cristo: *Yo rogaré al Padre, y os dará otro Paráclico, que estará con vosotros para siempre*, S. Jn 14,16. *Pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo*, S. Jn. 14,26. *Cuando venga el Paráclito que Yo os enviaré de parte de mi Padre, es Espíritu de Verdad, que procede del Padre, Él dará testimonio de mí*, S. Jn. 15,26. El hecho de la misión lo enseña S. PABLO: *Y por ser hijos, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: (Abba, Padre!*, Gal 4,6. El término de esta misión, es la donación del Espíritu Santo: Rom. 5,6, el cual está, y permanece, e inhabita en los justos como en el tempo: Rom. 8,9-11; 1º Cor. 3,16; 6,19; 2º Cor. 6,16; S. Jn. 14,16; las cuales expresiones, al menos en su conjunto, no pueden entenderse mas que de la persona divina misma.

Es sabido con cuánta frecuencia los *Santos Padres*, sobre todo los *griegos*, enseñan que la inhabitación del Espíritu Santo pertenece a la razón de justificación, de tal forma que no puede realizarse mas que por ella; este es para ellos el argumento máximo de la divinidad del Espíritu Santo, al cual se le atribuye, como nota distintiva, la santificación; en los textos de estos autores está contenida claramente muchas veces, de forma explícita, y siempre al menos de modo implícito, la misión de la tercera persona. Hemos aducido muchos textos, véase: *S. IRENEO (R 219), S. ATANASIO (R 770 778), S.*

CIRILO DE JERUSALÉN (R 813), S. BASILIO (R 915 944), S. JUAN CRISÓSTOMO (R 1186), S. CIRILO DE ALEJANDRÍA (R 2107 2114); entre los latinos: *S. HILARIO (R 8729 y S. AGUSTÍN*. Y a estos se refiere el nombre de don que se da al Espíritu Santo.

En la LITURGIA es frecuente la invocación de la venida del Espíritu Santo: ∗Veni Creator Spiritus+ (Ven Espíritu Creador), ∗Veni Sancte Spiritus+ (Ven Espíritu Santo), ∗a fin de que el Espíritu Santo con su venida lleve al culmen el templo de su gloria inhabitando benévolamente en nosotros+, el cual, por ello, es ∗don de Dios altísimo+, ∗dulce huésped del alma+. Ahora bien, la venida del Espíritu Santo, es la misión de este de parte del Padre y del Hijo, de los cuales procede.

566. La razón teológica, puede aclarar al menos la enorme conveniencia de la misión del Espíritu Santo en orden a inhabitar por la gracia. En efecto, la gracia es la participación de la naturaleza y de la vida divina; ahora bien, la vida de Dios consiste en las procesiones divinas; por tanto, el justo se hace partícipe por la gracia al Espíritu Santo en cuanto que procede del Padre y del Hijo por el amor. Así pues, conviene a la quididad de la gracia, el cómo llevarse consigo a la persona misma del Espíritu Santo, así como a las otras dos, en orden a inhabitar permanentemente en el alma, a fin de que mueva y dirija a ésta con su acción peculiar y divina: Rom. 8,14; S. Jn. 14,26; y esta inhabitación es necesariamente el término de la misión de la tercera persona. Por ello, se ve que ha sido hecha de modo conveniente la revelación de la persona y de la procesión del Espíritu Santo por la revelación de la misión de este; pues nuestra santificación pone de manifiesto de un modo extraordinario las notas personales del Espíritu Santo, según enseña bellamente LEÓN XIII: ∗Esta maravillosa unión, que se llama por su propio nombre inihabitación, la cual se diferencia solamente por su condición o estado de aquella por la que Dios posee a los bienaventurados del cielo haciéndoles felices... se predica como peculiar del Espíritu Santo...; ningún otro excepto el justo participa de la caridad, la cual es como la nota propia del Espíritu...; que el Amor mismo primordial y supremo mueva y conduzca a las almas a la santidad, la cual, en último término, se encuentra contenida en el amor de Dios+.

567. Objeciones:

1. Las expresiones de la S. Escritura pueden explicarse por una mera producción de la gracia apropiada a la tercera persona, sin que necesariamente se deduzca de ellas una nueva inhabitación de la clase que sea en el alma; más aún, ni siquiera la misión de la tercera persona.

***Respuesta**, niego el aserto,* en base a los textos mismos de la S. Escritura y a la constante tradición. Ni siquiera los focianos llegaron a negar la

misión, a no ser viéndose coaccionados necesariamente por el concepto de procesión del Espíritu Santo de parte del Hijo incluido en la misión.

2. También se dice que Cristo habita y vive en nosotros: Ef. 3,17; Gal. 2,20; es así que, a pesar de ello, Cristo hombre no habita sustancialmente y físicamente en nosotros; luego, tampoco el Espíritu Santo.

Respuesta*.* En primer término, Cristo, en cuanto Dios, habita en nosotros ciertamente del mismo modo que el Espíritu Santo; en cambio, no habita Cristo en cuanto a su humanidad. Ahora bien, es sabido que las mismas palabras pueden y deben interpretarse en distinto sentido, si esto lo exige la realidad misma y la interpretación de la tradición. Por consiguiente, no se da paridad en el argumento. La Encíclica *Mystici Corporis* ofrece una exposición esmerada de la presencia de Cristo.

3. Dios está en todas partes por su inmensidad; luego, no puede decirse, propiamente, que la persona divina venga de nuevo a inhabitar en los justos.

Respuesta, *niego el consiguiente,* puede explicarse un nuevo título de presencia, como en otras ocasiones, por el hecho de que, aunque la persona divina no estuviere allí por su inmensidad, se haría presente por esta nueva razón. Y aunque no haya una sola opinión acerca de la razón formal de esta presencia, no por ello hay razón alguna para negar el hecho que está contenido tan claramente en las fuentes.

Corolario. La misión del Espíritu Santo se da no solamente en la primera infusión de la gracia, sino también en el aumento de esta, según enseñan más probablemente muchos teólogos[33]**.** También se daba en la gracia otorgada en los justos del A. Testamento, según es doctrina defendida en contra de PETAVIO[34]. Y no obstan las palabras de S. Jn. 7,39: ∗Pues aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado+, las cuales se refieren a la plena efusión del Espíritu Santo el día de Pentecostés.

568. ***Escolio.*** *Acerca de la razón formal de la inihabitación del Espíritu Santo en el alma del justo* hay diversas sentencias de los teólogos. En realidad, esta cuestión está conexionada con otra; a saber: si la inhabitación es *efecto formal* de la gracia, o pertenece a la razón *de causa formal* de la justificación; pues los que se adhieren a esta sentencia, constituyen, lógicamente, la razón formal de la inhabitación en la producción misma o infusión de la gracia. En cambio,

---

[33] STO. TOMÁS, a.6; SUÁREZ, c.5, núm. 16, etc. Es sabido que se da en los estados místicos una presencia a modo de experimental de la Santísima Trinidad.

[34] LEÓN XIII en la Encíclica ∗*Divinum illud*+, enseña esto como cierto.

los que sostienen la primera, consiguientemente ponen la inhabitación en alguna razón que lleve consigo la gracia.

Ahora bien, *la sentencia más común* de los teólogos, considera a la inhabitación como efecto formal de la gracia santificante; esto es, de la gracia habitual creada; así, STO. TOMÁS, q.43 a.3; mas ahora, hay no pocos que de uno o de otro modo se inclinan mas bien a la otra sentencia. Parece más probable y debe mantenerse la primera explicación. Pues *la participación física e intrínseca de la naturaleza divina,* la cual es el concepto primordial de la gracia y *la renovación intrínseca* del hombre, no debe confundirse con la presencia *extrínseca sustancial* de la persona divina en el alma, la cual puede decirse, de otro modo cualquiera, participación de la naturaleza divina, a la manera de cómo podemos decir que nosotros *repartimos en participación* aquellas cosas que tenemos con nosotros, según hablan a veces los Padres griegos. Tampoco *la filiación adoptiva* puede explicarse formalmente de ningún modo por la inhabitación del Espíritu Santo; más aún, S. PABLO parece que indica suficientemente esta segunda: *Por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo,* Gal. 4,6; y S. Jn. 14,23: *Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a Él y en Él haremos morada.* Por el contrario, puede explicarse bien el que la gracia creada misma lleve consigo como efecto formal la inhabitación de las personas divinas, según indicamos en la prueba, pues la gracia creada no debe concebirse como *cualidad meramente absoluto*, sino *con relación a lo divino*, por lo cual se define como por el efecto formal primario.

569. Ya en la cuestión misma de la razón formal de la inhabitación, prácticamente se dan cuatro explicaciones teológicas. VÁZQUEZ, parece que la sitúa en la presencia que supone e introducela producción y la conservación de la gracia. SUÁREZ, al exponer la sentencia de STO. TOMÁS (q.43 a.3) la sitúa en la exigencia de la amistad, que es efecto formal de la gracia; ahora bien, esta *amistad*, según la exposición clara de SUÁREZ, no es precisamente actual, sino un acto de amor de amistad, si bien habitual; y la *presencia* de las personas, según enseña de nuevo con claridad, no es presencia intencional, sino *sustancial*, a fin de que el amigo pueda disfrutar del amigo por sus actos. JUAN DE STO. TOMÁS, con otros tomistas, parece colocar la inhabitación, supuesta ciertamente la presencia por la inmensidad, en los *actos* del conocimiento y del amor, añadiendo un cierto conocimiento experimental de Dios. Por último, GALTIER, aquilata la sentencia de VÁZQUEZ, y establece que en la producción de la gracia se da simultáneamente la comunicación sustancial de las personas en orden a conocerlas y amarlas en sí. Y no faltan quienes todas estas razones las engloban en una sola explicación plena de la inhabitación del Espíritu Santo.

Ahora bien, estimamos por lo dicho que la *producción* de la gracia, de cualquier modo que en último término se exponga, debe excluirse de la razón

formal de la inhabitación. Toda la presencia que se incluya o se requiere por parte de la producción de la gracia, se posee simplemente por la inmensidad, según suele argüirse acertadamente en contra de VÁZQUEZ; en otro caso, cualquier efecto nuevo de cualquier orden, sería misión y un nuevo título de inhabitación. Además, la misión del Espíritu Santo, se dice en la S. Escritura en orden a habitar, no para producir la gracia. Por tanto, no debe buscarse en la razón de producción un nuevo título de la presencia del Espíritu Santo, sino en la razón de su *exigencia* que tenga *el término producido;* por consiguiente, en último término, en la naturaleza de la gracia y como efecto formal suyo. En realidad, lo que GALTIER añade pertenece a este orden, y, prácticamente, es aquello con lo que SUÁREZ propone su exposición.

570. Ahora bien, la perfección experimental, aunque se diera, así como en general la mera *presencia intencional*, no explica la exigencia de la inhabitación sustancial. Sin embargo, ni STO. TOMÁS, ni SUÁREZ, pretenden esta; en vano, por tanto, en virtud de este apartado, se rechazan las sentencias de estos. La razón de *amistad* es verdaderamente apta para exigir esta presencia física y sustancial. Pues esta, si es perfecta *exige* en virtud de su razón íntima, la presencia física de los amigos cuanto es posible, según consta por el sentido común. En efecto, según explica STO. TOMÁS: ∗la razón se da respecto al amor, de tres formas; cierta unión es causa del amor... y otra clase de unión es, esencialmente, el amor mismo, y la unión según la captación del efecto... y una tercera clase de unión es efecto del amor (bien actual, bien habitual), y esta es la unión real, la cual, el que ama, busca de parte de aquel a quien ama+ (1.2 q.28 a.1 ad 2). He aquí *un nuevo título de presencia de Dios* en el alma del justo por exigencia de la gracia, la cual es formalmente amistad entre Dios y el alma. Por ello, juzgamos que debe preferirse como más probable la exposición del P. SUÁREZ.

Las expresiones de los Padres *griegos*, que son llevadas y traídas en esta controversia, parece que deben ser sometidas a un examen más minucioso, en el conjunto de la doctrina de estos Padres y en el estado de la cuestión que trata. Pues si, por fijarnos en una sola cosa, se tomaran demasiado al pie de la letra, muchas expresiones de ellos, arrancadas del contexto doctrinal, excluirían totalmente la gracia creada de su efecto formal primario, a causa de la participación de la naturaleza divina, y también excluirían la gracia creada de la razón de santificación, lo cual de ningún modo podemos tolerar. Los Padres griegos no tratan en realidad la cuestión que aquí se plantea, acerca de la razón formal de la inhabitación. Por consiguiente, lo que pueda aducirse de la doctrina de ellos, debe estudiarse con cautela en la cuestión que plantea. Pues ellos se dedican totalmente a probar la divinidad del Espíritu Santo, en cuanto se le atribuye la santificación de la creatura por la producción de la gracia, y por la unión de Él en cuanto persona con el alma. Ahora bien, para esto les es suficiente explicar, sin entrar en el tema de la razón de la inhabitación, que no puede suceder que sea persona creada, loa que nos

haga por su eficiencia y por su unión, bien formalmente, bien consiguientemente, partícipes de la naturaleza divina. Si se tiene en cuenta esto, parece difícil que se pueda formular en base a estos Padres un argumento serio en favor de otra sentencia.

TESIS 50. *LA INHABITACIÓN EN EL ALMA DEL JUSTO ES COMÚN A LAS TRES PERSONAS; SIN EMBARGO, SE LE APROPIA CON TODO DERECHO AL ESPÍRITU SANTO.*

571. Nexo. Una vez probada la misión del Espíritu Santo, cuyo término es la inhabitación en el alma del justo, surge espontáneamente la cuestión acerca de si este efecto cuasi-formal es algo propio de la tercera persona, o algo común a las tres; pues en la misión del Verbo en la Encarnación, el término es propio de la segunda persona, sin que de ningún modo se refiera a la primera y a la tercera, pues la humanidad está unida, hipostáticamente, sólamente al Verbo; así pués, pudiera pensarse tal vez algo semejante acerca de la inhabitación, que es el término de la misión del Espíritu Santo.

Nociones y estado de la cuestión. Consta que es *común* y que es *propio* en lo referente a Dios. Y, en verdad, en esta cuestión no se trata acerca de la operación divina que produce la gracia en el orden de causa eficiente, pues consta suficientemente que ésta es común a toda la Trinidad; sino que se trata solamente del término *cuasi-formal*, que es la *inhabitación* misma. Ahora bien, puesto que la inhabitación, la cual se atribuye muchas veces en realidad al Espíritu Santo, se dice también en la S. Escritura acerca del Padre y del Hijo, no hay nadie entre los teólogos que no admita que ésta es *común* en un cierto sentido auténtico. Sin embargo, todavía puede preguntarse si es común de tal forma que no obstante convenga solamente a la persona del Espíritu Santo *en virtud de un título principal o formal*, de manera que las otras inhabiten en el alma del justo solamente por circuminsesión; o si aparte de la habitación sustancial común, puede atribuirse al Espíritu Santo *cierto modo personal de presencia moral,* el cual no competa a las otras personas; o, por fin, si cada una de las personas inhabita en el justo *en virtud de un título singular* como *personal.*

Los que estiman esto, hablan acerca de la inhabitación como *propia y personal;* ahora bien, este modo de hablar, aunque se permitiera la explicación, debería omitirse, como menos adecuado a la verdadera noción de personalidad y de propiedad divina, la cual, toda ella, se da en el orden de la subsistencia *hipostática y relativa* ⁎ad intra+. En cambio, los que piensan que hay que rechazar estas explicaciones, sostienen que la inhabitación no se dice por una razón peculiar acerca del Espíritu Santo, a no ser por apropiación, en cuanto que se da en la inhabitación un cierto vínculo o una afinidad peculiar con la tercera persona de la Trinidad y con su procesión.

572. Sentencias. Es *más común* la sentencia que niega cualquier propiedad o cuasi propiedad de toda clase de inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo, de tal manera que las tres divinas personas inhabiten en el justo con la misma prioridad y *per se+, y no se atribuya de una forma especial al Espíritu Santo mas que por apropiación; y en este sentido defendemos la tesis.

PETAVIO pensó que podía pensarse en una cierta razón especial *por la que la persona del Espíritu Santo se aplique a las mentes de los santos, la cual no compete a las otras personas+. Y piensa descubrir esto en la doctrina de los Padres griegos, por el hecho de que se atribuye a la persona del Espíritu Santo como carácter personal, el poder de santificar, y, por ello, el Espíritu Santo es otorgado por razón de sí mismo y en una unión cuasi-personal; en cambio, las otras personas solamente por el Espíritu Santo mismo y en él mismo; sin embargo, sigue diciendo PETAVIO, que él no tiene *este tema todavía suficientemente conocido+. Se adhirieron a este autor unos pocos seguidores.

En el siglo XIX, no pocos teólogos propusieron algo más o menos semejante, si bien presentándolo sin claridad y con muchísimas adaptaciones. Establecen ciertos modos peculiares, con los que extienden la inhabitación singular del Espíritu Santo también al Hijo, e incluso al Padre, SCHEEBEN, WAFFELAERT, y, sobre todo, DE RÉGNON, el cual, sin hacer caso de la apropiación de los escolásticos, llegó a atribuir *un influjo propio y peculiar a cada una de las personas* de las cuales broten en el alma las relaciones reales diversas respecto a cada una de las personas.

No obstante, vendrá bien tener en cuenta que en último término estas modificaciones son contrarias a la tesis principal de PETAVIO acerca de la *cuasi-propiedad* descubierta en la inhabitación del Espíritu Santo.

Doctrina de la Iglesia. LEÓN XIII, en la Encíclica **Divinum illud**, la cual trata toda ella acerca del Espíritu Santo, antepone a la exposición detallada de la acción y de los dones del Espíritu Santo y recomienda la doctrina de la *apropiación*; y de modo singular después de haber dicho que la inhabitación es común a toda la Trinidad, indica que ésta se atribuye o se apropia de un modo especial al Espíritu Santo.

Valor teológico. La tesis es *más común.*

573. Se prueba por la S. Escritura. Así como se dice muchas veces acerca del Espíritu Santo que viene al alma, que permanece en el alma, también se dice del Padre y del Hijo. **Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a Él y en Él haremos morada**, S. Jn. 14,23. Así como el justo es *templo del Espíritu Santo*, 1 Cor. 6,19, así es *templo de Dios vivo,* 2º Cor. 6,16, con el cual nombre se designa al Padre, y *llevamos a Dios* en nuestro cuerpo, 1º Cor. 6,2. 6,2. La santificación y los dones que

pertenecen a ella, se dicen del mismo modo que han sido realizados *en el Espíritu y en Cristo*. Luego, de cualquier manera que se atribuya muchas veces enfáticamente la inhabitación al Espíritu Santo, no es propia de Él, sino común a las tres personas, si bien apropiada solamente a la tercera.

574. Se prueba por la tradición. Los Padres *griegos*, sobre todo S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, establecen los principios opuestos a la teoría de PETAVIO y a las modificaciones de éste; a saber: que la justificación incluye exactamente las mismas relaciones e igualmente inmediatas respecto al Padre y al Hijo que respecto al Espíritu Santo; y que en ellas se contiene la comunicación inmediata de la *naturaleza* divina.

a) La comunicación con el Padre y con el Hijo es pretendida *por sí misma*, no menos que la inhabitación del Espíritu Santo en la justificación, pues la justificación es ∗participación del Hijo con Dios+, ∗configuración al Hijo+, participación de la naturaleza divina por referencia al Hijo por la que ∗se forma en nosotros el Hijo+ y quedamos conformados a la filiación de este, por la que somos deificados. Es también ∗enlace, unión, concatenación con el Padre+, ∗consumación en orden a la unidad con Dios Padre por el mediador Jesucristo+.

b) Comunicarse con el Espíritu Santo *no es otra cosa* que comunicarse con el Padre y con el Hijo; pues el Espíritu Santo es algo propio del Padre y del Hijo, de tal forma, que es lo mismo ser santificado por el Espíritu Santo que ser santificado por el Padre y por el Hijo. ∗(Cristo) es santificación en el Espíritu Santo, no como si algún otro le santificara, sino, mas bien, obrando él mismo por sí mismo+. ∗El Verbo que es santo por su propia naturaleza, en él (Espíritu) unge enteramente su propio tempo... ungiéndolo de este modo el Hijo... se dice que lo hace el Padre, pues el Padre no obra sino por el Hijo+.

c) La santidad que el Espíritu Santo otorga por su propia comunicación, no es algo *propio* de él, sino la santidad *única* de las tres personas. Así se expresan todos los Padres, como S. BASILIO: ∗La bondad innata y la pureza natural fluye del Padre por el Hijo al Espíritu, se manifiesta en las hipóstasis la santidad, la cual es según la naturaleza+ (R 953); por ello, S. CIRILO enumera conjuntamente con lo que es común a las tres personas ∗por rrazón de la unidad natural+ ∗la presencia, la venida y la participación+

d) El Espíritu Santo se comunica, no según algo propio, sino según *la sustancia divina, común* con el Padre y con el Hijo, *con lo cual prueban la divinidad del Espíritu Santo.* S. ATANASIO: ∗Si por la comunicación del Espíritu llegamos a ser consortes de la naturaleza divina, nadie dirá en verdad, a no ser que no esté en su sano juicio, que el Espíritu no es de Dios, sino de una naturaleza creada+ (R 780). S. BASILIO: ∗Se dice que Dios inhabita en

nosotros por el Espíritu;) acaso no es falta de piedad manifiesta el decir que el Espíritu mismo está privado de la divinidad?+ S. CIRILO DE ALEJANDRÍA: *Puesto que Dios es santo según la naturaleza, es santo sustancialmente el Espíritu, y por tanto cualquiera puede llegar a ser partícipe de la santidad de Dios por el Espíritu mismo y en él mismo+. Por ello, S. BASILIO advierte claramente: *Santifica y vivifica... y realiza todas estas operaciones igualmente el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Y que nadie atribuya principalmente al Espíritu el poder de santificar... de forma semejante todo lo demás es llevado a cabo por igual (**κατά τό ίσον**) por el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo.

575. Razón teológica. A. LA INHABITACIÓN EN EL JUSTO ES COMÚN A LAS TRES PERSONAS.

11. En primer término, a causa de la consustancialidad, no puede una persona inhabitar sin las otras; por tanto, la inhabitación es necesariamente común. Por consiguiente, la razón formal de la inhabitación no puede ser algo personal, sino algo que hace referencia a la sustancia divina; a saber: la participación de la naturaleza divina, o bien algo unido con ella.

21. En lo referente a Dios, no es propio de cada una de las personas más que lo que es de la razón relativa e hipostática; es así, que la inhabitación o unión con el alma del justo, de cualquier modo que se conciba, no puede pertenecer al orden relativo *ad intra+, ni al orden de la unión hipostática; luego, no puede hallarse en el Espíritu Santo alguna razón por la que se comunique de un modo peculiar al justo, y la cual sea la razón de por qué se comunican las otras personas. En lo cual hay diferencia con la Encarnación, la cual concierne a la hipóstasis en cuanto tal; por consiguiente, no pueden las tres personas unirse o inhabitar en el alma del justo por razón de cualquier título singular, sino en virtud de un título totalmente común.

31. Por ello, todas las teorías opuestas vienen a parar, en realidad, en un peculiar influjo *operativo* en el alma que debe concederse o bien al Espíritu Santo, o bien a cada una de las personas, ya que no puede entenderse ni una *unión moral ni una nueva unión formal* sin un nuevo acto de la voluntad o una nueva operación. Ahora bien, esto implica contradicción con la tesis acerca de la unidad común de la voluntad y de la operación *ad extra+.

41. Por último, todas estas nuevas teorías parece que brotan de una consideración poco cuidadosa de la doctrina patrística y de la teología acerca del constitutivo *relativo* de la persona divina, y de no haber hecho caso de la explicación teológica acerca de la *apropiación,* la cual explicación, sin embargo, la recomienda LEÓN XIII, y es muy adecuada para concebir plenamente la unidad divina, lo cual lo pone de relieve con tanto empeño el Sumo Pontífice mismo al comienzo de la Encíclica *Divinum illud.*

576. B. LA INHABITACIÓN SE APROPIA CON TODO DERECHO AL ESPÍRITU SANTO. En efecto:

1ª. La apropiación tiene su fundamento positivo en la atribución frecuente y enfática a una sola persona de lo que se dice también de las otras. Ahora bien, la inhabitación en el justo, tanto en la Escritura como en los Padres, se dice de las tres personas y se atribuye con muchísima frecuencia al Espíritu Santo.

2ª. Este modo de hablar se explica, porque el efecto o el atributo apropiado es apto para manifestar dicha persona más que las otras. Ahora bien, la santificación y todos los efectos formales de ella, son muy aptos para dar a conocer a la tercera persona, lo cual hemos visto antes bellamente expuesto por LEÓN XIII, ya que el Espíritu Santo procede por amor, el cual concierne de forma especial la santificación, tanto de parte de Dios, como por parte del justo. Por ello, el Espíritu Santo es llamado *don+, q.39, aunque todas las personas se reciban en don.

3ª. Por último, puede descubrirse una razón de apropiación de la santificación al Espíritu Santo en la causalidad *ejemplar*, la cual al obrar acerca de algo que concierne a la voluntad, puede apropiarse con toda razón a la persona que es en lo referente a Dios el Amor subsistente.

Y si alguien descuida la procesión del Espíritu Santo por la voluntad, no es extraño que no pueda explicar bien lo que se dice acerca del Espíritu Santo.

577. Objeciones:

1. Ciertas expresiones aducidas de los Padres griegos no tratan nuestro tema, sino la producción de la santificación; luego, no prueban la tesis.

Respuesta. Según hemos dicho en el escolio de la tesis anterior, los Padres griegos no tratan ciertamente de un modo directo la cuestión acerca de la razón de la inhabitación, sino acerca de la causalidad divina en la santificación. Pero así como en el orden de la acción aparece por estos textos que ellos negaban en realidad la propiedad que en otros textos parecen reconocer, argüimos de ahí con todo derecho en orden a negar de nuevo cualquier propiedad en toda clase de causalidad *ad extra+.

2. Los Padres griegos llaman muchas veces al Espíritu Santo *Santo autor de la santidad por sí mismo+ (**ἁγιοαυτουργοϋν**) como que confiere la santidad por sí mismo; *poder santificador o fuente de santidad+ en la divinidad; más aún, S. BASILIO no tiene reparo en decir que la santidad y la virtud de santificar es propiedad personal del Espíritu Santo; luego, sostiene la santificación como algo propio de él.

Respuesta:

1ª Lo que prueba demasiado no prueba nada. Pues si estas palabras debieran entenderse estrictamente al pie de la letra, *solamente* el Espíritu Santo sería en la Trinidad formalmente *santo* y sería el que santificaría; en cambio, las otras personas solamente lo sería por unión o participación. Ahora bien, todo esto es manifiestamente absurdo y expresamente opuesto a lo que en otros textos los Padres mismos, y en concreto S. BASILIO, enseñan expresamente: *El Espíritu Santo, dice, es santo como es santo el Padre y es santo el Hijo+, *la santificación así como todo lo demás, solamente es de Él en cuanto se deriva de ellos, le compete coesencialmente con el Padre y con el Hijo+.

2ª Así pues, las expresiones de los Padres, según hemos dicho antes, deben entenderse en el contexto próximo y remoto de su doctrina. Ahora bien, cuando los Padres griegos llaman al Espíritu Santo fuente de santidad por sí mismo, no lo dicen en contraposición a las otras personas, sino *en oposición a las creaturas*, y para probar la divinidad de la tercera persona, como queda claro al que lee el contexto de los Padres. Y la última frase de S. BASILIO, debe entenderse como apropiación, y como santificación prácticamente adecuada para designar aquella persona preferentemente a las otras (q.36 a.1; q.37.38).

3.º Sin embargo, algún modo de la propiedad se asigna al Espíritu Santo en la santificación. Pues, en último término, casi siempre usan de esta fórmula, positiva y negativamente: el Padre y el Hijo santifican ciertamente, pero en el Espíritu Santo, y solamente en él.

***Respuesta**, distingo la prueba:* Este modo de hablar está fundamentado en una propiedad personal del Espíritu Santo, por cuya razón sea comunicada formalmente por Él mismo la santificación y la inhabitación, *niego*; está fundamentado en una propiedad personal del Espíritu Santo en cuanto que procede del Padre y del Hijo, por la cual *todas las obras *ad extra+* se dice que provienen del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, *concedo*. Esto lo manifiestan en muchas ocasiones los Padres griegos, según hemos recordado antes, y es un modo totalmente recto de expresarse en base a la consideración del único modo de procesión.

Y hemos dejado suficientemente establecido en las pruebas que tampoco puede argüirse en contra de la tesis en razón del nombre de *don+, y que no puede hacerse hincapié en la paridad con la encarnación del Verbo[35].

---

[35] Acerca de toda esta cuestión, puede leerse lo que indica GALTIER, en su obra *El Espíritu Santo...* 7 ss., respecto a que los autores del siglo XIX que son partidarios a las teorías contrarias a la tesis (sin exceptuar a

578. Escolio. DE LAS RELACIONES NACIDAS EN EL JUSTO EN LA SANTIFICACIÓN.

Según lo que hemos tratado, se ve claro que las relaciones del hombre respecto a Dios en la obra de la justificación, están fundadas formalmente y se dirigen inmediatamente todas ellas a Dios en cuanto que es uno, y *por tanto* a las tres personas de la Santísima Trinidad. Esto es evidente acerca de la participación de la naturaleza divina; pero también debe decirse acerca de la filiación adoptiva, la cual, según indica STO. TOMÁS (3 q.23 a.2), pertenece a toda la Trinidad, y por ello afirma con palabras expresas, que nosotros somos ∗hijos de toda la Trinidad+; en cambio, no afirma esto de Jesucristo, el cual es Hijo exclusivamente del Padre, y por ello la expresión ∗Padre nuestro+ se reserva al Padre solamente por apropiación. Luego, no puede decirse con menos propiedad que la oración del ∗Padre nuestro+, se dirige a las otras personas; más aún, hay que decir que esto se hace con toda propiedad.

Sin embargo, esto, de ningún modo es un obstáculo *para la apropiación de la primera persona* del nombre del Padre, incluso respecto de los hombres, la cual es muy conveniente y está fundada en el uso de la S. Escritura y de la Liturgia. Pues si bien, nuestra filiación adoptiva es diferencia totalmente de la filiación natural del Verbo divino, sin embargo guarda cierto vínculo con ella; y, por tanto, puede decirse adecuadamente que la relación misma para con Dios, que según hemos dicho antes es comunicación de la vida de la divina Trinidad, es relación de filiación respecto del Padre y de hermandad respecto del Hijo, sobre todo en cuanto que asumió nuestra naturaleza, así como es relación de inhabitación respecto del Espíritu Santo. Todo lo cual, no obstante, dicho por *apropiación*, de ningún modo conlleva un influjo peculiar de cada una de las personas, ni eficiente, ni formal o cuasi formal, en el alma del justo.

A P É N D I C E

DE LA DENOMINADA DOBLE TEOLOGÍA TRINITARIA

LATINA Y GRIEGA

PASSAGLIA, SCHEEBEN y DE RÉGNON) no estudiaron el pensamiento de los Padres griegos, sino que se fiaron únicamente de la documentación y del comentario de PETAVIO; o bien, que se adhieren a estas teorías porque a su parecer fomentan la piedad en cada una de las personas de la Santísima Trinidad por separado; sin embargo, la piedad debe estar fundada en la verdad; y no procesan menor devoción al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo los teólogos latinos, los cuales sostienen y defienden la doctrina común.

---

579. Hemos expuesto en el tratado acerca del misterio de la Santísima Trinidad la doctrina escolástica sobre este dogma inefable, y la hemos probado, en cuanto a los elementos esenciales, tanto por los Padres griegos como por los Padres latinos.

Sin embargo, se ha extendido hoy una opinión de que hay una *doble teología trinitaria, griega y latina*, las cuales, quedando inconmovible el dogma, sin embargo ofrecen una explicación científica del mismo bastante distinta, incluso en tesis de gran importancia. Así pues, valdrá la pena el recoger algo acerca de este tema, y estudiar los principales fundamentos de esta opinión. Ahora bien, puesto que uno de los abanderados de la misma, al cual prácticamente de un modo o de otro le han seguido los demás, es DE RÉGNON, expondremos estrayéndolo de este autor esta denominada distinta teología trinitaria.

580. *La raíz de la distinta concepción teológica* acerca del misterio de la Santísima Trinidad entre los latinos y los griegos, si hacemos caso de DE RÉGNON, es el que los primeros conciben en primer término la naturaleza y después la persona; y por el contrario, los griegos fijan primeramente su mente en la persona, y después en la naturaleza; esto es, los latinos consideran la naturaleza *in recto* y la persona *in obliquo*, y, en cambio los griegos consideran la persona *in recto*, y la naturaleza *in obliquo;* para los latinos, la persona es ∗naturaleza personificada+; para los griegos la persona es ∗sujeto que posee la naturaleza+. Y por tanto, la Trinidad para los latinos es *una sola naturaleza que subsiste en tres personas;* y para los griegos *tres personas que tienen la misma naturaleza*; ahora bien, es propio de la naturaleza el *obrar*, y es propio de la persona *el tener y el comunicar*; por ello, los latinos conciben las procesiones divinas como operaciones de la naturaleza divina, y los griegos como comunicaciones de la sustancia. De ahí el que los latinos se inclinaran a buscar la razón de las procesiones en la naturaleza divina y en las operaciones inmanentes de ella; he aquí el origen *de la teoría psicológica acerca de las procesiones divinas*, iniciada por S. AGUSTÍN y llevada a su perfección mediante S. ANSELMO por STO. TOMÁS. Ahora bien, entre los griegos no se halla nada de esto, ni las procesiones son concebidas como operaciones de la naturaleza, sino como *donaciones*: El Padre, la primera persona, da la naturaleza al Hijo y por el Hijo al Espíritu Santo.

De aquí surge otra diferencia esencial entre ambas teologías: en la latina, la unidad de naturaleza es algo conocido antes de las procesiones; y en la griega es algo que resulta de las procesiones, en lo cual hubo que poner empeño a fin de evitar el peligro del triteísmo o del subordinacianismo mediante la elaboración del concepto de *circumincesión*. Por último, en orden

a las operaciones *ad extra*, los latinos sostienen una unidad tan estricta de operación de toda la Trinidad, que reducen a la mera *apropiación* la diversidad de atribuciones que aparecen en las fuentes; por el contrario, según los griegos, cada una de las personas obra de un modo propio de ellas, el cual no puede reducirse a la apropiación.

Estas son, a nuestro entender, las diferencias sustanciales y principales puestas por estos autores entre ambas teología, la griega y la latina, acerca del misterio de la Trinidad. Las dos, según dichos autores, enseñan doctrina extraordinaria; sin embargo, ninguna de las dos carece de imperfección; ellos se inclinan más a la griega que a la latina, en la cual les parece que les desagradan, sobre todo, dos aspectos:

-La explicación *psicológica* de las procesiones, y

-la doctrina de las *apropiaciones,* las cuales dicen que fueron totalmente desconocidas por los griegos.

581. Ya hemos mostrado en tesis especiales qué es lo que hay que pensar acerca de esto último; a saber, que es totalmente falso, y hemos probado que la teología latina común también se funda en los Padres griegos, y que tanto las apropiaciones, como sobre todo las procesiones divinas, son por el entendimiento y por la voluntad, lo cual hemos visto que pertenece a la doctrina teológicamente cierta. Y ahora indicaremos, brevemente, ciertos datos respecto a toda esta exposición.

1. Y juzgamos en primer término que las teologías trinitarias griega y latina, sin duda, no han sido puestas en relación entre ellas con precisión por estos autores en muchos aspectos. Pues los Padres griegos pretendía exponer el dogma y defenderlo en contra de los adversarios herejes, y no, como los teólogos latinos, construir un sistema teológico, si bien llevaron a cabo sin duda, muchas y muy profundas especulaciones y con agudeza mental acerca de tan sublime misterio.

2. Además, a lo largo de toda la obra de DE RÉGNON, salta a la vis con que, en verdad, inconsistente e incompleto fundamento patrístico se establece la diferenciación entre latinos y griegos, a pesar de tratarse de teología positiva; se diría, mas bien, que en esta obra algunos, muchas veces un sólo texto de cierto Padre, sacado del contexto del autor, ofrece ocasión a las especulaciones propias del escritor. A saber, de hecho, lo que se dice que es propio de latinos, también se descubre, en gran parte, entre los griegos; y viceversa, lo que enseñan los griegos, salvo contadas excepciones, ha sido trasladado a la teología latina. Y, en verdad, es extraño insistir tanto en lo que pueda parecer diferente, y casi omitir lo que es lo principal y lo esencial, en lo cual están muy de acuerdo los autores latinos y griegos, de forma que penetra íntimamente la totalidad de la doctrina, como es lo que se refiere a las

relaciones en cuanto que constituyen a las personas; por supuesto, no es fácil encontrar el lugar de ellas en la teoría que hace recaer sobre los griegos.

582. 31. S. AGUSTÍN, que con todo derecho es llamado el abanderado de los latinos, conocía bien a los Padres griegos de más renombre; los tuvo como maestros, trasladó a la teología occidental la doctrina trinitaria de ellos. Suena, sin duda, a algo nuevo el Doctor de Hipona al tratar acerca de la Trinidad; sin embargo, la novedad no es absoluta, sino mas bien se trata de un desarrollo y de un progreso, tanto en el método como en la elaboración ulterior de la doctrina y en la extracción de las consecuencias de lo que los Padres griegos habían enseñado.

En realidad, la principal diferencia que puede establecerse entre los griegos y latinos, prácticamente, consiste en que los teólogos latinos trataron el *principio formal* de las procesiones divinas con una consideración ulterior y elaboraron más la *constitución de las personas*, según lo requería el método de estudio científico empleado por ellos, después de la época de los Padres griegos, en la que fue menester insistir mas bien en defender el dogma. Sin embargo, aún en esto hay que proceder con mesura, pues el hecho de que los Padres griegos no ignoraron en cuanto a lo esencial el método psicológico mismo de S. AGUSTÍN, consta por los temas que trataron acerca de la procesión del Verbo; y, por tanto, juzgamos que es falso el proponer esta como algo que exclusivamente hubieran tratado los latinos.

41. Ahora bien, apenas parece que pueda mantenerse lo que sirve de fundamento apriorístico a esta teoría y penetra toda su exposición positiva, acerca del *diverso concepto de persona y de naturaleza* y sobre *la anterior consideración de una de las dos*. En primer lugar, debe decirse que es totalmente falso el que la unidad de la naturaleza divina no la dan los Padres griegos por supuesta con anterioridad a cualquier estudio trinitario, según está claro en los textos mismos que hemos aducido de los griegos (en efecto, el Padre comunica al Hijo una naturaleza no otra que la única divina); puesto que incluso en la revelación, según es sabido, ha sido propuesta la unidad de Dios antes que la distinción de personal, al menos de una forma clara, y ya que Dios ha sido conocido por la razón natural, la cual, necesariamente, precede al conocimiento de la revelación, como único en naturaleza y no trino en personas. Ahora bien, el que la mente se dirija primero a la naturaleza o a las personas (pues estimamos que se trata de una mera prioridad de nuestra consideración no de una prioridad en cierto modo objetiva, la cual debería negarse en absoluto, según hemos visto) no tiene ni puede tener consecuencias contrarias, con tal de que sea recta; más aún, ambos son útiles y necesarias, y usadas en realidad por todos. Y el exponer la doctrina trinitaria de uno o de otro modo, pudo provenir del estado mismo de la cuestión que los Padres y Doctores debían tratar teniendo en cuenta las

circunstancias. También los latinos, al considerar las procesiones ad intra, comienzan por la persona, que es el principio *quod+, y no por la naturaleza.

51. Juzgamos que tampoco ha sido propuesta rectamente la noción filoescolástica que ellos consideran la naturaleza *in recto+, y la persona *in obliquo+, ya que según todos el supuesto o persona es *quod+; la naturaleza, en cambio, es *quo+. Ahora, por lo que se refiere a la Trinidad, tanto los latinos como los griegos, según nuestro juicio, consideran a esta *una sola naturaleza subsistente en tres personas,* y *tres personas que tienen la misma naturaleza*; por consiguiente, la diferencia establecida es artificiosa y no real. Y por lo que concierne a las cuestiones que surgen del concepto de hipóstasis y de persona aplicado a lo que se refiere a Dios, han sido estudiadas estas en su lugar; en estas cuestiones, los distintos autores también coinciden sustancialmente, aunque se encuentren en ellos también distintos aspectos en lo accidental, como ocurre en todas las ciencias, cuando los temas se someten a una ulterior especulación.

61. Parece que se aparta más de la verdad el atribuir una función diferente a la naturaleza y a la persona, como si fuera propio de la primera el *obrar* y, en cambio, de la segunda el *tener* y el *dar*; a saber, si estas funciones se consideran forma exclusiva, pues la persona también obra como es de sentido común; más aún, *las acciones son de los supuestos.* Ahora bien, no se ve con qué fundamento, por mínimo que sea, ha podido insinuarse que los Padres griegos no consideraran las procesiones divinas como operaciones, y ciertamente naturales.)Acaso la generación no es operación, y, en verdad, operación natural? y)de qué modo darse la comunicación de la naturaleza divina no ser mediante la operación por la cual se produjera la persona? Pero)es que acaso los latinos no consideran en lo referente a Dios a las procesiones comunicación de la naturaleza? Ahora bien, era muy conveniente el que, dado por supuesto el número tres de las personas en lo que respecta a Dios, y el que estas sean varias a causa de las procesiones, buscaran los teólogos la razón de ellas en la naturaleza divina misma, puesto que en lo referente a Dios solamente puede darse algo connatural de un modo infinito. Sin embargo, ni siquiera hicieron esto mas que dejándose guiar por la luz de la revelación, la cual daba a conocer suficientemente la procesión del Verbo como *natural*, en cuanto generación, y como *intelectual* en razón de su nombre mismo.

Ponemos otros datos en las teorías que estos autores llaman de los griegos, las cuales no se ve suficientemente de qué modo pueden entenderse, si se habla en sentido formal, como sucede siempre en el estudio científico del misterio. Queremos advertir una sola cosa, que en esta clase de estudios muchas veces se olvida, al parecer, la *gran analogía* que se da entre lo divino y lo creado, y entre las denominaciones divinas *ad intra* y *ad extra.*

Así pues, finalmente, sin negar que la teología trinitaria griega y latina presenta un cierto aspecto distinto, así como encontramos también diferentes aspectos entre los autores latinos mismos y también entre los griegos mismos, a causa, sobre todo, de las cuest8iones que principalmente debieron tratar, y del distinto grado de elaboración científica, juzgamos, sin embargo, como cierto, el que la teología trinitaria griega y latina no presentan, de ningún modo, exposiciones teológicas sustancialmente diferentes.

+++

Tesis 32. Solo el Padre, en Dios, no procede, por lo cual le es propia la noción de *ingénito+

Tesis 33. El Hijo, o Verbo, procede del Padre por verdadera generación

Tesis 34. El Espíritu Santo, no ciertamente por generación, pero verdaderamente procede eternamente del Padre y del Hijo

Escolio. De la adición de la partícula *Filioque+ (*y del Hijo+) en el símbolo

Tesis 35. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un solo principio y única espiración

Artículo II. Del principio formal de las procesiones divinas

Tesis 36. El Hijo o Verbo, procede por el entendimiento

Tesis 37. El Verbo procede per se y formalmente, de la ciencia necesaria de Dios; pero de la ciencia contingente sólo concomitantemente

Tesis 38. El Espíritu Santo procede por Voluntad

Tesis 39. El principio *Quo+ próximo a las procesiones divinas es la intelección y la volición

Tesis 40. La razón por la cual la procesión del Verbo es generación, mas no la del Espíritu Santo, debe tomarse del principio formal *entendimiento y voluntad+ de ambas procesiones

Artículo III. De los orígenes o actos nocionales

CAPITULO III. DE LAS RELACIONES DIVINAS

Artículo I. La existencia de las relaciones con Dios

Tesis 41. *Se dan en Dios relaciones reales de origen "ad intra"+

Tesis 42. Se enumeran cuatro relaciones divinas; de las que tres son, realmente, entitativamente distintas entre sí.

Escolio.)Son relaciones reales la identidad, la semejanza y la igualdad entre las Personas divinas?

Artículo II. De la distinción entre las relaciones y la esencia divina

Tesis 43. Entre la esencia divina y las relaciones no se da ninguna distinción real, sino sólo virtual; es decir, de razón raciocinada

Escolio 1. De la distinción virtual intrínseca

Escolio 2.)Es la naturaleza divina de la esencia de las relaciones y viceversa, son las relaciones de la esencia de la naturaleza?

Artículo III. De la quididad de la relación divina

Tesis 44. Las relaciones divinas dicen formalmente perfección, incluso según el esse ad

Escolio 1. De la naturaleza de la perfección a la que se refieren las relaciones, y viceversa, son las relaciones divinas

Escolio 2. De qué modo sean contenidas las perfecciones relativas en la divina, Esencia, y, por consiguiente, esas mismas perfecciones relativas unas a las otras.

Escolio 3.)Serán las relaciones divinas trascendentales o predicamentales?

CAPITULO IV. DE LAS DIVINAS PERSONAS

Artículo I. El concepto de la Persona en la Divinidad

Artículo II. Del constitutivo de Persona en Dios

Tesis 45. Las personas divinas están constituidas formalmente por las relaciones, y ciertamente según el esse ad

Escolio. De la subsistencia en Dios

Artículo III. Las relaciones y las personas divinas se confieren con los orígenes o actos nocionales

A) La comparación de las relaciones con los orígenes; de la razón de fundar en las relaciones divinas

B) Se confieren los orígenes con las personas, de donde se trata la cuestión de si se dice más propiamente qué personas son constitutivas por las relaciones más que por los orígenes

Tesis 46. Las personas divinas no se constituyen por los orígenes, precisamente concebidos

Escolio. Del constitutivo de la Persona del Padre

Artículo IV. Del espirador y de la espiración activa complementa

A))La relación de la espiración activa pertenece al principio *Quod+ de la espiración?

B) Del constitutivo del espirador, es decir, del principio *quod+ de la producción del Espíritu Santo

C) Se confieren el origen y la relación de la espiración activa.

Artículo V. De la circuminsesión de las diversas Personas

CAPÍTULO V. DE LAS MISIONES DE LAS DIVINAS PERSONAS

Artículo I. De la Trinidad de Personas en orden a sus operaciones ad extra

Tesis 47. Las operaciones ad extra son comunes a las tres Personas; sin embargo, se apropian rectamente unas a las otras Personas.

Escolio 1. Apropiaciones principales

Escolio 2. Del significado de la palabra *Dios+

Escolio 3. Del culto de las Personas de la Santísima Trinidad

Artículo II. De las misiones divinas en general

Tesis 48. Las Personas que proceden, se dicen verdadera y propiamente enviadas

Escolio. Divisiones de las misiones

Artículo III. De la misión invisible del Espíritu Santo

Tesis 49. En la justificación, el Espíritu Santo es enviado para habitar en el alma del justo

Escolio. De la razón formal de la inhabitación del Espíritu Santo

Tesis 50. La inhabitación en el alma del justo, es común a las tres Personas; pero se apropia al Espíritu Santo con derecho

Escolio. De las relaciones en el justo nacidas en la santificación

Apéndice. De la doble teología trinitaria, como la llaman latina y griega