

## La Analogía en el concepto de persona

No hace falta detenerse en establecer que el concepto de persona es dogmático, en cuanto el misterio de la Santísima Trinidad está declarado en las fórmulas dogmáticas como «tres personas en la unidad de la naturaleza divina». Consta ya en los anatematismos de S. Dámaso a. 382, en el símbolo toledano I a. 400, en la fórmula «Clemens Trinitas» ca. 500 y en el símbolo «Quicumque»; de aquí pasa a los símbolos toledanos posteriores, al primer anatematismo contra los «tres capítulos» (Concilio Constantinopolitano II a. 553) y del Bracarense a. 561, etc.<sup>1</sup>. Adoptada y común la fórmula en Occidente ya en el s. III, ofreció cierta dificultad a los orientales, como es sabido; hasta que también allí fué admitida, una vez disipadas las malas inteligencias. No vamos ahora a detenernos en estas disputas, ya que no tratamos de hacer un estudio histórico-dogmático.

Es, pues, claro que hemos de considerar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como tres personas; es decir, nos dice el magisterio infalible de la Iglesia que el concepto de persona es apto para designar a estos tres realmente distintos en la unidad de la divinidad, con lo que obtenemos una noción más precisa del misterio. Y esto según la noción que tenemos, naturalmente, sobre la persona, ya que en general la revelación no nos da conceptos del todo nuevos, sino que nos manifiesta lo divino según es posible concebirlo en conceptos humanos.

Por otra parte es claro que la aplicación a lo divino de nuestros conceptos humanos exige imperiosamente tener en cuenta la necesaria analogía, que por razón de la transcendencia e infinitud divina ha de existir en todas las nociones que se aplican a lo creado y a lo increado. Esta analogía es tan grande en nuestro caso, que no es maravilla

---

<sup>1</sup> DENZ., *Enchir. Symbol.* n. 79, 19, 17, 39, 212, 231, etc.

haya hecho vacilar. Sintió vivamente lo hondo de la dificultad el genio de S. Agustín en el conocido pasaje del I. VII *De Trinitate*:

«Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversus insidias vel errores haereticorum?... humana inopia... timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in summa aequalitate diversitas. Rursus non esse tria quaedam non poterat dicere, quod Sabellius quia dixit in haeresim lapsus est... Quaesivit quid diceret tria; et dixit tres substantias sive personas... Ad se quippe dicitur persona, non ad aliud... hoc illi est esse quod personam esse. Cur ergo non haec tria dicimus simul unam personam sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas... nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi, qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur?»<sup>2</sup>.

Lo que principalmente le estorbaba en esta inquisición, en esta aplicación del nombre de persona a los tres distintos, Padre, Hijo y Espíritu Santo, era el carácter estrictamente relativo de la distinción in divinis, que parece difícil de compaginar con la noción común de persona. «Persona ad se dicitur, non ad aliud», el ser persona es algo íntimo y absoluto del ser, lo que le constituye en algo ónticamente sui iuris; no parece pueda ser algo relativo, el orden a otro.

Modernamente la dificultad se ha sentido en otros sentidos. Constituida la formalidad de la personalidad en la conciencia se ha tendido a considerar como esencial de toda personalidad la propiedad de las operaciones y la independencia en el ejercicio de la libertad. Las inquisiciones psicológicas sobre la personalidad acentúan más si cabe la diferenciación irreductible de la vida psíquica en cada persona. Y aun hoy día conviene notar que «naturaleza» en el lenguaje de muchos pensadores suena como lo humano del cosmos, y «persona» lo racional o inteligente<sup>3</sup>.

Desde luego este último aspecto de la diferenciación entre persona y naturaleza evidentemente nada puede aportar a la exposición del misterio trinitario. Por lo demás esta acepción de las palabras naturaleza y persona no es óbice a que sigamos hablando todos de naturaleza humana y de naturaleza divina, y de persona humana y persona divina.

<sup>2</sup> S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, 7, n. 9-11: ML 42, 941 s.

<sup>3</sup> V. M. SCHMAUS, *Dogmatik*, I, 263-273; A. GÜNTHER, *Vorschule*, II, 537; J. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit*, III, 60-103; A. MICHEL, *Hypostase*, DTC 7, 369-429; M. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique* (Paris 1931) 323-345.

Acercas de la noción, que se suele llamar gúntheriana de persona y sobre los estudios psicológicos acerca de la personalidad, se ha de observar que la conciencia pertenece a la persona humana no precisamente por ser supuesto, sino por serlo de naturaleza humana en cuanto tal; en general pertenece a la persona según la modalidad propia de su naturaleza. La caracteriología o estudio psicológico de la personalidad humana determina y aprecia las diferencias de los individuos humanos en cuanto humanos, es decir, las modificaciones que presentan en el aspecto de naturaleza humana, distinta realmente en cada persona, por cuanto la naturaleza creada es susceptible de diferencias accidentales en sus constitutivos y por tanto en su actuación. Como en contraste con estas diferencias de los individuos estudia la psicología general la naturaleza psíquica esencial del hombre; no hay inconveniente en que ésta se designe con el nombre de naturaleza, en cuanto común a todos los hombres, y aquellas modificaciones como personalidades, como propias de las personas singulares. Estos interesantes estudios sobre la personalidad psicológicamente considerada, ninguna aplicación tienen al estudio de la personalidad divina. La razón es clara: la naturaleza divina es única en las tres divinas personas, ni admite diferencias accidentales. De aquí que la distinción entre naturaleza y persona tiene un sentido muy diverso en la consideración metafísica del psicológico, y que la palabra «personalidad» cubre una significación muy diversa en metafísica y en psicología <sup>4</sup>.

A pesar de las vacilaciones y dificultades indicadas, la aplicación del concepto de persona a la Santísima Trinidad no parece de difícil justificación, al menos en un sentido general y vulgar, suficiente con todo para designar como distintos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, según su propia quiddidad, en la comunidad de la divinidad única y simplicísima. Así como en el linaje humano llamamos personas a los sujetos distintos poseedores del ser humano, de la naturaleza humana, así con razón podemos llamar personas a quienes, siendo realmente distintos entre sí, son realmente un solo Dios, tienen plenamente cada uno de ellos la naturaleza divina. No es, pues, de maravillar se impusiese fácilmente esta denominación al genio occidental, más positivo y equilibrado y acostumbrado ya por el lenguaje jurídico a designar como persona al individuo humano por su dignidad especial, frente a los individuos de otras especies.

---

<sup>4</sup> V. F. PALMÉS, *La personalidad-carácter* (San Cugat, Barcelona 1949).

La reflexión científica y teológica debió con todo profundizar más esta noción. Dos direcciones se imponían a esta inquisición: la diferencia a establecer entre naturaleza singular y persona, y la determinación del punto de divergencia en la aplicación del concepto a la persona creada y a la persona divina. El resultado de esta tarea fué una mayor precisión en el concepto de persona (en lo cual la revelación prestó un gran servicio a la razón natural) y una más precisa justificación de las fórmulas dogmáticas que definían el dogma trinitario. En conjunto, una aplicación muy interesante de la analogía.

Parece conveniente indicar que en el estudio de esta analogía podemos prescindir de las cuestiones metafísicas discutidas sobre el carácter íntimo de la analogía, en cuanto se dice del concepto de ser y demás trascendentales<sup>5</sup>. En realidad nos basta la primera y general noción de término o concepto análogo, en cuanto es como intermedio entre el perfecto unívoco y el equívoco; tomamos, pues, la noción de análogo en cuanto es un concepto que se aplica a diversos seres en sentido ni totalmente idéntico, ni totalmente diverso; de tal modo que todos ellos convengan en el mismo concepto de un modo vago o menos preciso, pero verdadero; por otra parte, la modalidad o aspecto determinado en que se realiza en ellos es profundamente diverso.

Como hemos ya indicado, en el análisis de todo concepto dogmático por necesidad hemos de tomar como punto de partida la noción que obtenemos de las cosas que están a nuestro alcance. Persona es, pues, el individuo humano o en general de naturaleza intelectual, distinto de los demás de su especie, completo en su ser, *sui iuris* e independiente en el orden ontológico, un subsistente como una totalidad en sí, el sujeto de quien se dice todo lo que hay en el ser, al paso que él no se dice de nada; por esto es llamada supuesto o hipóstasis. Los accidentes y las partes sustanciales son elementos de la persona, mas no son personas; la misma naturaleza, en cuanto en algún modo distinta de la persona y como algo común a los individuos humanos subsiste tan sólo en el individuo o persona, no es supuesto ni persona.

Este análisis se concretó en la clásica definición de Boecio: «*rationalis naturae individua substantia*»<sup>6</sup>, que viene a responder a la noción aristotélica de «*substantia prima*» o individuo sustancial plenamente constituido en el orden del ser. Tratando de la persona nota

<sup>5</sup> V. PENIDO, o. c.; J. HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid 1947).

<sup>6</sup> BOECIO, *De persona et duabus naturis*, c. 3: ML 64, 1343.

Santo Tomás <sup>7</sup> que, en oposición a los individuos de otras especies, dice la persona dignidad, porque «magnae dignitatis est in rationali natura subsistere», y por tener dominio de sus actos tiene individualidad más perfecta. La distinción entre persona y naturaleza completa e individua, por lo dicho, es mínima, casi únicamente (al menos desde un punto de vista puramente natural) como consecuencia de la distinción de razón entre naturaleza singular y universal. No puede, por tanto, por título alguno hablarse de actividad personal, que no sea natural en sentido metafísico; la persona no obra sino por sus facultades naturales, ni es posible concebir una intervención activa de la personalidad, como algo distinto de los elementos naturales, en el orden de la operación. Claro está que en cada individuo tendrá la actividad las modificaciones propias de su particular naturaleza individual, que en este sentido se podrán llamar personales, reservando el nombre de naturales a las condiciones generales en que convienen todas las naturalezas individuales de una especie. Mas no se debe fingir una actuación que provenga de la personalidad, en cuanto distinta de los elementos constitutivos de la individualidad natural.

La razón natural nada más podía decirnos (al menos con certeza) sobre el concepto de persona. Mas la revelación de los dos grandes misterios de la Encarnación y de la Trinidad, superadas las dificultades que ofrecen por su carácter de misterio, aportó nuevos elementos de gran trascendencia metafísica. La Encarnación nos da una naturaleza humana individua, completa y perfecta en sí que sin embargo no es persona, por estar unida hipostáticamente al Verbo; la Trinidad nos da una naturaleza infinitamente perfecta e individua, que no es persona, pues se comunica con comunidad real a tres personas. El misterio de la Encarnación contribuyó a profundizar y penetrar mejor la noción de supuesto y persona, a determinar el constitutivo personal o hipostático. En Cristo la persona única es divina; la naturaleza humana, por perfecta e individua que en sí sea, no es persona. ¿Qué le falta o qué le sobra para ello? Le sobra el estar unida sustancialmente al Verbo, con lo que le falta la totalidad o subsistencia en sí, al modo, dice Sto. Tomás, que la mano unida al cuerpo no es supuesto, mas lo es separada de él <sup>8</sup>. Luego la individuación propia del supuesto o persona no es la mera singularidad de la naturaleza completa; requiere además la incomunicabilidad de asunción a una hipóstasis superior para formar con ella un todo sustancial de mayor per-

<sup>7</sup> 1 q. 29, a. 3 ad 2; a. 1 ad 1.

<sup>8</sup> 3 q. 22, a. 2 ad 3; *De pot.* q. 9 a. 2 ad 13.

fección. En este sentido declararon y precisaron los escolásticos la palabra «individua» en la definición de Boecio, con lo que vino a transformarse en la fórmula más clara y precisa del Doctor Angélico: «subsistens distinctum incommunicabile in natura rationali»<sup>9</sup>.

Síguese, por tanto, que para establecer la recta noción de persona es preciso determinar la distinción entre naturaleza y persona. No se trata tan sólo de la distinción entre naturaleza abstracta en cuanto común a muchos individuos con comunidad meramente de razón, y persona en cuanto individuo singular en quien se realiza la naturaleza racional, sino de la distinción que necesariamente debe darse entre naturaleza concreta individual y plenamente completa en su orden, y persona; pues ni la naturaleza humana de Cristo, ni la naturaleza divina son personas; luego algo dice la razón de persona que no lo dice la razón de naturaleza completa y singular con todas sus características esenciales o accidentales, algo hay en la persona que no está en esta naturaleza singular; pues nos hallamos con una naturaleza creada completa y perfecta que es asumida por la unión hipostática a pertenecer hipostáticamente a un supuesto divino. La distinción, pues, entre naturaleza y persona será mínima; la persona incluye toda la naturaleza y añade lo preciso para excluir la capacidad de asunción (se trata de la persona creada), con lo que adquiere la subsistencia en sí.

De aquí que se tomó como razón última o formal y cuasi-diferencial de la personalidad la «incomunicabilidad», opuesta a la comunicabilidad propia de la naturaleza perfecta, completa e individua. Cuál sea el elemento que añada a la naturaleza esta incomunicabilidad, cuál es el último y formal constitutivo de la personalidad creada, se discute entre los teólogos, como es sabido; no nos interesa por el momento este problema<sup>10</sup>.

Precisado así el concepto de persona como subsistente en la naturaleza racional, distinto de los demás dentro de la misma y plenamente incommunicable, podemos ya investigar su aplicación o lo divino. Desde luego se trata de un concepto análogo, en cuanto común a lo divino y a lo creado, con «magna analogía», como repite Suárez en

<sup>9</sup> Esta noción o definición la formula el Santo en *De pot.* q. 9 a. 4, al decir que la persona divina es «subsistens distinctum in natura rationali... incommunicabile».

<sup>10</sup> Todos los tratados de *Verbo Incarnato* discuten esta cuestión. V. lo que escribimos en *De ratione suppositi et personae apud S. Thomam* (Barcelona 1923).

estas cuestiones. Tan grande habrá de ser la analogía, que no deberá sorprendernos que al fin del estudio nos enfrentemos con el resultado de que los elementos diferenciales más característicos y significativos de la personalidad creada no sean aplicables a la determinación de la personalidad divina. Basta para legitimar la denominación de persona dada al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que entre ellos y la persona humana haya los elementos de convergencia suficientes para la realización de la noción de persona rectamente elaborados. Estos examinados, habrá que insistir en los elementos de divergencia, que obligan a determinar en diverso sentido el constitutivo de las personas divinas.

El *punto de convergencia* entre la persona creada y la persona divina es que una y otra responden a la noción elaborada por la reflexión filosófica: «subsistens distinctum incommunicabile in natura rationali». El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son realmente distintos, por razón de las procesiones ad intra; son de naturaleza intelectual; son plena e infinitamente subsistentes en sí, con todas las modalidades de subsistencia que pueden concebirse, como realmente identificados con la naturaleza divina «ens per se subsistens», y aun dentro de la naturaleza divina, que se dice de ellos y no viceversa en predicación formal; son, finalmente, plenamente incommunicables, en cuanto excluyen toda comunicabilidad incompatible con la noción de persona; la comunicabilidad de asumente no es óbice para ella, por no alterar en lo más mínimo la suma independencia «sui iuris» el que el Verbo subsista también en la naturaleza humana de Cristo por la unión hipostática. A esto se reducen la convergencia entre la persona creada y la divina; lo que basta para que la noción general de persona se verifique propiamente en una y otra.

Sumamente importante es para la recta inteligencia de la personalidad divina determinar con precisión los *elementos de divergencia* entre la persona creada y la persona divina. La analogía exige que esta divergencia sea profunda y que afecte al mismo concepto en sí, en cuanto éste se verifica, respecto de su último y formal constitutivo, de un modo totalmente diverso en ambas clases de personas, en cuanto distintas en algún modo de sus respectivas naturalezas. Y la razón íntima de la divergencia se habrá de hallar en la esencia del misterio trinitario.

Volviendo a las notas constitutivas del concepto de persona, subsistencia, distinción, incommunicabilidad y naturaleza racional o intelectual, este último elemento, si bien también infinitamente analógico en ambas personas, nada de particular nos ofrece para la precisión

del concepto de persona divina. En cambio la divergencia es profunda y significativa en las otras tres notas. Menos visible quizá en la subsistencia, en cuanto la subsistencia en última instancia se verifica aun in divinis de un modo peculiar en la persona (la persona subsiste en la naturaleza, aun in divinis), y así se puede prescindir de ella por el momento; es de capital importancia en los otros dos elementos, *distinción e incomunicabilidad*. Y es obvio sea así; si lo característico de la persona en cuanto distinta de la naturaleza es por una parte la distinción de las otras personas y por otra la plena incomunicabilidad, todo lo que implique esencial diversidad en el modo de distinción y en la razón de última incomunicabilidad, se reflejará necesariamente en la modalidad especial que verifique el concepto de persona.

*Distinción personal.* Esta es de orden totalmente diverso en las personas humanas y en las personas divinas. En las personas humanas es distinción total en el orden de la realidad; es distinción de naturalezas, como lo es de personas; como son dos personas realmente distintas, son dos naturalezas sólo específicamente unas. Es decir, la distinción personal en las personas creadas no es más que la singularidad o unidad numérica de la naturaleza, a la que acompañan la diversidad y distinción accidentales e individuales. Por esto se concluye que la distinción personal en lo creado está constituida por el conjunto de predicados absolutos que constituyen cada ser individual.

De orden completamente diverso es la distinción personal in divinis. La diversidad es resultancia inmediata de la misma quiddidad del misterio trinitario: tres personas en la unicidad strictísima y simplicísima de la divinidad. Este misterio ofrece a la especulación el doble peligro opuesto o de atenuar con exceso la distinción en beneficio de la unidad, o de destruir lógicamente la unidad en favor de la distinción. Sin embargo, es un hecho conocido en la historia del dogma que el triteísmo puede decirse que no ha existido como herejía manifiesta; sólo puede señalársele como consecuencia de algunas especulaciones poco prudentes. La razón de este hecho es la conciencia de la absoluta unidad de Dios, con todas sus consecuencias lógicas, principio inconcuso de toda ulterior investigación trinitaria. «*Monarchiam tenemus*» era el arma de los modalistas; y por su parte S. Dionisio Romano se volvía contra los que dividían la monarquía divina «*quae est augustissima Ecclesiae praedicatio*»<sup>11</sup>. Es que la entera y absoluta unicidad del Ser divino, conocida por la razón natural,

<sup>11</sup> Carta de S. DIONISIO PAPA en la cuestión sobre S. Dionisio Alejandro conservada por S. ATANASIO; v. DENZ. n. 48.



fué repetida y expresamente revelada mucho antes de ser propuesta, al menos en forma clara, la distinción de personas, y continuada y confirmada en conjunción con ésta. Queda, pues, firmemente asentado, como presupuesto a toda explicación de teología trinitaria, que tan real es la unidad de la naturaleza divina como la distinción de las personas. Síguese inmediatamente de esta verdad fundamental que la distinción personal in divinis ha de ser de otro metal totalmente diverso: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres sujetos absolutos, como lo son tres personas humanas, pues esto daría tres naturalezas divinas. Queda, pues, excluída toda teoría, así de las procesiones divinas como de la personalidad in divinis, que lógicamente condujese a esta concepción, por nimia asimilación de la personalidad divina a la creada.

La dificultad que de aquí surge, urgida por los arrianos con su «callidissimum machinamentum», como la llama S. Agustín<sup>12</sup>, la ha solventado explícitamente la especulación patristica y teológica, fundada en la misma revelación, al establecer como base única de distinción in divinis las relaciones mutuas de origen entre ellas. «Neque essentiae nomen est Pater, o viri acutissimi..., sed relationem eam indicat quam Pater erga Filium habet», decía S. Gregorio Nazianceno<sup>13</sup> con los demás Capadocios, y S. Agustín desarrolló copiosamente en sus libros *De Trinitate* esta doctrina, concretada después en el axioma dogmático y teológico: «in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio». El único predicado que distingue realmente las divinas personas es la relación mutua de origen, que dicen entre sí. Con la infinita diferencia que existe entre las relaciones increadas y las relaciones en los seres creados respecto de su efecto formal como distintivo. La relación real exige por su mismo concepto «esse ad aliud» la distinción real entre los relativos, sujeto y término; pero in creatis la relación no constituye formalmente la distinción, es sólo una exigencia de ella; la distinción real in creatis está dada formalmente por las propias entidades absolutas de los relativos, seres que dicen relación entre sí; el padre se distingue del hijo por su propio ser absoluto. No puede concebirse así la distinción entre el Padre y el Hijo in divinis, como simple exigencia de la relación de origen que se dicen mutuamente; volveríamos a caer en tres personas distintas por predicados absolutos, en tres naturalezas divinas. In divinis la relación formalmente como tal, según el «esse ad», es lo único que

<sup>12</sup> *De Trinitate*, l. 5 n. 4: ML 42, 913.

<sup>13</sup> *Oratio 39 (Theol. 3)* n. 16: MG 36, 96.

es propio y exclusivo de cada persona, el único distintivo de las personas divinas. Las relaciones divinas no son algo que enfrente a sujetos absolutos que se relacionan entre sí; nada de esto; las relaciones divinas son ellas mismas formalmente como tales las que dicen relación mutua, son *relaciones subsistentes*, que no tienen semejanza en las cosas criadas. Misterioso es eso, sin duda; pero consecuencia incluídible. Claro está, esta doctrina sería del todo inconcebible si las relaciones divinas no llevasen consigo el peso infinito de la divinidad, «ens per se subsistens», como identificadas imprescindiblemente con ella; pero no es la divinidad a modo de sujeto, que afectado por la relación diga relación a otro; es la misma paternidad la que dice ella misma orden a la filiación y distingue única y formalmente al Padre y al Hijo. Las relaciones son, pues, el único predicado diferencial de las personas divinas.

Se ve por lo dicho de cuán diverso modo debe verificarse la noción de persona in creatis e in divinis, por parte de la radical diversidad de la distinción que implica entre cada persona en su orden. Una consecuencia se deduce, que tiene su importancia. Es preciso no apresurarse a aplicar el concepto de persona al ser divino, antes de tener en cuenta este carácter formalísimamente relativo ad invicem de la distinción entre las personas divinas. Evidentemente Dios es personal, y la sola razón natural pronuncia con toda certeza que la noción de persona se verifica en Él con infinita mayor perfección que en todo lo creado; mas por perfectamente intelectual y subsistente en sí que lo conciba no puede ya decidir que, según naturalmente lo conoce, es formalmente persona; así sería una sola persona. Ni puede a ninguna de las personas, ni siquiera a la primera, darle la formalidad de tal por un predicado que no sea formalmente relativo a las otras dos <sup>14</sup>.

*Incomunicabilidad.* También en este elemento, que viene a constituir lo formalísimo de la persona en oposición a la naturaleza, es profunda la diversidad entre la persona creada y la divina. Sabemos por la revelación que una naturaleza singular y completa no es por esto solo persona, porque es comunicable. La naturaleza humana de Cristo se comunica hipostáticamente al Verbo, por lo que pierde la totalidad en sí, no es último sujeto, no es ontológicamente independiente, está poseída por el Verbo. La naturaleza divina, en razón de

---

<sup>14</sup> Es conocida la «summa difficultas», como la llama JUAN DE STO. TOMÁS, sobre el constitutivo de la primera persona; v. *Sacrae Theologiae Summa*, II 531, 532.

su infinita fecundidad, se comunica por identidad al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, les es realmente común, por más que no se multiplique en ellos; deja, por tanto, de ser supuesto y persona.

Ya se ve por esta sola exposición que la incomunicabilidad propia de la persona es del todo diversa en ambas clases de persona. Incomunicabilidad dice exclusión de la posible comunicación que tiene la naturaleza singular y completa en su orden; ahora bien, tal comunicabilidad es de género completamente diverso en la naturaleza creada y en la increada. En aquella comunicabilidad suena a posibilidad de ser asumida por una hipóstasis superior para formar con ella un todo sustancial de mayor perfección. En la naturaleza divina comunicabilidad dice posibilidad (y hecho) de identificación real con tres sujetos realmente distintos. La incomunicabilidad, por tanto, propia de la persona creada consistirá en algo que la haga inasumible, algo que constituya a esta naturaleza, completa ya en su orden, plenamente completa en sí en el orden óntico. (Qué sea esto, no nos interesa ahora.) La incomunicabilidad propia de la persona divina habrá de ser algo que se oponga a la identidad real del sujeto, a quien se comunica la divinidad, con otro a quien igualmente se comunica; es decir, incomunicabilidad es en este caso lo mismo que distinción real entre las personas. Esta incomunicabilidad se la da por tanto a las personas divinas, lo que es única razón posible de distinción in divinis, la oposición relativa. Ya se ve, por tanto, cuán diversa y analógicamente se verifica en ambas clases de personas el último y formal elemento de la personalidad. Claro está que ambas clases de incomunicabilidad son necesarias en la persona, tanto la de inasumible como la de distinción real de los demás de su naturaleza. Sólo que en cada clase de personas, humanas y divinas, lo que en ellas es último elemento formal de la personalidad, lo tiene la otra en la naturaleza real y completa en sí. La naturaleza humana de Pedro es distinta por sí de la de Pablo; la naturaleza divina excluye por sí toda asumptibilidad. Y es claro que la incomunicabilidad de la naturaleza a distintos individuos en las cosas creadas es debida a su limitación; al paso que la comunicabilidad de la naturaleza divina no es más que su infinidad, que la hace fecunda en el orden de inteligencia y amor.

Importantes son las consecuencias que de aquí se derivan para la recta concepción de la personalidad en Dios. Todo lo que en la noción de persona dice complemento, totalidad, independencia, subsistencia per se (*perseitas subsistendi*), en una palabra, todo lo que la noción de persona dice de perfección «simpliciter simplex», todo ello pertenece a la esencia divina formalmente como tal, por lo que es

realmente único in divinis y común con comunidad real a las tres personas. Sólo le falta a la naturaleza divina la comunicabilidad propia de la persona divina (o le sobra la comunicabilidad a tres supuestos), lo cual no importa en ella imperfección alguna, antes pertenece a su infinita perfección, que la hace fecunda o expansiva de su único ser. No es, pues, la personalidad divina algo de que necesite la naturaleza divina para existir por sí, como de hecho ocurre en la naturaleza creada, no es un complemento de la naturaleza para existir; más aún, su expansión personal radica en la infinidad existente de su esencia. Y como en Dios, por su absoluta simplicidad, abstracto y concreto, *quo* y *quod* se identifican, la naturaleza en Dios no es sólo algo *quo* las personas subsisten, sino también algo *quod* subsiste en la unidad de la esencia. Dios uno es algo no meramente abstracto, sino un concreto perfecto, tan concreto como lo es la persona creada, que es subsistente en el orden absoluto. Con todo no es persona por su comunicabilidad; lo que obliga a considerar como última subsistencia personal de la divinidad las relaciones subsistentes de origen a las que se comunica. La subsistencia personal propia de la persona divina es de orden relativo; nueva diferencia radical entre la subsistencia personal creada y la increada.

Con esto tocamos la batallona cuestión de la *subsistencia* in divinis<sup>15</sup>, que por lo demás apenas puede ser más que cuestión acerca del uso de la palabra «subsistencia», como cuerdamente conceden algunos de los adversarios de la subsistencia absoluta, al modo de Cayetano y Suárez; pues sobre el fondo mismo de la cuestión no se ve claro que pueda existir discordia sustancial. Si el empleo de esta palabra estuviese autoritativamente, o al menos por el consentimiento general, fijado para designar solamente la personalidad, debería reservarse a ella y buscar otro término para designar el concepto que llamamos subsistencia absoluta de la divinidad. Pero tal uso no está demostrado, tratándose de la voz latina «*subsistentia*» tomada como abstracto o razón formal de «*subsistens*». Y si Dios como tal es «ens per se subsistens», no se ve por qué no se pueda hablar de subsistencia absoluta. Más aún, poderosas razones abonan este uso. Se comprende que se llama subsistencia la personalidad creada, pues sola ésta da al ser creado la independencia ontológica, la «*perseitas subsistendi*». En cambio las relaciones divinas toman, por decirlo así, la razón de subsistentes, como elemento necesario, de su identificación imprescindible.

<sup>15</sup> V. lo que expusimos en la obra citada 520-525.

ble con la naturaleza divina. Esta opinión declara bien por qué las tres personas de la Santísima Trinidad son un solo principio «*quod*» en las operaciones ad extra; y por qué Dios como concreto subsistente «*supponit*» no sólo por cada una de las personas, sino también por las tres juntas, más aún, por la esencia divina en sí considerada, como explícitamente afirma Santo Tomás<sup>16</sup>; pues Dios es término concreto, que expresa, según su modo de significar, un subsistente; no podría, por tanto, suponer por las tres personas a la vez, ni por la sola esencia, si no se entiende que es un «*quod*» por la subsistencia absoluta.

Así, pues, la doctrina cierta y común del constitutivo relativo de las personas divinas pone de relieve la *grande analogía* de este concepto de persona en su aplicación al ser creado y al ser increado. Por más que este concepto en lo creado diga algo absoluto y como cerrado en sí, como expresa la dificultad indicada por S. Agustín, al ser transportado a lo divino se convierte en algo de otra categoría, lo relativo, «*ad alterum*». Y aquí séame lícito citar una hermosa página del P. Teodoro de Regnon, en sus *Études de Theologie positive sur la Sainte Trinité*<sup>17</sup>, que tan bellas cosas contiene, a propósito de esta doctrina; página que demuestra cómo las más abstrusas especulaciones intelectualistas de la Teología pueden iluminar y guiar la vida religiosa práctica. Y me es tanto más grato poder ofrecer esta cita, cuanto más radicales son las diferencias que me separan de él en la teoría de la naturaleza y la persona, como se habrá podido observar<sup>18</sup>. Contemplando dicho autor este carácter relativo de las divinas personalidades, ve en él un sublime altruismo, en oposición al egoísmo que como connaturalmente representa la idea de persona creada. Así la Trinidad es ejemplar vivo de la alteridad, que ha de informar nuestra personalidad y nuestra actividad.

Una última consecuencia sobre las relaciones entre la personalidad divina y la actividad ad extra. De la doctrina expuesta sobre la personalidad en general, se deduce que ésta, en cuanto dice algo en algún modo añadido a la naturaleza racional, singular y concreta, no es ni puede ser principio de operación verdaderamente activo. Esta doctrina la expone lúcidamente Santo Tomás, quien termina con la gráfica frase: «*alioquin Sortes generaret Sortem*»<sup>19</sup>. El principio de operación es la naturaleza, y el supuesto o persona no tiene actividad que no

<sup>16</sup> I q. 39 a. 4 c., ad 1 ad 3.

<sup>17</sup> T. III, p. 177.

<sup>18</sup> V. *Sacrae Theologiae Summa*, II 579-582.

<sup>19</sup> I q. 41 a. 4.

sea natural en el sentido indicado. Por esto metafísicamente no se puede hablar de amor personal contrapuesto al amor natural (prescindiendo de otros sentidos aceptables que puede tener esta expresión). En este punto conviene la personalidad divina con la creada, al menos si dejamos aparte por el momento las operaciones nocionales ad intra. Y se corrobora además esta doctrina de un modo peculiar en la personalidad divina por su carácter relativo; la relación como tal no es activa.

Confirmase con ello la unicidad estricta de la actividad divina; inteligencia, volición, operación ad extra es plena y realmente una en las tres personas divinas. La intelección y volición divina (en Dios no se da formalmente facultad de entender y querer, sino sólo acto segundo de intelección y volición) son por exigencia de la simplicidad divina la misma esencia divina, única en las tres personas; lo mismo debe decirse de la potencia operativa, lo que importa que sea una la operación. Las tres divinas personas son un solo principio de operación, como son un solo Dios, como dice S. Agustín<sup>20</sup>. «In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio». No es posible, pues, imaginar las tres divinas personas con reales o posibles determinaciones propias, por más que se las supusiese plenamente conformes. La razón teológica confirma así del todo la doctrina de fe católica y definida de la unidad de operación ad extra. Ninguna diversidad o modalidad puede señalarse entre ellas en el modo de operación. Únicamente por las relaciones de origen, el Padre tiene, como la naturaleza, así la operación de sí, el Hijo la recibe del Padre y el Espíritu Santo de entrambos; esto, y no más, significa la frase de los Padres griegos que todo lo hace el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, como expresamente lo declaran<sup>21</sup>.

Es evidente que en este punto se diferencian radicalmente las personas divinas de las personas creadas, las cuales tienen cada una su actividad propia independiente de las demás. Mas esto no es más que una consecuencia inmediata de la unicidad de naturaleza divina, en oposición a la multiplicación de la naturaleza humana. No puede extenderse a este elemento la semejanza entre unas y otras. De aquí que las tres divinas personas son libres, infinitamente libres, con la única libertad de la naturaleza divina como son cada una de ellas plenamente Dios con la única divinidad. La libertad no es propiedad

<sup>20</sup> *De Trinitate*, l. 5 n. 15: ML 42, 921.

<sup>21</sup> V. P. GALTIER, *Le Saint Esprit d'après les Pères grecs* (Roma 1946)

de la persona, precisamente en cuanto persona dice algo distinto de la naturaleza singular y concreta, sino en cuanto la persona es hipóstasis de naturaleza racional; compete, por tanto, a cada clase de persona según el modo de ser de su naturaleza <sup>22</sup>.

Y añadiré que «vi consequentiae», no sólo la causalidad eficiente, sino todo modo de causalidad o cuasi-causalidad ad extra es común a las personas divinas. Y como toda relación de la criatura a Dios implica como fundamento una actividad divina en ella, síguese que todas estas relaciones se terminan indivisible y uniformemente a las tres divinas personas en perfecta unidad, o sea simplemente a Dios. Por esto Sto. Tomás no vacila en afirmar que por la gracia somos hijos de toda la Santísima Trinidad <sup>23</sup>, no tan sólo del Padre. Lo cual no obsta a que se puedan «apropiar» según sus modalidades a alguna de ellas, conforme a la doctrina común de las apropiaciones, fundada en la Escritura y los Padres y expresamente enseñada y recomendada por León XIII en la Encíclica «*Divinum illud*» <sup>24</sup>. Donde enseña el Papa que la Iglesia no celebra fiestas especiales de las divinas personas en cuanto tales por separado, y que Inocencio XII rehusó la concesión de una fiesta especial del Padre Eterno. Por lo demás no debe olvidarse la idea que indican los Santos Padres griegos, que por ser relativas las personas divinas, y ser carácter de los relativos que «*sint simul cognitione*», todo lo que de una se diga, el honor que se le tribute va implícitamente también a las otras dos, excepto lo que dice orden a la oposición relativa de origen entre ellas. La Encarnación exclusiva del Verbo no es excepción de la regla general; pues se trata de una función precisamente del orden hipostático o personal, la ascensión de la naturaleza humana de Cristo a la hipóstasis del Verbo; y en ella la unión hipostática es obra de las tres divinas personas.

Quedan las *operaciones nocionales ad intra*, la generación y la espiración, que ciertamente no son comunes a las tres divinas personas. De aquí tomó ocasión Günther para objetar que así como esta propiedad no empece a la unidad la naturaleza divina, tampoco sería obstáculo a ella la diversidad de las operaciones ad extra. Mas olvidó el teólogo germano una vez más la infinita analogía que separa am-

<sup>22</sup> «Es clásico entre los Padres griegos el proponer la unidad de operación entre las personas divinas, como un medio fácil para llegar al conocimiento de la unidad de naturaleza», S. GONZÁLEZ, *La fórmula για ουσία, τρεις ὑποστάσεις* en S. Gregorio de Nisa (Roma 1939), 53.

<sup>23</sup> 3 q. 23 a. 2.

<sup>24</sup> V. F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae*, n. 640.

bos géneros de operaciones. Las operaciones ad intra son entre principio y término formalmente relativos; exigen, por tanto, la oposición relativa en el seno de la divinidad; nada de ello, todo lo contrario, dice la operación ad extra. Las operaciones ad intra no son producciones de nuevas naturalezas, distintas e infinitamente diversas de los principios operantes, como lo son las operaciones ad extra, sino comunicaciones de una misma simplicísima naturaleza divina; por lo cual, aun en ellas, el principio «*quo*» o la razón formal de la operación es algo esencial, inteligencia y amor, según la opinión de Santo Tomás y gran parte de los teólogos. Es, pues, evidente que lo que de una clase de operaciones se afirma no puede trasladarse a la otra sin peligro de graves tropiezos. La operación ad extra presupone en algún sentido la operación ad intra, no como algo incluido en la potencia operante o en la operación en cuanto tal, sino por exigencia de la naturaleza divina infinitamente fecunda en el orden de la inteligencia y de la voluntad. Y como Dios obra ad extra por su inteligencia y por su voluntad, de aquí que con razón se les atribuya por Sto. Tomás una razón apropiada de causalidad ejemplar respecto de las operaciones ad extra.

Deseo terminar esta nota con una sencilla observación. Recientemente ha sido discutida la función trinitaria ad extra, principalmente en relación con la vida trinitaria en nosotros y la inhabitación del Espíritu Santo. Bienvenidas sean las aportaciones y nuevos puntos de vista; que ciertamente nadie ha pretendido que la Teología haya dicho la última palabra en estos y otros muchos problemas. Mas no se olvide este principio que parece evidente: la Teología trinitaria ad extra debe fundarse en la Teología trinitaria ad intra; es decir, toda la especulación sobre este misterio en orden a la actividad ad extra, y sus relaciones con el ser creado debe tener muy conocida y ponderada la íntima quiddidad del misterio, en cuanto sea posible; misterio que lo es de la vida íntima de Dios, Ser infinito y suficientísimo en sí mismo, que no está ordenado por su ser a la expansión ad extra; sólo lo hace por comunicación libérrima de su bondad infinita, y en ella obra según las características de su ser: «*operari sequitur esse*».

*San Cugat del Vallés (Barcelona).*

JOSÉ M. DALMAU, S. I.