

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año VIII

1982

Núm. 15

ÍNDICE

	Pág.
Gonzalo Gironés: La divina arqueología (Apuntes para un tratado de la Trinidad)	1
Miguel Antolí: El principio fundamental de la moral desde Hirscher a Tillmann	19
Antonio Benlloch Poveda: La Ley General de Educación española de 1970 y su incidencia en la diócesis de Valencia (Aportación de la Iglesia Valentina a la enseñanza)	103
Índices de los siete primeros años	161
Recensiones	171

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

LA DIVINA ARQUEOLOGÍA

(Apuntes para un tratado de la Trinidad)

Por Gonzalo Gironés

1. JUSTIFICACIÓN DEL TÍTULO

El filósofo español Juan David García Bacca, en un pequeño libro de los años cincuenta cuyo título siento haber olvidado, lamenta que el uso del lenguaje haya frustrado la reivindicación de la palabra “arqueología” (tratado de los principios) para toda la ciencia filosófica, que precisamente se dedica a estudiar los primeros *principios*. Con mayor razón estimo que habría que reivindicarse tal palabra para la ciencia teológica (la más *principal* de todas las ciencias), especialmente para aquella parte primordial que en el comienzo del evangelio de S. Juan se adivina designada con el nombre de ἀρχή y con el nombre de Λόγος, es decir para el tratado de la Trinidad. Es de notar que, aunque S. Juan emplea la palabra ἀρχή en un sentido circunstancial, quizás porque haga referencia al “principio” temporal de Gén. 1,1 y al “inicio” pretemporal de Eclesiástico 24,9, sin embargo S. Juan no deja de sugerir que este principio, más que una circunstancia, debe ser considerado como una persona, el Eterno Padre, al cual sin duda habría designado con esta palabra si, en vez de tratar directamente del Verbo, hubiera tratado del Padre. Así lo interpretaron más tarde los Padres Capadocios.¹ Este es el principio del

¹ San Basilio lo afirma con toda claridad: “ἀρχή θεῶ Ἰϋοῦ ὁ Πατήρ” (el principio del Hijo es el Padre), *Contra Eunomio* 2,12; P. G. 29, 593 C. S. Gregorio Nazianceno, por su parte, viene a distinguir el principio personal (que es el Padre) del principio circunstancial o temporal, del que el Hijo carece por ser eterno: “Πατήρ ὁ Πατήρ, καὶ ἀναρχος· οὐ γὰρ ἔκ τινος. Υἱὸς ὁ Υἱὸς. καὶ οὐκ ἀναρχος· ἔκ τοῦ Πατρὸς γὰρ. Εἰ δὲ τὴν ἀπὸ χρόνου λαμβάνοις ἀρχήν, καὶ ἀναρχος· ποιητὴς γὰρ χρόνων, οὐχ ὑπὸ χρόνον.”

(El Padre es Padre y sin principio, pues no procede de otro. El Hijo es Hijo y no sin principio, porque procede del Padre. Pero si tomas el “principio” según el tiempo, entonces el Hijo sin principio, ya que el autor del tiempo está por encima del tiempo). *Oración* 39,12 (*In sancta lumina*), PG. 39,348 B. En términos equivalentes habla S. Gregorio Niseno en *De communibus notionibus* y en el

que el Hijo procede y del que todo procede por el Hijo (Jn. 1,3). Dudo, pues, que haya denominación más justificada que la de “arqueología” para esa ciencia misteriosamente trascendental en la que el Principio paternal (ἀρχή) es manifestado siempre y sólo por el Hijo (Λόγος), según declara el mismo Juan (1,18).² Esta “arqueología” es una ciencia perfecta (lo que justificaría también en castellano su denominación de “archilogía”), porque, gracias a la revelación de Jesucristo, la trascendencia inefable del principio divino ha llegado a ser una *Logarquía* en este mundo, es decir un dominio claro y fecundísimo, por más que misterioso, del Pensamiento divino o trascendental.

Sin embargo, debe reconocerse que las palabras que son de dominio público ya no pueden ser empleadas en otro sentido que viniera a turbar las buenas relaciones culturales de la sociedad. Hoy la palabra “arqueología” pertenece, por el uso establecido, a la ciencia que estudia los restos de las obras humanas antiguas, lo cual no deja de ser una cierta ironía de la historia de la cultura.³ Por esta razón del respeto al derecho adquirido por el uso del lenguaje, estuve dudando si el presente proyecto no podría tal vez admitir la sustitución de tal palabra por la de “protología”, afortunadamente reivindicada por Karl Rahner para la ciencia teológica.⁴ No es del todo inconveniente esta segunda posible denominación, aún reconociendo que es más pobre y más impropia; dado que no es lo mismo decir “protos” (primero de una línea) que decir “arjé” (principio, fundamento), porque en la primera palabra no se designa otro concepto que el de prioridad simple, sea espacial o temporal, mientras que en la segunda se refleja el concepto de fuente de donde mana o deriva todo aquello que viene después. No es lo mismo decir “el primero de una fila”, “el que marcha por delante”, que decir principio, origen o

Contra Eunomio. Por lo demás, el título de “arqueología”, aplicado a los principios teológicos, parece ya de algún modo justificado en el *Περὶ ἀρχῶν* de Orígenes.

² En la actualidad la palabra “arqueología” es empleada en un sentido muy cercano al que aquí propugnamos por J. M. Pohier, *Au Nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris (Du Cerf), 1972, p. 39.

³ No faltan, sin embargo, ejemplos recientes de usurpación de un vocablo ya largamente consagrado por el uso. Tal ocurre con la palabra “Seminario” que, ya admitida para designar un centro de estudios eclesiásticos, ha pasado a designar el ejercicio y el espacio dedicados a cualquier tipo de enseñanza en la que los alumnos toman parte activa. Es sintomático que sea la Iglesia, pariente pobre de la cultura contemporánea, quien se deje despojar de sus derechos adquiridos sobre el lenguaje, no atreviéndose después a pedir prestadas las palabras que pertenecen a otros campos del saber.

⁴ K. Rahner, “Protologie”, en *Lex. für Th. und K.*, 1963. Ver también “Fundamentación general de la Protología y de la Antropología teológica”, en *Mysterium Salutis*, II, I, 453-87 (en colaboración con Heinrich Gross).

fundamento de toda derivación. Sin embargo, la palabra “protología”, aún reconociendo su relativa pobreza, no es inútil para nuestro intento: Dado que el principio es siempre Dios (y ciertamente el Dios de la Trinidad), y dado que de Él se sigue hablando a lo largo del estudio de la Historia de la Salvación, que por este motivo es designada propiamente como “Teología”, entonces se comprende que “lo que va delante”, lo que se halla, como la letra Alfa, al origen temporal de la Historia, puede ser con justicia designado como una “protología”, como primer paso de la presencia revelada de un Dios que, a lo largo de la Historia, no deja de ser su propia y permanente “arqueología”, en cuanto que sostiene la Historia desde dentro como su propio principio vital. Esta por lo menos aceptable denominación tiene la ventaja de expresar el extremo inicial de la Historia, en la medida en que corresponde proporcionalmente a la “Escatología” (tratado de las últimas cosas) como a su extremo contrapuesto.

Pero aún hay otra dificultad, y es que parece ser que Rahner, en sus estudios mencionados, ha consagrado ya el uso del término “protología” para designar aquellos primeros pasos de la Historia que, más acá del ser trascendente de Dios, tienen lugar en este mundo a partir de la Creación. Así pues, Dios queda fuera de tal denominación, aunque no sería abusivo, como hace S. Juan, retrasar la primordialidad de la Historia al mismo origen trascendental del ser divino.⁵

Sea como quiera, en este afán de designar la Vida de Dios como principio fundamental de toda Historia teológica, he llegado a concebir una especie de solución de compromiso: si llamo “divina” la arqueología, no hay peligro de que los señores arqueólogos teman verse despojados del nombre de su ciencia, porque nunca las piedras de sus excavaciones podrán llamarse “divinas”, por muy valiosas que resulten para la historia humana. Valga, pues, el adjetivo como ajustada discriminación.

En este trabajo me reduzco a proponer a los lectores una primera intuición en vistas a una posible futura “Arqueología”.

2. TEOLOGÍA DE LA LIBERTAD

¿Es libre la vida del Dios trinitario? Digamos que si el efecto de una acción libre (o el término de un cierto impulso de libertad) fuera siempre

⁵ De hecho, no faltan teólogos, como Jürgen Moltmann, que han reivindicado el término “protología” para expresar el origen eterno del Hijo en el Padre, como fundamento de su misión al mundo: J. Moltmann, “Gedanken zur ‘trinitarischen Geschichte Gottes’”, en *Evangelische Theologie*, 35 (1975), 208-223.

una realidad contingente, entonces la Trinidad no sería libre, sino totalmente necesaria: nunca podríamos decir que el Padre, *en ejercicio de su libertad*, proceda a comunicar su esencia al Hijo o al Espíritu Santo, porque éstos mismos, como término del impulso libre del Padre, serían realidades contingentes; por tanto no tendrían en sí mismos la *necesidad*, la *infinitud*, la *actualidad pura*, que corresponde a la esencia divina; no tendrían, por el hecho de ser contingentes, su propio ser como identificado con su esencia; dependiendo del libre donador de su existir, podrían no haber existido, serían criaturas finitas, limitadas, etcétera. Lejos de nosotros semejante sospecha.

Pero si el término de un impulso libre es, alguna vez, la misma *realidad divina consustancial*, es decir, si la libertad del Padre tiene por objeto la transmisión de su propia esencia divina sin limitarla ni dividirla, entonces podrá reconocerse como origen de la misma realidad eterna, absoluta y necesaria, en cuanto comunicada a otro centro personal, no solo semejante sino más bien igual al mismo Padre. Esto parece posible, porque no es la libertad en sí la que reclama la contingencia de sus objetivos, sino la libertad ejercida fuera de la consustancialidad de la esencia divina. Ciertamente la creación no puede menos de ser *libre* por parte de Dios, pero al afirmar esta verdad no nos sentimos obligados a reconocer igualmente como verdad la proposición inversa, es decir: toda libertad de Dios no tiene por qué ser necesariamente creadora, puesto que Dios puede ejercer su libertad en la inefable comunicación consustancial de su esencia divina.

He aquí, pues, que hemos presentado la hipótesis de que pueda ser libre la vida misma de la Trinidad. Si esta hipótesis se confirma, podremos adivinar en el seno inefable del Eterno Padre la melodía sublime, la armonía grandiosa del primer canto a la Libertad: en un principio el mismo Dios era *libre* de engendrar amorosamente un Hijo a quien transmitirle toda la infinita riqueza de su ser. ¿Qué pudo obligar al Padre a tener que engendrar un Hijo, a darle el Espíritu que de él le revierta? Hagamos retroceder la libertad, mezquinamente manoseada por el abuso de tantas miserables criaturas, a la cumbre excelsa de la vida de Dios: no hay sólo libertad en la gracia con que Dios comunica su paternidad a la criatura, no hay sólo libertad en la misma creación, sino que, por encima de todo lo imaginable, Dios Padre era libre de engendrar un Hijo, igual a sí mismo, y transmitirle su Espíritu, para que, haciendo de su Hijo un nuevo transmisor personal de la Esencia divina, el Hijo volviera al Padre, *libremente*, por el Espíritu. La libertad parece que está en Dios como origen de su gloriosa vida trinitaria.

Pero dirá el lector: ¿tiene esta hipótesis mayor o más firme fundamento que el de su aparente belleza o hermosura? La honestidad del

teólogo me obliga a responder a esta pregunta, empezando por mostrar aquellos argumentos que ya son ofrecidos por la misma Tradición.⁶

3. LA EXPLICACIÓN DE RICARDO DE SAN VÍCTOR

A mediados del siglo XII, este insigne teólogo escribió un tratado de la Trinidad en el que se contiene una respuesta sorprendentemente válida a la pregunta planteada. Tal respuesta se halla en el capítulo XVII y siguientes del libro 5.º de dicho tratado. He aquí la traducción del capítulo mencionado, que no tiene desperdicio:

Ya consta clarísimamente que solo una persona de la Trinidad (o sea, el Padre) lo tiene todo por sí mismo. Nada recibe de ningún otro, nada posee en absoluto por ajena donación. Así pues, no parece que pueda tener un amor *obligado* quien se sabe que nada ha recibido de otro a quien se tenga que considerar ligado por obligación de una deuda.

Manifiesta tener un amor *gratuito* quien otorga a los que de él proceden (o sea, al Hijo y al Espíritu) la abundancia de su plenitud, de un modo tan *generoso*, tan *liberal* y tan *gratuito*. ¿Qué, pues, podrían exigir de él como debido las personas procedentes, que han recibido como regalo ese mismo amor que obligatoriamente devuelven a su libre amador? De otra suerte, algo tendrían que no hubieran recibido de él...

⁶ No debo olvidar que S. Atanasio defendió la *necesidad* de la generación eterna del Hijo, mas de un modo un tanto oscuro que no creo que constituya argumento contra la hipótesis presentada. No era ciertamente brillante la teología de este valeroso campeón de la fe de Nicea, como trasluce el hecho de que, al decir que "la existencia del Padre implica la de su *Verdad*, porque no existe substancia sin su propia *imagen*", ya está dando por supuesto, de un modo implícito, que existe fuera de Dios alguien que pueda contemplar esa imagen o resplandor del Padre, que es el Verbo. (*Contra arrianos*, I, 20-21; PG. 26,53-56. Ver G. Bardy, art. *Trinité* en *D. T. C.*, col. 1661). Ahora bien, la existencia del Padre se explica por su total identidad consigo misma, sin referencia alguna a otro sujeto diferente.

Tampoco entre los teólogos modernos falta quien afirme la *necesidad* de la Vida trinitaria, para distinguirla de la *libertad* de la obra creadora (ver J. Isaac, O. P., *Initiation Théologique*, París, 1955, II, p. 156). Ver también H. Mühlen, *Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, Münchener Theologische Zeitschrift, 16 (1965) 37-57. Pero ha de notarse que Mühlen, fundándose en los principios teológicos de S. Anselmo, parte del doble supuesto de la Unidad y Trinidad de Dios; ahora bien, si la Trinidad se toma como supuesto o punto de partida de toda especulación, automáticamente se la considera como una "realidad absoluta", que en sí misma no tiene por qué ser examinada; pero precisamente lo que tratamos de investigar en este estudio es el hecho de que en el seno de la misma Trinidad se dé un principio absoluto (el Padre) con respecto al cual sea relativa la misma Trinidad.

Tiene, pues, amor gratuito y solamente gratuito. Tiene, digo, amor gratuito, y, lo que es más, la plenitud de ese amor gratuito; pues demuestra tenerlo quien nada retiene para sí de su propia plenitud, sino que enteramente la comunica. Si tuviera tal plenitud y, pudiendo, no la quisiera comunicar, no tendría la plenitud del amor libre. Demuestra tener, por tanto, la plenitud del amor quien no falta al poder y al querer de todo efecto de benevolencia.⁷

Hasta aquí el texto, que tiene como válido argumento el hecho de suponer que el Padre, como tal Persona, no está constituido por relación alguna de dependencia con respecto al Hijo o al Espíritu Santo, así como éstos dos sí que lo están con respecto al Padre. Más tarde volveremos sobre este argumento, sólidamente apoyado por los datos de la Revelación y las declaraciones del Magisterio de la Iglesia. Mas ahora conviene desbrozar los inconvenientes de la teología de este insigne maestro medieval, para que la parte que posee de verdad llegue a ilustrarnos sin tropiezo alguno.

En efecto, hay que observar que si la explicación de Ricardo de San Víctor, sucesivamente aprovechada por San Buenaventura,⁸ no podemos acogerla sin reservas,⁹ es debido al inconsciente racionalismo que en ella se encierra y que extrañamente la hace emparentar con aquellos semirracionalistas del siglo XIX, Günther y Frohschamer, que osaron decir que los misterios resultaban comprensibles una vez que ya fueron revelados. Sin duda la intención de los autores medievales no incluía desprecio a los misterios, pero sin darse cuenta cayeron en la equivocada pretensión de someterlos a la razón humana, en su afán de penetrarlos. Con razón el mismo Scheeben habría protestado contra una tal pretensión, que sólo por ingenuidad se libra de la irreverencia. Obsérvese, de momento, la total ausencia de los datos de Escritura en el texto presentado: ¿no es ello indicio de la íntima persuasión de que los misterios, una vez proclamados, pertenecen al dominio de la razón humana, que los puede manejar sin tener que recurrir a nuevos datos igualmente misteriosos y no del todo comprensibles?

Tanto Ricardo de San Víctor, tributario tal vez de San Anselmo, como el mismo San Buenaventura tratan de demostrar la necesidad intrínseca del Misterio de la Trinidad, la imposibilidad de que pueda ser

⁷ Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, Sources Chrétiennes, 63, París, 1959, p. 344 ss. (los subrayados son nuestros). Debo observar que ya S. Justino, en los inicios de la Tradición cristiana, afirmó que el Hijo surge de la *voluntad* del Padre (*Diálogo con Trifón*, 61, PG. 6,613 ss).

⁸ S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. VI.

⁹ Ver G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, París, 1952.

de otra manera, de que pudiera haber en Dios cuatro personas, etcétera. Ahora bien, esta *necesidad* de que exista en Dios a la vez, como constitutivo de la Trinidad, el amor libre (el Padre), el amor obligado (el Espíritu) y el amor mixto (el Verbo) es en sí misma contradictoria. Nótese que, con ello, Ricardo de San Víctor, Alejandro de Hales y Buenaventura, no tratan de afirmar la libertad de la vida trinitaria, sino precisamente lo contrario: su *necesidad*, intrínsecamente percibida por la razón. Pero, si el origen de la Trinidad es libre, porque es el amor del Padre reconocido como *solo gratuito*, entonces ¿cómo va a ser *necesaria* la misma Trinidad?

Aquellos autores partían del supuesto de que el Sumo Bien, que es Dios mismo, tiene que ser *difusivo*, pero este supuesto supone a su vez la *creación* o la *recepción* como condicionante del mismo concepto de la Divinidad. Si no existen sujetos creados (o al menos sujetos eternos, pero dependientes) como posibles *receptores* de toda difusión, entonces no se puede decir que el Bien sea difusivo, porque no tiene a quien difundir o repartir; el Bien es simplemente la identidad del Padre con su misma Esencia (concepto no *relativo*, sino absoluto, de la misma Bondad). Al obligar a Dios a repartir, se le somete a la misma persona o creatura receptora, como si ésta fuera tan necesaria como el mismo Dios. Ahora bien, lo único necesario en Dios es su identidad personal con la esencia infinita, no la comunicación que reclama la existencia del *Otro*. Sólo de este modo adquiere un valor perfecto la libertad de la Vida Trinitaria.

4. NUEVA EXPLICACIÓN

Así pues, mientras el Hijo y el Espíritu Santo, como tales personas divinas, están constituidos por una relación de dependencia con respecto al Padre, el Padre no está constituido por relación alguna de dependencia recíproca con respecto al Hijo y al Espíritu Santo, ya que de lo contrario habría que decir, en una explicación circular carente de todo principio original (petición de principio), que el Padre *depende* o *procede* del Hijo y el Espíritu, de la misma forma en que el Hijo y el Espíritu dependen o proceden del Padre. Pero este círculo cerrado está excluido por la Revelación, expuesta definitivamente, en relación con este punto, por el Magisterio infalible de la Iglesia.¹⁰ El origen de todo es el Padre,

¹⁰ "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..." Conc. de Florencia, Decreto para los Jacobitas, Dz. 704.

no la Trinidad en sí misma como círculo cerrado de su propia reciprocidad. Eso quiere decir que el Padre explica y justifica su existencia por sí mismo, sin referencia al Hijo o al Espíritu Santo.¹¹ Si, en el ejercicio de su libertad, no hubiera el Padre comunicado su esencia al Hijo o al Espíritu, no por eso dejaría de ser el mismo Padre existiendo eternamente en su majestuosa originalidad. Pero ¿sería entonces el *Padre*? ¿No conlleva este nombre la exigencia de relatividad? ¿De quién sería *Padre*?

Aquí viene, por consecuencia lógica del curso de estos pensamientos, una necesaria disertación sobre el constitutivo personal del Padre Eterno; esto traerá consigo una exigencia de precisión del mismo concepto de *persona*.

5. CONCEPTO DE PERSONA

Decir que el Padre Eterno se identifica pura y simplemente con la esencia divina es siempre justo: la esencia divina se puede imaginar abstraída del Hijo y del Espíritu Santo, pero nunca se puede imaginar abstraída del Padre, so pena de que tengamos que pensar en una esencia no poseída por sujeto personal, por aquel sujeto de quien la reciben el Hijo y el Espíritu Santo. El Padre es el sujeto personal absoluto y original, reclamado necesariamente por la misma esencia divina como por su propio sujeto. Pero al decir que el Padre es un sujeto *personal* absoluto, tomamos lo personal como adjetivo, al modo de cualidad, que por ser una perfección pura y simple no puede faltar en Dios: el ser personal es el grado más excelso en el orden ontológico que nos es dado conocer. Dios es siempre *ser personal*, tanto si se le reconoce de hecho como tres personas, como si solo hubiera sido el Padre.¹²

¹¹ Esta originalidad, esta independencia de origen, ha sido de algún modo intuida por la teología clásica con la noción de “ingénito” que se atribuye al Padre. Nótese, pues, que, a la luz de esta explicación, el ser “ingénito” no es una mera abstracción negativa, sino que señala más bien el hecho de ser “principio sin principio”.

¹² Sobre la conveniencia de lo “personal” en el ser de Dios, es interesante lo que dice Billot: “Nunc autem manifestum est, in natura divina esse suppositum, quidquid nunc sit an dentur plura, vel unum tantum. Rursus manifestum est, excellentiam illam perseitatis quae in rationalibus suppositis attenditur, maxime in Deo inveniri. Ipse enim solus a se est, ultimus omnium finis existens et primum principium; propter quem sunt omnia, quique propter neminem est, cui demum omne ius competit in omnis, dum ipse erga nullum teneri vel obligari potest. Evidens igitur est, personae nomen et rationem propriam per prius Deo competere”. L. Billot, *De Deo Uno et Trino*, Roma, edic. 7.ª, 1926, p. 465. Cfr. Sto. Tomás de Aquino, I, q. 29, a. 1: “Persona est id quod perfectius existit in realitate”.

Pero si, en vez de tomar lo personal como adjetivo, lo tomamos como sustantivo (decimos *persona que es*, en vez de decir *ser personal*), en tal caso no podemos afirmar que lo que constituya la *personalidad* del Padre sea pura y simplemente su identificación con la esencia, ya que entonces no se distinguiría realmente del Hijo y del Espíritu, porque también éstos, como tales personas, se identifican puramente con la esencia divina.

Esto quiere decir que el concepto de persona incluye en sí el aspecto de la relatividad, de la (al menos exigencia de) reciprocidad. A no ser que el concepto de persona sea totalmente inadecuado para aplicarlo, analógicamente, a la Trinidad, pero por fortuna (comulgando con Billot) estamos lejos de tal sospecha, como podrá el lector en adelante comprobar.

Es digno de notarse que el concepto de persona, que elaboró la tradición cristiana a partir de la lucha cristológica, y perfeccionaron Boecio y Leoncio de Bizancio, ha tardado en reconocer el aspecto de reciprocidad que en sí debe encerrar (aunque ya se vislumbra tal aspecto, a consecuencia de la originaria semántica teatral del término *πρόσωπον*). Esta ausencia lo ha puesto al borde de su propia aniquilación, hasta el punto de que muchos teólogos, como el mismo K. Rahner o Schoonenberg, se hayan preguntado si seguía siendo útil aplicar a la Trinidad analógicamente tal concepto.¹³ Tengo, sin embargo, la convicción de que hoy, como siempre, se puede reivindicar este concepto como el más exacto y adaptable de que disponemos, aún reconociendo la pobreza de todo concepto humano.

Si recordamos el uso que de él hace Sto. Tomás de Aquino (o al menos la escuela tomista, que se ha ido perfilando en este punto a través de Capreolo y Cayetano, hasta llegar a los tomistas más recientes, como Billot), caeremos en la cuenta de que Tomás, o los tomistas, no pudieron evitar una notoria ambigüedad, ya que para ellos la "persona" es un concepto equívoco, aplicado, por una parte, a la Trinidad, y por otra parte, a Jesucristo y a los demás hombres (y eso a pesar de reconocer que la persona de Jesucristo es una de las tres personas de la Trinidad).¹⁴

¹³ K. Rahner, *El Dios trino, principio y fundamento trascendente de la Historia de la Salvación (La aporía del concepto de persona en la doctrina trinitaria)*. Myst. Salutis, II, I, cap. V, secc. 3, 5, p. 432 ss. Ver del mismo autor, con Vorgrimler, el art. "Persona" en *Pequeño diccionario teológico*, Herder, 1966. Ver también, sobre el tema, el número monográfico de *Concilium*, 123, marzo de 1977, y especialmente los artículos de Schoonenberg y Cantalamessa.

¹⁴ Billot, o. c., pp. 465-6, reconoce que el nombre de persona se aplica a Dios en virtud de una *segunda analogía*, diversa de la analogía por la que el ser subsistente se predica a la vez de Dios y de las criaturas. Ahora bien, esta segunda

Aún dejando aparte que para los tomistas la “persona” en la Trinidad se identifica realmente con la esencia (hasta aquí todos de acuerdo), mientras que en Cristo y en los demás hombres se distingue realmente de la esencia (humana), hay otra diferencia no menos destacable para el mismo concepto (y en esta diferencia incurre toda la tradición teológica): todos reconocen que el concepto de persona ha de ser *relativo* en la Trinidad (so pena de excluir la distinción real de sus tres personas), pero ni los tomistas ni la mayor parte de los teólogos clásicos o tradicionales admiten para Cristo y la humanidad un concepto de persona que no sea *absoluto*, lo más absoluto que se puede imaginar, ya que no es otra cosa que el supuesto individual existente en la naturaleza racional. Podríamos decir que tiene más esa persona de *hipóstasis* que de *prósopon*.

De algún modo fue mérito de Franzelin el haber buscado un concepto de persona que fuera común al campo trinitario y al cristológico.¹⁵ Pero su solución, consistente en afirmar que la persona es un individuo especial, *incomunicable*, se resiente por el hecho de que no escapa del concepto absoluto de persona: “Substantia prima et integra, tota in se”, lo cual habría de afirmarse sin duda de la esencia individua y singular de Dios (que, sin embargo, se comunica a los Tres).

Hoy, en cambio, ha crecido la valoración de la persona en este aspecto relacional (ver, por ejemplo, Pannenberg entre los Protestantes y Galot entre los Católicos);¹⁶ pero hay el peligro de olvidar que la persona no puede ser una pura relación, que en el orden humano no es más que un accidente (las relaciones se ganan y se pierden, mientras que la persona permanece, sin más relación constitutiva que la que le liga al Creador). Si bien es cierto que todo ser personal parece también constituido por una *apertura indeterminada a relaciones*, hay que reconocer que sin sujeto subsistente no hay persona, aunque tampoco tendría tal sujeto un valor personal si no estuviera abierto a relaciones. (Digamos que la persona ha de hacer referencia necesaria tanto a la *hipóstasis*, lo sustantivo, como al *prósopon*, lo contrapuesto). De donde se deduce que el concepto adecuado de persona debe incluir la substancia como punto de apoyo de la relación. (Es lo que Sto. Tomás intuyó al explicar la

analogía especial para el concepto de persona equivale a una “equivocidad”, ya que entonces este concepto ya no se emplea en un lenguaje homogéneo, junto con todos los demás conceptos que caen dentro de la misma analogía: es un caso excepcional de significación que no corresponde al resto del lenguaje teológico.

¹⁵ J. B. Franzelin, *De Verbo Incarnato*, sectio III, caput III: *De propria ratione hypostaseos*. Roma, edición 4.ª, 1893, pp. 224 ss.

¹⁶ W. Pannenberg, “Antropología cristiana y personalidad”, en *Anales Valentinianos*, 2 (1975), pp. 209-230. J. Galot, *La persona de Cristo. Ensayo ontológico*, Bilbao (Traducción), 1971.

persona en la Trinidad como *relación subsistente*: I, q. 29, a. 4; pero esta definición la debemos ampliar a toda persona como *subsistencia referida*). Por cierto, es en la relación donde se ejerce la cualidad propia del ser personal. Si a esto añadimos que la relación personal tiene la exigencia de llegar a ser *consciente*, es decir que sólo es persona el sujeto espiritual que puede relacionarse *según su racionalidad* (en lo cual está de acuerdo toda la tradición), entonces llegaremos a concluir que la persona es un *centro de relación en ser consciente*.¹⁷

En esta definición, la palabra *centro* expresa el punto de apoyo de la relación en la substancia: el principio de la misma relación; mientras que el *ser consciente* expresa el campo ontológico o esencialista en que se realiza (al menos exitivamente) la relación, a causa de la riqueza ontológica de la misma sustancia que se relaciona.

Veamos ahora si esta definición se aplica con justeza, bien que analógicamente, a todos los órdenes de personas que conocemos en el universo teológico, que es para nosotros el universo más general: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, reposando los tres sobre su inevitable identidad con la esencia divina, son *tres centros de relación en un mismo ser consciente*. Cristo, cuya identidad personal con el Hijo eterno se ha concedido a su ser humano, sin que éste sea aniquilado o absorbido, es un *centro de relación en dos seres conscientes*: un solo yo en dos seres con sendas conciencias (no olvido con esto la dependencia, *en el acto de ser*, de uno de los dos seres, el humano, con respecto al otro). Por lo demás, nosotros mismos somos, con respecto a nuestro prójimo, un centro de relación en un ser consciente; y lo somos también con respecto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, mas de modo que nuestra personalidad es penetrable por el Espíritu Santo para podernos dirigir a Cristo, y es asimilable por Cristo para podernos dirigir al Padre.

6. NUEVA PRECISIÓN DEL CONCEPTO DE PERSONA

Con esto, sin embargo, no queda claro que el concepto de persona no sea una adaptación artificiosa a una necesidad teológica: ¿existe ya tal concepto, es exigido al menos, por el lenguaje filosófico o jurídico en el sentido expresado? He aquí un intento de respuesta:

¹⁷ E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris (*Que sais-je?*), Presses Univ. de France, 10.^a ed., 1967, p. 17, da un concepto de persona como "centro de reorientación del universo objetivo", lo que supone a la persona condicionada por un mundo objetivo o impersonal. Ahora bien, si imaginamos un universo tan personal que no tenga más "objetos" que las mismas personas que se entregan unas a otras, entonces la definición que hemos dado es indudable que habrá de prevalecer.

El hombre no conoce ninguna substancia que no esté referida, en el sentido de dar y recibir. Los mismos cuerpos, que son las realidades sustanciales más inmediatamente cognoscibles, nos aparecen siempre *situados* en un campo necesariamente relativo, que nos ha sido descubierto por la ley física de la acción y reacción universal: el mismo peso, que manifiesta la densidad sustancial de los cuerpos, manifiesta a la vez su respectiva situación de acción y reacción referidas a todos los demás cuerpos del universo. Ahora bien, sería interesante averiguar si la substancia espiritual, a causa de su mayor intimidad, escapara tal vez de esta necesaria situación de *relatividad*, pero la experiencia íntima de la conciencia nos demuestra lo contrario (y así lo han reconocido los idealistas Fichte y Hegel): no reconoceríamos nuestra propia personalidad si no nos miráramos en el espejo de algún interlocutor, a quien estamos radicalmente abiertos: la conciencia nace como *yo*, desde el momento que reconoce algún *tú*, *él*, etc. Estamos incluso abiertos a lo objetivo como campo de posesión.¹⁸ Pues bien, nada impide que refiramos analógicamente este concepto relativo de personalidad a Dios, tanto porque él mismo nos aparece situado frente a nosotros, en relación con nosotros, como porque a la luz de la Revelación hemos descubierto en Dios mismo un campo relacional, que llamamos la Trinidad.

Por otra parte, el tipo de *substancia referida* que conviene analógicamente a Dios no puede ser otro que el de la substancia racional, que llamamos persona, precisamente porque la racionalidad realiza del modo más excelente la condición de ser *centro* y la de ser *referido*. En efecto, la persona aparece a nuestra razón como aquel sujeto que mejor se pertenece a sí mismo.¹⁹ De tal modo se pertenece que puede *dar* indefinidamente sin agotarse y puede *recibir* indefinidamente sin alterarse (porque es más *centro*, tiene más perfecta *relatividad*). Así vemos que las substancias corporales, en la medida en que dan se agotan, y en la medida en que reciben son alteradas; mientras que las substancias espirituales pueden dar sin agotarse y pueden recibir sin alterarse. Aquello que pueden dar sin agotarse o perder es conocimiento y amor; aquello que pueden recibir sin alterarse es sólo amor, mas no conocimiento, que sí que las altera, puesto que las transforma de ignorantes en sabias. Así pues, es posible imaginar que el Padre, precisamente porque se

¹⁸ Sobre la *reciprocidad* como elemento intrínseco del concepto de persona, ver M. Nedoncelle, *Personne humaine et nature*, Clamecy-Nièvre (Aubier), 1963.

¹⁹ La pertenencia a sí mismo es la expresión positiva equivalente a la negación de dependencia actual y aptitudinal, que constituye la definición de persona en Escoto (III *Sent.*, lib. 1.º, q. 1). El hombre Jesús no es persona porque no se pertenece.

pertenece inalterablemente a sí mismo, pueda dar por amor una infinita realidad, su misma esencia, sin que por eso jamás quede agotado (nunca dejará de ser el Padre), mientras que el Hijo muestra su pertenencia a sí mismo en el hecho de *recibir* un infinito amor que le hace participar la misma esencia, sin que por eso quede alterado (nunca dejará de ser el Hijo con respecto al Padre). Las personas ejercitan de un modo perfecto su pertenencia subsistente y su intercambio relacional, cuando aman y son amadas, eminente actividad y pasividad que no las agota ni las altera. Pero precisamente eso demuestra que aquello que en la Trinidad constituye la *distinción* de las Personas es la *inalterabilidad en la relación* (esa especie de virginidad o pureza adivinada por S. Gregorio de Nisa),²⁰ pero no podemos decir que el distintivo consista en la *incomunicabilidad*, como tradicionalmente se ha pretendido.²¹

En efecto, si la *incomunicabilidad* fuera el constitutivo de la persona, en tanto que *distinta*, entonces el Hijo y el Espíritu no existirían, siendo así que son constituidos como tales personas en virtud de una *comunicación* del Padre (es más, no existirían tampoco las personas creadas, sino sólo el Padre Eterno). Por lo demás, ¿qué impide que una persona se *comunique*, se *dé* a sí misma, se deje *recibir* por otra persona, con tal de que la comunicación no altere su pertenencia a sí misma, de modo que no deje nunca de ser distinta? La comunicación personal explica del modo más perfecto el mismo amor, que es don de sí, don de la persona, como lo vemos realizado, o al menos exigido, en el matrimonio; y explica de algún modo, como veremos en adelante, la Vida misma de la Trinidad, fuente de nuestra eterna salvación. Amor, libertad y persona, aparecen como términos intrínsecamente proporcionados.²²

Creo que, al término de esta disertación, puede quedar claro que lo que constituye la personalidad del Padre tiene que ser algo relativo, pero “lógicamente” anterior a la Trinidad y a la Creación. La persona del Padre está, pues, constituida por su *libre apertura a toda comunicación* (de amor), *a toda relación a otro*. Tiene esa facultad originariamente (sin

²⁰ Gregorio de Nisa, *De Virginitate*, cap. 2. PG. 46, 322-3.

²¹ Franzelin, o. c., *ibid.* Debo notar que la pretendida incomunicabilidad de las Personas no parece conciliable con el concepto clásico de “circumincisión”.

²² No resisto a la tentación de transcribir este párrafo de E. Mounier, o. c., p. 11, que no tiene desperdicio: “Au dessus des personnes ne règne... que un Dieu lui même personnel, bien que d'une façon éminente, un Dieu qui a “donné de sa personne” pour assumer et transfigurer la condition humaine, et qui propose à chaque personne une relation singulière d'intimité... un Dieu qui ne s'affirme point, comme l'a cru l'athéisme contemporain (Bakunin, Feuerbach), sur ce qu'il enlève à l'homme, mais en lui octroyant au contraire une liberté analogue à la sienne, et en lui rendant générosité pour générosité”.

dependencia alguna) pero no se le habría reconocido si no se hubiera expresado libremente en un diálogo con el Hijo y el Espíritu, y con las mismas personas de la Creación.²⁸

7. LIBERTAD DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO

Mas ahora conviene que sigamos explicando cómo en la vida trinitaria participa el Hijo y el Espíritu de la misma libertad comunicativa del Eterno Padre. Uno de los datos que me han inducido a reforzar mi persuasión acerca de la libertad de la Vida Trinitaria es el de la pertenencia del Hijo y del Espíritu al ámbito de la gracia salvadora de los hombres. Nada sabríamos del Hijo y del Espíritu si no estuvieran presentes, como tales personas, en nuestra historia sobrenatural, pero ambos están presentes como *gracia*, como regalo personal del Padre al mundo (y cuando digo *regalo personal*, no me refiero a la persona que es origen del regalo, el Padre, ni tampoco a las personas humanas que somos término de tal regalo, sino que me refiero a las *personas* que constituyen la misma realidad comunicada en forma de regalo: el Hijo y el Espíritu son regalados por Dios a este mundo, pues ya dice Jesús mismo en el evangelio de Juan, 3,16, que “de tal manera amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo unigénito”; y dice Pablo en la Ep. a los Gálatas 4,4-7, que “al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su propio Hijo, nacido de mujer... para que recibiéramos la adopción filial, y puesto que somos hijos, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu del Hijo que nos hace clamar ‘Abba’, Padre”). Difícilmente se entendería que las Personas del Hijo y del Espíritu pudieran constituir un libre regalo del Padre al mundo, si eternamente el Padre no dispusiera de ellas con perfecta libertad.

Esto permite elevar el concepto de “gracia”, como realidad divinizante del hombre y el cosmos, al nivel ciertamente divino de las relaciones personales. Gracia es el “hijo” que se nos da (Is. 9,5) para tomarnos consigo; gracia es el Espíritu que prepara en nosotros la libre recepción del Hijo, nos empuja a nuestra identificación singular y comunitaria con el mismo Hijo, y desde el Hijo nos devuelve al Padre; pero gracia es, por encima de todo eso, la misma voluntad libérrima del

²⁸ Falk Wagner, en *Concilium*, 123 (1977) deduce de Fichte un concepto de persona que por exigir contraposición debe reconocerse como necesariamente finito (art. *Autodeterminación y persona*). Podemos responder: si la contraposición es sólo activa por parte de alguna persona y pasiva en las demás, no implica en la primera finitud, ni tampoco necesariamente en las personas “pasivas”, con tal que su receptividad se dé en la esencia divina consustancial.

Padre,²⁴ que ha decretado comunicarnos su relación familiar con el Hijo y el Espíritu, habiendo decretado como presupuesto de tal comunicación la libre creación de nuestro ser. (Visto desde Dios, no hay diferencia de *gratuidad* entre la creación y la adopción sucesiva de la criatura, si bien nosotros consideramos como *gracia* sólo aquello que, inesperadamente para nosotros, se añade a la naturaleza creada: la adopción).

Ahora podemos comprender que eso que nosotros llamamos *gracia* tiene como fuente original la voluntad libre del Padre con respecto a la generación del Hijo y a la concesión al Hijo del Espíritu Santo. ¡Cómo se vislumbra de este modo la continuidad graciosa, generosa, de toda comunicación del Padre, desde la misma Trinidad, pasando por la Creación, hasta el último resultado de la Adopción de la criatura!

Podemos decir que el Padre comunica al Hijo la necesidad de identificación con la divina esencia, cuando le comunica dicha esencia por generación, pero, además, el Padre comunica al Hijo la facultad de ser principio libre de otra comunicación personal, al concederle el Espíritu Santo. (Así, el mismo Ricardo de San Víctor, en el lugar citado, reconoce en el Hijo un amor obligado, en cuanto depende del Padre, y un amor libre, en cuanto que es principio del Espíritu Santo.) El Hijo es Dios inmutable y necesario por la esencia divina recibida del Padre;²⁵ es *libre*, como el Padre, por ser principio activo del Espíritu Santo, que también del Padre ha recibido. Pero quede bien claro que, salvo el caso de que exista fuera de Dios un ser creado a quien comunicar el mismo Espíritu, el Hijo no puede ejercer tal libertad más que devolviendo el Espíritu, o devolviéndose con el Espíritu, al Padre. Es decir que la libertad del Hijo en el seno de Dios se ejerce como una especie de sumisión u obediencia que le hace volver al mismo origen.²⁶ Es una obediencia, de la que es imagen y revelación en este mundo la obediencia pasible de Cristo, con la cual correspondió en libre respuesta a la voluntad del Padre (Fil. 2,8; Heb. 5,7-8). ¿A quién otro puede responder, o, mejor, corresponder, a quién puede el Hijo devolver su libre amor de comunicación personal, que no sea al Padre? Esto es lo que hace el Hijo por el Espíritu Santo: una libre sumisión gloriosa al Padre, prin-

²⁴ El Concilio Vaticano II, en su decreto "Ad gentes" (sobre la actividad misionera de la Iglesia), núm. 2, ofrece una muy profunda alusión al "amor fontal" del Padre como origen supremo del mismo designio de nuestra Salvación.

²⁵ Nótese la frase del Concilio de Florencia, en su decreto para los Jacobitas: "Aeternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patre existit", que resalta en el Hijo al mismo tiempo la eternidad (necesidad) y la dependencia del Padre (D. 704).

²⁶ Ver el texto de Ef. 2,18, como reflejo histórico del paradigma eterno del regreso del Hijo, por el Espíritu, al Padre.

capio y término de toda comunicación; una sumisión que no le cuesta dolor, trabajo ni fatiga, sino que se realiza gloriosamente en el trono de Dios, donde no existe la pasibilidad.²⁷ Ya sabemos que la entrega de sí mismo al Padre es la culminación de toda libertad ascendente que pueda imaginarse, es el eterno paradigma de esa entrega de Cristo y su Cuerpo Místico que, libre y gloriosamente, realizará con nosotros (así lo esperamos) en el Reino de los Cielos (ver I. Cor. 15,28). A un Padre que da libremente, un Hijo que devuelve libremente.

Más difícil es reconocer la misma libertad en el Espíritu, ya que en este diálogo recíproco entre el Padre y el Hijo, muestra el Espíritu una dependencia total que hace que ante nosotros aparezca como exclusivamente en función del Padre y el Hijo. Es difícil escapar de esta visión funcionalista del Espíritu, siendo así que, como ocurre en la Historia salvífica (versión externa y participada al mundo de la Trinidad), también la misma vida eterna de la Trinidad aparece en torno al Hijo como a su propio centro: es tan “Logocéntrica” la Trinidad como es “Cristocéntrica” la Historia. (Si en el capítulo 17 del evangelio de S. Juan, donde la oración de Cristo transparenta la relación eterna entre el Padre y el Hijo, se compara el v. 7 con el 11b: “todo lo que me has dado viene de ti... yo ahora vuelvo a ti”, se puede llegar a entrever una especie de *alianza primordial* entre el Padre y el Hijo, cuya materia o medio de intercambio es el Espíritu: cfr. Jn. 16,14-15). Sin embargo, a pesar de que no se habla del Espíritu sino en torno al Hijo, a quien el Padre ha hecho su posesor, con todo no se puede negar que el Espíritu muestra en el mundo una gran *libertad personal* (Jn. 3,8; I Cor. 12,11), que debe ser reflejo de la libertad ejercida en el seno de Dios, donde no deja de ser igual (también en este aspecto) con el Padre y el Hijo.²⁸ Lo único que nos es dado imaginar acerca de esta libertad del Espíritu en el seno de la Trinidad es que, siendo una persona ubicua, que habita en varias personas,²⁹ y siendo la fuerza de retorno del Hijo al Padre, es el Espíritu quien procura para otros posibles hijos una multitud de moradas en la

²⁷ La incorruptibilidad e impassibilidad de los misteriosos movimientos trinitarios, generación, procesión del Espíritu, son descritas por S. Gregorio de Nisa, como paradigma de la concepción virginal (tratado *de la Virginitad*, cap. 2.º, PG. 46,322-3).

²⁸ Ricardo de San Víctor habla, en el lugar citado, cap. XVIII, de la libertad del Espíritu, que de hecho sólo se ha manifestado por su comunicación a las criaturas.

²⁹ Es relevante la profundidad con que es examinada tal propiedad en el estudio de H. Mühlen, *Una mystica persona* (trad. española *El Espíritu Santo en la Iglesia*), Salamanca (Secretariado Trinitario), 1974. Ver, por ejemplo, la pág. 91 de esta edición.

casa del Padre (Jn. 14,2). No agota su función con el regreso del Hijo a la casa del Padre, sino que abre el ámbito de Dios a muchos hijos, que puedan con el Hijo entrar en el Padre. La libertad del Espíritu se comprueba de un modo más directo, como reconoce Ricardo de San Víctor, en la participación graciosa de la Vida Trinitaria a los hombres, pero, a partir de esta comprobación, podemos remontarnos a imaginar que en la eterna interrelación trinitaria no está encadenada la actividad del Espíritu ser una función estricta de las relaciones del Padre con el Hijo, sino que queda abierta, de un modo infinitamente libre, que hace múltiple y variada aquella misma interrelación de Padre e Hijo.

De todas formas, el hecho de que la vida trinitaria nos haya sido comunicada por el Espíritu, preparador y consecuente de la Encarnación del Verbo, viene a corroborar que es ya libre en sí misma, pues si tal vida no fuese libre en Dios, ¿cómo entraríamos nosotros en la misma? Lo que en Dios es *necesariamente* divino resulta inaccesible a las criaturas originadas por un acto de libertad.

No ha de caber duda de que de esta consideración se deduzca una gran dignidad para el valor de la libertad humana (ese don tan codiciado por el hombre actual), ya que esta libertad se muestra como invitada a integrarse en magnífica respuesta dentro de la libertad magnífica de Dios.³⁰

³⁰ Hemos empleado un concepto de libertad que no coincide con el que generalmente se emplea para designarla como propiedad de la persona humana. Si decimos que libertad es autodeterminación de la conciencia para escoger o aceptar su propio bien sin coacción externa y sin dificultad insuperable del interno instinto animal, entonces *libertad* no es más que el modo esencial o necesario de desarrollarse dignamente una persona (en tanto se ve liberada de toda esclavitud). Esta libertad se ejerce siempre que se acepta, se reconoce y se ama el propio bien que es término del destino humano, aunque este bien se muestre como algo necesario e ineludible. Así, en el caso de que el hombre llegue a contemplar a Dios en la Vida eterna, que es el colmo de su destino, realizará eterna y perfectamente su libertad, por el hecho de aceptar ineludiblemente el disfrute del Bien infinito que se propone inmediatamente a su conciencia. Esa libertad no deja opción para escoger lo contrario (hacer un pecado apartándose de Dios) porque la voluntad humana está comensurada o determinada por el propio Bien que la realiza, y no por el Mal que la corrompe. Ahora bien, si hablamos de libertad sólo en este sentido, entonces hemos de reconocer que la propia identificación de la Voluntad divina con su Esencia ya es libre, porque aquí libertad no es otra cosa que la perfección de poseer el Bien y poseerlo por sí mismo. Nada tiene que ver esta libertad con lo que es *gratuito*, con lo que se distingue de lo *necesario*.

Existe, pues, un nivel de libertad superior según el cual un ser perfecto, una perfecta personalidad ya identificada con su propio Bien esencial, es capaz de difundirlo o comunicarlo generosamente, sin que esta liberalidad añadida o quite perfección alguna a su propia identidad consigo mismo. Este nivel supremo de la

libertad es también reconocido en la vida humana, cuando se adivina que, como anticipo o como redundancia de aquella perfección que consiste en identificarse con el Bien que realiza nuestro destino, podemos ya difundir de un modo liberal y generoso, gratuito e inesperado, el propio bien alcanzado. Es algo que, a imagen de Dios, experimentamos en nuestro amor desinteresado hacia el prójimo, un amor sin provecho (en apariencia) para la realización del propio destino personal. A esta libertad, que redundante activamente de la perfección, nos referimos al hablar de lo que es gratuito o no necesario en Dios.