

# La constitución de la primera persona divina

¿Cómo está constituida en persona la primera persona divina? ¿O cuál es la índole de su ser personal? Esta ha sido una cuestión muy debatida y muy diversamente respondida por los teólogos. Por este motivo, en un nuevo intento de aportar alguna luz para su esclarecimiento, sería aconsejable prescindir de las opiniones de los teólogos y tomar como único punto de partida la doctrina de la Iglesia.

Como en todas nuestras afirmaciones acerca de Dios, se trata también en esta cuestión únicamente de *cómo hemos de entender nosotros* este asunto. Aun cuando no sólo conocemos a Dios negativa y relativamente, sino que también le conocemos en sí mismo, con todo, no tenemos acerca de él un conocimiento sacado de él directamente, y por eso mismo no es éste un conocimiento propio; solamente le conocemos con conceptos sacados de las criaturas, y por tanto solamente según la analogía de las criaturas. Nuestro conocimiento de Dios es consiguientemente muy imperfecto. Esto ocurre no sólo con nuestro conocimiento de Dios puramente natural, sino también con el que nos proporciona la revelación. Si a pesar de esta imperfección de nuestros conceptos queremos todavía pensar rectamente de Dios, nos veremos precisados a pensar sobre él en consonancia con la imperfección de nuestros conceptos.

Somos incapaces de expresar con un solo concepto la esencia de Dios, absolutamente simple. Por eso no vamos desca-minados, sino de acuerdo con la imperfección de nuestros conceptos, cuando distinguimos en Dios una multitud de perfecciones y las expresamos con distintos conceptos. Así lo hace también la Iglesia en sus decisiones doctrinales. Conocemos a Dios más rectamente cuando le describimos no sólo como eterno e inmutable, sino también como simple e inmenso; cuando le atribuimos no sólo entendimiento, sino también voluntad. En realidad, todas estas perfecciones existen en Dios como una única realidad absolutamente simple; pero los conceptos con que las aprehendemos nosotros no son en modo alguno idénticos, o como dicen los teólogos, no son sinónimos.

Esta misma necesidad de conocer a Dios mediante conceptos diversos nos obliga a organizar esos conceptos en un orden determinado. Cuando en el reino de lo creado un concepto presupone otro concepto, no debemos invertir esta relación al aplicar a Dios esos conceptos. Por eso no se puede decir, por ejemplo, que Dios conoce con su voluntad, o quiere con su entendimiento, o que tiene entendimiento por tener voluntad. Claro está que en Dios el entendimiento y la voluntad son la misma realidad; pero esta realidad no será ya el entendimiento divino si la consideramos bajo el aspecto en que ella corresponde a nuestro concepto de voluntad.

Lo mismo que la esencia divina, también las personas son una sola realidad perfectamente simple, que excluye toda composición. Sin embargo, no podemos igualar en ellas sin más ni más la persona y la naturaleza. De esta manera no podría haber una naturaleza divina y tres personas.

Por tanto, la naturaleza divina como tal no puede ser también persona. En tal caso no habría más que una persona, al igual que no hay más que una naturaleza.

Por otra parte, la naturaleza divina, por el mero hecho de existir, tiene que existir personalmente. No puede existir como pura naturaleza. Como pura naturaleza nada puede existir. Quanto existe, existe de modo que, o se pertenezca a sí mismo y no a otro alguno, o pertenezca a otro. La naturaleza divina no puede pertenecer a nada que sea realmente distinto de ella. Pertenece ciertamente a las divinas personas; pero no es algo realmente distinto de las divinas personas, que venga a ser como una posesión común de ellas. De esta forma, el misterio de la Santísima Trinidad carecería de dificultades. Es cierto que cada una de las divinas personas posee la naturaleza divina; pero al mismo tiempo cada una de ellas es la naturaleza divina. La naturaleza divina no puede existir ni antes que las personas divinas ni fuera de ellas. Únicamente puede existir como Padre, Hijo y Espíritu Santo. *Una quaedam summa res est, dice el IV Concilio de Letrán en el capítulo Damnamus, ... quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae et singillatim quaelibet earundem.* De aquí deduce el Concilio que en Dios no hay una cuaternidad, sino sólo una trinidad, *quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina.* La naturaleza divina es las tres personas divinas, y cada una de estas personas es la naturaleza divina. Pero ninguna de ellas es la naturaleza divina como tal; lo mismo que la naturaleza divina como tal no es persona alguna. Por consiguiente, ¿cómo es ella las tres divinas personas, y en concreto, cómo es ella la primera persona divina?

Si tratamos de entender algo acerca de las divinas personas habremos de partir del concepto que nos hemos formado de una persona creada. Este concepto se lo tendremos que aplicar también a Dios. Al mismo tiempo habremos de tener presente

que en Dios se verificará de una manera muy distinta de como se verifica en las criaturas; pero lo que él expresa también se ha de hallar en Dios.

Por persona entendemos ante todo una sustancia, y más determinadamente, una sustancia singular completa de naturaleza racional. Pero no toda sustancia que reúne esas condiciones es ya persona. La naturaleza humana de Cristo, que es una naturaleza racional, es una sustancia singular completa, y sin embargo no es una persona (humana), porque no se pertenece a sí misma, sino a la segunda persona divina. También la naturaleza divina como tal es una sustancia singular completa; pero sin embargo no es persona, pues ella no se pertenece a sí misma sino a las tres personas divinas (aunque de diversa manera de como la naturaleza humana de Cristo pertenece al Verbo). Para ser persona se requiere que una sustancia singular completa de naturaleza racional exista de forma que se pertenezca exclusivamente a sí misma, es decir, que sea incommunicable. En cuanto nuestro entendimiento concibe una tal sustancia como existente incommunicablemente, la concibe también como persona. ¿A qué se debe por tanto el que la naturaleza divina exista en la primera persona de la Santísima Trinidad incommunicablemente?

El último fundamento de esa manera de existir no puede ser sino la naturaleza divina. Todo cuanto son las personas divinas lo son por la naturaleza divina. Pero la naturaleza divina como tal no puede ser inmediatamente este fundamento de diversidad. Sin embargo, el último fundamento de esta misma diversidad habrá de ser la naturaleza divina.

Si esas maneras de existir que distinguen a las personas divinas las queremos determinar partiendo de la naturaleza divina, no debemos tomar como punto de partida la naturaleza divina, tal cual la conocemos por la creación. Conocida en esa forma no nos puede llevar a una trinidad de personas en Dios. La multitud de intentos de probar por la creación la trinidad de las personas divinas acabados en el fracaso, lo ha demostrado suficientemente. Habremos de partir más bien de la naturaleza divina tal cual se nos manifiesta por la revelación. Ahora bien: esta naturaleza es esencialmente una naturaleza tripersonal. *Unus solus est verus Deus*, dice el IV Concilio de Letrán en el capítulo *Firmiter*, "Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino"; y en el cap. *Damnamus* del mismo Concilio se dice: "Una quaedam summa res est... quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae et singillatim quaelibet earundem".

Pues bien: ¿qué significa el que la naturaleza divina sea tripersonal? Significa, en primer lugar, como se deduce de la afirmación del IV Concilio de Letrán, que esta naturaleza es

la naturaleza de tres personas realmente distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En este sentido sería también tripersonal la naturaleza divina, si por el mero hecho de existir fuese ya las tres divinas personas. Pero la naturaleza divina no puede existir así. Sabemos por la revelación que el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo; que por tanto el Hijo y el Espíritu Santo tienen la naturaleza divina no por sí mismos, o puramente por el hecho de que exista la naturaleza divina, sino únicamente porque se les comunica. Que *únicamente* de ese modo tengan la naturaleza divina, se sigue de que la tengan de ese modo, y de que Dios es *por necesidad* como es. Por tanto, si la naturaleza divina es la naturaleza de la segunda y tercera personas divinas porque se les comunica, resulta que *únicamente de ese modo* puede ser su naturaleza. Esto puede probarse también por razones internas, supuesto que hay tres personas divinas realmente distintas que tienen una única naturaleza. Pero en este lugar podemos prescindir de ello<sup>1</sup>.

De la trinidad de personas divinas no se sigue únicamente que hay dos comunicaciones de la naturaleza divina, sino también que estas comunicaciones se realizan *por necesidad*. Como es necesario que haya tres divinas personas, o de otra manera que la naturaleza divina sea la naturaleza de tres personas divinas, también es necesario, y con la misma necesidad absoluta, que la naturaleza divina sea comunicada a la segunda y a la tercera personas divinas, porque únicamente de esa forma puede la naturaleza divina ser la naturaleza de ambas.

Por lo tanto, la naturaleza divina, como naturaleza tripersonal, es necesariamente la naturaleza de tres personas, y respecto de la segunda y tercera personas divinas, lo es únicamente por comunicación. De estas dos verdades se siguen ciertas consecuencias, gracias a las cuales puede determinarse la manera de existir de la primera persona divina.

La naturaleza divina tiene que ser comunicada a la segunda y la tercera personas divinas. De aquí se sigue que tiene que haber al menos una persona divina que la comunique. Como es natural, nada fuera de Dios puede comunicarla. Y en Dios sólo puede ponerse en discusión si ha de comunicarla la misma divina naturaleza o una persona divina. La naturaleza divina no puede hacerlo. Si la naturaleza divina como tal fuera el principio de comunicación de sí misma, entonces como principio y sujeto de una acción sería también persona, según el axioma: *Actiones sunt suppositorum*. Y consiguientemente sería también incommunicable. Al mismo tiempo tendría que ser comunicable, puesto que ha de ser comunicada. Por otra parte, la persona que recibiera la naturaleza divina en la for-

<sup>1</sup> V. RABENECK, *Das Geheimnis des dreipersonlichen Gottes*, p. 69-80.

ma que estamos imaginando, sería distinta no sólo de la persona que la comunicara, sino también de la naturaleza divina, dado que la misma naturaleza como tal sería la persona que la comunicara. Por consiguiente no sería ya una persona *divina*. Concuerdá con esto lo que el IV Concilio de Letrán en el capítulo *Damnamus* dice de la naturaleza divina: "Et illa res non est generans, sed est Pater qui general".

Por otra parte, si sólo una persona divina puede ser la que comunique la naturaleza divina, la persona que la comunique en la primera de las comunicaciones tiene que existir en tal forma que no reciba la naturaleza divina de ninguna otra persona. Según la revelación, la primera persona comunica la naturaleza divina no sólo a la segunda persona divina, sino también (juntamente con la segunda) a la tercera. Es por tanto imposible que reciba la naturaleza divina de una de estas dos personas. Tampoco es posible que ella se comunique a sí misma la naturaleza divina, pues para comunicarla tendría que existir independientemente de esta comunicación, y para recibirla tendría que carecer de existencia independiente de la misma comunicación.

Por lo tanto, la primera persona tiene que tener la naturaleza divina por el hecho de que esa naturaleza exista, o sea tiene que existir por sí misma. "Pater a nullo", como dice concisamente el IV Concilio de Letrán en el capítulo *Firmiter*. Consiguientemente pertenece a la manera de existir propia de la primera persona divina el que ella no venga de otra, o en otros términos, que ella exista por sí misma, o por el hecho de que exista la naturaleza divina.

Pero esto no es más que una determinación *negativa* de la manera de existir de la primera persona divina; es la negación de la relación que distingue a lo que proviene de un principio. En realidad, esta determinación negativa es una determinación real de la primera persona divina, puesto que independientemente de toda actividad mental es verdadero que la primera persona divina no ha recibido de nadie la naturaleza divina, sino que la tiene por sí misma. Pero con esto no conocemos aún su manera positiva de existir. Y ésta no puede tampoco deducirse de la negativa. Nosotros podemos saber, aun con solas las fuerzas naturales de la razón, que el Dios personal que conocemos por la creación no puede existir sino por sí mismo. Pero la forma cómo se halla en él la naturaleza divina, si como naturaleza que ha de pertenecerle a él exclusivamente, o como naturaleza que ha de ser comunicada a otras dos personas, es cosa que no podemos conocerla naturalmente.

Para determinar la manera *positiva* de existir de la primera persona divina, hemos de tener en cuenta que ésta comunica la naturaleza divina a la segunda y tercera personas divinas necesariamente. Tan necesario, pero al mismo tiempo tan na-

tural como es el que Dios se conozca y se ame, así es de necesario, y al mismo tiempo natural que el Padre comunique la naturaleza divina al Hijo, y que ambos se la comuniquen al Espíritu Santo. En realidad no hay ninguna acción que sea en sí misma formalmente libre o necesaria. Que sea lo uno o lo otro depende de que su principio esté determinado por su naturaleza a esa acción o se resuelva a ella libremente. Por tanto, cuando una acción es necesaria, su principio no se determina a sí mismo a esa acción, sino que es determinado a ella por su naturaleza. De esta forma, la primera persona divina, al comunicar por necesidad la divina naturaleza a la segunda y tercera personas, es determinada a esta comunicación por su naturaleza; pues la naturaleza divina que ella posee es una naturaleza tripersonal que no puede ser, sin embargo, la naturaleza de la segunda y tercera personas divinas sino por comunicación. Por otra parte, esta comunicación sólo puede hacerla la primera persona divina. Esta, por consiguiente, no sólo comunica por necesidad la naturaleza divina, sino que además de tal manera la posee, que en ella la naturaleza divina existe como una naturaleza que ha de ser comunicada, o en otros términos, la naturaleza divina, que es una naturaleza tripersonal, existe, por este solo hecho de existir, como una naturaleza que debe ser comunicada a la segunda y tercera personas divinas.

Ahora bien: por el hecho de existir de esta manera la naturaleza divina, existe también como persona y como primera persona. Existe como persona, puesto que la naturaleza divina existe de esta manera como sustancia incomunicable. De ningún modo puede verificarse mediante una comunicación de la naturaleza divina el que ésta exista como una naturaleza no comunicada, pero que debe ser comunicada a la segunda y la tercera personas. La naturaleza divina, que existe con eso como persona, también existe como primera persona, puesto que las otras dos personas la poseen sólo por comunicación de la misma. No hay contradicción de ningún género en que, en la primera persona, la naturaleza divina sea incomunicable precisamente por existir en ella como una naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas. La comunicabilidad y la incomunicabilidad no son afirmadas de la misma cosa bajo el mismo respecto. La naturaleza *que* está en la primera persona es comunicable y será además comunicada; pero *tal cual* está en la primera persona, a saber, como naturaleza no comunicada, pero que ha de ser comunicada en dos comunicaciones, es incomunicable.

Por tanto, si la naturaleza divina, por el mero hecho de existir como naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas divinas, es la primera persona divina, hemos de decir que esta persona es anterior (lógicamente o para nuestro modo de conocer) a la comunicación de la naturaleza divina. En lo cual tiene también sentido el tan usado

axioma: "Actiones sunt suppositorum", que invocan muchos teólogos en este punto. Pero mucha mayor importancia tiene el que este modo de pensar no sólo está en perfecto acuerdo con cuanto enseña el IV Concilio de Letrán y el de Florencia, sino que además puede deducirse de ambos.

El IV Concilio de Letrán dice en el capítulo *Damnamus*: "Et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui general et Filius qui gignitur et Spiritus Sanctus qui procedit". No dice el Concilio: "Est Pater eo quod general", lo que sería falso sin más, dado que entonces el sujeto de *general* sería de nuevo la naturaleza divina, sino: "est Pater *qui general*". Este modo de hablar del Concilio se adapta desde luego mucho mejor a la concepción defendida muy generalmente desde la Edad Media, según la cual se debe decir: "Quia est Pater, general", y no: "Est Pater, quia general". La primera fórmula supone que el Padre anteriormente al *generare* está ya constituido como persona. El sentido de esta fórmula no puede ser sino éste: "Porque el Padre tiene la naturaleza divina como naturaleza que ha de ser comunicada al Hijo ("Quia Pater est"), por eso engendra al Hijo".

En el mismo capítulo *Damnamus* del IV Concilio de Letrán hay que considerar todavía particularmente el pasaje en que el Concilio prueba que las tres divinas personas tienen la misma naturaleza, "id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur"<sup>2</sup>. El Concilio prueba esta unicidad de la naturaleza divina en las tres divinas personas por el hecho de que el Padre comunica al Hijo entera e indivisa la naturaleza divina que él posee, y que retiene simultáneamente; de modo que consiguientemente hay que decir: "et illa Pater et Filius habent eandem naturam", cosa que el Concilio hace también extensiva al Espíritu Santo: "sic eadem res est Pater et Filius necnon et Spiritus Sanctus ab utroque procedens". En este pasaje hace el Concilio una clara distinción entre la posesión de la naturaleza divina y la comunicación de la misma. No dice que el Padre posee la naturaleza divina debido a que la comunica, sino que comunica la naturaleza que posee (*suam substantiam ei dedit*); y, efectivamente, no se la comunica dándole una parte de su sustancia y quedándose con otra, ni tampoco transfiriéndole toda su sustancia de modo que en adelante ya no la tenga, sino comunicándosela al Hijo entera e indivisa y reteniéndola él igualmente entera e indivisa. Poseer y comunicar una naturaleza son por otra parte acciones de una persona, y el poseerla precede (lógicamente) al comunicarla. Y si la primera persona divina está constituida en persona en virtud de la misma manera como posee la naturaleza divina (a saber, como

<sup>2</sup> DENZ, n. 432.

naturaleza que ha de ser comunicada necesariamente a la segunda y tercera personas), resulta que es anterior (lógicamente, o para nuestro modo de conocer) a la comunicación de la naturaleza divina, y no es esta comunicación lo que la hace existir como persona.

Al mismo resultado llegamos si partimos de lo que el Concilio de Florencia dice sobre la distinción de las personas divinas. En el decreto de unión de los Jacobitas<sup>3</sup> se dice: "Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre; et est principium de principio. Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio". En primer lugar volvemos a advertir aquí cómo el Concilio atribuye a las personas divinas el tener o poseer la naturaleza divina y las distingue por la diversa manera como la poseen. Ahora bien: el Padre posee la naturaleza divina sin haberla recibido de nadie, sino teniéndola por sí mismo. Pero además es él juntamente "principium sine principio". De qué cosa es principio, no se dice explícitamente en esta descripción de la persona del Padre; pero fluye espontáneamente de todo el conjunto. Que el Padre es principio del Espíritu Santo, se sigue de lo que el Concilio dice acerca de la procesión del Espíritu Santo: "Sed Pater et Filius non sunt duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium". Pero además, como el Hijo es "principium de principio", y ha recibido del Padre "quidquid est aut habet", implícitamente queda dicho con esto que el Padre es principio del Hijo. Por tanto el Padre es principio del Hijo y del Espíritu Santo.

Una cosa es principio por una perfección cualquiera por la cual es capaz de hacer alguna acción o también de producir alguna cosa. En último término el principio de todas las acciones de una cosa es su naturaleza. Por esta razón la sustancia de una cosa, en cuanto es principio del obrar, se llama también naturaleza. Este carácter de principio, que encierra la posibilidad de una acción, debe preceder de alguna manera (aunque no sea más que lógicamente) a la acción misma. No tienen los seres la perfección de obrar precisamente porque obran, sino que obran de una manera particular, o pueden obrar de esa manera, porque tienen esa perfección. El hombre, por ejemplo, piensa porque tiene la facultad de pensar. En el obrar es donde se manifiesta el carácter de principio; pero no consiste en ello, sino que lo precede.

El tipo de principio que hemos descrito se llama *principium quo*; es aquello *por lo que* algo es principio. Aquello que es principio se llama *principium quod*. Ahora bien: el *principium quo*, aun siendo la naturaleza de la cosa, no puede existir como tal. Solamente puede existir en el *principium quod*, o sea en el sujeto que por la perfección del *principium quo* es

<sup>3</sup> DENZ, n. 704.

capaz de realizar una acción determinada. El *principium quo*, por tanto, debe estar en un *principium quod* y es anterior (al menos lógicamente) a la acción; y así debe ser también el *principium quod* anterior a la acción en la misma manera. Por tanto, la sentencia que sostiene que la primera persona divina no es constituida como persona por la generación activa del Hijo, sino que ya anteriormente existe como tal, no sólo responde totalmente a la enseñanza del Concilio, sino que en todo caso concuerda con él mejor que la contraria.

En consecuencia, la primera persona existe como persona, e igualmente como primera persona, en virtud de que la naturaleza divina, debido a que es una naturaleza tripersonal, existe, por este solo hecho de existir, como naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas divinas; en otros términos, al existir la naturaleza divina de esa manera, es ella la primera persona divina. De la manera como la primera persona divina posee la naturaleza divina, resulta que ella está ordenada necesariamente al Hijo y al Espíritu Santo. No es, por tanto, algo puramente absoluto, sino relativo. La naturaleza divina como tal es puramente absoluta. No depende de cosa alguna como de principio, ni está ordenada a algo como a término. Todo cuanto existe fuera de Dios, existe por la libre voluntad de éste, y podría no haber existido. Sin embargo, ninguna persona divina es la naturaleza divina como tal, puesto que entonces no podría haber más que una persona divina. Por tanto, en cada una de las divinas personas está la naturaleza divina relativamente, de modo que con un absoluto resultan identificados tres relativos. Lo relativo es formalmente relativo por una relación. Y así, la primera persona divina debe estar relacionada u ordenada a las otras dos por una relación.

*¿Pero de qué clase es esta relación?* Evidentemente, no es la misma relación que hay en el Hijo y en el Espíritu Santo por el hecho de haber recibido por comunicación la naturaleza divina. El Padre no recibe de ninguna forma la naturaleza divina. Consiguientemente, su relación no puede ser la de lo que procede de un principio. Esta es expresamente negada al decir de él que es *a nullo* (así, en el cap. *Firmiter* del IV Concilio de Letrán, y con fórmulas parecidas en otros símbolos y decretos doctrinales). Y como el Padre es el *principio* del Hijo y del Espíritu Santo, y tiene hacia ellos una relación real, es natural suponer que tiene hacia ellos la relación de principio.

La relación de principio se da en las cosas que por su naturaleza están ordenadas a la producción de un efecto, por lo cual este efecto lo producen necesariamente, si nada se lo impide. Así, por ejemplo, un grano de semilla está ordenado por una relación de principio a la planta que de él deberá nacer. Por el contrario, Dios es principio del mundo; pero no

tiene con respecto a él relación de principio, fuera de que no tiene respecto de él en modo alguno una relación real. Ninguna cosa puede tener relación alguna hacia otra y por tanto tampoco la de principio, si no está ordenada a la otra. Si no fuese principio real y productivo efectivamente de la otra, su relación a la otra no podría ser relación de principio; como tampoco lo sería si no estuviese ordenada a la otra por su misma naturaleza. Una causa que puede obrar o no obrar, y por tanto no obra con necesidad o por su naturaleza, al menos no puede tener la relación de principio con lo que resulta de su acción. Y como Dios crea el mundo con libertad, no tiene a él la relación de principio.

Si aplicamos a la relación de la primera persona divina hacia las otras dos lo que acabamos de decir, encontraremos que contiene todos los elementos de una relación de principio. El Padre es en primer lugar el principio del Hijo y del Espíritu Santo; sobre esto no hay más que decir. Como principio de ambos les comunica la naturaleza divina que él tiene. Pero no se la comunica con libertad, sino con necesidad. Esta necesidad encuentra su razón en la naturaleza que él tiene, y en ella, tenida de la manera como la tiene. Como naturaleza tripersonal, que sin embargo no puede ser de la segunda y tercera personas, sino mediante la comunicación de sí misma, exige que la primera persona, que la posee por sí misma, la tenga como naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas, y se la comunique de hecho. Por tanto, en la relación de la primera persona divina a las otras dos se dan todos los elementos de una relación de principio. El sujeto de esta relación de principio es la primera persona divina. El fundamento de esta relación es la naturaleza divina como naturaleza que ha de ser comunicada al Hijo y al Espíritu Santo. La naturaleza divina como naturaleza que ha de ser comunicada al Hijo y al Espíritu Santo, es, por otra parte, la primera persona divina. De ahí se sigue que esta persona (como también las otras dos) dice por sí misma relación a las otras dos, es decir, es esencialmente relativa. El término de esta relación de principio es el Hijo y el Espíritu Santo. Ninguna dificultad ofrece a la realidad de esta relación de principio el que el término no exista (lógicamente al menos) antes que la relación, como ocurre en la relación de lo que procede de un principio; pues el principio debe preceder en alguna manera a aquello de lo cual es principio. Del mismo modo en Dios el término de esta relación de principio no existe antes que la relación de principio, sino sólo mediante una operación de la primera persona divina como principio de las otras dos. A pesar de lo cual ese término de la relación existe con absoluta necesidad, con igual necesidad que su principio y tan eternamente como él. En las cosas creadas que tienen una relación de principio puede ocurrir que el principio sea

impedido en su actividad por causas externas y no se obligu el término a que estaba ordenado; así, por ejemplo, un grano de semilla no siempre llega a ser una planta. Dios es, en cambio, *nullius rei indigens*, como constantemente han repetido los Padres. En sí mismo tiene todo aquello por lo cual es lo que es. Y por eso la naturaleza divina, que existe en la primera persona divina como naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas, les es comunicada también en efecto. "Patet ergo, como dice el IV Concilio de Letrán en el capítulo *Damnatus*, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius necnon et Spiritus Sanctus ab utroque procedens".

Si tiene uno presente en primer término no tanto la manera de existir de las personas cuanto su distinción, puede uno afirmar que se distinguen por las dos comunicaciones de la naturaleza divina. Estas dos comunicaciones son el fundamento próximo de que haya tres personas divinas, pues por ellas la naturaleza divina existe de otras dos maneras distintas de como en la primera persona. Por esto la distinción de las personas divinas no puede ser independiente de estas dos comunicaciones. Y de hecho no lo es porque por esas dos comunicaciones, y con respecto a ellas, la naturaleza divina existe de tres maneras distintas: como naturaleza que ha de ser comunicada mediante dos comunicaciones al Hijo y al Espíritu Santo, en el Padre; como naturaleza que ha sido comunicada por la primera comunicación y que ha de ser comunicada por la segunda, en el Hijo, y como naturaleza comunicada mediante la segunda comunicación, en el Espíritu Santo. De aquí que el granito de verdad que puede haber en la sentencia que sostiene que las personas divinas no son determinadas como tales personas por sus relaciones, sino por sus orígenes, no quede perdido si se dice con más exactitud que son constituidas como personas por la diversa manera como poseen la naturaleza divina. Pues estas maneras de existir son relaciones de origen que pueden señalarse con respecto a las dos comunicaciones de la naturaleza divina: en el Padre, relación de principio; en el Hijo, la relación de lo que procede de un principio y la de principio; en el Espíritu Santo, la relación de lo que procede de un principio.

Esta opinión que afirma que la manera de existir de la primera persona divina es una relación de principio, puede también deducirse de lo que dice Santo Tomás en la *Summa theologica* sobre la manera de existir de la primera persona divina. Ciertamente, en la q. 40, en la que trata ex profeso el problema de la constitución de la primera persona divina, nada dice de una "relatio principii" por la que el Padre esté determinado como persona. En el art. 4 de la q. 40 dice: "Sed proprietates personalis Patris potest considerari dupliciter: uno

modo ut est relatio; et sic iterum secundum intellectum prae-supponit actum notionalem (i. e: generationem), quia relatio in quantum huiusmodi fundatur super actum; alio modo secundum quod est constitutiva personae. Et sic oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni". Es sabido que este texto es muy diversamente explicado por los tomistas. No es preciso que nos detengamos en ello. Es patente que la forma constitutiva personae no puede ser más que una relación, como también lo dice expresamente Santo Tomás: "Et sic oportet quod praeintelligatur *relatio* actui notionali".

Sin embargo, puede llegarse a una conclusión más satisfactoria si se parte de otro pasaje, también de la primera parte de la "Summa". En la q. 28 a. 1 se propone el problema: "Utrum in Deo sint aliquae relationes reales". El tercer "argumentum in contrarium" dice: "Relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis et eadem ratione nec aliae relationes quae ponuntur ibi". En la respuesta dice: "Ad tertium dicendum, quod cum creatura procedit a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae *nec ex eius natura est eius habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae*, sed per intellectum et voluntatem, ut supra dictum est. Et ideo in Deo non est relatio realis ad creaturas sed in creaturis est realis relatio ad Deum, quia creaturae continentur sub ordine divino et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinae sunt in eadem natura; unde non est similis ratio". La razón principal por la que Dios no tiene una "relatio realis ad mundum", es claramente que no tiene "ex natura sua" una habitudo ad creaturas, y por eso no las produce "ex necessitate suae naturae". Si Dios tuviera una habitudo ad creaturas "ex natura sua" y las produjera, "ex necessitate suae naturae", tendría respecto de ellas una relatio realis principii. Lo que hay que negar de Dios con respecto a las criaturas, hay que reconocerlo y admitirlo en el Padre con respecto a la segunda y tercera personas divinas. El Padre está ordenado a ellas "ex natura sua", y juntamente les comunica la naturaleza divina "ex necessitate suae naturae". Como es además principio de ellas, se dan ya todos los elementos que se requieren para una relación de principio. Y así se puede concebir también en la q. 40 a. 4 la "relatio quae est constitutiva personae, et quae praeintelligitur actui notionali", como una "relatio principii"<sup>4</sup>.

JUAN RABENECK S. J.

<sup>4</sup> Doy aquí una vez más las gracias al R. P. Félix Rodríguez, que ha tenido la bondad de traducir el artículo del alemán al castellano.