

CHIMENTO, Leonardo Hugo, “Trinidad y comunión. Contactos y divergencias entre la propuesta teológica de Gisbert Greshake y de Luis Francisco Ladaria”, Buenos Aires, Agape Libros, 2021.

TRINIDAD Y COMUNIÓN
CONTACTOS Y DIVERGENCIAS ENTRE LA PROPUESTA TEOLÓGICA
DE GISBERT GRESHAKE Y DE LUIS FRANCISCO LADARIA

Querido lector a continuación encontrará la extracción de las páginas, revisadas, corregidas y aumentadas, según numeración de la obra citada:

7-12. Contenidos y Siglas.

17-37. Introducción.

191-352. Capítulo II. Acercamiento al Misterio Trinitario desde Luis Ladaria. Con correcciones.

495. Anexo II: Síntesis del Capítulo II.

499-524. Bibliografía e Índice de toda la obra completa, con correcciones.

Importante: El entrecruzamiento por el cual una nota al pie remite a otra, sigue la numeración del texto impreso original, como así también la paginación del presente índice.

Por sugerencias, opiniones, etc.: leonardochimento@gmail.com

El autor parte de la complejidad concreta del modelo trinitario de cada uno de los dos teólogos elegidos, tratando de captar su riqueza irreductible. Y solo después, considerar la posibilidad de que ambos acercamientos al Misterio de Dios se muestren complementarios a la luz de dicho misterio.

Su intuición consiste, en primer lugar, en captar lo verdaderamente irreductible de cada uno de los dos *modelos integradores* y, en segundo lugar, lejos de querer convertirlos en una *reducción integrada* de uno por sobre el otro o de *excluir uno en función del otro* -a la luz de las consideraciones del primer capítulo-, intenta *percibir la complementariedad irreductible* de cada modelo analógico de comprensión, frente a la riqueza luminosa e incomprensible del misterio de Dios que intentan explicar. Esto le permitirá, en un primer momento, explicitar el correcto discernimiento que muestra la diferencia que ayuda a uno y otro modelo a perfeccionarse en su adecuada expresión comunicativa, y luego, llegar a evidenciar la significación última y definitiva de cada uno: siendo ambos verdaderamente irreductibles, no logran agotar el misterio que intentan explicar y así, en su coexistencia complementaria, acentúan el aspecto del misterio y del carácter oculto del Ser de Dios.

El autor, Leonardo Hugo Chimento, nació en Avellaneda provincia de Buenos Aires en el año 1983. En el año 2010 fue ordenado sacerdote del clero secular de la Diócesis de Avellaneda-Lanús. En el 2020 se doctoró en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) “Santa María de los Buenos Aires” en la Facultad de Teología, con la tesis publicada bajo el título: **“Trinidad y comunión. Contactos y divergencias entre la propuesta teológica de Gisbert Greshake y de Luis Francisco Ladaria”, Buenos Aires, Agape Libros, 2021.**

Contenidos

Introducción

Capítulo I: Desafíos al estudio del misterio trinitario de Dios y el método de acceso

- 1.1. El punto de partida, la Trinidad como misterio de fe
- 1.2. Imágenes y comparaciones para el misterio trinitario
- 1.3. La unidad de la Trinidad inmanente y la Trinidad económica
 - 1.3.1. La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente
 - 1.3.2. La Trinidad inmanente es la que se comunica libre y gratuitamente en la economía de la salvación
 - 1.3.3. Síntesis conclusiva
- 1.4. El problema central: la relación entre unidad y pluralidad trinitaria en Dios
 - 1.4.1. Versión metafísica del problema
 - 1.4.1.1. Revolución en la comprensión del ser
 - 1.4.1.2. Del ser substancial al ser personal. El camino hacia una ontología trinitaria
 - 1.4.2. Versión teológica del problema: el predominio de lo unitario
 - 1.4.2.1. Perspectiva occidental. *Deus est Unum in Trinitate*
 - 1.4.2.2. Perspectiva oriental. *Deus est Unus in Trinitate*
- 1.5. Justificación del estudio propuesto: *Insight* y la noción del punto de vista superior
 - 1.5.1. *Insight*: Estudio sobre la comprensión humana
 - 1.5.1.1. La visión de conjunto de la obra
 - 1.5.1.2. La Estructura de la obra
 - 1.5.1.3. La significación teológica de la apropiación personal de nuestra autoconsciencia racional
 - 1.5.2. La noción del punto de vista superior
 - 1.5.3. Sumario
- 1.6. Conclusión: La Trinidad, un misterio que hace pensar

Capítulo II: Acercamiento al misterio trinitario desde Luis Ladaria

- 2.1. Una Opción sistemática
- 2.2. *Trinitas in unitate*
 - 2.2.1. De las misiones a las procesiones, relaciones y personas divinas
 - 2.2.1.1. De las misiones a las procesiones
 - 2.2.1.2. las procesiones
 - 2.2.1.3. Las relaciones
 - 2.2.1.4. Las personas divinas
 - 2.2.2. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo
 - 2.2.2.1. La persona del Padre, origen sin principio y fuente de la Trinidad
 - 2.2.2.2. La persona del Hijo, la perfecta respuesta de amor al Padre
 - 2.2.2.3. La persona del Espíritu Santo, comunión de amor
- 2.3. *Unitas in trinitate*
 - 2.3.1. La mutua inhabitación de las personas, la *perichóresis*

- 2.3.2. El carácter trinitario de las relaciones intradivinas y la procesión del Espíritu Santo
- 2.3.3. Advertencias sobre el paradigma comunional
- 2.4. Conclusión

Capítulo III: Acercamiento al misterio trinitario desde Gisbert Greshake

- 3.1. Presupuestos metodológicos
- 3.2. La comunión como categoría teo-lógica
- 3.3. La persona y la comunión
 - 3.3.1. Relación entre la fe trinitaria y la comprensión de persona
 - 3.3.2. Las notas esenciales de la persona y la realidad de la comunión: La analogía central
- 3.4. Dios como Comunión: Superación del dilema del pensar la unidad y la pluralidad
 - 3.4.1. Tesis. Dios como comunión: mediación entre unidad y pluralidad
 - 3.4.2. La unidad de Dios como unidad interpersonal de comunión
 - 3.4.3. La pluralidad de las personas a partir de la realización recíproca de comunión de amor
 - 3.4.3.1. El Padre en la rítmica del amor
 - 3.4.3.2. El Hijo en la rítmica del amor
 - 3.4.3.3. El Espíritu en la rítmica del amor
 - 3.4.4. Advertencias sobre al paradigma comunional
- 3.5. Conclusión

Capítulo IV: Conclusión comparativa

- 4.1. La importancia soteriológica del dogma trinitario
- 4.2. La sistematización teórica del dogma trinitario: «El modelo o acercamiento al misterio»
- 4.3. El punto de partida
- 4.4. La ontología de fondo
- 4.5. La co-originalidad de la Unidad y la Pluralidad trinitaria en Dios
- 4.6. La comprensión de la unidad
- 4.7. La comprensión de la pluralidad
- 4.8. Trinidad y Comunión
- 4.9. El rol de la tercera persona
- 4.10. El modelo trinitario y la prioridad ontológica y lógica
- 4.11. Confirmación de la hipótesis inicial: la complementariedad de los modelos esbozados a la luz del misterio de Dios

Anexo

SIGLAS

- CCE:* CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Madrid, 1992.
- CDUT:* GRESHAKE, Gisbert, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, España, Sal Terrae, 2002.
- DH:* DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (eds.), *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1999^{38ª}.
- DiEsp:* PIKAZA, Xabier, *Dios como espíritu y persona: Razón Humana y Misterio Trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, España, 1989.
- DiVi:* LADARIA, Luis Francisco, *El Dios vivo y verdadero: El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2010⁴.
- DJ:* KASPER, Walter, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2005⁷.
- DUT:* GRESHAKE, Gisbert, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001.
- DUT07:* ..., *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2007.
- Insight:* LONERGAN, Bernard, *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*, Salamanca, Sígueme, 2004.
- MIST:* FERRARA, Ricardo, *El misterio de Dios: Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- MistCom:* LADARIA, Luis Francisco, *La Trinidad misterio de comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2007.
- ST:* TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Madrid, 1990s, BAC.
- TCA:* COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid, ed. C. Pozo, 1998.

[...]

INTRODUCCIÓN

La confesión de un Dios en tres personas no tiene su origen en especulaciones abstractas de eruditos, sino en el acto por el que el ser humano se hace cristiano al recibir el bautismo “en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt. 28, 19). Dicha confesión es lo propio y específico de la religión cristiana. No se trata de “una *differentia specifica* que se añade a una idea religiosa general, como peculiar o incluso «singular» del cristianismo; es más bien la versión cristiana del lenguaje sobre Dios, que pretende decir la verdad escatológica, definitiva y universal y confiere su plena verdad a todos los otros discursos sobre Dios”.¹ Por lo tanto, siendo Dios el ámbito mismo en el que se desenvuelve nuestra vida cristiana, es el fundamento, el principio y la síntesis del misterio de nuestra salvación y, al mismo tiempo, su *gramática*, puesto que es la condición de posibilidad interna de toda la historia sagrada.² Sin embargo, este punto ofrece las mayores dificultades de comprensión como se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que en muchos cristianos la confesión trinitaria no incide o repercute en la *praxis* vital.³

A la luz del diagnóstico esbozado todavía recuerdo aquella primera clase en nuestra facultad en la que el profesor afirmó sin más: “Dios es simple”. Siempre quedo resonando en mí el sabor insatisfecho del significado dulce y amargo de aquella afirmación tan breve y tan densa en contenido. Años más tarde, mayor sorpresa produjo en mí el descubrir ante el misterio de la pluralidad personal de Dios, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son persona del mismo modo.⁴ A estos dos flashes experienciales de luz y desafío en la fe que deseaba entender, se sumó aquella certeza soteriológica, según la cual si el Hijo y el Espíritu Santo no fueran verdaderamente Dios no estaríamos salvados, e incluso no tendríamos acceso verdadero a su realidad divina concreta. Estos

¹ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2005⁷, 267. (En adelante *DJ*)

² *Ibíd.*, 352ss. Se evidencia el cuño soteriológico del dogma, la estructura o la dinámica trinitaria de nuestra salvación. Cf.: L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero: El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2010⁴, 156, 163-165. (En adelante *DiVi*)

³ Cf.: K. RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en J. FEINER – M. LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, Madrid, 1969s, 359.

⁴ Cf.: B. SESBOÛE, “Dieu et le concept de personne”, *Revue théologique de Louvain* 33 (2002) 321-350.

fueron y son el motor impulsor que sedujeron mi corazón y mi razón y me llevaron a desear sumergirme en el mar profundo e insondable del misterio de nuestro Señor y Salvador.

Por eso comparto que fue y es la búsqueda personal de Dios, más que el deseo de saber la que ha guiado y sigue motivando los pasos de quienes se han adentrado en el misterio del Dios uno y trino. Muchos teólogos y filósofos descubrieron en la creación *huellas-vestigios* de la Trinidad y contemplaron sobre todo al ser humano como la analogía creada más alta de la misma (cf.: Gn 1,26-27). Es así que entre otros motivos a nivel histórico ha prevalecido el acercamiento al misterio trinitario que acentúa una línea analógica de la intra-subjetividad por sobre la de la inter-personalidad.

A la luz de estas consideraciones, proponemos un esfuerzo de comprensión para alcanzar la dimensión teológica del problema que permite medir toda la relevancia de esta confesión.⁵ No se trata de justificar racionalmente la fe trinitaria, sino de ofrecer una síntesis de dos lenguajes y perspectivas al *Misterio de Dios*. Creemos que la comparación de dos acercamientos al mismo ayudará a percibir una mayor luminosidad del «*mysterium tremendum et fascinans*» del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que «son un solo mismo Dios».⁶ Por medio de este estudio quisiéramos guardar la máxima fidelidad y salvaguardar la mayor exactitud conceptual en la interpretación del patrimonio bíblico y la formulación dogmática.

En el criterio para la elección de los dos autores principales sobre los que centraremos el estudio de las dos propuestas teológico-trinitarias, hemos tenido especial cuidado en evitar el peligro que acontece cuando las formulas conceptuales y abstractas se independizan y pierden la referencia interpretativa de la “historia de Dios por medio de Cristo en el Espíritu Santo”. Peligro que, como bien señala Kasper, amenaza con anquilosar la fe viva e histórica de la Biblia y de la Tradición en fórmulas abstractas objetivamente correctas, pero que, aisladas de la historia sagrada, resultan ininteligibles e inviables para la fe existencial.⁷ Es decir, que hemos tamizado nuestra elección según la necesidad por la cual los autores en cuestión deban mostrar con claridad la importancia soteriológica de la formulación trinitaria, a fin de cimentarla de nuevo en la fe vivida.

⁵ Siguiendo el Diccionario de la real Academia Española, usaremos la palabra “comprender” en un sentido amplio. Por un lado en el sentido de “*intelligere*”, el contexto amplio de entender y alcanzar una cierta luz de sentido en la luminosidad de lo real, por eso dejaremos el término “comprender” en el sentido de abarcar totalmente. Y por el otro lado, en el sentido de la praxis, tal como se predica de alguien que comprende su oficio, es decir, que puede desempeñarlo eficazmente. Cf.: G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001, 42. (En adelante *DUT*)

⁶ Cf.: F. M. GENUYT, *El misterio de Dios*, Barcelona, Herder, 1966, 31.

⁷ Cf.: KASPER, *DJ*, 297.

Esto significa que debemos considerar cómo los autores en cuestión ponen especial cuidado: 1. en presentar el nexo entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente; 2. en explicitar el dogma trinitario en su significado para el hombre y su salvación, es decir en la comprensión creyente del misterio como misterio del *intellectus fidei*, de la comprensión interna de la fe; 3. en esbozar desde la Trinidad una visión global de la realidad específicamente cristiana, para entenderla de modo nuevo y más profundo. Así, la unidad-comunión trinitaria aparece por la vía analógica como modelo de comprensión cristiano de toda realidad gracias al cual es posible ver cómo la idea de la realidad marcada por la sustancia y la esencia deja su paso a la primacía de la persona y de la relación. En una palabra, deben permitir acercarnos a una mayor comprensión del “ser en sí” de la Trinidad inmanente y explicar al mismo tiempo lo que eso significa para nosotros en el plano soteriológico.⁸

Teniendo en cuenta estas consideraciones, inspirándonos en los estudios de “*las correspondencias y las paradojas implicadas en el misterio trinitario de Dios uno en esencia y trino en personas*”⁹ realizados en nuestra Facultad de Teología, y en continuidad con nuestra disertación escrita realizada también en nuestra querida Casa de Estudios en el año 2016, bajo el título: “*Trinidad y Comunidad. La Propuesta Teológica de Luis Francisco Ladaria: El Padre como Fundamento de la Comunión Trinitaria*,”¹⁰ proponemos en la presente tesis un ensayo de comprensión entre las propuestas teológico trinitarias de Gisbert Greshake y Luis Francisco Ladaria.

⁸ Cf.: *Ibíd.*, 300 y 351. La creación y deificación del hombre muestra la obra común de la Santísima Trinidad. El designio de Dios sobre el hombre se revela y cumple en el mundo en cuanto Misterio de Cristo (Ef 3,4; Col 1,27; 2,2; 4, 3; 1Tim 3,16), y a su vez este misterio se revela y se cumple en el Misterio de la Economía Trinitaria. La obra de creación y recreación del hombre es obra de la voluntad del Padre (Ef 1,5-9; Mt 11,26; Ap 4,11), que cumple hipostáticamente y autógicamente el Hijo (Heb 10,7; Jn 1,3.4.34; 5,30) y a la cual el Espíritu Santo, vivifica, santifica y lleva a la perfección (Gn 1,2; Lc 1,35; Hch 2,4-38; 2Co 3-6). De este modo, cada persona de la Trinidad aporta su contribución particular a la realización de la Economía divina, y participa y coopera según su hipóstasis específica, pero la obra de cada una de ellas está ligada sin cesar a la de las otras dos en el cumplimiento de la voluntad común. Cf.: Jean Claude LARCHET, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, España, Sígueme, 2016³, 26-27; *Supra* 1.3.

⁹ Cf.: R. FERRARA, *El misterio de Dios: Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 30. (En adelante *MIST*)

¹⁰ Cf.: L. CHIMENTO, *Trinidad y Comunidad. La Propuesta Teológica de Luis Francisco Ladaria: El Padre como Fundamento de la Comunión Trinitaria*, en Pontificia Universidad Católica, Santa María de los Buenos Aires, Facultad de Teología, Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática, 2016. Dicha tesis estaba estructurada en dos capítulos. El primero daba cuenta del Misterio de Dios en cuanto Misterio y las consideraciones que han de tenerse para adentrarse en su estudio; mientras que el segundo entraba de lleno en el estudio del modelo teológico trinitario del Dr. Ladaria. Ya en aquel momento hicimos mención del deseo de continuar nuestros estudios para profundizar estos aspectos tratando de encontrar el «modelo superador» en la comprensión del Misterio de Dios. Una reelaboración de dichos capítulos junto a la explicitación de las consideraciones de Lonergan, que allí no eran mas que menciones al pie de página, y el modelo teológico trinitario de Greshake dieron lugar al presente estudio. Cf.: *Ibíd.*, 63.

Nuestra hipótesis de trabajo consiste en poder dilucidar si estas dos propuestas se muestran complementarias en el acercamiento al misterio trinitario de Dios.

Los dos autores elegidos ejemplifican, a grandes rasgos, los dos modelos tradicionales y fundamentales para la comprensión del misterio trinitario. Parafraseando a Xabier Pikaza, la palabra *modelo* la empleamos en un sentido extenso como «esquema mental» o «forma de acercamiento hacia el misterio».¹¹

El teólogo Luis Ladaria estudia el misterio de la Trinidad en su libro titulado: “*El Dios vivo y verdadero*”¹² y en un pequeño volumen monográfico: “*La Trinidad misterio de comunión*”¹³ que está en continuidad con el manual anteriormente citado. En el primero, el autor ofrece una visión panorámica sobre el misterio de la Trinidad, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático. Mientras que en el segundo (sin renunciar a indicaciones de la historia del dogma y de la teología) se ciñe a algunos aspectos de la teología sistemática como la relación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, la tri-personalidad divina dentro de la unidad esencial del único Dios y a algunos problemas en torno a la persona del Padre y del Espíritu Santo.

¹¹ Cf.: X. PIKAZA, *Dios como espíritu y persona: Razón Humana y Misterio Trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, España, 1989, 16. (En adelante *DiEsp*)

¹² LADARIA, *DiVi*. La primera edición del presente manual fue publicada en 1998. La presente edición del 2015 corresponde a la quinta, si bien está en continuidad sustancial con las ediciones y reimpresiones precedentes, el autor reconoce haber realizado una profunda reelaboración en el contenido que lo llevo a justificar mejor, y a matizar sus propios puntos de vista. También afirma que ha incorporado la bibliografía más relevante aparecida desde el 1998 al 2004 aproximadamente. Cf.: *Ibíd.*, 10-11. Pero un análisis comparativo de la primera edición (1998) para con la siguientes reediciones pone en evidencia que los cambios en el cuerpo de la redacción *no son sustanciales*, sino que sólo y en contados casos amplían un poco el sentido de lo ya dicho. Baste como ejemplo: el agregado de los tres primeros párrafos de la pág. 29; el párrafo insertado en el cuerpo del texto antes de la nota al pie 45 de la pág. 40, el cual funciona como una síntesis metodológica de lo que desarrollará luego; la ampliación de la cita de otro autor correspondiente a la nota 26 de la pág. 57; la inserción del último párrafo de la pág. 58; la ampliación que mejora la redacción del último párrafo de la pag. 62; etc. Por otro lado, y en cuanto al contenido de la parte histórica dos son las ampliaciones, corresponden al agregado de los párrafos de los subtítulos: del cap. 5, del apartado: Los Padres Apologetas, el “5. *La Carta a Diogneto*”; y del cap. 6, “*La Teología Pre-nicena. Algunas Reflexiones*”. Además, en el cap. 3, del apartado: El Hijo y el Espíritu Santo en relación con el único Dios en el nuevo Testamento, agrega el subtítulo clarificador: “1. *El Hijo «Dios» según el Nuevo Testamento. El Espíritu asociado al Padre y al Hijo*”, ausente en la primera ed. aunque si está presente el contenido del mismo. El resto de la obra prácticamente permanece inalterable. Los agregados sustanciales son más ricos tal como afirma el autor en el agregado de la bibliografía a pie de cada pág. a lo largo de todo el manual. Razón principal junto con el cambio de tipografía que hace que el libro casi duplique su volumen: la primera edición 445 páginas, mientras que la edición citada por nosotros 609 páginas. Todo lo dicho pone en evidencia que no aportaría un conocimiento significativo el estudio diacrónico de la obra. De todos modos, estas observaciones permiten confirmar la certeza de que el libro surge con el objetivo de ofrecer a los alumnos un apunte de clase autorizado por el profesor. Según frase del prefacio, ausente desde la segunda edición en adelante: “La docencia de un centro internacional y de alumnado numeroso hace que las lecciones de un profesor, de modo totalmente incontrolable por parte de éste empiecen a correr por el ancho mundo en forma de apuntes de fiabilidad al menos dudosa.” LADARIA, *DiVi*, 1998, IX. A fin de evitar las consecuencias desagradables que de ello puede derivarse y con el fin de ofrecer a sus alumnos un punto de referencia seguro, el autor procede a la publicación de su obra. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 2015⁴, 8.

¹³ *Ibíd.*, *La Trinidad misterio de comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2007. (En adelante *MistCom*) La primera edición de la presente monografía fue en el año 2002.

Por otro lado, Gisbert Greshake en su obra teológica principal “*El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*”¹⁴ se propone mostrar cómo la fe cristiana sólo puede ser comprendida total o parcialmente si se comprende a Dios, no como una unidad monárquica, sino como *Communio*, es decir como comunidad de tres personas cuya unidad es la del amor recíproco. Por esta razón, el autor se orienta a favor de una visión y estructuración trinitarias de la totalidad de la teología y de la espiritualidad cristiana, para mostrar consecuentemente la importancia teórica y la consecuencia práctica de creer en un Dios tri-personal.¹⁵

El libro se estructura en tres grandes partes:¹⁶ en la primera ilustra el camino hacia una *teología de la Trinidad como Comunión*,¹⁷ en la segunda muestra dicha tesis como centro y clave de la comprensión de *la toda la fe cristiana*¹⁸ y en la tercera parte se centra en los *nudos y problemas de la realidad* a la luz de la fe trinitaria.¹⁹ En suma, el autor quiere mostrar la relación entre la confesión trinitaria y la experiencia cristiana de fe, y la experiencia humana en general.²⁰ Por esta razón, la obra trata de “*Una teología trinitaria*” y no solamente de un tratado en particular (*teología de la trinidad*).²¹

¹⁴ GRESHAKE, DUT. La obra original es en alemán: *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Verlag Freiburg im Breisgau, Herder, 1997. La primera edición corresponde al mes de enero del mencionado año. El libro sobre el que trabajamos fue traducido desde el alemán al español por Roberto Herald Bernet, con el apoyo y la colaboración del mismo autor. Cf.: *Ibíd.*, 7-8. Según el objetivo del mismo autor, nos permitimos corregir la traducción del subtítulo de la obra (*Una teología de la Trinidad*) por *Una Teología Trinitaria*. Cf.: *Ibíd.*, 43. En el año 2007 la obra en alemán fue reeditada y nuevamente ampliada, aunque aún no se ha traducido todavía al español, “5. Nochmanls erweinterte Auflage der Erstausgabe” (*Ibíd.*, 4. En adelante DUT07). Un análisis comparativo entre las ediciones alemanas del 1997 y del 2007 evidencia que el agregado que amplía la última consiste solamente en un epílogo (§ 4) y en las nuevas publicaciones teológico trinitarias (§ 5). El objetivo del autor era clarificar y actualizar su estudio. Transcribimos a continuación los subtítulos del índice: § 4 Nachwort zur vierten Auflage: Zum Stand der gegenwärtigen trinitätstheologischen Diskussion. 1. Wichtige trinitätstheologische Publikationen der letzten Jahre. a) Zur Thematik einer “trinitarischen Ontologie”. b) Einige theologiegeschichtliche Werke c) Zum Zusammenhang “Trinität und Kirche”. d) Zur Thematik “Trinität und Kunst”. 2. Zu einigen von Rezensenten aufgeworfenen Einzelproblemen. a) Zur Methode. b) Ablösung des “genetischen Konstitutionsmodells” durch das Communio-Modell? c) Zum Personenverständnis. § 5 Zu einigen neueren trinitätstheologischen Veröffentlichungen. Los aportes de la edición del 2007 los tendremos presentes en los respectivos momentos de nuestro estudio como constará en el aparato crítico de las notas al pie de página.

¹⁵ Cf.: *Ibíd.*, 40ss.

¹⁶ Cf.: C. A. BERTOLINI, *Perijóresis. Hitos de un protagonismo creciente. Esbozos de un pensar perijorético: Gisbert Greshake*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Teología, Buenos Aires, 2007.

¹⁷ Cf.: *Ibíd.*, 71-268.

¹⁸ En relación a los siguientes temas/tratados: La comprensión del creador y de la creación (Cf.: *Ibíd.*, 269-389), El pecado como rechazo de la comunión (Cf.: *Ibíd.*, 391-401), Jesucristo como el establecimiento definitivo de la comunión (Cf.: *Ibíd.*, 402-446), La Iglesia como el misterio de la comunión trinitaria, (Cf.: *Ibíd.*, 447-518).

¹⁹ Aborda los siguientes aspectos: El problema de una metafísica trinitaria (Cf.: *Ibíd.*, 519-546). La sociedad, el estado y la política (Cf.: *Ibíd.*, 547-584). Las religiones y críticas a las religión a la luz de la fe trinitaria (Cf.: *Ibíd.*, 585-632). Por último, analiza cuatro tipos de representaciones trinitario-estéticas en el marco de las representaciones artísticas del Dios trinitario (Cf.: *Ibíd.*, 633-650).

²⁰ Cf.: *Ibíd.*, 42 y 62-63.

²¹ Cf.: *Ibíd.*, 43.

Debemos tener presente que Greshake en el año 1998, publicó un pequeño libro titulado: “*Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*”,²² el cual es una versión más sencilla y orientada a un público más amplio en el que da cuenta de los resultados, ideas y conexiones más importantes de la obra precedente. En la apreciación de su envergadura, expresión y modo argumentativo se pueden descubrir la síntesis de los puntos esenciales de la “*teología trinitaria*” del autor.

En el presente estudio, sólo nos ceñiremos (aunque sin desdeñar el conjunto) a la presentación de la propuesta teológica trinitaria de cada autor, es decir a la comprensión que el autor tiene de Dios, la visión sistemática del misterio de la Trinidad, en el caso del primero y la tesis central junto con los a-priori necesarios que debemos tener presentes para la recta comprensión del segundo.²³

Tanto Ladaria como Greshake se muestran muy respetuosos por las tradiciones teológicas trinitarias de occidente y de oriente tratando de tomar de ellas todos los elementos necesarios para profundizar la comprensión del misterio trinitario de Dios cada uno desde su propia perspectiva y opción teológica.²⁴

Sin embargo, ambos manifiestan una especial empatía por una u otra tradición. Por ejemplo, el mismo Ladaria afirma en la introducción de su manual

“Colocándonos en la gran tradición occidental, aunque muy buenas razones ecuménicas nos obliguen a dirigir también nuestra mirada al Oriente, no se podía prescindir de dar amplio espacio a la teología trinitaria de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino. [...], sin la cual no se puede entender la teología de Occidente, empezando incluso por la más reciente”.²⁵

Mientras que Greshake, luego de señalar “La visión de conjunto de las bases y los problemas fundamentales de la teología de la Trinidad”²⁶ en el “Resumen y determinación de tareas”²⁷ dice,

“Si bien en este trabajo se partirá más bien (pero, como se verá, en modo alguno totalmente) de la doctrina trinitaria oriental, esto es porque, según nuestro parecer, en ella se han subrayado y se subrayan mejor algunos rasgos esenciales de la fe trinitaria: el punto de partida no está en la esencia

²² GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, España, Sal Terrae, 2002. (En adelante: *CDUT*). La obra original es en alemán: *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Herder Freiburg im Breisgau, 2000³. La primera edición corresponde al año 1998, reeditado en alemán en el 2005 (cf.: *Ibíd.*, *CDUT07*, 558 nota 1, 583 nota 52). El libro sobre el que trabajamos fue traducido desde el alemán al español por José Pedro Tosaus Abadía. Teniendo en cuenta obviamente las apreciaciones de *Ibíd.*, *DUT07*.

²³ La consideración de las obras estudiadas en cada caso y el mismo enfoque de estudio deja traslucir que el tamaño del capítulo dedicado al modelo trinitario de Ladaria será un tanto más extenso con respecto al de Greshake. Debido a que mientras en el caso del primero se trata de un manual y una monografía complementaria, en el del segundo, de una presentación de “Una teología trinitaria” cuyo tratado o Teología de la Trinidad será un sólo capítulo, fundamento de toda la obra. Por tanto, esta diferencia de volumen no implica disminución de la importancia de un autor frente al otro.

²⁴ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 183-325; 329-375; 471-497; GRESHAKE, *DUT*, 84-99; 101-161.

²⁵ LADARIA, *DiVi*, 9. Cf.: *Ibíd.*, 329s.

²⁶ GRESHAKE, *DUT*, 71-95.

²⁷ *Ibíd.*, 96-99.

INTRODUCCIÓN

divina una –la que se contempla luego, como en un segundo paso respecto de sus propiedades personales– sino en el plano personal de las tres personas divinas, las que, en sus relaciones recíprocas, poseen la esencia divina una y son idénticas con ella”.²⁸

Como se puede apreciar resulta evidente la especial simpatía de Ladaria por la gran tradición latina occidental que considera como analogía especial, aunque no única ni principal, la intra-personal en perspectiva comunal.²⁹ Mientras que Greshake apunta su especial afinidad por la gran tradición griega oriental, aunque considera como analogía central, pero no única, la inter-personal.³⁰

Estas observaciones no deben llevarnos en absoluto a simplificaciones basadas en la hipótesis de Théodore de Régnon quien apoyándose en Dionysius Petavi diferencia la forma de pensamiento trinitario según una y otra tradición,

“La filosofía latina tiene a la vista, en primer lugar, la naturaleza esencial en sí misma, y accede después al *suppositum* (de las personas divinas); la filosofía griega tiene primero a la vista el *suppositum* (del Padre), y accede desde allí, en consecuencia, a la naturaleza esencial. El latino contempla el ser persona como un modo de la naturaleza esencial, el griego contempla la naturaleza esencial como contenido de la persona. Hay aquí diferentes perspectivas, que esbozan los conceptos de la misma realidad desde distintos accesos”.³¹

Por que esto nos llevaría al riesgo simplista de considerar a los autores en cuestión como complementarios por el sólo hecho de posicionarse en dos tradiciones diferentes y complementarias según lo esbozado por el mismo Concilio Vaticano II en su decreto *Unitatis Redintegratio*:

“puesto que en el Oriente y en el Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada y en el conocimiento y exposición de lo divino. No hay que

²⁸ *Ibíd.*, 97.

²⁹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 335-345, 375-401, 499-523; *Ibíd.*, *MistCom*, 120-133, 147-165.

³⁰ Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 323, 305-308.

³¹ Th. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité I*, París, 1892, 433 en GRESHAKE, *DUT*, 96. Siguiendo a Barnes, Ferrara recuerda que en realidad De Régnon sólo quería mostrar lo que separaba a Agustín de los Padres anteriores, latinos y griegos; pero la reflexión posterior transformó esta tesis en la afirmación de una diferencia entre oriente y occidente (!). Cf.: FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema”, *Teología* 80/2 (2002) 67 nota 36; M. R. BARNES, “De Régnon Reconsidered”, *Augustinian Studies* 26/2 (1995) 51-79. Por lo tanto, es un tópico infundado atribuir a Agustín el inicio de la teología occidental que parte de la unidad de sustancia para entender después las personas (cf.: C. E. GUNTON, *The Promise of the Trinitarian Theology*, T & T Clark, Edimburgo, 1997; RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 367) a diferencia de la tradición oriental que parte de las personas para desde ahí pensar la unidad. Cf.: Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1983, 108; B. STUDER, “La teología trinitaria in Agostino di Ipona. Continuità della tradizione occidentale? Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-V)”, en *Ibíd.*, *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Pontif. Ateneo Sant’ Anselmo, Roma, 1999, 291-310. Más bibliografía en A. CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, Madrid, 2012, 406-407 y nota 14. Por otro lado, tampoco entramos en cuestionamientos en torno a la relevancia de sustituir las distinciones entre tradiciones oriental u occidental por distinciones entre teologías pre-nicenas y post-nicenas (Lafont) o en las basadas en opciones especulativo sistemáticas (Salman, Cordovilla, etc). Cf.: G. LAFONT, *Peut-on connaitre Dieu en jesu-Christ? Problématique*, Paris, 1969, 68-72, 159-167; E. SALAMANN, “La natura scordata: Un futile elogio dell’ablativo”, en P. CODA; L. ZAK (eds.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell’ontologia*, Roma, 1998, 28-33; CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 401.

INTRODUCCIÓN

sorprenderse, de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros, de manera que hemos de declarar que las diversas fórmulas teológicas más bien que oponerse entre sí se complementan y perfeccionan unas a otras”.³²

Nuestra hipótesis de trabajo quiere partir más bien de la complejidad concreta del modelo trinitario de cada uno de los dos autores tratando de captar la riqueza irreductible de cada uno. Y ver sólo después, si es posible o no, mostrar si ambos acercamientos al Misterio de Dios se muestran complementarios a la luz de dicho misterio.

Si bien no nos adentraremos a estudiar la concepción trinitaria de Walter Kasper resulta ilustrativo considerar muy brevemente cómo pretende articular en un solo modelo de comprensión del misterio trinitario lo graficado por las tradiciones teológicas griega y latina. Dicho modelo es ofrecido en su obra titulada: “*El Dios de Jesucristo*”.³³ Allí, Kasper, siguiendo a Rahner,³⁴ manifiesta que la correcta insistencia en la divinidad de Cristo tuvo como consecuencia histórica que el término “Dios” dejara de designar exclusivamente al Padre y pasara a significar la esencia común al Padre, al Hijo, y al Espíritu Santo. Esto, según el autor, es lo que en la escolástica desembocó en la bipartición de la doctrina de Dios en dos tratados diferentes: “*De Deo uno*” y “*De Deo trino*”.³⁵ Por eso, propone que la doctrina trinitaria debe comenzar con el Padre y concebirlo como origen, fuente y fundamento interno de la unidad en la trinidad,³⁶ e intenta desarrollar el esquema del tratado “*De Deo uno*” como doctrina de Dios Padre, aún con el riesgo de hacer de Él una persona absoluta.³⁷ Por un lado, no se sigue necesariamente que todo lo que se deba decir del Dios uno se diga de la persona del Padre, es decir que la doctrina de la unidad de la esencia divina en la trinidad de personas tenga que ser la doctrina sobre Dios Padre. Y por el otro, el Padre no es más que en su relación con las otras dos personas divinas (el Hijo y el Espíritu) y los tres constituyen el único Dios, ya que de lo contrario implicaría concebir al Padre como una persona divina pre-relacional, independientemente de su constitución como persona por su propiedad

³² CONCILIO VATICANO II, *Decreto: Unitatis Redintegratio*, 17. Cf.: *Ibíd.*, 14.

³³ KASPER, *DJ*. Últimamente ha escrito otra obra en la que manteniendo la opción sistemática del tratado trinitario anterior, “se propone anudar la reflexión teológica con consideraciones espirituales, pastorales y sociales con vistas a propiciar una cultura de la misericordia”. *Ibíd.*, *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana*, 9.

³⁴ Cf.: RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 367-368 y 389-399; *Ibíd.*, “Θεός en el Nuevo Testamento”, en *Escritos de Teología I*, 93 nota 1 y 165ss; *Supra* 1.4.2.2 y la nota 355s.

³⁵ Cf.: KASPER, *DJ*, 175 y 353; *Supra* 1.6.

³⁶ Cf.: *Ibíd.*, 340.

³⁷ Cf.: *Ibíd.*, 176 y 181s. Se evidencia en la opción de Kasper de acentuar lo *personal* por sobre lo *sustancial*.

personal relativa, lo cual implicaría el riesgo de no lograr captar bien el significado del concepto de relación: la primera persona es Padre por su paternidad.³⁸

Con esta opción sistemática Kasper pretende «superar» el enfoque griego y latino en un *modelo integrador* que configura una *unidad (de comprensión) más elevada*. En sus propias palabras dirá

“Hemos perfilado así una concepción sistemática de la doctrina trinitaria donde el enfoque griego y latino se pueden «superar» en una unidad más elevada. Esta perspectiva comienza, siguiendo a los griegos, con el Padre, el origen sin origen; pero al concebir a éste con amor puro, como pura autodonación, puede entender las procesiones del Hijo y del Espíritu, al estilo de la teología latina, en su «lógica» interna y conbirlas en la fe como figuras del único amor inescrutable e incomprensible de Dios y con expresión del único misterio de salvación”.³⁹

Nosotros creemos, y esta es nuestra hipótesis, que la solución superadora tiene que estar en una integración más elevada de los modelos con los que pensamos el misterio de la santísima Trinidad,⁴⁰ integración que se vislumbra resaltando la luz del misterio de Dios, mostrando la *complementariedad irreductible* de estos dos grandes acercamientos al mismo, y explicitando al mismo tiempo como cada perspectiva logra dar cuenta de todos los problemas del mismo tratado teológico. De este modo, los riesgos o peligros que cada modelo conlleva no hacen más que mostrar la dificultad de fondo: la de trasponer nuestras categorías al misterio de Dios.⁴¹

Tal como iremos estudiando, cada “modelo” o “modo de acercamiento al misterio de Dios” es en sí mismo *irreductible* en cuanto que logra dar cuenta de todos los aspectos del misterio de Dios relativos a la fe que busca entender. Es decir, que su propia integración sistemática interna no puede modificarse incluyendo o mezclando elementos ajenos a esta, aunque sí puede perfeccionarse en cuanto al modo de extraer de sí mismo todas las consecuencias o implicancias para dar cuenta mejor de todos los elementos necesarios que ha de explicar. Esta es la razón por la que muchos modelos explicativos del misterio trinitario resultan como irreductibles en sí mismos, aunque yuxtapuestos y dialécticos entre sí configurándose como razonables “síntesis imaginativas” del misterio que intentan explicar.⁴²

De este modo, la integración más elevada de los modelos con los que concebimos el misterio de la santísima Trinidad no podría pensarse como una reducción sintética de

³⁸ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 40 nota 53, 403s, 499s; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 185; W. PANNENBERG, *Teología sistemática I*, Madrid, 1992, 204 y 353s. Cf.: *Infra* 2.2.2.1.

³⁹ KASPER, *DJ*, 351; Cf.: *Ibíd.*, 355.

⁴⁰ Por *superación* entendemos lo que Lonergan llamará *el punto de vista superior* que niega y retiene a la vez. Cf.: B. LONERGAN, *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*, Salamanca, Sígueme, 2004, 51ss, 145ss, 444 nota 21 (En adelante: *Insight*); *Infra* 1.5.2-1.5.3 y 1.6.

⁴¹ Cf.: PIKAZA, *DiEsp*, 109, 107, 111.

⁴² Cf.: La expresión destacada se entendera mejor a la luz de las consideraciones de *Infra* 1.5.2 y 1.5.3.

un modelo sobre el otro, ni concebirse como la exclusión de uno en función del otro apoyándose en determinadas preferencias, ya que cada uno de ellos debería mostrar que es lo suficientemente completo e irreductible en su concepción y en su simbolismo, adecuado para explicar y dar cuenta del misterio de Dios por medio de todos los elementos que reúne en su misma configuración interna. Por lo tanto, si habrá de haber una solución y no una supresión del problema, tendrá que reconocer y respetar el modo en que cada modelo logra dar cuenta desde su propia concepción del misterio en que se cree.

De ahí se deduce la importancia del primer capítulo, gracias al cual tendremos las bases para poder vislumbrar cómo el estudio del misterio de Dios permite ser considerado analógicamente como el punto de vista superior que puede articular y mostrar cómo cada uno de los modelos siendo distintos e irreductibles uno al otro pueden resultar complementarios entre sí en cuanto al modo de explicar el misterio que se cree,⁴³ permitiendo de este modo una mayor comprensión del mismo y vislumbrando su riqueza inagotable en cuanto misterio inabarcable.⁴⁴ Por eso la importancia del citado capítulo en cuanto al marco de referencia que integra las diversas conceptualizaciones y expresiones de la misma verdad creída: el misterio trinitario de Dios.⁴⁵

De este modo, en el primer capítulo pretendemos estudiar las consideraciones fundamentales y básicas de las que no es posible prescindir en un estudio serio de la doctrina trinitaria: el misterio de Dios en cuanto incognoscible, aunque cognoscible por su revelación (cf.: *Supra* 1.1); las imágenes y comparaciones por medio de las cuales es posible alcanzar una comprensión más profunda del mismo, y su valor en la inadecuación de su uso al permitir el surgimiento del acto de intelección⁴⁶ en el contexto de la fe que busca entender (cf.: *Supra* 1.2); el principio teológico que permite contextualizar la doctrina trinitaria en su fase soteriológica, según, el cual en la relación de la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, debemos afirmar «una distinción que no separa en una identidad, que no confunde» (cf.: *Supra* 1.3). Esto mismo volverá evidenciar el criterio de selección de las propuestas teológicas asumidas en los capítulos dos y tres. Luego de estos tres primeros apartados, debemos considerar el predominio de lo unitario

⁴³ La palabra complementario deriva del término latino *complementum* y significa “lo que se agrega para completar (hacer íntegro) algo”. Sus componentes léxicos son: el prefijo *con* (unión) *plere* (llenar) más el sufijo *mento* (medio, modo). Un complemento es una cosa, cualidad o circunstancia que se añade a otra y la completa, aumenta, mejora perfecciona. En el presente contexto no debe entenderse como amalgama, suma, yuxtaposición o compatibilidad que mezcle las particularidades propias de cada uno.

⁴⁴ Cf.: *Supra* 1.1.

⁴⁵ Al igual que las interpretaciones verdaderas, la enseñanza católica presenta la misma doctrina y el mismo significado mediante una diversidad de conceptualizaciones y expresiones. Cf.: LONERGAN, *Insight*, 846; *Supra* 1.6.

⁴⁶ Cf.: LONERGAN, *Insight*, 43ss.

en el campo metafísico y teológico, deteniéndonos en lo que conformaría la cuestión de fondo: la relación co-originaria entre la unidad y la pluralidad en Dios (cf.: *Supra* 1.4). Puesto que (como veremos) y a la vez sugiere el título principal del trabajo “Trinidad y comunión”, el impedimento determinante para una comprensión de Dios a la luz del paradigma comunal-relacional ha sido y sigue siendo el predominio de un determinado pensar unitario para el que la pluralidad y, con ello, la diferenciación personal es una modalidad secundaria del ser. Por eso, la pluralidad trinitaria, con su efecto de diferenciación, es vista en una posición secundaria respecto de la unidad de Dios. En este punto, seguiremos un enfoque distinto para el aspecto de orden filosófico y el de orden teológico, el primero será más diacrónico, mostrando el camino que queda por recorrer hacia una ontología relacional (cf.: *Supra* 1.4.1), mientras que el segundo será más sincrónico, mostrando el predominio de lo unitario en el pensar teológico oriental y occidental (cf.: *Supra* 1.4.2).

Luego y antes de esbozar la conclusión final del mismo capítulo en el que se retoma la hipótesis inicial para clarificarla a la luz de las nuevas consideraciones, es menester adentrarnos en el estudio de lo que nos ayudaría a entender analógicamente cómo funciona el fundamento de la misma hipótesis. Para eso, examinaremos lo que Lonergan considera como “*el punto de vista superior*” que se verifica en todo proceso cognoscitivo. Por tanto, el propósito de este apartado será clarificar sintéticamente que entiende nuestro autor por el *punto de vista superior*, a fin de poder vislumbrar en el apartado siguiente cómo podemos hacer un uso analógico del mismo para el tema que estamos estudiando.

Ahora bien, puesto que Lonergan habla de este tema en su obra: “*Insight: estudio sobre la comprensión humana*”,⁴⁷ estructuraremos el apartado en tres partes principales, en la primera optaremos por una síntesis sincrónica de dicha obra que permita captar no sólo el contenido somero de la misma, sino también su dinámica interna (cf.: *Supra* 1.5.1). De este modo, esperamos facilitar el acceso a este texto y adentrarnos en el tema que nos interesa: el punto de vista superior que desarrollaremos en la segunda parte (cf.: *Supra*

⁴⁷ LONERGAN, *Insight*. La primera edición original de *Insight: A Study of human understanding* es de 1957, la traducción al español fue realizada por Francisco Quijano O.P. en 1999. En el prefacio de los editores (R. M. doran y F. E. Crowe) de las obras de Lonergan se encuentra el complejo proceso de redacción de la presente obra, y las características de la edición crítica, preparada por Frederick Crowe S.J. y Robert M. doran, S.J. Además de las notas de investigación erudita, ofrece una información detallada de la génesis de *Insight*, situando algunas ideas peculiares del autor en el contexto de su vida y obra. Cf.: *Ibíd.*, 861. 867. Para profundizar en dicho estudio cf.: T. TEKIPPE, *What is Lonergan up to in Insight?*, 1996; *Ibíd.*, *An introductory guide to in Insight*, 2003; A. J. BRAVO, *Una introducción a Lonergan*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.

1.5.2.). Finalmente ofreceremos un sumario conclusivo que pretende recoger los elementos fundamentales que ayudan a clarificar la noción de punto de vista superior (cf.: *Supra* 1.5.3).

Con respecto a la primera parte presentaremos en primer lugar la visión de conjunto del libro de “*Insight*” (cf.: *Supra* 1.5.1.1). Luego nos detendremos en la explicación y profundización de la estructura y del movimiento interno del escrito (cf.: *Supra* 1.5.1.2) y en la significación teológica de la apropiación personal de nuestra conciencia racional, es decir, que preguntaremos por las contribuciones que ofrece a la fe y a la teología (cf.: *Supra* 1.5.1.3). Sólo después de esto, será más sencillo dilucidar las intuiciones que animan la estructura y el funcionamiento interno de toda la obra, para lo cual sugerimos consultar la misma obra de Lonergan⁴⁸ o el libro: “*Aportes para una pre-lectura de Insight de Bernard Lonergan*”.⁴⁹ Así estaremos en condiciones de abordar la cuestión del punto de vista superior (cf.: *Supra* 1.5.2 y 1.5.3).

La simple lectura de toda la obra torna evidente que su misma lógica interna es un proceso que no admite un sumario conclusivo, ya que busca la apropiación de la autoconsciencia inteligente y racional por parte del lector. Y puesto que esta apropiación sólo ocurre gradualmente no tiene sentido y hasta puede resultar vana una explicación intempestiva de la totalidad de la estructura cognoscitiva que no respete su dinamismo interno, y no brinde al lector la posibilidad de que pueda ir haciendo el ensamblaje paulatino de sus elementos, relaciones, alternativas e implicaciones, que le permitirá la autoapropiación de la propia autoconsciencia intelectual y racional. Esta es la razón principal por la que debimos optar por el antedicho modo de estudiar el tema abriéndolo incluso a la posibilidad de remitir a una síntesis metodológica de la obra entera de

⁴⁸ Cf.: *Ibíd.*

⁴⁹ Cf.: CHIMENTO, *Aportes para una pre-lectura de Insight de Bernard Lonergan*, Buenos Aires, Agape, 2020. Este libro puede ser un aporte facilitador para una rápida comprensión de *Insight* desde la posibilidad de captar en su devenir reflexivo el surgimiento del Punto de Vista Superior. En su índice se evidencia la estructuración en tres partes. La primera recoge una síntesis general de la obra de Lonergan. En la segunda, se ofrece una síntesis sobre lo que estudia dicho autor en cada capítulo de *Insight*, y del cómo lo hace. La misma está precedida por un cuadro que contiene todos los títulos que conforman el contenido interno de dicho capítulo, completando si es el caso en letra cursiva los agregados para esclarecer mejor el contenido del tema que allí es estudiado. Mientas que, en la tercera parte se ilustra el movimiento interno del devenir del proceso mismo de la obra el cual configura su estructura. Para lo cual, se citan los resúmenes metodológicos que Lonergan señala para unir los capítulos-pares-secciones y ayudar a su comprensión. De este modo, el libro ofrece una herramienta que al facilitar la pre-lectura (lectura que antecede a toda lectura analítica) de *Insight*, puede mostrar cómo cada capítulo-parte-sección van conformando los contextos sucesivos tan sólo para proporcionar la base y la necesidad de suscitar un nuevo contexto más pleno, un nuevo punto de vista superior, y de este modo, lograr alcanzar la comprensión del acto de comprensión, y una aprehensión de los lineamientos principales de todo lo que hay por comprender. (Cf.: LONERGAN, *Insight*, 837). Tema evidentemente que escapa al objeto principal de nuestro estudio, pero que hace a la herramienta epistemológica que hemos elegido y fundamentado. Cf.: *Supra* 1.5.

Lonergan tal como ofrecimos en el libro anteriormente citado,⁵⁰ ya que las síntesis disponibles saltean la apropiación del mismo punto de vista superior.⁵¹

No está demás volver a decir que la noción del “punto de vista superior”, que analógicamente aplicaremos al misterio de Dios en el presente trabajo,⁵² está sostenida por la solidez de la *doctrina cognoscitiva de Lonergan* que supera al resto de las gnoseologías por constituir el fundamento de la epistemología,⁵³ y también por el mismo modo de fundamentar dicha noción en cuanto a la invariancia del mismo proceso cognoscitivo.⁵⁴ Ya que el conocimiento humano no comienza a partir de un conocimiento previo, sino en virtud de un procedimiento natural, espontáneo e inevitable; que no recibe sus términos básicos ya definidos por algún conocimiento anterior al ejercicio del conocimiento como sucede, por ejemplo en la teoría tomista que está acuñada explícitamente en términos metafísicos,⁵⁵ sino que sus términos básicos y relaciones son establecidos por la estructura dinámica del propio proceso cognoscitivo.⁵⁶ Así, Lonergan explica la gnoseología en *términos cognoscitivos*, articulándola convenientemente en función del *isomorfismo* de la estructura de la actividad cognoscitiva y la estructura del ser proporcionado⁵⁷ y del *polimorfismo* de la consciencia humana,⁵⁸ en su orientación dinámica con su objetivo irrestricto en cuanto *tendencia primordial, eros de la mente o deseo desasido, desinteresado, irrestricto de comprender correctamente*,⁵⁹ deseo que obviamente interviene en la ejecución de dicha operación.⁶⁰

⁵⁰ Cf.: CHIMENTO, *Aportes para una pre-lectura de Insight*.

⁵¹ Cf.: LONERGAN, *Insight*, 19; *Supra* 1.5.1.3.3.

⁵² Cf.: *Supra* 1.5.

⁵³ Cf.: LONERGAN, *Método en teología*, 28, 30, 32, 86.

⁵⁴ Cf.: *Ibíd.*, *Insight*, 407. Si bien puede asemejarse a la deducción kantiana, Lonergan explica las diferencias sustanciales con respecto a la misma. Cf la clarificación que hace por contraste con Kant (*Ibíd.*, 407-410 y 738-739) y con el relativismo (*Ibíd.*, 411-416).

⁵⁵ El mismo Lonergan explícita en las notas 3 y 4 de la pág. 483 que fue gracias a los profundos estudios que hizo sobre las obras del Aquinate lo que le permitió añadir y perfeccionar lo viejo por medio de lo nuevo (Cf.: *Ibíd.*, 853-855). Cf.: *Ibíd.*, 481-483; 462ss. principalmente 464; y muy especialmente 500-501. Además cf.: *Ibíd.*, *Método en teología*, 28, 98, 120-122, 251s., 262s., 305s; G. VAN RIET, *L'épistémologie Thomiste: Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école tomista contemporaine*, Lonvain, Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

⁵⁶ Cf.: LONERGAN, *Insight*, 414.

⁵⁷ Cf.: *Ibíd.*, 158, 475-476, 568, 570, 617, 641-642, 786. Sobre todo, las págs.: 476, 568, 617, 786. Además cf.: *Ibíd.*, *Método en teología*, 28 nota 7, 120-122, 262s.

⁵⁸ El polimorfismo de la consciencia humana está dado según sean las configuraciones: biológica, estética, artística, dramática, práctica, intelectual o mística con sus alternancias, combinaciones y mezclas (Cf.: *Ibíd.*, *Insight*, 459-560, 472-474, 504, 782, 793. Sobre todo, las págs.: 459-560, 793). Y además según sus niveles o sucesivos ensanchamientos: consciencia empírica, intelectual, racional, -autoconciencia racional-, y consciencia moral/responsable, y religiosa (Cf.: *Ibíd.*, *Insight*, 388-400, 707-710, 718, 807. Sobre todo, las págs.: 388-392, 707-709).

⁵⁹ Cf.: *Ibíd.*, 44, 113, 277-279, 417-420, 453-454, 470, 619, 639, 688, 718-719, 734-735, 740, 785, 804-805. Sobre todo, la pág.: 470,

⁶⁰ Cf.: *Ibíd.*, 785, 312-313, 483; *Ibíd.*, *Método en teología*, 255-259.

Finalmente, y cerrando el círculo hermenéutico del capítulo y a modo de conclusión, mostramos cómo el misterio trinitario da que pensar y nos abre a las consideraciones de los distintos acercamientos (cf.: *Supra* 1.6).

Si bien todas las operaciones funcionales o especializaciones del método teológico se mostrarán actuantes en mayor o menor medida en cada uno de los cuatro capítulos del presente trabajo, podemos decir a modo de generalización que en este primer capítulo trataremos de mostrar sistemáticamente las principales cuestiones que han de ser tenidas en cuenta en toda *investigación de los datos sobre la teología trinitaria*.⁶¹

Por otra parte, es preciso tomar en consideración que en los dos capítulos siguientes alteramos el orden alfabético del título principal en función del criterio pedagógico expositivo que facilita la comprensión del tema. Debido a que la propuesta de Ladaria se ubica en el contexto de la presentación clásica del misterio trinitario, y la de Greshake la supone a la vez que la cuestiona.

Estos capítulos centrales responden a los criterios formales y doctrinales de presentación de cada propuesta teológica. Por esta razón, ambos capítulos comenzarán con una presentación muy sintética de cada autor desde lo biográfico y desde su producción bibliográfica, centrándonos principalmente en los datos que son más relevantes para el enfoque de la propuesta teológica trinitaria. Luego, se procederá al desarrollo de los aspectos doctrinales de cada uno: en un primer momento, explicitando los puntos de partida de cada propuesta, los presupuestos filosóficos, teológicos y metodológicos. En un segundo momento, mostrando qué aportes y límites capta o acentúa cada modelo teológico del mismo misterio. Como se evidencia, el método de trabajo seguido en estos dos capítulos estará regido por una lectura crítico-analítica, en la que se procederá a interpretar tratando de entender y juzgar correctamente la *visión sistemática* que configura el acercamiento o modelo teológico trinitario de cada autor.⁶² De este modo, y dicho en los términos de las especializaciones fundamentales del método teológico, buscaremos dilucidar cómo cada uno de ellos se ha esforzado en clarificar el *establecimiento de las doctrinas* desde su propia *explicitación de los fundamentos*.⁶³

Con respecto a la propuesta teológica de Ladaria, luego de una breve presentación de su biografía estudiaremos el punto de partida y la delimitación de las obras que consideraremos para arribar a su opción sistemática, por la cual invierte el orden clásico

⁶¹ Cf.: *Ibíd.*, 145-148; 127-132.

⁶² Cf.: *Ibíd.*, 323-340.

⁶³ Cf.: *Ibíd.*, 261-322. En el anexo del presente trabajo ofreceremos una breve síntesis de cada uno de los modelos teológicos estudiados. Cf.: *Infra* Anexo.

en el análisis de la doctrina trinitaria (cf.: *Supra* 2.1). A continuación y al filo de sus reflexiones (cf.: *Supra* 2.2), las cuales siguiendo el orden cognoscitivo histórico-salvífico que parte de las misiones soteriológicas y de su revelación verbal para conocer en ellas las procesiones eternas como su fundamento y su presupuesto (cf.: *Supra* 2.2.1.1-2.2.1.2), y de éstas a las relaciones divinas en ellas implicadas que, distintas entre sí en cuanto relaciones subsistentes, nos llevan al concepto abstracto de persona divina (cf.: *Supra* 2.2.1.3-2.2.1.4) para analizarlo, luego de modo concreto en su irrepetibilidad personal (cf.: *Supra* 2.2.2). Con respecto a la «Unidad en la Trinidad» estudiaremos minuciosamente la mutua inhabitación de las personas divinas en la *perichóresis* (cf.: *Supra* 2.3.1); el carácter trinitario de las relaciones intradivinas y la procesión del Espíritu Santo (cf.: *Supra* 2.3.2); y las advertencias sobre el paradigma comunional (cf.: *Supra* 2.3.3). Finalmente, presentaremos una síntesis conclusiva de su propuesta teológica trinitaria, la cual configura su modelo trinitario (cf.: *Supra* 2.4).

En el tercer capítulo esbozaremos la propuesta de Greshake. Al igual que en el segundo comenzamos a adentrarnos en su propuesta a través de una breve síntesis de su vida y de sus obras. Luego, estudiaremos los presupuestos necesarios que debemos tener presentes para desarrollar el acercamiento al misterio del Dios Trinitario de dicho autor (cf.: *Supra* 3.1-3.3). Así, gracias al estudio de la persona y de la realidad de la comunión podemos contar con el paradigma teológico necesario para fundamentar su tesis central: «Dios como comunión: mediación entre unidad y pluralidad» (cf.: *Supra* 3.4.1), con la que es posible no sólo determinar la esencia de Dios (cf.: *Supra* 3.4.2), sino también (como denominación de la unidad relacional de mediación entre identidad y diferencia), la constitución de las personas divinas y sus relaciones en lo que Greshake llamará las rítmicas del amor del Pare, del Hijo y del Espíritu (cf.: *Supra* 3.4.3). Finalmente, y antes de la síntesis conclusiva de su propuesta teológica (cf.: *Supra* 3.5), estudiaremos los motivos que llevaron al retraso del uso de la categoría *comunión* para comprender el misterio de Dios (cf.: *Supra* 3.4.4).

En el cuarto y último capítulo, teniendo ya todos los elementos necesarios para captar la solidez y coherencia interna de cada modelo, estaremos en condiciones de proceder a una lectura crítica comparativa. Por medio de ella, y gracias a la *dialéctica* en cuanto especialización del método teológico, trataremos de ver las similitudes y las diferencias en el modo de explicar,⁶⁴ según la fe que busca entender, los variados núcleos temáticos y problemas teológicos que integran el misterio trinitario de Dios: la unidad

⁶⁴ Cf.: *Ibíd.*, 229-259.

INTRODUCCIÓN

divina, la igualdad de las tres personas divinas o la consustancialidad, la pluralidad divina, el primado o la monarquía del Padre, el orden o la *taxis* trinitaria, la reciprocidad o el carácter trinitario de las relaciones divinas, la *perichóresis*, etc. Sólo así podremos dar cuenta de haber o no reunido la suficiente evidencia para poder confirmar nuestra hipótesis inicial que expresamos así: ambos modelos (resumiendo en sí mismos las grandes intuiciones y los aportes de la larga tradición de Oriente y Occidente) en el nuevo contexto metafísico relacional logran: 1. explicar acabadamente los mencionados ítems del misterio de Dios, captando la racionabilidad cristiana del mismo; 2. mostrar cómo, por un lado, si son verdaderamente irreductibles uno al otro y, por el otro si su misma irreductibilidad los hace verdaderamente complementarios a la luz del misterio insondable de Dios. En última instancia también podremos comprobar si ambos a su vez se reclaman para corregirse y complementarse mutuamente en la circularidad hermenéutica de la comprensión del misterio.

[...]

CAPÍTULO II:
ACERCAMIENTO AL MISTERIO TRINITARIO
DESDE LUIS LADARIA

Antes de adentrarnos en la comprensión del misterio trinitario del teólogo Dr. Luis Francisco Ladaria presentamos a continuación una apretada síntesis de su vida y de sus obras.⁶⁵

Nació el 19 de abril de 1944 en Manacor (Mallorca, España). Cursó el Bachillerato en el Colegio Montesión de Palma de Mallorca, donde se graduó con una licenciatura en Derecho en 1966. El 17 de octubre del mismo año ingresó a la Compañía de Jesús. Fue ordenado sacerdote el 29 de julio de 1973. Realizó sus estudios teológicos en la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid, en la *Philosophische-Theologische Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt am Main* de Alemania (1973) y en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma (1975), donde obtuvo el doctorado con un estudio sobre Hilario de Potiers (1977). Fue profesor de Historia de los Dogmas y Teología Dogmática en la Universidad Pontificia de Comillas (1975-1984) y desde 1984 es profesor ordinario de Teología Dogmática en la Universidad Gregoriana, de la que será el vice-rector de 1986 y 1994. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional 1992 a 1997 y Secretario General de la misma de 2004 a 2009. En julio de 2008 fue nombrado arzobispo titular de Thibica y Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Recibió la consagración episcopal de manos del Cardenal Tarcisio Bertone el 26 de julio del mismo año en la Basílica de San Pedro. El 13 de noviembre de 2008 fue nombrado consultor de la Congregación para los Obispos. El 31 de enero de 2009 consultor del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos. El 22 de abril de 2009 es sucedido por Charles Morerod, OP, como Secretario General de la Comisión Teológica Internacional y designado consultor del Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud el 5 de enero de 2011. Actualmente es un miembro del equipo de la Santa Sede encargado del diálogo con la Hermandad Sacerdotal San Pío X, que comenzó el 26 de octubre de 2009. El 19 de mayo de 2014 fue investido “Doctor Honoris Causa” por la Universidad Pontificia de Salamanca.⁶⁶ Y el 2 de octubre del mismo año fue investido “Doctor Honoris

⁶⁵ Cf.: J. BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Barcelona, Monte Carmelo, 2004, 595-599.

⁶⁶ Ceremonia de investidura como Doctor Honoris Causa al P. Luis F. Ladaria Ferrer SJ, [En línea]. YouTube. 6 febrero de 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=h6dGrAIZ1_Q. [Consulta: noviembre 2015].

Causa” por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, al tiempo que se presentó su libro homenaje titulado: “La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre”.⁶⁷

A continuación, elencamos sus obras principales sin pretender ser exhaustivos, citando en primer lugar su tesis doctoral continuando con sus escritos en orden cronológico. Para los artículos y colaboraciones del mismo autor sugerimos consultar el “*Diccionario de teólogos/as contemporáneos*” de Juan Boch.⁶⁸

- *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid, 1977.
- *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, Madrid, 1980.
- *Antropología teológica*, Madrid-Roma, PUG – UPCM, 1983.
- *San Hilario de Poitiers. La Trinidad, Edición bilingüe*, Madrid, BAC, 1986.
- *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma, EPUG, 1989.
- *El hombre en la creación*, Madrid, BAC, 2012 (1990).
- *Introducción a la antropología Teologica*, Navarra, Verbo divino, 1992.
- *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, BAC, 1993, (2001³).
- *Antropología Teológica*, Roma-Casale Monferrato, 1995.
- *El Dios vivo verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, 1998 (2015⁴).
- *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca, 2002.
- *Diccionario de San Hilario de Poitiers*, Monte Carmelo, Burgos, 2006.
- *Jesucristo, Salvación de todos*, Madrid, San Pablo – UPCM, 2007.
- *San Hilario de Poitiers. Comentario al Evangelio de Mateo. Traducción, Introducción y Notas*, Madrid, BAC, 2010.
- *El Hombre en la Creación*, Madrid, BAC, 2012 (1990).
- *La Unción de Cristo*, Burgos, Monte Carmelo, 2013.

Junto a Juan Bosch podemos afirmar que los centros de interés teológico de Ladaria se diversifican en dos vertientes complementarias: la teología patristica y la

⁶⁷ A. CORDOVILLA PÉREZ, J. G. GRANADOS, E. M. AROZTEGI, G. P. HERNÁNDEZ (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre*, BAC, Madrid, 2014; Presentazione del volume «La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, SJ» (Card. Gerhard L. Müller, Mons. Luis F. Ladaria, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014). [En línea]. YouTube. 21 diciembre de 2014. <<https://www.youtube.com/watch?v=NIdKXI265bA>. [Consulta: noviembre 2015].

⁶⁸ Lista de colaboraciones y artículos del mismo autor, cf.: BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, 597-599. En dicha cita faltan entre otros: LADARIA, “Hilario de Poitiers en el tratado sobre la Trinidad de la Summa de santo Toma”, *Compostellana* 43 (1998) 342-359; *Ibid.*, “La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión”, *Gregorianum* 86, 2 (2005) 276-307; *Ibid.*, “El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers”, en *Credo in Spiritum Sanctum. Acti del Congreso Teológico Internazionale di Pneumatologia*, Roma 22-26 marzo 1982, (Roma 1983) 243-253. Además puede también complementarse el elenco con la bibliografía ofrecida por la tesis doctoral de Gallardo. Cf.: C. GALLARDO, *Cristo, El Hombre Perfecto, El Pensamiento Cristológico de Luis Francisco Ladaria sj.*, Roma, Lataran university Press, 2017.

teología dogmática. Los trabajos positivos de su investigación sobre Clemente de Alejandría, Hilario de Poitiers y otros escritores cristianos del tiempo de los Padres, le han ayudado a elaborar una coherente síntesis de lo que en un primer momento fue su dedicación principal: la Antropología Teológica. Evidentemente el acierto de Ladaria es haber construido esta disciplina correlacionando todos los núcleos que dan carácter teológico a su antropología: doctrina trinitaria cristológica, teología de la creación, de la gracia y del pecado y escatología.⁶⁹

Tal como adelantamos en la introducción general del presente trabajo en este capítulo desarrollaremos el acercamiento al Dios Trinitario de dicho autor en las dos obras principales en las que desarrolla el tema, su libro titulado: “*El Dios vivo y verdadero*”⁷⁰ y en un pequeño volumen monográfico: “*La trinidad misterio de comunión*”,⁷¹ que está en continuidad con el manual anteriormente citado.

En el primero, el autor ofrece una visión panorámica sobre el misterio de la Trinidad, tanto desde el punto de vista histórico (primera parte) como sistemático (segunda parte). Mientras que en el segundo, sin renunciar a indicaciones de la historia del dogma y de la teología, se ciñe a algunos aspectos de la teología sistemática como: la

⁶⁹ BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, 595.

⁷⁰ LADARIA, *DiVi*. La primera edición del presente manual fue publicada en 1998. Se trata de un manual básico y seguro para alumnos de la Gregoriana, frente a la fiabilidad dudosa de diferentes apuntes que corren entre los alumnos (cf.: *Ibíd.* del 1998, IX-X; *Ibíd.* del 2015⁴, 8). El cual presenta la teología trinitaria casi oficial de la Iglesia católica en línea escolar. La presente edición del 2015 corresponde a la quinta edición, si bien, está en continuidad sustancial con las ediciones y reimpresiones precedentes, el autor reconoce haber realizado una profunda reelaboración en el contenido que lo llevo a justificar mejor y a matizar sus propios puntos de vista. También afirma que ha incorporado la bibliografía más relevante aparecida desde el 1998 al 2004 aproximadamente. Cf.: *Ibíd.*, 10-11. Pero un análisis comparativo de la primera edición (1998) para con la siguientes reediciones pone en evidencia que los cambios en el cuerpo de la redacción *no son sustanciales*, sino que sólo y en contados casos amplían un poco el sentido de lo ya dicho. Baste como ejemplo: el agregado de los tres primeros párrafos de la pág. 29; el párrafo insertado en el cuerpo del texto antes de la nota al pie 45 de la pág. 40, el cual funciona como una síntesis metodológica de lo que desarrollará luego; la ampliación de la cita de otro autor correspondiente a la nota 26 de la pág. 57; la inserción del último párrafo de la pág. 58; la ampliación que mejora la redacción del último párrafo de la pag. 62; etc. Por otro lado, y en cuanto al contenido de la parte histórica dos son las ampliaciones, corresponden al agregado de los párrafos de los subtítulos: del cap. 5, del apartado: Los Padres Apologetas, el “5. *La Carta a Diogneto*”; y del cap. 6, “*La Teología Pre-nicena. Algunas Reflexiones*”. Además, en el cap. 3, del apartado: El Hijo y el Espíritu Santo en relación con el único Dios en el nuevo Testamento, agrega el subtítulo clarificador: “1. *El Hijo «Dios» según el Nuevo Testamento. El Espíritu asociado al Padre y al Hijo*”, ausente en la primera ed. aunque sí está presente el contenido del mismo. El resto de la obra prácticamente permanece inalterable. Los agregados sustanciales son más ricos tal como afirma el autor en el agregado de la bibliografía a pie de cada pág. a lo largo de todo el manual. Razón principal junto con el cambio de tipografía que hace que el libro casi duplique su volumen: la primera edición 445 páginas, mientras que la edición citada por nosotros 609 páginas. Todo lo dicho pone en evidencia que no aportaría un conocimiento significativo el estudio diacrónico de la obra. Por otro lado, nos centraremos en la segunda parte sin perder de vista la totalidad de la misma. Para una visión sintética del mismo cf.: PIKAZA, “Trinidad y antropología. Tres modelos: Ladaria L., González A., Andrade B.”, *Estudios Trinitarios* 35 (2002) 551-554.

⁷¹ *Ibíd.*, *MistCom*. La primera edición de la presente monografía fue publicada en el año 2002.

relación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, la tripersonalidad divina dentro de la unidad esencial del único Dios y algunos problemas en torno a la persona del Padre y del Espíritu Santo.

Como el mismo Ladaria señala, y tal como especificamos en el capítulo antecedente,⁷² al estudiar el misterio trinitario es menester no perder de vista la búsqueda personal de Dios más que el deseo de saber. De hecho, este deseo crece y se sustenta desde el deseo de amarlo y dejarse amar por Él.

El *misterio* del que estamos hablando no es lo inconciliable con nuestra experiencia, ni aquello incognoscible, sino que el *misterio* de Dios que podemos conocer es ante todo Dios mismo uno y trino que se revela por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. Misterio que en su máxima luminosidad supera las posibilidades de la comprensión humana, pero a las vez da sentido a cuanto nos rodea. Cuanto más grande es la revelación de Dios más grande es su misterio y por tanto más grande es el saber del propio no saber, porque estamos delante de la inmensa grandeza de Dios y todo esto precisamente a pesar de su cercanía.⁷³

Por esta razón, la única vía de acceso a la teología del misterio del Dios trinitario es la económica (momento ascendente o perspectiva gnoseológica: que es la primera desde nuestro punto de vista, en el orden del conocer)⁷⁴ y, por tanto, toda especulación teológica que se desligue de la base económica se aleja de su relación directa con el evangelio.⁷⁵

Habiendo aclarado estos presupuestos, Ladaria señala que el punto de partida inevitable es la revelación de Dios en Cristo. Ya que, en la vida de Jesús se revela la “*Trinidad económica*” y se nos abre el misterio de la “*Trinidad inmanente*”.⁷⁶ Este tema nos adentra al punto siguiente en el que nuestro autor señala su opción sistemática.

2.1. Una Opción sistemática

En el tercer capítulo con el que comienza la primera parte de su libro “*El Dios vivo y verdadero*”, Ladaria especifica haber tomado como punto de partida las dos misiones del Hijo y del Espíritu Santo, según el texto guía de Ga 4,4-6 con el que ilustra

⁷² Cf.: *Supra* 1.1.

⁷³ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 25.

⁷⁴ Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 39; Del presente trabajo *Supra* 1.3.3.

⁷⁵ Cf.: *Ibíd.*, 28.

⁷⁶ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 11-64; *Ibíd.*, *DiVi*, 45-69; Del presente trabajo *supra* 1.3.

de modo sintético la estructura trinitaria de la salvación.⁷⁷ Luego, siguiendo el camino de reflexión teológica que se ha emprendido en la tradición de la Iglesia, tratará de mostrar cómo estas misiones nos llevan al ser de Dios en sí mismo, precisamente para garantizar la verdad de la salvación que Dios nos ofrece por Cristo en el Espíritu Santo. Si bien detiene el recorrido histórico de la reflexión teológica de la tradición en el momento final de la formulación del dogma trinitario,⁷⁸ no por ello excluye referencias importantes a algunos concilios medievales.⁷⁹ En la segunda parte del manual titulada: “*De la «economía» a la «teología». Reflexión sistemática sobre Dios Uno y Trino*”, introducirá “las aportaciones de san Agustín, tan determinantes para la teología occidental, y también las de la teología medieval, en especial las de santo Tomás, igualmente de enorme influjo hasta nuestros días”.⁸⁰ En todo momento Ladaria procura que su reflexión sea fundada en la manifestación histórico-salvífica de Dios, ya que es el único camino que se nos ofrece para llegar a su misterio. Como hemos dicho es la “economía” la que ha llevado necesariamente a la “teología”.

En continuidad con este criterio epistemológico-gnoseológico en la presentación del tratado de Dios, Ladaria se aleja de la distinción clásica según la cual concebía dicho tratado articulado en dos partes: “*De Deo uno*” y “*De Deo trino*”. Ésta deriva en último término de la sistemática de santo Tomás, que siguiendo el orden de la enseñanza trata primero de lo que corresponde a la esencia de Dios y luego de la distinción de las personas.⁸¹

⁷⁷ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 73-75; 73-180 (Capítulos 3 y 4).

⁷⁸ Cf.: *Ibíd.*, 181-322 (Capítulos del 5 al 7 y parte del capítulo 8).

⁷⁹ Cf.: *Ibíd.*, 322-325 (Parte restante del capítulo 9).

⁸⁰ *Ibíd.*, 329.

⁸¹ En la *Summa contra gentiles* se da una separación sistemática: el primer libro trata únicamente del Dios Uno, mientras que los capítulos 2 a 26 del libro cuarto se trata únicamente del Dios Trinitario. En la *Summa Theologicae* el estudio del tema de Dios se coloca al comienzo de la primera parte, en las q. 2-43; a él seguirá inmediatamente el estudio de la creación, que para Tomás es parte todavía del tratado de Dios (constituye la tercera parte del mismo), en cuanto trata de la salida de las criaturas de Dios. Las dos primeras partes tratan de lo que pertenece a la *consideratio de Deo*, optando por el *ordo disciplinae*, examina primero «lo que corresponde a la esencia divina» (q. 2- 26) y, después, «lo que pertenece a la distinción de las personas» (q. 27-43). Lo que en la *Suma contra gentiles* había sido tratado en libros bien separados, en la *Suma teológica* se presenta unido y en continuidad. Si bien, a nosotros nos puede llegar a parecer que muchas de las cuestiones tratadas en la primera parte son de carácter filosófico, no debemos olvidar que nuestra distinción no corresponde a la mentalidad del s. XIII. Además, en estas cuestiones Santo Tomás arguye a partir de la Escritura y de la tradición patristica, y dicha estructuración del tratado trinitario en su aspecto inmanente también está al servicio de la teología de las misiones divinas, que constituye su meta y su clave. En una palabra, en la *Summa* el tratamiento inicial del Dios uno no significa dar prioridad a la esencia divina (unidad) por sobre las personas (pluralidad), sino sencillamente que se juega un papel de preponderancia el “*ordo cognoscendi*”. Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 63-64, 70-79; FERRARA, *MIST*, 36-38; CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 412- 414; MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 331-332; LADARIA, *DiVi*, 330. En la misma pág. Ladaria proporciona bibliografía sobre el pensamiento trinitario de Santo Tomás. Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 92, 84.

Este modo clásico en la presentación del tratado *en la actualidad da la impresión* de ser tributario de una distinción demasiado marcada entre las verdades alcanzables por la razón (filosófica) y las que solo pueden ser conocidas por la revelación divina. Por otro lado, no permite una explicitación directa de la relación con el misterio de la salvación y, además, resulta demasiado simplista debido a la posible identificación de dicha distinción con la revelación de Dios uno en el Antiguo Testamento y de Dios trino en el Nuevo.⁸²

Es necesario tener en cuenta, por tanto, que la revelación de la Trinidad proporciona una profundización de la misma unidad divina y da a ésta un carácter concreto, no es algo que se yuxtaponga a ella. El Dios uno es el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. La unidad no es sólo un dato previo a la revelación cristiana, sino que por ella la unidad recibe un sentido nuevo y mucho más profundo. No hay unidad sin trinidad y viceversa. La unidad divina es la *unitas in trinitate*, mientras que no se puede entender la trinidad sin tener en cuenta la unidad divina, *trinitas in unitate*.⁸³

Partiendo de dichos presupuestos y gracias a las diversas posibilidades de sistematización del tratado que se ofrecen como igualmente válidas, ya que nos movemos en el orden de la enseñanza y no en el del descubrimiento,⁸⁴ Ladaria, ubicándose en la línea de la tradición occidental,⁸⁵ teniendo bajo su mirada las intuiciones propias de la teología oriental⁸⁶ en el horizonte de una ontología relacional,⁸⁷ dará una clara y marcada preferencia a lo que en la distinción tradicional pertenece al *De Deo trino*.⁸⁸

Con respecto a la interconexión sistemática del tratado cf.: J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de Salvación*, II-I, Madrid, 36-37; RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis III*, 365-370, 384. 390, 388-389, principalmente en la nota 46 se proporciona más bibliografía que completa la aportada por LADARIA, *DiVi*, 330; *Ibíd.*, “La teología Trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión”, *Gregorianum* 86, 2 (2005) 301; PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 305-325. 316 y 319 a la luz de lo dicho en *supra* 1.4.; J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios: La doctrina sobre Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, 205; M. GONZÁLEZ, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio. La comunión, la explosión creativa y la consolidación de la sistemática trinitaria en la segunda mitad del siglo XX”, en M. GONZÁLEZ – M. F. MIRANDA (eds.), *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, San Pablo, 1998, 69-71, nota 123; J. LÓPEZ PRADES, “De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente. A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria” en *Revista Española de Teología* 58 (1998) 287, 290-292 y 314.

⁸² Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 141-143; *Ibíd.*, *DiVi*, 500-502.

⁸³ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 23; *Supra* 1.4 y 1.6.

⁸⁴ Cf.: LONERGAN, *Método en teología*, 333.

⁸⁵ En cuanto al uso de la analogía agustino-tomista para comprender el obrar inmanente de Dios, es decir, la plenitud de vida íntima en Dios. No como punto de partida, pero si como ilustración dentro de la reflexión sistemática del Tratado sin que por ello adquiriera una estructura y perspectiva neo-escolástica. Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 9, 329 y 340; *Supra* 1.2 y 2.2.1.

⁸⁶ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 9.

⁸⁷ El marco filosófico en el que piensa nuestro autor es el que deriva de la ontología relacional en el que el “ser es donación” y, por tanto, el centro no se coloca en la sustancia en general, sino en la persona. Cf.: *Ibíd.*, 507-509 y 522.

⁸⁸ Cf.: *Ibíd.*, 39. Como se evidencia Ladaria no sigue la opinión que tiende a identificar el Dios uno con el Padre. Cf.: *Ibíd.*, 40, nota 51; 404; 500s; *Ibíd.*, *MistCom*, 138s; *Supra* introducción del presente trabajo.

Por esta razón, nuestro autor considera que si bien toda sistematización es limitada porque ofrece ventajas e inconvenientes es más fácil abordar la cuestión de la esencia divina y de las propiedades de Dios luego de haber estudiado la Trinidad de personas.⁸⁹ Esto ocurre, ya que se trata de la esencia poseída por las tres personas y de las propiedades del Dios que en sí mismo es amor y comunión.

De todos modos, puesto que la trinidad y la unidad divinas son dos aspectos igualmente originarios del ser de Dios, que no pueden verse nunca separados uno de otro, nuestro autor dirigirá su atención desde el primer instante al Dios uno y trino, es decir “triuno”.⁹⁰ Mostrando como las dos partes del tratado han de verse en su mutua relación y a la vez en consonancia con la manifestación histórico-salvífica de Dios (Gal. 4,4-6), que como dijimos, es el único camino que se nos ofrece para llegar a su misterio.

Así, nuestro autor en un primer momento estudia la vida interna de Dios (“*Trinitas in unitate*”⁹¹) desarrollando: las misiones,⁹² procesiones,⁹³ las relaciones,⁹⁴ las personas divinas como relaciones subsistentes:⁹⁵ la persona del Padre,⁹⁶ del Hijo⁹⁷ y del Espíritu Santo.⁹⁸ Y en segundo lugar, desarrollará la unidad del Dios trinitario (“*Unitas in Trinitate*”⁹⁹).¹⁰⁰

A continuación estudiaremos dicho enfoque al filo de sus reflexiones.

2.2. *Trinitas in unitate*

2.2.1. *De las misiones a las procesiones, las relaciones y las personas divinas*

Siendo el tratado de Dios el fundamento óntico de la historia salvífica, y la historia salvífica el fundamento gnoseológico de la Trinidad. Tal como especificamos, a

⁸⁹ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 330, 499ss, 503, 506; *Ibíd.*, *MistCom*, 121s. Ladaria señala que otros autores han seguido dicho orden también: C. PORRO, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Leumann Torino, 1994; GRESHAKE, *DUT*; L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslebre*, Aachen, 1996.

⁹⁰ En la lengua alemana la palabra para designar la Trinidad “*Dreieinigkeit*” combina la Trinidad y la unidad en un mismo vocablo. Cf.: KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, München, 1982, 381; G. PODESTÁ, “Trinidad y Espíritu Santo”, en V. M. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI, *Dios es Espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 369s. Aquí Podestá propone una digresión piadosa: “*Dios «trinamente Uno». No «uno y trino»*”. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 506.

⁹¹ Cf.: *Infra* 2.2.

⁹² Cf.: LADARIA, *DiVi*, 331-333.

⁹³ Cf.: *Ibíd.*, 333-345.

⁹⁴ Cf.: *Ibíd.*, 345-354.

⁹⁵ Cf.: *Ibíd.*, 355-401.

⁹⁶ Cf.: *Ibíd.*, 403-429.

⁹⁷ Cf.: *Ibíd.*, 430-442.

⁹⁸ Cf.: *Ibíd.*, 443-497.

⁹⁹ Cf.: *Infra* 2.3.

¹⁰⁰ Cf.: *Ibíd.*, 499-523.

diferencia de lo que podríamos llamar el orden óntico en el que las procesiones divinas preceden y fundamentan las misiones o envíos soteriológicos, Ladaria apoyándose en el breve estudio de la historia de la teología de los primeros siglos,¹⁰¹ seguirá el orden cognoscitivo histórico-salvífico que parte de las misiones soteriológicas y de su revelación verbal para conocer en ellas las procesiones eternas como su fundamento y presupuesto. Y estas, a su vez implican unas relaciones divinas originarias, distintas entre sí que, en cuanto relaciones subsistentes, nos lleva al concepto abstracto y revolucionario de persona divina.

2.2.1.1. *De las misiones a las "Procesiones"*

En primer lugar, es preciso aclarar que del Padre, la Escritura sólo dice que viene a los hombres (Jn 14,23), pero jamás dice que es enviado. Él es el que, para realizar su proyecto de salvación, envía/da a su Hijo (Ga. 4,4; Jn 3,17; 4,34; 5,23.30.36.37-38; 6,38-39.57; 8,16; 17,7-8.18; 20,21b.26; 1 Jn 4,9.10.14; Rm 8,3) y unido a este envío, aunque distinto de él envía/da el Espíritu de su Hijo (Ga 4,6; Jn 14,16.26; 1 Jn 3,24; 4,13; Rm 5,5; Hch 2,33; 10,45, también del Padre por el Hijo: Jn 15,26; 16,7; Lc 24, 49). Estas breves líneas nos sitúan en el ámbito de la vida fecunda de Dios, que es Amor (1 Jn 4,8.16).¹⁰² Como especifica Rahner, estos dos modos de autocomunicación libre y no debida de Dios, modos diferentes y mutuamente relacionados entre sí, se condicionan recíprocamente sin subordinación de una a la otra y, aun en medio de esa relación condicionante mutua, forman una *taxis* (τάξις): Jesucristo y el Espíritu (Ga 4,4-6).¹⁰³ Por tanto, es necesario percibir la diferencia existente entre la encarnación del Hijo y la misión santificante del Espíritu en cuanto se trata de dos realidades soteriológicas no

¹⁰¹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 331; 73-322. Este estudio le permite a nuestro autor, parafraseando a Cordovilla, evitar una comprensión de las misiones desde un concepto genérico. Así, es posible partir desde un análisis breve y concreto de la especificidad de cada una de las dos misiones. Sólo así es posible saber algo de la comunicación de Dios mismo. No basta preguntar por el qué, sino quién, cómo y para qué acontece esa misión. Cf.: CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 447.

¹⁰² Cf.: *DH*. Del índice sistemático, el tema de las misiones trinitarias de las Personas divinas: B1g, E4a y E4b; del Espíritu Santo, E2dd.

¹⁰³ Cf.: RAHNER, "El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación", en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis III*, 417-418, 442 nota 127; LADARIA, *MistCom*, 186-201. En palabras de Le Guillou, "La economía testimonia un orden y una relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo". M. J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre, Fe de los apóstoles, Gnosis actuales*, Madrid, Encuentro, 1998 (1973), 124. Cf.: *CEC*, 689-690. En los que se habla de la misión conjunta y sucesiva, aunque no simultánea a diferencia de lo que opina Durrwel (Cf.: DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, 174; LADARIA, *MistCom*, 207 nota 98), del Hijo y del Espíritu que siendo distintos son inseparables.

intercambiables¹⁰⁴ diferentes entre sí, aunque estrechamente relacionadas y por eso no separables. En cuanto que ambas forman parte del único proyecto salvífico de Dios y forman una unidad en razón del mismo origen: el Padre (Ga 4,4-6). Aquí se apoya la teología para expresar que el Padre es el único origen ontológico del Hijo y del Espíritu.¹⁰⁵

Como bien señala Ladaria y acabamos de mencionar, es a partir de la aparición histórica de Jesús y de la experiencia de su Espíritu que el Nuevo Testamento ha llegado a la conclusión de que ambos preexisten a su misión a este mundo por parte de Dios Padre y que conjuntamente con Él son Dios, y un solo Dios.¹⁰⁶

En este contexto y en conexión a la omnipresencia divina, surge la pregunta de cómo puede ser enviado a un lugar quien está ya en todas partes. El Hijo y el Espíritu Santo no podrían ser enviados, pues son omnipresentes como Dios. Por eso mismo y en sintonía con San Agustín y Santo Tomás, nuestro autor afirma que *la misión significa la manifestación que constituye un nuevo modo libre y personal de hacerse visible y presente en el tiempo*, de características distintas de las que son propias de la omnipresencia de Dios, cuyo fin es la salvación del hombre. En el caso de la encarnación del Hijo aparece claramente la novedad que la misión significa, puesto que constituye una manifestación sensible única e irrepetible. La misión del Espíritu Santo se relaciona a su vez con las manifestaciones visibles del día de Pentecostés, que evidencian su actuar en forma inmanente, conformando e inhabitando a la persona que es destinataria de ese envío (gracia).¹⁰⁷

Esto muestra la distinción de las personas divinas puesto que son distintas las misiones y porque a partir de la misión se llega al que envía. Resulta así que el Padre ha enviado, pero no es enviado porque no procede de ningún otro. El Hijo es enviado y envía. El Espíritu Santo es enviado y no envía. Por esta razón, *la misión de una persona divina se entiende en dependencia de su procedencia de otra persona. La persona enviada ha de proceder de la persona que envía*. Es decir, la misión implica origen del enviado con respecto al mitente.¹⁰⁸ En consecuencia, *la misión tiene como presupuesto y como origen la dependencia eterna del Hijo con respecto al Padre y del Espíritu Santo con respecto*

¹⁰⁴ Cf.: RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 419-420; CCE, 237.

¹⁰⁵ Cf.: CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 447.

¹⁰⁶ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 331. Sobre la divinidad del Hijo cf.: Jn 20,28; 1 Jn 5,20; Jn 1,1; Hch 20,28; 1Tm 3,16; Flp 2,6-11; etc.; y sobre la divinidad del Espíritu cf.: Jn 15,26; 1 Co 2,10; 1 Co 3,16; 6,19; Hch 5,4.

¹⁰⁷ Cf.: LADARIA, *DiVi*, *Ibid*; KASPER, *DJ*, 316.

¹⁰⁸ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 332; MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 706-707; Scheeben hace notar que la misión de una persona divina implica dos elementos: el don activo de sí misma, y el don pasivo, es decir, su donación por otra persona. Cf.: SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 160-166.

al Padre y al Hijo. El Hijo procede desde la eternidad y el Espíritu Santo procede del Padre (y) del Hijo desde la eternidad.¹⁰⁹ El envío en el tiempo presupone la procesión eterna, pero añade una nueva especie histórica de presencia en el mundo creado. Si consideramos la Trinidad inmanente las misiones *ad extra* son la consecuencia de la vida interna de la Trinidad, por lo tanto, como sucede en la sistemática clásica, ocupan el último lugar como punto de llegada, en el que se puede calificar las misiones como imitación y ampliación, incluso como prolongación de la procesión eterna.¹¹⁰ Si por el contrario preferimos el orden de nuestro conocimiento a partir de la revelación neotestamentaria de la historia salvífica, de las misiones “ad extra” del Hijo y del Espíritu Santo, podemos entrar en la consideración de lo que éstos son, en su relación con el Padre, en la vida interior de Dios. Y, como mencionamos, esta es la opción de Ladaria.¹¹¹

Como se puede observar de lo dicho, la misión no implica más que la procedencia de un origen que requiere igualdad entre las Personas. No implican superioridad, alejamiento, subordinación, mandato, consejo, sino sólo relación de origen. Las tres personas divinas están en todas partes. Por esta razón se puntualiza que lo único que recibe la Persona enviada es un modo nuevo de estar en aquel al que es enviado.¹¹²

En palabras de Cordovilla:

“la misión presupone un origen (el Padre); y tiene un fin, que es la presencia del Hijo y del Espíritu en la historia para la salvación. Desde el origen común (el Padre) se fundamenta la unidad de ambas misiones, mientras que en virtud de su término y la forma diversa de su manifestación (encarnación y gracia) podemos inferir con claridad su distinción. Una unión y distinción que tienen su fundamento en la relación y distinción de las personas divinas (Hijo y Espíritu).”¹¹³

Por esta razón decimos que *la misión nos permite conocer la unidad y la distinción en Dios*, ya que evidencia la procesión del enviado respecto del que lo envía, y con el envío por parte del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo al mundo se nos da a conocer que proceden de Dios también en cuanto a su mismo ser, de modo diverso a como de él vienen las criaturas.¹¹⁴

¹⁰⁹ El término genérico de «procesión» da razón de algún modo de esta diferencia entre el Padre, principio sin origen, por un lado, y el Hijo y el Espíritu por otro. Algo semejante a lo que ocurre también con el término «misión/envío» del Nuevo Testamento, que engloba las dos misiones diversas del Hijo y del Espíritu. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 334.

¹¹⁰ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 43, a.1 y a. 2; KASPER, *DJ*, 316.

¹¹¹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, nota 3 de 331.

¹¹² Como veremos en *Infra* 2.3.1. Debido a la *perihoresis*, la misión de una persona divina (que implica un nuevo modo de presencia) lleva consigo la presencia de las otras dos. Cf.: MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 708.

¹¹³ CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 446.

¹¹⁴ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 332.

Por consiguiente, estas misiones divinas nos llevan de la mano a la cuestión del origen en Dios mismo del Hijo y del Espíritu Santo, es decir la “generación” del Hijo y la “procesión” del Espíritu. Que como bien señala Ladaria en el vocabulario teológico tradicional se habla de las “procesiones” divinas, que tienen al Padre como su principio último.¹¹⁵

2.2.1.2. *Las procesiones divinas*

Como vimos en el apartado precedente, el concepto de misión/envío temporal lleva indirectamente al concepto de las procesiones trinitarias eternas como condición teológica transcendental de la posibilidad de la misma procesión temporal. Por tanto, la misma implica una relación originaria. El Hijo procede del Padre (Jn 8,42) y el Espíritu Santo procede (*principaliter*) del Padre (Jn 15,26) y del Hijo en cuanto que participa en su misión (Jn 16,7; 14,16.26. Cf.: Jn 16,14s; 1 Cor 2,13; Rm 8,9; etc.).¹¹⁶ Puesto que según Santo Tomás toda “procesión” en sentido amplio de *una cosa que proceda de otra* supone una *acción* y, por tanto, una *relación de origen*. Nos lleva a distinguir entre una procesión hacia fuera, en la que el procedente sale de su origen (*processio ad extra o processio transiens*) como sucede con la procedencia de las criaturas del Creador y una procesión donde *lo* procedente permanece dentro de su origen (*processio ad intra o processio immanens*), como la generación y la procesión del amor en tanto intelectual, es decir como comunicación inmanente a la naturaleza divina en tanto que ella incluye a las tres personas.¹¹⁷ Cabe mencionar que las procesiones implican un puro *ordo originis*, que

¹¹⁵ Cf.: *Ibíd.*

¹¹⁶ Cf.: *DH*, 150, 525-527, 803, 1330; KASPER, *DJ*, 316. Aunque se piensen en un paralelismo Pannenberg señala la diferencia ente la procedencia del Padre y envío por el Hijo en el caso del Espíritu Santo. Cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 321-322.

¹¹⁷ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 27, a1-5. Sólo a la luz de la q. 40, a.1 es posible decir: la procesión inmanente en la que *el* procedente permanece dentro de su origen, como proceden el Hijo y el Espíritu Santo del Padre. Cf.: VENIER P., *Théologie Trinitaire chez Saint Thomas D'Aquin. Évolution du concept d'ac-tion notionnelle*, Paris, Montréal, 1953. Ya que como enseña Venier, es preciso respetar el orden didáctico de la suma a fin de no cometer errores de interpretación exegética, queriendo completar o esclarecer anticipadamente lo preparatorio, sin pedir a su imperfección el revelar la perfección de la obra definitiva (Cf.: *Ibíd.*: 145). Por eso, el prólogo de la q. 27 es la guía principal, en la que se evidencia *la omisión metódica consciente y voluntaria con respecto al aspecto nocional de las procesiones divinas*, con la que son claramente distinguidos (Cf.: *Ibíd.*: 81, 89-90). Estas últimas encaran la acción inmanente a la naturaleza divina en tanto propiedad indeterminada de la naturaleza y, el otro, en tanto que atribuible a la persona. Se evidencia que Santo Tomás renunció a considerar desde el inicio la persona del Padre antes del estudio de las procesiones que funda las relaciones personales para nuestra inteligencia (Cf.: *Ibíd.*: 58). Por eso, sin precisar el modo particular que toma en Dios esta comunicación (según nuestro modo de ver) y su aspecto nocional, argumenta tratando de determinar la naturaleza de las procesiones purificándola de la imperfección de las criaturas, siempre considerando la naturaleza divina en sí misma y en tanto que incluye a las tres personas. (Cf.: *Ibíd.*: 63). Así analizado, el concepto de procesión, purificado de todo aspecto nocional y, por esta misma razón, como veremos en adelante, fácil de escrutar por la analogía psicológica,

designa la procedencia pura sin las imperfecciones con las que se encuentran en el ser creatural,¹¹⁸ y en Dios no implican exterioridad, pérdida, pasión, mutación o cambio de ningún género (paso de la potencia al acto), ni composición de acto y potencia, ni se conciben como movimientos espaciales o temporales (antes o después, prioridad o posteridad), ni implican distinción de causa y efecto; sino que se conciben como una acción divina que permanece en Dios, es decir, el acto puro y eterno de plenitud vital inagotable y de profunda intimidad y reposo, fundamento del orden vital de su mismo ser.¹¹⁹ Este es, como bien señala Ladaria, el dato esencial y decisivo de la originalidad de la enseñanza cristiana: *Dios es en sí mismo plenitud de vida íntima (ad intra)*, perfecta fecundidad por la cual no necesita de la creación.¹²⁰ De hecho, tal como veremos luego, las procesiones ilustradas por medio de las analogías no hacen más que expresar esta verdad.¹²¹

La analogía de la generación con la cual se caracteriza la procesión del Hijo por el Padre viene dada por la misma terminología bíblica. Aunque, como Ladaria muestra en su sintética exposición histórica,¹²² las especulaciones de los Apologetas (por ejemplo Justino el mártir), seguidas por otros autores (por ejemplo Gregorio de Nisa), la han fundado también en la analogía de la palabra pronunciada/hablada, por el hecho de que el Hijo sea el *Logos* (Jn 1,1.14.18; 1 Jn,1,1; Ap 19,13; y según Gn 1,26-27; Sb 2,23; Si 17,1), de forma que el Verbo y el Espíritu procedían del Padre a semejanza de la palabra en la que se da pensamiento (*Logos*) y aire (*pneuma*).¹²³ Por otro lado, autores antiguos

contiene una verdad única para nuestra inteligencia y absolutamente primera en la especulación trinitaria, puesto que podemos relacionar con ella por deducción todo lo que la fe nos ha revelado acerca de la Trinidad. Del conocimiento de las comunicaciones reales de la naturaleza divina, se puede concluir rigurosamente la existencia en Dios de relaciones reales y subsistentes; y de esta verdad pasar a la existencia y a la naturaleza de las personas. Todo el resto de la teología trinitaria no es más que consecuencias y explicitaciones de estas premisas (Cf.: *Ibíd.*: 59). Y, tal como veremos en *infra* 2.2.1.4 y en 2.2.2.1, con el concepto claro/distinto de acto nocional sólo satisfacía en última instancia una exigencia de nuestra inteligencia que le cuesta concebir las procesiones sin relacionarlas inmediatamente con una acción personal que le da origen (Cf.: *Ibíd.*: 60). Cf.: BOURASSA, “La Trinidad”, en NEUFELD, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 349-350; FERRARA, *MIST*, 502-503; M. CUERVO, “Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad”, en TOMÁS DE AQUINO, *ST*, 324-325; H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien, 1995, 361 y 386.

¹¹⁸ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 41, a.1, ad.2; MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 524.

¹¹⁹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 333; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 27; KASPER, *DJ*, 317; CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 448.

¹²⁰ Si no reconocemos esta plenitud de vida íntima en Dios, inevitablemente se cae en la concepción del Dios unipersonal ilustrado en sus excesos opuestos por Sabelio y Arrio. Por la que toda acción de Dios habría de ser hacia el exterior, porque no cabría en Él ninguna fecundidad interna. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 333, principalmente 344; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I 27, 5 ad 3.

¹²¹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 333, 335, 340, 344, 353.

¹²² Cf.: *Ibíd.*, 183s.

¹²³ Cf.: *Ibíd.*, 192-193; MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 507. Como veremos luego, esta analogía, en Agustín, toma la forma de las dos operaciones del alma (conocimiento y amor) como operaciones propias y distintas de todo ser espiritual. En esta última línea clarifica Scheeben: “De dos maneras se puede dar

se resistían a entrar en estas especulaciones fundados en Is 53,8¹²⁴ y sólo más tardíamente se desarrolló teológicamente la “procesión” del Espíritu Santo que, incluso por el término mismo, se caracteriza por una mayor vaguedad, también llamada *spiratio*, por el significado original del término “espíritu”, asociado al viento, al soplo.¹²⁵

Ahora bien, la teología latina ha englobado bajo el concepto genérico de “procesión”, ambas procesiones según Jn 20,22. Debido a que el Hijo y el Espíritu Santo tienen en común el no tener en sí mismos la fuente de su ser, a diferencia del Padre, principio sin origen y plenitud fontal,¹²⁶ mientras que la teología oriental prefiere hablar de la “generación” (Jn 1,14; 3,16; Lc 3,22) y de la “procesión” (Jn 15,26) sin englobarlas en un concepto genérico, debido a que en Dios todo es único e irrepetible.

Nuestro autor explícitamente opta por tratar de seguir con la distinción nominal de la teología oriental, aunque reconoce el peso de la tradición occidental que condiciona su comprensión.¹²⁷

Resumiendo lo dicho en palabras de Ladaria, “la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, a las que tenemos acceso desde las misiones, son por consiguiente la expresión de la vida y de la fecundidad interna del Dios uno y trino”.¹²⁸ Por medio de comparaciones tomadas del mundo creado, la teología intenta lograr una comprensión más profunda de la unidad y de la pluralidad de Dios.¹²⁹ Si bien, en la fundamental inadecuación de la comprensión del misterio de Dios, la teología oriental se mantuvo en una línea más apofática, mostrándose reacia al uso de imágenes, por la tendencia a poner de relieve el carácter inefable y misterioso de Dios y de su vida trinitaria.¹³⁰ En la teología occidental, consciente de dicha inadecuación y en el contexto

expresión al conocimiento y al amor: *hacia afuera y hacia adentro*. La primera manera es la más conocida de nosotros, y por ella llegamos a la comprensión de la segunda. Mas en nosotros *la expresión exterior* es doble: una viva y fluida, otra no viva en sí, pero de mayor consistencia. Al conocimiento damos la expresión mediante la *palabra*, con la que designamos nuestros pensamientos, y por medio de la imagen, en la cual los plasmamos. Al amor damos la expresión mediante el *suspiro o espiración* en que se explaya (que sale del corazón con la cual siente ansias por el objeto amado), y mediante la *prenda o don* (que se da y recibe como prenda de amor), en que lo depositamos y queremos uniros con el objeto amado.” Cf.: SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 62; PODESTA, “Trinidad y Espíritu Santo”, en FERNÁNDEZ – GALLI, *Dios es Espíritu, Luz y Amor*.

¹²⁴ Por citar un ejemplo cf.: A. ROUSEAU – L. DOUTRELEAU (Ed.), SAN IRENEO, *Adversus Haereses*, Sources Chretiennes, Libro II, 28, 4-5; Libro III, 12, 8; Libro IV, 6, 1-3. 6; 20, 1.

¹²⁵ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 334; KASPER, *DJ*, 317.

¹²⁶ Algo similar se evidencia con respecto a las misiones. La Escritura no dice que el Padre es enviado, sino que viene a los hombres (Jn. 14, 23), a diferencia del Hijo y del Espíritu. Cf.: *Supra* 2.2.1.1.

¹²⁷ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 334.

¹²⁸ *Ibíd.*, 335.

¹²⁹ Cf.: *Supra* 1.2.

¹³⁰ Cf.: CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 450; LADARIA, *DiVi*, 335, 344-345. Mientras que el enfoque de la teología griega (predominio de un pensamiento orgánico) define al Hijo y al Espíritu Santo desde el Padre en un marco apofático, el acercamiento agustiniano-tomista de la

de la fe que busca entender, encontramos entre otras, dos aproximaciones predominantes al misterio inefable de la vida interna de Dios, que han tenido y siguen teniendo influjo en la teología hasta la actualidad. Uno de dirección agustino-tomista con la teoría de las procesiones y relaciones, otro sigue la línea del amor interpersonal de Ricardo de San Víctor.¹³¹ Por otro lado, Ladaria señala que si bien “la dirección agustino-tomista ha gozado en la historia de un predicamento que no podemos atribuir a la línea del amor interpersonal de Ricardo, ésta ha sido revalorizada notablemente en los últimos tiempos”.¹³² Tema que explicitará cuando desarrolle el concepto de persona, y que al mencionarlo aquí anticipa implícitamente su comprensión y opción sistemática.

Es aquí donde nuestro autor especifica que es necesario distinguir para no confundir la doctrina de las procesiones divinas de la teoría “psicológica”¹³³ explicativa agustino-tomista, ya que ésta última, si bien nunca fue definida por el magisterio de la Iglesia como verdad de fe, aun cuando ella pertenecía al lenguaje “normal” del magisterio¹³⁴ (y de la teología), no es una doctrina vinculante. No se puede decir lo mismo de las procesiones divinas, de las que se habló en el concilio de Nicea y que han sido la enseñanza constante en tiempos posteriores.¹³⁵

Ahora bien, aunque la teoría psicológica agustino-tomista

“no sea actualmente seguida por la teología católica, es importante su conocimiento por su valor interno y a la vez para la comprensión de muchos aspectos de la tradición teológica occidental, que, aunque no dependan en sí mismos de esta doctrina, han sido con mucha frecuencia iluminados a partir de ella”.¹³⁶

Por eso, nuestro autor, dejando de lado en este momento de la exposición el tema de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo para desarrollarlo en el apartado sobre

teología occidental (predominio de un pensamiento más conceptual), también llega al mismo resultado del Padre como fuente y origen del Hijo y del Espíritu Santo, pero saliendo del apofatismo y desarrollándolos como expresiones de autoconciencia y afirmación del Padre.

¹³¹ Cf.: CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 450; LADARIA, *DiVi*, 334. No está de más volver a insistir que estos dos modos de aproximación al misterio no son especulaciones abstractas preocupadas por una coherencia lógica, sino de la fe que busca entender. Cf.: *Supra* 1.2 y 1.6.

¹³² LADARIA, *DiVi*, 334. Cf.: *Ibíd.*, 333-346, 355-366, 387-401; *Ibíd.*, *MistCom*, 85-92, 106-130. M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe, Dios uno y Trino*, CELAM, Bogotá-Colombia, 1991, 341-342.

¹³³ Se le asigna el adjetivo “psicológica” por tener como referencia la vida humana (*psyché*). No se trata de un estudio de la psicología humana, sino de una consideración metafísica de la vida del espíritu, es decir de sus actos de conocimiento y amor.

¹³⁴ Cf.: *DH*, 71, 525-532 principalmente 526, 803- 808 principalmente 805, 1330-1333; *CEE*, 249-256.

¹³⁵ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 162, nota 83; *Ibíd.*, *DiVi*, 340, 345 nota 58; FERRARA, *MIST*, 494; J. WERBICK, “Doctrina de la Trinidad”, en: T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, 1147-1148. El hecho de que el magisterio no se comprometa con ningún modelo especulativo de “explicación” de las procesiones divinas, no da lugar a la opción de Greshake que al no considerar dicha distinción, termina renunciando a la doctrina de las procesiones en función de su propuesta. Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 239, nota 609 y 253, nota 655.

¹³⁶ LADARIA, *DiVi*, 340.

la persona del Espíritu Santo,¹³⁷ explica las procesiones divinas en función de la analogía de la mente humana en Agustín y Tomás de Aquino y, en segundo lugar, en función del amor inter-personal según Ricardo de San Víctor. Como dijimos, esta doble consideración analógica-explicativa de las procesiones divinas le permite a Ladaria, una sana distinción entre la doctrina de las procesiones y las teorías explicativas de las mismas, como así también un sano equilibrio en la comprensión de las mismas, la cual va configurando su opción sistemática.¹³⁸

A continuación esbozamos sintéticamente la presentación que Ladaria hace de los dos enfoques.

Las procesiones divinas según Agustín y Santo Tomás

Apoyándose en Gn 1,26s, Agustín penetra en la imagen divina que el Creador ha impreso en el alma humana creada a su imagen y semejanza. Por otro lado, es bien consciente de que la presencia de dicha imagen en el alma no elimina en absoluto la diferencia fundamental entre creador y creatura.¹³⁹ En ella se encuentra la tríada de *la mente, el amor y el conocimiento* o también de *la memoria, la inteligencia y la voluntad*. La mente ha sido creada de tal manera que siempre se recuerda, entiende y ama a sí misma. En esta tríada el Hijo, en cuanto *Logos*, se relaciona con el entendimiento o el conocimiento: en el conocimiento de las cosas tenemos una palabra dentro de nosotros, diciéndola, la engendramos en nuestro interior y no se separa de nosotros por el hecho de nacer, aunque si se distingue realmente de nosotros.¹⁴⁰ Así, analógicamente, Dios engendra a su Verbo sin que éste se separe de él. Este Verbo es igual al Padre.¹⁴¹ La mente humana, solo conociéndose, puede amarse a sí misma. El Espíritu Santo, se pondrá en relación con la voluntad (según las tríadas anteriores) y el amor (según la tríada del *amante, el amado y el amor*) en cuanto que éstos vienen después del conocimiento.¹⁴²

Con estos presupuestos, la teología medieval, y en particular santo Tomás, desarrollará la teología de la procesiones. En las cuales se da una acción que permanece

¹³⁷ Cf.: *Ibíd.*, 345.

¹³⁸ Por eso, en el apartado sobre “Las personas divinas” de *Divi*, Ladaria desarrolla brevemente el modelo social (cf.: *Ibíd.*, 387-401). Nosotros siguiendo sus propias opciones hemos preferido incluir las consideraciones allí mencionadas en el apartado 2.3.3.

¹³⁹ Cf.: *Ibíd.*, 335.

¹⁴⁰ Ya que, por ejemplo, la conciencia que tenemos de nosotros mismos permanece dentro de nosotros, pero al mismo tiempo, se distingue de nosotros el -yo pensante-: es la experiencia o imagen que tenemos de nosotros mismos -yo pensado-. Cf.: MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 523.

¹⁴¹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 336.

¹⁴² Cf.: *Ibíd.*, 338; y también el riguroso enfoque de FERRARA, *MIT*, 485-503.

en el mismo agente. El ejemplo más elocuente es el intelecto, cuya acción (entender), permanece en aquel que entiende.¹⁴³

La procesión por la vía intelectual del Verbo se llama generación porque se hace al modo de una acción inteligible y la concepción del intelecto es semejante a la cosa inteligida (se asemeja a la palabra/imagen interior por la que expresamos lo que una cosa es).¹⁴⁴ Esta concepción existe en la misma naturaleza divina, porque en Dios es lo mismo entender y ser. Puesto que en esta procesión el intelecto se pone en acto cuando la cosa inteligida está en él según su semejanza. Por esto puede llamarse generación, en cuanto que el generante engendra/reproduce a su semejante. Por el modo de su procesión, el Hijo es semejante al Padre; tiene sentido el nombre de Hijo, en cuanto que procede por la generación que lo hace semejante al que lo engendra.¹⁴⁵

En la naturaleza intelectual, junto a los actos del entendimiento están los de la voluntad. Por lo que en la procesión por la vía de la voluntad o del amor no se hace según la semejanza, porque no hay en la voluntad ninguna semejanza con la cosa querida; en la voluntad hay más bien un impulso, una inclinación y un movimiento hacia la cosa querida, en cuanto el amado está en el amante, como por la concepción del verbo la cosa dicha o inteligida está en el que entiende.¹⁴⁶ Esta procesión se reserva tradicionalmente al Espíritu Santo. En efecto, la palabra “espíritu” designa una especie de impulso o de movimiento, como se dice que el amor nos empuja a hacer algo. Por eso, el Espíritu no puede ser engendrado y por esta razón llamado hijo (cf.: Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9).¹⁴⁷

¹⁴³ Cf.: *Ibíd.*, 337.

¹⁴⁴ Se evidencia aquí la analogía del «acto del acto», mediante el cual en el «entender» se «dice» el concepto. No es el verbo, el «fruto o concepto dicho por el Padre», lo que es útil a la analogía, sino el «modo de concebirlo», su «concepción» su «ser dicho» identificada con la respectiva relación. Cf.: B. LONERGAN, *De Deo Trino. II. Pars systematica*, Romae, PUG, 1964³, 75-92; PODESTA, “Trinidad y Espíritu Santo”, en FERNÁNDEZ – GALLI, *Dios es Espíritu, Luz y Amor*, 360-362.

¹⁴⁵ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 337.

¹⁴⁶ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 27, a4. En paralelo con lo que dijimos en la nota antecedente (721) y en sintonía con Podesta, no es el «fruto», a modo de «impulso» específico hacia lo amado (*pondus*, amor, *impulsus*, *inclinatio*, *affectio*, *inclinatio amatoria*, *spiramen*, que permanecerá en la voluntad como alianza amorosa a lo amado, y que después será enriquecida cada vez que actualicemos un nuevo acto de amor hacia el amado) del amor nocional, el que se análoga tomísticamente al Espíritu Santo, sino el «modo de proceder» (no la *operatum*, sino la procesión *ad modum operati*), en cuanto amor o espiración en su sentido pasivo, el puro «ser espirado», o «ser amado, *amari* nocional», a la vez procesión, acto nocional y, más precisamente, relación. Recordemos que el amor nocional en su sentido activo (que solemos entender por amar, *amare* no *amari*) se identifica con la persona del Padre y del Hijo). Cf.: PODESTA, “Trinidad y Espíritu Santo”, en FERNÁNDEZ – GALLI, *Dios es Espíritu, Luz y Amor*, 368; FERRARA, *MIST*, 502-503.

¹⁴⁷ Cf.: *Ibíd.* Por su inteligencia, el hombre engendra un pensamiento, se expresa en palabras, analógicamente el Padre engendra el Verbo. Por la voluntad, no engendra nada; se dirige hacia el bien en que se complace; en esta voluntad se refleja el misterio del Espíritu. cf.: DURRWELL, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 173 nota 14.

De este modo, Tomás consiguió solucionar el problema del porqué la segunda procesión no puede ser llamada generación, basado en la diferencia esencial entre las dos.¹⁴⁸ Aunque, el intelecto y la voluntad no son en Dios cosas distintas, no obstante, como pertenece al modo de ser del amor que no procede más que de la concepción del intelecto, ya que no puede amar con la voluntad más que lo que ha sido concebido en el intelecto, la procesión del amor se distingue en Dios de la procesión del verbo.¹⁴⁹ Por tanto, aunque en Dios todo se identifica con la naturaleza divina, las procesiones se distinguen, por un lado y principalmente por razón del *orden de la una respecto de la otra*.¹⁵⁰ Este orden, que consiste en una relación (de origen) que excluye toda prioridad y confusión, y no el entendimiento y la voluntad en cuanto tales (atributos esenciales, que sólo en cuanto acción inmanente de entender y querer son el fundamento de las procesiones), es el que permite manifestar la fe trinitaria, diferenciado las personas en Dios.¹⁵¹ Así, la segunda procesión presupone necesariamente la primera.¹⁵² Y, por el otro lado, la distinción entre las dos procesiones se funda también en la diversidad de la semejanza que se da en uno y otro caso:¹⁵³

“La semejanza pertenece de una manera al verbo y de otra manera al amor. Pertenece al verbo en cuanto es una cierta semejanza de la cosa inteligida, como el engendrado es la semejanza del que le engendra; pero pertenece al amor, no porque el mismo amor sea semejanza, sino en cuanto la semejanza es el principio de amar. De donde no se sigue que el amor sea engendrado, sino que lo que es engendrado es el principio del amor”.¹⁵⁴

¹⁴⁸ El ser amado está presente en la voluntad amante de modo distinto a como el ser conocido está en el entendimiento. En la voluntad, el ser amado está presente de un modo dinámico, como la fuente de una moción, como un peso de amor por el que la voluntad es atraída hacia el ser amado. Por eso, la realidad que procede en la voluntad se encuentra al principio del acto de amor, puesto que el amor es el principio de inclinación y de impulsión, moción o conveniencia. Mientras que en la inteligencia, el ser conocido está dentro del sujeto cognoscente. Por eso, el verbo aparece al final del acto de la inteligencia. Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 102-104; L. SCHEFFCZK, “Formulación magisterial e historia del dogma trinitario”, en FEINER - LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*, 247.

¹⁴⁹ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 27, 3, ad 3; I, q. 43, 5 ad 2; LADARIA, *DiVi*, 338-339.

¹⁵⁰ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 27, a.4, ad 1; q. 36, a.2; q.42, a.3 c, ad. 2 m; FERRARA, *MIST*, 500s.

¹⁵¹ Entre las personas divinas no hay ninguna prioridad por el por la cual una existe *antes* que la otra, pero si hay orden de origen, por el cual una existe *por* la otra. Como veremos luego, al proceder una de la otra, se manifiesta la relación de origen del Hijo respecto del Padre, y la relación de origen que el Espíritu mantiene con el Padre y en el Hijo engendrado en la simultaneidad de la eternidad divina en la que las tres personas son absolutamente iguales e inseparables. Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 108-113; TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 10, a.2.

¹⁵² Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, 24. Tal como afirma Werbick “el modelo psicológico puede explicar que la Palabra (el conocimiento subsistente de sí mismo) es condición previa para la inclinación amorosa hacia sí mismo, de modo que el amor procede «de» ese conocimiento; mas no puede explicar el Amor (al ES) es su reciprocidad como un acontecimiento de alguna manera interpersonal, que pasa del Padre al Hijo y desde éste retorna al Padre, de forma que Padre e Hijo se vuelven el uno al otro «en él».” (WERBICK, “Doctrina de la Trinidad”, en: T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, 1145; cf.: *Ibid.*, 1198.). Por eso, tal como dijimos, Ladaria presenta en este apartado junto al esquema agustino-tomista el de Ricardo de San Víctor, matizando estas posibles unilateralidades.

¹⁵³ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 339.

¹⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 27, a4, ad 2.

Por consiguiente la procesión del Espíritu Santo, según santo Tomás, ha de verse unida a la del Verbo y, a la vez, ha de ser diferenciada de ella. Éstas son, como bien señala Ladaria, las dos únicas procesiones que tienen lugar en Dios, porque sólo el entender y el amar son las acciones que se quedan en el agente. El sentir, que también tendría al parecer esta característica, no es propio de la naturaleza intelectual y además se perfecciona por la acción del sensible en el sentido.¹⁵⁵ Y por otro lado, porque Dios entiende todas las cosas con un acto simple, y con un acto simple las quiere.¹⁵⁶ Por eso no puede haber una procesión del Verbo *ex Verbo* ni del amor *ex amor*.¹⁵⁷

Las procesiones divinas en Ricardo de San Víctor

A diferencia de Agustín que consideró indirectamente el amor interpersonal para ilustrar el misterio de la Trinidad, Ricardo de San Víctor, haciendo de dicho amor interpersonal la analogía central de su razonamiento, se plantea el problema de la pluralidad en Dios y de la fecundidad divina *ad intra*. Por esta razón, a diferencia de la visión agustino-tomista, enfoca la cuestión de las “procesiones” divinas desde la pluralidad de las personas exigidas por la caridad.¹⁵⁸ Él se centró principalmente en la razón en que se fundamentan las procesiones en Dios (la exuberancia del amor esencial) y no en mostrar el modo en que tienen lugar dichas procesiones (por vía de la inteligencia y por vía de la voluntad) o la razón por la que se distinguen las Personas entre sí (orden de origen).¹⁵⁹

El punto de partida de su razonamiento es que en Dios todo es uno, todos los atributos son una cosa y lo mismo en la simplicidad y unidad divina. Por lo tanto si en Dios hay distinción y diversidad, ésta debe fundarse solamente en la perfección de la caridad. Puesto que no hay nada más perfecto y gozoso que la caridad ésta ha de existir en Dios en grado máximo. Debido a que la caridad perfecta esencialmente tiende al otro para que haya caridad ha de haber pluralidad de personas. Este nivel de perfección de

¹⁵⁵ Cf.: BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, 302-336.

¹⁵⁶ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 339.

¹⁵⁷ Cf.: *Ibíd.*, 340, 343.

¹⁵⁸ Cf.: *Ibíd.*, 340; A. ÉTHIER, *Le «De Trinitate» de Richard de Saint-Victor*, Paris, 1939, 77s. Sobre la teología trinitaria de Ricardo de San Víctor cf.: M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe*; M. SCHNIERTSHAUER, *Consumatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate*, Mainz, 1996; P. CACCIAPUOTI, «*Deus existential amoris*». *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di ricardo di San Vittore (+1173)*, Brepols, 1998; M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore*, Roma, 1001; LADARIA, *DiVi*, 341 nota 39; P. HOFMANN, “Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St.-Victor”, *Theologie und Philosophie*, Freiburg i. Br., 59 (1984).

¹⁵⁹ J. H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique, De la trinité à la Trinité*, Paris, 1986, 79-82.

caridad el amante comparte *todo* con el amado, los hace esencialmente iguales, compartiendo amante y amando la plenitud de la divinidad, siendo digno de él, e igual a él, *condignus*, porque el que ama quiere, a su vez, ser amado por aquel a quien ama. Ricardo llega a esta misma conclusión partiendo de la idea de la felicidad.¹⁶⁰

La pluralidad de personas, requisito para el *amor gozoso*, pide que las personas sean iguales y coeternas, es decir, los tres han de ser Dios, siempre en la unidad de la sustancia divina. De lo contrario, habría más de un Dios.¹⁶¹ De la consideración de la pluralidad se ha de pasar a la de la Trinidad. No bastarían dos, porque la caridad perfecta desea que el que tú amas sea amado por otro como lo amas tú. De este modo se evita el riesgo de que el amor recíproco se convierta en “un egoísmo de dos”. Por eso, la consumación de la caridad pide la trinidad de las personas, para que el amor, el gozo y la felicidad que el amante y el amado se proporcionan en la autocomunicación recíproca, los compartiera a un tercero, (coamado, *condilectus*). También la plenitud de la felicidad excluye todo defecto de la caridad. Por esta razón la *dilectio* y la *condi-lectio* van juntas. Sólo con un tercero se puede pasar de la caridad verdadera a la caridad consumada.¹⁶²

Tener un “condigno” es la perfección de uno, el Padre quiere un condigno para darle su amor y recibirlo. Y tener un “condilecto” es la perfección del uno y el otro, por eso el Padre quiere un “condilecto” para tener el consorcio de amor. La comunión en la majestad/honor es la razón de la primera procesión (ya que es el *condignus*); la comunión del amor es la razón de la segunda procesión (por ser el *condilectus*).¹⁶³ Dado que el condigno, en el orden lógico, viene antes que el condilecto la procesión del Hijo es anterior a la del Espíritu Santo.¹⁶⁴

Por otro lado, si bien no bastan dos personas para el perfecto amor y la perfecta felicidad, no se pueden multiplicar indefinidamente las personas divinas, porque de lo contrario les faltaría la peculiaridad personal irrepetible, no tendrían cada una de ellas un tipo de amor como característica propia y exclusiva: el Padre da el ser y el amor y no los recibe, existe a partir de ninguno; el Hijo, que procede inmediatamente de Él, los recibe y los da; el Espíritu Santo, que procede mediata-inmediatamente, sólo los recibe. Así, “El Padre es sólo amor gratuito, que da; el Espíritu Santo es sólo amor «debido», es decir, recibido; el Hijo, en el centro, tiene por una parte el amor debido, recibido, respecto del

¹⁶⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 341; WERBICK, “Doctrina de la Trinidad”, en: SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, 1148-1149.

¹⁶¹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 342.

¹⁶² Cf.: *Ibíd.*; WERBICK, “Doctrina de la Trinidad”, en: SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, 1149.

¹⁶³ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 343-344.

¹⁶⁴ Cf.: *Ibíd.*, 344.

Padre, y el amor gratuito por otra, el amor que da, respecto del Espíritu Santo. Si hubiera más personas que dieran y recibieran se produciría la confusión entre ellas, porque cada persona es lo mismo que su amor.”¹⁶⁵ Por eso, también para Ricardo sólo puede haber dos modos de proceder: inmediato y mediato-inmediato.

2.2.1.3. *Las relaciones*

Explicitado el tema de las procesiones nos adentramos ahora en las relaciones. Otra de las categorías fundamentales acerca de la doctrina Trinidad, que ha de verse en conexión íntima con estas. En efecto, como señala Ladaria y según la teología tradicional, las relaciones en Dios derivan de las procesiones, es decir, del hecho de que en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se da un orden en el “proceder”. Como dijimos anteriormente las procesiones implican un puro *ordo originis*, que designa la procedencia pura.¹⁶⁶

Nuestro autor caracteriza la noción de relación divina desde Agustín y Santo Tomás. A continuación presentamos sintéticamente su exposición.

Las relaciones en Dios según san Agustín

Agustín¹⁶⁷ parte de la idea tradicional de la simplicidad de Dios. Luego, para hacer frente a la objeción arriana, según la cual en Dios no puede haber accidentes, por lo que todo en Él ha de afirmarse según la sustancia, el doctor de Hipona introduce en cuanto se aplican a Dios, un nuevo criterio de distinción de los predicamentos en la suma simplicidad del ser divino: lo que se dice *ad se* (en sí mismo), y lo que se dice *ad aliquid* (en relación a/con otro, respecto de otro). De este modo, puesto que se habla en Dios de Padre e Hijo en términos relativos y no absolutos, nada impide que la sustancia sea la misma, es decir que no haya diversidad sustancial, aunque los dos no sean el mismo. Los nombres de Padre e Hijo nos hacen ver por tanto las relaciones que se establecen entre los dos, las de la paternidad y la filiación. No hay Padre más que porque hay Hijo, y viceversa.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Cf.: *Ibíd.*, 343.

¹⁶⁶ Esto está en sintonía con lo dicho en el apartado de las misiones divinas sobre la importancia de la taxis trinitaria. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 345; *Supra* 2.2.1.1.

¹⁶⁷ Ladaria hace notar que en su *De Trinitate*, Agustín no utiliza el término *relatio*, sino *relativum*, *relative*, y otras expresiones parecidas o equivalentes como *ad aliquid*, *ad aliud*, etc. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 346 y nota 61.

¹⁶⁸ Argumento señalado por la tradición anterior, san Hilario, por citar un exponente. Cf.: *DH*, 525-532 sobre todo 528, 570; LADARIA, HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, 11, 13, 16, principalmente 21; *Ibíd.*, *DiVi*, 347-348; *Ibíd.*, “Persona y relación en el *de Trinitate* de san Agustín”, *Miscelánea Comillas* 30 (1972) 257; *Ibíd.*, *MistCom*, 67-68.

Ahora bien, puesto que Padre e Hijo son “espíritu” y son “santos” se evidencia el aparente carácter no relativo y particular (propio) del Espíritu Santo; dificultad que Agustín soluciona cuando llama, junto con la tradición antecedente, al Espíritu Santo “don” (Hch 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; Jn 14,16), siendo el Espíritu de Dios (Rm 8,11) y de su Hijo (Ga 4,6), y puesto que como esta relación se establece formalmente entre dos términos, el Espíritu Santo aparece como “dado” por el Padre y el Hijo que juntos constituyen el solo principio de la tercera persona (Jn 14,16.26; 15,26).¹⁶⁹ Como se evidencia, en palabras de Ladaria “aunque Agustín no lo haya formulado directamente, de sus escritos se desprende que la generación eterna del Hijo y la procesión del Espíritu son las que dan origen a estas relaciones. Los nombres relativos de la Escritura, por otra parte, nos hacen conocer las «procesiones» que las originan”.¹⁷⁰

También, desde la inmutabilidad de Dios y de las relaciones mutuas, Agustín deduce la eternidad de las tres personas. Si el ser del Padre es ser “padre” esta condición no se puede adquirir en un momento dado, ha de ser eterna; por tanto es eterno también el Hijo. Con respecto al Espíritu Santo, él salva la dificultad deducida de la no relacionalidad que sugiere su nombre y de ser “dado” a los hombres en el tiempo, afirmando que el Espíritu Santo desde siempre es “don” y por consiguiente “donable”, aunque no se pueda decir que haya sido desde siempre “dado”.¹⁷¹

A la luz de estas breves consideraciones se evidencia como Agustín, con su doctrina de las relaciones logra afirmar la distinción de las personas sin que la unidad de la esencia quede afectada. Distinguiendo entre lo que se predica de la esencia divina, común a todas las personas, y por tanto se dice *ad se*; y lo que se predica en particular de cada persona, *ad aliquid*. Que a su vez, puede referirse a una relación *ad extra*, respecto de las criaturas, y entonces se afirma también de toda la Trinidad, al ser ésta un solo principio de todo lo creado. O bien, puede referirse a las relaciones *ad intra*, y entonces se afirma de una de las personas en su relación con las otras.¹⁷²

Las relaciones reales en Dios según santo Tomás

Tal como señala Ladaria, la doctrina agustiniana de las relaciones será recogida y perfeccionada por santo Tomás. Él mismo argumenta que todo lo que hay en Dios es

¹⁶⁹ Cf.: *Ibíd.*, 348. Esto nos abre al tema del *Filioque*, que desarrollaremos más adelante, cf.: *Infra* 2.3.2.

¹⁷⁰ LADARIA, *DiVi*, 348.

¹⁷¹ Cf.: *Ibíd.*, 349.

¹⁷² Cf.: *Ibíd.*, 349-350.

absoluto o relativo. Puesto que en Él hay verdaderamente un Padre y un Hijo (contra Sabelio), las relaciones de paternidad y de filiación en Él son reales y verdaderas.¹⁷³ Las procesiones en Dios se dan en la identidad de la naturaleza; por eso el principio y aquel que procede están referidos e “inclinados” el uno al otro.¹⁷⁴ Puesto que, debido a la simplicidad y la inmutabilidad divinas, nada puede haber en Dios como un accidente en un sujeto, la relación y la esencia en Dios son lo mismo.

El estudio de la relación da lugar a una doble distinción:¹⁷⁵ por una parte, la relación sólo se distingue por tanto de la esencia divina con distinción de razón (conceptual, mental o *ratione tantum*), ya que las relaciones conllevan esencialmente orden a su correlativo, el cual no expresa la misma esencia cuanto ser absoluto, y por lo mismo se identifica con ella.¹⁷⁶ Por otra parte, siguiendo la distinción anterior, las relaciones se distinguen a su vez entre sí, ya que cada una se distingue de su opuesta; esta distinción es real, no en algo absoluto, sino puramente relativa en solo las relaciones: oposición relativa.¹⁷⁷

Tal como indica Ladaria es la misma distinción de las personas divinas la que nos obliga a estas precisiones, sino ella misma se vería comprometida.¹⁷⁸ Esta doctrina da cuenta de la pluralidad en Dios respetando la simplicidad divina. No se da la esencia o

¹⁷³ Cf.: *Ibíd.*, 352.

¹⁷⁴ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 28, 1. El concepto de relación (*σχέσις*) implica: el sujeto que se relaciona, que dice orden o referencia a otra cosa (*principium* o *terminus a quo*), el término al que está referido (*terminus ad quem*) y la razón en la que se basa esta referencia, es decir la relación misma como *fundamentum* o la base auténtica que hace que la relación sea lo que es. La relación es real cuando sus tres elementos son reales. Por ej., una relación de causalidad, la relación será un movimiento unilateral, o una polaridad real en campos de fuerza la relación será una tensión recíproca, o un puente entre dos orillas la relación será una conexión estática. El fundamento de la relación puede significar algo pensado o espiritual, que a su vez representa un orden objetivo (espacio-tiempo), un orden axiológico (mejor-peor), o bien personal (padre-hijo). Se evidencia, por un lado que pertenece a la esencia de la relación la distinción y oposición entre los términos relacionados; esta oposición ha de ser real, si la relación es real. Y por el otro lado, que el concepto metafísico de relación no incluye en sí mismo la noción de accidente o cambio. Cf.: AUER, *Curso de teología dogmática II*, 320.

¹⁷⁵ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 28 y q. 39; LADARIA, *DiVi*, 352-353.

¹⁷⁶ De esta distinción se deduce, como se verá luego, que las personas divinas se identifican realmente con la esencia divina, es decir que son realmente idénticas a ella, diferenciadas de ella únicamente con una distinción de razón con fundamento imperfecto en la misma realidad de la esencia y de las personas. Tomás lo demuestra por la simplicidad divina y por el constitutivo mismo de las personas, que son las relaciones subsistentes, realmente idénticas con la esencia. Cf.: CUERVO, “Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad”, en TOMÁS DE AQUINO, *ST*, 78-279; *Ibíd.*, I q. 39, a1; q. 40, a2, ad. 3; *DH*, 75, 745 (contra Gilberto de Porretano), 803-805 (contra Joaquin de Fiore); LADARIA, *DiVi*, 365; La nota 849 de *supra* 2.2.1.4.

¹⁷⁷ De esta distinción se deduce, como se verá también luego, la distinción de las personas entre sí en la que una no es la otra. Por lo cual la distinción real de las personas entre sí, según la relación, no establece composición alguna en Dios, es decir que no se distinguen según la esencia (triteísmo), sino que tan sólo establece pura distinción de personas, sin que nada exista en una que no haya en la otra, aunque una no sea la otra, excepto obviamente lo que se opone a la relación. Cf.: CUERVO, “Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad”, en TOMÁS DE AQUINO, *ST*, 279; LADARIA, *DiVi*, 365.

¹⁷⁸ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 353.

sustancia divina por un lado y por el otro la relación. La relación divina integra o reúne en sí todo lo que existe en Dios, según su doble aspecto: la esencia común y las diferencias mutuas de las personas. En ellas se encuentran reunidos el aspecto de la unidad divina y el aspecto de la distinción de las personas. Por eso, como dijimos en el primer capítulo,¹⁷⁹ esta es la razón de abordar el misterio con la ley del “redoblamiento”, para captarlo tenemos que aunar los dos aspectos.¹⁸⁰

Por tanto, retomando lo dicho en los párrafos antecedentes, estas relaciones reales y distintas en Dios se fundan (*fundamentum*) en su plenitud de acción vital inagotable, que da lugar a las procesiones inmanentes: la procesión del Verbo según la acción del intelecto, llamada generación, y la procesión del Amor según la acción de la voluntad, sin nombre propio aunque llamada espiración o genéricamente procesión.¹⁸¹ Entre el término y el principio de cada procesión se evidencia una relación real. Y puesto que el término y el principio son de la misma naturaleza, la relación es real, recíproca y existe en una oposición¹⁸² real entre los dos (términos). Ahora bien, como el concepto de oposición relativa¹⁸³ contiene la distinción de los dos términos, donde la relación es real también lo es la distinción. En conclusión, si en Dios hay procesiones sustanciales, hay también en él relaciones reales, recíprocas y realmente distintas.¹⁸⁴ Y debido a que en cada una de las dos procesiones hallamos dos relaciones opuestas: una que es la que va del término que procede hasta el principio del que procede, (*terminus ad quem*), la otra

¹⁷⁹ Cf.: *Supra* 1.6.

¹⁸⁰ Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 143 y 72 nota 32.

¹⁸¹ Como afirma Mateo-seco, las dos procesiones inmanentes reales en Dios, son el fundamento de las relaciones existentes en Él. Las relaciones son la otra cara de la moneda. No puede haber procesión real en Dios sin que genere relación y, a su vez, no pueden darse relaciones inmanentes en Dios sin tener un fundamento que proceda de la misma vida divina. Cf.: MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 590-591.

¹⁸² La palabra oposición no significa rivalidad ni contradicción, sino que debe tomarse en sentido formal, en cuanto principio de una distinción formal. Por eso, la oposición es de relación, de gratuidad, entrega y amor, no de lucha. Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 146. En una palabra, la oposición explica la diferencia, y la diferencia relativa explica la diferencia personal, como veremos más adelante.

¹⁸³ Tomás usa las expresiones de “oposición relativa” u “oposición de relación”, “relaciones opuestas” (cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 30, a.2; q. 36, a.2, sol y ad 1; q. 39, a.1), de “relaciones mutuamente opuestas” (cf.: *Ibid.*, I, q. 36, a.2), o de “relaciones que tienen una oposición mutua” (cf.: *Ibid.*, q. 39, a.1, ad1). En todos estos casos, estas fórmulas significan el tipo de oposición que tiene lugar en virtud de la relación, o concretan un dúo de relaciones. Como hace notar Emery, la expresión “relación de oposición” no es muy feliz. Es preferible hablar de “oposición relativa” para las relaciones de origen que incluyen por definición una oposición, y para designar tal pareja de relaciones (ej. paternidad y filiación por ejemplo) de “relaciones opuestas”. Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 147-148.

¹⁸⁴ La oposición evita la confusión entre las personas, ya que la relación no es irreversible o intercambiable. Como veremos en el apartado siguiente, la diferencia personal no es sinónimo de antítesis, sino base y condición de amor más elevado. Cf.: PIKAZA, *DiEsp*, 341; KASPER, *DJ*, 315s; B. SESBOÛÉ, “El misterio de la Trinidad: Reflexión especulativa y elaboración del lenguaje. El «Filioque». Las relaciones trinitarias (a partir del siglo IV)”, en B. SESBOÛÉ (Dir.), *Historia de los dogmas. El Dios de la salvación I*, España, Secretariado Trinitario, 2004, 246.

que va desde ese principio hasta el término que procede de él (sujeto, *terminus a quo*). En la primera se evidencia la relación del principio de los seres vivientes llamada “paternidad” o “generación activa (*generare*)”, es decir, como veremos en el apartado siguiente, la relación del Padre con el Hijo; y, su opuesta, la del que procede del principio llamada “filiación” o “generación pasiva (*generari*)”, es decir la relación del Hijo con el Padre. Y en la segunda procesión, se muestra la relación por parte del que es principio llamada “expiración activa (*spirare*)”, es decir, como veremos en el apartado siguiente, la relación del Padre y del Hijo con el Espíritu Santo; y la contraria, por parte del que procede del principio, denominada “expiración pasiva (*spirari*)” (o genéricamente “procesión”), la relación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. Así, según santo Tomás, tenemos *cuatro relaciones reales* en Dios.¹⁸⁵

Tal como señala Ladaria, “al pensar en la relación en Dios nos vienen necesariamente a la mente nuestras múltiples relaciones humanas. Pero aunque esta analogía nos pueda ayudar, no podemos caer en triteísmo. En nuestra experiencia cotidiana nosotros en primer lugar somos, y después entramos en relación,”¹⁸⁶ por más que a la luz de la filosofía existencialista en el marco de una ontología relacional reconozcamos que la relacionalidad es esencial para la realización plena. En nosotros, nuestro ser no se identifica con ninguna relación interhumana, es decir que la relacionalidad presupone la substancialidad. Por eso, un hombre es hombre aunque se cierre egoístamente a la relación con otro; ya que posee un valor y una dignidad en sí mismo.¹⁸⁷ A diferencia de lo que sucede con las personas divinas cuyos nombres son nombres relativos, es decir que no indican la sustancia de ningún ser, sino una relación; tal como vimos en San Agustín.¹⁸⁸

Ahora bien, como hace notar Sesboüe, “*padre*” e “*hijo*” son nombres comunes y relativos que desempeñan en la Trinidad el papel de nombres propios. Este uso analógico les da una identidad propia, ya que designan la propiedad individual de cada uno. He aquí la paradoja, por un lado Padre e Hijo se convierten en el uso trinitario en nombres *proprios* y designan unos sustratos o sujetos (como Pedro o Pablo); mas por otro, mantienen un

¹⁸⁵ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 28, 4.

¹⁸⁶ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 352.

¹⁸⁷ Valga la aclaración que si bien, nuestra relación con Dios determina lo que somos, se trata de una relación contingente, Dios nos ha creado porque ha querido, podríamos no existir. Por tanto, hay una distinción respecto de las criaturas, que tienen relación real a Dios, pero no al revés. Cf.: *Ibíd*; KASPER, *DJ*, 319; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 28, 2.

¹⁸⁸ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 345. Se comprende la distinción capadocia entre los nombres que se aplican a las personas o a las cosas por sí mismas (hombre, caballo, buey, etc.), y los que se refieren a su relación con otras (hijo, esclavo, amigo, etc.), y que por lo mismo solamente indican la relación al término al que se contraponen. Cf.: *Ibíd.*, 346 nota 59; *Ibíd.*, *MistCom*, 69-71.

contenido puramente *relativo* y definen una pura oposición relativa entre dos términos de una generación,¹⁸⁹ a diferencia de lo que ocurre con Pedro y Pablo, que designan a unos sujetos con propiedades absolutas diferentes y que no entran en una oposición relativa.¹⁹⁰ Por eso, tal como vimos, por la simplicidad y perfección divina no es posible la distinción entre esencia y relación, siendo estas idénticas. Se evidencia que esta realidad relacional presupone realidades relacionales diferentes entre sí. En una palabra, hay que apartar de Dios el concepto de tener. Dios *no tiene*, sino que Dios “*es*” *diversidad de relaciones reales*, que tienen su principio y su término en él mismo y nunca fuera o al margen de ellas.¹⁹¹ No son algo “posterior” al ser divino, son eternas como lo es el mismo ser de Dios.¹⁹² De este modo decimos que los hombres tienen hijos, Dios es Padre e Hijo y Espíritu Santo; los hombres tienen amor, Dios es amor que se entrega y regala, comunión y comunicación. Como veremos a continuación, en Dios el *esse in* que implica toda relación (pues es la relación de un sujeto con respecto a otro), se identifica con el *esse ad aliquid*: el Padre es *todo Él*: relación de paternidad hacia el Hijo; el Hijo es *todo Él*: filial e infinito ese ad Patrem. Y lo mismo hay que decir del Espíritu Santo. Por esta razón las relaciones no contradicen la unidad divina, sino que ésta se da precisamente en las relaciones y no al margen de ellas.¹⁹³ En consecuencia y en palabras de Ladaria “*la relación distingue a las personas en la unidad de la sustancia, y a la vez las une en la comunión de la divinidad*”.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Los términos abstractos de paternidad y filiación (y espiración pasiva) aíslan el aspecto propiamente relativo de los nombres (correlativos) de Padre y de Hijo (y de Espíritu Santo) que expresan una relación recíproca, aunque permanecen mudos sobre la sustancia de aquellos de los que se afirma. Cf.: *DH*, 525-532 sobre todo 528, 570.

¹⁹⁰ SESBOÛÉ, “El misterio de la Trinidad: Reflexión especulativa y elaboración del lenguaje. El «Filioque». Las relaciones trinitarias (a partir del siglo IV)”, en SESBOÛÉ, *Historia de los dogmas. El Dios de la salvación I*, 229-230; LADARIA, *DiVi*, 351.

¹⁹¹ Cf.: *Ibíd.*, 353-354.

¹⁹² En virtud de esta plenitud de vida interna Dios ha podido salir de sí en la creación y en la encarnación. La realidad creada contingente, distinta de Dios, tiene su fundamento en la distinción que las relaciones significan en Dios mismo. Sobre la relación de la creación con la Trinidad cf.: L. F. LADARIA, *Antropología Teológica*, Casale Monferrato-Roma, 1995.

¹⁹³ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 354.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 346 (Los destacados son nuestros). Lo propio del ser del Padre es ser *Padre del Hijo*. Padre e Hijo se exigen por tanto el uno al otro. La distinción personal se da solamente en la relación mutua. Por consiguiente, los nombres relativos de Padre e Hijo se muestran como un camino para afirmar la consustancialidad de las personas sin negar la distinción entre las mismas, dado que esta relación existe por el hecho de la generación eterna del Hijo. Si los nombres responden a la realidad es imposible que los dos no tengan la misma naturaleza. La relación hace que la distinción en Dios no sea un obstáculo contra la unidad divina, pero a la vez asegura la unidad de la esencia en la pluralidad de las personas. Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 67-71, 78, 125-126; SCHEFFCZYK, “Formulación e historia del dogma trinitario”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II*, 179; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 255.

Estamos ante el principio de la distinción intratrinitario o como lo llamará Schamus “la ley trinitaria fundamental”,¹⁹⁵ que consiste en que la única distinción real que puede darse en Dios es la que proviene de *la oposición relativa según el origen* (Jn 8,42; 15,26; 16,14-15). El cual no se limita a manifestar la distinción real de las personas divinas, sino que también muestra al mismo tiempo la inseparabilidad (unión) de las personas. Ya que un relativo no puede existir, en cuanto tal, sin su correlativo; es más ni siquiera puede pensarse sin él. Por eso, nuestro conocimiento del Hijo está incluido en el conocimiento del Padre.¹⁹⁶ En una palabra, la oposición relativa pone de manifiesto las personas distintas e inseparables.¹⁹⁷

Tal como hemos afirmado en el apartado antecedente con el tema de las procesiones, la teología de la relación también nos muestra que Dios es plenitud de vida y de comunión, por lo que es lo contrario a una mónada cerrada en sí misma. Como veremos en el siguiente apartado, cada persona se entrega por completo a la otra, vive para la otra, se constituye por la otra, ya que existe como persona precisamente en la relación con otra.¹⁹⁸

2.2.1.4. *Las personas divinas*

Tal como señala Ladaria, el concepto de relación nos lleva de la mano a la consideración del problema de las personas, ya que “las tres relaciones contrapuestas entre sí en Dios [...] son la expresión abstracta de las tres personas divinas”.¹⁹⁹ Por esta razón y tal como vimos, si la relación es lo que distingue en Dios, la persona es lo distinguido.²⁰⁰

A continuación, nuestro autor, retomando la breve historia del dogma trinitario que desarrolló en el capítulo 6 de su manual “El Dios vivo y verdadero”, y siguiendo un sintético recorrido diacrónico (Agustín, Boecio, Ricardo de San Víctor, Santo Tomás,

¹⁹⁵ SCHMAUS, *Teología Dogmática I: La trinidad*, 455.

¹⁹⁶ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II-II., q. 1, a. 8, ad3.

¹⁹⁷ Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 119-152.

¹⁹⁸ Cf.: AUER, *Curso de teología dogmática II*, 325.

¹⁹⁹ KASPER, *DJ*, 319.

²⁰⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 355.

Karl Barth y Karl Rahner),²⁰¹ estudia el nombre común de los tres,²⁰² es decir, la noción de persona divina,²⁰³ tratando de apreciar *quiénes* (alguien, *Aliquis*) y *qué* (algo, *Aliquid*) son los que están relacionados.²⁰⁴ Este apartado como el inicio del anterior debe leerse, tal como intentaremos hacer, a la luz del capítulo 2 de su monografía “*La Trinidad misterio de comunión*”,²⁰⁵ en el que nuestro autor, no hace un estudio exhaustivo, ni se propone una nueva definición de persona, sino que desarrolla una reflexión diacrónica sobre el misterio de la comunión entre las tres divinas personas como un aspecto importante en la aproximación al tema de la unidad y de la pluralidad en Dios. Comenzando también desde la relación entre ellas, indicada en sus mismos nombres antes de que el concepto mismo de relación/persona hiciera su aparición como término técnico, hasta la discusión moderna.²⁰⁶

La noción de “persona” en Agustín

Sintetizando podemos decir, junto a Cordovilla Pérez, que en torno a los siglos II-III dc. para el término persona tenemos tres conceptos: dos griegos, *hypóstasis*²⁰⁷ y *prósopon*,²⁰⁸ y uno latino, *persona*. En la *teología griega* triunfará *hypóstasis* contrarrestándolo con la idea incluida en el concepto *prósopon*; y en la *teología latina* se utilizará el término *persona* (que habitualmente era utilizado con la significación de *prósopon*) entendido en el sentido de *hypóstasis*. De este modo la fuerte carga metafísica

²⁰¹ Una simple pre-lectura comparativa de los índices del cap. 9 de *DiVi* y del cap. 2 de *MistCom* evidencia la similitud estructural del enfoque del tema. Que nos seguimos en grandes rasgos, excepto la segunda y tercera parte de la sección: “La problemática moderna de la persona en Dios: las «tres personas» en la unidad de la esencia” de *DiVi* y la segunda parte de la segunda sección: “La discusión moderna” de *MistCom*; que en función de la postura y la opción del mismo Ladaria desarrollaremos en el apartado “Advertencias sobre el paradigma comunional” (cf.: *Infra* 2.3.3). También es posible descubrir en esta sección como Ladaria sigue las intuiciones esbozadas sintéticamente por Kasper (Cf.: KASPER, *DJ*, 324-330).

²⁰² Cf.: FERRARA, *MIST*, 514-523; 526-545 y la nota 1.

²⁰³ Sobre la historia del concepto de persona cf.: A. MILANO, “La Trinità dei teologi e dei filosofi. L’intelligenza della persona in Dio”, en A. PAVAN – A. MILANO, *Persona e personalismi*, Napoli 1987, 1-286; A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma, 1996² (1984); CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 455-469; J. M. ROVIRA BELLOSO, “Personas divinas. Historia del término «persona»: su aplicación a la Sma. Trinidad”, en PIKAZA – SILANES (Dirs.), *Diccionario Teológico. El Dios Cristiano*, 1094-1109; ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios uno y trino*, 615-636; GRESHAKE, *DUT*, 101- 213.

²⁰⁴ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 355.

²⁰⁵ Cf.: *Ibid.*, *MistCom*, 65-135, sobre todo 65-106.

²⁰⁶ Cf.: *Ibid.*, 65, 71, 75, 92, etc.

²⁰⁷ Compuesto de «*hypo*» -bajo-, y la raíz «*sta*» -tenerse-; por lo cual significa el fundamento que está debajo sosteniendo una realidad para que sea esa y no otra. Se evidencia la combinación de *ousía* e *idioma*, es decir, del ser y de la propiedad personal, que hace alusión a la subsistencia concreta de una realidad o sea la forma de subsistencia.

²⁰⁸ Compuesto de la preposición «*pros*» -hacia-, y «*opón*», que significa «aquello que es visto» del cual se deriva el significado de aspecto externo, rostro y máscara, al modo de aparecer de una realidad.

que tiene el concepto de *hypóstasis* se atempera con la idea de visibilidad y manifestación que está vinculada al concepto de *prósopon*, y viceversa. La posible derivación modalista del término *prósopon* se evita al conferirle una densidad ontológica y metafísica desde el término *hypóstasis*.²⁰⁹

De hecho, el mismo Agustín señala en su *De Trinitate* que los griegos hablan de una *ousía* (*essentia*) y tres *hypostáseis* (*substantiae*) y los latinos de una esencia o substancia y tres personas. Puesto que supone la equivalencia entre los términos griegos que cita en su traducción latina: *essentia/substantia*, sostiene que hay que preferir en latín el término *persona* porque la *substantia* equivalente por la etimología a “hypóstasis” se confundiría con la esencia, dado el uso habitual de estas palabras en la lengua latina.²¹⁰ De todos modos, esta preferencia no significa que “persona” sea para el mismo Agustín un término adecuado. Dado que para él “persona” de suyo indica algo absoluto y era consciente de que aplicada a las tres personas divinas debía indicar algo relativo (*ad aliquid*), tal como los nombres de los tres lo sugieren: Padre, Hijo y Don (Espíritu Santo).²¹¹ Por eso, ante la pregunta ¿tres qué?, Agustín se limita a responder con la mera palabra “persona” en su uso eclesiástico porque no ha encontrado otra mejor. Habiendo indicado que la pluralidad en Dios venía de la relación, y que no cabía el plural en todo lo que se dice *ad se*, por lo que los términos absolutos se aplican a Dios en singular.²¹² Se encuentra con un plural que se dice *ad se*: tres personas. En una palabra, los tres están en relación en cuanto Padre, Hijo y Don, pero no en cuanto “personas”. El mismo confiesa no saber cómo solucionar dicha aporía cuando decimos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, ¿hablamos solamente de las relaciones que les unen, lo mismo que cuando hablamos de tres amigos o tres vecinos, o decimos algo de ellos en sí mismos? es decir, las tres personas están en relación, pero ¿lo están por ser “personas”, o por ser Padre, Hijo y Don? En conclusión ¿es “persona” un relativo? Para Agustín las personas divinas son primero personas, que se dice *ad se*, “antes”, lógicamente hablando, de estar relacionadas entre sí.²¹³

²⁰⁹ Cf.: CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 458-459.

²¹⁰ Cf.: AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratado de la Santísima Trinidad*, VII, 4, 7; V 8, 10; LADARIA, *DiVi*, 356.

²¹¹ Agustín habla de la persona con el neutro *aliquid*, algo.

²¹² Cf.: AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratado de la Santísima Trinidad*, VII 6, 11; VIII proem. 1; IX 1,1.

²¹³ Cf.: *Ibíd.*, V, 9, 10; VII 4, 7; 6, 11. Este último texto es clave para la noción agustiniana de persona. Pareciera que Agustín tiende a apoyar la relación sobre un absoluto, un ser de algún modo “previo” a ella, (y por tanto al modo “accidental”). El sentido del genitivo es distinto al decir: “la *persona del* Padre” que “Padre *del* Hijo”, en el primero nos referimos al Padre mismo mientras que en segundo al relativo expresado en la palabra Padre. Por eso, piensa en un “ser” del Padre de algún modo anterior a su ser “Padre”, y lo mismo de las otras personas. Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 28, a.2c; LADARIA, *DiVi*, 356-357; *Ibíd.*, *Persona y relación en el de Trinitate de san Agustín*, 268s; *Ibíd.*, *MistCom*, 71-74; FERRARA, *MIST*, 528.

La noción de “persona” en Boecio

Los medievales no se conformaron con el uso de la palabra, sino que preguntaron por su significado común.²¹⁴ El punto de referencia obligado en esta época es Boecio. En un tratado cristológico y fuera del tratado trinitario, definió la persona como “sustancia individual de naturaleza racional”.²¹⁵ Podemos considerar las tres características de la definición: la *sustancia*, el sustrato del ser, es decir, la existencia por sí: subsistencia pero ésta ha de ser *individualizada*. Caracteriza de este modo su incomunicabilidad intransferible, es decir, no intercambiable por otra, por la que *una* persona no es nunca la *otra*. Puesto que en sí misma la individualidad («qué») no es más que una concreción de la naturaleza que hace irrepetible, no nos lleva todavía al dominio de lo que entendemos por “personal” (“quién”).²¹⁶ Es necesario el tercer elemento la *racionalidad*, que por un lado, especifica todavía más esta individualidad: precisamente en ella los hombres experimentan la “incomunicabilidad” de cada individuo, pero a la vez, aquí la paradoja, es la que permite la comunicabilidad. En palabras de Rovira Beloso, “la *substantia individual* indica la raíz de la propia identidad. La *naturaleza racional* indica la posibilidad de comunicación”.²¹⁷

Como se evidencia, puesto que para Boecio lo distintivo de la persona es su singularidad e irreductibilidad (su individualidad), define la persona desde un punto de vista ontológico dentro del sistema filosófico aristotélico por lo que no deja espacio para la importancia a la dimensión relacional y extática de la persona. Por lo que está definiendo la persona más por el “qué” (*quid*) que por el “quién” (*quis*), dos realidades que estando estrechamente unidas no se pueden confundir. Parafraseando a Cordovilla, el quién de la persona ha de integrar el qué de la individualidad y de la naturaleza, pero el qué no puede especificar y determinar unilateralmente el sentido del quién. Este es especificado ante todo por la relación.²¹⁸ Por eso, en Boecio la tendencia a minimizar la distinción entre las personas, presente ya en Agustín, da la impresión de agudizarse

²¹⁴ Para la noción de persona en el concilio de Toledo XI (Para la parte trinitaria cf.: *DH*, 525-532) y en Anselmo de Cantebury. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 76-84.

²¹⁵ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis in Christo contra Eutychem et Nestorium*, en J. MIGNE, *Patrologiae, Cursus completus*, París, Vrayet de Surcy, 1847, t. LXIV, col. 1343, cap. III. Después de dar su definición, Boecio ofrece una serie significados y de sus equivalentes en griego, llegando a las equivalencias: *ousía*=*essentia*; *Ousíosis*=subsistencia, *hypóstasis*=substancia=*prósopon*=persona. Cf.: CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 461.

²¹⁶ Cf.: KASPER, *DJ*, 320.

²¹⁷ ROVIRA BELLOSO, *Trinidad de Dios Uno y Trino*, 620. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 358; CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 462-463.

²¹⁸ Cf.: *Ibíd.*, 462.

todavía más. Y es justamente la categoría de la relación la que permite la distinción en Dios, puesto que Boecio la sigue pensando al modo accidental, no se ve directamente que contribuya de algún modo a la unidad de las personas.²¹⁹

La noción de “persona” en Ricardo de San Víctor

Ricardo de San Víctor modifica la definición boeciana de persona, ya que si en esta se habla de la *substantia o subsistentia*, al aplicarla a Dios se corre el riesgo de pensar en las personas divinas como tres sustancias o esencias, cayéndose en el triteísmo. Por otra parte la persona se significa por el *quis*, responde a la pregunta “quién”, no se significa como la sustancia con el *quid*, “qué o qué cosa”.²²⁰ Habiendo señalado la diferencia clara entre estos dos planos, Ricardo define la persona como “existencia incomunicable de naturaleza racional”.²²¹ Como se evidencia, en lugar de “sustancia individual”, propone “existencia incomunicable”. En efecto, si bien la Trinidad es “una sustancia individual de naturaleza racional”, no puede decirse que ella sea una persona. Por lo que la persona, en Dios, es la “existencia incomunicable propia de la naturaleza divina”.²²² La sustitución de *substantia* por *existentia*, palabra que indica la esencia, *sistere*, el ser de alguien determinado en sí y no estar adherido a ninguna sustancia (el *aliud*), y a la vez el *ex-*, la procedencia, es decir, el de dónde tiene el ser, que determina las relaciones que se establecen entre las personas.²²³ Este último es el elemento individualizador, y no comunicable, decisivo y determinante para la autorrealización de la persona, no externamente, sino en cuanto que constituye el modo individual de ser en sí, el *alius*. Sólo por esto se distinguen las personas divinas de la sustancia y entre sí, preguntando no ¿qué es?, sino ¿de dónde es? Teniendo la misma cualidad, no hay entre

²¹⁹ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 75. De todos modos, según Emery, el sustrato de la definición de Boecio cuando se aplique a Dios garantizará la divinidad de las tres personas (naturaleza divina intelectual) contra el arrianismo, así como su subsistencia propia (sustancia individual) contra el sabelianismo. Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 133.

²²⁰ Cf.: RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate, Texte critique avec introduction, Notes et tables*, París, 1958, IV, 7. N. DEN BOK, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor*, París, Turnhout, 1996. Como veremos en Santo Tomás, la persona designa un nombre positivo, real y singular, no un singular determinado (este), sino un singular indeterminado, un individuo en sentido vago. De hecho, en nuestro uso común «alguien» sirve no sólo para distinguir a una persona de una cosa (es alguien *-aliquis-*, no algo *-aliquid-*), sino para indicar positivamente la dignidad o excelencia de la persona (es alguien, no un cualquiera). Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 30, a4; FERRARA, *MIST*, 529. De hecho, Ricardo elabora su definición en contra de los que distinguen las propiedades personales de los nombres (que identifican a las personas) y el nombre de las personas. Puesto que en Dios la propiedad personal significa el mismo nombre que lleva la persona. Cf.: ÉTHIER, *Le «De Trinitate» de Richard de Saint-Victor*, 25-28.

²²¹ RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, IV, 23.

²²² *Ibid.*, IV, 22.

²²³ Cf.: *Ibid.*, IV, 12.

ellas desemejanza ni desigualdad, debido a que lo que caracteriza a la persona es su origen, el modo de obtener su ser. De este modo, Ricardo acentúa el aspecto relacional no reduciéndolo como Boecio a lo esencial,²²⁴ aunque colocando las procesiones divinas, y por ende *las relaciones de origen*, como el elemento central.²²⁵ Ahora bien, y tal como vimos en el apartado de las procesiones divinas, en íntima conexión con la “procedencia” de las personas, está el análisis del amor, en concreto del amor entre las personas divinas. Como señala Ladaria, “si por una parte la «existencia» distingue, por otra las “relaciones de origen” se fundan en el amor en el que las personas divinas están unidas.”²²⁶ Con estos presupuestos, la vida divina aparece como una comunicación de amor, que no se puede dar sin la existencia de la pluralidad y de la distinción de las personas.²²⁷

Por eso, en Dios hay unidad según el modo de ser, *iuxta modum essendi* (expresado por el elemento etimológico *-sistere*), pero pluralidad según el modo de “existir”, *iuxta modum existendi*.²²⁸ Precisamente del diverso modo de “existir”, en relación con la procedencia o no procedencia, se deriva la distinción entre las personas y sus respectivas propiedades personales incommunicables, aquello por lo que cada uno es lo que es: propio de una persona es ser de sí misma, común a las otras dos es no ser de sí mismas.²²⁹ Tal como vimos, habiendo para Ricardo sólo dos modos de proceder: inmediato y mediato-inmediato. Se darán tres propiedades propias e incommunicables: el Padre que no procede de ninguno, “*ex-siste*” a partir de sí mismo, y las otras dos personas

²²⁴ LADARIA, *DiVi*, 358-359.

²²⁵ Ricardo define a la persona por su origen (desde) y no por la relación (hacia), como hará Tomás. Como veremos, con esta definición todavía no hemos llegado a lo específico de las personas divinas, ya que en el mejor de los casos, la definición podría aplicarse sólo al Hijo y al Espíritu Santo, porque el Padre es ingénito y carece de origen (ex). Cf.: FERRARA, *MIST*, 531. Por esta razón Ricardo tiene dificultad en distinguir la persona del Padre de la misma sustancia divina. Cf.: ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe*, 338 principalmente las notas 67 y 68.

²²⁶ LADARIA, *MistCom*, 85.

²²⁷ Cf.: *Ibid.*, 86. La raíz de la comunicación de/en la esencia divina, y por tanto del hecho de que eternamente “*ex-sistan*” las otras dos personas, debe buscarse, según Ladaria en el amor fontal del Padre, amor gratuito que constituye su persona, y no en la sustancia divina que sería el amor mismo. De hecho, afirmará que no parece que en Ricardo haya lugar para una unidad que “preceda” el amor fontal del Padre, sino que parece más bien identificarse con él (cf.: ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe*, 338 y 340 principalmente la nota 70; A. M. ETHIER, *Le “De Trinitate” de Richard de Saint Victor*, Paris, Ottawa, 1939, 103). Independientemente que su exposición parta de la unidad divina (cf.: RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, I), como primer dato que se impone a la razón humana en la reflexión sobre el misterio de Dios. No parece que pueda buscarse otra unidad sino la que se da en la dilección suma común a las tres divinas personas, y que tiene su raíz y su origen en la “comunicación” fontal paterna. Cf.: LADARIA L. F., *MistCom*, 88; El cuerpo de la nota 1069 de *supra* 2.3.1; *Supra* 2.3.3.

²²⁸ Cf.: RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, IV, 15; ÉTHIER, *Le «De Trinitate» de Richard de Saint-Victor*, 96-99.

²²⁹ Para Ricardo lo propio de la persona no es la individualidad, sino la incommunicabilidad como modo de existir intransferible e irrepitable, idéntico a sí mismo, un *quis* o *aliquid* propio e irremplazable, imposible de intercambiar distinto de los otros modos de existir. Ya que de otro modo las personas se identificarían realmente entre sí, en confusión. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 85; WERBICK, “Doctrina de la Trinidad”, en: SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, 1150.

que proceden de él. El Hijo que procede del Padre, y tiene a otro que procede de él. Y el Espíritu Santo procede de otro y no hay nadie que proceda de él.²³⁰

Tal como especifica Ladaria siguiendo a Ricardo, en la pluralidad de personas divinas se da una “concordia diferente” y una “diferencia concorde”.²³¹ Dado que el amor es tan determinante en el modo de explicar las procesiones, las personas divinas, a la vez que por su modo de proceder, se caracterizan por el modo de su amor, ya que uno y otro prácticamente coinciden: el Padre puro amor que se da, el Hijo puro amor que se recibe y a la vez da y entrega; y el Espíritu Santo es el amor como pura recepción.²³² Cada persona es lo mismo que su amor, cada una de las personas es el sumo amor, amor que siendo común a las tres, se distingue por la propiedad irrepetible de cada uno.²³³ En palabras de Ladaria, “lo irrepetible de cada uno es el modo como sale de sí en el amor, el modo, podríamos decir, como se relaciona con los otros; éste es el elemento «incomunicable» más que la sustancia”,²³⁴ por eso, “las personas se distinguen por el amor con el que están unidas”.²³⁵

De lo dicho se evidencia que aunque Ricardo no haga uso específico del concepto de relación, el mismo está presente en su reflexión, ya que el amor que caracteriza a cada una de las tres personas divinas tiene a las otras dos como destinatarias; e inevitablemente, dada la íntima conexión que existe entre el recibir y devolver el amor, el modo de “*existir*” determina su modo de “*ser ad*”. En una palabra, Ricardo con un vocabulario diferente se coloca en la línea que va de Agustín a Tomás, que cada vez con más claridad contempla a las personas no sólo como relacionadas sino como relación en sí mismas.²³⁶

Tomás de Aquino: la persona como relación subsistente

Definiendo la persona divina como *relación subsistente*,²³⁷ Santo Tomás sintetiza novedosamente los aportes de Agustín y Boecio, y resuelve la mencionada aporía

²³⁰ Cf.: RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, V, 13; LADARIA, *DiVi*, 359. No está de más recordar que Ricardo considera las personas divinas ya constituidas como tales y con idéntica perfección, con la propiedad de origen lo único que se propone es distinguirlas. Cf.: ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe*, 337 nota 64.

²³¹ Cf.: RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, V, 4.

²³² Cf.: *Ibid.*, V, 20.

²³³ Cf.: *Ibid.*, V, 20.

²³⁴ LADARIA, *DiVi*, 360.

²³⁵ *Ibid.*, 361.

²³⁶ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 88-89.

²³⁷ Cf.: F. FRANCO, “La comunione delle persone nella riflessione trinitaria della «Summa theologiae»”, *Ricerche Teologiche* 8 (1997) 271-301; SESBOÛÉ, “El misterio de la Trinidad: Reflexión especulativa y elaboración del lenguaje. El «Filioque». Las relaciones trinitarias (a partir del siglo IV)”, en SESBOÛÉ,

agustiniana en la que se manifiesta lo contradictorio de que el término en cuestión se predica en plural de los tres *ad se* y no *ad aliquid*.²³⁸ Por otro lado, acepta sustancialmente la definición boeciana de persona, que es aplicable a todos los seres racionales.²³⁹ Y puesto que el nombre de persona indica la dignidad que significa “subsistir en la naturaleza racional”, conviene especialmente a Dios, dada la mayor dignidad de su naturaleza.²⁴⁰

Tomás pasa revista a los elementos de la definición boeciana para aplicarlos a Dios. La *naturaleza racional* significa en Dios simplemente naturaleza intelectual, ya que en él la razón no implica un discurso. La *substantia* conviene a Dios en cuanto significa existir por sí mismo.²⁴¹ El *principio de individuación* es decir, lo peculiar, distinto e incommunicable (inintercambiable e irrepenzable), de la definición boeciana en Dios es *la relación*, ya que no puede ser la materia, como en el caso de los hombres en los que la carne, los huesos, el alma, son los principios que le dan su individualidad.²⁴²

De esto último se evidencia el paso decisivo en la teología trinitaria del Aquinate: si el nombre de persona significa la relación.²⁴³ Por ende, según Boecio el individuo es aquello que es indistinto en sí y distinto de los otros, es decir que en cualquier naturaleza la persona es lo distinto “en aquella naturaleza” y tal como enseña Agustín, la distinción en Dios se debe a las relaciones. Es a partir de éstas que llegamos a la definición de la persona divina, en palabras de santo Tomás:²⁴⁴

“La distinción en Dios se hace sólo según las relaciones de origen [...] Pero la relación en Dios no es como un accidente inherente a un sujeto, sino que es la misma esencia divina, por la cual es subsistente, ya que la esencia divina subsiste. Por tanto, como la deidad es Dios, así la paternidad divina es Dios Padre, que es una persona divina. Por consiguiente, *la persona divina significa la relación en cuanto subsistente*. Es decir, significa la relación por el modo de esta sustancia que es la hypóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque el subsistente en la naturaleza divina no es otra cosa más que la misma naturaleza divina.”²⁴⁵

Ahora bien, dando un paso en la reflexión, si bien las personas pueden distinguirse por la relación de origen, se evidenciará que esta distinción será sólo secundaria o

Historia de los dogmas. El Dios de la salvación I, 246-250; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 153-186 esp. 169-186.

²³⁸ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 357.

²³⁹ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 29, a1.

²⁴⁰ Cf.: *Ibid.*, I q. 29, a3; *Ibid.*, *De potencia*, q. 9, a4. Como ya mencionamos, Ladaria hace evidente en este pasaje el cambio terminológico de la *substantia* de Boecio se pasa al *subsistere*. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 361 nota 112.

²⁴¹ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 29, a3 ad 4. Tomás, a diferencia de Ricardo, dará más importancia a la relación que al origen en la definición de la persona divina.

²⁴² Cf.: LADARIA, *DiVi*, 361-362; *Ibid.*, *MistCom*, 90.

²⁴³ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 29, a4.

²⁴⁴ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 89.

²⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 29, a4. Cf.: *Ibid.*, q. 33, 2 ad 1; q. 34, a2; q. 40, a2; q. 42, a4. Sobre la noción de la persona y la teología trinitaria de Tomás cf.: GRESHAKE, *DUT*, 144-161.

derivada, ya que la distinción primaria y originaria se da por la relación. En efecto, el origen no puede constituir la hypóstasis o la persona, porque este origen, en sentido activo expresa sus actos propios (*a quo alius*, “el otro por el cual/desde el cual” = “aquel de quien procede”), es decir que significa la procedencia de una persona subsistente, presuponiéndola ya constituida, como al Padre el engendrar, al Hijo el ser engendrado y espirado en el Espíritu Santo, o en sentido pasivo (*qui ab alio*, “el cual desde otro” = “el que procede”), las significan en su realización como término de los mismos, es decir como vía hacia la persona subsistente todavía no constituida, de modo que ser engendrado expresa al Hijo y ser espirado expresa al Espíritu Santo.²⁴⁶

“Por lo tanto, se dice con más propiedad que las personas o hypóstasis se distinguen por las relaciones que por el origen. Aunque se distingan de los dos modos, no obstante en primer lugar y principalmente, se distinguen por las relaciones, según nuestro modo de entender. De ahí que este nombre de «Padre» no solamente indica una propiedad, sino también la hypóstasis; mientras que el nombre «Engendrador» o «Generante» significa solamente una propiedad. Porque «Padre» significa la relación, que es distintiva y constitutiva de la hypóstasis. Mientras que «el que engendra» o «el que es engendrado» significa el origen, que no es distintivo y ni constitutivo de la hypóstasis.»²⁴⁷

Como se evidencia en lo dicho y en sintonía con lo desarrollado en el apartado 2.2.1.3 en lo divino la relación significa mucho más que en lo humano, porque la relación no determina la individualidad en la naturaleza humana o angélica como sí ocurre en Dios. Considerando analógicamente la noción de “persona” distinguimos claramente en este punto entre la persona divina y la persona humana; y junto a Ladaria afirmamos simultáneamente que las personas divinas “*se distinguen sólo en cuanto se relacionan*” y que “*sólo son en cuanto se relacionan*”. Con respecto a la primera afirmación, la distinción es aportada por la relación que no implica separación ni aislamiento, sino el mismo ser irrepetible de cada una de las personas divinas dado por su propia referencia mutua, es decir la *donación* de una persona a las otras. Si bien nuestro autor aclara que para expresar dicha idea esta última categoría es de su preferencia, aunque no es una

²⁴⁶ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 89; LADARIA, *DiVi*, 366.

²⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a2. Ya que en nuestro mundo cuando dos realidades son distintas, no se distinguen únicamente por el proceso respectivo de su llegar a ser, sino por una propiedad intrínseca a cada uno. Y en el caso de Dios es la relación la que propiamente significa una característica intrínseca del sujeto a la manera de una forma. Por tanto, la pluralidad se funda en una propiedad interna de los individuos distintos (Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 181-182). En una palabra, para Alberto Magno y Tomás el Padre es Padre por su paternidad, es decir que el Padre engendra porque es Padre, el Hijo por su filiación, etc (cf.: *Ibíd.*, q. 40, a4). A diferencia de Ricardo de San Víctor que da más importancia al origen que a la relación en la definición de la persona divina, y de san Buenaventura para quien las personas se constituyen por las notas (nociones o propiedades) que le son propias. En este sentido, el Padre es Padre porque engendra, el Hijo es Hijo porque es engendrado, etc. En este caso la relación en cuanto fundada por la acción y, por consiguiente, como consecutiva a esta acción, no aparece como fuente de distinción, sino más bien como una consecuencia del origen manifestado por ella. En una palabra, la relación de origen no es sinónimo de relación subsistente. Cf.: *Ibíd.*, I q. 40, a1; *Ibíd.*, *De Potentia*, q. 10, a3; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 358-361; MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 327-329; *Infra* 2.2.2.1.

noción explicitada por Tomás.²⁴⁸ Con respecto a la segunda consideración, las tres personas divinas no tienen un sustrato previo a su ser en la mutua referencia o como prefiere decir Ladaria “no hay un sustrato «previo» a este ser donación”, es decir que no «son» antes de entrar en relación, sino que la persona es la relación en cuanto que ésta subsiste: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo «subsisten (son) en cuanto se relacionan», en una palabra “*las relaciones las constituyen y las distinguen al mismo tiempo*”.²⁴⁹ En palabras de Ladaria, “en lo divino mucho más que en lo humano, *el concepto de persona significa la autodonación*, significa la apertura. Las personas divinas *se distinguen en tanto que se relacionan*. La distinción no es por tanto separación sino relación, y el ser irreplicable no es cerrazón ni aislamiento, sino donación. Las personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo *son en cuanto se relacionan*. La unidad divina no es la unidad del solitario, sino la de la comunión perfecta.”²⁵⁰ De este modo, queda claro que la distinción y el “*esse ad*”, la referencia mutua de las personas, son dos caras inseparables de la misma moneda: las relaciones que distinguen a las personas divinas a la vez las constituyen, ya que se identifican con la persona ya constituida por ella.²⁵¹ Aunque somos conscientes que estas afirmaciones deben ser consideradas con el contrapeso de otras en las que se subrayan las “propiedades” de las personas y la imposibilidad del intercambiarse entre sí,²⁵² es preciso subrayar el alcance y la importancia de esta profunda intuición de santo

²⁴⁸ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 90. Y cf.: CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 478-479. Este autor siguiendo a Balthasar y a Ladaria en dicha opción caracteriza cada persona divina: Padre o el amor como donación y entrega absoluta. Cf.: *Ibíd.*, 481s. El Hijo o el amor como pura acogida y existencia en recepción. Cf.: *Ibíd.*, 492s. El Espíritu Santo o el amor como comunión y comunicación. Cf.: *Ibíd.*, 502s. Cf.: *Infra* 2.2.2.1-3. De hecho, esta categoría supone un primer donante, y por tanto la *taxis*. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 163-164. No resulta llamativo que Ladaria aclare que la *taxis* implica la “mutua referencia”. Cf.: *Infra* 4.

²⁴⁹ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a2; CUERVO, “Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad”, en TOMÁS DE AQUINO, *ST*, 318-321; LADARIA, *MistCom*, 90; FERRARA, *MIST*, 519-521 y 618; *Supra* 2.2.1.3.

²⁵⁰ LADARIA, *DiVi*, 363. Los destacados son nuestros. En este párrafo es posible observar la opción y el matiz particular de nuestro autor al concebir como *donación* la persona y la relación. Lo cual le permite hablar de “*comunión*” dentro de este modelo. Cf.: *Ibíd.*, 410-411, 399; *Ibíd.*, *MistCom*, 117-119; *Supra* 2.3.3.

²⁵¹ Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 119, 153, 182.

²⁵² Debido a que también las personas se distinguen por sus «propiedades» o «nociones» (características) que las expresan en forma abstracta, lo propio es lo exclusivo de una persona. Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q.32, a2-3. Las propiedades concretas de las personas se deducen de las relaciones de origen en virtud de las cuales aquellas se multiplican. Al Padre le pertenece la innascibilidad y la paternidad, caracterizado propiamente por la última (occidente), porque la carencia de origen significa directamente la negación de una dependencia relacional, por lo que no puede dar lugar a una persona (Cf.: KASPER, *DJ*, 321). Al Hijo le caracteriza la filiación. Al Padre y al Hijo juntamente la espiración común (activa); al Espíritu Santo la procesión (espiración pasiva). Son cinco nociones o notas cognitivas-distintivas, y puesto que la espiración activa es común a dos, y a su vez, tal como vimos solamente tres son constitutivas de las personas, en rigor solamente ellas pueden ser llamadas propiedades personales, es decir propias de las personas/hipóstasis: la paternidad, la filiación y la procesión o espiración pasiva. Estas dejan ver la relación en su primordial dimensión constituyente de relación subsistente (la relación que proviene de), y en su dimensión procesiva

Tomás que como bien destaca Ladaria difícilmente podrán sobrevalorarse: el *elemento de distinción* en Dios debe hallarse en la relación, el cual (*constituyendo* a la persona) proporciona simultáneamente el *elemento de unión*,²⁵³ por eso como veremos más adelante la “*oposición*” entre las personas ha de entenderse como reciprocidad,²⁵⁴ según la cual uno no es el otro (el Padre no es el Hijo) en el sentido positivo de la relacionalidad, de tal manera que se ordena hacia el otro, que aquello que tiene uno, lo posee también el otro, por donación/mediación del primero.²⁵⁵ De hecho, como señala Mateo-seco:

“toda la personalidad del Padre es su referencia al Hijo y al Espíritu Santo, toda la personalidad del Hijo es su referencia al Padre y al Espíritu Santo; toda la personalidad del Espíritu Santo es su referencia al Padre y al Hijo. Cada una de las personas sólo se distingue de las demás por su relación de oposición de forma que *eso mismo que las diferencia y constituye en persona es lo que las une refiriéndolas las unas a las otras en la unidad de su naturaleza y de su acto de ser.*”²⁵⁶

Esta referencia es de tal calidad ontológica que subsiste por sí misma,²⁵⁷ porque estas relaciones se identifican con la esencia divina. Esto es lo que se afirma al confesar que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios.

A la luz de estos autores y de estas últimas consideraciones se puede ver como es posible por un lado acentuar *la relación que une* las personas distintas y por ende consustanciales; por el otro, se puede insistir en *la misma relación que las distingue*, aunque no afecte la unidad de naturaleza. En efecto, la insistencia en uno u otro aspecto dependerá en cierta medida del punto de partida que se adopte en la teología trinitaria.

de relación de origen (algo que sólo recibe de). (LE GUILLOU, *El misterio del Padre*, 125). Los cuatro actos nocionales (generación activa y pasiva -nacimiento-, espiración activa y pasiva), que corresponden a estas nociones o propiedades, se han de atribuir a las diversas personas, pues identificándose absolutamente con las relaciones no difieren de ellas más que por el modo de significar. (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 41, a1 y a3. Cf.: VENIER, *Théologie Trinitaire chez Saint Thomas D'Aqui*, 82-83). De la mano de estas consideraciones está el tema de las apropiaciones, que son la atribución o asignación de propiedades o actividades que convienen a las tres personas en base a su esencia común, pero que se adjudican a una de ellas porque guarda una cierta afinidad con las propiedades en cuestión (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 39, a.7; KASPER, *DJ*, 321). Que tampoco ahondamos, ya que escapa a nuestra investigación. Johann Auer llama a las propiedades, nociones y apropiaciones expresiones crítico-cognoscitivas. Cf.: AUER, *Curso de teología dogmática II: Dios, uno y trino*, 314; RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 413-414; LADARIA, *DiVi*, 366-370; KASPER, *DJ*, 321; FERRARA, *MIST*, 600-610; GRESHAKE, *DUT*, 263-266; *Infra* 3.4.3 y 4.
²⁵³ Cf.: *Supra* 2.2.1.3; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a2, ad. 3; LADARIA, *MistCom*, 91; GRESHAKE, *DUT*, 148-149.

²⁵⁴ Es posible descubrir como la oposición de relación (de las relaciones de origen) y la reciprocidad trinitaria no se oponen, ni son ajenas a la revelación bíblica. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 366; BOURASSA, “La Trinidad”, en NEUFELD, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 324-362, principalmente 340 y 348s; GRESHAKE, *DUT*, 231; GARCÍA GUILLEN, “«Origen, Fundamento y Meta». Gisbert Greshake y el misterio del Padre”, 489 y 497; *Infra* 2.3.2 y 4.

²⁵⁵ Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 149 nota 344.

²⁵⁶ MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 331. El subrayado es nuestro. Se evidencia que en Dios el *esse ad* de las relaciones reales que constituyen las personas divinas se identifica con el *esse in*. Cf.: *Ibíd.*, 593; SESBOÛÉ, “El misterio de la Trinidad: Reflexión especulativa y elaboración del lenguaje. El «Filioque». Las relaciones trinitarias (a partir del siglo IV)”, en SESBOÛÉ, *Historia de los dogmas. El Dios de la salvación I*, 247.

²⁵⁷ Cf.: *Ibíd.*, 594.

Por lo cual es preciso tener presente la co-originalidad de la unidad y la pluralidad en Dios, por la que los dos elementos son también co-originarios.²⁵⁸ En este sentido, para Ladaria *solo* la comprensión de las personas como relaciones subsistentes pueden dar una explicación del carácter co-originario de las tres personas cuyo orden de origen no implica una sucesión deductiva, ya que aparecen en el orden de su simultaneidad “trinitaria” y el orden que las procesiones de origen no hace sino expresar.²⁵⁹ Este orden proviene de ellas y no hace de las mismas personas “fructificaciones” de la esencia. Por eso, tal como vimos las relaciones no aparecen en primer lugar como operaciones vitales de la esencia divina, sino como actos que relacionan a una Persona con otra Persona. Y como señala Ladaria y afirma Le Guillou,

“son como la donación recíproca que las Personas hacen de sí mismas a las demás al comulgar en un mismo e idéntico bien, el de la naturaleza divina. [...] (Por eso) el orden trinitario que nosotros comprendemos analógicamente a partir de nuestros actos espirituales, no explica a las Personas por su origen. Son ellas las que, al revelarse en la economía, *manifiestan* el orden trinitario, es decir, el modo según el cual sus caracteres personales existen relativamente unos en referencia a otros en la comunión consustancial.”²⁶⁰

En este contexto y habiendo seguido en la exposición del presente tema el orden tradicional de las procesiones a las relaciones y de éstas a las personas, con la ya mencionada reubicación en el orden de nuestro conocimiento histórico-salvífico, a partir de las misiones divinas,²⁶¹ Ladaria se pregunta en el orden del ser *qué es primero la persona o la relación* (su constitución, procedencia), no en el sentido cronológico u ontológico, sino lógicamente hablando.²⁶² Puesto que, según se acentúe un aspecto u otro, se puede entender de dos modos la definición de las personas divinas como *relaciones subsistentes*. En uno *la relación puede fundar la subsistencia*, y en otro, *las personas pueden también fundar las relaciones*.²⁶³ En el primer caso, el enfoque abstracto que arranca de la naturaleza ostenta la primacía sobre el enfoque concreto, soteriológico (Anselmo de Canterbury).²⁶⁴ En el segundo, opción de Tomás seguida por Ladaria, las

²⁵⁸ Cf.: *Supra* 1.4; LADARIA, *MistCom*, 92.

²⁵⁹ Cf.: LE GUILLOU, *El misterio del Padre*, 124.

²⁶⁰ *Ibíd.*: 125. El principio de orden no implica desigualdad o subordinación (cf.: *Ibíd.* 117). Cosa que sí es implicado en el contexto de una metafísica neo-platónica de la participación: todo orden entre las personas necesariamente tenía que implicar una inferioridad jerárquica de una respecto de la otra. Lo dicho en el cuerpo del trabajo está en sintonía con lo testimoniado por la economía. Cf.: *Supra* 2.2.1.1; RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis III*, 417-418.

²⁶¹ Cf.: *Supra* 2.2.1.1.

²⁶² Cf.: LADARIA, *DiVi*, 363. De modo semejante, aunque en contexto de crítica, pregunta Greshake: “¿Qué o quién constituye qué o a quién?” GRESHAKE, *DUT*, 239. Cf.: *Ibíd.*, 232 y 235.

²⁶³ Cf.: KASPER, *DJ*, 320-321.

²⁶⁴ Cf.: A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d’Aquin*, Paris, 1956, 55s. En este punto, es fácil el pasaje al modalismo, porque las personas parecen ser modos de subsistencia de una única naturaleza.

personas si bien se identifican con las relaciones preceden lógicamente a las mismas, porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tales están relacionados y no al revés. Lo concreto ha de preceder a lo abstracto;²⁶⁵ y tal como veremos en el apartado sobre la persona del Padre²⁶⁶ se evidenciará una aproximación a la concepción oriental, que no arranca de la esencia una, sino de las hypóstasis (en este caso la persona del Padre) y que resulta afín al lenguaje soteriológico de la Biblia.²⁶⁷ De todos modos, nosotros nos inclinamos a pensar que la misma pregunta es un nudo en sí misma.²⁶⁸ Debido a que las personas se conciben como “relaciones subsistentes” la misma pregunta manifiesta la necesidad de captar la *tensión paradójica*²⁶⁹ de las intuiciones que juegan

²⁶⁵ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *De Potencia*, q. 10 a. 3; MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire*, 71s, 84-87; LADARIA, *DiVi*, 363-364; L. SCHEFFCZK, “Formulación magisterial e historia del dogma trinitario”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 248; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 184-185 nota 116, 246-247. Tomás rechaza la posición cercana a la de Kasper. Cf.: KASPER, *DJ*, 340 y 176.

²⁶⁶ Cf.: *Infra* 2.2.2.1 y 2.3.2. Recordemos las consideraciones de Venier sobre la acción noacional. Cf: VENIER, *Théologie Trinitaire chez Saint Thomas D’Aquin*, en *Supra* 2.2.1.2 nota 666. En *Infra* 2.2.2.1 podremos observar que aparece la misma cuestión planteada desde lo concreto de la persona del Padre. Mientras que en *Supra* 2.3.2 la cuestión es planteada a la luz de la absoluta simultaneidad de razón y de naturaleza, en la pericótesis trinitaria caracterizada por la reciprocidad entre las personas.

²⁶⁷ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a4; q. 33, a1; q. 39, a8; GRESHAKE, *DUT*, 153-154. “El Padre es la prueba de que la persona no se deriva de una procesión originante de la esencia. [...] En el Padre la distinción de la razón de la esencia y de la razón de la persona se manifiesta en toda su irreductibilidad: en ella aparece la estructura propia del misterio trinitario.” LE GUILLOU, *El misterio del Padre*, 130. Irreductibilidad que responde a los dos órdenes, principio *quo* (qué) y *quod* (quién). Es la distinción de la razón de la esencia y de la persona la que permite decir que en Dios la esencia puede (1) ser la esencia de las Tres personas sin ser dividida ni alterada, y (2) destacar la Paternidad como origen de la divinidad. Cf.: *DH*, 804-805; ROVIRA BELLOSO, “La imagen de Dios como Padre en los últimos 40 años”, *Estudios Trinitarios* 39 (2005) 77; *Infra* 2.2.2.1; La notas 354-355 de *supra* 1.4.2.2.

²⁶⁸ Balthasar llamará a esto las aporías del discurso Trinitario inmanente en cuanto que presuponiendo la Trinidad económica intenta seguir reflexionando sin ella. Cf.: VON BALTHASAR, *Teológica II: La Verdad de Dios*, 129-133, principalmente 131. Por otro lado, Moltmann más explícitamente afirma que la persona y la relación deben entenderse en referencia recíproca, ya que no hay personas sin relaciones, ni relaciones sin personas. De este modo, ambas categorías son complementarias. La persona se constituye en forma de relación y la relación se despliega en forma personal. Por tanto, no es posible reducir una a la otra, no hay que verlas en dependencia genética, sino en su surgimiento simultáneo y conjunto. Por lo cual, dice “la constitución de las personas y su manifestación en las relaciones son dos caras de la misma moneda”. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 187-190 principalmente 189. Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 211 nota 549.

²⁶⁹ El concepto de *relación subsistente* es paradójico. Ya que nos encontramos con un relativo que es absoluto, o un absoluto-relativo, es decir un absoluto (*esse in*) referido a su término correlativo hasta el punto que todo su ser (que, sin embargo, es real) consiste en esta referencia (*esse ad*). Cf.: FERRARA, *MIST*, 502-503; NICOLAS, *Synthèse Dogmatique*, 122-129. Por tanto, como bien dijimos y afirma Mateo-Seco, “no se trata de personas que, una vez constituidas, se relacionan entre sí (entonces esa relación les advendría una vez constituidas y, por lo tanto, en forma accidental aunque las modifique muy íntimamente), sino que se trata de relaciones que son subsistentes precisamente *en* y por su *esse ad*. Su ser se agota en la relación. Esa relación es de tal fuerza y totalidad que es sí misma persona”. MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 594. En una palabra, “se trata de una *relación que paradójicamente subsiste. Su subsistencia es su relatividad*”. *Ibid.*, 595. Además, debemos recordar que no puede darse un correlativo sin su correlativo. Por esta razón, *los correlativos son simultáneos (lógica y realmente) por naturaleza*: el Padre no existe de otro modo que en su relación al Hijo, etc. Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a.2, ad.4; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 430 notas 37 a 39; J. M. GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité. Le Filioque et l’originalité trinitaire de l’Esprit dans sa personne et sa misión*, Paris, Les Editions Cerf, 2011, 57-74. A diferencia de Moltmann y de Pannenberg, Greshake recoge la definición tradicional de persona divina como relación subsistente, de tal manera que *cada una de ellas es en cuanto está en relación con las*

en la misma definición, las cuales se manifiestan en su complejidad al final del estudio de todas las cuestiones,²⁷⁰ por esta razón es posible plantearla en este momento sólo en el plano lógico con el que Tomás pretende retornar inversamente el procedimiento que lo llevo de las relaciones a las personas (según el ordenamiento de los conceptos trinitarios *in fieri*) para ir lógica y pedagógicamente de las personas a las relaciones (según el ordenamiento de los conceptos trinitarios *in facto esse*).²⁷¹ De lo dicho se evidencia en definitiva como el uso de la categoría *relación* permite mantener la distinción personal afirmando al mismo tiempo la unidad de la esencia.²⁷² Al

otras dos personas. La persona tiene su ser sólo desde el otro, junto al otro y hacia el otro. La unidad que se establece a partir del tejido de estas relaciones es la más grande que se pueda pensar. Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 237-238 y 254; LADARIA, *MistCom*, 156 y nota 67; *Infra* 4.

²⁷⁰ En este punto es ineludible la obra de Paul Venier en la que se aborda la cuestión del desarrollo de la teología trinitaria tomista desde el *De Potentia* a la *Somme Théologique*: VENIER, *Théologie Trinitaire chez Saint Thomas D'Aquin*, 58, 62-63, 81, 89-90, 145. Cf.: BOURASSA, "La Trinidad", en NEUFELD, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 349-350.

²⁷¹ Cf.: CUERVO, "Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad", en TOMÁS DE AQUINO, *ST*, 320; LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, 191-228; *Infra* 2.2.2.1; La nota 1238 de *infra* 2.3.2.

²⁷² Por eso, la distinción de razón entre las personas y la esencia es suficiente para establecer entre las mismas personas una distinción real, puramente relativa, no obstante, su identidad con la divina esencia. Cf.: CUERVO, "Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad", en TOMÁS DE AQUINO, *ST*, 280; KASPER, *DJ*, 319; *CEC*, 255; Las notas 753 y 754 de *infra* 2.2.1.3. Por otro lado, Pannenberg afirma lo artificial que es suponer que la oposición que permite la distinción real entre las personas es la que permanece, es decir que la contraposición implicada en la relación permanece cuando es aplicada a Dios. Ya que según él, la relación, igual que cualquier otra predicación accidental, coincide indiferenciadamente con la esencia divina. Y que, al diferenciarse conceptualmente con la esencia divina, lo mismo sucede entre sí, es decir entre sus mismos términos de oposición. Cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 320, nota 124. En el fondo, nos parece que Pannenberg no logra captar la profundidad de la intuición tomista en la misma definición de persona como relación subsistente en las que se da una *distinción real relativa entre sí*. Ya que si bien, esta distinción no está expresamente definida, puede considerarse de fe. Porque está definida, por una parte, la identidad real de las personas con la esencia juntamente con la distinción de las personas entre sí, y por otra, que las personas son en todo una misma cosa, excepto aquello en que dicen oposición relativa. Cf.: *DH*, 1330. Todo lo cual, sin la distinción de razón entre las personas y la esencia, sería verdaderamente inconcebible. Por consiguiente, la distinción de razón que todas las relaciones divinas tienen con la esencia de Dios, conjugada con la real oposición entre sí, nos conduce a admitir su identidad real con la divina esencia al mismo tiempo que su distinción real entre sí. *El principio en el que cosas idénticas a otra son idénticas entre sí es válido cuando la identidad es real y de razón, no cuando entre las cosas hay distinción de razón*. Esta doctrina asegura que el dogma no está en contradicción con el axioma de no contradicción, ya que el único ser de Dios es realmente idéntico con cada una de las personas (y por consiguiente con las tres) y que, gracias a las relaciones como constitutivas de las personas, éstas se distinguen realmente entre sí. Puesto que, como ya dijimos, pertenece a la esencia de la relación la distinción y oposición entre los términos relacionados; y si sus tres elementos son reales la relación ha de serlo, y puesto que está lo es la oposición ha de serlo también. En una palabra, atribuir a Dios relaciones reales y negar una distinción real entre los términos opuestos es lo contradictorio. Para graficar lo dicho se suele recurrir analógicamente al ejemplo del triángulo equilátero, cuyos ángulos son iguales y sólo se distinguen por la relación de oposición en que se encuentran. Por lo tanto, la identidad real de las acciones de entender y querer con el ser de Dios no son obstáculo para la existencia de las procesiones divinas, sino por el contrario esa misma identidad es el fundamento y clave para explicar su naturaleza y perfección, ya que no impiden su distinción de razón: verificándose las procesiones según la razón propia de las acciones de entender y querer, y no según la de su ser. Cf.: R. GARRIGOU – LAGRANGE, *Síntesis tomista*, Buenos Aires, 1946, 172; MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 326, 585, 595-597, 598; AUER, *Curso de teología dogmática II: Dios, uno y trino*, 323; M. SCHMAUS, *Teología dogmática: La trinidad*, I, Madrid, 1960, 455; LADARIA, *DiVi*, 354. Muy clarificadoras en este punto son las observaciones de Rahner. Cf.: RAHNER, "El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación" en FEINER - LÖHRER, *Mysterium*

afirmar las tres personas en Dios no estamos multiplicando la esencia divina, debido a que la distinción es fruto de la contraposición *ad invicem*, es decir por razón de la oposición real que tales relaciones entrañan por lo que lo mismo que las diferencia y constituye las une, como ya hemos mencionado en el apartado antecedente. Por lo tanto, las personas no se diferencian realmente de la esencia divina, ya que la misma simplicidad divina se opone a tal diferenciación. Puesto que las relaciones en Dios no son accidentes sino subsistentes, se identifican con la esencia, sólo permiten distinción de razón, aunque las personas se distingan unas de otras de manera real, a causa de la oposición mutua. En virtud de esta última distinción podemos (y debemos) afirmar de cada una de las personas algunas cosas que se niegan de las otras.²⁷³ Lo cual las hace inintercambiables, porque en Dios no se multiplica la esencia sí las personas, que por otra parte se identifican con la relación,²⁷⁴ y en virtud de esta misma se distingue cada una de ellas de las otras.²⁷⁵ Retomando dichas conclusiones, siendo cuatro las relaciones reales en Dios, sólo tres de estas son personas. Las relaciones constituyen las personas en cuanto son realmente distintas en razón de la oposición relativa, lo cual es claro en la paternidad y la filiación: son relaciones opuestas y por tanto pertenecen a dos personas, Padre e Hijo. Ahora bien, puesto que la espiración (activa) es común al Padre y al Hijo, no tiene por ende ninguna oposición relativa ni a la paternidad ni a la filiación. A diferencia de la procesión (espiración pasiva) que conviene al Espíritu Santo debido a que se opone relativamente a la espiración activa. En conclusión, sólo tres de estas cuatro relaciones son “subsistentes”, expresión abstracta de las tres personas divinas: la paternidad subsistente (persona del Padre), la filiación subsistente (persona del Hijo), la procesión/espiración pasiva subsistente (persona del Espíritu Santo).²⁷⁶

En este punto vale la pena mencionar que si en Dios no existiría la pluralidad de personas, esta sería un Dios solitario, porque la soledad absoluta no se elimina por la asociación de alguien de una naturaleza extraña (ángeles y almas santas).²⁷⁷ Tal como hemos dicho al inicio de estas reflexiones, esta doctrina del Aquinate, intenta dar cuenta de la plenitud de vida en Dios en la que “las tres personas se «acompañan» mu-

Salutis III, 405-409; PODESTA, “Trinidad y Espíritu Santo”, en FERNÁNDEZ – GALLI, *Dios es Espíritu, Luz y Amor*, 362; *Infra* 3.4.3.

²⁷³ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 39, a1 y a2.

²⁷⁴ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 30, a2, q. 40, a1.

²⁷⁵ Cf.: *Supra* 2.2.1.3. Sobre todo, lo especificado en las notas: 551-754.

²⁷⁶ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 30, a2; LADARIA, *DiVi*, 364; KASPER, *DJ*, 351; *Supra* 2.2.1.3.

²⁷⁷ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 31, a3. Aquí Ladaria trae a colación la observación del libro del Génesis, en la que se afirma la soledad de Adán, aunque está rodeado de animales y plantas Gn. 2, 18s. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 365.

tuamente”.²⁷⁸ Aunque ciertamente velada, aparece la idea de la comunión interpersonal en Dios, o como dirá Greshake “sólo de manera inicial”.²⁷⁹

Propuestas alternativas al término “persona”

El dato dogmático, “en Dios hay tres personas en la unidad de la esencia”, en la modernidad proporcionó con el tiempo el paso de la reflexión teológica sobre la persona del campo trinitario y cristológico al antropológico y filosófico.²⁸⁰ En este pasaje se manifiesta la evolución en la significación del concepto filosófico de persona como un ser que se posee a sí mismo en la autoconciencia y la libertad.²⁸¹ En los últimos decenios se refleja el movimiento de flujo y reflujo en el que la teología se ha visto a su vez influenciada por las aproximaciones filosóficas a la materia. Ladaria presenta esta compleja evolución no en sus detalles, sino en cuanto estos inciden sobre el objeto fundamental de su estudio.²⁸² Tal como anticipamos en la introducción del presente apartado, en este momento nosotros sólo presentaremos sus reflexiones en torno a las propuestas alternativas al término “persona” de Barth y Rahner, dejando los otros apartados²⁸³ para las consideraciones finales del presente capítulo.²⁸⁴

No está demás remarcar que las propuestas terminológicas de los autores antemencionados no son simples intentos de cambiar la terminología tradicional, sino que suponen contextos teológicos muy articulados a partir de los cuales reciben su sentido.²⁸⁵

Karl Barth

El primero en notar las dificultades que en el campo teológico pueden surgir si se acepta con todas las consecuencias el concepto moderno de persona y se aplica a las tres personas divinas fue Karl Barth. De hecho, el malentendido más importante sería el de llegar a representaciones próximas al triteísmo, ya que se afirmarían en Dios tres centros

²⁷⁸ *Ibíd.* Cf.: AUER, *Curso de teología dogmática II: Dios, uno y trino*, 324-325.

²⁷⁹ GRESHAKE, *DUT*, 154. Cf.: *Ibíd.*, 158; LADARIA, *DiVi*, 365 y 363; *Ibíd.*, *MistCom*, 91 principalmente la nota 102 en la que cita a: SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 668-669; EMERY, “Essentialisme ou personnalisme dans le traite de Dieu chez saint Thomas d’Aquin?”, *Revue Thomiste* 98 (1998) 5-38. Cf.: *Infra* 3.4.4.

²⁸⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 376 y nota 152.

²⁸¹ Cf.: Nota 752 sobre la historia del concepto de persona del presente trabajo; *Ibíd.*, 376 y 380.

²⁸² Cf.: *Ibíd.*, 375-376.

²⁸³ Cf.: *Ibíd.*, 387-401; *Ibíd.*, *MistCom*, 106-119.

²⁸⁴ Cf.: *Infra* 2.3.3.

²⁸⁵ Cf.: *Ibíd.*, 92.

de conciencia, tres voluntades, tres libertades, es decir tres sujetos capaces de autodeterminarse. De ahí su propuesta de sustituir el término “*persona*” por el de “*forma de ser*” (*Seinsweisen*).²⁸⁶

Concepto al que llega partiendo del evento de la revelación, en el que Dios se manifiesta, en una unidad indisoluble, como *el Dios que se revela, el acontecimiento de la revelación, y el efecto de la misma en el hombre*. Es decir que Dios en su unidad indestructible es a la vez diversidad en sí mismo en tres modos de ser: el revelador, la revelación y el ser revelado.²⁸⁷ El Dios que se revela en la Escritura es uno en tres específicas formas de ser, que existen en sus relaciones mutuas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, iguales en su esencia y en su dignidad, sin disminución ninguna en su divinidad. Por lo que la “*personalidad*” pertenece a la unicidad de la esencia divina que no se multiplica. No hay en Dios tres “personalidades”, tres “Yo”, por lo que para Barth no hablamos de tres “Yo” divinos, sino tres veces del único Yo divino, el único yo divino en su triple repetición (*dreimalige Wiederholung*).²⁸⁸ Por otra parte, afirma que en Dios mismo están superadas todas las limitaciones que atribuimos a la unidad, Dios no es soledad ni aislamiento, en su unicidad se incluye la distinción y el orden de las tres “formas de ser”. Que derivan de las distintas relaciones de origen, por las que los mismos nombres neotestamentarios de Padre, Hijo y Espíritu Santo muestran la distinción fundada en las procesiones. “Dios es su propio productor y de dos modos diferentes su propio producido.”²⁸⁹

Junto a Ladaria decimos que Barth logra evitar el peligro de las representaciones triteístas y subordinacionistas, pero en su terminología no logra escapar de ciertas expresiones “modalistas”, aunque esto sólo se evidencie a nivel terminológico, ya que claramente afirma la distinción en Dios mismo, y no sólo en su modo de manifestarse.²⁹⁰ Por otro lado, cabe la pregunta de si el uso que él hace del concepto de persona es el más adecuado en función de que, a diferencia de él, en la tradición ha sido siempre utilizado para mostrar la pluralidad en Dios, y no su unidad. Además, tal como Rahner observa, la

²⁸⁶ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 376.

²⁸⁷ Cf.: K. BARTH, *Die kirckliche Dogmatik* 1/1, München 1935, 315 en LADARIA, *DiVi*, 377; *Ibíd.*, *MistCom*, 92. Como se puede observar, en sintonía con toda su obra, Barth especifica la distinción en Dios desde la tríada fundada en el concepto de revelación.

²⁸⁸ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 377; *Ibíd.*, *MistCom*, 96. Por otro lado, no esta de más recordar la enseñanza de Agustín: “Dios es trino no triple, [...] (ya que si fuese triple) el Padre solo o el Hijo solo sólo serían menores que el Padre o el Hijo juntos. Aunque, a decir verdad, ni siquiera se concibe cómo pueda decirse el Padre solo o el Hijo solo, porque el Padre siempre e inseparablemente está con su Hijo, (y viceversa)”. AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratado de la Santísima Trinidad*, VI, 7, 9.

²⁸⁹ Cf.: BARTH, 384 en LADARIA, *DiVi*, 378; *Ibíd.*, *MistCom*, 97 nota 122.

²⁹⁰ Por ej. BARTH, *Die kirckliche Dogmatik* 1/1, 384 en LADARIA, *DiVi*, 378. Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 98.

definición del concepto moderno de persona usada por Barth deja afuera el aspecto relacional que también está implicado en dicha noción moderna.

En una palabra, Barth ha recogido sólo en parte la noción moderna de persona y si bien sus definiciones del Dios personal parten de ella, la ha aplicado a Dios en su unidad y no en su trinidad.²⁹¹

Karl Rahner

También Rahner en sintonía con Barth, quiere evitar que se consideren las tres personas divinas como tres subjetividades o tres centros distintos de conciencia y actividad, lo que llevándonos hacia el triteísmo nos alejaría del dogma.²⁹² Pero por otro lado, es consciente que no es posible una simple sustitución del término persona debido a que está sancionado por un uso multiseccular.²⁹³

En función de esta doble preocupación, y respetando la peculiaridad de cada una de las personas divinas, en el contexto de su axioma fundamental, desarrolla su esbozo de la teología de la Trinidad.²⁹⁴ Y a la luz de estas consideraciones hablará de *la “aporía” del concepto de persona en la teología trinitaria*. Y, de alguna manera, vuelve a la dificultad que ya encontramos en san Agustín.²⁹⁵

En primer lugar, considera las dificultades formales y terminológicas por las que cuando nos referimos a Dios no podemos hablar de tres personas en el sentido ordinario de la palabra. Porque en su significado lingüístico no ordinario, decir que en Dios hay “tres personas” no significa una multiplicación cuantitativa de la esencia, como ocurre con los hombres, ni una “igualdad” de la personalidad de las tres personas, que son diferentes y que a su vez el mismo término se atribuye a ellas analógicamente. Si decimos tres hombres los tres son iguales en tanto que hombres, aunque sepamos que son distintos

²⁹¹ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 379. En esta página, Ladaria usa la palabra “intercambiable”, nos parece una expresión poco feliz para expresar, en disenso con Barth, la posibilidad de la variedad del uso de los pronombres para describir las relaciones del hombre con Dios. Si bien, en una correcta exégesis del texto se refiere sólo al uso pronominal. El texto reza: “¿No cabe otro uso de los pronombres para describir las relaciones del hombre con Dios? En la economía salvífica el Padre y el Hijo, siendo ciertamente una misma cosa (cf. Jn 10,30), aparecen más como un yo y un tú intercambiables que como un yo repetido.” *Ibíd.*

²⁹² Cf.: RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 411 nota 78; ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios, Uno y Trino*, 626 nota 123.

²⁹³ Cf.: RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 387; LADARIA, *DiVi*, 380 nota 167; *Ibíd.*, *MistCom*, 98.

²⁹⁴ Cf.: RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 415-432; LADARIA, *DiVi*, 380-382.

²⁹⁵ Cf.: RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 432-440; LADARIA, *MistCom*, 99.

entre ellos.²⁹⁶ En segundo lugar, la dificultad más importante se desprende de la significación actual (moderna) de la palabra persona como centro espiritual de actividad, subjetividad y liberalidad. Por eso afirmará que en Dios se da una distinción consciente, pero no a partir de tres subjetividades, sino que el ser consciente se da en una sola conciencia real.²⁹⁷ Las tres subsistencias no son cualificadas por tres conciencias. Precisamente por esto K. Rahner, siguiendo a Lonergan, señala que en el seno de la Trinidad no se da entre el Padre y el Hijo un “tú” recíproco, ni un amor *recíproco* (que supondría dos actos) entre el Padre y el Hijo,²⁹⁸ sino una autoaceptación amorosa que fundamenta la diferencia por parte del padre (y del Hijo) a causa de la *taxis* de conocimiento y amor.²⁹⁹ Como bien señala Ladaria, aquí están en juego las relaciones entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. Para Rahner parecería que habría que interpretar que el “tú” que es el Padre para Jesús según los evangelios (Mt. 11, 25; Mc. 14, 36; etc.) es consecuencia de la encarnación.³⁰⁰ Por eso, desde el punto de vista de “las procesiones y de las misiones trinitarias el Hijo (Verbo) es pronunciado por el Padre y el Espíritu es dado, sin que quepa el proceso contrario”.³⁰¹ De este modo y, en tercer lugar, Rahner propone otro modo de expresión, ya que la subsistencia como tal no sería por sí misma “personal” en el sentido actual de la palabra, es decir no sería centro de

²⁹⁶ Cf.: RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis III*, 433. Esta dificultad se evidencia en la liturgia en la actual traducción del prefacio sobre la Trinidad.

²⁹⁷ Cf.: *Ibíd.*, 411-412.

²⁹⁸ El problema para Rahner es que el amor recíproco presupone dos actos, y esto es lo que quiere evitar, ya que supondría concebir en este caso dos conciencias: centros de acción.

²⁹⁹ Cf.: *Ibíd.*, 412 y nota 79, 434 y nota 115; LADARIA, *MistCom*, 100-101; 104-105. Esta cuestión es llevada más al extremo por P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992, 183-211. Por otro lado, con respecto a la posición de Rahner, Von Balthasar se pregunta si en este caso el concepto de autocomunicación puede recibir consistencia fuera del marco de la economía. Cf.: VON BALTHASAR, *Teodramática III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 482 nota 15; *Ibíd.*, *Teodramática IV: La acción*, 297 nota 10; A. GONZÁLEZ, *Trinidad y Liberación*, San Salvador 1996, 35ss; GRESHAKE, *DUT*, 179-186; V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris 1995, 121ss. Kasper hace notar que Rahner tal vez no ha distinguido bien entre relaciones no intercambiables y relaciones recíprocas en el seno de la Trinidad, es decir el carácter no intercambiable de las relaciones divinas y su reciprocidad. Afirmar lo primero no debe llevar a negar lo segundo. El que las posiciones de las personas en el seno de la Trinidad no puedan intercambiarse, no es razón para negar un tú o u amor recíproco, o que las relaciones deban ser en un sentido único. En este contexto recordemos la preferencia de Rahner por el título “Logos” y el escaso uso que hace del título “Hijo”, como señala Ladaria, este último título en la mención implícita del Padre que encierra, le hubiera ayudado a ver con más claridad el carácter recíproco de la relación. Cf.: KASPER, *DJ*, 330 nota 147. La auto-aceptación amorosa es una cierta reciprocidad en cuanto aceptación del regalo-don, que no se opone a lo irreversible-intercambiabilidad; G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Crist*, 155; SCHULZ, *Sein und Trinität*, 668-669.

³⁰⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 383; *Ibíd.*, *MistCom*, 100.

³⁰¹ *Ibíd.*, *DiVi*, 383-384; *Ibíd.*, *MistCom*, 100. De hecho en la no intercambiabilidad de las personas divinas puede verse una reciprocidad en este esquema en cuanto que la respuesta de aceptación amorosa y obediente del Hijo hace al Padre, Padre del Hijo. Cf.: *Infra* 2.3.2.

actividad. Inspirado en la definición tomista de persona “el subsistente distinto de naturaleza racional” (*subsistens distinctum in natura rationali*) propone la fórmula: “el Dios único subsiste en *tres formas distintas de subsistencia (Subsistenzweisen)*”.³⁰² Así, “distintas formas de subsistencia” es el concepto explicativo de la personalidad de la persona, que es lo que subsiste diferenciado. “La persona única (en Dios) sería en este caso Dios existiendo y saliendo a nuestro encuentro en esas formas determinadas y distintas de subsistencia”.³⁰³

Finalmente como señala Ladaria y concede el mismo Rahner, si bien la expresión “forma de subsistencia” dice poco sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en cuanto tales, ofrece la ventaja, frente a la palabra “persona”, de no insinuar la multiplicación de la esencia y de la subjetividad.³⁰⁴ Se torna manifiesto el límite de la noción de persona que usa Rahner, en el que si bien la dimensión relacional forma parte de la misma noción moderna, no la considera como si vimos que sucede en la tradición.³⁰⁵

Al igual que Barth, Rahner quiere evitar el obstáculo del triteísmo. Y en este sentido ambos insisten en la necesidad de excluir tres centros autónomos de conciencia y acción en Dios. Ambos, como manifiesta Ferrara, “fueron acusados de modalistas no por afirmar una sola conciencia, sino por abandonar la expresión “tres personas” y sustituirla por “tres modos de ser” (Barth, último Rahner) o por “tres modos de subsistir” (primer Rahner)”.³⁰⁶ Cabe preguntarnos si, con esta propuesta, estos teólogos llegaron a donde querían llegar, o si sus consideraciones no deben ser completadas con otras o incluso corregidas. Ya que no sólo proponen la sustitución del término *persona*, sino que no aplicándolo según el lenguaje tradicional, consideran a Dios mismo como sujeto absoluto, Dios es el sujeto de su autorevelación (Barth) o de su autocomunicación (Rahner). Por tanto, si ciertamente no podemos pensar que haya en Dios tres autoconciencias diversas, de ahí no se sigue necesariamente que haya que negar tres centros de conciencia y de acción, tres “sujetos”, aunque realicen siempre unidos la acción común,³⁰⁷ o como gusta decir Ferrara, “tres conscientes en una sola conciencia”.³⁰⁸ Además, tengamos en cuenta si no es desafortunado el uso de una terminología tan opuesta a la tradición, y si incluso

³⁰² RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/1*, 437.

³⁰³ *Ibid.* Cf.: *Ibid.*, 410 nota 76 y en 437ss en la que analiza cada término de la definición.

³⁰⁴ Cf.: *Ibid.*, 439; LADARIA, *DiVi*, 385.

³⁰⁵ Cf.: *Ibid.*, *MistCom*, 103.

³⁰⁶ FERRARA, *MIST*, 535.

³⁰⁷ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 387.

³⁰⁸ FERRARA, *MIST*, 535s.

en la teología y en la catequesis no es mejor hablar, con el debido proceso de purificación analógico, de “comunidad entre «las personas divinas»” o de “comunidad entre «modos de ser o de subsistir», y expresar así, en vez de negarla, la dimensión del misterio de la unidad en la intersubjetividad.³⁰⁹

El concepto de “*persona*” ha experimentado un gran enriquecimiento semántico en los últimos tiempos, por lo que ya no es sólo el individuo que se posee a sí mismo y es consciente de sí, sujeto y centro de actividades, sino también que es capaz de entrar en comunicación, amor y relación. En una palabra, en él se muestra la paradoja de la persona que une los dos polos constitutivos: la distinción e intransferibilidad (una persona no es la otra) y la relacionalidad, es decir lo comunal (la persona es tanto más perfecta cuanto más sale de sí misma).³¹⁰

2.2.2. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo

No podemos contentarnos con la antecedente reflexión genérica que hemos llevado. No alcanza con afirmar que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, respondiendo a la pregunta qué son en la Trinidad, sino que debemos estudiar también quiénes son, en su irrepitibilidad personal. De hecho los mismos nombres de las personas divinas expresan su peculiaridad, su propiedad en cuanto al modo de ser persona y su relacionalidad. Por eso, a continuación Ladaria pasa a estudiar de modo diferenciado las características propias de cada uno de los tres, retomando de modo sistemático lo que estudió en su recorrido histórico.³¹¹ Siguiéndolo en su pensamiento presentamos de modo sintético sus consideraciones a la luz de los capítulos 3 y 4 de su monografía “*La Trinidad misterio de comunión*”, en el que nuestro autor, realiza un estudio complementario a estas cuestiones.³¹²

2.2.2.1. La persona del Padre, origen sin principio y fuente de la Trinidad

³⁰⁹ Cf.: *Ibíd.*, 543-545; Cf.: LADARIA, *DiVi*, 386.

³¹⁰ Cf.: FERRARA, *MIST*, 545; ROVIRA BELLOSO, *Trinidad de Dios Uno y Trino*, 620, 636; *Infra* 3.3.2.

³¹¹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 403; 405; y la primera parte del mismo manual: 73-328.

³¹² Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 137-171 y 173-236.

El Padre nos coloca en el corazón mismo de la noción cristiana del Dios uno y trino,³¹³ de su unidad y pluralidad, el cual significará siempre un desafío para el pensamiento teológico, ya que el mismo tiene un papel singular en la Trinidad y en la economía salvífica; y en la tradición teológica que arranca de los Padres de la Iglesia,³¹⁴ siendo el que asegura la unidad de la Trinidad se afirma: su ser origen y principio,³¹⁵ fuente única y fundamento, raíz y causa³¹⁶ de la divinidad toda,³¹⁷ junto a que no tiene ni puede tener a su vez un principio, es decir que es ingénito (ingenerado) o innascible.³¹⁸ Sabemos que no hay una divina esencia “anterior” (previa) o por encima a o de las personas divinas, sino que esta naturaleza es poseída enteramente por los tres, cada cual a su modo.³¹⁹ El Padre la posee de manera fontal, originaria, dándola y nunca recibéndola del mismo modo como él la posee y da, por eso su posesión originaria de la divinidad es

³¹³ L. BOUYER, *Le Père invisible*, Paris 1976; A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander 1978; F. X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1988; J. GALOT, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985; AA.VV., *Dios es Padre*, Salamanca 1991; X. PIKAZA, “Padre”, en N. SILANES – X. PIKAZA (eds.), *Diccionario Teológico «El Dios cristiano»*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, 916-922, 1003-1021; J. GALOT, “Le mystère de la personne du Père”, *Gregorianum* 77 (1996) 5-31; A. PASTOR, “«Principium totius Deitatis» Misterio inefable y Lenguaje eclesial”, *Gregorianum* 79 (1998) 247-294, esp. 260-265; *Ibid.*, “«Credo in Deum Patrem»”. Sul primo articolo della fede”, *Gregorianum* 80 (1999) 469-488; E. ROMERO POSE, “Apuntes sobre Dios Padre en la teología primitiva”, en AA.VV., *Dios Padre envió al mundo a su Hijo*, Salamanca 2000, 73-109; LADARIA, “La fede in Dio Padre nella tradizione cattolica”, *Lateranum* 66 (2000) 107-128; *Ibid.*, “Dios Padre. Algunos aspectos de la teología sistemática reciente”, *Estudios Trinitarios* 32 (2000) 263-295; *Ibid.*, “«...Patrem consummat Filius». Un aspecto inédito de la teología trinitaria de Hilario de Poitiers”, *Gregorianum* 81/4 (2000) 775-788; D. GARCÍA GUILLÉN, *Padre es nombre de relación. Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno*, Pontificia Universidad Gregoriana («Analecta Gregoriana» 308), 2010; AA.VV., *Dios Padre envió al mundo a su Hijo*, Salamanca 2000, 163-195; N. CIÓLA, “Annunciare Dio Padre. Una sfida per la teología contemporanea”, en N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, Roma 2002, 73-102; J. M. ROVIRA BELLOSO, “La imagen de Dios como Padre en los últimos 40 años”, *Estudios Trinitarios* 39 (2005) 191- 218; FERRARA, *MIST*, 61-79 y 570-579; LADARIA, “Tam Pater nemo: Reflections on the Paternity of God”, en R. J. WOZNIAK – G. MASPERO (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology, Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian theology*, T&T Clark, London, 2012, 446-471.

³¹⁴ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 137, nota 2.

³¹⁵ No es lo mismo decir “*protos*” (primero de una línea) que decir “*arjé*” (principio o fundamento), porque en la primera sólo se designa una prioridad simple, sea espacial o temporal, mientras que en la segunda se refleja el concepto de fuente de donde mana o deviene todo aquello que viene después.

³¹⁶ Los padres griegos hablaban del Padre como «causa», y tal como señala Lossky se trata sólo de un término analógico cuya deficiencia nos permite medir el uso purificador del apofatismo, ya que “en nuestras experiencias, la causa es superior al efecto; en Dios, por el contrario, la causa, como cumplimiento del amor personal, no puede producir efectos inferiores: los quiere iguales en dignidad, la causa misma es la causa de su igualdad” (V. LOSSKY, en B. BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, Paris, 1986, 268s). Por eso, un principio (causal) no puede ser perfecto más que si lo es de una realidad que lo iguala, así el Padre es persona en cuanto *pros*, es decir enteramente vuelto en comunicación hacia otras personas, a las que hace personas, y por tanto iguales, por la integridad de su amor. Cf.: Nota 352 y 355s de *Supra* 1.4.2.2; LADARIA, *DiVi*, 428.

³¹⁷ El Padre en cuanto fuente y origen cf.: *DH*, 284, 485, 490, 525-527, 568-569, 589, 3326; J. RICO PAVÉS, “Totius fons et origo divinitatis. La persona del Padre en los símbolos de fe de los concilios de Toledo (siglos V- VII)”, *Revista Española de Teología* 65 (2005) 173-195.

³¹⁸ El Padre en cuanto ingénito cf.: *DH*, 60, 75, 441, 470, 490, 525, 569, 572, 683, 800, 1330s, 1862, etc.; LADARIA, “Dios Padre en Hilario de Poitiers”, *Estudios Trinitarios* 24 (1990), 443-479.

³¹⁹ Cf.: *DH*, 803-804.

siempre relativa al Hijo y al Espíritu Santo; es decir que la misma en ningún momento puede ser considerada con independencia de las otras dos personas.³²⁰ Por eso, la originalidad de la noción cristiana acerca de Dios estriba en que, por ser Padre, no es un Dios “solitario”, sino que desde toda la eternidad tiene consigo al Hijo igual a él y al Espíritu Santo.³²¹

Siguiendo a Ladaria, nos referiremos a las cuestiones de quién es el Dios uno y la condición de origen y fuente de la divinidad que corresponde al Padre no en cuanto persona absoluta, sino en cuanto principio relativo.³²²

Cuando el Nuevo Testamento habla de Dios se refiere en general, aunque no exclusivamente, al Padre.³²³ En este sentido, con el Padre habría que identificar al Dios del Antiguo Testamento. Dado que no hay una esencia divina anterior a las personas. Por otro lado, Rahner ha señalado que el Dios al que se puede tener acceso por la razón natural, este Dios en el que subsiste necesariamente la esencia divina en una ausencia de origen absoluta en todo aspecto es el Padre,³²⁴ aunque no se le pueda identificar como tal de modo precipitado.³²⁵ Ya que, evidentemente la razón natural no puede conocer que este ser absolutamente sin origen no posee la esencia divina más que en relación a su Hijo (y al Espíritu Santo), y sólo con ellos y en relación a ellos es el principio de todas las cosas, por lo que no es en todos los sentidos “absoluto”.³²⁶ Por eso, el paso del Dios cognoscible filosóficamente, principio de todo, al Padre origen de la Trinidad, no es tan evidente. Sin embargo, esta idea ha sido seguida y desarrollada por no pocos autores, como por ejemplo Kasper, que da por supuesto que la doctrina del Dios uno es la doctrina

³²⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 404. Hemos explicitado en que sentido decimos “nunca recibíendola”, expresión usada también por Ladaria y cuyo sentido exacto, el cual no excluye la reciprocidad, se deduce del mismo contexto.

³²¹ Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 137.

³²² Esto debe leerse a la luz de las consideraciones que haremos sobre la importancia de las procesiones divinas en función de la reciprocidad de las relaciones que nosotros desarrollaremos en *Infra* 2.3.2.

³²³ Cf.: RAHNER, “Θεός en el Nuevo Testamento”, en *Escritos de Teología I*, 93-167; GALOT, “Le mystère de la personne du Père”, 5-31.

³²⁴ Cf.: RAHNER, “Θεός en el Nuevo Testamento”, en *Escritos de Teología I*, 151-152; *Ibíd.*, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis III*, 367; LADARIA L. F., *MistCom*, 139.

³²⁵ Cf.: *Ibíd.*, 141. A la luz de la doctrina trinitaria el Padre, que no tiene origen, no puede ser pensado más que en relación al Hijo y al Espíritu. La ausencia de origen absoluta de que aquí habla Rahner no significa por tanto que se considere al Padre una «persona absoluta».

³²⁶ Cf.: D. KOWALCZYK, *La personalità in Dio. Dal metodo trascendentale di Karl Rahner verso un orientamento dialogico in Heinrich Ott*, Roma 1999, 199-206; LADARIA, “La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión”, *Gregorianum* 86/2 (2005) 299.

acerca del Padre, aunque por razones evidentes, no puede aparecer en ella todavía como tal.³²⁷

Ahora bien, dado que a la luz de la revelación cristiana Dios Padre no existe nunca sin el Hijo y el Espíritu Santo, las afirmaciones del Antiguo Testamento sobre Dios no pueden comprenderse como referidas de modo exclusivo a la primera persona.³²⁸ Ya que el Hijo y el Espíritu Santo están necesariamente implicados en cualquier afirmación que hagamos sobre Dios Padre en cuanto principio que se pueda conocer por la razón o en cuanto es el Dios del Antiguo Testamento.³²⁹

El hecho de que dichas afirmaciones no puedan predicarse de modo exclusivo, no implica una *cierta* identificación personal de este último (Dios del Antiguo Testamento) con el Padre de Jesús, ya que aparece en primer lugar ante nuestra mirada.³³⁰ Pero dicha identificación no podemos predicarla del Dios cognoscible filosóficamente, lo cual implicaría que la doctrina de la unidad de la esencia divina tenga que ser la doctrina sobre Dios Padre, identificación que nos llevaría a concebir al Padre no en su relación con las otras dos personas divinas (el Hijo y el Espíritu), sino como *persona absoluta*,³³¹ es decir como una persona divina pre-relacional, independientemente de su constitución como persona por su propiedad personal relativa.³³² A primera vista parece coherente que la

³²⁷ Cf.: KASPER, *DJ*, 175-176, 340, 181s; LADARIA, *MistCom*, 140; *Ibíd.*, *DiVi*, 404. En *ibíd.*, *MistCom*, 141, Ladaria queriendo matizar la postura de kasper, dice que “para ser precisos hay que reconocer que al final de la obra (de Kasper) se encuentra un tratamiento sistemático de la unidad y la trinidad divinas”, si bien hacemos nuestra dicha observación, una lectura atenta de dichas partes, evidencia lo expresado en los mismos subtítulos traducidos al español: “Unidad de la trinidad” (*Unitas trinitatis*, nominativo más genitivo) y “Trinidad en la unidad” (*Trinitas in unitate*, nominativo más el locus ubi: in más ablativo) lo cual expresa no del mismo la co-originalidad de la unidad y la pluralidad en Dios (Cf.: KASPER, *DJ*, 331-356; LADARIA, *DiVi*, 500 nota 4). Cf.: Los subtítulos del presente ensayo de *supra* 2.2 e *infra* 2.3 por los cuales, siguiendo las intuiciones de Ladaria (Cf.: *Ibíd.*, 23), intentan expresar justamente eso. Cf.: *Supra* 1.6.

³²⁸ Cf.: SCHULTE, “La preparación de la revelación trinitaria”, en *Mysterium Salutis II/I*, 77-116, 80-87; VON BALTHASAR, *Teodramática III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 470; LADARIA, *MistCom*, 143; *Ibíd.*, *DiVi*, 500-502.

³²⁹ Cf.: *Ibíd.*, 405.

³³⁰ Cf.: *Ibíd.* Como se observa de lo dicho, el problema es complejo y ciertamente tiene que ver con la revelación de la unidad y de la trinidad divina (cf.: *Supra* 1.4 y 1.6) y con la división tradicional del tratado «de Deo uno» y «de Deo trino» (cf.: *Supra* 2.1). Como afirma Ladaria, “sería demasiado simplista decir que el Antiguo Testamento nos presenta al Dios uno y el Nuevo Testamento al Dios trino. Precisamente la revelación neotestamentaria, en cuanto revelación de la Trinidad, significa una profundización insospechada del monoteísmo, de la unidad divina”. *Ibíd.*, *MistCom*, 144.

³³¹ El Padre como *persona absoluta* en cuanto a tal identificación, es decir en cuanto a la forma (*quo*) o esencia de la Deidad o en cuanto al sujeto (*quod*) comunicable a los Tres (“Dios”). Cf.: KASPER, *DJ*, 175-176, 340, 181s.

³³² Para entender las páginas siguientes. El Padre como *persona absoluta* en cuanto no se trata directamente en su relación con las otras dos personas, sino como algo/alguien «previo» (lógicamente hablando) a la relación o referencia al Hijo y al Espíritu Santo. Por lo que no sería así pura relación (subsistente). Es decir, el sujeto (*quod*) incomunicable a los Tres (el Padre). Cf.: MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 181. Para quien la primera persona no puede ser constituida a partir de ninguna relación. El Padre ha de ser «constituido por sí mismo». Por lo que si del Padre proceden las otras dos personas, ¿no será consecuente

posesión original de la naturaleza divina por el Padre sea anterior a su ser polo de una relación personal. Ya que en caso contrario parecería comprometido el primado del Padre. Sin embargo, esto implica por un lado, no haber captado bien el significado del concepto de relación: la primera persona es Padre por su paternidad. Por el otro, no hacer justicia a la igualdad de las tres personas divinas, puesto que el Padre quedaría en un plano superior dado que, en algún aspecto, estaría por encima de sus relaciones con el Hijo y el Espíritu que tienen en él su principio.

La posición única y primordial del Padre en cuanto principio sin principio y origen de la Trinidad, ciertamente es legítima y responde a la tradición de la Iglesia. El problema es la manera en que ésta se explica, sea identificándose la persona del Padre con el Dios uno, sea considerándola de alguna manera previa a la relación al Hijo y al Espíritu Santo.³³³ Por esta razón, la ausencia de origen del Padre no puede considerarse absoluta en todos los sentidos, porque su innascibilidad está necesariamente en relación con la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo.³³⁴

Esta “monarquía” del Padre en cuanto principio del Hijo y del Espíritu Santo, que son enteramente Dios como él sin disminución alguna, no puede ser, tal como dijimos, identificada sin más con la esencia divina, porque el Padre lo es precisamente en cuanto da todo, en cuanto comunica al Hijo toda su sustancia indivisible y completamente simple, no una parte como sucede en la generación humana.³³⁵ Y lo mismo hay que decir respecto del Espíritu Santo, que es también la misma cosa que el Padre y el Hijo.³³⁶ Además,

considerarlo como “independiente” de ellas? En modo semejante Congar, “El Padre es la fuente de la divinidad, antes (hablando lógicamente) de ser polo de oposición personal. Es lo que confiesa el símbolo: Creo en Dios (divinidad fontal) Padre todopoderoso” (Y. CONGAR, *La Parola e il Soffio*, Roma 1985, 138. Cf.: GIRONÉS, *La divina arqueología*, 21-31 especialmente 25 y 31, en 34 nota 38 se encuentra la noción de libertad del autor, noción capital para entender págs. siguientes: 37-44 especialmente 43. (Nos pensamos que la problemática de este autor se reduce en definitiva a no haber captado la distinción entre el acto esencial y el acto nocional. Cf.: *Ibíd.*, 22; VENIER, *Théologie Trinitaire chez Saint Thomas D’Aquin*, 62-63; J. ZIZIOULAS, “Du personnage à la personne” en J. ZIZIOULAS, *L’être eclesial*, Geneve, 1981, 34. Es de notar que autores como Ferrara, si bien no citan las consideraciones de Venier, no caen en los errores que dicho autor advierte. Cf.: FERRARA, *MIST*, 485s, 493s y 502-503; CUERVO, “Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad”, en TOMÁS DE AQUINO, *ST*, 324-326. Podemos preguntar si el Padre no es fuente de la divinidad precisamente en cuanto polo de las opuestas relaciones personales. Resulta inevitable la pregunta ¿se puede distinguir entre la divinidad fontal y la paternidad? Si la divinidad fontal es precisamente la paternidad. Cf.: Y. SPITERIS, “La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa. Autori e prospettive”, en A. AMATO (a cura di), *Trinita in contesto*, Roma 1993, 45-69; J. GALOT, *Dieu en trois personnes*, Saint Maur, 1999, 31-34; LADARIA, *DiVi*, 414s; *Ibíd.*, *MistCom*, 145s; *Supra* 1.4.2.2.; 2.2.1.4 y la nota 804.

³³³ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 146.

³³⁴ Cf.: *Ibíd.*, 145.

³³⁵ Cf.: *DH.*, 470, 485, 525-526, 571, 617, 805, 1330, principalmente 804-805. Y del índice sistemático, “Dios sin principio engendra al Hijo”: B1d, “La definición conceptual de la paternidad de Dios”: B1j, y la “Definición conceptual de la divinidad del Hijo”: B2c; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 41, a3 y especialmente q. 41, a5; LADARIA, *DiVi*, 411 y 428.

³³⁶ Cf.: *Infra* 2.3.1.

teniendo presente las procesiones divinas a la luz de los actos nocionales en cuanto actos del entendimiento y de la voluntad,³³⁷ aunque el Padre engendre al Hijo de su sustancia (o, espire al Espíritu Santo), la generación (y la espiración) son actos del Padre; es decir, que el Padre, como Dios, engendra al Hijo por medio de su sustancia, pero lo engendra como Padre, no como sustancia o naturaleza. En conclusión, *el Padre es el principio de la Trinidad, no la naturaleza divina.*³³⁸

Ahora bien, esta última afirmación nos aproxima a la concepción oriental, que no arranca de la esencia una, sino de la hypóstasis paterna y que resulta más afín al lenguaje soteriológico de la Biblia.³³⁹ Frase que no hace más que expresar la monarquía del Padre³⁴⁰ y que en su recta comprensión no excluye la dignidad de la igual naturaleza del Hijo y del Espíritu Santo, ya que como también mencionamos no es la de una persona sin relación con las otras dos. Por lo que, no hemos de ver en ella una acentuación del predominio de lo unitario por encima de la co-originalidad de la unidad y de la pluralidad, es decir una falta de equilibrio con respecto a lo afirmado en supra 1.4., sino que se trata más bien de una apropiación de la unidad divina esencial a la persona del Padre, es decir de la manifestación de la persona divina por medio de un atributo esencial.³⁴¹ De hecho, el mismo carácter de principio, propio del Padre, junto a la imposibilidad de pensarlo anterior a su paternidad, exige y garantiza para tener su sentido pleno la misma eternidad y la perfecta divinidad e igualdad con las personas del Hijo y del Espíritu Santo.³⁴² Incluso su primado en cuanto fuente y origen ha sido mantenido cuando la igualdad de las tres personas se ha afirmado y reconocido claramente. En una palabra y tal como se observa

³³⁷ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 27 y q. 41.

³³⁸ Cf.: *DH*, 804; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 41. a5; LADARIA, *DiVi*, 412; VON BALTHASAR, *Teológica II: La Verdad de Dios*, 129-130 y 135, 159; ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios uno y trino*, 593.

³³⁹ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a4; q. 33, a1; q. 39, a8; CUERVO, “Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad”, en TOMÁS DE AQUINO, *ST*, 324-325; GRESHAKE, *DUT*, 153-154. “El Padre es la prueba de que la persona no se deriva de una procesión originante de la esencia. [...] En el Padre la distinción de la razón de la esencia y de la razón de la persona se manifiesta en toda su irreductibilidad: en ella aparece la estructura propia del misterio trinitario.” LE GUILLOU, *El misterio del Padre*, 130. Irreductibilidad que responde a los dos órdenes, principio *quo* (qué) y *quod* (quién). Es la distinción de la razón de la esencia y de la persona la que permite decir que en Dios la esencia puede (1) ser la esencia de las Tres personas sin ser dividida ni alterada, y (2) destacar la Paternidad como origen de la divinidad: el Padre es a la vez el sujeto último de la esencia divina y el principio de las Personas del Hijo y del Espíritu. Cf.: *DH*, 804-805; ROVIRA BELLOSO, “La imagen de Dios como Padre en los últimos 40 años”, 77 y 82; La nota 804 de *Supra* 2.2.1.4 y la nota 355 de supra *Supra* 1.4.2.2.

³⁴⁰ S. DEL CURA ELENA, “Monarquía”, en N. SILANES – X. PIKAZA (eds.), *Diccionario Teológico «El Dios cristiano»*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, 929-935; G. URIBARRI BILBAO, *Monarquía y Trinidad*, Madrid, 1996.

³⁴¹ Es evidente el peligro de la apropiación de convertir en propio (exclusivo) lo común. Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 39, a8; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 248-251 y 143. A la luz de lo dicho en 1.4. no se trata de una reducción a la unidad de la pluralidad.

³⁴² Cf.: LADARIA, *DiVi*, 413. La generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo no implican de suyo subordinación. Cf.: *Infra* 2.3.2.

en los autores defensores de la fe de Nicea, es la correcta reflexión sobre significado de la paternidad de la primera persona la que excluye todo subordinacionismo.³⁴³

En este contexto no está de más mencionar que autores como san Buenaventura han considerado la innascibilidad como la propiedad más relevante del Padre, en cuanto ella sería la razón de la plenitud fontal que consiste en la generación del Hijo y la espiración del Espíritu. Puesto que para ellos la primacía y plenitud significan una posición relevante, la innascibilidad no es vista simplemente como una noción negativa, porque significa justamente el ser del Padre origen, principio y fuente.³⁴⁴ En cambio, para santo Tomás dicha propiedad es una noción sólo negativa, ya que dice que el Padre no es Hijo. Se torna evidente que no puede haber otro ingenerado, porque de lo contrario habría más de un Dios.³⁴⁵ Por eso, Tomás dando preferencia a la “relación” sobre el “origen” reivindica el nombre de Padre para la primera persona, más propio que el de *genitor* o *generans*, que indican la generación *in fieri*, mientras que el de Padre muestra la generación ya realizada.³⁴⁶ Así, el *Padre es Padre por su paternidad*, es decir que el *Padre engendra porque es Padre*.³⁴⁷ A diferencia de Ricardo de San Víctor que da más importancia al origen que a la relación en la definición de la persona divina y de san Buenaventura para quien las personas se constituyen por las notas (nociones o propiedades) que le son propias. En este último sentido, *el Padre es Padre porque engendra*.³⁴⁸

Esto se clarifica a la luz de la definición de persona divina como relación subsistente, la cual nos permite evitar hacer del Padre una persona absoluta, considerándolo con independencia del Hijo y del Espíritu Santo. En cuanto a que la paternidad divina significa que el Padre *es* en cuanto es *Padre*, no hay un ser previo a su ser Padre. No es como el padre humano, que es antes de ser padre y que en algún momento ha empezado a serlo. En la primera persona de la trinidad el “*ser*” y el “*ser Padre*” coinciden. En este contexto, citando a Kasper,³⁴⁹ Ladaria hace alusión al *ser como apertura y donación*, siendo esta última una categoría de su preferencia para expresar la

³⁴³ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 406-407 y las notas a pie de página mencionadas por el mismo autor que retoman el pensamiento de los autores explicados en la parte histórica.

³⁴⁴ Cf.: *Ibíd.*, 408-409; E. DURAND, “L’innascibilité et les relations du Père, sous le signe de sa primauté, dans la théologie trinitaire de Bonaventure”, *Revue Thomiste* 106 (2007) 531-564; R. J. WOZNIAK, *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de san Buenaventura*, Pamplona 2007.

³⁴⁵ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 33, 4 ad.1 y 4; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 242-248. Se trata de una negación, y en concreto de una negación de una relación de origen.

³⁴⁶ Cf.: *Supra* 2.2.1.4; LADARIA, *DiVi*, 409; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a2.

³⁴⁷ Cf.: *Ibíd.*, q. 40, a4.

³⁴⁸ Cf.: *Ibíd.*, *ST*, I q. 40, a1.

³⁴⁹ Cf.: KASPER, *DJ*, 183s.

relacionalidad,³⁵⁰ explícita en sintonía con santo Tomás, el nombre de Padre como propio y distintivo de la primera persona divina: la paternidad subsistente,³⁵¹ “pura capacidad de donación, y de donación entera. [...] De este modo, el amor se muestra como la dimensión fundamental del ser del Padre, y, por consiguiente, determina también la generación del Hijo y la procesión del Espíritu”.³⁵² De hecho es el mismo nombre relativo de “*padre*” el que nos impide considerarlo sin relación intrínseca al Hijo (y al Espíritu Santo). Sin ellos el Padre simplemente no es.³⁵³

Ahora bien, solo el Padre es la fuente, por más que sea verdad que sin el Hijo y el Espíritu Santo, que proceden de esta fuente no puede el Padre recibir este nombre. Esto da prioridad al Padre, no de tiempo ni de causalidad, sino de puro origen. Como bien dice Ladaria, hay que afirmar a la vez las dos cosas o, si se prefiere, los dos extremos: “el Padre es la única fuente y principio de la divinidad, y a la vez no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y en este sentido está referido a ellos como el Hijo y el Espíritu están referidos a él; [...] es decir, el Padre es sólo en cuanto es donación original de sí mismo. La fuente primaria de la divinidad es pura donación completa al Hijo y al Espíritu”.³⁵⁴

Finalmente en el presente apartado, desde la economía salvífica siguiendo a Balthasar, Ladaria intenta contemplar la Trinidad en sí misma, mostrando en ella no sólo la correspondencia, sino también el fundamento de la misma.

“El Padre no es una persona cerrada, sino que es desde siempre el que, entregándose, da el ser al Hijo y al Espíritu Santo. El amor, que tiene en el Padre su fuente, es el principio interno de la vida de la Trinidad, que hace que el Padre envíe al Hijo que ya antes ha amado (Jn. 17, 24). Todo sucede en la vida trinitaria en la radical gratuidad del amor que las personas se intercambian (que no excluye en la vida íntima de Dios la «necesidad»), de la que es reflejo la gratuidad de la creación y de la redención [...]. La posibilidad de la encarnación del Hijo, [...] para que los hombres podamos llegar a ser hijos de Dios (Gál. 4, 4-6), se funda en la génesis intratrinitaria, en el amor del Padre que, al engendrar al Hijo, no retiene para sí solo el ser Dios. La entrega del Hijo al mundo por amor se funda por tanto en esta entrega en la vida divina *ad intra*. Si el Hijo revela el amor del Padre, no será equivocado pensar que muestra también, en su entrega por nosotros, la capacidad infinita de donación de sí del Padre. [...] que es capacidad infinita de donación y amor, amor sustancial para lo cual necesita del amado

³⁵⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 410; *Supra* 2.2.1.4.

³⁵¹ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 33, a2; q. 42, a4 ad2; q. 40, a4 ad1; E. DURAND, “Le Père en sa relation constitutive au Fils selon saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 107 (2007) 47-72.

³⁵² LADARIA, *DiVi*, 411.

³⁵³ Cf.: *Ibíd.*, 425 y 412.

³⁵⁴ *Ibíd.*, 426. Cf.: *Ibíd.*, 425 y 428-429; *DH*, 528, 526. La misma persona del Padre, paternidad subsistente es la que implica necesariamente la reciprocidad de las otras dos personas. Y tal como veremos en *infra* 2.3.2, es la reciprocidad de las relaciones la que hace posible evitar todo subordinacionismo sin renunciar a la doctrina tradicional de las procesiones manteniendo a la vez una equilibrada «monarquía» paterna como atestigua la tradición teológica de la Iglesia. Es decir, que la reciprocidad de las relaciones es compatible con el primado del Padre y la taxis trinitaria, siendo este último el que bien entendido garantiza la total igualdad, divinidad, eternidad de las tres personas sin confusión, ni división. Cf.: CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 481-492; FERRARA, *MIST*, 579.

engendrado en la autodonación, y para demostración de la gratuidad plena necesita también del «tercero», fruto y testimonio de la unidad del amor que engendra y agradece.³⁵⁵

2.2.2.2. *La persona del Hijo, la perfecta respuesta de amor al Padre*

El Padre es principio, pero siempre en relación al Hijo y al Espíritu. La referencia del Hijo al Padre es tan total como la del Padre al Hijo. Como bien señala Ladaria, esta referencia es todavía más evidente y más fácil de descubrir, porque, en nuestras categorías sacadas de la experiencia humana, la existencia de quien es padre no depende de la de su hijo, pero sí al revés.³⁵⁶ De todos modos, no puede haber en él ningún ser previo a su filiación. Y tal como ya estudiamos, si el Padre es la paternidad subsistente, el Hijo es la filiación subsistente, la relación opuesta a la paternidad que constituye la persona del Padre.³⁵⁷ En palabras de Ladaria, y tal como nuestro autor titula sugestivamente este apartado: “*El Hijo, la perfecta respuesta al amor del Padre*”³⁵⁸ o como dirá en el primer subtítulo: “*El Hijo, el Amado del Padre que corresponde a este amor*”³⁵⁹.

El mismo término “Hijo”³⁶⁰ revela lo más profundo del ser de Jesús que deja traslucir su misma relación irreplicable y exclusiva con Dios Padre. De hecho, en el Nuevo Testamento configura uno de los títulos cristológicos que la misma tradición ha privilegiado y bajo el cual los demás títulos, “*Logos*” e “*Imagen*”, reciben su explicación definitiva.³⁶¹

Por otro lado, la proclamación de Jesús como Hijo y amado van juntas en el Nuevo Testamento (Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,24; Mc 9,7; Mt 17,5; Lc 9,35; Mc 12,6; Lc 20,13; Col 1,13; Ef 1,6; Jn 1,14.18; 1 Jn 4,9). Jesús, el Hijo, es, ante todo, el objeto primero del amor del Padre (Jn 3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23-24.26), amor que no se limita a la economía salvífica ya que el Padre lo ama antes de la creación del mundo (Jn 17,24); y amor al cual el Hijo Jesús corresponde, ya que él a su vez ama al Padre (Jn 14,31) y vuelve a Él (Jn 13,1.3; 14,2.3.12.28; 16,10.17; 17,11.13).

³⁵⁵ LADARIA, *DiVi*, 427.

³⁵⁶ Cf.: *Ibíd.*, 430.

³⁵⁷ Debemos tener en cuenta que sus relaciones respecto del Espíritu Santo son igualmente constitutivas de las personas del Padre y del Hijo, pero éstas se evidencian menos en primer plano. Cf.: *Infra* 2.3.2.

³⁵⁸ *Ibíd.*

³⁵⁹ *Ibíd.*, 431. Cf.: MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 184; *Infra* 2.3.2.

³⁶⁰ Mc 1,11; 9,7; 15,39; Mt 4,3.6; 16,16; 27,40; 28,19; Lc 4,3.9; Jn 3,17.35-36; 5,19-23.26; 6,40; 8,36; 10,36; 1 Ts 1,10; Rm 1,3.4.9; 8,3.29.32; 1 Co 1,9; 15,28; Ga 1,15; 4,6; 2 Co 1,19; Ef 4,13; Co 1,13; etc.

³⁶¹ Cf.: DH, 2698; P. GRELOT, *Dios. El Padre de Jesucristo*, Buenos Aires, Paulinas, 1999¹, 229; GALOT, *Dieu en trois personnes*, 93-97; AUER (ed.), *Curso de teología dogmática II: Dios, uno y trino*, 270-280; MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, 551-559; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 253-310; FERRARA, *MIST*, 580-585, 368-370; CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 492-501.

Ladaria a la luz de Orígenes, Hilario de Potiers, Agustín, Ricardo de San Víctor y Santo Tomás muestra muy brevemente como estas consideraciones se manifiestan en la tradición teológica.³⁶² Además afirma que si el Padre da al Hijo por amor todo lo que es (y tiene): su ser divino;³⁶³ y que si en el Padre se manifiesta en donación y entrega en el Hijo se muestra como aceptación y correspondencia. De este modo, Paternidad y Filiación aparecen en su implicación mutua. No existe la una sin la otra, aunque a la primera corresponde la primacía del amor original en cuanto principio relativo a las otras dos personas.³⁶⁴

Esta correspondencia del Hijo al amor del Padre, entera disponibilidad agradecida, se manifiesta en la economía de la salvación:³⁶⁵ en el cumplimiento total de la voluntad paterna (Jn 4,34; Hb 10,7-9), en la búsqueda de la gloria y honra al Padre, dejando que sea éste quien le glorifique (Jn 8,49s.54; 17,1-5); en la proclamación no de su reino, sino del Reino de su Padre, que al final de los tiempos el Hijo devolverá al Padre y se someterá enteramente a él (1 Cor 15,24-28), lo cual no significa que él deje de reinar; en la libertad y espontaneidad de la obediencia de Jesús hasta la muerte y muerte de cruz por nuestra salvación que significa el grado máximo del vaciamiento de sí (Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42; Flp 2,6-8). Así, al responder en su vida al amor paterno y manifestar el amor que el Padre tiene por nosotros, Jesús revela también el amor del Padre hacia él y el amor que él tiene por el Padre (Jn 2,16; 14,30-31; 15,9; Ga 2,20; Rm 8,31-39).³⁶⁶ Podríamos decir, en una palabra, que si el Padre es Dios en cuanto da, el Hijo lo es en cuanto recibe y a la vez da. El Hijo es el amado, que, en cuanto tal, es a su vez amante.³⁶⁷

Por otra parte, en su referencia al Padre, el Hijo es su perfecta imagen y puede revelarnos su amor en su vida y en su muerte. En este sentido y gracias a la encarnación, es el que da a conocer perfectamente al Padre. La tradición,³⁶⁸ con base en el Nuevo

³⁶² Cf.: LADARIA, *DiVi*, 431-432 las notas 80 a la 82.

³⁶³ Cf.: *DH*, 804. Además cf.: *Ibíd.*, 4s, 12-30, 50, 75-76, 125-126, 150, 160, 178, 258, 357-358, 470, 526, 538, 554, 805, 900, 1330, 1331, 1986, 3350, 3352, 3675, etc. Además del índice sistemático “Jesucristo, el Hijo de Dios unigénito”: B2a-c, y el tema de “la definición conceptual de la paternidad de Dios”: B1j. de las misiones trinitarias de las Personas divinas: B1g, E4a y E4b; del Espíritu Santo, E2dd.

³⁶⁴ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 432; VON BALTHASAR, *Teológica II: La Verdad de Dios*, 149s.

³⁶⁵ Cf.: K. SCLCHLTISSEK, *El destino de Jesús: su vida y su muerte, Esbozos cristológicos de Heinz Schürmann*, Sígueme, Salamanca, 2003. En este libro el editor recopila minuciosamente todos los artículos y misceláneas redactados por Schürmann. En los que dicho esboza el fundamento pre-existente y trinitario de la *pro-existencia* (ser-en-favor-de) como categoría cristológica fundamental (cf. principalmente *Ibíd.*, 267-338). Cf.: *Ibíd.*, 10.

³⁶⁶ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 432, 441-442.

³⁶⁷ Las consideraciones que aquí caben sobre el Espíritu Santo hemos optado por hacerlas explícitas en el siguiente apartado.

³⁶⁸ Ladaria menciona en este apartado explícitamente a los Apologetas, San Ireneo, San Clemente Alejandrino, Tertuliano, Hilario de Poitiers, Agustín y a Santo Tomás. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 438-440. Estas

Testamento, ha hablado del Hijo como *Logos/Verbo/Palabra*³⁶⁹ (Jn 1,1.14; 1 Jn 1,1; Ap 19,13) e Imagen del Padre³⁷⁰ (Col 1,15; 2 Co 4,4; Hb 1,3; 2 Co 4,6), denominaciones que adquieren carácter estrictamente personal, ya que se identifican con el Hijo de Dios encarnado.³⁷¹ De hecho, el movimiento del Hijo hacia el Padre (Jn 1,1b) es más propio de la cualidad de Hijo que la del *Logos/Verbo/Palabra*, ya que como indica Galot, *Logos* sugiere más bien una expresión que emana del Padre. La actitud eterna que consiste en mirar al Padre no es explicada por la propiedad del Logos, sino por la de Hijo.³⁷² Por otro lado, en estos dos títulos (logos e Imagen) subyace la idea de la revelación.³⁷³ Y es posible percibir entre ellos una íntima relación, ya que mientras el primero señala una referencia primaria al aspecto auditivo (Mc 9,7; Mt 17,5; Lc 9,35; Hb 1,1-2), el segundo se refiere al aspecto visual.³⁷⁴

El concilio de Nicea habló del Hijo afirmando su consustancialidad al Padre. Con esto busca garantizar la verdad soteriológica y a la vez nuestra verdadera relación con Dios en su Hijo, que nos lo da a conocer y nos une a él. Pero el consustancial niceno, afirma nuestro autor, no nos dice sólo quién es Jesús, el Hijo, sino también, en último término, quién es Dios Padre, que puede comunicarse enteramente al Hijo y enviarlo a compartir la condición humana para entrar en relación íntima con su criatura haciéndonos partícipes del amor primordial con que el Padre le ha amado.³⁷⁵

2.2.2.3. *La persona del Espíritu Santo, comunión de amor*

Si bien, el Espíritu Santo,³⁷⁶ en sus características peculiares, aparece en el Nuevo Testamento como sujeto, como centro de actividad: Jesús en cuanto hombre es concebido

menciones deben leerse a la luz de lo desarrollado por el mismo autor en la sección histórica, cf.: *Ibíd.*, 183-310.

³⁶⁹ Cf.: L. H. RIVAS, *El evangelio de Juan. Introducción, teología y comentario*, San Benito, 2005, 124ss.

³⁷⁰ Cf.: R. CANTALAMESSA, "Cristo «immagine di Dio». Le tradizioni patristiche su Col 1,15", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980) 181-212; 345-380; M. SIMONETTI, "Esegesi ilariana di Col 1,15", *Vetera Christianorum* 2 (1961) 165-182.

³⁷¹ Estas consideraciones deben leerse a la luz de lo desarrollado por el mismo autor en la sección bíblica-sistemática, cf.: LADARIA, *DiVi*, 73-163. Por otro lado, cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 34-35.

³⁷² Cf.: J. GALOT, *Nuestro Padre, que es amor. Manual de teología sobre Dios Padre*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2005, 56.

³⁷³ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 440.

³⁷⁴ Cf.: *Ibíd.*, 437.

³⁷⁵ Cf.: *Ibíd.*, 441-442.

³⁷⁶ La expresión «Espíritu Santo» aparece 70 veces en el Nuevo Testamento (Mt 28,19; Lc 1,35; Jn 20,22, etc.), frente a sólo cinco en el Antiguo (Sal 51,13; Is 63,10.11; Sab 1,4; 9,17). Además en el Nuevo Testamento es también denominado «Espíritu» sin más, «Espíritu de Dios» (Rm 8,9.11.14; 15,19; 1 Co 6,11; 7,40; etc.), «Espíritu del Padre» (Mt 10,20; 1 Co 2,11; Jn 15,26), Espíritu del Hijo (Ga 4,6), de Cristo (Rm 8,9; 1 Pd 1,11); de Jesús (Hch 16,7); «de Jesucristo» (Flp 1,19), «del Señor» (2 Co 3,17), en los escritos de Juan «Espíritu de la verdad» (Jn 14,17; 15,26; 16,13), «Paráclito» (Jn 14,16-17; 26; 15,26; 16,7).

por obra del Espíritu Santo (Mt 1,20; Lc 1,35), es ungido en el Espíritu Santo en el bautismo en el Jordán manifestándolo como “Hijo predilecto del Padre” (Mc 1,9; 9,7; Lc 20,13; Ef 1,6) y permanece reposando sobre Él (Mc 1,10; Lc 3,21-22; 4,18, Hch 10,38; Jn 1,32-34); es llevado al desierto por el Espíritu Santo para ser tentado (Mc 1,12; Mt 4,1; Lc 4,1-2); retorna del desierto lleno de Él y comienza su ministerio (Lc 4,14. Cf.: Lc 4,18); Jesús echa a los demonios en virtud del Espíritu Santo (Mc 3,22-30; Mt 12,28); elige a los apóstoles “bajo la acción del Espíritu Santo” (Hch 1,2); exulta en el Espíritu Santo (Lc 10,21); en virtud del Espíritu se ofrece al Padre en su pasión (Hb 9,14); sobre la cruz “entrega su Espíritu” en manos del Padre (Lc 23,46; Jn 19,30); es “en el Espíritu” como desciende a los infiernos (1 Pd 3,19); y lo glorifica (Jn 16,14), es decir que el Espíritu Santo interviene activamente en la resurrección de Jesús (Rm 1,4; 8,11; 1Tm 3,16b; 1 Pd 3,18. Cf.: Rm 6,4).³⁷⁷ Además no debemos olvidar los cinco textos del evangelio de Juan con respecto a la misión del Espíritu-Paráclito (Jn 14,16-18; 25-26; 15,26-27; 16,7-11; 13-15).³⁷⁸ Este hecho nada quita a la mayor dificultad que desde siempre ha suscitado el discurso sobre el Espíritu Santo.³⁷⁹

En efecto, y tal como vimos, en los mismos nombres de la primera y la segunda persona se manifiesta su carácter “personal” y sus relaciones recíprocas (Padre e Hijo) de modo mucho más claro que en el caso de la persona del Espíritu Santo. Pero también hemos observado que el modo de ser persona en Dios es distinto en cada caso, dado que en la Trinidad nada es “repetible”.³⁸⁰

Estas dificultades en parte han sido causa del relativo olvido del Espíritu Santo y de su función irremplazable en nuestra salvación, tanto en la reflexión teológica, como

³⁷⁷ Cf.: DEL CURA ELENA, “Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo”, 149; JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, 18-24; CEC., 438, 689, 690, 695, 727.

³⁷⁸ Cf.: RIVAS, *El evangelio de Juan. Introducción, teología y comentario*, 99-105; E. COTHENET, “Saint Esprit”, en *Dictionnaire de la Bible: Supplément*, Letouzey, Paris, 11, 345-392. Por otra parte, la iniciativa de la resurrección y de esta donación en plenitud del Espíritu al Hijo en cuanto hombre pertenece siempre al Padre (Hch 2,24.32.33.36). Así como el Hijo resucitado da el Espíritu a los apóstoles, renovando al hombre (Jn 20,22-23). Cf.: LADARIA, *MistCom*, 194. Estas consideraciones deben leerse a la luz de lo desarrollado por el mismo autor en la sección bíblica-sistemática, cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 73-165. Además, en dicha sección con respecto a los puntos: “*El bautismo y la unción de Jesús*” y “*La revelación del Dios uno y trino en la resurrección de Jesús*”, cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 174-201; *Infra* 2.3.2 nota 1128.

³⁷⁹ A la luz de Hilario de Potiers, Gregorio Nacianceno, Agustín, Basilio y Cirilo de Jerusalén, Ladaria muestra muy brevemente como estas dificultades se manifestaron en la tradición teológica. Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 443-444 las notas 128 a la 130.

³⁸⁰ Cf.: MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 204-205. Señala, tal como hemos visto, que “el Espíritu Santo no es «persona» en un sentido unívoco respecto del Hijo, y ambos no son «personas» como lo es el Padre”. Para él, a la luz del principio trinitario de la singularidad, en Dios no son posibles los conceptos generales, todo es irrepetible”. Cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 348. Afirma que “la «autodistinción» no significa lo mismo para cada persona”. Cf.: *Supra* 2.2.1.3 y 2.2.1.4.

en la piedad del pueblo.³⁸¹ De hecho, sin la actuación del Espíritu Santo no se explica la misma vida de Jesús, ni la existencia de la Iglesia, incluso ni se realiza ni produce en nosotros los efectos salvíficos que Cristo nos alcanzó. De esto último, se desprende la convicción cristiana de que el Espíritu Santo es Dios y no criatura. Sin embargo, es posible constatar en las últimas décadas un gran interés por la pneumatología.³⁸²

Es evidente, que sin el Espíritu Santo no podemos hablar de la “Trinidad”. El mismo Espíritu Santo se halla unido al Padre y al Hijo en la fórmula bautismal (Mt. 28, 19) y en las antiguas confesiones de fe de la Iglesia.³⁸³ La tradición, a la luz del Nuevo Testamento, nos presenta al Espíritu como el don de Dios, que es Dios mismo, el don por excelencia a los hombres. Pero a la vez que este desbordamiento de Dios hacia nosotros, el Espíritu Santo es la expresión de la unión (vínculo de amor: el amor recíproco con el que ambos se aman) y del amor (fruto objetivo: el amor que procede de esta comunión) del Padre y del Hijo, y, como tal, lo más íntimo del ser divino.³⁸⁴ De este modo, el Espíritu Santo “como don” y “como amor” son los dos grandes temas de la pneumatología en Occidente³⁸⁵ y consecuentemente con el criterio gnoseológico que sigue el orden del conocer histórico-salvífico que parte de la Trinidad económica hacia la Trinidad inmanente,³⁸⁶ Ladaria en la misma línea de San Agustín³⁸⁷ considera al Espíritu Santo como “Don” mutuo del Padre y del Hijo y luego como “Amor” del Padre y del Hijo, es decir, que parte *del Don de pentecostés al Amor que une al Padre y al Hijo* (de la economía a la teología).³⁸⁸

El Espíritu Santo como Don-Obsequio

³⁸¹ Cf.: CONGAR, *El Espíritu Santo*, 188-194; H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine person in Vielen Personen*, Paderborn, 1964, 473ss. Traducido al castellano: *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, 1974; B. H. HILBERATH, *Pneumatologia*, Brescia, 1996, 8ss y 212.

³⁸² Cf.: La abundante bibliografía citada en LADARIA, *DiVi*, 443 nota 127. Además cf.: PIKAZA, *DiEsp*, 189-269; 353-436; principalmente 429-436 y la nota 133 en la que Pikaza señala su propia línea de interpretación.

³⁸³ Cf.: *DH*, 1ss.; y del índice sistemático, B.3a) “La fe en el Espíritu de Dios”.

³⁸⁴ Cf.: *DH*, el índice sistemático, B.3.b) “El Espíritu de Dios en la creación y en la historia de la salvación”: “*Denominaciones del Espíritu Santo*” (B3ba); y B.3.c) la “*Definición conceptual de la divinidad del Espíritu Santo*”.

³⁸⁵ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 36-38; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 311-419; Cf.: FERRARA, *MIST*, 583-598.

³⁸⁶ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 466 y 464.

³⁸⁷ Cf.: *Ibíd.*, 461 y 459.

³⁸⁸ Cf.: *Ibíd.*, 466; *Supra* 2.1. También en este apartado nuestro autor desarrolla “*La procesión del Espíritu Santo*” (cf.: *Ibíd.*, 471-497). Tema que nosotros, siguiendo ciertos indicios del mismo autor (cf.: *Ibíd.*, 489-497), explicitaremos brevemente en *Infra* 2.3.2.

Por un lado, en el Nuevo Testamento se habla que el Espíritu Santo ha sido dado, enviado, etc. (Jn 14,16; Lc 11,13; Rm 5,5; 1 Jn 4,13). Y por otro lado, en los Hechos se los Apóstoles se utiliza de modo específico la denominación de “don” (Hch 2,38; 10,45; 8,20; 11,17; Hb 6,4; etc).³⁸⁹ Es verdad que también Jesús, el Hijo, ha sido dado, entregado. Pero este don de Jesús se ha producido de una vez para siempre (Hb 7,27; 9,12; 10,10; Rm 6,10). Mientras que el don del Espíritu es *el don constante, permanente*. En palabras de Ladaria, “es expresión de la perennidad de la acción salvadora de Dios cumplida de una vez para siempre en Cristo, pero que el Espíritu Santo constantemente universaliza, actualiza e interioriza. [...] Del don de Jesús realizado una vez para siempre viene el perenne don del Espíritu a los corazones de los hombres.”³⁹⁰ Si Jesús es Dios con nosotros (Mt 1,23), Dios hecho hombre como nosotros, el Espíritu Santo es el Don en nosotros, Dios en los hombres. De manera especial en los que creen en Jesús (1 Cor 12,3) por la acción del Espíritu, verdadera unción interior (1 Jn 2,20.27).³⁹¹ Sea por la directa denominación de “don” referida al Espíritu o por las numerosas alusiones a su donación, junto a la importancia que esta noción ha tenido en la tradición teológica,³⁹² la misma está plenamente justificada.

En cuanto nombre personal, “Don” se refiere a la propiedad de ser “donable” que pertenece a su ser divino, es decir, en cuanto tiene en sí mismo la aptitud para ser dado.³⁹³ Y como observa Santo Tomás, esta no indica sumisión, sino solo origen en comparación con quien lo da. Pero en comparación con aquel a quien es dado significa libre uso y fruición.³⁹⁴ Es decir, que el don se refiere por un lado a quien lo da y por el otro a aquel a quien es dado. Se manifiesta así, y tal como vimos que señala San Agustín,³⁹⁵ el carácter relativo del término “don” como lo son los nombres padre e hijo. Por eso, la persona divina que es *Don* es *de alguien* en un doble sentido, *por razón del origen* es Don del Padre y del Hijo, que dan/envían el Espíritu Santo (Jn 14,16.26; Jn 15,26; 16,7; Jn 20,22;

³⁸⁹ En la tradición se ha identificado con la persona del Espíritu Santo el «don de Dios» del que se habla en Jn 4,10 (4,14). Cf.: LADARIA, *DiVi*, 446 nota 138. Aunque dicha identificación resulte excesiva ya que con precisión este «don» se refiere a Jesús y a su obra de salvación en términos más genéricos. Cf.: *Ibíd.*, 446 nota 139; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, Barcelona, 1980, 499. Por otro lado, Rivas prefiere no circunscribir el sentido de esta metáfora dejando abierto el juego semántico a varios de otros posibles significados. Cf.: RIVAS, *El evangelio de Juan. Introducción, teología y comentario*, 178.

³⁹⁰ LADARIA, *DiVi*, 447. Cf.: JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, 24.

³⁹¹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 447-448.

³⁹² Cf.: E. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna, 1987.

³⁹³ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 38, a1, ad 4.

³⁹⁴ Cf.: *Ibíd.*, *ST*, I q. 38, a1.

³⁹⁵ Cf.: *Supra* 2.2.1.3. Además, puede verse la relación del Espíritu como don de Cristo resucitado en la tradición a la luz de Ireneo de Lión, Hilario, Basilio de Cesarea. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 448-449 y las notas 142-145.

Hch 2,33)³⁹⁶ y así se distingue personalmente de ellos desde la eternidad.³⁹⁷ Y *por razón de aquel a quien es dado* y quién no puede poseer de otro modo más que recibéndolo, es decir, en cuanto dado, así se distingue del hombre que lo recibe (Ga 4,6; Rm 5,5; 8,15; 1 Jn 4,13). En este sentido podría ser desde siempre don de Dios, aunque no hubiera sido dado al hombre.³⁹⁸

Si bien, Tomás se aleja un tanto de la idea bíblica del Espíritu Santo como don del Padre y del Hijo llevado por la legítima preocupación de insistir en la igualdad de las personas, afirmando que no es sólo don del Padre y del Hijo, sino que se da también a sí mismo en cuanto es dueño de sí y es poderoso para usar o gozar de sí mismo.³⁹⁹ Por otra parte, el mismo Espíritu es activo en la distribución de los dones, que son manifestaciones suyas (1 Co 12,7-11).⁴⁰⁰

No está de más afirmar que la consideración del *Espíritu-Don* por razón del origen, es decir, el Espíritu Santo en cuanto Don del Padre y del Hijo, nos permite mostrar la unidad de la Trinidad, garantizando así la unidad de la economía salvífica. Ya que en ella actúan a la vez, aunque diferenciadamente, las tres personas divinas: “la historia de la salvación encuentra su culminación en Jesús y precisamente en el misterio pascual, el don del Espíritu por parte de Señor Jesús resucitado manifiesta la unidad del Padre y del Hijo”.⁴⁰¹ Por otro lado, ver al Espíritu en referencia a Jesús no implica verlo en “subordinación”. Como estudiaremos más adelante, la unidad de la economía de la salvación implica la referencia mutua de las tres personas, que corresponde a sus relaciones mutuas y recíprocas en el seno de la Trinidad inmanente.⁴⁰²

Junto a Ladaria no está demás volver a ratificar que debe quedar claro que “el don del Espíritu es por una parte una realidad interna en el creyente y por otra que este don

³⁹⁶ Siendo *pneuma* neutro es significativo que se hable de este neuma en masculino: Jn 16,8.13.14.26.

³⁹⁷ Incluso a la luz de las formulas paulinas: «Espíritu de Jesús/Cristo» (Ga 4,6; Rm 8,9; 1 Pd 1,11; Hch 16,7; Flp 1,19) y «Espíritu de Dios» (Rm 8,9.11.14, etc.; Mc 10,20), se manifiesta que el mismo Espíritu “distinguiéndose” del Padre y del Hijo es a la vez de ellos (del Padre y del Hijo). La aclaración entre comillas responde a interpretar dichas fórmulas desde lo que venimos reflexionando. Cf.: AUER, *Curso de teología dogmática II*, 208ss. Por otro lado, no entramos aquí en la cuestión de la procesión del Espíritu Santo, tema que explicitaremos brevemente en *Infra* 2.3.2.

³⁹⁸ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 38, a2, ad 3; a1; q. 43, a3, ad 1.

³⁹⁹ Cf.: *Ibíd.*, *ST*, I q. 38, a1.

⁴⁰⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 453-454 y la nota 159.

⁴⁰¹ *Ibíd.*, 450-451. Cf.: *Ibíd.*, 458; CONGAR, *La parola e il soffio*, 161; VON BALTHASAR, *Teodramática III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 478-479; *Ibíd.*, *Teodramática IV: La acción*, 342; A. ORBE, *La unción del Verbo*, Roma, 1961, 633 y 637; LADARIA, *DiVi*, 73-165; *Ibíd.*, *MistCom*, 174-201.

⁴⁰² Cf.: LADARIA, *DiVi*, 450; *Infra* 2.3.2.

procedente en último término del Padre no puede verse nunca separado de Jesús. Estos dos aspectos están unidos de manera inseparable”.⁴⁰³

El Espíritu Santo como Amor del Padre y del Hijo

Esta cuestión, si bien no tiene una base explícita en el Nuevo Testamento y en la primera tradición de la Iglesia, no faltan indicios en la misma Escritura que ofrecen su fundamento haciéndola comprensible. Por ejemplo la relación explícita del Espíritu Santo con el amor de Dios se puede descubrir en Rm 5,5; Rm 15,30. Además, debemos considerar lo ya dicho con respecto al Espíritu Santo como el Espíritu del Padre y del Hijo,⁴⁰⁴ que en cuanto dado también por el Hijo resucitado manifiesta la unidad de las dos primeras personas (Jn 14,16.26; Jn 15,26; 16,7; Jn 20,22; Hch 2,33) y el Espíritu Santo como factor esencial de unidad entre los cristianos: de comunión entre sí y con Dios (1 Co 12,3ss; 2 Co 13,13; Ef 2,18; 4,3). La pregunta que salta a la vista es si esto no responde de algún modo al mismo ser personal *ad intra* de la tercera Persona

Entre otros, estos son los datos que nos hacen comprensible el sentido de la enseñanza del *Espíritu Santo como sello y expresión del amor, comunión y vínculo de unión entre el Padre y el Hijo*, tal como lo vio claramente Agustín,⁴⁰⁵ cuyo influjo en este tema ha sido decisivo.⁴⁰⁶

San Agustín fue el primero en unir expresamente el Espíritu Santo al amor del amante y el amado. La unidad entre el Padre y el Hijo no les viene por una cosa ajena ni

⁴⁰³ *Ibíd.*, DiVi, 451. Cf.: S. WOLLENWEIDER, “Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996) 163-192. Si bien, como enseñaba Basilio de Cesarea, no hay ni puede haber una asociación exclusiva de las preposiciones a cada una de las personas divinas, la preposición «en» es la que en la tradición más se une con el Espíritu. Podemos distinguir dos usos de la misma. Por un lado, se refiere al Espíritu «en el que están todas las cosas»: el Espíritu del Señor todo lo abarca (Sb 1,7), y por consiguiente «todo está en él» (Cf.: DH, 421). Y, por esta misma razón, puede ser el Don en nosotros, en nuestro interior. Cf.: LADARIA, DiVi, 452. No entraremos en la consideración del “*Espíritu como don en el creyente y en la Iglesia*”, el cual abre a la teología de la gracia, la soteriología y la eclesiología. Cf.: *Ibíd.*, 456-458.

⁴⁰⁴ No está demás aclarar que las denominaciones «Espíritu del Padre y del Hijo» («ex Patre *Filioque*») y «Espíritu de los dos» («*utriusque Spiritus*») del que habla el himno *Veni Creator* son formulaciones que desarrollan los datos de la Escritura, que no se encuentran literalmente en ella. Además de tratarse de una fórmula aceptable tanto por latinos y griegos, tengamos en cuenta que se usa el genitivo que indica pertenencia y no origen/procedencia como si lo evidencia la partícula “*ex*” mas el ablativo del *Locus Unde*. Cf.: R. CANTALAMESA, *Veni, Espíritu Creador. Meditaciones sobre el Veni Creator*, Ciudad España, Monte Carmelo, 2007², 437-456; LADARIA, *MistCom*, 224 nota 139. De hecho, San Agustín para justificar que es el Espíritu de los dos, propondrá su enseñanza sobre la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo. Cf.: *Ibíd.*, nota 140.

⁴⁰⁵ Mario Victorino, Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán pueden considerarse como antecedentes de esta idea de Agustín. Cf.: LADARIA, DiVi, 460- 461 las notas 177 a la 179. Por otro lado, si bien esta doctrina se ha desarrollado sobre todo en Occidente (Gregorio Magno, Anselmo, etc. Cf.: *Ibíd.*, 462 nota 182.) no es del todo ajena en la teología oriental (Gregorio Palamas, Bulgakov, etc). Cf.: *Ibíd.*, 459 nota 176.

⁴⁰⁶ Cf.: *Ibíd.*, 460.

por un principio exterior, sino por el don de ellos mismos; el Espíritu Santo, que tiene la misma esencia divina del Padre y del Hijo, es el amor en que los dos se unen: “El Espíritu Santo por tanto es algo común, sea lo que sea, al Padre y al Hijo, o incluso la misma comunión consustancial y coeterna”.⁴⁰⁷ Como hace notar Ladaria, pareciera que el Espíritu Santo, don *ad extra* a los hombres, es visto también como don mutuo del Padre y del Hijo *ad intra*, en comunión.⁴⁰⁸ Agustín, gracias a la analogía “psicológica” combinada en menor medida con la analogía del amor interpersonal,⁴⁰⁹ pasa del Espíritu Santo como “don” al amor (caridad). De este modo, el Espíritu Santo es la caridad por la que se aman el Padre y el Hijo, porque es de los dos,⁴¹⁰ está en relación con su procedencia.⁴¹¹ Así, se le llama a él personalmente con el nombre común a los dos en su mutua comunión.⁴¹² El Espíritu Santo es de este modo una “cierta comunión consustancial del Padre y del Hijo”⁴¹³. Y, a la vez, que es el amor y la comunión del Padre y del Hijo, es el amor que de ellos procede (*caritas procedens*).⁴¹⁴ En una palabra, el mayor don de Dios es el del amor, y a la vez el mayor don de Dios es el Espíritu Santo.⁴¹⁵ Por eso, el Espíritu y el amor se han de identificar el uno con el otro. En conclusión, el amor (*caritas*) es, junto con el de don, los nombres propios del Espíritu Santo.⁴¹⁶

A diferencia de Agustín, Ricardo de san Víctor, utilizando la analogía del amor interpersonal como analogía central, y aunque desde sus presupuestos quede claro que el Espíritu Santo debe su origen al Padre y al Hijo, no lo considera directamente como el amor de los dos, sino más bien como el destinatario del amor que el Hijo recibe del Padre y que, juntamente con éste, da a su vez.⁴¹⁷ Así, el Espíritu Santo es visto como el *Condilectus* (co-amado) del Padre y del Hijo.

Para Buenaventura el Espíritu Santo es fruto de la concordia del Padre y del Hijo. En la línea de Agustín es también el amor y el don. Estos nombres significan la misma realidad, aunque aspectos diferentes: “Espíritu” manifiesta la fuerza que produce el amor;

⁴⁰⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín: Tratado de la santísima trinidad V*, VI 5, 7. Cf.: *Ibíd.*, V 11, 12; V 27, 50; *DH*, 527; LADARIA, *MistCom*, 225; *Supra* 2.2.1.2.

⁴⁰⁸ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 461.

⁴⁰⁹ Cf.: AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín: Tratado de la santísima trinidad V*, VIII 10, 14.

⁴¹⁰ Cf.: *Ibíd.*, XV 17, 27; B. STUDER, “Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15, 17, 27-27, 50)”, en *Ibíd.*, *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999, 311-327.

⁴¹¹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 461.

⁴¹² Cf.: AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín: Tratado de la santísima trinidad V*, Trin. XV 19, 37; XV 19, 27.

⁴¹³ *Ibíd.*, XV 27, 50. Cf.: *Ibíd.*, VI 5, 7; V 11, 12; XV 17, 29; especialmente: XV 19, 37.

⁴¹⁴ Cf.: *Ibíd.*, XV 6, 10; LADARIA, *DiVi*, 463 y 468.

⁴¹⁵ Cf.: AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín: Tratado de la santísima trinidad V*, XV 19, 37; 18, 32.

⁴¹⁶ Cf.: *Ibíd.*, XV 17, 29; 17, 31; VI 5, 7; VIII 10, 14; XV 3, 5; 6, 10.

⁴¹⁷ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 340-344; *Supra* 2.2.1.2.

“Amor” indica el modo de emanación del Espíritu, como vínculo, *nexus* entre el Padre y el Hijo; y “Don” es la consecuencia de lo anterior, porque el Espíritu está hecho para unirnos.⁴¹⁸

Santo Tomás en la *Suma Teológica*, procediendo de la teología a la economía, trata primero del Espíritu como amor y luego como don.⁴¹⁹ Habiéndose referido a la procesión inmanente del Espíritu Santo por el modo del amor,⁴²⁰ en que la cosa amada está presente en el amante por una cierta impresión, por lo cual se dice que lo amado está en él amante.⁴²¹ Con respecto al problema de cómo el amor pueda ser propio de la persona del Espíritu Santo cuando es común a las tres, Tomás responde a la dificultad indicando que el nombre de amor se puede tomar “esencialmente” y “personalmente” o “nocionalmente”. En cuanto a este último sentido, es nombre propio del Espíritu Santo, como el Verbo lo es del Hijo. Se usa el verbo amar y equivalentes (dilección, etc.) para expresar a aquel que procede por modo de amor respecto de su principio y a la inversa. Por lo tanto, por “amor” se entiende el “amor procedente” o “amor que procede”, se trata de la significación propia que cualifica su ser personal: “ser amado”: el Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo que de ellos procede.⁴²² Ahora bien, *en cuanto amor* (mutuo), el Espíritu Santo es el “*nexus*” del Padre y el Hijo, puesto que el Padre ama con un mismo amor al Hijo y a sí mismo, y a la inversa. Pero *en el Espíritu Santo en cuanto amor* (procedente) se encuentran el modo de comportarse del Padre respecto del Hijo y el del Hijo respecto del Padre. De este modo, el Espíritu Santo no es Amor mutuo a la manera de un término medio (intermedio) por el cual el Padre ama al Hijo y viceversa, sino que por el origen es el tercero en la Trinidad, puesto que procede del Padre y del Hijo, y justamente según este proceder de ambos es el nexo de unión que existe entre los dos en cuanto distintos, es decir que es el *Amor mutuo que procede* de la dilección de uno y otro: en la donación mutua (Padre e Hijo) espiran el Espíritu.⁴²³

⁴¹⁸ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 463.

⁴¹⁹ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 36-38; W. A. KEATY, “The Holy Spirit Proceeding as Mutual Love. An Interpretation of Aquinas «Summa Theologiae» I 37”, *Angelicum* 77 (2000) 533-558.

⁴²⁰ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 27 y q. 36; *Supra* 2.2.1.2.

⁴²¹ Cf.: *Ibid.*, I q. 37, a1.

⁴²² Cf.: *Ibid.*; PODESTA, “Trinidad y Espíritu Santo”, en FERNÁNDEZ – GALLI, *Dios es Espíritu, Luz y Amor*, 362 y 368; LADARIA, *MistCom*, 227 nota 149.

⁴²³ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 37, a1, ad3; q. 39, a8. Aquí aparece en Tomás la idea de tradición agustiniana del amor mutuo. Cf.: *Ibid.*, q. 37, a2; q. 36, a4; II II q.24, a2. Sin embargo, no hace mucho uso de ella, ni siquiera para explicar por qué el Espíritu Santo procede también del Hijo, ya que de lo contrario no se distinguiría de la segunda y la tercera persona. Cf.: *Ibid.*, I q. 27, a3-4; q. 36, a2; SCHMAUS, *Teología dogmática: La trinidad de Dios*, 495. Esto se debe, a nuestro parecer al predominio de la analogía psicológica como analogía central (*Supra* 1.2.) y a la consideración de la procesión por la vía del amor en paralelo y complemento con la procesión por la vía de la inteligencia. Cf.: GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et sa mission*, Paris,

Este Amor procedente da cuenta de la *unión* del Padre y del Hijo, no como principio de esta unión, sino como el “fruto” que de ellos procede: el Padre ama al Hijo, el Padre y el Hijo se aman mutuamente, y nos aman, por el Espíritu Santo, por el Amor procedente.⁴²⁴ Así, puede hablarse de la comunión del Padre y del Hijo, su nexo-nudo mutuo de amor es el Espíritu Santo que procede como su mutuo Amor. Como bien dirá Emery, “la comunión del Padre y del Hijo, y la procesión del Espíritu Santo son enteramente solidarias una de la otra, de suerte que esta comunión no se puede entender fuera de la procesión del Espíritu Santo.”⁴²⁵

De lo dicho, y junto a Ladaria, creemos que hay razones favorables para pensar que, en palabras de Schmidbaur,

“el Padre y el Hijo *se aman en virtud de su ser esencialmente amor*, pero este ser amor, en la medida en que es consumado por sujetos que existen en relación, se une siempre con la relación de la espiración activa y recibe así un carácter nocional. El acto de amor interpersonal acontece en Dios «desde el principio» como espiración del Espíritu y así se consume solamente en el Espíritu Santo que procede. *Los dos aspectos están unidos de tal manera, que se debe decir que el amor mutuo del Padre y el Hijo es la procesión del Espíritu Santo, y viceversa*. Todo el amor divino, también el amor de cada una de las personas divinas a sí misma y a las criaturas acontece en y por el Espíritu Santo; se podría incluso decir: se consume como procesión del Espíritu Santo”.⁴²⁶

Retomando además lo dicho en el apartado anterior sobre el don como nombre propio del Espíritu Santo. Para Tomás, el nombre de don viene del hecho que indica la donación irreversible y gratuita, y eso es lo que comporta precisamente el amor. De hecho, el amor es lo primero que nosotros damos a aquellos a quienes amamos y cuyo bien queremos. El amor es siempre el don primero y original porque sólo mediante él se pueden dar todos los dones gratuitos.⁴²⁷ De este modo, siendo el amor el don por

Les Editions Cerf, 2011, 14, 30-41; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 331-347, principalmente 336-337; CONGAR, *El Espíritu Santo*, 116-120; Cf.: GARRIGUES, “La réciprocité trinitaire de l’Esprit par rapport au Père et au Fils selon Saint Thomas”, *Revue Thomiste* 98 (1998) 276; W. A. KEALY, “The Holy Spirit Proceeding as Mutual Love: An Interpretation of Aquinas «Summa Theologiae» I 37”, *Angelicum* 77 (2000) 533-558; LADARIA, *MistCom*, 228-230; *Ibíd.*, *DiVi*, 465. Por otro lado, Auer interpretando la pasividad en sentido vivencial y existencial afirma que el Espíritu Santo no es sólo el *donum* espirado (espiración en sentido pasivo) por el Padre y el Hijo, sino que también como Dios mismo es el don y el amor, es decir no sólo don mutuo del amor entre Padre e Hijo, sino también el del amor del Espíritu al Padre y al Hijo. Cf.: AUER, *Curso de teología dogmática II: Dios, uno y trino*, 324; *infra* 2.3.2.

⁴²⁴ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 37, a2. De este modo, el Espíritu Santo es concebido como el «fruto» que procede en el acto nocional de amor (acto espirador del Padre y del Hijo), y no como *principio formal del amor* del Padre y del Hijo, es decir «aquello por lo que» el Padre ama o «aquello por lo que» el Padre y el Hijo se aman mutuamente, ya que esto lo reduciría no ser más que el amor esencial por el cual Dios se ama, amor por apropiación. Cf. La bibliografía ofrecida en LADARIA, *MistCom*, 231 nota 163; BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, 304. No está de más remarcar aquí la dimensión soteriológica en la que nos damos cuenta que el Padre y el Hijo se aman y nos aman con *un mismo Amor*, que es el Espíritu Santo.

⁴²⁵ EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 342. Cf.: FERRARA, *MIST*, 499.

⁴²⁶ SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 639, en LADARIA, *MistCom*, 228-229. El subrayado es nuestro. Cf.: FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema”, 85-86.

⁴²⁷ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 38, a2.

excelencia y procediendo el Espíritu Santo por la vía del amor, es más siendo el amor mismo, procede como el don primero.⁴²⁸

Como bien explicita Ladaria, aquí aparece con claridad la relación entre la donación del Espíritu Santo atestiguada en la Escritura y la especulación trinitaria del Espíritu como amor:

“La capacidad específica de ser dado que es propia del Espíritu Santo viene de su condición de Amor. El don del Espíritu Santo y el amor de Dios se ponen en relación en Rom. 5, 5. [...] Podemos interpretar la condición de don del Espíritu Santo derramado en nuestros corazones como algo «propio» del Espíritu Santo, aunque su presencia comporte siempre de algún modo la del Hijo y el Padre que nos lo dan y nos lo envían (cf. Rom 8,9-11; Jn 14,16s.23), ya que las tres personas existen en su mutua inmanencia.”⁴²⁹

Ahora bien, considerando que en la economía de la salvación, la plena efusión del Espíritu Santo sobre los hombres es el “fruto” de la ida de Jesús al Padre y de su plena comunión con él también en su humanidad. Debemos tener presente como explicita Ladaria que “el Espíritu Santo sella la unión del Padre y del Hijo en cuanto es distinto de ellos, en cuanto el amor de los dos produce el “fruto” de la tercera persona; así se convierte en la expresión del amor mismo”.⁴³⁰ *Amor y unión de los dos que sólo se realiza en el Tercero*. De este modo, Ladaria a fin de evitar que el Espíritu sea visto sólo como la unión y el amor del Padre y del Hijo, de tal manera que su propiedad personal desaparezca en las otras dos personas, combina la idea agustina del amor mismo (*dilectio*) entre el amante y el amado (amor mutuo o recíproco y vínculo de unión del Padre y del Hijo)⁴³¹ con la idea de Ricardo de San Víctor en la que el Espíritu Santo sella el amor del Padre y del Hijo en cuanto los dos aman (*codilectio*) en comunión a un tercero, *condilectus* (fruto objetivo de ese amor). Así analiza la cuestión bajo el aspecto del origen, incluyendo la reciprocidad, tema que estudiaremos en el apartado 2.3.2.⁴³² En una línea semejante

⁴²⁸ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 454-455

⁴²⁹ *Ibíd.*, 455-456. Cf.: JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, 18 de mayo de 1986, 10 y 22-23. En la que se evidencia el Espíritu Santo como la Persona-Amor y Persona-Don; LADARIA, *DiVi*, 465-467; R. FERRARA, “El Espíritu Santo: Persona-amor”, en R. FERRARA – C. M. GALLI (Eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, Paulinas, 55-81; GALLI, “El Espíritu Santo: Persona-Don”, en *Ibíd.*, 83-109. Para la problemática de si en Santo Tomás el don del Espíritu Santo, y por consiguiente su inhabitación en nosotros, es considerado sólo en el orden de las «apropiaciones» y no como algo propio de la tercera persona. Cf.: J. PRADES, «*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*». *El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de santo Tomás*, Roma, 1993, 419-428; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 524-578.

⁴³⁰ LADARIA, *DiVi*, 468.

⁴³¹ Cf.: *Ibíd.*, 394-395. En la que sintetiza la tesis de Mühlen H. acerca del Espíritu Santo como el «nosotros» del Padre y el Hijo, es decir como la «nostreidad» dual intradivina del Padre y del Hijo. Cf.: H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, 100-168; *Ibíd.*, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine person in Vielen Personen*, 196-200; F. X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, París, 1988, 146, 148-149; *Ibíd.*, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2000.

⁴³² Cf.: LADARIA, *MistCom*, 227 y 231; *Supra* 2.3.2.

Ferrara titula la sección en la que desarrolla la cuestión diciendo sugestivamente: “*El Espíritu Santo es don personal del amor interpersonal del Padre y del Hijo.*”⁴³³

Esta misma posición en la que el Espíritu Santo es *vínculo de unión y de amor* y a la vez el tercero condilecto *fruto del amor recíproco paterno-filial*, se muestra en la falta de exclusividad de los nombres con los que denominamos su persona. El mismo nombre de “Espíritu Santo” no expresa algo específico de su persona, sino lo que es común en Dios.⁴³⁴ Ya los mismos Padres afirmaban que convendría igualmente al Padre y al Hijo, ya que ambos son “espíritu” y son “santos”.⁴³⁵ Sin embargo, como señala Ratzinger, precisamente ahí resuena lo que le es “propio”: es lo que es común.⁴³⁶

2.3. *Unitas in Trinitate*

Habiendo estudiado, a partir de la historia de la salvación, la doctrina clásica de la Trinidad, desde las procesiones hasta las personas, y desarrollado sintéticamente las características personales intransferibles del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Ladaria aborda a continuación el tema de la unidad de la esencia divina.⁴³⁷

La unidad de Dios es la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo que desde siempre es dada como “unidad de identidad en la naturaleza”,⁴³⁸ es decir, unidad por consustancialidad, y no por multiplicación de su esencia,⁴³⁹ tal como se ha manifestado en la historia de la salvación. Por lo que no es la unidad de un Dios unipersonal, ni siquiera

⁴³³ FERRARA, *MIST*, 594. Sobre el Espíritu Santo como fruto y expresión del amor del Padre y el Hijo, Greshake sintetiza el “doble carácter del Espíritu Santo. Él es (1) suma y esencia del amor recíproco y, con ello, el *lazo* de unión entre el Padre y el Hijo, y él es (2) *fruto* objetivo del amor y, así, como el «tercero» en el sentido de Ricardo, garante de su amor. Este doble carácter no significa sin embargo ninguna dualidad”. GRESHAKE, *DUT*, 259. Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 37, a2; *DH*, 3330; WERBICK, “Doctrina de la Trinidad”, en: SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, 1202-1203; La bibliografía que se ofrece en LADARIA, *DiVi*, 468 nota 208. Además, este tema está en sintonía con lo que expondremos en referencia al *Filioque* en *infra* 2.3.2.

⁴³⁴ Retomando la definición de persona divina como *relación subsistente* y a la luz de las apreciaciones de Werbick por las que también significa *estar en el otro en relación*, podemos precisar la realidad personal del Espíritu Santo afirmando tanto *el estar en sí mismo* como *el estar en el otro* (o *en los otros: en el Padre e Hijo*) *consigo mismo*. De tal modo es él mismo (en sí mismo), que está por entero en los otros, y mediante ese estar hace que Padre e Hijo estén respectivamente en el otro y consigo mismo. Por eso, en sí mismo el Espíritu *condilectus* (coamado) es el recíproco ser para del Padre y del Hijo (en él se relacionan recíproca y amorosamente, aunque se trate de un ser para a la manera del amor que se comunica a sí mismo: *vinculum amoris* por cuanto de alguna manera «provoca» el ser para del Padre y del Hijo), y a la vez son en él lo que son esencialmente como Dios: la bondad desbordante que se comunica a sí misma. Cf.: WERBICK, “Doctrina de la Trinidad”, en: SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, 1204.

⁴³⁵ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 470 nota 214; SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 121.

⁴³⁶ Cf.: RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München, 1976, 89, 28, 90-91.

⁴³⁷ Cf.: *Supra* 2.1; LADARIA, *DiVi*, 500 y 330.

⁴³⁸ Cf.: *DH*, 806.

⁴³⁹ Cf.: *CEC*, 200-202; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 11, a3, 1.

la unicidad del Padre, ni la de una esencia divina abstracta que existiría aparte o por encima de los tres, lo que llevaría a una “cuaternidad”. Tampoco se trata de una unidad “previa” a la trinidad de las personas, ni “posterior” a ella, por lo que no llega a ser ni a constituirse como resultado de un proceso de unión de los tres: unidad colectiva.⁴⁴⁰ De hecho, la reflexión de la Iglesia ha puesto de manifiesto que Dios Padre no existe nunca sin su Hijo y sin el Espíritu de los dos. En la tradición se ha considerado que el Dios uno es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en la unidad de su esencia, es decir en su “*homoousía*”, la única esencia divina es poseída originariamente por el Padre que hace partícipes de ella sin disminución alguna al Hijo y al Espíritu. El hecho de ser poseída por los tres es también un aspecto de esta esencia.⁴⁴¹

Por eso, y tal como vimos en *supra* 2.1., en este tema se requiere una explicitación en la opción del orden en la aproximación al misterio, dado que no nos es posible abordar simultáneamente todas las cuestiones, y que solamente en la mutua implicación de la unidad y la trinidad divinas tenemos la plena revelación de Dios.⁴⁴² En este sentido no podemos pensar que la revelación de la Trinidad se yuxtaponga a la de la unidad divina que proclama el Antiguo Testamento.⁴⁴³ Hay por tanto, una manifestación progresiva del Dios “uno” en la historia de la salvación de la antigua y de la nueva alianza, por lo que y en palabras de Ladaria, “todo progreso en el conocimiento de este Dios uno es al mismo tiempo, aunque sea de una manera implícita, un crecimiento en el conocimiento del Dios tri-personal. [...] Y a la inversa, en el esclarecimiento de la distinción de las personas en Dios se ilumina el conocimiento de la unidad del ser divino y se configuran los rasgos distintivos del monoteísmo cristiano.”⁴⁴⁴ En una palabra el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son a la vez tanto el *Dios uno* como el *Dios trino*. De este modo, aparece claro que esta unidad es de las personas divinas, se refiere a su conjunción y a su amor, y no puede ser concebida al margen de ellas.⁴⁴⁵ Lo cual implicaría concebir la unidad como una colectividad, ya que al pensar en un primer momento la existencia “independiente” de las

⁴⁴⁰ Cf.: MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 166s, 192s; GRESHAKE, *DUT*, 213s; LADARIA, *MistCom*, 121; *Ibíd.*, *DiVi*, 506; PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 362 nota 220.

⁴⁴¹ Cf.: *DH*, 71, 73, 75, 367. Además cf.: *DH*, 40-55, 60, 108, 125, 150, 800, 3001, 3021, 3875.

⁴⁴² Ya nos hemos referido a la opinión de los teólogos que consideran la cuestión de la unidad (Dios uno) como un tratado acerca de Dios Padre, apoyándose en la tradición que ve al Padre como el fundamento de la unidad de la Trinidad en cuanto es el único principio y la única fuente de la divinidad. Cf.: *Supra* 1.4-1.6.; 2.1; 2.2.2; 2.2.2.1. principalmente las notas 663-665; LADARIA, *DiVi*, 501-502.

⁴⁴³ Cf.: *DH*, 198, 325, 790, 854, 1334, 1336.

⁴⁴⁴ LADARIA, *DiVi*, 502-503.

⁴⁴⁵ Cf.: *Ibíd.*, 505-506.

tres personas que sólo en un segundo momento llegan a constituir una unidad, nos acerca al “triteísmo”, peligro que debemos y queremos evitar.⁴⁴⁶

Ahora bien, siendo la esencia divina la realidad divina común a las tres personas, es decir poseída por cada una de ellas enteramente a su modo y en comunión con los otros dos,⁴⁴⁷ nuestro autor afirma de modo explícito que la afirmación de esto no significa, en disonancia con Mühler, establecer dos niveles de unidad en Dios: la unidad esencial y la unidad del amor *perichóretico*,⁴⁴⁸ ni tampoco la negación o el abandono de la terminología clásica de *la unidad de la esencia*, es decir la unidad ontológica o, en una palabra, la consustancialidad.⁴⁴⁹ Lo que Ferrara denominará “el olvido de la esencia”,⁴⁵⁰ y Salmann “el olvido del ablativo”.⁴⁵¹ De hecho, como afirma Galot, el peligro del triteísmo acecha justamente por rehusarse a caracterizar la unidad de Dios como la unidad de la sustancia única.⁴⁵²

Tal como veremos en el capítulo siguiente, da la impresión que las consideraciones de Greshake “*Dios como comunión*”: como acontecimiento de mediación y de perfecta comunicación, se encaminan hacia este “olvido” en función de una identificación del discurso clásico con su propuesta.⁴⁵³ Por otro lado, citando el siguiente texto de Schulz,

“Si la esencia se entiende decididamente a partir de su soporte relacional, como conocimiento natural y capacidad natural de amar y por ello como poder de la misma consumación personal, es superfluo abandonar el concepto de la unidad esencial de Dios oponiéndose a una (supuesta) concepción

⁴⁴⁶ Cf.: DH, 75, 803-806.

⁴⁴⁷ Cf.: *Infra* 2.3.1.

⁴⁴⁸ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 127 y nota 231, 129-130.

⁴⁴⁹ Cf.: *Ibid.*, *DiVi*, 503 y nota 10; 515 la nota 42; *CEC*, 252. Con el término «esencia» se indica la divinidad común a las tres personas. Juntamente con los términos, equivalentes en su uso de sustancia y de naturaleza, designa el ser divino en su unidad. Las tres personas son una misma cosa, *unum* (cf.: Jn. 10, 30). El género neutro usado aquí, elimina el peligro del sabelianismo y del patripasianismo, ya que son una sola cosa, pero no son una sola persona. En favor de dicho abandono se pronuncia Gonzalo Zarazaga. Cf.: ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, 251-320. Si bien, como veremos (*Infra* 2.3.1) la *perichóresis* es un concepto más rico que el de la unidad esencial, no se puede, o mejor dicho no conviene sustituir el segundo por primero, pues la *perichóresis* incluye el segundo, siendo éste su primer aspecto. Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 429.

⁴⁵⁰ Cf.: FERRARA, *MIST*, 466-468. No del sujeto *quod* (quién), sino del principio *quo* (qué).

⁴⁵¹ Cf.: E. SALMANN, “La natura scordata. Un futile elogio dell’ablativo”, en P. CODA – L. ZAK (eds.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell’ontologia*, Roma, 1998, 27-43; *Ibid.*, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Studia anselmiana 94, Roma, 1986; *Ibid.*, “Wer ist God? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 35 (1984), 245-261; *Ibid.*, “Trinität und Kirche. Eine dogmatische Studie”, *Catholica* 38 (1984) 352-374.

⁴⁵² Cf.: GALOT, *Dieu en trois personnes*, 38s; L. O’DONNELL, “The Trinity as Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments”, *Gregorianum* 69 (1988) 5-34.

⁴⁵³ Cf.: *Infra* 3.4.; GRESHAKE, *DUT*, 228s, 230 la nota 585, 537, 244 la nota 630; *Ibid.*, *DUT07*, 559-561; FERRARA, *MIST*, 466. Además, este autor plantea el problema adicional de abstenerse de describir las procesiones trinitarias. Cf.: *Ibid.*, 238s y 251s; *Infra* 3.4.1 y 3.4.3; FERRARA, *MIST*, 502; LADARIA, *DiVi*, 370 nota 136 y 508 nota 23; R. FERRI, *Essere e comunione, A confronto con la proposta teologico-trinitaria di G. Greshake*, Roma, Lateran University Press, 2015, 72-92.

trinitaria sustancialista, para sustituirla por la concepción de una unidad puramente pericorética. [...] La sustancia de amor de Dios no es otra cosa más que la capacidad de perichoresis de las personas.”⁴⁵⁴

Ladaria perfila una respuesta implícita opuesta hacia la opción por la que *aparentemente* se inclina Greshake,⁴⁵⁵ sin afirmarlo tan tajantemente como Oeing-Hanhoff: “la identidad esencial de las personas divinas es el fundamento de su *perichóresis*; de ésta no resulta la unidad (esencial) de Dios”.⁴⁵⁶

No esta demás volver a insistir que si Ladaria opta por estudiar la unidad de Dios después de haber hablado de las tres personas no es porque considere esta unidad como “subordinada” o secundaria respecto a la distinción personal.⁴⁵⁷ La unidad de la esencia divina se da a la vez en la máxima distinción personal. Hay que afirmar a la vez los dos extremos, puesto que los dos aspectos del ser divino son igualmente originarios.⁴⁵⁸

De este modo, sin abandonar la terminología clásica, Ladaria intenta poner en el centro el primado de lo personal, evitando por un lado lo impersonal, lo neutro y abstracto de la sustancia.⁴⁵⁹ Y, por el otro, a diferencia de Barth y Rahner, sin caer en las exageraciones que dan lugar a considerar a Dios (Padre) como “sujeto absoluto”.⁴⁶⁰ Por eso, la unidad “personal” de Dios no es la de la “persona absoluta”, sino la unidad de la esencia del único Dios que es Trinidad,⁴⁶¹ Padre Hijo y Espíritu Santo en su recíproca relación; unidad que, a la vez, es un dato primario no derivado fundado en la tradición en el origen y la fuente única de la divinidad que se encuentra en la persona del Padre. La primera persona es también relacional, es decir que está referido, completamente orientado a la comunicación de todo cuanto es (con la excepción de su paternidad) al Hijo, y, con él o mediante él, al Espíritu Santo. Siendo el origen, el principio y la fuente, no lo es ni es Padre sin relación al Hijo en cuanto lo engendra, y sin relación al Espíritu Santo

⁴⁵⁴ SCHULZ, *Sein und Trinität*, 905, en LADARIA L. F., *DiVi*, 504.

⁴⁵⁵ Decimos “aparentemente” porque tal como veremos en *infra* 3.4.2. y 3.5. si bien Greshake postula la identificación de la comunión con la esencia/naturaleza divina una (en cuanto la entiende como *perichorética* en contra de una concepción de la unidad sustancial), no sostiene explícitamente su reemplazo, aunque el mismo no utilice en el cuerpo de su obra dichas categorías más sustanciales. Cf.: GRESHAKE, *DUT07*, 559-560; *Infra* 4.

⁴⁵⁶ L. OEING-HANHOFF, “Trinitarische Ontologie und Metaphysik des Person”, en W. BREUNING (Ed), *Trinitat. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg i.Br., 1984, 143-182, esp. 159-160. Esto se debe, como se verá en párrafos siguientes, a que el marco filosófico en el que ambos autores se mueven (Ladaria y Greshake) es el que responde a una ontología relacional. Cf.: *Supra* 1.4.1.2.

⁴⁵⁷ Cf.: *Supra* 2.1.

⁴⁵⁸ Cf.: *Supra* 1.6; LADARIA, *DiVi*, 506.

⁴⁵⁹ Cf.: *Ibid.*, 509; *DH*, 745, 803-804.

⁴⁶⁰ Cf.: *Supra* 2.2.2.1; LADARIA, *DiVi*, 507.

⁴⁶¹ Aquí la expresión «único Dios» debe entenderse impropriamente, ya que no podemos decir sin más que Dios es único, sino que es uno, porque la divinidad es común a la pluralidad de sujetos. Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 31, a2, c.

en cuanto (y por el Hijo) es origen del mismo Espíritu.⁴⁶² Por tanto “es posible ir percibiendo como de la relación de origen, que no es dependencia unilateral, surge la unidad y la comunión, a la vez que la distinción de las tres personas. La unidad sustancial y la distinción de las personas en su mutua relación son así dos aspectos inseparables del ser divino”.⁴⁶³

Tal como veremos en 2.3.3., Ladaria está convencido que es posible sostener el primado de lo personal sin caer en desviaciones o exageraciones, debido a que

“si entiende bien el sentido de la paternidad de la primera persona en la taxis intradivina se excluye el peligro del *subordinacionismo*, ya que se subrayan las relaciones mutuas de las tres personas y la donación total del Padre; se excluye también el del *modalismo*, ya que no se parte del sujeto individual absoluto; y por último el del *triteísmo*, ya que se reconoce en el Padre el principio único de la divinidad.”⁴⁶⁴

Así, sin absolutizar la persona del Padre puede verse en él a la vez la fuente de la unidad y de la Trinidad.

Por otro lado, en la Escritura encontramos, impropriamente hablando, diferentes *definiciones* de Dios que se refieren a su manifestación salvadora en Cristo (1 Jn 4,8.16 “Dios es amor”; Jn 4,24 “Dios es espíritu”; 1 Jn 1,5.7; 1 Tm 6,16 “Dios es luz”; Mt 16,16; 26,63; 1 Jn 1,2; Jn 6,51; Sal 18,47 Dios es el viviente por antonomasia). Algunas de las cuales se aplican también a Jesús (Jn 1,4.9; 9,5 él es la luz; Jn 1,4; 11,25; 14,6 él es la vida). Las citas algo nos dicen indirectamente acerca de Dios. Sugieren una plenitud de ser personal, de total posesión y conocimiento de sí, de entera transparencia, de infinita libertad. De hecho, a la condición espiritual de Dios, su ser “espíritu”, la tradición de la Iglesia ha unido desde antiguo la absoluta simplicidad divina.⁴⁶⁵

La importancia de estas afirmaciones radica en el hecho de que de ahí se ha deducido que la esencia divina inefable implica la plenitud del ser en la plenitud de la vida y de la autoposesión, plena identidad consigo mismo en la completa libertad.⁴⁶⁶ Dios como amor nos añade otra precisión decisiva. En efecto, sólo quien se posee puede darse enteramente, por eso el ser en plenitud vital y plena autoposesión del ser de Dios adquiere su perfección máxima y se pueden realizar solamente en la donación perfecta de sí. Tal como dijimos esto indica que la perfección divina no se vive en el modo de la cerrazón o el aislamiento, sino de la donación en el amor. No se trata de que haya primero

⁴⁶² No hay un ser del Padre previo o independiente de esta paternidad. Da el ser a quienes no existen más que en su relación a él. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 116; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 185; *Supra* 2.2.1.4.

⁴⁶³ LADARIA, *DiVi*, 507. Cf.: *Ibíd.*, 521; *Infra* 2.3.1-2.3.2.

⁴⁶⁴ LADARIA, *DiVi*, 508. Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 132, 161-165; *Infra* 2.3.3.

⁴⁶⁵ Cf.: *DH*, 566, 800, 3001; LADARIA, *DiVi*, 510 nota 29 y 30.

⁴⁶⁶ Cf.: *Ibíd.*, 511.

autoposesión y luego amor y donación de sí. Cada una de las personas no solamente posee a su modo, sino que es su amor en la propiedad intransferible (Ricardo de San Víctor), siendo este amor común a los tres en su unidad profunda. En una palabra, “distinta en cada caso en su modalidad, la plena donación amorosa de cada persona a las demás, expresión de la autoposesión, es común a las tres personas. *El amor es así a la vez lo que une a las personas y lo que las distingue*, como veíamos que ocurre con la relación”.⁴⁶⁷

Por consiguiente, el ser de Dios es enteramente personal, no en el sentido de unipersonal, sino tripersonal, porque a su esencia pertenece al amor.⁴⁶⁸ Como nos recuerda Kasper, mientras que el hombre tiene amor y este no constituye toda su esencia, Dios es amor, y su esencia es absolutamente simple y única. Puesto que las tres personas poseen una única esencia: su unidad es unidad de la esencia y no sólo comunión de personas (unidad comunicativa).⁴⁶⁹ Afirmado lo primero: (la identidad esencial) Ladaria plantea el tema de la esencia como amor(-comunión), es decir la identificación de la unidad en el amor con la esencia divina.⁴⁷⁰ Es evidente, como dijimos que no se trata de dos niveles (alternativos) de unidad en Dios, la unidad de la esencia (comunión en virtud de la esencia) y la unidad del amor (comunión por el amor), sino de un paso más en la comprensión del misterio.⁴⁷¹ Pero esta unidad no puede ser el resultado de un proceso de unión de los tres, sino que se trata de *la comunión del amor perfecta en la única esencia de Dios*.⁴⁷² Tanto la unidad como la pluralidad trinitaria son absolutamente primarias y originales y ninguna es “previa” o está por “encima” de la otra; por lo que ni lógica ni ontológicamente hay una prioridad de la una sobre la otra.⁴⁷³ Ambas tienen su único fundamento en el Padre, único principio de la divinidad, pero que sólo es en la relación

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, 512. Lo subrayado es nuestro, por otro lado, Greshake dirá que “el amor es, en su estructura formal, identidad en identidad y no-identidad”. GRESHAKE, *DUT*, 247. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 127.

⁴⁶⁸ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 513; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 29, a3.

⁴⁶⁹ Cf.: KASPER, *DJ*, 340.

⁴⁷⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 514 y las notas 38 a 42; GRESHAKE, *DUT*, 244. “La esencia se ha de definir como amor sustancial”. VON BALTHASAR, *Teológica II: La Verdad de Dios*, 152; KASPER, *DJ*, 347s. En esta línea argumentativa, Kasper dirá que “la unidad de Dios debe concebirse como amor que «es» mientras se da a sí mismo. Así el ser sí mismo y el ser-con son idénticos en Dios. Por eso *la comunión de amor en Dios no es, como la comunión entre los seres humanos, una comunión de esencias distintas, sino una comunión en una sola esencia*.” *Ibíd.*, 348. De aquí se derivan importantes consecuencias tanto para la comprensión de la realidad (cf.: *Ibíd.*, 348s; FERRARA, *MIST*, 233-234) como para la soteriología (cf.: KASPER, *DJ*, 345s., LADARIA, *DiVi*, 516, 518-523 la nota 50 y 54).

⁴⁷¹ Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 127s; *CEC*, 221.

⁴⁷² Cf.: KASPER, *DJ*, 350. Allí Kasper explícita, como dijimos, que las diferencias se dan en el modo de posesión de esa esencia: el amor está en el Padre como puro origen que se dona, en el Hijo como respuesta que se entrega y mediación pura, en el Espíritu Santo como alegría de la recepción pura, es decir como don y fruto.

⁴⁷³ Cf.: La nota 592 de *supra* 1.6.

al Hijo y al Espíritu. De lo expuesto, salta a la luz que toda la teología trinitaria puede ser interpretada como un comentario a 1 Jn 4,8.16: “Dios es amor”.⁴⁷⁴

Amor que, en nuestra experiencia humana, parece por una parte unir y por la otra dejar ser en la diferencia, es decir que no elimina o reduce las diferencias en una uniformidad. Así en Dios analógicamente hablando podemos descubrir cómo en el amor se da la máxima unión en la máxima distinción de las tres personas.⁴⁷⁵ Y precisamente allí, en la manifestación máxima del amor divino, nos vemos confrontados con la *luz oscura de su misterio*, misterio de amor. Al que solamente en el amor tenemos acceso al conocimiento de Dios (1 Jn 4,7-8).⁴⁷⁶

Con estas ideas podemos adentrarnos a continuación al tema de la *perichóresis*, la mutua inhabitación de las personas.

2.3.1. La mutua inhabitación de las personas, la *perichóresis*

En función de lo que venimos trabajando es preciso dar un paso más analizando ahora la noción técnica de la *περιχώρησις* (*perichóresis*, *perí*-alrededor y *jóreo*-intercambiar lugares), o en latín *circuminessio* o *circumsessio*.⁴⁷⁷ Con estas expresiones se indica que las personas divinas no son sólo en relación *con* las otras, sino también que están *en* las otras, es decir que entre ellas se da junto al *esse ad* (la relación *al* otro) el *esse in* (estar *en* el otro).

⁴⁷⁴ Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 233, 234 la nota 595, 247, 265; LADARIA, *DiVi*, 521-522. Para el estudio de los textos bíblicos cf.: G. KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, Frankfurt, 1994, 326-330; R. PRENTER, “Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie”, *Theologische Literaturzeitung. Monatschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* 96 (1971) 401-413; SÖDING Th., “«Gott ist Liebe». 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz biblischer Theologie”, en Th. SÖDING (Hsg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, (Festschrift W. Thüsing), Münster, 1996, 306-357; PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 461-469.

⁴⁷⁵ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 516-517; *Ibíd.*, *MistCom*, 8, 125-126, 129; GRESHAKE, *DUT*, 148-149; 245.

⁴⁷⁶ Cf.: *Supra* 1.1

⁴⁷⁷ Al ser traducida la obra de San Juan Damasceno por Burgundio de Pisa en torno al año 1150, la expresión paso a la teología occidental como *circuminessio* (penetración recíproca). De ella más tarde a la palabra *circuminessio* (inhabitación recíproca). La diferencia entre los dos términos latinos es objeto de discusión. Para algunos (S. del Cura) se trata de una diferencia gramatical cuyo origen se debe a la tendencia francesa del s. XIII de pronunciar la «s» en vez de la «c». Para otros (Greshake) la diferencia gramatical presupone una diferencia de sentido. (1) *Circuminessio* de sentido estático-espacial (*circum-in-sidere*), “estar sentado en rededor o sobre/dentro”, también como un estar o *in-existir* pasivo (*inesse*). Aplicado al misterio de Dios: una persona está dentro de la otra, envuelve a la otra por todas partes, ocupa el mismo espacio que la otra, llenándola con su presencia. (2) *Circuminessio* de sentido dinámico-activo (*circum-in-cedere*), “caminar, avanzar alrededor o entorno”, también impregnar, compenetrar e interpenetrar activamente. Aplicado al misterio de Dios, se refiere a la interpenetración o entrelazado de una persona en la otra y con la otra. Cf.: L. OTT, *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona, Herder, 1958, 161; J. AUER (ed.), *Curso de teología dogmática II: Dios, uno y trino*, 328-329; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 424-425; CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 480. Nosotros usaremos los términos indistintamente.

La base bíblica de esta doctrina puede encontrarse en Jn 14, 9-11.20; 10,30.38; 14,10; 17,21-23; 1 Co 2,11. Estas expresiones son las que han dado lugar al desarrollo de la idea de la mutua «inhabitación» del Padre y del Hijo, que en tiempos posteriores se ha enriquecido con la mención explícita del Espíritu Santo.⁴⁷⁸

Ladaria resume sintéticamente cómo esta noción es comprendida por Atenágoras, Dionisio Romano, Hilario de Poitiers, San Buenaventura y santo Tomás,⁴⁷⁹ remarcando que Juan Damasceno ha sido el primero en usar la palabra en sentido trinitario.⁴⁸⁰ Debido a que la unidad de la esencia divina y la identificación real de las personas con ella permite vislumbrar la inhabitación de las personas, es decir la presencia de las unas *en* y *con* o *junto a* las otras.⁴⁸¹ “La *circumincisión* tiene lugar sin confusión, pues (las personas divinas) no se fusionan ni se mezclan, sino que se poseen las unas a las otras”.⁴⁸² No se trata de sumar a una unidad y distinción ya preestablecidas la *perichóresis* de las personas.

⁴⁷⁸ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 371; P. GRELOT, *Dios. El Padre de Jesucristo*, Buenos Aires, Paulinas, 195-200, 293-295.

⁴⁷⁹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 371-372, las notas 137 a 142 y nota 144.

⁴⁸⁰ La expresión fue utilizada al inicio en cristología para hablar de la unidad de Cristo en sus dos naturalezas (Gregorio Nacianceno). Y como se evidencia tanto en el antedicho como en el trinitario esta noción sirve para expresar la unidad en la diversidad. Cf.: DEL CURA ELENA, “*Perikhóresis*”, en SILANES - PIKAZA, *Diccionario Teológico «El Dios cristiano»*, 1086-1094; DURAND, *La périchorése des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et comunión*; *Ibíd.*, “Perichoresis: A key Concept for Balancing Trinitarian Theology”, en WOZNIAK – MASPERO, *Rethinking Trinitarian Theology*, 177-192; A. TORREBIARTE, “El concepto de *περιχώρησις* en la Expositio Fidei de San Juan Damasceno”, *Excerta e Dissertationibus in Sacra Theologia* (Universidad de Navarra) 44 (2003) 9-27; C. L. ROSSETTI, “La perichoresis: una chiave della teología católica. A proposito della recente riflessione trinitaria”, *Lateranum* 72 (2006) 553-575; B. HUCULAK, “Costituzione de/le persone divine secondo S. Giovanni Damasceno” *Antoniano* 59 (1994) 179-212; M. RUIZ CAMPOS, «*Ego et Pater unum sumus*». *El misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, Roma, 2007; L. BOFF, *La santísima Trinidad es la mejor comunidad*, 12-13, 167-184.

⁴⁸¹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 399. Aquí vale recordar lo que enseña Santo Tomás. (1) Por *la esencia* (una) el Padre esté en el Hijo y viceversa. (2) En virtud de *las relaciones*, cada uno está en su opuesto de una manera relativa según el intelecto, es decir que cada término correlativo, entra en la definición misma de su ser relativo. No puede darse un relativo sin su correlativo. Por esta razón, los correlativos son simultáneos por naturaleza. Y (3) por el origen *la procesión* del Verbo inteligible no es *ad extra*, sino que permanece en el que lo dice. Y las mismas razones han de aplicarse cuando se habla del Espíritu Santo. Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 42, a5; *DH*, 1331. Esta cuestión sobre “la presencia recíproca de las personas divinas” es una verdadera síntesis de toda la doctrina trinitaria. Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 422-438.

⁴⁸² J. DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I 14 (860), en LADARIA, *DiVi*, 372 nota 143. En el mismo amor que es la esencia de los tres, cada uno asume características propias intransferibles, que no se pueden intercambiar. Por eso, cada una de las personas es siempre ella misma, pero lo son sólo en la donación total a las otras dos. A la vez, en función de lo dicho al inicio, en esta donación no se da una mezcla, amalgama o confusión, disolución o absorción entre los tres, sino que sólo en la donación consiste la identidad irrepetible de cada una de las personas. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 128-129. Por eso, comparten en la diferencia de su posesión una misma autoposesión; por la que en su distinción máxima tienen todo en común. Scheeben escribe, “cada persona posee la naturaleza en sí y para sí, pero solamente en cuanto la posee al mismo tiempo por otra o para la otra: por la otra de la cual la recibe, para la otra a la cual se la da. La diferencia en la posesión no excluye la comunidad de la misma, es más la incluye de modo esencial.” SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 125. Cf.: A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Santander, 1999, 401.

Ya que no debemos considerarla solamente como un estático “estar en” consecuencia de la unidad de la esencia divina (sentido del término latino), sino que sin detrimento de lo anterior, podemos considerarla a la vez como un elemento esencial de esta misma unidad, constituida también por la interacción dinámica de las tres personas (sentido del término griego).⁴⁸³ Por esto mismo, y retomando lo dicho anteriormente, con la unidad que viene de *la esencia común y del amor mutuo* cada una de las personas se encuentra en profunda unión y comunión con las otras dos. A la luz de la *perichóresis* se manifiesta así la dimensión fundamental de la unidad divina: que esta unidad es la de la trinidad, sin que se reduzca la trinidad a la unidad ni que se disuelva la unidad en la trinidad. La unidad y la distinción en Dios son tales que implican en una comunión de amor inimaginable el ser el uno *en* el otro, no solo *con* o *junto* al otro. Por eso, así como la relación, el amor, es a la vez lo que une y distingue a las personas en la unidad de la esencia, la *perichóresis* (*esse in*) une manteniendo la distinción.⁴⁸⁴ De hecho, las mismas relaciones de origen desembocan en la inhabitación mutua. Y, como señala Ladaria, no está de más recordar que la inhabitación de cada persona en las otras respeta ciertamente la “*taxis*”, el orden de las procesiones, pero a la vez muestra la igualdad radical entre ellas.⁴⁸⁵ Debido a que el ser de las tres personas en la relación y en la inhabitación mutua no puede de ningún modo significar que haya en ellas ninguna carencia ni ninguna limitación.

Todas las propiedades divinas son poseídas en plenitud por los tres, por cada uno según su propiedad personal, no confundible o intercambiable.⁴⁸⁶ Cada una de las personas es el único Dios verdadero, pleno y perfecto.⁴⁸⁷ Por lo que cada persona es Dios

⁴⁸³ Tengamos presente que los latinos que parten de la unidad de la sustancia o esencia divina, y de ahí prosiguen su estudio de las personas, la *perichóresis* es tratada al final como consecuencia de la unidad esencial. Mientras que en el caso de los griegos se sigue el camino inverso, se afirma primero la *perichóresis* (unidad vital) de la triple realidad personal, y de ahí se pasa a la afirmación de la sustancia (unidad esencial). Cf.: CUERVO, “Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad”, en TOMÁS DE AQUINO, *ST*, 380.

⁴⁸⁴ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 512, 374; *Supra* 2.2.1.3. En “*Trinidad misterio de Comunión*” dirá que “podríamos decir que el ser en relación al otro lleva por su misma dinámica interna al ser en el otro, entrar en el otro, suprema aspiración del amor que quiere unir lo diverso sin anularlo. La máxima manifestación y realización de la unidad del Padre y el Hijo es el Espíritu de los dos, que a la vez es el fruto de esta unidad misma. Unidad y fruto de la misma porque sólo en este fruto, precisamente en el Espíritu de los dos, se da la unidad en la que no hay ni tuyo ni mío. El Espíritu es a su vez un “yo”, una persona, que comparte en plenitud todo lo que es del Padre y del Hijo.” LADARIA, *MistCom*, 130. Cf.: *Ibid.*, 129; RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, 28. Además, aquí Ladaria aclara la importancia de descubrir que el Espíritu viene del Padre y del Hijo, y no sólo de lo que tienen en común (unidad de la esencia), sino también del amor de los dos (que parte siempre del amor fontal del Padre) que presupone la distinción entre uno (Padre) y otro (Hijo). Esto nos pone en alerta contra el *Filioquismo*. Cf.: *Infra* 2.3.2.

⁴⁸⁵ Cf.: VON BALTHASAR, *Teológica II: La Verdad de Dios*, 135; LADARIA, *DiVi*, 374.

⁴⁸⁶ Cf.: *DH*, 172, 421, 441, 851.

⁴⁸⁷ Cf.: *DH*, 851.

enteramente y éste no es la suma de los tres (triple);⁴⁸⁸ ni hay menos plenitud de la divinidad en uno sólo ni mayor en los tres.⁴⁸⁹ Decimos que ni siquiera le falta a cada una de ellas tener la propiedad personal de las otras dos, porque el no tenerla no es una carencia o disminución según la esencia, sino simplemente no ser el otro, nada se añadiría a cada una de ellas ni a la perfección de la divinidad que poseen si por un imposible se les diera esta comunicación de las propiedades de las otras personas.⁴⁹⁰ Ya que cada uno es uno sólo y distinto, pero son la misma cosa.⁴⁹¹ Por eso mismo, la comunión de las personas, por más que pertenezca a su naturaleza (comunión esencial de *perichóresis*), viene del desbordamiento de la plenitud misma de su ser en el amor, y no de una necesidad fruto de la imperfección o carencia que requiere complementación (comunión de complementación). Porque cada persona divina realiza la única esencia siempre para sí de un modo perfecto, aunque a la vez sólo con y en las otras dos. En conclusión, si a las personas les faltará algo para la perfección, ésta sería el resultado de la unidad de las tres, y por tanto sería “posterior” a la trinidad de las personas, siendo la suma de estas la que constituiría la plena divinidad.⁴⁹²

Por último y en palabras de nuestro autor,

“en la perichóresis intratrinitaria se muestra también, como todo el misterio del Dios uno y trino, en la economía: la actuación del Hijo y del Espíritu, en el cumplimiento del designio del Padre, se realiza en profunda unidad, desde la encarnación de Cristo por obra del Espíritu Santo, hasta la resurrección por obra del Padre en la que no está tampoco ausente la intervención del Espíritu Santo (cf.: Rom 1,4; 8,11). En la actuación de cada una de las personas respecto de nosotros no están ausentes las otras dos.”⁴⁹³

⁴⁸⁸ No debemos olvidar que: “Dios es trino no triple, [...] (ya que si fuese triple) el Padre solo o el Hijo solo sólo serían menores que el Padre o el Hijo juntos. Aunque, a decir verdad, ni siquiera se concibe cómo pueda decirse el Padre solo o el Hijo solo, porque el Padre siempre e inseparablemente está con su Hijo, y éste con su Padre, y no porque los dos sean el Padre o ambos el Hijo, sino porque siempre están unidos y nunca distanciados”. AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratado de la Santísima Trinidad*, VI, 7, 9.

⁴⁸⁹ Cf.: *DH*, 528-530.

⁴⁹⁰ Cf.: *DH*, 441. GREGORIO NACIANCENO, *Discours Théologiques*, 31, 9 en Sources Schrétiennes 250, Paris, Les Editions du Cerf, 1978, 290-292; *DH*, 2697; 470; 490; 501; 800; 803s, 1880; GRESHAKE, *DUT07*, 563.

⁴⁹¹ La Trinidad es una sola cosa que no se multiplica ni aumenta con el número. Cf.: *DH*, 367, 529-530.

⁴⁹² Cf.: WERBICK, “Doctrina de la Trinidad”, en: SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, 1196-1197; LADARIA, *MistCom*, 131-132; GRESHAKE, *DUT07*, 563.

⁴⁹³ *Ibíd.*, *DiVi*, 374. Debemos notar que en la mutua inhabitación de las personas está el fundamento y la condición de posibilidad de la inhabitación de Dios en nosotros, es decir de la comunión divina participada indebidamente a los hombres (cf.: Lc 15,31). Entramos en el terreno de la teología de la gracia y de la soteriología. Cf.: Jn 17,21s.; KASPER, *DJ*, 345s; DURAND, *La périchorése des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et comunión*, 321-355; *Ibíd.*, “Perichoresis: A key Concept for Balancing Trinitarian Theology”, en WOZNIAK – MASPERO, *Rethinking Trinitarian Theology*, 177-192.

2.3.2. El carácter trinitario de las relaciones intradivinas y la procesión del Espíritu Santo

En el presente apartado desarrollaremos siguiendo las reflexiones de Ladaria dos grandes temas. En primer lugar, la cuestión del valor de las procesiones divinas, o su importancia relativa, en contraposición a una interpretación de las mismas netamente unilateral, es decir, que estudiaremos la reciprocidad o el carácter trinitario de las relaciones intradivinas que se desprenden de una correcta interpretación de la doctrina tradicional de las procesiones.⁴⁹⁴ Debido a que en los últimos años, con el fin de evitar que el carácter de principio del Padre sea obstáculo a la perfecta comunión entre las tres personas divinas, y a fin de garantizar la perfecta igualdad entre ellas, surgieron en la teología algunas tendencias⁴⁹⁵ que tratan justamente de relativizar el valor de la doctrina clásica de las procesiones divinas y por consiguiente la función del Padre como fuente y origen de la divinidad (Pannenberg), y, en otros casos, se propone incluso prescindir de esta doctrina (Greshake).⁴⁹⁶ Ladaria examina las ideas de Pannenberg y Greshake a fin de poder integrar lo bueno de estos esfuerzos en su teología trinitaria.⁴⁹⁷

En segundo lugar y en el marco del mismo contexto, siguiendo a nuestro autor, estudiaremos sin pretender ser exhaustivos el rol del Espíritu Santo en las relaciones trinitarias con el Padre y el Hijo.⁴⁹⁸ Aquí, tal como dijimos antes, complementaremos el estudio de esta persona divina desarrollado en 2.2.2.3 considerando su procesión divina.⁴⁹⁹

Comenzamos, por tanto, esta sección por los que reducen el valor de la doctrina tradicional de las procesiones representados en Pannenberg y, luego por los que en la misma línea proponer prescindir de dicha doctrina, representados en Greshake.

La posición de Pannenberg quiere completar con otras consideraciones la diferenciación de las personas en Dios según sus relaciones de origen (procesión, generación y espiración). Ya que, según él, la consideración de las solas relaciones de

⁴⁹⁴ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 416-424; *Ibíd.*, *MistCom*, 147-165 y nota 44.

⁴⁹⁵ Podemos intuir un antecedente de los teólogos que tienden a reducir o incluso a eliminar el valor de las «procesiones» intratrinitarias, y por tanto a relativizar la afirmación clásica del Padre como origen y fuente de la divinidad, en el teólogo ortodoxo ruso S. Bulgakov. Cf.: S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna, 1987 (1936), 272ss.

⁴⁹⁶ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 416; *Ibíd.*, *MistCom*, 147; *Ibíd.*, ««... Patrem consummat Filius». Un Aspecto inédito de la teología trinitaria de Hilario de Poitiers», *Gregorianum* 81, 4 (2000) 775 y 780.

⁴⁹⁷ Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 160.

⁴⁹⁸ Cf.: *Ibíd.*, 173-174.

⁴⁹⁹ Cf.: *Ibíd.*, 202- 236; *Ibíd.*, *DiVi*, 471-497.

origen, por un lado sólo tienen justificación en la lógica del lenguaje, más no en la exégesis bíblica⁵⁰⁰ y por el otro pueden llevar a posiciones subordinacionistas que no respetan la igualdad entre las personas ni su reciprocidad, puesto que colocan por una parte al Padre como principio y fuente de la divinidad, y por otra a las otras dos personas cuya divinidad está “subordinada” a la del Padre y de ella depende, no señalándose lo inverso, es decir que también el Padre depende de ellos.⁵⁰¹ En una palabra, según este autor, los términos de origen no logran dar cuenta con justicia de la reciprocidad de las relaciones entre las personas divinas, ya que siguen un itinerario irreversible que va del Padre al Hijo y al Espíritu.⁵⁰²

Partiendo de la relación de Jesús con el Padre expresada en su mensaje sobre el *Reino de Dios*⁵⁰³ Pannenberg utilizará la categoría de la “*autodistinción*” mutua del Padre, el Hijo y el Espíritu,⁵⁰⁴ según la cual cada una de las personas deja lugar a las otras y se condicionan mutuamente en una auténtica reciprocidad de las relaciones.⁵⁰⁵

Puesto que el Hijo no “engendra” ni “envía” al Padre, es decir que estas relaciones siguen siendo irreversibles, es necesario buscar otro camino que el de la relación de origen, a través del cual se podrá concretar un modo de dependencia del Padre respecto del Hijo que vaya más allá de esa mera relatividad del ser Padre que expresa su nombre mismo⁵⁰⁶ y que sea el fundamento de una auténtica reciprocidad en las relaciones trinitarias.⁵⁰⁷ Pannenberg descubre este acceso en la entrega (Mt 28,18; Lc 10,22; Mt 11,27; Jn 5,23.27; Flp 2,9s; Hbr 2,8; 1 Co 15,27) y en la devolución (1 Co 15,24-28) del poder del Padre al Hijo y del Hijo al Padre una “*mutua dependencia*” o *reciprocidad de*

⁵⁰⁰ Cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 331-333.

⁵⁰¹ Cf.: *Ibíd.*, 328-329, 349-354 y 356 la nota 208.

⁵⁰² Cf.: *Ibíd.*, 337-338, 346. La misma concepción unilateral de las relaciones intratrinitarias como relaciones de origen impidió el desarrollo de la reciprocidad implícita en la idea de *perichóresis* del Damasceno. Cf.: *Ibíd.*, 346 y 347; LADARIA, *DiVi*, 416-417; *Ibíd.*, *MistCom*, 147-148.

⁵⁰³ Cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 330-331, y la nota 155 en la que cita a Kasper y a Moltmann.

⁵⁰⁴ Esta categoría de la *autodistinción* traduce la de la *relación*, que estudiamos en *Supra* 2.2.1.3, y al igual que aquella, une y a la vez distingue a las personas divinas. Por eso, nuestro autor concibe dicha categoría como el que se diferencia a sí mismo de otro y se define al mismo tiempo a sí mismo como dependiente de ese otro del que se diferencia. Cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 339 nota 170. En este sentido, la autodistinción del hijo respecto del Padre, conlleva la inversa, y a su vez en la relación del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo descansa en una autodistinción recíproca del tipo antemencionada. Cf.: *Ibíd.*, 337.

⁵⁰⁵ Cf.: *Ibíd.*, 334-346.

⁵⁰⁶ Aquí Pannenberg es consciente de la idea de Atanasio para quién el Padre no sería Padre sin el Hijo. Esto se desprende, tal como afirmaron varios padres de la Iglesia, del carácter relativo de los nombres de las personas divinas. Gracias a ellos es posible afirmar la divinidad del Hijo y la imposibilidad de que el Padre exista sin él, y por tanto vislumbrar la reciprocidad. Cf.: *Ibíd.*, 338 nota 169, 349; LADARIA, *MistCom*, 149; *Supra* 2.2.1.3. y 2.2.2.

⁵⁰⁷ Cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 338.

relaciones de la que carece, según él, la idea de generación.⁵⁰⁸ Por eso, “el Padre, al entregarle su poder al Hijo, hace depender su propia realeza de que el Hijo le glorifique y de que, cumpliendo su misión, haga realidad su dominio de Padre. De modo que el Padre no se diferencia a sí mismo del Hijo solamente cuando lo engendra, sino además “entregándose todo”, hasta el punto de que su Reino, y por tanto, su propia divinidad, pasan a depender del Hijo.”⁵⁰⁹ A la vez el Padre y el Hijo dependen de la acción del Espíritu, siendo el origen creador de toda vida, que será el que resucite a Jesús de entre los muertos (Rm 1,4; Tm 3,16b), y también en la afirmación joánica de la glorificación del Hijo por el Espíritu (Jn 17,4; 16,14; 14,6).⁵¹⁰

El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se relacionan trinitariamente en la forma de la mutua autodistinción,⁵¹¹ autodistinción que es diversa en cada caso y muestra las características de cada una de ellas.⁵¹² De modo tal que, sin negarse, se disminuye la importancia de las relaciones de origen:

“La autodiferenciación recíproca por la que se definen las relaciones de las tres personas no permite que dichas relaciones sean reducidas a relaciones de origen, en el sentido de la teología tradicional: el Padre no sólo «engendra» al Hijo, sino que le da el Reino para recibirlo de nuevo de él. El Hijo no sólo es engendrado, sino que es «obediente» al Padre «glorificándole» [...] El Espíritu no sólo es espirado, sino que «llena» al Hijo, «descansa» sobre él, y le «glorifica» en su obediencia al Padre, glorificando al mismo tiempo al Padre.”⁵¹³

Así, el autor alemán plantea la necesidad de considerar estas *relaciones activas* del Hijo y del Espíritu también como constitutivas de sus respectivas identidades (peculiaridades) y de la comunión existente entre ellas (su divinidad). Por eso, las personas no pueden identificarse o reducirse simplemente a una única relación

⁵⁰⁸ Cf.: *Ibíd.*, 339. Y con respecto a la idea de generación cf.: *Ibíd.*, 333.

⁵⁰⁹ *Ibíd.*, 339 y la nota 171 en la que citando a Karl Barth afirma la identificación semántica del concepto Reino de Dios con el de esencia de Dios. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 417; *Ibíd.*, *MistCom*, 149-150 sobre todo la nota 44. Aquí Ladaria explicita el problema de si Dios Padre renunciado a la plenitud de su vida y omnipotencia se hace dependiente de la historia y del mundo para la plenitud de su divinidad. Cf.: *Supra* 1.3.

⁵¹⁰ Cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 341-342.

⁵¹¹ Cf.: *Ibíd.*, 346.

⁵¹² Cf.: *Ibíd.*, 348-349. Schulz crítica con razón la noción de «dependencia» recíproca de las personas tal como Pannenberg la entiende. Debido a que la considera consecuencia de una concepción absoluta y no relacional de las personas, por las que el mismo Pannenberg debe corregirla después con el recurso al concepto de la «autodistinción». “El amor verdadero crea libertad y autonomía, no relaciones de dependencia. No se puede hablar por tanto de una subordinación del Hijo (respecto al Padre)”. SCHULZ, *Sein und Trinität*, 496. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 155 la nota 58. Por eso, como veremos más adelante y ya hemos especificado en el desarrollo del presente capítulo es más bien la entrega mutua y la donación total lo que caracteriza las relaciones entre las personas más que la distinción respecto de las otras. Cf.: *Supra* 2.2.1.4.

⁵¹³ PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 347.

(generación del Hijo y espiración del Espíritu). Porque cada una de ellas es más bien un foco de diversas relaciones, y relaciones interpersonales.⁵¹⁴

Ahora bien, de la reciprocidad entre las personas de la Trinidad y de su dependencia mutua, no sólo respecto de su identidad personal, sino también respecto de la divinidad misma, no se sigue, afirma Pannenberg, en modo alguno la destrucción de la monarquía paterna.

“Todo lo contrario: el Reino del Padre, su monarquía, se implanta en la creación por medio de la obra del Hijo, y se perfecciona mediante la obra del Espíritu, que confirma al Hijo como plenipotenciario del Padre glorificando así al Padre mismo. Lo que el Hijo y el Espíritu hacen no es sino estar al servicio de la monarquía del Padre, de su puesta en práctica. Pero sin el Hijo, el Padre no posee su Reino: sólo por medio del Hijo y del Espíritu Santo tiene su monarquía. [...] *La monarquía del Padre no es el presupuesto, sino el resultado de la acción conjunta de las tres personas.*”⁵¹⁵

De hecho, “la comunión de las personas trinitarias tiene su contenido en la monarquía del Padre, que es el resultado de su acción conjunta”.⁵¹⁶

Por otro lado, Pannenberg se distancia de Moltmann al no considerar necesario distinguir en la Trinidad inmanente “un nivel de constitución” a partir de la monarquía del Padre y “un nivel de relación”, es decir de reciprocidad pericorética de las relaciones en la “vida trinitaria”.⁵¹⁷ Ciertamente Pannenberg ve la necesidad de distinguir entre la Trinidad económica y la inmanente.⁵¹⁸ Aunque termina condicionando la unidad de la esencia divina a la relación de Dios con el mundo. De este modo insiste más todavía en la unidad de las dos,⁵¹⁹ en función de la búsqueda de un único concepto de unidad:

“Para poder pensar la unidad de la Trinidad inmanente y la Trinidad económica hay que desarrollar una idea de Dios capaz de abarcar en la unidad de un único concepto no sólo el más allá de la esencia divina junto con su presencia en el mundo, sino también la eterna identidad de Dios consigo mismo junto con la problemática situación de su verdad en el transcurso de la historia y con el hecho de que sea la consumación final de la historia la que decide sobre dicha verdad.”⁵²⁰

Como es evidente se abre la difícil problemática de la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, en la que para este autor parece que la segunda se

⁵¹⁴ Cf.: *Ibíd.*, 347, 350-351 y las notas 197-199; LADARIA, *DiVi*, 418; *Ibíd.*, *MistCom*, 151.

⁵¹⁵ PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 351-352. El destacado es nuestro. Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 231 la nota 588; LADARIA, *MistCom*, 152.

⁵¹⁶ PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 352.

⁵¹⁷ Cf.: *Ibíd.*, 352 las notas en el cuerpo del texto y la nota 201, 362 nota 220.

⁵¹⁸ Cf.: *Ibíd.*, 356-358. “Con lo dicho se rechaza la idea de un devenir de Dios en la historia, que imagina que el Dios trinitario no llegaría a ser realidad más que en la consumación escatológica de la historia como resultado de un proceso histórico.” *Ibíd.*, 358.

⁵¹⁹ “La cuestión de la unidad del Dios trinitario no se puede aclarar con la vista puesta en una Trinidad solamente inmanente, anterior a la creación, sin recurrir a la economía de la salvación. [...] resulta imprescindible incluir la economía de las relaciones divinas con el mundo en la cuestión de la esencia de Dios.” *Ibíd.*, 354. “Así a la divinidad eterna del Dios trinitario, igual que a la verdad de su revelación, les queda todavía por delante su acreditación en la historia”. *Ibíd.*, 359. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 153 y la nota 54.

⁵²⁰ PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 360.

hace depender de la primera, y por el otro lado, aunque Dios es ya perfecto en sí mismo antes de la creación, luego de ella su unidad (y su divinidad) parece/n realizarse en un segundo momento como resultado del proceso histórico-salvífico. Cuestiones que escapan a nuestras consideraciones.⁵²¹

Las afirmaciones de Pannenberg han encontrado eco en el campo de la teología católica. Sin entrar en el problema de las relaciones de la Trinidad con la historia, Greshake considera que la doctrina clásica de las procesiones es un obstáculo a la consideración de *la Trinidad como comunión*, y de la unidad divina no como algo “previo” a ella, sino como unidad en la relación.⁵²² De ahí el cuestionamiento del principio tradicional, recogido en diferentes intervenciones magisteriales, del Padre como *fuelle y origen o principio de toda la Divinidad*.⁵²³ Principio que Greshake considera a la luz de la interpretación de la doctrina escolástica de la Trinidad de De Margarie, para el cual “una persona produce a la otra o bien es producida por la otra, de la cual «procede»”.⁵²⁴ Y en la línea de comprensión de Bieler, que siguiendo más a Buenaventura que a Tomás, afirma la *innascibilitas* del Padre como condición y fundamento de las procesiones trinitarias.⁵²⁵ En el contexto de este predominio unitario,⁵²⁶ afirma que hoy ya no es necesario el concepto de las “procesiones”, que hace partir la teología trinitaria del Padre como principio y fuente de la divinidad del que proceden el Hijo y el Espíritu, cayendo *necesariamente* en representaciones explícita o tácitamente genéticas.⁵²⁷ Debido

⁵²¹ Cf.: *Ibíd.*, 424; *Supra* 1.3; LADARIA, *DiVi*, 419-420. Para la teología trinitaria de Pannenberg, SCHULZ, *Sein und Trinität*, 423-505; K. VECHTEL, *Trinität und Zukunft. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenbergs*, Frankfurt am Main, 2001, sobre todo 188-197; O. RIAUDEL, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'oeuvre de W. Pannenberg*, París, 2007, sobre todo 337-393; LADARIA, *DiVi*, 420; *Ibíd.*, *MistCom*, 147-155, especialmente 154-155. Además, debemos situar dicho estudio en el contexto de la Teología de la Historia del mismo autor. Cf.: W. PANNENBERG, *La revelación como historia*, Salamanca, 1977; *Ibíd.*, *Teología Sistemática I*, 354-364; SCHULZ, *Sein und Trinität*, 468-474; 480-486.

⁵²² Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 238; *Ibíd.*, *DUT07*, 574-575; LADARIA, *DiVi*, 421; *Ibíd.*, *MistCom*, 155; *Infra* 3.4.3

⁵²³ Cf.: *DH*, 490, 525, 568, 3326; GRESHAKE, *DUT*, 239-240 y notas 610-616.

⁵²⁴ B. DE MARGARIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, París, 1975, 205. Cf.: *Supra* 2.2.1.2 sobre todo la nota 666.

⁵²⁵ Cf.: M. BIELER, *Freiheit als Gabe*, Freiburg i. Br., 1991, 174s. Y las afirmaciones semejantes en cf.: VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 235, 300. Además, tiene en cuenta el enfoque de Kasper, para el cual, como hemos dicho, el Padre posee originariamente la esencia de Dios, por lo que “la doctrina trinitaria debe comenzar con el Padre y concebirlo como origen, fuente y fundamento interno de unidad en la trinidad”. KASPER, *DJ*, 340. Cf.: *Ibíd.*, 175.

⁵²⁶ Cf.: *Supra* 1.4.2.

⁵²⁷ Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 234, 241 y nota 619. A la luz del capítulo que estamos desarrollando se torna evidente que no necesariamente se cae en lo que para Greshake es ineludible. Aunque él mismo reconoce como llamativo los teólogos que incluso dentro del esquema constitutivo de las personas logran captar la reciprocidad de las relaciones o la simultaneidad de la constitución y, con ello, a su modo, el intercambio interpersonal en Dios. Cf.: *Ibíd.*; LADARIA, *MistCom*, 157; *Ibíd.*, LADARIA, *DiVi*, 422s y nota 57, 515;

a que en una concepción de la esencia como comunión, esta esencia existe solamente en el intercambio *perichóretico* de las tres personas. Cada una de las mismas se orienta extáticamente de forma correlativa hacia la otra, en cuanto cada una de ellas *da*, al tiempo que *recibe*:

“El *Padre* realiza su propio ser en cuanto se regala totalmente al otro, al Hijo, poseyendo así su divinidad sólo «como dada», pero recibiendo también justamente de ese modo de parte del Hijo su ser-padre; el *Hijo* en cuanto se recibe a sí mismo totalmente desde el Padre y le da “gloria”; el *Espíritu*, en cuanto se recibe a sí mismo como “el tercero” a partir de la relación entre el Padre y el Hijo, glorificando a la vez a ambos.”⁵²⁸

Para Greshake, una vez establecido este principio, no tiene sentido preguntarnos de dónde vienen/proviene estas personas (el Hijo y el Espíritu) que viven en este intercambio de amor interpersonal, así como en los esquemas tradicionales es un sinsentido preguntarnos por el origen de la persona del Padre. Por eso, todo el complejo del acontecer del amor interpersonal es innascible.⁵²⁹ A partir del mismo se tiene la posibilidad de pensar la unidad y pluralidad trinitaria sin recurrir a las procesiones divinas. En este contexto resulta claro porque, no considera la definición de persona divina de Ricardo de San Víctor centrada en su “*ex-sis-tencia*”, sino la definición de Tomás como *relación subsistente*, de tal manera que *cada una de ellas es en cuanto está en relación con las otras dos personas*. La persona tiene su ser sólo desde el otro, junto al otro y hacia el otro. Por eso, la unidad que se establece a partir del tejido de estas relaciones es la más grande que se pueda pensar.⁵³⁰

Ahora bien, a la luz de estas consideraciones afirma que la tradición teológica ha sido muy unilateral cuando de las misiones ha pasado a las procesiones eternas, olvidando o pasando por alto otros aspectos de la economía salvífica. En concreto pone de relieve la presencia del Espíritu en Jesús, y como lo conduce o lo impulsa (Mc 1,12; Mt 4,1s; Lc 4,14).⁵³¹ El envío del Espíritu por el Hijo (Jn 14,16.26; 15,26; 16,7) y en cierto modo en sentido inverso el “envío-concepción” del Hijo en la carne por el Espíritu (Lc 1,35; Mt 1,20).⁵³² Con evidente influjo de Pannenberg, Greshake señala también la reciprocidad de las relaciones del Padre y el Hijo con los ejemplos ya vistos de la glorificación mutua

GRESHAKE, *DUT*, 241; *Infra* 4. Incluso en el contexto de la diferenciación de las personas Greshake no niega la legitimidad de los acentos y matices del “modelo genético”. Cf.: *Ibíd.*, 255.

⁵²⁸ GRESHAKE, *DUT*, 230-231, y cf.: las notas 586-588. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 421; *Ibíd.*, *MistCom*, 155-156; *Infra* 3.4.3.

⁵²⁹ Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 232, 235.

⁵³⁰ Cf.: *Ibíd.*, *DUT*, 237-238, y principalmente 254; LADARIA, *MistCom*, 156 y nota 67. Cf.: *Infra* 3.4.

⁵³¹ Para el resto de los textos bíblicos cf.: *Supra* 2.2.2.2.-2.2.2.3.

⁵³² Más adelante, dentro de este mismo apartado, hablaremos de Paul Edvokimov que directamente sostendrá una procesión del Hijo «*ex Patre Spirique*» buscando complementar con ella la “relación recíproca” entre el Hijo y el Espíritu que no queda suficientemente clarificada en el tradicional «*Spiritus Sanctus per Filium*». Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 252 la nota 648.

y de la entrega del Reino al Padre por el Hijo (Jn 17,1-5; 1 Co 15,24-28).⁵³³ Pero como se ha dicho, “las líneas de glorificación *recíproca* y de otras relaciones de sentido recíproco que pueden verse en la *historia salvífica* no se “tiraron” hasta llegar a relaciones recíprocas y de comunión *inmanentes*. Por eso, no es suficiente con determinar la caracterización de las personas divinas solamente a partir de sus relaciones de origen comprendidas de manera tradicional”.⁵³⁴ Por tal motivo, propone recorrer un camino distinto: “Si la esencia divina es literalmente el amor, es decir es el intercambio pericorético del amor, la diferencia entre las personas se ha de determinar precisamente a partir de este intercambio”.⁵³⁵ A partir de este principio del intercambio de amor quiere Greshake establecer la caracterización y las diferencias entre las personas.⁵³⁶

Sin detenernos por el momento en dichas caracterizaciones, es preciso aclarar tal como especifica Ladaria, que sin descuidar todo lo dicho Greshake es bien consciente de la peculiaridad de la persona del Padre, no dada ya por consideración del principio de un proceso genético, sino que es vista como el don original o primordial (*Ur-Gabe*). Lo que significa que es el que da a la comunión trinitaria su fundamento y su consistencia, que la mantiene y sostiene como una unidad, de manera que las demás personas ven en él su centro. Por tanto, su posición de primera persona es pensable sólo en relación con las otras dos y nunca con independencia de ellas.⁵³⁷

Afirmando el sólido anclaje del principio de la reciprocidad de las relaciones trinitarias en la tradición, sobre todo establecido con nitidez después del concilio de Nicea cuando explícitamente se ha reflexionado sobre la eternidad e igualdad del Hijo para con el Padre, Ladaria reafirma que las relaciones en Dios son recíprocas, y por consiguiente “si no puede subsistir el Hijo sin el Padre, tampoco puede subsistir éste sin aquél y sin el Espíritu Santo”.⁵³⁸ De hecho, y tal como vimos en los párrafos anteriores, toda la doctrina clásica de las relaciones pone de manifiesto esta reciprocidad y se funda en ella. Frente a estas consideraciones, Ladaria no está convencido del hecho mismo de la pregunta sobre

⁵³³ Greshake hace de esta entrega del Reino la mayor apoyatura de la reciprocidad trinitaria. Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 94 y nota 153, 252, 257, 324, 365, 433, 443, 514-515, 606, 647. La interpretación «económica» o histórico-salvífica de 1 Cor. 15, 24-28 en *Ibíd.*, 324-325, 606-607 y 647. La lectura inmanente-trinitaria en *Ibíd.*, 94 nota 153, 257, 515 y la nota 1286. Además en este último punto cf.: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *TCA*, 250; GRESHAKE, *DUT*, 387.

⁵³⁴ Cf.: *Ibíd.*, 253; *Ibíd.*, *DUT07*, 575.

⁵³⁵ Cf.: *Ibíd.*, 254.

⁵³⁶ Cf.: *Ibíd.*, 254-263; *Ibíd.*, *DUT07*, 575; *Infra* 3.4.5; LADARIA, *MistCom*, 159.

⁵³⁷ Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 256; *Ibíd.*, *DUT07*, 574-575; LADARIA, *DiVi*, 422; *Ibíd.*, *MistCom*, 159. En este contexto vale la aclaración de FERRARA, *MIST*, 467.

⁵³⁸ LADARIA, *DiVi*, 418.

la necesidad, o no, de afirmar la referencia mutua abandonando (Greshake) o proponiendo complementar de algún modo la idea de las relaciones de origen (Pannenberg); ya que, para Ladaria, la recta comprensión de la doctrina de las procesiones, en cuanto se coloca en íntima conexión con las relaciones constitutivas de las personas, disipa estas dudas.⁵³⁹ Mostrando simultáneamente por un lado, la posición inintercambiable de las mismas en cuanto a las características del dar y del recibir de cada una de ellas y por el otro la reciprocidad de una *para, con y junto* a la otra.⁵⁴⁰ En este sentido Kasper aclaraba que “las relaciones personales son recíprocas, mas no intercambiables”.⁵⁴¹ Siendo las personas *relaciones subsistentes*, es decir relacionalidad pura en la que subsiste la única esencia divina de modo intransferiblemente diverso en cada una.⁵⁴² Por eso aunque los nombres de las personas divinas tienen su origen en la experiencia histórico-salvífica, sin duda nos dicen algo acerca de la Trinidad inmanente.⁵⁴³ Las tres personas existen sólo en relación, es decir en el “condicionamiento” mutuo, no sólo respecto a la identidad personal de las “tres” personas, sino también a su misma divinidad-igualdad. Como se evidencia, esto vale también para el Padre,⁵⁴⁴ fuente y principio de toda la divinidad, el cual no puede contemplarse independientemente de la de sus relaciones al Hijo y al Espíritu que lo constituyen.⁵⁴⁵

En una palabra, en disenso con Greshake y en sintonía con Ladaria, sostenemos que no es necesario dejar de lado la larga tradición de las procesiones divinas, a partir de la cual se ha desarrollado y profundizado la especificidad del monoteísmo cristiano. En el que en el contexto de la referencia mutua y la igualdad de las personas entre sí es posible descubrir el carácter del Padre como principio. En el que siguiendo la tradición,

⁵³⁹ La doctrina de las procesiones no puede considerarse aislada de la de las relaciones. De hecho, las personas se distinguen más por las relaciones que por el origen (procesiones). Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a2; *Supra* 2.2.1.3-2.2.1.4; LADARIA, *MistCom*, 160.

⁵⁴⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 422-423. Por eso, y no nos cansamos de decirlo el Padre, como su nombre relativo indica, no puede pensarse sin el Hijo (y sin el Espíritu Santo). Una concepción relacional de las personas pone mejor de relieve la plenitud del ser y de la donación mutua que caracteriza siempre las relaciones entre las personas divinas. Cf.: SCHULZ, *Sein und Trinität*, 490-495; J. O'DONNELL, “Pannenberg's Doctrine of God”, *Gregorianum* 72 (1991) 73-98; J. A. MARTÍNEZ CAMINO, “Wechselseitige Selbstunterscheidung? Zur Trinitatslehre Wohljhart Pannenberg”, en H-L. OLLIG – O. J. WIERTZ (eds.), *Reflektierter Glaube (Festschrift Erhard Kunz)*, Egelsbach-Frankfurt/Main-München, 1999, 131-149; VECHTEL, *Trinität und Zukunft*, 224-237; LADARIA, *MistCom*, 155 la nota 58. También y en sintonía con Greshake, acentuando muy fuertemente la necesaria reciprocidad de las relaciones trinitarias, se coloca Zarazaga. Cf.: ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, 309, 311.

⁵⁴¹ KASPER, *DJ*, 330.

⁵⁴² Cf.: *Ibid.*, 351.

⁵⁴³ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 418-419; *Supra* 1.1 y 1.3.

⁵⁴⁴ Por eso, el mismo Pannenberg, de modo complementario decía que es por medio del Hijo y del Espíritu por los que afirmándose la monarquía paterna (el carácter de principio) el Padre posee su Reino. Cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 351-352.

⁵⁴⁵ Cf.: *DH*, 538.

como dice Ladaria, debe fundarse en último término (por apropiación) la unidad del ser divino,⁵⁴⁶ y no simplemente en la *perichóresis* (de la misma unidad divina).⁵⁴⁷

Ahora bien, en este segundo momento, dentro del mismo contexto de la reciprocidad de las relaciones intradivinas, y teniendo bajo nuestra mirada el principio de la correspondencia de la Trinidad económica con la inmanente, cuya aplicación no siempre es fácil,⁵⁴⁸ seguiremos a nuestro autor⁵⁴⁹ en el estudio del rol del Espíritu Santo en las relaciones trinitarias con el Padre y el Hijo, para lo cual hemos de considerar también su procesión.⁵⁵⁰

Por eso, en primer lugar, tratando de valorar la importancia que en la vida de Jesús tiene la presencia del Espíritu,⁵⁵¹ al filo de las reflexiones de Ladaria, pasaremos revista a los intentos de varios autores preocupados por mostrar como esto está en correspondencia con la vida de la Trinidad inmanente (von Balthasar, Evdokimov, Durrwel, Weinandey, Cantalamesa).⁵⁵² En cada uno de ellos intentaremos distinguir muy brevemente el qué del cómo, es decir aquello que quieren explicar de la hipótesis por medio de la cual lo intentan, muchas de ellas no exentas de dificultades, ya que la mayoría de ellas alteran el orden de las procesiones en función de “equilibrar” una presunta comprensión unilateral de las mismas.

En segundo lugar, muy brevemente presentaremos la cuestión general de la procesión del Espíritu Santo,⁵⁵³ para adentrarnos después en las intuiciones que Ladaria toma de la declaración del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos del 13 de

⁵⁴⁶ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 33, a4; q. 39, a8.

⁵⁴⁷ Cf.: *Infra* 3.4 y 3.4.3.1.

⁵⁴⁸ Cf.: *Supra* 1.3.

⁵⁴⁹ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 202- 236; *Ibíd.*, *DiVi*, 471-497.

⁵⁵⁰ Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 173-174.

⁵⁵¹ Cf.: *Supra* 2.2.2.3; LADARIA, *DiVi*, 73-165. Además, en dicha sección con respecto a los puntos: “*El bautismo y la unción de Jesús*” y “*La revelación del Dios uno y trino en la resurrección de Jesús*”, cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 174-201. Aquí, como destaca Bordoni, trataremos de mostrar como el *lenguaje de la espiración, que expresa más activamente el papel del Hijo*, en unión con la participación (principal) del padre, en el origen del Espíritu, y que en el plano económico se revela sobre todo en el don Del Espíritu por parte del Hijo resucitado, puede ser visto complementariamente con el *lenguaje de la unción, que expresa más activamente el papel del Espíritu* respecto del Hijo encarnado, que se manifiesta en la economía a través de la serie de los datos de la Escritura sobre la acción del Espíritu Santo “sobre” y “en” el Jesús terreno hasta su muerte en cruz. El primer lenguaje presenta la secuencia: Padre-Hijo-Espíritu, el segundo: Padre-Espíritu-Hijo. Cf.: M. BORDONI, “El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión bíblico-sistemática”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, Salamanca, 2000, 40. Nosotros preferimos decir explícitamente que el papel activo del Espíritu se manifiesta en la economía con respecto al *Hijo encarnado*, ya que Bordoni al decir “al Verbo/Hijo eterno”, da lugar a una aplicación no del todo correcta del axioma trinitario que estudiamos en *Supra* 1.3.

⁵⁵² Cf.: LADARIA, *MistCom*, 219-220.

⁵⁵³ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 471-497; *Ibíd.*, *MistCom*, 226s y 230, 232. Aquí y en lo que sigue, tal como dijimos antes, complementaremos el estudio de esta persona divina desarrollado en *supra* 2.2.2.3.

septiembre de 1995 sobre las diferencias de la teología griega y latina sobre la procesión del Espíritu Santo.⁵⁵⁴ Gracias a ellas nuestro autor intentará mostrar como la correcta comprensión de la doctrina tradicional de las procesiones no sólo da cuenta de verdadero carácter trinitario de las relaciones entre las personas, sino que además hace justicia a la tradición.

Comencemos en primer lugar por von Balthasar para quien la procesión del Espíritu “*ex Patre Filioque*” de la posición latina-occidental muestra de primer plano como las relaciones entre las tres personas divinas son realmente “trinitarias”, a diferencia de hablar de la procesión del Espíritu del Padre como la posición oriental, con la que puede correrse el riesgo de yuxtaponer relaciones “relaciones binarias” (Padre-Hijo/Padre-Espíritu). Sin embargo, no considera el hecho de “la misión del Espíritu por el Padre y el Hijo para llegar a inferir de allí la procesión del mismo”;⁵⁵⁵ misión del Espíritu que presupone la del Hijo (Ga 4,4-6). Razón que puede deberse a su teoría de la inversión trinitaria, con la que pretende dar cuenta de la precedencia/prioridad del Espíritu Santo sobre el Hijo encarnado,⁵⁵⁶ que en sintonía con la hipótesis ortodoxa de la generación del Hijo *a Patre Spirituque* intentaría equilibrar la presunta unilateralidad de la posición latina.⁵⁵⁷ Al costo de alterar el mismo orden de las procesiones divinas, cuando estas mismas son deducidas del orden de las misiones en la economía de la salvación.⁵⁵⁸

El teólogo ortodoxo Evdokimov fue el primero en exponer la antedicha opinión teológica de la generación del Hijo *a Patre Spirituque*.⁵⁵⁹ Sin pretender olvidar la *táxis* y siendo que todas las relaciones deben ser trinitarias, iguales entre sí en cuanto que cada

⁵⁵⁴ El papa Juan Pablo II, en la homilía de la solemnidad de San Pedro y San Pablo del 1995, en presencia del Patriarca ecuménico de Constantinopla expresó el deseo de que se explique «la doctrina tradicional del Filioque presente en la versión litúrgica del Credo latino» (cf.: L'Osservatore Romano, 30 junio -1 julio 1995). La aclaración pedida por el Papa tuvo lugar por medio del Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, firmada por el papa en aquel mismo año. (Cf.: L'Osservatore Romano, 13 de septiembre de 1995. En el que aparece dicha noticia, aunque no así el texto de dicha declaración). El texto de la misma se encuentra en: S. DEL CURA ELENA, “Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo”, *Diálogo Ecuménico* XXXIII 105 (1998) 139-150; *Irenikon* 68 (1995) 356-368; GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité*, 233-242. Nosotros teniendo bajo nuestra mirada la versión francesa de Garrigues, citaremos la versión española de la revista *Diálogo Ecuménico*.

⁵⁵⁵ Cf.: VON BALTHASAR, *Teodramática III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 173-180, 477-480; LADARIA, *MistCom*, 186-203. Así la procesión del Espíritu “queda como escondida” (*in eine Art Verborgenheit*) en la inversión trinitaria, aunque esto de suyo no implique la suspensión de su co-inspiración por el Padre y el Hijo. Cf.: VON BALTHASAR, *Teodramática II: Las personas del drama: el hombre Dios*, 173.

⁵⁵⁶ Cf.: VON BALTHASAR, *Teológica III: El Espíritu de la verdad*, 49-53 y 187s.

⁵⁵⁷ Cf.: VON BALTHASAR, *Teodramática III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 179-180.

⁵⁵⁸ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 202-203; FERRARA, *MIT*, 627-633; *Supra* 2.2.1.1

⁵⁵⁹ Cf.: P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1961, 71-78, especialmente 72; BOBRINSKOY B., *Le mystère de la Trinité*, 77-78; J. MOLTMANN, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca, Sígueme, 1998 (1994), 87-88, 329-332; *Ibid.*, *Trinidad y Reino de Dios*, 109-110, 194-205.

persona debe ser contemplada en sus relaciones con las otras dos, con esta hipótesis intentaba mostrar como la relación hipostática es trina, es decir que el Hijo al ser engendrado recibe del Padre el Espíritu Santo, y así ha nacido del Padre y del Espíritu (*ex Patre Spirituque*). Incluso en la fuerte insistencia por el carácter trinitario de todas las relaciones afirma que la innascibilidad del Padre supone la participación del Hijo y del Espíritu Santo, ya que en cuanto procedentes de él como única fuente dan testimonio de ella.⁵⁶⁰

En este contexto es menester que hagamos referencia a la tesis de Durrwell,⁵⁶¹ cuya preocupación fundamental es que el hecho de que, fundados en la táxis de la fórmula bautismal (Mt 28,19), que el Espíritu Santo sea la tercera persona de la Trinidad no significa que sea la última o la persona estéril que viene detrás de las otras y de la que no sale nada.⁵⁶² Es decir que no debe ser considerado como una persona simplemente pasiva o como un apéndice del cual se pueda pensar en el Padre y el Hijo, en la paternidad y filiación del uno y del otro, sin que el Espíritu Santo venga inmediatamente a la mente.⁵⁶³ De hecho, la perfecta igualdad de las tres personas impide que se pueda pensar en cada una de ellas sin tener presentes las relaciones con las otras dos.⁵⁶⁴ Por eso sostiene que es posible hablar del Espíritu como el misterio “en el cual son” el Padre y el Hijo en su recíproca unidad, ya que los dos están en relación en Él, en cuanto Espíritu del Padre y del Hijo procede de esta unidad y la realiza.⁵⁶⁵ Aquí es justamente donde Ladaria insistirá en que esta apreciación no debe alterar la taxis intratrinitaria.⁵⁶⁶ Debido a que Durrwell combinando la analogía de la palabra en el dicente con el aliento que hace que la palabra sea proferida, y usándola como analogía central de comprensión del misterio,⁵⁶⁷ afirma

⁵⁶⁰ Cf.: EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, 78. En relación con dicha tesis de Evdokimov cf.: B. OBERDORFER, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2000, 401; 442; M. BORDONI, “El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión bíblico-sistemática”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 13-41; DEL CURA ELENA, “Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo: una pneumatología trinitaria”, en *Ibid.*, 131-173; CONGAR, *El Espíritu Santo*, 515-516; LADARIA, *MistCom*, 203.

⁵⁶¹ Cf.: F. X. DURRWELL, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1986. Original en francés: F. X. DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, París, Cerf, 1983. En italiano: *Ibid.*, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma, 1985. Mientras que Ladaria sigue la traducción italiana nosotros seguiremos la traducción española habiendo consultado las obras originales en francés. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 204-215.

⁵⁶² Cf.: DURRWELL, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 179, 182; *Ibid.*, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 100, 25, 98; LADARIA, *MistCom*, 215.

⁵⁶³ Cf.: DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 80.

⁵⁶⁴ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 211 y 215.

⁵⁶⁵ Cf.: *Supra* 2.2.2.3.

⁵⁶⁶ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 209, 214-215.

⁵⁶⁷ Vale la pena recordar en este contexto la apreciación de Moltmann, quién señala que “todos estos problemas conceptuales se derivan de haber mezclado dos metáforas distintas: 1- El nacimiento eterno del Hijo desde el Padre, que corresponde a la experiencia de Dios como «Abba» por parte de Jesús. Y 2- La

que si el Espíritu es el Aliento de Dios, sin él no puede haber Palabra: el Verbo sale del Padre llevado por el Aliento. Por eso, el Padre engendra a su Hijo en el Espíritu Santo y en la potencia de este Espíritu de amor del Padre, el Padre lo reconduce a su propia unidad.⁵⁶⁸ De este modo, «en el Espíritu» hay un Padre y un Hijo, y uno y otro son lo que son en Él, siendo poseído en común por el Padre y el Hijo, aunque de una forma distinta en cada caso, ya que el Padre engendra en el Espíritu, el Hijo es engendrado en el Espíritu.

En este punto, además de la analogía explicitada anteriormente, Durrwell se apoya en la obra “personalizadora” que el Espíritu realiza en la humanidad de Jesús durante su vida mortal. Intervención activa del Espíritu que se pone de relieve de modo especial en la resurrección (Rm 1,4),⁵⁶⁹ concebida por Durrwell a la luz de Hch 13,33 en clave de generación “en este mundo” Sal 2,7 (*en el Espíritu Santo*), cuyo agente principal es el Padre.⁵⁷⁰ De este modo, entendiendo al Espíritu Santo como el poder divino de engendramiento, el mismo autor lo considera como el principio de “personalización” en

locución eterna de la palabra en la espiración del Espíritu por parte del Dios. (Por eso) al considerar al Hijo también como Logos, se mezclan las representaciones Padre-Hijo y Espíritu-Palabra. Si esto se clarifica, desaparecen los problemas.” MOLTMANN, *El Espíritu de la vida*, 88. En este caso no sólo se da esta combinación de metáforas, sino también como explicitamos en el cuerpo del texto, el mismo matiz que surge de la analogía de la palabra proferida por aliento y la que queda dentro del dicente. Cf.: *Supra* 1.2; LADARIA, *DiVi*, 491 nota 286; D. EDWARDS, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador, España, Verbo divino*, 2004, 236-249.

⁵⁶⁸ Cf.: DURRWELL, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 169, 171 y nota 12; *Ibíd.*, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 23, 31, 50, 74, 92, 94-95, 99, 127. (Original en francés: *Ibíd.*, *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit-Saint*, París, Desclée, 1983); *Ibíd.*, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, 143-145, 146 nota 40. (Original en francés: *Ibíd.*, *Le Père. Dieu en son mystère*, París, Cerf, 1987). “[...] mientras que después de su nacimiento un hombre adquiere una existencia autónoma, la palabra existe únicamente en cuanto que es enunciada. De la misma manera el Verbo de Dios no existe más que en el hoy eterno de su enunciación.” “La analogía con la palabra ilustra muy bien la diferencia que distingue al Espíritu del Hijo. La palabra es llevada por el soplo del hombre que la pronuncia. El Espíritu no es la Palabra divina, sino el soplo que la lleva. Lo mismo que con el soplo, también se puede comparar al Espíritu con la voz del hombre que habla. Entre la palabra y la voz es grande la diferencia. La palabra expresa el pensamiento del hombre; la voz es el soporte del pensamiento en su expresión. Dios se enuncia en su Verbo, mientras que el Espíritu es la enunciación.” *Ibíd.*, 143-144. A estas consideraciones Blanca Castilla y Cortázar agrega: “[...] como la boca no se abre para soplar, sino para pronunciar la palabra, la palabra tiene un «prius» lógico sobre el soplo. Sin embargo la palabra, en tanto que teniendo una significación precisa y en tanto que pensada antes que ser pronunciada bajo la forma de sonidos articulados, no produce estos sonidos desde ella misma y el soplo no sale de la palabra misma, sino de la boca del hombre, porque la pronunciación de la palabra comporta también inevitablemente el soplo”. B. CASTILLA Y CORTÁZAR, “El nombre propio del Espíritu Santo”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 202. Y agrega luego, “el soplo no sale de la palabra, sino de la boca del que habla. En este sentido el Espíritu procede sólo del Padre y tiene, además, cierta prioridad respecto a la palabra y cierta intervención en la pronunciación de la misma. Sin embargo el Soplo se expresa en la Palabra, luego tiene también que ver con ella y, en otro sentido, está después que ella”. *Ibíd.*, 203. Cf.: *Ibíd.*, 208-212. En donde se analizan las consecuencias del uso de esta analogía.

⁵⁶⁹ Cf.: *Ibíd.*, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 94-95.

⁵⁷⁰ Cf.: *Ibíd.*, 86, 80, 116. No está de más especificar también que el Hijo aparece activo en su receptibilidad, aceptando el don sin el cual no tendría lugar la misma donación: Jn. 2, 20-22; 10, 17; 1 Tes. 4, 14. Cf.: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, 2001, 144; DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 128.

la vida intratrinitaria.⁵⁷¹ Así en razón de la tercera persona hay una primera y una segunda.⁵⁷² Si bien, es tercera porque ninguna otra procede de ella, no lo es para Durrwell como el *amor* que une a los dos o/y el *fruto* de este amor, según las ideas clásicas,⁵⁷³ sino porque siendo el Espíritu, que está de manera diversa en el Padre y en el Hijo, “*es personalmente la generación*”.⁵⁷⁴ Por eso, para este autor el Espíritu está no sólo al término en el Hijo que es engendrado, sino también al inicio, en el Padre que engendra, *procediendo de ellos no es después de ellos*, porque son el Padre y el Hijo en el Espíritu.⁵⁷⁵

Si bien es verdad que *todo lo dicho puede verse perfectamente como una consecuencia en la simultaneidad de la pericóresis trinitaria*.⁵⁷⁶ Ladaria hace dos consideraciones, por un lado, plantea que no es posible observar claramente que la generación deba tener lugar “en el Espíritu Santo” o que éste sea “la generación en persona”.⁵⁷⁷ Sin entrar en esta cuestión, nos preguntamos junto a Ladaria si: “¿hay base en la economía de la salvación para hablar de una personalización del Padre por obra del Espíritu Santo?”⁵⁷⁸ Si “¿es legítimo traspasar sin más el esquema a la generación eterna del Hijo en el Espíritu?”⁵⁷⁹ Ya que en “la generación de la resurrección” es “el Hijo en cuanto ha asumido la humanidad el que, en cuanto hombre, es engendrado «como Hijo perfecto» en la resurrección”.⁵⁸⁰

Y, por el otro lado, Ladaria afirma que estas apreciaciones dejan abierto el camino hacia la posible interpretación que identifica a la persona del Espíritu Santo con el amor esencial, la fuerza en la que el Padre engendra. De hecho el mismo Durrwell afirma que en el Espíritu Santo se halla “hipostasiado” lo que corresponde a la esencia divina.⁵⁸¹

⁵⁷¹ Cf.: *Ibíd.*, 59, 61-62, 74, 116.

⁵⁷² Cf.: *Ibíd.*, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 171-172 y 173-174; *Ibíd.*, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 94-95. “El Padre habla, es el primero en el orden trinitario; el Hijo es la palabra pronunciada, y se le menciona en segundo lugar, en el Espíritu se piensa sólo en tercer lugar, y en él se cumple el misterio.” *Ibíd.*, 99.

⁵⁷³ Cf.: *Supra* 2.2.2.3.

⁵⁷⁴ DURRWELL, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 174 a la luz de 169 y 178. Como se evidencia desde otros presupuestos Durrwell hace suya la idea de Mühlen que considera al Espíritu Santo como una persona en dos personas. Cf.: Cf.: MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, 100-168.

⁵⁷⁵ Cf.: DURRWELL, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 179-183.

⁵⁷⁶ Cf.: *Ibíd.*, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 80. Recordemos que para este autor más importante que la *taxis* es la categoría de la pericóresis. Aunque no subordine una a la otra. Cf.: *Ibíd.*, 100. Y tengamos presente además que la unidad divina no sólo se funda en las procesiones, es decir las relaciones de origen, sino también en la *perichóresis*, por su ser uno en el otro. Cf.: CONGAR, *El Espíritu Santo*, 514-517; *Supra* 2.3.1 y 2.2.1.

⁵⁷⁷ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 210.

⁵⁷⁸ *Ibíd.*, 209.

⁵⁷⁹ *Ibíd.*, 212.

⁵⁸⁰ *Ibíd.*, 212-213 y la nota 114 en la que cita los textos de Hilario de Poitiers en los que se hace referencia a esto. Y también la nota 115.

⁵⁸¹ Cf.: DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, 140, 142-143; *Ibíd.*, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 106.

Además esta posible identificación trae como consecuencia una alteración o confusión en el orden intratrinitario,⁵⁸² ya que concibe al Espíritu como anterior a la generación del Hijo y por tanto al Padre.⁵⁸³ Aunque el mismo Ladaria aclara que también para Durrwell el Espíritu sin nacer del Padre, es decir sin ser un segundo hijo, procede “en” la generación del Hijo,⁵⁸⁴ y por tanto, es en la generación del Hijo donde el Espíritu encuentra origen siendo el Espíritu del Padre en su paternidad.⁵⁸⁵

Con respecto a esta segunda consideración, en primer lugar, no está de más recordar lo que ya dijimos a la luz de la doctrina tradicional, según la cual el Padre es el principio de la Trinidad. Es el que engendrando al Hijo y espirando (*principaliter*) el Espíritu Santo les comunica enteramente su esencia divina.⁵⁸⁶ Además el Padre engendra al Hijo de su sustancia.⁵⁸⁷ Lo engendra en virtud de su potencia de generar que es principalmente la naturaleza divina y no solamente la relación, y engendra por la naturaleza divina, no porque sea ella la que engendra, sino por ser aquello por lo cual el generador engendra y por ende se asemeja al Hijo. Se trata del “*principium quo*” de la generación.⁵⁸⁸ Por eso, junto a Ladaria nos preguntamos si “¿hace falta que este poder sea actuado por otra persona?”⁵⁸⁹ Y, en sintonía con la consecuencia que se deriva en la *taxis*, si “¿seguirá siendo el Padre en este caso principio y fuente de la divinidad?”⁵⁹⁰

En Durrwell se inspira Weinandy aunque en sus formulaciones es más genérico.

“El Espíritu no tiene un nombre distinto, porque subsiste precisamente como aquel en quien el Padre y el Hijo son nombrados. El Padre subsiste en relación con el Hijo (y por eso es llamado Padre) sólo en el Espíritu Santo por el cual (by whom) engendra al Hijo. El Hijo subsiste en relación con el Padre (y por eso es llamado Hijo) sólo en el Espíritu que lo conforma para ser Hijo. El Espíritu subsiste como una pura relación juntamente con el Padre y el Hijo en cuanto sostiene su relación y así da o manifiesta sus nombres.”⁵⁹¹

Cantalamessa en diversas ocasiones aduce un texto de Gregorio de Nisa, que a su parecer podría dar pie a hablar de una intervención del Espíritu en la generación del Hijo,

⁵⁸² Cf.: Ibíd., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 174.

⁵⁸³ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 206 nota 94, 208 nota 99 y 102.

⁵⁸⁴ En este sentido el Padre no lo posee más que como dándolo, y así el Hijo recibe del Padre también el poder de dar/enviar el Espíritu. No sería el Espíritu del Hijo si no lo pudiera dar, porque el Espíritu es donación, no se tiene sino dándose. Cf.: DURRWELL, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 175-177.

⁵⁸⁵ Cf.: Ibíd., 170s, 173-174; Ibíd., *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 25; LADARIA, *MistCom*, 207.

⁵⁸⁶ Cf.: *DH*, 805, 525.

⁵⁸⁷ Cf.: *DH*, 527.

⁵⁸⁸ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 41, a5.

⁵⁸⁹ LADARIA, *MistCom*, 214.

⁵⁹⁰ Ibíd.

⁵⁹¹ Th. G. WEINANDY, *The Father's Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity*, Edinburgh 1995, 84. Y cf.: Ibíd., 73. En el que además de la cita explícita a Durrwell se evidencia el uso equivalente de las preposiciones *in* y *by*.

ya que según él Gregorio de Nisa parte del presupuesto que el nombre “Cristo”, ungido, pertenece al Hijo desde la eternidad:

“El óleo de la exultación presenta la potencia del Espíritu Santo, con el cual Dios es ungido por Dios, es decir, el unigénito es ungido por el Padre (cf. Sal 44,8) [...] Como el justo no puede a la vez ser injusto, así el ungido no puede no ser ungido. Ahora bien, aquel que nunca ha dejado de ser ungido, ciertamente es ungido desde siempre. Y cualquiera debe admitir que el que unge es el Padre y el ungüento es el Espíritu Santo.”⁵⁹²

Tal como se observa en el mismo texto, se torna evidente que éste no va más allá de la afirmación de una unción del Hijo por parte del Padre en el Espíritu desde el primer instante de su generación; desde siempre el Hijo es el Ungido. Además, puede observarse que no se confunden la generación por el Padre y esta unción con el Espíritu. Por eso, a diferencia de Cantalamessa, para Ladaria esto no parece ser una base suficiente para postular una interpolación respecto a la generación eterna: “que el Espíritu intervenga en la generación o haya una acción generativa del Padre en el Espíritu no aparece de ningún modo con claridad. Por lo demás, tampoco Gregorio de Nisa parece confundir, como Gregorio Nacianceno, la generación temporal del Hijo con la unción.”⁵⁹³ Recordemos incluso que la unción en el Jordán e incluso la unción pre-cósmica de la que hablan San Justino y San Ireneo,⁵⁹⁴ tiene por objeto hacer posible al Hijo, ya constituido como tal con la generación, realizar su misión o la mediación creadora y conservadora del cosmos.⁵⁹⁵

Además, aunque en estos primeros siglos no podemos presuponer la posterior teología de la unión del Padre y el Hijo realizada en el Espíritu Santo, que no da lugar a ninguna alteración de la *táxis* tradicional. Es una enseñanza de los Padres de estos primeros siglos la posesión del Espíritu desde siempre por parte del Hijo, la cual no significa que incluya una participación o actuación del Espíritu en la generación eterna,⁵⁹⁶ esta última parece desconocerse en la tradición.

Por consiguiente, no habiendo en la misma tradición suficiente evidencia para fundar la hipótesis de la generación *ex Patre Spirituque* o *in Spiritu* sostenida por los autores desarrollados anteriormente, Ladaria concluye que *no se trata del descubrimiento*

⁵⁹² GREGORIO DE NISA, *Adv. Apollinarem* 52, en CANTALAMESSA Raniero, *Il canto dello Spirito*, Roma 1998, 412. Cf.: *Ibid.*, “Utriusque Spiritus. L’attuale dibattito teologico sullo Spirito Santo alla luce del «Veni Creator»”, *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 465-484, sobre todo 479.

⁵⁹³ LADARIA, *MistCom*, 217 y cf.: notas 124 y 219.

⁵⁹⁴ Cf.: *Ibid.*, 217-218; *Supra* 2.2.2.3.

⁵⁹⁵ Cf.: ORBE, *La unción del Verbo*, 593-627 sobre todo 630 y 632. En la que Orbe explícitamente afirma que “Ningún documento da a entender que el Padre haya ungido al Verbo por el hecho mismo de engendrarle”. Por lo que Ladaria afirma que no tenemos necesidad de pensar que esta unción se realiza en el Espíritu Santo personal, tercera persona de la Trinidad. Sino que lo más probable es que se trate de la unción con el Espíritu paterno, la fuerza de la naturaleza divina. cf.: *Ibid.*, 569-592 sobre todo 578; LADARIA, *MistCom*, 216 y 218.

⁵⁹⁶ Cf.: *Ibid.*, 218.

*de una enseñanza olvidada, sino de una novedad que se aleja de la enseñanza tradicional, no encontrándose en ella razones claras a su favor o por lo pronto no aducidas explícitamente por los autores anteriormente citados.*⁵⁹⁷

Sin embargo, como también señala Ladaria, en la economía de la salvación hay sólidos fundamentos⁵⁹⁸ gracias a los cuales “sin necesidad de introducirnos en los intentos, no exentos de dificultades, de alterar o de «equilibrar» el orden tradicional de las procesiones, nos permiten afirmar en términos más genéricos y más sobrios que: el Padre y el Hijo lo son «en el Espíritu Santo»”.⁵⁹⁹ De este modo, es posible encontrar en la misma tradición los elementos que nos autoricen a estudiar *la relación paterno-filial realizada en el Espíritu*, abriéndonos el camino hacia el modo correcto de entender la reciprocidad de las personas trinitarias, ya que éstas proceden las unas de las otras, y por ende no son más que en la relación a las otras y en el ser en las demás.⁶⁰⁰ Por esta razón, sin pretender un estudio exhaustivo, mencionaremos la cuestión doctrinal de la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo, abordada por Ladaria en su manual “*El Dios vivo y verdadero*”.⁶⁰¹ Dicha mención la haremos teniendo en cuenta principalmente las consideraciones hechas por el mismo autor en su monografía “*La Trinidad Misterio de Comunión*”, ya que en este momento del presente trabajo, al igual que Ladaria, nuestro punto central de interés no está en el problema del *Filioque*, sino el carácter trinitario de las relaciones.⁶⁰²

Así, en primer lugar, y poniendo mucho cuidado en no pretender encontrar respuestas a preguntas que nunca se han formulado, lo cual implicaría caer en el anacronismo,⁶⁰³ Ladaria desarrolla muy sintéticamente diferentes aproximaciones dadas a lo largo de la historia de representantes de las tradiciones tanto oriental como occidental.⁶⁰⁴ Dicho enfoque le permitirá arribar a las diferencias y a los puntos de

⁵⁹⁷ Cf.: *Ibíd.*, 219 y 217.

⁵⁹⁸ Recordemos por ejemplo que Jesús realiza *en el Espíritu* su vida humana de obediencia al Padre. Cf.: *Supra* 2.2.2.3.

⁵⁹⁹ LADARIA, *MistCom*, 220.

⁶⁰⁰ Cf.: *Ibíd.*, 235

⁶⁰¹ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 471-497.

⁶⁰² Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 232 y 235. En este mismo libro, el cambio de subtítulos de la segunda sección del capítulo 4: A. *El Espíritu Santo y la generación del Hijo* (cf.: *Ibíd.*, 203-219); B. *La relación paterno-filial en el Espíritu Santo* (cf.: *Ibíd.*, 219-236); torna evidente el diferente enfoque con respecto al manual (Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 471-497), aunque también allí encontramos menciones explícitas al tema que ahora nos ocupa (cf.: *Ibíd.*, 491-943).

⁶⁰³ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 478.

⁶⁰⁴ Cf.: *Ibíd.*, 472-484. Páginas en las que presentara las apreciaciones de Orígenes, Tertuliano, Atanasio, Dídimo el Ciego, Epifanio de Salamina, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría, Teodoreto de Ciro, Máximo Confesor, Juan Damasceno, Hilario, Ambrosio, San Agustín (Además cf.: LADARIA, *MistCom*, 225-228; *Ibíd.*, *DiVi*, 479), Anselmo de Canterbury, Ricardo de san Víctor, San Buenaventura, Santo Tomás (Además cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 228).

contacto de ambas tradiciones, entre estos últimos destacamos: el reconocimiento del Padre como fuente última de la divinidad (se distingue la diferente aplicación del término ἐκπόρευσις para el Espíritu desde el Padre y προιέναι para el Hijo⁶⁰⁵),⁶⁰⁶ y una presencia del Hijo en la procesión del Espíritu debida a la donación del mismo por parte del Hijo.⁶⁰⁷ Dicha presencia será expresada, según Ladaria, en términos más vagos o genéricos en Oriente en cuanto que el Hijo ejerce una mediación dinámica en el origen del Espíritu (“del Padre mediante el Hijo”) y más estrictos en Occidente en cuanto que conservando el *principaliter* del Padre, es decir que es el Padre el que da al Hijo el ser principio, afirma que el Espíritu proviene “del Padre y del Hijo” como de un solo principio. Si bien, la adjetivación que nuestro autor atribuye a una concepción y a otra (estricta a la occidental, vaga y genérica a la oriental) en un sentido es verdadera, no lo es en otro, ya que dichas fórmulas no son intercambiables, sino complementarias. La fórmula oriental del “*ex Patre per Filium*”, a diferencia de la fórmula coordinada occidental del “*ex Patre Filioque*”, expresa mejor que el Hijo no actúa como principio en el mismo sentido que el Padre, sino que es únicamente principio de principio. Así manifiesta más explícitamente la fontalidad paterna y la unidad de las personas, y evita que en la occidental la unidad quede sumida en la indistinción de las personas. Por otro lado, la fórmula occidental expresa mejor el orden, la distinción y la comunión entre las personas, y evita que “*per Filium*” de la fórmula oriental se comprenda como un principio diferente o separado.⁶⁰⁸ En esta misma línea de las diferencias en los matices, mientras que en Occidente, del dato “económico” del Espíritu don del Padre y del Hijo se pasa al dato inmanente de la procesión de los dos; la teología oriental no da este paso con igual claridad, teniendo más en cuenta en cambio que el Espíritu viene sobre Jesús, el Hijo encarnado.⁶⁰⁹ En segundo lugar, estudia directamente el problema del *Filioque* a la luz de los símbolos y del

⁶⁰⁵ Recordemos que para los latinos cualquier procedencia es llamada «procesión», mientras que para los griegos la sólo *ekpóreusis* es la procesión como del primer principio, del Padre por tanto.

⁶⁰⁶ Aquí ésta en último término la garantía de la divinidad del Espíritu Santo. Ya que del Padre provienen las otras dos personas, no para estar confundidas, sino unidas. La «procesión» del Espíritu permite determinar su misma propiedad personal. En relación con las otras personas divinas, el Espíritu Santo no es ingenerado, ni tampoco engendrado. No faltándole nada, se diferencia respecto del Hijo y del Padre en la relación, en cuanto que en ellas se oponen. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 474 y 482; *Ibid.*, *MistCom*, 234-236; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 36, a.2 y ad.1; q. 32, a.2; q. 36, a3; A. PATFOORT, “Emplois bibliques et patristiques du verbe ἐκπορεύεσθαι”, *Revue Thomiste* 102 (2002) 63-72; J.-M., GARRIGUES, *El Espíritu que dice “¡Padre!”*, Salamanca, 1985, 67-98; DEL CURA ELENA, “Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo: una pneumatología trinitaria”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 137, 142-143; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 321-347.

⁶⁰⁷ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 232.

⁶⁰⁸ Cf.: RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 230; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 397 y 412.

⁶⁰⁹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 484-485.

magisterio, citando especialmente: *DH.*, 75, 188, 284, 441, 470, 490, 527, 569-570, 617, 682, “de ambos (ab utroque)” 805, 850, 853, 1300-1302.⁶¹⁰ Y en tercer lugar, presenta de modo muy sintético la cuestión en la actualidad.

Para ello, presenta de modo escueto los teólogos ortodoxos⁶¹¹ como Bulkakov, para quien el *Filioque* no significa una divergencia dogmática entre las Iglesias de Oriente y Occidente,⁶¹² y Bobrinsky quien insiste en la simultaneidad de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu viéndolas en una mutua relación entre ambas sin negar una intervención del Hijo eterno en la procesión del Espíritu Santo, ya que es el Espíritu del Padre y del Hijo.⁶¹³

Luego, afirma la posición de la teología católica, la cual tiende más bien a poner de relieve la compatibilidad y complementariedad de las fórmulas oriental y occidental.⁶¹⁴ Y analiza la posibilidad de la fórmula de compromiso: “el Espíritu Santo viene del Padre en cuanto es Padre del Hijo”,⁶¹⁵ y menciona los pasos que se han dado (Benedicto XIV, Pio XI, Juan Pablo II, Benedicto XVI), y los que distintos teólogos han sugerido para continuar con el acercamiento que lleve a la unidad en esta cuestión (Congar, Garrigues, Coste, Kasper, von Balthasar).⁶¹⁶

Llegados a este momento del desarrollo es cuando finalmente podemos adentrarnos en el estudio de la mencionada declaración del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos del 13 de septiembre de 1995 sobre las diferencias de la teología griega y latina sobre la procesión del Espíritu Santo,⁶¹⁷ siguiendo las intuiciones que

⁶¹⁰ En este apartado Ladaria parece seguir la obra Gemeinhard, la misma presenta un tratamiento detallado de toda la cuestión, tanto desde el punto de vista histórico como teológico. Cf.: *Ibíd.*, 487 nota 277; P. GEMEINHARD, *Die Filioque -Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Gebundene Ausgabe, 2002.

⁶¹¹ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 489-490 nota 283. De esta última, destacamos la obra de Blaszczyszyn y Oberdorfer, presentando la primera un estado actual de la cuestión. Cf.: J. BLASZCZYSZYN, *Alle soglie del terzo millennio: la questione del Filioque. L'insegnamento di Giovanni Paolo II, la teologia e il dialogo ecumenico*, Roma 2007; B. OBERDORFER, *Filioque. Geschichte und Theologie eines okumenischen Problems*, Göttingen, 2001.

⁶¹² Cf.: BULGAKOV, *Il Paraclito*.

⁶¹³ Cf.: B. BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité*, Paris, 1986.

⁶¹⁴ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 490-491 y 493-497; CEC., 248; Cf.: DEL CURA ELENA, “Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo”.

⁶¹⁵ Cf.: MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 199-200; PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 345 nota 184.

⁶¹⁶ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 490-491 y 493-497.

⁶¹⁷ Sobre la Declaración en su conjunto: S. DEL CURA ELENA, “Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo: una pneumatología trinitaria”, *Estudios Trinitarios* 33 (1999) 217-257; P. KNAUER, “«Der vom Vater und Sohn ausgeht». Zu einer ökumenischer Kontroverse”, *Theologie und Philosophie* 76 (2001) 229-237; A. COZZI, “II Filioque alla luce del principio di reciprocità”, *La Scuola Cattolica* 129 (2004) 43-72; J. VOIR, Y. BRACHET, E. DURAND, “La réception de la Clarification de 1995 sur le Filioque”, *Irenikon* 78 (2005) n° 1-2 47-109. Sobre algunas reacciones ortodoxas a la Declaración: M. STAVROU, “Filioque et théologie trinitaire”, *Revista Católica Internacional Communio* 24, 5-6 (1999) 151-172; L. LIES, “Der zeitige

Ladaria,⁶¹⁸ iluminado por los estudios de Garrigues,⁶¹⁹ extrae de la misma para entender correctamente el carácter trinitario de las personas divinas.

La declaración no pretende ofrecer una solución definitiva al problema histórico y especulativo del *Filioque*, sino que su finalidad primordial es la de asegurar que también para la teología católica la doctrina de la procesión del Espíritu, y también del Hijo, no afecta el principio trinitario que ve en el Padre la única fuente de la divinidad.⁶²⁰ A la vez quiere mostrar que tanto la teología oriental como occidental ha tratado de mantener, aunque con diferentes matices, el “carácter trinitario de las relaciones entre las personas divinas”.⁶²¹

Por tanto, manteniéndose la *taxis* es preciso ver como las implicaciones de la generación del Hijo y la procesión del Espíritu muestran que la “precedencia” de la primera no significa que la segunda no deba seguirla necesariamente. De este modo,

ökumenische Bemühungen um das Filioque”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 122 (2000) 317-353; B. OBERDORFER, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen, 2001, 532-545.

⁶¹⁸ Cf.: D. GARCÍA GUILLÉN, “Teología del Padre y reciprocidad trinitaria”, en CORDOVILLA, *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre*, 555-584. En este artículo el autor sintetiza la postura de Ladaria que propone la solución desde la patrística y la opción de Durand que lo hace desde la teología medieval.

⁶¹⁹ GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité*. Este libro desarrolla los estudios posteriores a la Declaración, publicados por el mismo autor en las revistas *Irenikon*, *Nouvelle revue theologique*, *Revue thomiste* y *Scripta theologica*: GARRIGUES, “La clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du concile du Florence”, *Irenikon* 68 (1995) 501-506; *Ibid.*, “À la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du “filioquisme”, *Irenikon* 69 (1996) 189-212; *Ibid.*, “À la suite de la clarification romaine sur Le Filioque”, *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 321-334. El mismo se estructura en cuatro partes: 1- En la que desarrolla el comentario teológico a la Declaración sobre el Filioque. 2- Se esfuerza en mostrar cómo, aún si a primera vista, en Santo Tomás se encuentra la racionalización “Filioquista” de la Trinidad, un estudio más profundo permite evidenciar que es un engaño propio del paralogismo que lo vicia con relación al misterio de la Trinidad. 3- Busca una comprensión más fiel y profunda del Filioque, tal como la propone la Declaración. 4- Desarrolla un análisis de las consecuencias del restablecimiento del equilibrio doctrinal entre la misión del Hijo y del Espíritu tanto en la antropología teológica como en la celebración litúrgica y el ejercicio del ministerio sacerdotal. Cf.: *Ibid.*, 14-15. El mismo Ladaria afirma que la reflexión sobre el Filioque abre a una serie de perspectivas que no se agotan en la estricta doctrina trinitaria, sino que repercute en la cristología, la eclesiología, la antropología y la teología de los sacramentos, ya que en estos tratados se reflejarán las consecuencias de la compleja relación entre Cristo y el Espíritu. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 497 nota 300.

⁶²⁰ Cf.: DEL CURA ELENA, “Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo”, 142, 146-147. De hecho, la Declaración desarrolla la interpretación del CEC., 85, 248. Mostrando que el «*unum principium*» del que procede el Espíritu Santo no puede ser la unión del Padre y del Hijo en su común esencia divina. Cf.: *DH.*, 804. GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité*, 30, 77. Recordemos que principio no significa prioridad, sino origen.

⁶²¹ Cf.: GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité*, 13; 49-56; LADARIA, *MistCom*, 220-221; *Ibid.*, *DiVi*, 491.

resultará evidente que la doctrina latina del *Filioque*, situada en un contexto recto,⁶²² no lleva a una subordinación del Espíritu Santo en la Trinidad.⁶²³

Ahora bien, teniendo el Espíritu Santo la misma dignidad que el Padre y el Hijo, Ladaria aclara que “la relación a Él de las dos primeras personas es tan importante como la que une al Padre y al Hijo entre sí”.⁶²⁴ Por lo que debemos tratar de descubrir las relaciones recíprocas entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, o dicho de otro modo y siguiendo a Santo Tomás: las relaciones del Padre al Hijo y al Espíritu Santo; del Hijo al Padre y al Espíritu; y del Espíritu al Padre y al Hijo; sin que ninguna de ellas ocupe un lugar subordinado con respecto a las otras.⁶²⁵

Evidentemente, y tal como ya hemos observado anteriormente, es más sencilla la caracterización de la relación paterno-filial, para la cual nos ayudan los mismos nombres bíblicos de Padre e Hijo, que han dado lugar a su vez al término generación para caracterizar la procesión del Hijo. Mientras que dicha caracterización respecto del Espíritu Santo y viceversa presenta más dificultad. El mismo vocabulario es mucho más vago. Los nombres de las dos primeras personas hacen referencia a su relación mutua, pero no directamente a la relación con el Espíritu Santo. Además recordemos lo dicho con respecto al mismo término procesión aplicado indistintamente a las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo en la teología latina.⁶²⁶

⁶²² Es decir, liberado del «Filioquismo» latino (racionalización del *Filioque*), y del «*antiFilioqueísmo*» (reduccionismos griego y luego ruso, que derivan en el *monopatrismo*). En el caso del Filioquismo pone el origen del Espíritu Santo en una propiedad no-personal que se refiere a la esencia común, encerrada en la idea de espiración del Espíritu, realizada por la unidad de la esencia del Dios único. Dicha idea no es compatible con el principio de que las personas no son causadas por la esencia divina (cf.: *DH.*, 803). Cf.: GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité*, 13; LADARIA, *MistCom*, 229 notas 157-158; BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité*, 331-333. Así la clarificación estudia el Filioque en el contexto personalista de la paternidad del Padre, y no en el contexto de la comunión del Hijo con el Padre a recibir su misma sustancia (cf.: GARRIGUES, “À la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du “filioquisme”, *Irénikon* 69 (1996) 194). De hecho, para santo Tomás el Espíritu Santo procede como amor unitivo del Padre y del Hijo, distinguiendo hablar de «duo spiratores» (sustantivo), expresión no del todo adecuada, dado que son un solo principio del Espíritu Santo y por tanto hay una sola espiración, y «duo spirantes» (adjetivo), más correcto, porque hace referencia a las dos personas que espiran. Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 36, a.4; a.2, ad 4; q. 37, a.1; q.39, a.8; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 612-667; R. SIMÓN, *Das Filioque bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung zur dogmengeschichtlichen Stellung, theologischen Struktur und ökumenischen Perspektive der thomanischen Gotteslehre*, Frankfurt am Main, 1994.

⁶²³ Cf.: DEL CURA ELENA, “Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo”, 147; LADARIA, *MistCom*, 221 nota 129.

⁶²⁴ *Ibid.*, 221.

⁶²⁵ “En Dios una persona se refiere a otras dos: la del Padre a la del Hijo y a la del Espíritu Santo. Pero no con una sola relación, [...] sino con dos, ellos (el Hijo y el Espíritu) se refieren al Padre con dos. ([...] Ahora bien, como la persona del Padre no es más que una, fue necesario significar separadamente las relaciones con los términos abstractos, llamados «propiedades» y «nociones».” TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 32, a.2. Cf.: *Ibid.*, I q. 36, a.2; *Supra* 2.2.1.4.

⁶²⁶ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 230; *Supra* 2.2.1.2.

Sin embargo, podemos decir con respecto al Padre, y tal como ya estudiamos, que es el principio y la fuente de toda la divinidad, pero a la vez no puede existir sin el Hijo, a quien comunica todo sin reservas, y sin el Espíritu Santo del cual es también principio.⁶²⁷ Acerca del Hijo, ya nos hemos referido también a los pasajes bíblicos en los que se evidencia la existencia filial de Jesús (y por consiguiente su relación al Padre) en conexión con la presencia en Él del Espíritu Santo, sin el cual no se entiende su misma vida filial.⁶²⁸ Y en relación al Espíritu Santo, hemos estudiado la doctrina agustiniana del Espíritu como amor del Padre y el Hijo, el Amor-comunión en que se unen y el Fruto de este mismo amor, sin el cual el Padre y el Hijo no pueden ser tales: el Padre no existe ni puede existir sin la donación total al Hijo, ni el Padre ni el Hijo pueden existir sin la donación total al Espíritu Santo. Por lo que esta doctrina que ha influido notablemente en occidente y de la cual oriente no es ajena,⁶²⁹ ofrece el camino para considerar la reciprocidad trinitaria del Espíritu con respecto al Padre y al Hijo.⁶³⁰

Lo que estamos diciendo es que si en las procesiones divinas consideramos la total donación amorosa al otro, no hay peligro de que la *taxis* se convierta en subordinación.⁶³¹ De hecho las procesiones nos permiten considerar el orden de origen entre las personas, orden que no implica prioridad o subordinación de una con respecto a las otras, ya que pertenece a la naturaleza de lo que consideramos como relativos que son simultáneos temporal, lógica y ontológicamente, es decir que ambas procesiones se realizan en un solo acto simultáneo: el Padre principio sin principio no es Padre sin el Hijo (y sin el Espíritu) y ninguno de los dos son Padre ni Hijo sin el Espíritu de entrambos, amor unitivo y a la vez fruto de los dos.⁶³² Pero esta simultaneidad se da según el orden tradicional que sí implica mutua referencia, es decir que no elimina la mutua interdependencia e interrelación de las personas.⁶³³ El mismo se apoya en el hecho de que la Escritura nos

⁶²⁷ Cf.: *Supra* 2.2.2.1.

⁶²⁸ Cf.: *Supra* 2.2.2.2.

⁶²⁹ Cf.: DEL CURA ELENA, "Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo", 149 nota 11 en la que se cita a Gregorio Pálamas. Cf.: *Supra* 2.2.2.3.

⁶³⁰ Recordemos como bien señala Garrigues, que Máximo el confesor, comentando el sermón 29, 16 de Gregorio Nazianceno ve en las relaciones trinitarias la expresión de la simultaneidad y de la inmanencia de las personas divinas, las unas en las otras. Lo que Juan Damasceno llamará la pericóresis, en la cual cada una de las hipóstasis contiene la unidad divina con relación a las otras no menos que en relación a sí misma. Cf.: GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité*, 32 notas 2 a 5.

⁶³¹ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 223.

⁶³² Cf.: GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité*, 45; LADARIA, *MistCom*, 224; CASTILLA Y CORTÁZAR, "El nombre propio del Espíritu Santo", en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 218; *Supra* 2.2.1.4 nota 806.

⁶³³ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 493. Por eso, Schierse afirma que la relación ha de entenderse como mutua determinación dependiente y personificación, de modo tal que una persona no existe antes o independientemente de la otra correlativa, lo cual evita la diferencia esencial entre las mismas. Cf.:

habla del “Espíritu del Padre” (Mt 10,20)⁶³⁴ y del “Espíritu del Hijo” (Ga 4,6),⁶³⁵ pero no nos dice que el Hijo sea del Espíritu (“*Hijo del Espíritu*”), en consecuencia la *taxis* no puede ser invertida.⁶³⁶ En una palabra no se encuentran términos equivalentes o semejantes que se refieran al Hijo en su relación con el Espíritu.⁶³⁷ A la luz de estas consideraciones, Ladaria subraya que así como la reciprocidad entre las personas divinas no nos hace cambiar el orden en la relación Padre-Hijo, no hay razón ninguna para tener que cambiarlo en las relaciones Hijo-Espíritu.⁶³⁸ Por lo que si el orden por el que el Padre engendra al Hijo, no puede cambiarse y por este mismo orden el Hijo, por el hecho de ser engendrado, consume y perfecciona al Padre, que sólo es en cuanto engendra al Hijo, Ladaria concluye que “nada nos impide, más bien todo nos lo recomienda, que apliquemos también a la procesión del Espíritu un esquema semejante”.⁶³⁹

Por tanto, y como bien enseña la Clarificación, la relación paterno-filial está perfectamente caracterizada, realizada y consumada a la luz de la tercera persona: en la reciprocidad de las relaciones trinitarias uno y otro no puede existir sin el otro.

“De modo semejante, incluso si en el orden trinitario el Espíritu Santo es consecutivo a la relación entre el Padre y el Hijo, ya que tiene su origen del Padre en cuanto que es Padre del Hijo único, (CEC, 248) es en el Espíritu donde esta relación entre el Padre y el Hijo alcanza ella misma su perfección trinitaria. Al igual que el Padre se caracteriza como Padre por el Hijo a quien él engendra, igualmente el Espíritu Santo, teniendo del Padre su origen, lo caracteriza de manera trinitaria en su relación con el Hijo, y caracteriza de manera trinitaria al Hijo en su relación con el Padre: en la plenitud del misterio trinitario son Padre e Hijo en el Espíritu Santo.

El Padre no engendra al Hijo sino espirando (προβάλλειν) por medio de él al Espíritu Santo, y el Hijo no es engendrado por el Padre sino en la medida en que la espiración (προβολή) pasa a través de él. El Padre no es Padre del Hijo único sino siendo para él y por medio de él el origen del Espíritu Santo.

El Espíritu no precede al Hijo, ya que el Hijo caracteriza como Padre al Padre de quien el Espíritu tiene su origen, *lo cual constituye el orden trinitario*. Pero la espiración del Espíritu a partir del Padre se hace *por medio de y a través de* (son los dos sentidos de δία en griego) la generación del Hijo al que caracteriza de manera trinitaria.”⁶⁴⁰

SCHIERSE, “La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis.*, 199 y 206.

⁶³⁴ Cf.: Jn 15,26; Rm 8,9.11.14; 15,19; 1 Co 2,11; 6,11; 7,40; etc.

⁶³⁵ Cf.: Rm 8,9; 1 Pd 1,11; Hch 16,7; Flp 1,19, 2 Co 3,17; etc. Recordemos que para Agustín y los Padres griegos han enseñado que el Espíritu es el Espíritu del Hijo en cuanto que procede también de Él. LADARIA, *MistCom*, 225 nota 141.

⁶³⁶ Como ha notado Gregorio de Nisa, citado por Juan Damasceno, y Máximo el Confesor cuyas obras son remitidas por la declaración. Cf.: DEL CURA ELENA, “Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo”, 148 nota 9. Además, puede corroborarse lo dicho en relación a las misiones del Hijo por parte del Padre y del Espíritu por parte del Padre (y del Hijo), pero no del Hijo por parte del o en nombre del Espíritu (Ga 4,4-6).

⁶³⁷ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 224-225, las notas 139-141; *Supra* 2.2.1.1. Y de la presente sección lo esbozado de Cantalamessa.

⁶³⁸ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 223; 230.

⁶³⁹ *Ibid.*, 223.

⁶⁴⁰ DEL CURA ELENA, “Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo”, 147-148. El subrayado es nuestro.

Por consiguiente no podemos considerar la generación misma sin relación a la procesión del Espíritu, al cual se debe la misma caracterización “trinitaria” de la relación Paterno-filial.⁶⁴¹ Y este mismo carácter trinitario que aporta la persona del Espíritu Santo consiste en “la función original del Espíritu en la economía respecto a la misión y la obra del Hijo. El Padre es el amor en su fuente (2 Co 13,13; 1 Jn 4,8.16), el Hijo es «Hijo de su amor» (Col 1,14) (El amado del Padre). Y así [...] (el Espíritu Santo) amor en cuanto don eterno del Padre a su «Hijo predilecto» (Rm 5,5; Mc 1,9; Lc 20,13; Ef 1,6).”⁶⁴² Resulta claro como conservándose intacta la *taxis* trinitaria de las procesiones de origen, las tres personas se contemplan en la reciprocidad de las relaciones mutuas y en la unidad de la circumincesión de las personas divinas. Y el Espíritu Santo no queda desplazado ni relegado a un segundo momento, sino que caracteriza trinitariamente la relación entre el Padre-Hijo en cuanto es el amor mutuo de los dos, y sólo en cuanto unidos en Él, el Padre y el Hijo pueden ser tales.⁶⁴³

Los dos aspectos que consideramos en el apartado de la persona del Espíritu Santo, en cuanto *vínculo de amor* recíproco con el que ambos, Padre e Hijo, se aman y en cuanto el mismo *amor procedente* de esta comunión, por medio del cual se da cuenta del primero, no como principio, sino como fruto que de ellos procede,⁶⁴⁴ son considerados por Ladaria, en sintonía con Schmidbauer y Emery, como dos aspectos entrelazados de tal manera, que puede decirse que *el amor mutuo del Padre y el Hijo es la procesión del Espíritu Santo, y viceversa*.⁶⁴⁵ Es decir que hay una relación interna entre la generación y la

⁶⁴¹ Aquí es muy iluminadora la síntesis que ofrece Ferrara sobre la opinión de Galot, para quién, oponiéndose a la Clarificación y a Garrigues, afirma que sería la espiración activa la que aportaría el carácter trinitario al Padre y al Hijo, y no el Espíritu Santo. Por otro lado, Ferrara menciona la postura de Coffey quien pretende compaginar ambas perspectivas, el orden trinitario de las procesiones (Galot) con la lógica de la reciprocidad pericorética (Garrigues) articulando los dos niveles de discurso sobre la vida trinitaria: vida trinitaria *in fieri* (Galot) y *in facto esse* (la Clarificación y Garrigues). Cf.: FERRARA, *MIST*, 483-485; David COFFEY, *Deus Trinitas. The Doctrine of the Triune God*, New York-Oxford, 1999.

⁶⁴² DEL CURA ELENA, “Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo”, 149. Para seguir pensando puede verse las distinciones que propone Moltmann. Cf.: MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 200-203.

⁶⁴³ La declaración explícitamente aquí retoma la tradición agustiniana-tomista que caracteriza a las tres personas como el amante, el amado y el amor. Cf.: *Supra* 2.2.2.3; LADARIA, *MistCom*, 222 y nota 132, 230. GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité*, 21-22.

⁶⁴⁴ Por eso, como bien vimos, la comunión de amor del Padre y del Hijo es el Espíritu Santo, Amor que procede como su mutuo amor. Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 37, a2. De este modo, el Espíritu Santo es concebido como el «fruto» que procede en el acto nocional de amor (acto espirador del Padre y del Hijo), y no como *principio formal del amor* del Padre y del Hijo, es decir «aquello por lo que» el Padre ama o «aquello por lo que» el Padre y el Hijo se aman mutuamente, ya que esto lo reduciría no ser más que el amor esencial por el cual Dios se ama, amor por apropiación. No está de más remarcar la dimensión soteriológica en la que nos damos cuenta que el Padre y el Hijo se aman y nos aman con *un mismo Amor*, que es el Espíritu Santo. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 450-451, 458, 469; *Supra* 2.2.2.3.

⁶⁴⁵ Ya que, “el Espíritu Santo es la unión efectiva del Padre y del Hijo en cuanto personas distintas y no en cuanto idénticas en su esencia. Y Él es unión en la distinción personal por el mismo modo de su procesión, por provenir de un principio dual, de dos que se aman mutuamente”. FERRARA, “La Trinidad en el

procesión, en la que una no pueden ser considerada una sin la otra:⁶⁴⁶ el Padre genera espirando y espira engendrando, es decir que en el mismo acto en que espira al Espíritu, engendra al Hijo simultáneamente; ambas procesiones están coimplicadas como las personas en la pericótesis.⁶⁴⁷ Sin embargo, esta concepción que nuestro autor hace suya, no está vinculada de suyo a una visión rígida o unívoca de la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo, sino que simplemente postula una intervención del Hijo o una esencial relación a él en la procesión inmanente del Espíritu. De este modo, prefiere que las características de esta intervención o de esta relación a él queden en una gran medida abiertas.⁶⁴⁸

Por eso, nuestro autor considera que la doctrina clásica agustina-tomista del Espíritu como amor del Padre y del Hijo⁶⁴⁹ es la que ofrece las intuiciones fundamentales de base para responder a la preocupación legítima de no relegar al Espíritu Santo a un segundo lugar en la vida inmanente de Dios. Ya que sin Él, no es posible de hecho caracterizar perfectamente la plenitud del ser personal del Padre y del Hijo y de su misma relación mutua, en y *por* el cual se unen y se aman. Dicho de otro modo, en el Espíritu Santo, el Padre y el Hijo son tales.⁶⁵⁰

De este modo, Ladaria cree que no es necesario recurrir a las hipótesis sobre la generación del Hijo que comprometen el orden tradicional, y para las que no parece haberse encontrado suficiente base en la economía de la salvación.⁶⁵¹

Tal como vimos hacia el final del apartado sobre la persona del Espíritu Santo⁶⁵² al integrar la idea del Espíritu Santo como *fruto del amor* del Padre y del Hijo con la que, a la vez, se *expresa y sella la unión amorosa de su amor mutuo*,⁶⁵³ Ladaria sostiene que es

posconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema”, 85-86. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 228-229, 232; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 639; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 342-343, 413 y 415; FERRARA, *MIST*, 498-500. “Justamente la reciprocidad del intercambio se funda en el amor y don del Espíritu, no en la expresión y generación del Verbo, que no dice ni genera al Padre pero que en Espíritu santo ama al Padre y se dona a él tal como éste lo ama y se dona a él”. *Ibid.*, 557.

⁶⁴⁶ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 333 y 492; *Ibid.*, *MistCom*, 214; FERRARA, *MIST*, 500s.

⁶⁴⁷ Cf.: CASTILLA Y CORTÁZAR, “El nombre propio del Espíritu Santo”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 199s y 208.

⁶⁴⁸ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 232 y nota 164 en la que menciona los matices del abanico de posibilidades a la luz de Pannenberg, Oberdorfer y Bobrinskoy.

⁶⁴⁹ Opinión teológica que, además de su propio valor intrínseco, goza de gran autoridad habiendo encontrado un discreto eco en diferentes intervenciones magisteriales. Cf.: *DH.*, 527; 805; 850; 853; 3326; 1300-1302; 1330-1331; 4780; JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, 10.

⁶⁵⁰ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 230.

⁶⁵¹ Cf.: *Ibid.*, 230.

⁶⁵² Cf.: *Supra* 2.2.2.3.

⁶⁵³ En sus intuiciones de base estas dos dimensiones se encuentran en san Agustín como «*caritas procedens*» y y en Santo Tomás «*procedit ut amor unitivus*», aunque no las hayan explotado en la profundidad de su toda riqueza. Cf.: LADARIA, *MistCom*, 231; *Supra* 2.2.2.3 nota 1000.

posible sin detrimento de la *taxis* incluir la reciprocidad entre las personas, reciprocidad que no cede a la confusión entre las mismas, porque como ya dijimos, no es una reciprocidad intercambiable en todos los aspectos, o sea una reciprocidad reversible.⁶⁵⁴

Por eso, nuestro autor dice que

“sólo en la medida en que de ambos procede el Espíritu *son el Padre y el Hijo una misma cosa*, en el Espíritu de los dos se muestra de una manera eminente que todo lo que es del Padre es del Hijo y viceversa. En el Espíritu que de ellos procede *se realiza y se consume la unidad de los dos*, una unidad, como ya hemos dicho repetidas veces, *en la que entra también, en pie de igualdad, el Espíritu Santo*. Por otra parte las relaciones entre el Padre y el Hijo y las que unen a los dos con el Espíritu no tienen por qué tener las mismas características; cada una de las relaciones trinitarias, en cuanto éstas son constitutivas de las personas, es irrepetible”.⁶⁵⁵

En una palabra, la teología occidental del Espíritu como amor del Padre y el Hijo es una posibilidad, no por eso la única, de expresar la relación eterna del Espíritu al Padre y también al Hijo, y viceversa. Posibilidad que tiene en cuenta por un lado los datos económicos de la donación del Espíritu por parte del Señor resucitado juntamente con el Padre, y por el otro lado también tiene en cuenta que la relación paterno-filial durante la vida mortal de Jesús se da en el Espíritu. La misma declaración señala dicha base “económica” en la Escritura.⁶⁵⁶ Añade además que “esta función del Espíritu en lo más íntimo de la existencia humana del Hijo de Dios hecho hombre deriva de una relación trinitaria eterna, con la cual el Espíritu caracteriza, en su misterio de Don de amor, la relación entre el Padre, como fuente de amor, y su Hijo predilecto”.⁶⁵⁷ Por lo que, teniendo en cuenta que siempre el misterio divino supera nuestra comprensión⁶⁵⁸ se puede pensar legítimamente que estos datos económicos responden a la vida Trinitaria inmanente, gracias a los cuales es posible considerar a la tercera persona en el tejido de las relaciones trinitarias, con exclusión de toda subordinación.⁶⁵⁹

De este modo, podemos concluir el presente apartado diciendo que las procesiones consideradas a la luz del carácter trinitario pueden ser caracterizadas desde cada una de las personas divinas (“*Patre et (y/con/ad) Filium et (y/con/ad) Spiritu Sancto*”).⁶⁶⁰ Puesto

⁶⁵⁴ Cf.: KASPER, *DJ*, 330 y 351; PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 338; FERRARA, *MIST*, 597-498.

⁶⁵⁵ LADARIA, *MistCom*, 231. El subrayado es nuestro.

⁶⁵⁶ Cf.: DEL CURA ELENA, “Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo”, 149. Textos que también hemos explicitado en *Supra* 2.2.2.3.

⁶⁵⁷ *Ibíd.*, 150.

⁶⁵⁸ Cf.: *Supra* 1.1.

⁶⁵⁹ Cf.: *Supra* 1.3.

⁶⁶⁰ Cf.: BOFF, *La santísima Trinidad es la mejor comunidad*, 181s; MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 194s; *Ibíd.*, *El Espíritu de la vida*, 87; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*. Este último autor procura demostrar en detalle, a través de una cuidada exégesis de numerosos textos de Tomás, que no son las procesiones divinas las que constituyen a las personas como relaciones subsistentes, sino que, a la inversa, son las relaciones recíprocas las que determinan la diferenciación de las procesiones. Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 152.

que el Hijo y el Espíritu proceden del Padre de un modo diferente y simultáneo. La diferencia no está dada solamente porque el Hijo procede sólo del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo, sino que en los dos casos, y no sólo en el segundo, la procesión tiene tres términos.⁶⁶¹

De este modo, **con respecto al Padre**: “*Patre per* (mediante) *Filium, in Spiritu Sancto*”.⁶⁶² Como se observa no decimos “*Patre ex Spiritu*” (Padre del Espíritu), aunque si podemos decir “Padre en el Espíritu”. En el extremo exagerado del *per Filium* ubicaríamos el *monopatrismo* excluyente de la tradición fociana aplicable a la procesión del Espíritu (“*a Patre solo / del Padre solo*”).

Con respecto al Hijo: “*Filium ex/a Patre in Spiritu*”.⁶⁶³ Como se observa no decimos “*Filium ex Patre Spirituque*” (Hijo del Padre y del Espíritu) ni “*Filium ex Spiritu*” (Hijo del Espíritu), aunque el mismo Evdokimov las considere relaciones de correlación vital y no de producción.⁶⁶⁴ Por otro lado, como dijimos en relación al Padre, podemos decir del Hijo, “Hijo en el Espíritu”.

Y con respecto al Espíritu Santo: “*Spiritu ex/a Patre per Filium*” (Espíritu del Padre por el Hijo), Bessarión afirma que aquí el “*per Filium*” señala el orden no la igualdad;⁶⁶⁵ o “*Spiritu ex/a Patre et (ex) Filio*” o “*Spiritu ex/a Patre Filioque*” (Espíritu del Padre y del Hijo), Aquí Bessarión dice que el “*ex Filio*” significa la igualdad no el orden;⁶⁶⁶ o como preferirá Máximo el Confesor “*Spiritu per Filium ex Patre*” (Espíritu por el Hijo del Padre); “*Spiritu a Filio Patroque*” (Espíritu del Hijo y del Padre), Gal

⁶⁶¹ Cf.: CASTILLA Y CORTÁZAR, “El nombre propio del Espíritu Santo”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 218. Como se evidencia de lo dicho, no es fácil distinguir entre la constitución de la Trinidad (vida trinitaria *in fieri*, correspondiente al orden de naturaleza de las procesiones, donde el Padre genera al Hijo y el Espíritu procede como amor mutuo del Padre y del Hijo) y la vida interna (vida trinitaria *in facto esse*, correspondiente a las relaciones mutuas en la plena comunión trinitaria, dependiente de la consustancialidad eterna) de la misma. De hecho, este apartado permite una mirada sintética que retoma las consideraciones que didácticamente hemos desarrollado paso a paso en *Supra* 2.2.1.

⁶⁶² Cf.: CASTILLA Y CORTÁZAR, “El nombre propio del Espíritu Santo”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 202 nota 75 y 225.

⁶⁶³ Cf.: *Ibíd.*, 218 y 225.

⁶⁶⁴ Cf.: DEL CURA ELENA, “Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo: Una pneumatología trinitaria”, en *Ibíd.*, 164-167; MOLTMANN, *El Espíritu de la vida*, 87s.

⁶⁶⁵ Cf.: BESSARIÓN, *De processiones Spiritu Sancti*, en PG 161, 397C-400A, en CASTILLA Y CORTÁZAR, “El nombre propio del Espíritu Santo”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 218 nota 110.

⁶⁶⁶ Cf.: *Ibíd.*

4,6.⁶⁶⁷ Como se vuelve evidente interpretando exageradamente el *Filioque* de la segunda y y tercera fórmula se torna *Filioquismo*.⁶⁶⁸

Así como el Espíritu Santo no puede proceder del Hijo sin referencia al Padre (evitándose la interpretación de Focio del *Filioque*), tampoco puede proceder sólo del Padre (Monopatristismo) sin referencia al Hijo (DH 1313, 850; CEC 248) por eso las ventajas evidentes de las fórmulas anteriormente mencionadas.

En este contexto es posible ver como las preposiciones que el Nuevo Testamento aplica a cada una de las personas son los vocablos que manifiestan sus relaciones. Estos al señalar su procedencia nos permiten captar las diferencias no sustanciales entre las personas divinas, que en la adecuada reciprocidad respetan el orden trinitario que no confunde las personas, sino que las distingue sin separarlas, así nos permiten dilucidar el modo de relacionarlas con lo que ellas son en sí mismas: “ex” para el Padre (de/desde quién), “per” para el Hijo (por/para/mediante/a través de quién), y “en” para el Espíritu Santo (en quién) (cf.: 1 Co 8,6; DH., 421). Si bien, los mismos padres⁶⁶⁹ las apropian atribuyéndolas a cada una de las personas las mismas pueden usarse indistintamente a las diferentes personas, en distintitos sentidos (cf.: DH., 851), así como no resulta incompatible el uso de las preposiciones “con” (junto a) al igual que la conjunción “y”, de la formula bautismal (Mt 28,19).⁶⁷⁰

Estas observaciones nos permiten captar correctamente la reciprocidad trinitaria. Ya que, desde el punto de vista de la unidad de esencia, por ejemplo decimos que el Padre está en el Hijo y en el Espíritu de la misma manera que el Hijo y el Espíritu están en el Padre, es decir, por identidad de naturaleza. Visto desde las relaciones, la presencia mutua

⁶⁶⁷ El mismo Böhnke afirma que la complementariedad de las fórmulas puede entenderse también en cuanto que la formula occidental pondría más de manifiesto la comunión de las personas, mientras que la oriental el origen de la divinidad en el Padre. Cf.: M. BÖHNKE, “Die Ursprungsbeziehung zwischen Vater und Geist. Über die Bedeutung eines Denkens in Komplementarität für die ökumenische Hermeneutik”, *Catholica* 59 (2005) 305-325. Para el *Patroque* cf.: FERRARA, MIT, 500, nota 28.

⁶⁶⁸ Cf.: La nota 1199 de *supra* 2.3.2 y la nota 981 de *supra* 2.2.2.3.

⁶⁶⁹ Cf.: BASILIO, *Spiritu Sancto*, 4-5 (268-284); 7-8 (298-320), en LADARIA, *DiVi*, 301; ATANASIO, *Carta Serapión*, I 12 (561), 23 (584), 30-31 (601), III 5 (632), en LADARIA, *DiVi*, 278 nota 93; SAN FULGENCIO DE RUSPE, Carta 14, 36-37, CLL91, 429-431, en CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Liturgia de las horas según el rito romano III*, 2000, 62-64; La nota 980 de *supra* 2.2.2.3. Además, corroborar las doxologías de las oraciones presidenciales de la liturgia de la misa romana (Oración Colecta, Sobre las Ofrendas y Post-Comunión) como así también la doxología final de las Plegarias Eucarísticas.) De este modo, se evidencia como la *taxis* no afecta la igualdad de las personas en la divinidad, y a la vez muestra que los tres no son intercambiables en todos los aspectos, lo cual permite su distinción. LADARIA, *DiVi*, 199, 311.

⁶⁷⁰ Cf.: CASTILLA Y CORTÁZAR, “El nombre propio del Espíritu Santo”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 220-223 y 225; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 39, a8; LADARIA, *DiVi*, 370 nota 135.

de las personas reviste el modo propio de la relación que caracteriza a cada persona, que no es ni intercambiable ni idéntica en las tres personas, sino distinto en la reciprocidad.⁶⁷¹

Por eso, y tal como señala Garigues, es posible observar manteniendo, en sintonía con la tradición, el único principio fontal trinitario y el orden de origen en la absoluta simultaneidad de razón y de naturaleza, a la luz de la pericóresis trinitaria caracterizada por la reciprocidad entre las personas, dos pares o parejas de relaciones en las que dos personas diferenciadas en la primera pareja están o son el origen de la tercera, siendo ellas mismas relativas conjuntamente a ella en la segunda (pareja) y caracterizadas por esta última de manera original hasta en las relaciones que las distinguen entre ellas.⁶⁷² Así, parafraseando a Ladaria, las fórmulas anteriormente citadas (“Espíritu del Padre del Hijo” o “Espíritu del Padre y del Hijo” o “Espíritu por medio/del Hijo del Padre”) tienen la ventaja de considerar *la Trinidad en su conjunto y la relación de cada persona con las otras dos*.⁶⁷³ Evitándose así la consideración de diadas separadas como podría ocurrir si considerásemos solamente la relación Padre-Hijo y Padre-Espíritu, o Padre-Hijo e Hijo-Espíritu. Por lo que cada persona, en cuanto relación subsistente, es vista a la luz de las otras dos, no en un segundo momento, sino constitutivamente desde el principio, es decir que pueden ser pensadas constituyéndose ontológicamente también de modo recíproco.⁶⁷⁴ De este modo, se evidencia que las relaciones subsistentes son relaciones tríadicas: el Padre es la misma esencia divina afectada por un “*esse ad Filium et ad Spiritu Sactum*” (la paternidad subsistente), el Hijo “*esse ad Patrem et ad Spiritu Sactum*”, el Espíritu “*esse ad Patrem et Filium*”.⁶⁷⁵

2.3.3. Advertencias sobre el paradigma comunional

⁶⁷¹ Cf.: EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 431.

⁶⁷² Cf.: GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et sa misión*, 45, 71; FERRARA, *MIST*, 483-484, 500-501 y 502-503; *Supra* 2.2.2.1 y 2.2.1.4. Además, recordemos las consideraciones de Venier sobre la acción nocional. Cf.: VENIER, *Théologie Trinitaire chez Saint Thomas D'Aquin* en *Supra* 2.2.1.2 nota 694.

⁶⁷³ Recordemos lo visto en *Supra* 2.2.1.3-2.2.1.4 en que desarrollamos la idea de cómo la relación distingue y une a las personas entre sí, y como las personas se distinguen en tanto se relacionan. Por lo que es posible ver ahora como las personas se distinguen en sus relaciones recíprocas, tal como señala el Sínodo XI de Toledo: “(Las personas) sólo indican número en cuanto están relacionadas entre sí; y carecen de número, en cuanto son para sí”. Cf.: *DH.*, 530; SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 88 y 142; BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité*, 326.

⁶⁷⁴ Cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 303, 350, 356, 468-469.

⁶⁷⁵ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 496; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 414-415, BORDONI, “El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión bíblico-sistemática”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 32 y 34; CASTILLA Y CORTÁZAR, “El nombre propio del Espíritu Santo”, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, 212-213 y 225; PODESTA, “Trinidad y Espíritu Santo”, en FERNÁNDEZ – GALLI, *Dios es Espíritu, Luz y Amor*, 368; LE GUILLOU, *El misterio del Padre*, 124-125.

Siguiendo la lectura analítica de las dos obras de Ladaria que venimos estudiando, hemos decidido insertar este párrafo aclaratorio titulado “*advertencias al paradigma comunional*” del modelo social con el que se pretende entender el misterio trinitario. Debido a que como veremos en el último capítulo del presente trabajo nos permitirá captar más profundamente las diferencias de ambos enfoques y verificar o no la hipótesis antedicha sobre la posibilidad de su complementariedad.⁶⁷⁶

El mismo Ladaria explica brevemente el por qué de sus propias vacilaciones al titular el pequeño volumen: “*La Trinidad, misterio de comunión*”. Con aquel título pretendía explicitar el hilo conductor de los temas que allí desarrolla, los cuales como dijimos en la introducción han de estudiarse en sintonía y continuidad con su manual: “*El Dios vivo y verdadero*”.⁶⁷⁷

Si bien, como veremos en el capítulo 3, el aspecto comunional de los modelos “*perichóretico-sociales*” de comprensión del misterio trinitario, que responden al dato del Nuevo Testamento en el que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se presentan como tres “*personas*” distintas en su mutua relación,⁶⁷⁸ es decir tres sujetos que son conscientes y que se autoposeen compartiendo una misma autoposición;⁶⁷⁹ y que también encuentran base en la tradición,⁶⁸⁰ ayudan sin duda a captar la co-originalidad de la unidad y trinidad en Dios, en la que como datos primarios, no se da la una sin la otra, y en la que la unidad máxima es proporcional a la máxima distinción, por la que la unidad divina no implica reducir al máximo la distinción de las tres personas en sus propiedades irrepetibles.⁶⁸¹

⁶⁷⁶ Cf.: *Supra* 1.6 y 4.

⁶⁷⁷ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 7.

⁶⁷⁸ A partir estos datos del Nuevo Testamento, algunos teólogos actuales tratan, de maneras diversas, de adentrarse en el misterio intratrinitario del amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Nuestro autor examina de modo sintético algunos de estos intentos: Moltmann (cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 387-391, 434; *Ibíd.*, *MistCom*, 106-110), Mühlen (cf.: *Ibíd.*, 110-113; *Ibíd.*, *DiVi*, 394-395), H. U. von Balthasar (cf.: *Ibíd.*, 396-400, 432-433; *Ibíd.*, *MistCom*, 113-119).

⁶⁷⁹ Cf.: A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Santander, 1999, 401. Todas las propiedades divinas son poseídas y comunicadas en plenitud por las tres personas, según su propiedad personal intransferible, teniendo en común todo lo que se dice de Dios en sí mismo. A diferencia de las personas humanas que si bien son poseedores distintos de la misma naturaleza humana, la diversidad de la posesión se funda en la multiplicidad del objeto poseído. Cf.: SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 90; La introducción de este mismo apartado *Supra* 2.3.

⁶⁸⁰ La teología clásica también se planteaba estas cuestiones, aunque no del mismo modo, y anqué la perspectiva dominante parezca ser sólo el problema de la distinción de los tres en la unidad de naturaleza. Cf.: BOURASSA, “La Trinidad”, en NEUFELD, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 335-362, principalmente 348-349 y 351-360. Al estudiar el desarrollo de la analogía antropológica para pensar el misterio de Trinidad, Bourassa va señalando de modo transversal que en este mismo contexto la teología clásica descubre en las relaciones no sólo *lo que une*, sino también en su misma oposición relativa *lo que distingue*, en que a su vez está contenida y expresada la reciprocidad, y por tanto la «interpersonalidad», «intersubjetividad» o «comunión» de y entre las personas. Cf.: *MistCom*, 123 nota 217, 131; FERRARA, *MIST*, 545ss.

⁶⁸¹ Cf.: *Infra* 3; LADARIA, *MistCom*, 8, 125-126.

Ladaria, evitando la acusación simplicista y a veces injusta de triteístas, no deja de presentar sus reparos hacia los mismos, debido a que en ellos resulta difícil explicar cómo la unidad no es un segundo momento, posterior a la trinidad de las personas,⁶⁸² y como bien dice nuestro autor,

“si la unidad divina no es un dato sucesivo a la trinidad de las personas es porque ambas tienen su fuente en la persona del Padre. [...] el Padre es la fuente y el origen de la divinidad, pero lo es sólo en cuanto es Padre, es decir, en su relación al Hijo y al Espíritu Santo. En cuanto la paternidad de Dios significa donación total, el hecho de que la divinidad tenga en el Padre su fuente no comporta inferioridad ninguna en el Hijo y en el Espíritu Santo.”⁶⁸³

La pregunta principal que Ladaria se hace es si estos modelos, que privilegian la comunión interpersonal con su concepción pericorética de la unidad divina,⁶⁸⁴ hacen verdaderamente justicia al carácter relevante de la primera persona, ya que en ellos la misma no aparece con tanta claridad.⁶⁸⁵ De hecho, en dichos modelos por temor al subordinacionismo, a veces se tiende a reducir el carácter fontal del Padre,⁶⁸⁶ carácter fuertemente anclado por la tradición del cual según nuestro autor no es posible prescindir.⁶⁸⁷ Por eso, para Ladaria ver al Padre “como el «don original», donación tan total y perfecta de sí que de él hace nacer al Hijo y proceder *principaliter* al Espíritu iguales en todo a él” es el punto central que permite profundizar plenamente “la relación intrínseca que existe entre *la teología del Padre como principio de la Trinidad*, siempre en relación con el Hijo y el Espíritu, que entiende las procesiones no como superioridad

⁶⁸² Cf.: *Ibíd.*, 162.

⁶⁸³ *Ibíd.*, 8. El subrayado es nuestro. Cf.: *Ibíd.*, 132-133.

⁶⁸⁴ Cf.: *Ibíd.*, 235 nota 170.

⁶⁸⁵ Cf.: *Ibíd.*, 161, 163; *Ibíd.*, *DiVi*, 429. En el Nuevo Testamento el Padre aparece como aquel del cual todo proviene en cuanto origen y al cual todo va en cuanto fin (Jn 13,1-3; Ga 4,4-6; Ef 1,3-14; Co 1,13-20; 1 Co 15,24-28; Jn 17,24; Rm 11,31; Ap 1,6; 4,11; etc.). El Padre es aquel ante el cual Jesús enviado por Él, obediente a Él en su vida mortal, es resucitado por Él y glorificado intercede por nosotros (Hb 7,25; 9,24; Rm 8,34; 1 Jn 2,1). Cf.: D. GARCÍA GUILLEN, “«Origen, Fundamento y Meta». Gisbert Greshake y el misterio del Padre”, en: *Estudios Trinitarios* 47 3 (2013) 454. Sin embargo, a este rol de la persona del Padre se refiere Greshake en cuanto al carácter incuestionable del modelo oriental. Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 94.

⁶⁸⁶ En la acentuación del rol de la «monarquía paterna en la comunión interpersonal», Ladaria sigue a Balthasar (cf.: VON BALTHASAR, *Teológica II: La Verdad de Dios*, 128s, 134-136, 145-147 y 41-42. Además observese el matiz diverso de Pannenberg. cf.: PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, 354 y 361-362), para quien “el misterio de Dios y el misterio del Padre vienen a coincidir. Precisamente porque el Padre no es más que Padre, la naturaleza divina que tiene en él su única fuente y origen, lleva en sí la dimensión de la comunión, del «nosotros».” LADARIA, *MistCom*, 132. Cf.: *Ibíd.*, 119; *Infra* 4.

⁶⁸⁷ Cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 425, 429.

sino como total donación,⁶⁸⁸ y *la perfecta comunión*⁶⁸⁹ e *igualdad de las personas en sus relaciones recíprocas*⁶⁹⁰.

De este modo, como ya hemos dicho al inicio de este apartado,⁶⁹¹ al igual que en los modelos comunionales es posible sostener el primado de lo personal sin caer en desviaciones o exageraciones, debido a que:

“si entiende bien el sentido de la paternidad de la primera persona en la taxis intradivina se excluye el peligro del *subordinacionismo*, ya que se subrayan las relaciones mutuas de las tres personas y la donación total del Padre; se excluye también el del *modalismo*, ya que no se parte del sujeto individual absoluto; y por último el del *triteísmo*, ya que se reconoce en el Padre el principio único de la divinidad.”⁶⁹²

Así, sin absolutizar la persona del Padre puede verse en Él a la vez la fuente y el sentido último de la unidad y de la pluralidad.⁶⁹³ Por eso en la tradición se muestra juntas la referencia mutua, la igualdad de las personas entre sí y la característica del Padre como principio.⁶⁹⁴

Tal como hemos visto a lo largo del presente capítulo, la recta comprensión de la doctrina de las procesiones divinas no implica de suyo el subordinacionismo, ni el triteísmo, ni tampoco es un obstáculo para la plena comunión entre las personas. Más aún, y en palabras de Ladaria, “*esta plena comunión no puede encontrar mejor fundamento que la donación total del Padre que encuentra en el Hijo y el Espíritu Santo la plena*

⁶⁸⁸ Recordemos lo dicho con respecto a esta categoría central en el pensamiento de Ladaria (cf.: *Supra* 2.2.1.4 y las notas 825 y 827) y la distinción del mismo autor con respecto a la doctrina de las procesiones divinas de la «teoría psicológica» agustino-tomista (cf.: *Supra* 2.2.1.2 y la nota 710). En la conclusión de su monografía Ladaria dirá que: “la doctrina clásica de las procesiones no atenta contra la igualdad de las personas ni contra la plena comunión de las mismas. El hecho de que el Padre lo sea enteramente excluye que la comunicación de la divinidad al Hijo y al Espíritu sea “parcial” o no completa. Y como el Padre no puede ser tal sin la generación del Hijo, tampoco el Padre y el Hijo pueden ser sin el Espíritu Santo, el amor procedente que une a los dos en una unión en la que igualmente el mismo Espíritu está presente”. LADARIA, *MistCom*, 119. Además cf.: *Ibíd.*, *DiVi*, 425-426; *DH.*, 528, 526; *Supra* 2.2.2.1 la nota 931.

⁶⁸⁹ Recordemos lo visto en *Supra* 2.3.2 en que estudiamos como las relaciones recíprocas entre las personas perfeccionan, consuman y plenifican caracterizándolas trinitariamente.

⁶⁹⁰ LADARIA, *MistCom*, 162. El subrayado es nuestro. Cf.: *Ibíd.*, 132-133, 163. Dicha relación implícita queda ampliamente demostrada por nuestro autor y puede verse en su conjunto a lo largo del presente capítulo. Si bien hemos optado por no realizar un estudio sincrónico de las obras de Ladaria, es sencillo descubrir como las grandes intuiciones sobre las que se basa nuestro autor responden a los estudios previos que el mismo realizó sobre todo en la obra de Hilario de Poitiers. Cf.: La producción literaria del autor citada en la introducción del presente capítulo. Para un acercamiento sintético a lo acabamos de decir cf.: LADARIA, “«...Patrem consummat Filius». Un aspecto inédito de la teología trinitaria de Hilario de Potiers”, *Gregorianum* 81/4 (2000) 775-788; L. F. LADARIA (ed.), *SAN HILARIO DE POITIERS, La Trinidad. Edición bilingüe*, Madrid, BAC, 1986, 11, 13, 16, 21.

⁶⁹¹ Cf.: *Supra* 2.3.

⁶⁹² LADARIA, *DiVi*, 508. Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 132, 162.

⁶⁹³ Ladaria acentúa el rol del Padre “*Totius fons et origo divinitatis*” como fundamento relativo de esta unidad y pluralidad. Por citar algunos pasajes cf.: LADARIA, *DiVi*, 83, 424, 426, 430, 432, 500, 507-508, 515, 521; *Ibíd.*, *MistCom*, 8, 73, ¿112?, 127-128, 130, 132, 140 nota 14, 141-142, 144, 145-146, 156, 162, 163, 164, 203 nota 84, 205, 227, 233, 236, 238.

⁶⁹⁴ Cf.: *DH.*, 526; TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 33, a1, ad2; LADARIA, *MistCom*, 161 nota 80 en la que se citan los autores nicenos del s. IV en la explicación de Jn. 14, 28.

respuesta de amor”.⁶⁹⁵ Por eso, en el contexto de la relación paterno-filial en el Espíritu, nuestro autor concluye afirmando que

“La comunión tiene su origen en el Padre, que engendra al Hijo de tal manera que el Espíritu pueda ser común de los dos. El Padre en cuanto principio de toda la divinidad es el principio del amor y de la comunión en el Espíritu Santo. En cuanto es el amor que procede, también el Espíritu Santo entra en la comunión del Padre y el Hijo. La comunión de las tres personas y el primado del Padre no sólo no son contradictorios, sino que se implican. En esta doctrina se pone de relieve la comunión de las personas y consiguientemente la reciprocidad de las relaciones trinitarias.”⁶⁹⁶

2.4. Conclusión⁶⁹⁷

A lo largo del presente capítulo nos hemos adentrado en la comprensión del misterio trinitario del teólogo Dr. Luis Francisco Ladaria. Ahora, encararemos la valoración de las intuiciones principales de dicho autor.

En primer lugar, es importante destacar que *para estudiar el misterio del Dios trinitario nuestro autor parte desde la economía*, momento ascendente o perspectiva gnoseológica, primera desde nuestro punto de vista, en el orden del conocer. De hecho, son las dos misiones histórico-salvíficas del Hijo y del Espíritu Santo las que nos llevan al ser de Dios en sí mismo (Ga 4,4-6), precisamente para garantizar la verdad de la salvación que Dios nos ofrece por Cristo en el Espíritu Santo.⁶⁹⁸

En continuidad con este *criterio epistemológico-gnoseológico*, en el horizonte de una ontología relacional,⁶⁹⁹ y teniendo en cuenta que la pluralidad y la unidad divinas son dos aspectos igualmente originarios del ser de Dios, nuestro autor, ubicándose en la línea de la tradición occidental en cuanto al uso central aunque no exclusivo de la analogía agustino-tomista para comprender plenitud de vida íntima en Dios,⁷⁰⁰ y considerando a la vez las intuiciones propias de la teología oriental en cuanto al rol de la “monarquía paterna”,⁷⁰¹ comienza el estudio sistemático de estas cuestiones por la vida interna de Dios (“*Trinitas in unitate*”⁷⁰²). Así, parte de las misiones soteriológicas y de su revelación verbal⁷⁰³ para conocer en ellas las procesiones eternas⁷⁰⁴ como su fundamento y presupuesto. Estudiando a su vez cómo estas implican unas relaciones divinas

⁶⁹⁵ LADARIA, *MistCom*, 8. El subrayado es nuestro. Cf.: *Ibíd.*, 132-133, 236, 238; *CEC.*, 248.

⁶⁹⁶ LADARIA, *MistCom*, 227. El subrayado es nuestro. Cf.: *Ibíd.*, DiVi, 429; OBERDORFER, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, 113s; *Supra* 2.2.2.3 la nota 1009.

⁶⁹⁷ Cf.: *Infra* el Anexo. Síntesis del Capítulo II: Acercamiento al misterio trinitario desde L. F. Ladaria.

⁶⁹⁸ Cf.: *Supra* 1.1, 1.6 y 2.2.1.

⁶⁹⁹ Cf.: *Supra* 1.4.1.2.

⁷⁰⁰ Cf.: *Supra* 1.2. y 2.2.1.

⁷⁰¹ Cf.: *Supra* 1.4.2.2.

⁷⁰² Cf.: *Supra* 2.2.

⁷⁰³ Cf.: *Supra* 2.2.1.1.

⁷⁰⁴ Cf.: *Supra* 2.2.1.2.

originarias,⁷⁰⁵ distintas entre sí que, en cuanto relaciones subsistentes,⁷⁰⁶ nos lleva al concepto abstracto y revolucionario de persona divina, para luego desembocar en el estudio concreto de cada una de ellas en particular, tanto en su irrepetibilidad personal como en su relacionalidad.⁷⁰⁷ Y finalmente, reafirmando el aspecto co-originario, estudia la unidad del Dios trinitario (“*Unitas in Trinitate*”⁷⁰⁸). Esto es lo que configura su interesante *opción sistemática que por decirlo así, ubica en el centro el orden cognoscitivo histórico-salvífico evitando el enfoque filosófico clásico que puede llevar a un predominio del aspecto unitario.*⁷⁰⁹

También, sabemos que gracias a las misiones divinas, es posible conocer la distinción de las personas divinas y la unidad en Dios, ya que las mismas no implican más que la procedencia de un origen que requiere igualdad entre las Personas en función de la soteriología. En consecuencia, la misión tiene como presupuesto y como origen la dependencia eterna del Hijo con respecto al Padre y del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo. Esto es lo que nos lleva, tal como vimos, a lo que en el vocabulario tradicional se llaman las “procesiones” divinas, que tienen al Padre como su principio último. De este punto hemos de destacar la fuerte insistencia de nuestro autor en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, el considerar de modo explícito *las procesiones en cuanto acciones inmanentes que expresan la vida y la fecundidad interna del Dios uno y trino.*⁷¹⁰ En segundo lugar, *la distinción que no confunde la doctrina de las procesiones divinas con la “teoría psicológica explicativa” agustino-tomista*, la cual, como vimos si bien pertenece al lenguaje “normal” del magisterio⁷¹¹ y de la teología, nunca fue definida por el mismo Magisterio como verdad de fe. Esta distinción le permite a nuestro autor estudiar el misterio trinitario *articulando inteligentemente la analogía intrasubjetiva agustina-tomista como analogía central con la analogía del amor inter-personal inspirada en Ricardo de San Víctor.*⁷¹² Todo lo cual va configurando su opción sistemática y una equilibrada comprensión del misterio.

⁷⁰⁵ Cf.: *Supra* 2.2.1.3.

⁷⁰⁶ Cf.: *Supra* 2.2.1.4.

⁷⁰⁷ Cf.: *Supra* 2.2.2.

⁷⁰⁸ Cf.: *Supra* 2.3.

⁷⁰⁹ Cf.: *Supra* 1.4.2.

⁷¹⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 333, 335, 340, 344, 353. Además, recordemos en este punto el recorrido pedagógico que estudia en primer lugar la procesión como acción inmanente a la naturaleza divina en tanto propiedad indeterminada de la naturaleza (que incluye a las tres personas), para luego y en segundo lugar estudiarla a la luz del aspecto nocional en tanto atribuible a la persona, con el que son claramente distinguidas. Cf.: VENIER, *Théologie Trinitaire chez Saint Thomas D’Aquin*.

⁷¹¹ Cf.: *DH*, 71, 525-532 principalmente 526, 803- 808 principalmente 805, 1330-1333; *CEE*, 249-256.

⁷¹² Cf.: LADARIA, *DiVi*, 333-346, 355-366, 387-401; *Ibíd.*, *MistCom*, 85-92, 106-130; *Supra* 1.2 y 1.6.

Y en este mismo contexto, merece una mención aparte que, ya desde el estudio de las misiones divinas, Ladaria plantea implícitamente *el tema de la taxis trinitaria*, tema que irá adquiriendo cierta transversalidad a lo largo de las dos obras que hemos estudiado.⁷¹³ Debido a que, como bien especifica Rahner, estos dos modos de autocomunicación libre y no debida de Dios, (modos diferentes y mutuamente relacionados entre sí), se condicionan recíprocamente sin subordinación de una a la otra y, aun en medio de esa relación condicionante mutua, forman una *τάξις*: Jesucristo y el Espíritu (Ga 4,4-6).⁷¹⁴ Por tanto, es necesario percibir la diferencia existente entre la encarnación del Hijo y la misión santificante del Espíritu en cuanto se trata de dos realidades soteriológicas no intercambiables⁷¹⁵ diferentes entre sí, aunque estrechamente relacionadas y por eso, no separables, en cuanto que ambas forman parte del único proyecto salvífico de Dios y forman una unidad en razón del mismo origen: la persona del Padre (Ga 4,4-6). Por eso, en el estudio de las relaciones que se derivan de las procesiones, es decir del hecho de que *en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se da un orden en el “proceder” que designa la pura procedencia*, nuestro autor enfoca brillantemente lo que junto a Schamus hemos denominado *“la ley trinitaria fundamental”*,⁷¹⁶ es decir, el principio de la distinción intratrinitario. Este principio consiste en que *la única distinción real que puede darse en Dios es la que proviene de la oposición relativa según el origen* (Jn 8,42; 15,26; 16,14-15), el cual no se limita a manifestar la distinción real de las personas divinas, sino que también muestra al mismo tiempo la inseparabilidad (unión) de las personas, ya que un relativo no puede existir, en cuanto tal, sin su correlativo; es más ni siquiera puede pensarse sin él. En una palabra, la oposición relativa pone de manifiesto las personas distintas e inseparables a la vez, permitiendo dar cuenta de la pluralidad en Dios, respetando la simplicidad de la unidad divina.

Nuestro autor, tal como quedó esbozado en el desarrollo del presente capítulo, muestra claramente como en la relación se encuentran reunidos el aspecto de la unidad divina y el aspecto de la distinción de las personas: en Dios el *esse in* que implica toda relación (pues es la relación de un sujeto con respecto a otro), se identifica con el *esse ad*

⁷¹³ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 103 y nota 60, 162, 198-199 y nota 63, 311-312, 339 y nota 33, 344, 345s, 374, 378, 418-419, 422, 426, 469, 475-477, 482, 491-493 y nota 288, 507-508; *Ibíd.*, *MistCom*, 89s, 111-112, 128s, 151s, 189 nota 53, 190, 200, 205, 207, 209, 221-223, 203-219.

⁷¹⁴ Cf.: RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 417-418, 442 nota 127; LADARIA, *MistCom*, 186-201.

⁷¹⁵ Cf.: RAHNER, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en FEINER - LÖHRER, *Mysterium Salutis II/I*, 419-420; *CCE*, 237.

⁷¹⁶ SCHMAUS, *Teología Dogmática I: La trinidad*, 455.

aliquid: el Padre es *todo Él* relación de paternidad hacia el Hijo; el Hijo es *todo Él* filial e infinito *esse ad Patrem*. Y lo mismo hay que decir del Espíritu Santo. En palabras de Ladaria “*la relación distingue a las personas en la unidad de la sustancia, y a la vez las une en la comunión de la divinidad*”.⁷¹⁷

Tal como hemos estudiado, este acento en la relación en cuanto tal (*hacia*), y no solamente en el origen (*relación de origen: desde; sea en el sentido activo: “de quién procede”, a quo alius* o en el sentido pasivo: “el que procede”, *qui ab alio*), es lo que le permite a Ladaria, en sintonía con santo Tomás, distanciarse en cierto modo de la opción de Ricardo de San Víctor y de Buenaventura que, si bien acentúan el aspecto relacional no reduciéndolo como Boecio a lo esencial, colocan las procesiones divinas, y por ende *las relaciones de origen*, como el elemento central.⁷¹⁸ Además, a la luz de la definición tomista de persona divina como «*relación subsistente*»⁷¹⁹, Ladaria puede equilibrar las tensiones que se derivan de los extremos de las paradojas del misterio. Y esto es porque en la misma definición se muestra la paradoja de la persona que une los dos polos constitutivos: por un lado la distinción y la intransferibilidad por la que una persona no es la otra (el qué de la individualidad y de la naturaleza) y, por el otro, la relacionalidad es decir lo comunal por el que la persona es tanto más perfecta cuanto más sale de sí misma (el quién determinado por la relación/relacionalidad).⁷²⁰ Por lo cual Ladaria afirmará que simultáneamente las personas divinas “*se distinguen sólo en cuanto se relacionan*” y que “*sólo son (subsisten) en cuanto se relacionan*”, es decir que no “son” antes de entrar en relación, sino que la persona es la relación en cuanto que ésta subsiste. En conclusión y como ya dijimos: “*las relaciones las constituyen y las distinguen al mismo tiempo*”.⁷²¹

En este punto, tal como hemos especificado en el cuerpo del capítulo, somos conscientes de que estas afirmaciones de nuestro autor deben ser sopesadas con el contrapeso de otras en las que se subrayan las “propiedades” de las personas y la imposibilidad del intercambiarse entre sí.⁷²² Sin embargo, queremos subrayar el alcance

⁷¹⁷ LADARIA, *DiVi*, 346. Cf.: *Ibíd.*, *MistCom*, 67-71, 78, 125-126; *Supra* 1.6, 2.2.1.1. y 2.2.1.3-2.2.1.4.

⁷¹⁸ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a1-4; Nota 824 de *Supra* 2.2.1.4.

⁷¹⁹ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 29, a4. Cf.: *Ibíd.*, q. 33, 2 ad 1; q. 34, a2; q. 40, a2; q. 42, a4.

⁷²⁰ El *quién* implica o integra el *qué* más *el aspecto relacional propio del mismo quién*, no así al revés, es decir que el *qué* no puede especificar unilateralmente el sentido del *quién*. Cf.: ROVIRA BELLOSO, *Trinidad de Dios Uno y Trino*, 620, 636; FERRARA, *MIST*, 545; CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, 462.

⁷²¹ LADARIA, *MistCom*, 90.

⁷²² Debido a que también las personas se distinguen por sus «propiedades» o «nociones» (características) que las expresan en forma abstracta, lo propio es lo exclusivo de una persona. Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q.32, a2-3. Cf.: Nota 829 de *supra* 2.2.1.4.

y la importancia de esta profunda intuición de santo Tomás que Ladaria hace suya: el *elemento de distinción* en Dios debe hallarse en la relación, el cual (*constituyendo* a la persona) proporciona simultáneamente el *elemento de unión*.⁷²³ De este modo, nuestro autor encuentra en la recta comprensión de la definición tomista de persona divina, las intuiciones que le permitirán explicar satisfactoriamente como la “*oposición*” *relativa, que constituye a las personas divinas simultáneamente las une y las distingue en la unidad de la esencia, ha de entenderse según la taxis trinitaria como reciprocidad entre ellas*.⁷²⁴

En una palabra, Ladaria al acentuar la relación en cuanto tal, y no solamente la relación de origen, puede captar como la relación une y distingue las personas entre sí en la unidad de la esencia, evitando dos extremos en la articulación de dicho tema con la *taxis* trinitaria: el descuido que la desestima, el cual puede llevar a la confusión modalista entre las personas en post de una supuesta reciprocidad entre ellas; y por el otro lado, la sobrevaloración que la desequilibra desconectándola del resto del tratado, la cual podría llevar hacia un subordinacionismo.⁷²⁵

En este mismo contexto, a la *pregunta de si, en el orden del ser, es primero la persona o la relación, no en el sentido cronológico u ontológico, sino lógicamente habland*, y siguiendo a Tomás, Ladaria responde que las personas si bien se identifican con las relaciones preceden lógicamente a las mismas, (porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tales están relacionados, y no al revés). Puesto que lo concreto ha de preceder a lo abstracto, y tal como vimos en el apartado sobre la persona del Padre,⁷²⁶ se evidencia en nuestro autor la aproximación a la concepción oriental, que no arranca de la esencia una, sino de las hypóstasis (en este caso la persona del Padre) y que resulta afín al lenguaje soteriológico de la Biblia.⁷²⁷

Sin embargo, nosotros en este punto nos hemos inclinado a pensar que la pregunta es un nudo en sí misma.⁷²⁸ Apoyándonos en la definición de persona divina,

⁷²³ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a2, ad. 3; LADARIA, *MistCom*, 91; GRESHAKE, *DUT*, 148-149; *Supra* 2.2.1.3-2.2.1.4

⁷²⁴ Cf.: *Supra* 2.3.2.

⁷²⁵ Cf.: FERRARA, *MIST*, 521 y 618.

⁷²⁶ En *Supra* 2.2.2.1 podremos observar que la cuestión es planteada desde lo concreto de la persona del Padre. Mientras que en *Supra* 2.3.2 la cuestión es planteada a la luz de la absoluta simultaneidad de razón y de naturaleza, en la pericóresis trinitaria caracterizada por la reciprocidad entre las personas. Cf.: CUERVO, “Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad”, en TOMÁS DE AQUINO, *ST*, 324s.

⁷²⁷ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a4; q. 33, a1; q. 39, a8; GRESHAKE, *DUT*, 153-154; *Supra* 2.2.2.1. y 1.4.2.

⁷²⁸ Salvando las distancias puede verse un paralelo de lo que llamamos nudo en el acto de intelección inversa. Cf.: LONERGAN, *Insight*, 55-62, 92s.

percibimos que la misma pregunta manifiesta la necesidad de captar la *tensión paradójica*⁷²⁹ de todas las intuiciones que juegan en la definición, las cuales se muestran en su complejidad al final del estudio de todas las cuestiones.⁷³⁰ Por tanto, se torna más claro que siendo *el concepto de relación subsistente paradójico*, en cuanto se trata de un relativo que es absoluto o un absoluto-relativo, es decir un absoluto (*esse in*) referido a su término correlativo hasta el punto que todo su ser (que, sin embargo, es real) consiste en esta referencia (*esse ad*); por eso, *se trata de una relación que paradójicamente subsiste*. Su subsistencia es su relatividad. Y puesto que no puede darse un correlativo sin su correlativo, *los correlativos no* han de implicar anterioridad, ni posteridad consecutiva no sólo y obviamente temporal, sino también de naturaleza, es decir ontológica, y de razón, es decir lógica; sino que dichos correlativos son absolutamente simultáneos *lógica y realmente por naturaleza*.⁷³¹

De hecho, el antes y después lógico responde al proceso pedagógico-didáctico que lleva de las procesiones a las relaciones reales y subsistentes y a sus actos nocionales como “camino hacia a las personas”.⁷³² Al final de todas las cuestiones, es posible captar la total simultaneidad temporal, lógica y ontológicamente de lo que consideramos como relativos en la comprensión del misterio trinitario.⁷³³

Ya hemos afirmado que nuestro autor se mueve en el contexto de una ontología relacional que concibe *el sentido del ser* como el amor que se comunica a sí mismo, es decir *como donación y apertura*.⁷³⁴ Nos parece muy significativo el hecho de que utilice la categoría de la “donación” para expresar el ser de las personas en su peculiaridad, ya que esta le permitirá caracterizar mejor su relacionalidad:⁷³⁵ una persona no es la otra en el sentido positivo de la relacionalidad, de tal manera que se ordena hacia la otra, es decir que aquello que tiene una, lo posee también la otra, por donación de la primera.⁷³⁶ Retomando lo dicho anteriormente, si las personas divinas “se distinguen sólo en cuanto se relacionan”, la distinción aportada por la relación, que no separa ni aísla, consiste en

⁷²⁹ Cf.: *Supra* 2.2.1.4 la nota 846.

⁷³⁰ Cf.: *Supra* 2.2-2.3.

⁷³¹ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a2. ad4; GARRIGUES, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité*, 45, 54, 57-74, 62, 65, 71-72. Garrigues llamará a esto la tensión apofática entre lo nocional (la forma inteligible de la relación, en la cual nuestro espíritu hace abstracción de todo lo que no es ella) y lo real (la forma real de la relación que la noción representa parcialmente, y que se identifica en Dios con la propia persona). Cf.: *Ibid.*, 62.

⁷³² Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I q. 40, a2; FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema”, 78; LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, 191-228.

⁷³³ EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 110.

⁷³⁴ LADARIA, *DiVi*, 410-411.

⁷³⁵ Cf.: *Supra* 2.2.1.4.

⁷³⁶ Cf.: GRESHAKE, *DUT*, 149 nota 344; *Supra* 2.3.2. y 2.3.

el mismo ser irrepentible de cada una de las personas divinas dado por su propia referencia mutua, es decir la donación de una persona a las otras. Y, puesto que las personas divinas “sólo son en cuanto se relacionan”, las mismas no tienen un sustrato “previo” a este ser donación. De este modo, llega a afirmar que *en lo divino el concepto de persona significa la autodonación*, por la cual el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son distinguiéndose en cuanto se relacionan. De modo que la unidad divina no es la unidad de un solitario, sino la de la comunión perfecta.⁷³⁷ Estas consideraciones le dan a Ladaria el fundamento para poder hablar de “*comunión*” dentro de este modelo,⁷³⁸ ya que no abriga el peligro de que la *taxis* se convierta en subordinación, ni que se vea afectado el carácter fontal paterno.⁷³⁹ Además, la misma categoría de la “donación” guarda implícitamente la consideración del primer donante, tema que nos lleva a destacar algunas de las características que Ladaria menciona en las peculiaridades de cada una de las personas divinas en su acercamiento al misterio trinitario.

En ellas, hemos de destacar, por un lado, el modo de entender la monarquía del Padre en la Trinidad,⁷⁴⁰ y por el otro, la comprensión clásica del Espíritu Santo, Don y Amor, clave de comprensión de la reciprocidad trinitaria según la *taxis*.⁷⁴¹

De lo primero, reafirmamos junto a nuestro autor, *su condición de origen sin principio y fuente de la Trinidad que corresponde al Padre*, no en cuanto persona absoluta, sea por la identificación del mismo con el Dios uno o porque se lo considera de alguna manera previa a la relación al Hijo y al Espíritu Santo, sino *en cuanto principio relativo*.⁷⁴²

Para la clarificación de esta intuición, nuestro autor recurre al mismo nombre relativo de la primera persona entendido a la luz de la definición de persona divina como relación subsistente en el contexto de la ontología relacional: el Padre sin dependencia al Hijo y al Espíritu simplemente no es tal, es decir, que el Padre es sólo en cuanto es donación original de sí mismo, sin dejar de serlo.⁷⁴³

Razón por la cual puede justificar su principal reparo a los modelos “*perichóretico-sociales*” de comprensión del misterio trinitario en cuanto que no ven en *la persona del Padre el fundamento relativo principal de la comunión*, sino en la comunión

⁷³⁷ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 363.

⁷³⁸ Cf.: *Ibíd.*, 410-411, 399; *Ibíd.*, *MistCom*, 117-119.

⁷³⁹ Cf.: *Ibíd.*, 223.

⁷⁴⁰ Cf.: *Supra* 2.2.2.1 y 2.3.3.

⁷⁴¹ Cf.: *Supra* 2.2.2.3 y 2.3.2.

⁷⁴² Cf.: *Supra* 2.2.2.1. y 2.3.2.

⁷⁴³ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 412, 425-426, 428-429.

pericorética interpersonal de la unidad divina que lleva al riesgo de reducir el carácter fontal de la primera persona.⁷⁴⁴ En una palabra, Ladaria ve la garantía de la total igualdad, divinidad, eternidad de las tres personas divinas sin confusión ni división en la persona del Padre (paternidad subsistente), ya que el Padre en su donación total implica necesariamente la reciprocidad con las otras dos personas en la taxis intradivina por la que guarda una cierta prioridad no de tiempo ni de causalidad, sino de puro origen relativo.

Aquí, es importante señalar el justo valor que Ladaria le asigna a las procesiones divinas o, dicho de otro modo, su importancia relativa en contraposición a una interpretación netamente unilateral, que no permite captar la reciprocidad o el carácter trinitario que existe entre las relaciones intradivinas. Gracias a la correcta interpretación de la doctrina tradicional de las procesiones que nuestro autor realiza en cuanto que las ubica en íntima conexión con las relaciones constitutivas de las personas,⁷⁴⁵ se distancia de aquellos teólogos que, con el fin de evitar que el carácter de principio del Padre sea obstáculo a la perfecta comunión entre las tres personas divinas, y a fin de garantizar la perfecta igualdad entre ellas, tratan justamente de relativizar, reduciendo el valor de la doctrina clásica de las procesiones divinas y por consiguiente la función del Padre como fuente y origen de la divinidad (Pannenberg), e incluso proponen prescindir de esta doctrina (Greshake).⁷⁴⁶ Siendo las personas relaciones subsistentes, es decir relacionalidad pura en la que subsiste la única esencia divina de modo intransferiblemente diverso en cada una, es posible percibir simultáneamente, por un lado la posición inintercambiable de las mismas en cuanto a las características del dar y del recibir de cada una de ellas, y por el otro la reciprocidad de una *para, con y junto* a la otra. En este sentido y tal como vimos, Kasper aclaraba que “las relaciones personales son recíprocas, más no intercambiables”.⁷⁴⁷

Con respecto al rol del Espíritu Santo en las relaciones trinitarias con el Padre y el Hijo es preciso recordar, tal como vimos, que Ladaria ponderando críticamente las opiniones de diversos teólogos, no exentas de dificultades, ya que la mayoría de ellos alteran el orden de las *taxis* en función de “equilibrar” una presunta comprensión unilateral de las procesiones (von Balthasar, Evdokimov, Durrwell, Weinandey, Cantalamessa); y estudiando la declaración del Pontificio Consejo para la Unidad de los

⁷⁴⁴ Cf.: *Supra* 2.3.3.

⁷⁴⁵ Cf.: *Supra* 2.2.1.3-2.2.1.4.

⁷⁴⁶ Cf.: *Supra* 2.3.2.

⁷⁴⁷ KASPER, *DJ*, 330.

Cristianos del 13 de septiembre de 1995 sobre las diferencias de la teología griega y latina en la procesión del Espíritu Santo, nuestro autor a la luz de las consideraciones de Garrigues⁷⁴⁸ muestra satisfactoriamente cómo la correcta comprensión de la doctrina tradicional de las procesiones, no solo da cuenta del verdadero carácter trinitario de las relaciones entre las personas, sino que además hace justicia a la Tradición.

Así, *en el contexto de la ontología relacional, al considerar las procesiones divinas como la total donación amorosa al otro*, nuestro autor elude el peligro de que la *taxis* se convierta en subordinación, ya que pertenece a la naturaleza de lo que estudió como relativos el que sean simultáneos temporal, lógica y ontológicamente. En una palabra, ambas procesiones se realizan en un solo acto simultáneo. Simultaneidad que se da según el orden tradicional que implica la mutua referencia. La misma se fundamenta en el hecho de que la Escritura hable del “Espíritu del Padre” (Mc. 10, 20),⁷⁴⁹ y del “Espíritu del Hijo” (Gál. 4, 6),⁷⁵⁰ no así afirma que el Hijo sea del Espíritu (“*Hijo del Espíritu*”) en consecuencia, la *taxis* no puede ser invertida. De este modo, Ladaria expresa con claridad cómo conservándose intacta la *taxis* trinitaria de las procesiones de origen, las tres personas se contemplan en la reciprocidad de las relaciones mutuas y en la unidad de la perichóresis de las personas divinas, no cediendo a la confusión entre las mismas, porque (como explicamos en su momento), no es una reciprocidad intercambiable en todos los aspectos, o sea una reciprocidad reversible. Y el Espíritu Santo no queda desplazado ni relegado a un segundo momento, sino que caracteriza trinitariamente la relación entre el Padre-Hijo en cuanto es el amor mutuo de los dos, y sólo en cuanto unidos en Él, el Padre y el Hijo pueden ser tales.⁷⁵¹

De hecho, son los dos aspectos de la doctrina clásica agustina-tomista del Espíritu como amor del Padre y del Hijo (en cuanto *vínculo de amor* recíproco y en cuanto el mismo *amor procedente* fruto de esta comunión del Padre y del Hijo),⁷⁵² en los que Ladaria encuentra las intuiciones fundamentales para responder a la preocupación legítima de no relegar al Espíritu Santo a un segundo lugar en la vida inmanente de Dios, ya que sin Él no es posible caracterizar perfectamente la plenitud del ser personal del Padre y del Hijo y de su misma relación mutua, en y *por* el cual se unen y se aman: en el

⁷⁴⁸ Cf.: La nota 1196 de *supra* 2.3.2.

⁷⁴⁹ Cf.: Rm 8,9.11.14; 15,19; 1 Co 6,11; 7,40; etc.

⁷⁵⁰ Cf.: Rm 8,9; 1 Pd 1,11; Hch 16,7; Flp 1,19; 2 Co 3,17; etc.

⁷⁵¹ Cf.: *Supra* 2.3.2.

⁷⁵² Opinión teológica que, además de su propio valor intrínseco, goza de gran autoridad habiendo encontrado un discreto eco en diferentes intervenciones magisteriales. Cf.: *DH.*, 527; 805; 850; 853; 3326; 1300-1302; 1330-1331; 4780; JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, 10; *Supra* 2.2.2.3. Recordemos además el doble aspecto de la espiración: activa y pasiva.

Espíritu Santo, el Padre y el Hijo son tales.⁷⁵³ Así, y en sintonía con Schmidbauer y Emery, Ladaria entrelaza de tal manera dichos aspectos⁷⁵⁴ que puede afirmar: *el amor mutuo del Padre y el Hijo es la procesión del Espíritu Santo, y viceversa.*⁷⁵⁵ Por lo que ambas procesiones están co-implicadas como las personas en la pericóresis, no pudiéndose analizar una sin la otra: el Padre genera espirando y espira engendrando, es decir que en el mismo acto en que espira al Espíritu, engendra al Hijo simultáneamente.

Es importante destacar que la concepción que nuestro autor hace suya no está vinculada de suyo a una visión rígida o unívoca de la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo, sino que simplemente postula una intervención del Hijo o una esencial relación a él en la procesión inmanente del Espíritu. De este modo, prefiere que las características de esta intervención o de esta relación a él queden en una gran medida abiertas.⁷⁵⁶

En consecuencia, y al hacerse evidente la ventaja de considerar *la Trinidad en su conjunto y la relación de cada persona con las otras dos*,⁷⁵⁷ se comprende por qué nosotros hemos concluido aquella sección esbozando las procesiones a la luz del carácter trinitario y además hemos intentado caracterizar trinitariamente cada una de las personas divinas, (por lo que en cuanto relación subsistente, cada una es vista a la luz de las otras dos, no en un segundo momento, sino constitutivamente desde el principio, es decir que pueden ser pensadas constituyéndose ontológicamente también de modo recíproco). De este modo, avanzando sobre las intuiciones de nuestro autor, tratamos de expresar que *las relaciones subsistentes son relaciones triádicas.*⁷⁵⁸

Con respecto al análisis de la unidad divina, que Ladaria según su opción sistemática ubica al final de su estudio (sin que por ello la considere como “subordinada” o secundaria respecto a la distinción personal),⁷⁵⁹ hemos de desatacar que afirma la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo como “unidad de identidad en la naturaleza”,⁷⁶⁰

⁷⁵³ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 230.

⁷⁵⁴ A fin de evitar que el Espíritu sea visto sólo como la unión y el amor del Padre y del Hijo, de tal manera que su propiedad personal desaparezca en las otras dos personas, *combina la idea agustina del amor mismo entre el amante y el amado* (amor mutuo o recíproco y vínculo de unión del Padre y del Hijo) *con la idea de Ricardo de San Víctor en la que el Espíritu Santo sella el amor del Padre y del Hijo en cuanto los dos aman en comunión a un tercero, condilectus* (fruto objetivo de ese amor). Cf.: Las notas 1000-1001 y 1009 de *supra* 2.2.2.3. Así analiza la cuestión bajo el aspecto del origen (*taxis*), incluyendo la reciprocidad. Cf.: *Supra* 2.3.2.

⁷⁵⁵ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 228-229, 232; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 639; EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, 342-343, 413 y 415; FERRARA, *MIST*, 499-500.

⁷⁵⁶ Cf.: LADARIA, *MistCom*, 232 y nota 164 en la que menciona los matices del abanico de posibilidades a la luz de Pannenberg, Oberdorfer y Bobrinsky.

⁷⁵⁷ Cf.: *Supra* 2.2.1.3-2.2.1.4.

⁷⁵⁸ Cf.: *Supra* 2.3.2.

⁷⁵⁹ Cf.: *Supra* 2.1.

⁷⁶⁰ Cf.: LADARIA, *DiVi*, 515; *Supra* 2.3.

es decir unidad por consustancialidad, tal como se ha manifestado en la historia de la salvación. Así, sin abandonar la terminología clásica, pone en el centro el primado de lo personal, la unidad “personal” de Dios no es la de la “persona absoluta”, sino la de la unidad de la esencia del único Dios que es Trinidad: Padre Hijo y Espíritu Santo en su recíproca relación. Esta unidad es un dato no derivado tan primario como la pluralidad, fundado en la tradición en el origen y la fuente única de la divinidad que se encuentra en la persona del Padre, sin que por ello se absolutice su rol. Aunque no lo diga explícitamente, del conjunto se deriva que *nuestro autor ve en la unidad esencial el fundamento de la unidad perichóretica,*⁷⁶¹ *cuyo fundamento “último” se encuentra en la fontalidad paterna bien entendida.*

De este modo, evita establecer dos niveles de unidad en Dios: el de la unidad en virtud de la esencia y el de la unidad del amor *perichóretico,*⁷⁶² y sin llegar a la negación o el abandono de la terminología clásica de la unidad de la esencia, considera al segundo como un paso más en la comprensión del misterio.

En una palabra, podríamos decir que lo novedoso en el acercamiento del misterio de Dios que realiza Ladaria, no está solamente en la inversión de la sistemática interna del mismo tratado, fruto de la consecuencia del punto de partida epistemológico-gnoseológico en la historia salvífica, sino en que logra una comprensión de la doctrina tradicional de las procesiones en un equilibrio armónico compatible con el horizonte ontológico relacional, el que muestra, desde el mismo modelo, como la pluralidad y la unidad en Dios son co-originarias, es decir que una no se da sin la otra.

En este modelo de comprensión, Ladaria logra explicitar como la afirmación clásica del Padre como fuente y origen de la Trinidad es el punto de partida “relativo *principaliter*”, puesto que, bien entendido, no lleva a una dependencia unilateral, sino que implica la correcta comprensión de la doctrina de las relaciones, dando cuenta perfectamente del principio de la reciprocidad de las relaciones trinitarias según la taxis, es decir, la referencia mutua de una persona divina hacia la otra en el orden del proceder. De este modo, ayuda a mantener la distinción personal afirmando a la vez la unidad de la esencia, y en la absoluta simultaneidad con la *perichóresis* trinitaria, libra a dicha doctrina de las representaciones del “antes” y “después” no sólo y obviamente temporal, sino también ontológico y lógico. Por un lado, la taxis en el contexto de este

⁷⁶¹ Cf.: *Supra* 2.3.1.

⁷⁶² Cf.: LADARIA, *MistCom*, 127 y nota 231, 129-130.

modelo no sólo garantiza la consustancialidad y por ende la total igualdad de las tres personas divinas, sino también evita el que sean entendidas como relaciones intercambiables o irreversibles en todos los aspectos, lo cual lleva a la confusión o mezcla entre ellas. Y, por el otro lado, la reciprocidad evita que la taxis sea entendida como subordinación. De hecho, el carácter relativo de los nombres divinos personales: Padre, Hijo y Espíritu Santo, evidencia lo dicho al reclamar uno la imposibilidad de “existencia” sin el otro.

De este modo, nuestro autor logra la circularidad hermenéutica comprensiva con el punto de partida que sigue el orden de nuestro conocimiento histórico-salvífico: de las misiones divinas a las procesiones, de éstas a las relaciones, y de éstas a las personas divinas.

[...]

ANEXO

Síntesis del Capítulo II: Acercamiento al misterio trinitario desde L. F. Ladaria

Gal 4, 4-6⁷⁶³

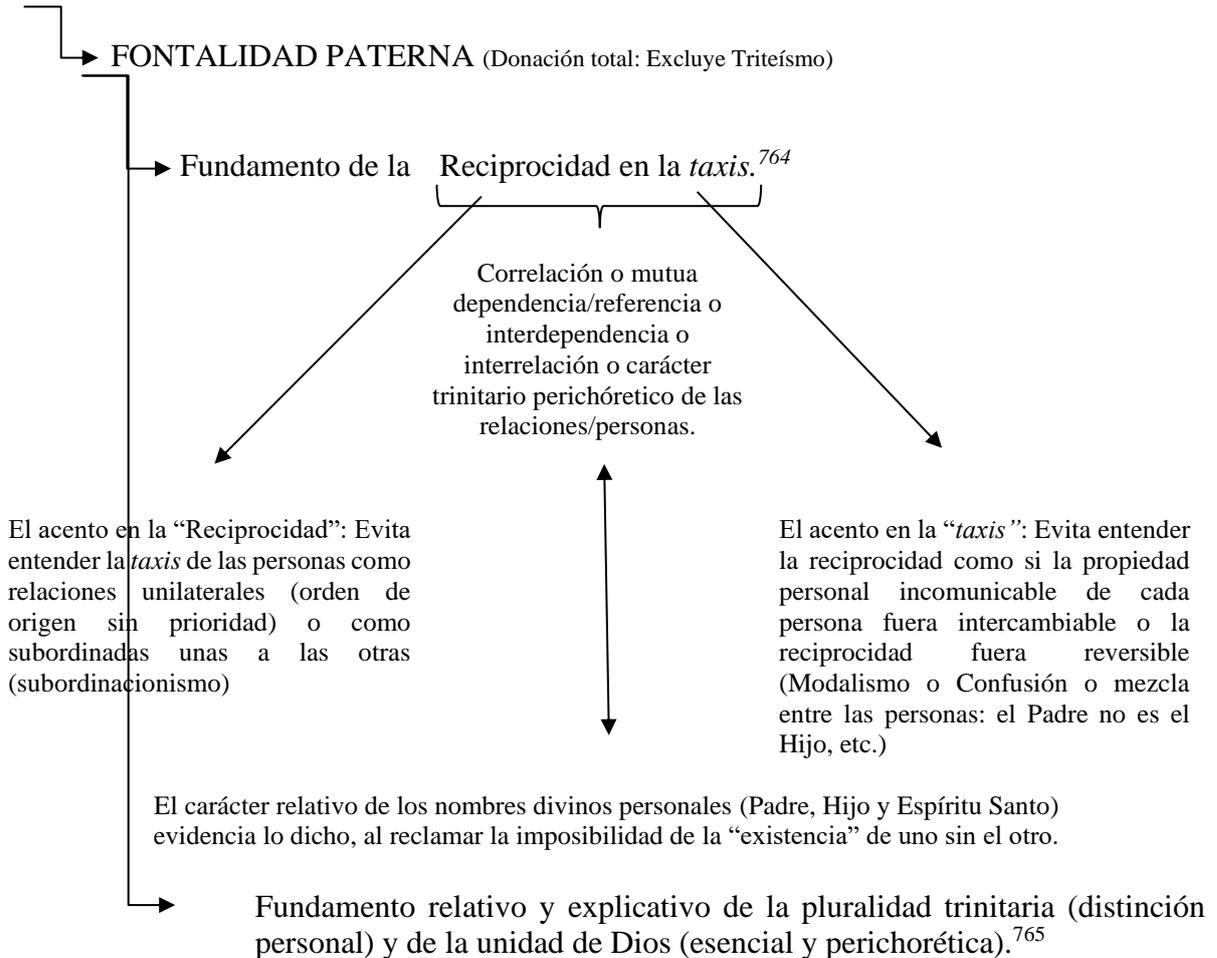
“Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo”

Ontología relacional

Punto de partida gnoseológico histórico-salvífico: Excluye el modalismo

“El Dios vivo y Verdadero. El Misterio de la Trinidad”

Tradición



“Trinidad Misterio de Comunión”

Si bien hemos optado por no realizar un estudio diacrónico de las obras de Ladaria, es sencillo descubrir tal como se evidencia del conjunto del capítulo II que las grandes

⁷⁶³ LADARIA, *MistCom*, 161, 163, 207 nota 98; *Ibíd.*, *DiVi*, 74, 89, 162, 427.

⁷⁶⁴ El carácter trinitario de cada persona no tiene por qué tener las mismas características en cada una de ellas, por que como dijimos cada una de las relaciones trinitarias, en cuanto éstas son constitutivas de las personas, son irrepetibles. (En lenguaje coloquial: cada uno es persona a su modo, es decir no son persona del mismo modo)

⁷⁶⁵ En la simultaneidad de la *perichóresis* trinitaria libra a dicha doctrina de las representaciones del «antes» y «después» no sólo y obviamente temporal, sino también ontológica y lógico. Cf.: LADARIA, *DiVi*, 508; *Ibíd.*, *MistCom*, 132, 161-165; *Supra* 4.

intuiciones sobre las que se basa nuestro autor responden a los estudios previos que el mismo realizó sobre todo en la obra de Hilario de Poitiers.⁷⁶⁶

[...]

⁷⁶⁶ Cf.: La producción literaria del autor citada en la introducción del capítulo II. Para un acercamiento sintético a lo acabamos de decir cf.: LADARIA, ««...Patrem consummat Filius». Un aspecto inédito de la teología trinitaria de Hilario de Potiers», *Gregorianum* 81/4 (2000) 775-788.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Principal

GRESHAKE, Gisbert, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001. En alemán: *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1997. Reeditada en alemán el año 2007.

..., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, España, Sal Terrae, 2002. En alemán: *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Herder Freiburg im Breisgau, 2000³. Reeditada en alemán el año 2005.

LADARIA, Luis Francisco, *El Dios vivo verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, 1998 (2015⁴).

..., *La Trinidad misterio de comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2007.

Bibliografía Secundaria

AA.VV., *Dios es Padre*, Salamanca 1991.

..., *Dios Padre envió al mundo a su Hijo*, Salamanca 2000.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas de San Agustín*, V, Madrid, BAC, 1948.

ALFARO, Juan, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca, 1985.

AMOR RUIBAL, Ángel, *Problemas fundamentales de la filosofía y el dogma*, V, Santiago de Compostela, 1920.

ARIAS REYERO, Maximiliano, *El Dios de nuestra fe, Dios uno y Trino*, Bogotá-Colombia, CELAM, 1991.

AUER, Johann (ed.), *Curso de teología dogmática II: Dios, uno y trino*, Barcelona, Herder, 1982.

BAIER, Waler (Comp.), *Weisheit Gottes -Weisheit der Welt- Libro conmemorativo en honor de J. Ratzinger*, St. Ottilien, 1987.

BARTH, Karl, *Die kirckliche Dogmatik 1/1*, München 1935.

BEINERT, Wolfgang (comp.), *Glaubenszugänge I*, Paderborn, 1995.

BERTOLINI, Carlos Alejandro, *Empatía y Trinidad en Edith Stein: fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2013.

BIELER, Martín, *Freiheit als Gabe*, Freiburg, 1991.

BIEMER, Günter; Bernhard CAPER; Josef Mülle (eds.), *Gemeinsam Kirche Sein. Theorie und praxis der communio*, Freiburg – Basel – Wien, 1992.

BZYSZYN, Jakub., *Alle soglie del terzo millenio: la questione del Filioque. L'insegnamento di Giovanni Paolo II, la teología e il dialogo ecumenico*, Roma, 2007.

BOBRINSKOY, Boris, *Le mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, París, 1986.

BOFF, Leonardo, *La santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Madrid, 1990².

BOSCH, Juan, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Barcelona, Monte Carmelo, 2004.

BOUYER, Louis, *Le Père invisible. Approches du Mystère de la Divinité*, Cerf, Paris 1976.

BÖHNKE, Michael, *Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Kl. Hemmerle*, Würzburg, 2000⁹.

BRAVO, Armando Javier, *Una introducción a Lonergan*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.

BRETÓN Valentín, *La trinidad. Historia-Doctrina-Piedad*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945.

BSTEHL, Andreas (ed.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, Mödelling, 1996.

BULGAKOV, Sergej, *Il Paraclito*, Dehoniane Bologna, 1987.

CACCIAPUOTI, Pierluigi, «*Deus existential amoris*». *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di ricardo di San Vittore (+1173)*, Brepols, 1998.

CANTALAMESA, Raniero, *Ven, Espíritu Creador. Meditaciones sobre el Veni Creator*, Ciudad España, Monte Carmelo, 2007². En italiano: *Il canto dello Spirito*, Roma, Ancora, 1998.

CATELLÁ, Gabel Jorge, *Paradojas Existenciales. Verdades que parecen mentiras*, Buenos Aires, San Pablo, 2004.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Madrid, 1992, 237.

CHIMENTO, Leonardo H., *Aportes para una pre-lectura de Insight de Bernard Lonergan*, Buenos Aires, Agape, 2020.

- CIOLA, Nicola, *Cristologia e Trinità*, Roma, Borla, 2002.
- CODA, Piero; L'Ubomir ZAK (eds.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontología*, Roma, Città Nuova, 1998.
- CODA, Piero; Andreas TAPKEN (ed.), *La trinità e il pensare. Figure. Percorsi. Prospettive*, Roma, Città Nuova, 1997.
- CODA, Piero, *Acontecimiento pascual. Génesis, significado e interpretación de una perspectiva en la teología contemporánea. Hacia una ontología trinitaria*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1984.
- ..., *Para una Ontología Trinitaria. Si la Forma es la Relación*, Buenos Aires, Agape, 2018.
- COFFEY, David, *Deus Trinitas. The Doctrine of the Triune God*, New York-Oxford, 1999.
- COMBLIN, José; José GONZÁLES FAUS; Jon SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en America Latina*, Madrid, Trotta, 1993.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid, C. Pozo, 1998.
- CONGAR, Yves, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983.
- CORDOVILLA PÉREZ, Ángel, GRANADOS José García, AROZTEGI ESNAOLA M., HERNÁNDEZ, Gaspar Peludo (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre*, BAC, Madrid, 2014.
- ... (ed.), *La Lógica de la fe: Manual de Teología Dogmática*, Madrid, Universidad de Comillas, 2013.
- ..., *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, Madrid, BAC, 2012.
- COVEY, Stephen, *Los siete hábitos de la gente altamente efectiva*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-Mexico, 2004¹².
- DANIÉLOU, Jean, *Mensaje evangélico y cultura Helenística*, Madrid, Cristiandad, 2002.
- DE MARGARIE, Bertrand, *La Trinitè chrétienne dans l'histoire*, Paris, Beauchesne, 1975.
- DE RÉGNON, Théodore, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité I*, París, Víctor Retaux, 1892.
- DENZINGER, Heinrich, Peter HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1999³⁸.
- DOYLE, Brian, *The Trinity in the thought of Gisbert Greshake*, PhD Catholic University of America, Washington, 2004.
- DUQUOC, Cristián, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Sígueme, Salamanca, 1978.
- DURAND, Emmanuel, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Paris, 2005.

- DURRWELL, François Xavier, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1986
- ..., *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2000.
- ..., *Le Père. Dieu en son mystère*, París, Cerf, 1988.
- ..., *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- EDWARDS, Denis, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador, España*, Verbo divino, 2004.
- EMERY, Gilles, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, Secretariado Trinitario.
- ÉTHIER, Albert Marie, *Le «De Trinitate» de Richard de Saint-Victor*, Paris, Ottawa, 1939.
- EVDOKIMOV, Paul, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf, 1961.
- FEINER, Johannes, Magnus LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de Salvación*, Tomos I-V, Madrid, 1969s.
- FERNÁNDEZ, Víctor Mamuel; Carlos María GALLI (eds.), *Dios es Espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2006.
- FERRARA, Ricardo; Carlos María GALLI (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, Paulinas, 1998.
- FERRARA, Ricardo, *El misterio de Dios: Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- FERRERAS, Luis, *Trinidad y comunión*, Salamanca, Sígueme, 2008.
- FERRI, Riccardo, *Essere e comunione, A confronto con la proposta teologico-trinitaria di G. Greshake*, Roma, Lateran University Press, 2015.
- ..., *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso D'Aquino. Dal Commento alle sentenze al Compendio di Teologia*, Città Nuova, Roma, 2002.
- FRIES, Heinrich (Dir.), *Conceptos fundamentales de teología*, Madrid, Cristiandad, 1979².
- GALÁN VÉLEZ, Francisco Vicente, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una Metametodología*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.
- GALOT, Jean, *Nuestro Padre, que es amor. Manual de teología sobre Dios Padre*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005.
- ..., *Dieu en trois personnes*, Saint Maur, Parole et Silence, 1999.
- ..., *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie da Père*, Sintal, Louvain, 1985.
- GALLARDO, Cristián, *Cristo, El Hombre Perfecto, El Pensamiento Cristológico de Luis Francisco Ladaria sj.*, Roma, Lateran university Press, 2017.

- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *Síntesis tomista*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1946.
- GARRIGUES, Jean Miguel, *Le Saint-Esprit Sceau de la trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et sa misión*, París, Les Editions Cerf, 2011.
- GENUYT, François M., *El misterio de Dios*, Barcelona, Herder, 1966, 31.
- GERTZ, Bernhard, *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Eric Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*, Düsseldorf, 1969.
- Gil-Tamayo, Juan Antonio, Juan Ignacio RUIZ ALDAZ (eds.), *La comunio en los padres de la Iglesia*, España, Eunsa, 2010.
- GIRONÉS, Gonzalo, *La divina arqueología*, Valencia, 1991.
- GÓMEZ CAFFARENA, José, *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, 2007.
- GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, España, Sal Terrae, 1999.
- ..., *Trinidad y Liberación*, San Salvador, UCA, 1996.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Cristología*, Madrid, 2001.
- GONZÁLEZ, Marcelo; Mario de Franca MIRANDA (eds.), *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, San Pablo, 1998.
- GONZÁLEZ, Marcelo, *La relación entre Trinidad económica e inmanente, El «axioma fundamental» de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma, 1996.
- GRELOT, Perre, *Dios. El Padre de Jesucristo*, Buenos Aires, Paulinas, 1999¹.
- GRESHAKE, Gisbert, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen, Ludger-Verlag, 1969.
- ..., *Buße und Bußfeier*, (Hrg. Gem. com Exeler, Ortkemper, Waltermann), Stuttgart, 1971.
- ..., *Die Wüste bestehen. Erlenbis und geistliche Erfahrung*, Freiburg im Breisgau, Basen-Wien, Herder, 1979.
- ..., *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg im Breisgau, Wien, Herder, 1977.
- ..., *Gnade als Konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1972.
- ..., *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg im Breisgau, Wien, Herder, 1983.
- ..., *Historie wird Geschichte*, Essen, Ludger-Verlag, 1963.

..., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg im Breisgau, Wien, Herder, 1975.

..., *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Weien, Herder, 1982.

..., *Questioni scelte e prospettive ordinarie di cristologia. Autorisierte Vorlesungsnachschrift*, Gregoriana, Roma, 2000.

..., *Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2007.

..., *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Herder Freiburg im Breisgau, 2000³.

GUNTON, Colin, *The Promise of the Trinitarian Theology*, Edimburgo, T & T Clark, 1997.

HEMMERLE, Klaus, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Sígueme, (1976) 2005.

HILARIO DE POITIERS, *La trinidad*, LADARIA L.F. (ed), Madrid, BAC, 1986.

HILBERATH, Bernd, *Pneumatologia*, Brescia, Herder, 1996.

HOLZER, Vicent, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Cerf, 1995.

JÜNGEL, Eberhard, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984.

KASPER, Walter, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2005⁷.

KEHL, Medard, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme, 1996.

KELLY, John, Norman DAVIDSON (ed.), *Early Christian Doctrines*, T & C Clark, Londres-New York, 2004⁴.

KOWALCZYK, Dariusz, *La personalità in Dio. Dal metodo trascendentale di Karl Rahner verso un orientamento dialogico in Heinrich Ott*, Roma, Universidad Gregoriana, 1999.

KRAUS, Georg, *Gott als Wirklichkeit*, Frankfurt, Knecht, 1994.

KUHN, Johannes Evangelist, *Katholische Dogmatik II: Die Christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, Tübingen, 1859².

LADARIA, Luis Francisco, *La Unción de Cristo*, Burgos, Monte Carmelo, 2013.

..., *El Hombre en la Creación*, Madrid, BAC, 2012.

..., *San Hilario de Poitiers. Comentario al Evangelio de Mateo. Traducción, Introducción y Notas*, Madrid, BAC, 2010.

..., *Jesucristo, Salvación de todos*, Madrid, San Pablo – UPCM, 2007.

..., *Diccionario de San Hilario de Poitiers*, Monte Carmelo, Burgos, 2006.

..., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, BAC, 1993, (2001³).

- ..., *Introducción a la antropología Teologica*, Navarra, Verbo divino, 1992.
- ..., *El hombre en la creación*, Madrid, BAC, 2012 (1990).
- ..., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma, EPUG, 1989.
- ..., *San Hilario de Poitiers. La Trinidad*, Madrid, BAC, 1986.
- ..., *SAN HILARIO DE POITIERS, La Trinidad. Edición bilingüe*, Madrid, BAC, 1986.
- ..., *Antropología teológica*, Madrid-Roma, PUG – UPCM, 1983.
- ..., *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, Madrid, 1980.
- ..., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid, 1977.
- LAFONT, Ghislan, *Peut-on connaitre Dieu en jesu-Christ? Problématique*, Paris, Cerf, 1969.
- LAIN, Entraldo Pedro, *Teoría y realidad del otro II*, Revista de occidente, Madrid, 1968.
- LARCHET, Jean Claude, *Terapéutica de las enfermedades espirituales, España, Sígueme, 2016³*.
- LAMBERT, Willi Melanie Wolfers (Eds.), *Dein Angesicht will ich suchen*, Freiburg i. Br., 2005.
- LAVATORI, Renzo, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna, dehoniane, 1987.
- LE GUILLOU, Marie-Joseph, *El misterio del Padre, Fe de los apóstoles, Gnosis actuales*, Madrid, Encuentro, 1998 (1973).
- LEICHTFRIED, Anton, *Trinitätstheologie als Geschichtstheologie. Eine Untersuchung zu De Sancta Trinitate et operibus eius Ruperts v. Deutz (ca 1075-1129)*, Diss. Freiburg, 2001.
- LONERGAN, Bernard, *De Deo Trino. II. Pars systematica*, Romae, PUG, 1964³.
- ..., *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*, Salamanca, Sígueme, 2004.
- ..., *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- ..., *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Collected Works of Bernard Lonergan II, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- LUCIANI RIVERO, Rafael, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Baltasar y su uso en la teología trinitaria*, Roma, 2002.
- MANDRIONI, Héctor, *Introducción a la Filosofía*, Buenos Aires, Kapeluz, 1984.
- MALET, André, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Bibliothèque Thomiste, 1956.

- MARGERIE, B., *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris, Cerf, 1981.
- MASPERO, Giulio; Robert WOZNIAK (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology. Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian theology*, London-New York, 2012.
- MATAND, Desire, *Les présupposés anthropologiques de la communion trinitaire chez Gisbert Greshake*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2013.
- MATEO-SECO, Lucas; Miguel BRUGAROLAS, *Misterio de Dios*, EUNSA, Madrid, 2016.
- MELONE, Maria Domenica, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore*, Roma, Pont. Ath. Antonianum, 2001.
- MILANO, Andrea, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma, Dehoniane, 1996² (1984).
- MINGO Alejandro, *Amor verdaderamente infinito en mutua autodistinción personal. La Trinidad como futuro en Wolfhart Pannenberg*, EDUCC, Córdoba, 2015.
- ..., *Análisis y recepción de El Dios de Jesucristo. La comprensión de la Trinidad en Walter Kasper*, en Pontificia Universidad Católica, Santa María de los Buenos Aires, Facultad de Teología, Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática, 2001.
- MOLTMANN, Jürgen, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca, Sígueme, 1998 (1994).
- ..., *Trinidad y Reino de Dios: La doctrina sobre Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- MORIONES, Francisco, *Teología de San Agustín*, BAC, Madrid, 2011.
- MÜHLEN, Heribert, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen eigentümlichen function in der Trinität in der incarnation und im Gnadenbund*, Münster, Aschendorff, 1963.
- ..., *Der Heilige geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadebund*, Münster, Aschendorff, 1969.
- ..., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1974.
- ..., *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine person in Vielen Personen*, Paderborn, 1964.
- MÜLLER, Josef; Edward BIRKENBEIL (comp.), *Miteinander Kirche sein*, München, 1990.
- NEUFELD, Karl (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- NICOLAS, Jean-Hervé, *Synthèse dogmatique, De la trinité à la Trinité*, Paris, 1986.
- OBENAUER, Klaus, *Summa Actualitas. Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura*, Frankfurt, 1996.
- OBERDORFER, Bernd, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen, 2001.

OLLIG, Hans-Ludwig; Oliver, WIERTZ (eds.), *Reflektierter Glaube (Festschrift Erhard Kunz)*, Egelsbach-Frankfurt/Main-München, 1999.

ORBE, Antonio, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Salamanca, Sígueme, 1988.

..., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Vol. I/1 y Vol. I/2, Roma, Universidad Gregoriana, 1958.

..., *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos*, Vol. III, Roma, Universidad Gregoriana, 1961.

..., *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, Vol. IV, Roma, 1966.

OTT, Ludwig, *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona, Herder, 1958.

OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1965².

PANNENBERG, Wolfhart, *Teología sistemática I*, Madrid, Comillas, 1992.

PAVAN, Antonio; Andrea MILANO (eds.), *Persona e personalismi*, Napoli, Dehoniane, 1987.

PHILIPS, Gérard, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución "Lumen Gentium"*, Barcelona, Herder, 1968.

PIKAZA, Xabier, *Dios como espíritu y persona: Razón Humana y Misterio Trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, España, 1989.

..., *Enquidion Trinitatis, Textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004.

PÖLTNER, Günther (Ed.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau, Basen-Wien, Herder, 1981.

PORRO, Carlo, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Leumann Torino, 1994.

PRADES, Javier, «*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*». *El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de santo Tomás*, Roma, Analecta Gregoriana, 1993.

PRZYWARA, Erich, *Analogia Entis*, München, 1932. (En Español: PRZYWARA, Erich, *Analogia Entis I*, Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2013)

..., *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Einsiedeln 1962.

RAHNER, Karl, *Escritos de Teología I-IV*, Madrid, 1964.

RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 1970.

..., (comp.), *Dios como problema*, Madrid, 1973.

- ..., *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München, 1976.
- RIAUEDEL, Oliver, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'oeuvre de W. Pannenberg*, Paris, 2007.
- RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate, Texte critique avec introduction, Notes et tables*, Paris, Cerf, 1958. En edición bilingüe: RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*, Salamanca, Sígueme, 2015.
- DEN BOK, Nico, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor*, París, Turnhout, 1996.
- RIVAS, Luis Heriberto, *El evangelio de Juan. Introducción, teología y comentario*, San Benito, Buenos Aires, 2005, 124ss.
- ROVIRA BELLOSO, José María, *Tratado de Dios, Uno y Trino*, Secretariado Trinitario, 1998⁵.
- RUIZ ALDAZ, Juan Ignacio, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros*, España, Universidad de Navarra, 2006.
- RUIZ CAMPOS, Mariano, «*Ego et Pater unum sumus*». *El misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, Roma, 2007.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan, *Imagen de Dios, Antropología teológica fundamental*, España, Sal Terrae, 1988.
- SALMANN, Elmar, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Roma, Studia anselmiana, 1986.
- SANTAGADA, Osvaldo, *Un viaje hacia lo íntimo*, Buenos Aires, Fundación Diakonia, 2006.
- SAYÉS, José, Antonio, *La Trinidad Misterio de Salvación*, Madrid, Palabra, 2000.
- SCHEEBEN, Matthias Joseph, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1964⁴.
- SCHEFFCZYK, Leo, *Der Eine und Dreifaltige Gott*, Grünewald, Maguncia, 1968.
- SCHINDLER, Alfred, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, Mohr siebeck, 1965.
- SCHMAUS, Michaël, *Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus*, Münster, 1927.
- ..., *Teología dogmática: La trinidad*, I, Madrid, 1960.
- SCHMIDBAUR, Hans Christian, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien, 1995.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *El evangelio según San Juan*, Barcelona, 1980.
- SCHNEIDER, Théodor (Dir.), *Manual de teología dogmática*, Barcelona, Herder, 1996.
- SCHOONENBERG, Piet, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg, 1992.

SCHULZ, Michael, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rabner und H. U. v. Balthasar*, St. Ottilien, 1997.

SCHLCHLTISSEK, Klaus (ed), *El destino de Jesús: su vida y su muerte, Esbozos cristológicos de Heinz Schürmann*, Sígueme, Salamanca, 2003.

SCHNIERTSHAUER, Martin, *Consumatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victor De Trinitate*, Mainz, 1996.

SEBOÛE, Bernard (dir.), *Historia de los dogmas: El Dios de la salvación I*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995.

SILANES Nereo; Xavier PIKAZA (eds.), *Diccionario Teológico «El Dios cristiano»*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992.

SILANES, Nereo, *La Iglesia de la Trinidad, La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1981.

SIMÓN, Reinhard, *Das Filioque bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung zur dogmengeschichtlichen Stellung, theologischen Struktur und ökumenischen Perspektive der thomanischen Gotteslehre*, Frankfurt am Main, 1994.

STAGLIANÒ, Antonio, *Il misterio del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna, Dehoniane, 1996.

STUDER, Basil, *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma, Pontif. Ateneo Sant' Anselmo, 1999.

TEKIPPE, Terry, *What is Lonergan up to in Insight?*, Liturgical Press, 1996.

..., *An introductory guide to in Insight*, Paulist Press, 2014.

TILLARD, Jean Marie Rene, *Iglesia de Iglesias. Ecclesiólogía de comunión*, Salamanca, Sígueme, 1991.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Madrid, 1990s, BAC.

TORRES QUEIRUGA, Andres, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Sal Tarrae, Santander, 1978.

TRACY, David, *The analogical imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 2002.

URIBARRI BILBAO, Gabino, *Monarquía y Trinidad*, Madrid, Pearson, 1996.

VAN RIET, Georges, *L'épistémologie Thomiste: Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Lonvain, Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

VECHTEL, Klaus, *Trinität und Zukunft. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenberg*, Frankfurt am Main, 2001.

VENIER, Paul, *Théologie Trinitaire chez Saint Thomas D'Aquin. Évolution du concept d'áction notionnelle*, Paris, Montréal, 1953.

VON BALTHASAR Hans Urs, *Teodrámatica II-III*, Madrid, Encuentro, 1992s.

..., *Teología de la Historia*, Madrid, Encuentro, 1959.

..., *Teológica I-II*, Madrid, Encuentro, 1997.

WAINWRIGHT, Arthur W., *La Trinidad en el Nuevo Testamento*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1976².

WEINANDY, Thomas, *The Father's Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity*, Edinburgh, 1995.

WEISSMAHR, Béla, *Ontología, Curso fundamental de filosofía 3*, Barcelona, 1986.

WELKER Michael, VOLF Miroslaf (Redakteure), *Geburtstag von Jürgen Moltmann Der lebendige Gott als Trinität*, Gütersloh, 2006.

WERBICK, Jürgen, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg i.Br. 2007.

WETH, Rudolf, *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarisehen Denkens*, Vandenhoeck, Neukirchen-Vluyn, 2005.

WOZNIAK, Robert Józef, *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de san Buenaventura*, Pamplona, 2007.

ZARAZAGA, Gonzalo Javier, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004.

..., *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004.

..., *Trinidad y comunión. La teología Trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos Hegelianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999.

ZIZIOULAS, Ioannis, *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2009.

Artículos

BARNES, Michel, "De Régnon Reconsidered", *Augustinian Studies* 26/2 (1995) 51-79.

BRACHET J.-Y., DURAND E., "La réception de la Clarification de 1995 sur le Filioque", *Irenikon* 78 (2005) n° 1-2 47-109.

BÓHNKE, Michel, "Die Ursprungsbeziehung zwischen Vater und Geist. Über die Bedeutung eines Denkens in Komplementarität für die ökumenische Hermeneutik", *Catholica* 59 (2005) 305-325.

CANTALAMESSA, Raniero, "Utriusque Spiritus. L'attuale dibattito teologico sullo Spirito Santo alla luce del «Veni Creator»", *Rassegna di Teología* 38 (1997) 465-484.

..., “Cristo «imagen de Dios». Las tradiciones patristicas sobre Col 1,15”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980) 181-212; 345-380.

COZZI, Alberto, “El Filioque a la luz del principio de reciprocidad”, *La Scuola Cattolica* 129 (2004) 43-72.

DEL CURA ELENA, Santiago, “«Creación ex nihilo» como «creación ex amore»: su arraigo y consistencia en el Misterio Trinitario de Dios”, *Estudios Trinitarios* 39/1 (2004) 55-130.

..., “Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo: una pneumatología trinitaria”, *Estudios Trinitarios* 33 (1999) 217-257.

..., “Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo”, *Diálogo Ecuménico* XXXIII 105 (1998) 139-150.

DURAND, Emmanuel, “Perichoresis: A key Concept for Balancing Trinitarian Theology”, en MASPERO, Giulio; Robert WOZNIAK (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology, Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian theology*, T&T Clark, London, 2012, 177-192.

..., “L’innascibilità e le relazioni del Padre, sotto il segno della primauté, nella teologia trinitaria di Bonaventura”, *Revue Thomiste* 106 (2007) 531-564.

..., “El Padre en su relación constitutiva al Hijo según san Tomás de Aquino”, *Revue Thomiste* 107 (2007) 47-72.

MINGO, Alejandro, “Mística y anuncio: un acceso ignorado a la teología trinitaria de W. Pannenberg”, *Teología*, 101 (2010) 27-49.

EMERY, Gilles, “Essentialisme ou personalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d’Aquino?”, *Revue Thomiste* 98 (1998) 5-38.

FAZZARI, Jorge, “100 años de un artículo de Guardini sobre la Trinidad divina y la comunidad humana”, *Teología*, 121 (2016) 25-32.

FERRARA, Ricardo, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema”; *Teología* 80/2 (2002) 52-92.

FERRI, Riccardo, “La relazione come categoria teologica centrale”, *Lateranum* 79 (2013) 59-73.

..., “Lettura critica della categoria di *communio* nella teologia trinitaria contemporanea”, *Path* 11 (2012) 465-474.

FRANCO, Francesco, “La comunione delle persone nella riflessione trinitaria della «Summa theologiae»”, *Ricerche Teologiche* 8 (1997) 271-301.

GALOT, Jean, “Le mystère de la personne du Père”, *Gregorianum* 77 (1996) 5-31.

GARCÍA GUILLEN, Domingo, “«Origen, Fundamento y Meta». Gisbert Greshake y el misterio del Padre”, *Estudios Trinitarios* 47 3 (2013) 454.

..., *Padre es nombre de relación. Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno*, Pontificia Universidad Gregoriana («Analecta Gregoriana» 308), 2010.

GARRIGUES, Jean Miguel, “La réciprocité trinitaire de l’Esprit par rapport au Père et au Fils selon Saint Thomas”, *Revue Thomiste* 98 (1998) 276.

..., “À la suite de la clarification romaine sur Le Filioque”, *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 321-334.

..., “À la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du “filioquisme”, *Irénikon* 69 (1996) 189-212.

..., “La clarification sur la procession du Saint-Esprit et l’enseignement du concile de Florence”, *Irénikon* 68 (1995) 501-506.

GRESHAKE, Gisbert, “Trinity as ‘Communio’”, en: MASPERO, Giulio; Robert WOZNIAK (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology, Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian theology*, T&T Clark, London, 2012, 331-345.

..., “Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene”, *Catholica* 64 (2010) 123-138.

..., “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica”, *Stromata* 62 (2006) 129-149.

..., “Gnade als universaler Heilsprozess in der griechischen Patristik”, *Geist* 3 (2006) 9-12.

..., “Der Ursprung der Kommunikationsidee”, *Communicatio Socialis* 35 (2002) 5-26.

..., *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, en: BIEMER, Günter; Bernhard CASPER; Josef MÜLLER (eds.), *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio*. Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Herder, Freiburg i.Br.-Basel-Wien, 1992, 90-121.

..., “The Pope’s Office of Service: The Scope, Significance and Perspectives of the Decisions made by the First Vatican Council about the Papal Primacy”, *Milltown Studies* 31 (1992) 112-142.

..., “Theologische Herkunft des Personbegriffs” [Selbstanzeige], *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983) 272-273.

..., “Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie”, *Herder-Korr* 27 (1973) 625-633.

..., “Beichtkrise und Bußerneuerung. Zur jüngsten Diskussion im deutschen Sprachraum”, *Herder-Korr* 27 (1973) 137-142.

..., “Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury”, *Theologische Quartalschrift* 153 (1973) 323-345.

..., “Eschatologie”, *Glaubensinformation* 38 (1971) 80-86.

HUCULAK, Benedykt, “Costituzione de/le persone divine secondo S. Giovanni Damasceno” *Antonianum* 59 (1994) 179-212.

KEALY, Whit, “The Holy Spirit Proceeding as Mutual Love: An Interpretation of Aquinas «Summa Theologiae» I 37”, *Angelicum* 77 (2000) 533-558.

KNAUER, Peter, “«Der vom Vater und Sohn ausgeht». Zu einer ökumenischer Kontroverse”, *Theologie und Philosophie* 76 (2001) 229-237.

LADARIA, Luis Francisco, “Tam Pater nemo: Reflections on the Paternity of God”, en en MASPERO, Giulio; Robert WOZNIAC (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology, Disputed Questions and Contemporary Issues in Tinitarian theology*, T&T Clark, London, 2012, 446-471.

..., “La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión”, *Gregorianum* 86/2 (2005) 276-307.

..., “«...Patrem consummat Filius». Un aspecto inédito de la teología trinitaria de Hilario de Potiers”, *Gregorianum* 81/4 (2000) 775-788.

..., “Dios Padre. Algunos aspectos de la teología sistemática reciente”, *Estudios Trinitarios* 32 (2000) 263-295.

..., “La fede in Dio Padre nella tradizione cattolica”, *Lateranum* 66 (2000) 107-128.

..., “Hilario de Poitiers en el tratado sobre la Trinidad de la Summa de santo Toma”, *Compostellana* 43 (1998) 342-359.

..., “Persona y relación en el *de Trinitate* de san Agustín”, *Miscelánea Comillas* 30 (1972) 245-291.

LIES, Lothar, “Der zeitige ökumenische Bemühungen um das Filioque”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 122 (2000) 317-353.

LÓPEZ PRADES, Javier, “De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente. A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria”, *Revista Española de Teología* 58 (1998) 290-292 y 314.

LORENZ DAIBER, Dietrich, “Actualidad bibliográfica de la analogía y de sus diversas aplicaciones (I)”, *Analogía* 5 (1991) 169-203.

MARION, Jean-Luc, “El tercero o el relevo dual”, *Stromata* 62 (2006) 93-120.

MATEO-SECO, Lucas, “The Paternity of the Father and the Procession of the Holy Spirit: Some Historical Remarks on the Ecumenical Problem”, en MASPERO, Giulio; Robert WOZNIAC (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology, Disputed Questions and Contemporary Issues in Tinitarian theology*, T&T Clark, London, 2012, 69-102.

MILANO, Andrea, “Analogia Christi. Sul parlare intorno a Dio in una teología cristiana”, *Ricerche Teologiche* 1 (1990) 29-73.

MUÑOZ, Iglesias, “María y la Trinidad en Lucas 1-2”, *Estudios Trinitarios* 19 (1985) 152-153.

O'DONNELL John., "The Trinity as Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments", *Gregorianum* 69 (1988) 5-34.

..., "Pannenberg's Doctrine of God", *Gregorianum* 72 (1991) 73-98.

PASTOR, Felix, "«Credo in Deum Patrem». Sul primo articolo della fede", *Gregorianum* 80 (1999) 469-488.

..., "«Principium totius Deitatis» Misterio inefable y Lenguaje eclesial, *Gregorianum* 79 (1998) 247-294.

PIKAZA, Xabier, "Trinidad y antropología. Tres modelos: Ladaria L., González A., Andrade B.", *Estudios Trinitarios* 35 (2002) 547-635.

PINCKAERS, Servais, "Recherche de la signification du terme 'spéculatif'", *Nouvelle Revue théologique*, Lovaina, 81 (1959), 673-695.

PRENTER, Regin, "Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie", *Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* 96 (1971) 401-413.

PRZYWARA, Erich, "Analogia Entis", en *Lexikon für Theologie und Kirche*², Freiburg, 1957-1965.

REINHARDT, Elisabeth, *La imagen de Dios en el hombre. La «imago creationis» según Santo Tomás de Aquino*, Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia, Pamplona, Universidad de Navarra, 1985, Vol. IX. N. 7, 424-429.

RICO PAVÉS, José, "Totius fons et origo divinitatis. La persona del Padre en los símbolos de fe de los concilios de Toledo (siglos V- VII)", *Revista Española de Teología* 65 (2005) 173-195.

ROSSETTI, Carlo Lorenzo, "La perichoresi: una chiave della teología católica. A proposito della recente riflessione trinitaria", *Lateranum* 72 (2006) 553-575.

ROVIRA BELLOSO, José María, "La imagen de Dios como Padre en los últimos 40 años", *Estudios Trinitarios* 39 (2005) 191- 218.

SACANNONE, Juan Carlos, "Del individualismo competitivo a la comunión. ¿Hacia un paradigma sociocultural?", *Stromata* 63 (2007) 38-69.

..., "La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion", *Stromata* 62 (2006) 121-128.

SALMANN, Elmar, "Trinität und Kirche. Eine dogmatische Studie", *Catholica* 38 (1984) 352-374.

..., "Wer ist God? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre", *Münchener Theologische Zeitschrift* 35 (1984), 245-261.

SANTAGADA, Osvaldo, "Presta atención, sé inteligente, sé racional, sé responsable. Los preceptos trascendentales según el método de Bernard Lonergan", en: FERNÁNDEZ, Víctor

Mamuel; Carlos María GALLI (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Facultad de Teología UCA, As. Bs., 2005, 477-496.

SCHEFFEZYK, Leo (Ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg-Basel-Wien, 1973.

SCHULZ, Michael, “The Trinitarian Concept of Essence and Substance”, en MASPERO, Giulio; Robert WOZNIAK (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology, Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian theology*, T&T Clark, London, 2012, 146-176.

SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXXIV, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2000.

SESBOUÉ, Bernard, “Dieu et le concept de personne”, *Revue théologique de Louvain* 33 (2002) 321-350.

SIMONETTI, Manlio, “Esegesi ilariana di Col 1,15”, *Vetera Christianorum* 2 (1961) 165-182.

SÖDING, Thomas, “«Gott ist Liebe». 1 Joh 4, 8. 16 als Spitzensatz biblischer Theologie”, en SÖDING, Thomas. (Ed.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, (Festschrift W. Thüsing), Münster, 1996, 306-357.

STAVROU, Michel, “Filioque et théologie trinitaire”, *Revista Católica Internacional Communio* 24, 5-6 (1999) 151-172.

THEOBALD Christoph, “«Dios es relación». A propósito de algunos planteamientos recientes sobre el misterio de la Trinidad”, *Concilium* 289 (2001) 53-66.

TERÁN DUTARI, Julio, “Die Geschichte des Terminus «Analogia entis» und das Werk Przywaras. Dem Denker der «Analogia entis» zum achtzisten Geburtstag”, *Philosophisches Jahrbuch*, 77 (1970) 163-179.

TORREBIARTE, Aguilar, “El concepto de *περιχώρησις* en la Expositio Fidei de San Juan Damasceno”, *Excerta e Dissertationibus in Sacra Theologia* (Universidad de Navarra) 44 (2003) 9-27.

VON BALTHASAR, Hans Urs, “Communio – Ein Programm”, *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, Köln 1 (1972) 4-17.

WOLLENWEIDER, Samuel, “Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996) 163-192.

YAMAMOTO, Ken, “Réciprocité et asymétrie. Une nouvelle typologie de deux modèles de la théologie trinitaire”, *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2006) 151-166.

ZARAZAGA, Gonzalo Javier, “Aportes para una teología de comunión. En torno a la contribución de Gisbert Greshake”, *Stromata* 62 (2006) 151-166.

..., “La Trinidad en el horizonte de la comunión”, *Stromata* 59 (2003) 113-142.

Bibliografía Digital

Ceremonia de investidura como Doctor Honoris Causa al P. Luis F. Ladaria Ferrer SJ, [En línea]. YouTube. 6 febrero de 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=h6dGrAIZ1_Q. [Consulta: abril 2025].

Presentazione del volume «La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, SJ» (Card. Gerhard L. Müller, Mons. Luis F. Ladaria, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014). [En línea]. YouTube. 21 diciembre de 2014. <<https://www.youtube.com/watch?v=NIIdKXI265bA>. [Consulta: abril 2025].

GALÁN VÉLEZ, Francisco Vicente, “Lonergan, lector del Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento” [en línea], Revista de filosofía open Insight vol.8 no.13 ene./jun. 2017. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S200724062017000100217#14 [Consulta: abril 2025].

ÍNDICE

Contenidos.....	7
Siglas.....	11
Presentación: Condición peregrina del conocimiento	13
Introducción.....	17
Capítulo I: Desafíos al estudio del misterio trinitario de Dios y el método de acceso.....	39
1.1. El punto de partida, la Trinidad como misterio de fe.....	41
Primera determinación del Misterio de Dios	46
Segunda determinación del Misterio de Dios	48
Tercera determinación del Misterio de Dios	49
Primera conclusión	50
Nuevas aproximaciones y conclusiones en la determinación del Misterio de Dios.....	51
1.2. Imágenes y comparaciones para el misterio trinitario.....	55
1.3. La unidad de la Trinidad inmanente y la Trinidad económica.....	67
1.3.1. La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente.....	68
1.3.2. La Trinidad inmanente es la que se comunica libre y gratuitamente en la economía de la salvación.....	73
1.3.3. Síntesis conclusiva.....	84
1.4. El problema central: la relación entre unidad y pluralidad trinitaria en Dios.....	91
1.4.1. Versión metafísica del problema.....	94
1.4.1.1. Revolución en la comprensión del ser	94
1.4.1.2. Del ser substancial al ser personal. El camino hacia una ontología trinitaria.....	96
1.4.2. Versión teológica del problema: el predominio de lo unitario.....	103
1.4.2.1. Perspectiva occidental. <i>Deus est Unum in Trinitate</i>	103
1.4.2.2. Perspectiva oriental. <i>Deus est Unus in Trinitate</i>	105
1.5. Justificación del estudio propuesto: <i>Insight</i> y la noción del punto de vista superior.....	113
1.5.1. <i>Insight</i> : Estudio sobre la comprensión humana.....	118
1.5.1.1. La visión de conjunto de la obra.....	118
1.5.1.1.1. Primera aproximación al propósito del libro: <i>Insight</i>	118
1.5.1.1.2. El funcionamiento de la obra.....	118
1.5.1.1.3. El bien práctico de la obra.....	119
1.5.1.1.4. La relación del acto de intelección sobre el acto de intelección y los problemas básicos en filosofía.....	120
1.5.1.2. La Estructura de la obra.....	123

1.5.1.2.1. Explicación general del propósito y de la estructura de la obra.....	123
1.5.1.2.1.1. La naturaleza del conocimiento.....	125
1.5.1.2.1.2. La estructura del conocimiento.....	126
1.5.1.2.1.3. La apropiación de nuestra autoconsciencia intelectual y racional.....	127
1.5.1.2.1.4. El ensamblaje paulatino de los elementos, relaciones, alternativas e implicaciones de la estructura cognoscitiva.....	129
1.5.1.2.1.5. La eficacia pedagógica que rige el desarrollo de la auto-apropiación de la propia autoconsciencia intelectual y racional.....	133
1.5.1.2.2. Profundización en la explicación de la estructura y del movimiento interno de <i>Insight</i>	136
1.5.1.3. La significación teológica de la apropiación personal de nuestra autoconsciencia racional.....	140
1.5.1.3.1 Contribución apologética potencial a la teología.....	141
1.5.1.3.2 Contribuciones remotas al método de la teología.....	141
1.5.1.3.3 Consideración en cuanto a la contribución de la teología para con las otras ciencias.....	147
1.5.2. La noción del punto de vista superior.....	148
1.5.3. Sumario.....	163
1.6. Conclusión: La Trinidad, un misterio que hace pensar.....	169
Capítulo II: Acercamiento al misterio trinitario desde Luis Ladaria.....	191
2.1. Una Opción sistemática.....	199
2.2. <i>Trinitas in unitate</i>	205
2.2.1. De las misiones a las procesiones, relaciones y personas divinas.....	205
2.2.1.1. De las misiones a las “procesiones”.....	205
2.2.1.2. Las procesiones divinas.....	209
2.2.1.3. Las relaciones.....	221
2.2.1.4. Las personas divinas.....	229
2.2.2. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.....	256
2.2.2.1. La persona del Padre, origen sin principio y fuente de la Trinidad.....	256
2.2.2.2. La persona del Hijo, la perfecta respuesta de amor al Padre.....	266
2.2.2.3. La persona del Espíritu Santo, comunión de amor.....	270
2.3. <i>Unitas in Trinitate</i>	283
2.3.1. La mutua inhabitación de las personas, la <i>perichóresis</i>	290
2.3.2. El carácter trinitario de las relaciones intradivinas y la procesión del Espíritu Santo.....	295
2.3.3. Advertencias sobre el paradigma comunal.....	333
2.4. Conclusión.....	339
Capítulo III: Acercamiento al misterio trinitario desde Gisbert Greshake.....	353
3.1. Presupuestos metodológicos.....	359
3.2. La comunión como categoría teo-lógica.....	365
3.3. La persona y la comunión.....	375
3.3.1. Relación entre la fe trinitaria y la comprensión de persona.....	375

CHIMENTO, *Trinidad y Comunión: Contactos y divergencias entre la propuesta teológica de Gisbert Greshake y de Luis Francisco Ladaria*, Buenos Aires, Agape, 2021.

3.3.2. Las notas esenciales de la persona y la realidad de la comunión: La analogía central.....	377
3.4. Dios como Comunión: Superación del dilema del pensar la unidad y la pluralidad.....	387
3.4.1. Tesis. Dios como comunión: mediación entre unidad y pluralidad.....	387
3.4.2. La unidad de Dios como unidad interpersonal de comunión.....	394
3.4.3. La pluralidad de las personas a partir de la realización recíproca de comunión de amor.....	400
3.4.3.1. El Padre en la rítmica del amor.....	402
3.4.3.2. El Hijo en la rítmica del amor.....	404
3.4.3.3. El Espíritu en la rítmica del amor.....	405
3.4.4. Advertencias sobre al paradigma comunional.....	411
3.5. Conclusión.....	419
Capítulo IV: Conclusión comparativa.....	437
4.1. La importancia soteriológica del dogma trinitario.....	439
4.2. La sistematización teórica del dogma trinitario: «El modelo o acercamiento al misterio».....	441
4.3. El punto de partida	457
4.4. La ontología de fondo.....	461
4.5. La co-originalidad de la Unidad y la Pluralidad trinitaria en Dios.....	463
4.6. La comprensión de la unidad.....	465
4.7. La comprensión de la pluralidad.....	467
4.8. Trinidad y Comunión.....	475
4.9. El rol de la tercera persona.....	479
4.10. El modelo trinitario y la prioridad ontológica y lógica.....	483
4.11. Confirmación de la hipótesis inicial: la complementariedad de los modelos esbozados a la luz del misterio de Dios.....	487
Anexo.....	495
Síntesis del Capítulo II: Acercamiento al misterio trinitario desde L. F. Ladaria.....	495
Síntesis del Capítulo III: Acercamiento al misterio trinitario desde G. Greshake.....	497
Bibliografía.....	499
Índice.....	521