

LAS PERFECCIONES RELATIVAS DE LA TRINIDAD EN LA DOCTRINA SUARECIANA

por

E. ELORDUY, S. I.

Sumario: a) Actitud íntima de Suárez ante el problema trinitario.—b) Reparos de Suárez a los conceptos de Aristóteles y Vázquez.—c) Defectos del esquema predicamental aplicado a la Trinidad según Suárez.—d) La solución suareciana.—e) Últimas precisiones.—f) Conclusión.

a) ACTITUD ÍNTIMA DE SUÁREZ ANTE EL PROBLEMA TRINITARIO

El teólogo que emprenda la explicación del tema augusto de la Trinidad, se siente necesariamente anonadado por la grandeza y oscuridad de este misterio. Suárez dice muy bien "que en ninguna materia es más peligroso el error"¹, haciendo suya una expresión formulada por San Agustín² al comienzo de su obra *de Trinitate*.

Pero si la Trinidad es misterio de dificultad que espanta, lo es también de devoción íntima que nos lleva a las comunicaciones inefables con la divinidad. Abandonar el estudio de este dogma por el respeto que inspira, sería como dejar de orar a las Personas de la Trinidad en virtud de ese temor reverencial que nos debe infundir el trato con la majestad de Dios. Este alejamiento del misterio central del Cristianismo, redundaría en ignorancia dogmática y frialdad del alma, que el teólogo debe evitar

(1) SUÁREZ, *De Trinitate*, prólogo; ed. VIVES I 532.

(2) SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* I, 1.

difundiendo el amor y el conocimiento de las tres personas divinas: el amor mediante la oración; el conocimiento mediante el estudio. El Doctor Eximio recomienda expresamente la oración a cada una de las divinas Personas cuando dice:

"Muchas veces se adapta la oración a una u otra Persona, conforme a cierta apropiación. Porque así como aplicamos los atributos esenciales a las Personas—no para excluir a las otras Personas de la identidad en aquellos atributos, sino para indicar alguna propiedad de la tal Persona—, así también oramos a cada una de las Personas por cierta apropiación para reconocer algo peculiar en ellas" ³.

Este consejo está ampliamente autorizado, como razona Suárez, por el uso de la Iglesia. A cada una de las Personas divinas les debemos especial reconocimiento y amor personal. Las hemos de tratar de amigo a amigo, de hijo a padre, de siervo a señor. Este pensamiento central de la doctrina de Suárez, tiene su origen en la historia de su alma y en la orientación total de su sér. No es aventurado decir que no hay teólogo que haya dedicado más afecto al estudio de la personalidad divina que el Doctor Eximio y Piadoso. A ello le impulsaba la educación ascético-mística que había recibido en la escuela ignaciana de la vida interior; escuela en la que fué eminente, como consta por el hecho de que siendo aún joven profesor, a los veintiocho años, era Director espiritual de sus hermanos en religión y discípulos de Avila y Valladolid, cuando la Provincia jesuítica de Castilla tenía directores espirituales de la altura de Lapuente y Baltasar Alvarez, místicos eminentes, de cuya categoría no tenía que desmerecer el P. Espiritual de los escolares de la Compañía. Los secretos íntimos de sus comunicaciones místicas, los ocultó Suárez con tal habilidad que apenas queda de ellos si no el hecho bien comprobado de haber experimentado grandes favores celestiales, cuyo conocimiento hubiera sido un documento precioso para valorizar exactamente muchas de sus doctrinas, y muy especialmente las que se relacionan con la Trinidad.

Esta ausencia de datos sólo puede subsanarse indirectamente teniendo en cuenta la intensidad de la piedad trinitaria de la escuela ignaciana. Los coloquios a las Personas divinas de que se habla en los Ejercicios, son reflejo de la devoción de Ignacio a la Santísima Trinidad, que no podía menos de practicar el

(3) SUÁREZ, *De Oratione* I 9, 14 ed. VIVES 14, 34.

gran comentador del Instituto de la Compañía y de sus Ejercicios ⁴.

Ignoramos hasta qué punto fué admitido Suárez a estas gracias extraordinarias; pero conocemos las líneas generales de su espiritualidad coincidente en todo con la ignaciana y esto nos ayudará a conocer el porqué de la orientación de sus doctrinas trinitarias. Sean éstas aceptables o dignas de corrección, lo cierto es que son reflejo de su devoción al misterio de la Trinidad. Insistimos en este aspecto del Doctor Piadoso, pues aun cuando otros teólogos hayan cultivado fervorosamente la devoción trinitaria, serán pocos los que le igualen en el don de hallar fórmulas teológicas, que satisfagan a la piedad.

En las obras de Suárez destaca sobre las demás una doble preocupación científica que se deriva de su devoción intensa a las Personas divinas. La primera es la de imponer en las ciencias morales y políticas el dogma de la providencia práctica de Dios en el gobierno de los individuos y de los pueblos. Para ello establece como axiomático el principio de que en Dios hay verdadera justicia conmutativa. Esta justicia regula las relaciones de cada hombre con Dios en manera parecida a la justicia conmutativa que relaciona a los hombres mutuamente. Hay también en Dios verdadera justicia distributiva, justicia de jerarcas y de principes, que forma la sociedad y la conserva. Es decir, que Dios actúa en la creación como persona. El deseo de dar relieve a esta intervención personal de Dios, es lo que inspira entre otros

(4) A falta de documentos más precisos del mismo Suárez, sirvan de orientación algunos apuntes interiores que San Ignacio no logró arrojar a las llamas. Ellos prueban plenamente que el trato con las Personas divinas que San Ignacio practicaba y enseñaba, nada tiene de una piedad vaga y abstracta en que el alma se envuelva a sí misma en nubes vaporosas de sentimientos para deleitarse y perderse en ellos. Con Dios se trata como se trata con Personas a quienes se respeta y se ama y no con abstracciones. Dice así San Ignacio en el diario de su alma:

«Conociendo haber mucho faltado en dexar a Personas divinas al tiempo de dar gracias el día pasado y queriéndome abstener de dezir la Misa de la Trinidad que pensaba dezirla y tomar por intercesores a la Madre y al Hijo, porque se me fuese perdonado y restituído la primera gracia, absteniéndome de las Personas divinas para no me allegar a ellas immediate... sintiendo seer la Madre y el Hijo intercesores sentía una íntegra seguridad que el Padre eterno me restituiría a lo pasado.» *Monumenta ignatiana*.

Todo el que sepa amar conoce estos temores y desconfianzas, esta diplomacia y estas cautelas que el amor impone entre las personas que se quieren y temen ofenderse, lo mismo se trate de relaciones con hombres que con Dios. Notables son los apuntes relativos a las consultas de San Ignacio a las Personas divinas sobre el asunto de admitir o no rentas para las casas de la naciente Compañía. *L. c.*

tratados la obra *De legibus*, el opúsculo *De justitia Dei* y grandes discusiones de la *Defensio Fidei*, así como el tratado *De pœnitentiâ* y la colección póstuma encabezada por el opúsculo *De voluntario*. Toda la moral de Suárez está, por tanto, orientada a imponer a los hombres y a los pueblos el principio de que hay que ver en Dios a un Monarca que legisla, a un Señor que manda, a una persona que interviene en todos y cada uno de los seres que han de estarle vinculados con los lazos de noble servidumbre y de profundo amor. Esta idea campea con especial vigor de análisis en todas las obras que tratan de la vida de la gracia y de las virtudes, de la oración, de los misterios de la persona de Cristo y de la Virgen, en una palabra, de la doctrina del Cuerpo Místico del Señor. En la piedad de Suárez domina, por lo tanto, la imperiosa necesidad de dirigirse a Dios como a persona: la ética suareciana está inspirada en el principio de la soberanía personal de Dios. Todas las tendencias internas privadas y sociales imponen a Suárez una orientación personalista que necesita de una doctrina metafísica del mismo signo. La libertad y la personalidad serán los temas favoritos de la especulación suareciana, temas en cierto modo complementarios, que el Doctor Eximio estudia con detención, aunque con esta diferencia: el tema de la libertad lo encuentra suficientemente estudiado; la aportación de Suárez, aunque valiosa, es la de un egregio comentarista de Santo Tomás y de San Agustín. El problema de la personalidad estaba mucho más abandonado, y Suárez tiene la conciencia de que su trabajo en este asunto es verdaderamente fundamental y necesario.

Doctrinas de tanta complicación y trascendencia no pudieron iluminar su conciencia como una ráfaga repentina. Hubo de preceder un crepúsculo necesariamente largo. Es la gestación penosa, sometida a todas aquellas vicisitudes que siempre experimentaron las obras inmortales de los genios. Sócrates necesitó de los sofistas para iniciar la ciencia de la moral helénica: Aristóteles necesitó de las ideas de Platón, y San Agustín la herejía de Pelagio. También Suárez necesitó de adversarios potentes que con su autoridad doctrinal y penetración de ingenio hicieran de crisol que purificara el oro de su doctrina. Aristóteles y Vázquez fueron los genios en que el Doctor Eximio hubo de contrastar sus ideas.

En otros trabajos se ha tratado ya de este punto y cómo

en la teoría de la justicia de Dios y en el concepto de moral contribuyeron los ataques de Vázquez y las doctrinas adversas de Aristóteles para la fijación definitiva de las ideas suarecianas⁶. Cuando el Doctor Eximio estudia las doctrinas así filosóficas como trinitarias sobre la persona, en su gran erudición se hace cargo de numerosas sentencias ya favorables ya contrarias a su propia opinión, que el lector contempla como un desfile de sabios que rivalizan en agudeza y rigor científico de los razonamientos. Suárez recoge y discute sus sentencias, pero sin la obstinada preocupación de una disputa apasionada. Los que verdaderamente le preocupan son los *aliqui moderni*, término con que designa a Vázquez como si fuera una legión, y Aristóteles, el filósofo por excelencia. De Aristóteles dependen la mayor parte de los escolásticos en el planteamiento del problema. Vázquez lo plantea de modo diverso y desconcertante.

b) REPAROS DE SUAREZ A LOS CONCEPTOS DE ARISTOTELES Y VAZQUEZ

Aunque sea una digresión importuna o lo parezca, comencemos por fijar las primeras divergencias de Suárez con estos dos autores en la doctrina sobre la persona. Ante todo examinemos la actitud tomada por Suárez frente al Estagirita. De este modo se entenderán mejor las divergencias teológicas entre el Doctor y el peripatetismo cristiano, representado aquí por Escoto, Cayetano, Báñez y otros muchos autores, que sin conceder autoridad teológica a Aristóteles, adoptan los conceptos elaborados por él en el tema de la relación y en toda la Metafísica. Veamos en unas cuantas citas de Suárez cómo el Doctor Eximio se desentiende del Estagirita en la doctrina de la persona, para elevar el vuelo de su pensamiento filosófico hacia el orden sobrenatural. El estudio que hace de la personalidad, comienza en la Metafísica por el recuento de las cuestiones aristotélicas que omite, orientando el problema a regiones teológicas inaccesibles para el Estagirita.

"Omitidas todas estas cuestiones, emprendemos aquí una discusión más grave, más propia de esta doctrina (sobre la sustancia) y muy necesaria para muchos misterios de la Teología. En ella explicaremos primero los términos, y después la razón en que consiste propiamente la suposicionalidad y lo que la distingue de la naturaleza"⁷.

(6) Cfr. Archivo Granadino (1943), pp. 95-151.

(7) SUÁREZ, *Disput. met.* 34, prólogo: ed. VIVES 26, 348.

Refiriéndose a los que opinan, conforme a Aristóteles, que la naturaleza y el supósito se distinguen con distinción de razón, dice más tarde:

"Tal se juzga ser la sentencia de Aristóteles en el libro séptimo de esta obra, cap. 6 y 11, donde dice que el *ser algo es lo mismo que aquello de quien es*. Y en el libro I, cap. 1, dice que las acciones son de los singulares, entendiendo por singulares los supósitos. De donde nació aquel axioma: *las acciones son de los supósitos*. Y lo mismo parecen haber pensado todos los filósofos que desconocieron los misterios de nuestra fe. Pero lo que es más sorprendente, de los católicos enseñaron esta doctrina Durando *in 1. dist 34, quest. 1.* y Enrique, *Quodl. 4. quest. 4*" 8.

"Pero esta sentencia, aun cuando tal vez con la sola razón natural no se pueda probar que es falsa, no se puede defender en modo alguno, supuesto el misterio de la Encarnación" 9.

Y en otro pasaje de la misma disputación, añade insistiendo en lo mismo:

"Por ahora nos limitamos a confesar, que lo que el supósito añade a la naturaleza, no es ni la materia, ni la forma, ni lo que resulta de ambas cosas, sino algún modo o entidad que se le añade, y que Aristóteles no abarcó en esa división por no conocerlo" 10.

Pero como hay quienes se empeñan en ver en Aristóteles un pensamiento adaptable al escolasticismo cristiano, Suárez dedica tres columnas enteras a deshacer el equívoco en que se funda tal interpretación, examinando uno por uno los textos discutidos, de los que da su parecer definitivo diciendo:

"A mi juicio, no tuvo Aristóteles principio alguno para distinguir el supósito de la naturaleza singular, ni lo tendríamos nosotros si enseñados por los misterios de la fe no hubiéramos tenido ocasión para investigarlo. Por eso Aristóteles habla igualmente de la sustancia, de la quiddidad, de la naturaleza y del supósito" 11.

La diferencia entre Vázquez y Suárez no podía ser tan absoluta como la que al Doctor Eximio le separa de Aristóteles. Más aún, conviene en afirmar que la subsistencia consiste en el *modo de existir* la naturaleza. A pesar de coincidencia tan importante, ambos escritores se separan al aplicar al hombre y a Dios esa noción de supositalidad, llegando en su discusión a las últimas consecuencias. Lo primero que Vázquez reprueba en Suárez es que éste admita subsistencias parciales. Es de notar que en 1595, cuando esto escribía Vázquez, Suárez no había publicado dicha opinión estampada en la *Metafísica*, que se publicó en 1597. Las sentencias de Suárez las conocía Vázquez por medio de los discípulos y por

(8) SUÁREZ, *Disput. met.* 43, 24; ed. VIVES 26, 354.

(9) *L. c. n.* 5.

(10) *L. c. n.* 19; ed. VIVES 26, 359.

(11) *L. c. s.* 3, 18; ed. VIVES 26, 365.

apuntes que hoy no se conservan. Suárez tenía idénticos medios de información respecto de Vázquez. Oigamos a Vázquez:

"Ex hac etiam doctrina inferemus 3. p. q. 4. et 6. (d. 31. n. 31) quam male recentiores nonnulli abutentes etiam nomine subsistentiæ introducunt in quavis hypostasi et supposito mille subsistentias partiales; imo dicunt, quot sunt partes tot esse subsistentias partiales; cum tamen non minus inepte dicatur subsistentia partiales quam persona aut hypostasis partiales ut ibidem dicemus" ¹².

Vázquez cumple lo prometido atacando la teoría suareciana de las subsistencias parciales en la 3 p. d. 3, 15, 16, aunque concediendo que la subsistencia, siendo única y total, admite partes integrales. Al hacer esta concesión parece tener en cuenta la sólida argumentación suareciana en favor de las subsistencias parciales del alma y del cuerpo ¹³ y de la materia y de la forma ¹⁴. La consideración de que en este caso se podría hablar de hipostasis y personas parciales, es una exageración de Vázquez. Para hablar de personas parciales es preciso admitir razones parciales y Suárez nunca pensó en asignar partes diversas a la razón. Por lo demás, la oposición que delatan estas divergencias filosóficas necesariamente ha de tener consecuencias muy graves al tratarse de las relaciones divinas.

Todavía es mayor la divergencia entre ambos autores respecto del axioma *actiones sunt suppositorum*. Suárez, con todos los tomistas, defiende que la subsistencia es condición necesaria para la acción, aun cuando no es la misma subsistencia la que produce físicamente el acto. Además, Suárez admite la posibilidad de que Dios destruya en una substancia completa la subsistencia, en cuyo caso tendríamos el fenómeno milagroso de una substancia capaz de obrar sin subsistencia, es decir, con la existencia incompleta ¹⁵.

Vázquez niega el axioma *actiones sunt suppositorum*. Según esto, si la humanidad de Cristo hubiese sido creada antes de ser asumida por el Verbo, hubiese podido merecer de *congruo* la unión hipostática ¹⁶ con el auxilio de la gracia. Más aún, como la naturaleza, según él, es producida *ratione prius* que el supósito, la

(12) VÁZQUEZ. *In 1 p. d. 125, c. 4, n. 17.*

(13) SUÁREZ, *Disput. met.* 34, 5. 30-34; ed. VIVES 26, 388.

(14) *L. c.* n. 50; ed. VIVES 26, 395.

(15) *L. c.* s. 7, 15; ed. VIVES 26, 417.

(16) VÁZQUEZ, *In 3 p. d. 31, c. 3, n. 42.*

naturaleza misma no sólo es *principium quo*, sino *principium quod* de sus operaciones ¹⁷.

Suárez rechaza esta sentencia en su primera edición de la obra *De Incarnatione* (1590). La refuta con más detenimiento en la segunda edición (1595) y la reprueba de nuevo en la *Metafísica*. La verdad de ese axioma tiene aplicación ante todo al orden moral, donde la persona como tal, por encima del valor que tengan las obras en su producción física, les puede conferir un valor especial. Este valor moral sobreañadido a la realidad física es lo que Vázquez nunca pudo entender, y Suárez supone como fundamento de la moral y de la economía de la gracia. Así dice Suárez:

"Tertio, ostendo sine causa conungi hanc efficientiam (physicam) ad explicandum valorem satisfactionis Christi, quia persona confert valorem operi ut moralis circumstantia eius; ut autem circumstantia moralis augeat bonitatem vel valorem operis, non semper requiritur ac physicus influxus secundum eam rationem, qua circumstantia est, ut in hac ipsa circumstantia persone videre licet; multorum enim opinio est, gratiam habitualement non influere physice in actus meritorios, quatenus est in essentia anime, et tamen certum est quatenus dignificat personam, gratiamque Deo reddit, maxime conferre ad valorem operum in esse meriti vel satisfactionis... Item dignitas regis vel alia similis auget interdum valorem morale operis, quamvis non influat physice in actus, ut per se constat" ¹⁸.

Con esto llegamos a un punto donde las posiciones de Vázquez y Suárez adquieren una trascendencia gravísima. Para el P. Suárez, todo el orden moral reposa sobre la persona, aunque sin prescindir de la naturaleza. Vázquez no admite esa moralidad que no está contenida en el orden de la naturaleza. Suárez estima tan peligrosa esta actitud de Vázquez, que se cree obligado a indicárselo al P. Aquaviva como raíz dañina y recóndita de doctrinas peligrosas de su hermano y profesor.

Defiende Vázquez "que un justo no puede satisfacer por otro, aunque esta última (opinión) no la he visto impresa sino en un papel suyo, pero viene de otros principios, que la remisión del pecado se hace por sola la repugnancia natural de los actos, y que nuestras obras desta vida quitan la pena del purgatorio por su fuerza (supposita gratia) y repugnancia cum reatu pœnæ, sin otra promesa, o remisión, o conmutación fundada en ley o en voluntad de Dios. Y esto último está impreso, 1.ª pte. Dis. 85, c. 6; y tiene otra

(17) *L. c.* nn. 16-17.

(18) SUÁREZ, *De incarnat.* d. 4, s. 4. n. 13; ed. VIVES 17. 37. Es trozo añadido en la reedición de 1593.

rayz más remota que es poner en la voluntad de Dios un modo de querer tan natural que no le dexa (para decirlo así) moralidad ninguna, que sería largo de decir, pero puedese mandar ver en su 1.^a pte. Disp. 82 cap. 6 et jvant quæ dicit D. 79, c. 2, nos. 2 et 12”¹⁹.

La apreciación del P. Suárez podrá ser discutible, pero la referencia de la doctrina de Vázquez en que se funda es fundamentalmente exacta, como puede verse por algunos párrafos de los que apunta Suárez. Como en el concepto suareciano la moralidad está fundada en la persona, y en el fondo estas doctrinas han de repercutir fuertemente en las tesis respectivas de ambos autores sobre las perfecciones relativas de Dios, no está de más que justifiquemos con citas del propio Vázquez la doctrina que Suárez le atribuye. Dice, pues, refiriéndose a Suárez:

“At vero obijciunt aliqui hoc modo: nulla facta mutatione in rebus potest aliquis qui erat antea voto obligatus, manere absolutus, si Deus voluntate sua vellet: ergo ex solo nutu divine voluntatis potest in rebus ordo constitui. Respondeo numquam aliquem hominem esse absolutum a voto, donec revelet Deus voluntatem suam, alicui saltem. Facta autem revelatione, etiamsi ille, qui vovit, ignoret et ob ignorantiam obligetur, tamen reipsa non obligatur: at si Deus nihil revelaret, homo semper deberet reipsa votum adimplere: facta enim revelatione, fuisset sufficiens mutatio, ut id quod obligabat non obligaret: ea vero non facta, nulla esset facta mutatio, et ha res in eodem statu permaneret. Si dicas sufficere Deum intra se habere actum liberum, ut pro eo tempore votum non obligaret, respondeo talem actum liberum elicited nullum in Deo esse, ut disputatione illa 79. cap. 2. notavi sed solam essentiam Dei nudam cum ordine ad obiecta creata: quare si hæc non mutentur, eadem dicetur voluntas manere. Præterea, etiamsi talis actus in Deo esset, ut vim legis haberet, deberet esse insinuatús vel revelatus: alioquin votum reipsa non solveret.”²⁰.

Vázquez no admite ni en Dios ni en los hombres más realidades que las de la naturaleza. Todo ese otro mundo de entidades morales, que entrelazan mutuamente a las personas como tales, no es nada fuera de los actos mismos que las ponen en relación; no hay más contacto moral ni lazos ni obligaciones que no consistan en las realidades físicas de los actos y se identifiquen con ellos. Por eso el mismo Dios, mientras no actúa física y positivamente con sus decretos eternos, no puede tener ningún amor especial a un ser posible sobre los otros. Dios ama los seres posibles con un amor necesario. Vázquez defiende esta tesis con el mayor denuedo y para que

(19) SCORRAILLE, *El Padre Francisco Suárez*, ed. HERNANDEZ, Barcelona (1917), II 456.

(20) VÁZQUEZ, *In 1 p. d. 82, c. 6, n. 29*.

nadie le entienda mal, fija su pensamiento con estas palabras:

“Verum cum dicimus voluntatem Dei necessario ferri in creaturas posibles. intelligendum est non solum de ipsis quatenus existentes in Deo dicuntur esse ipse Deus (hoc enim solum esset voluntas Dei ferri in ipsum Deum) sed intelligi debet de creaturis secundum esse formale ipsarum”²¹.

Tales son dos de los varios párrafos, que Suárez interpreta como negación de toda moralidad en Dios. En realidad difícilmente pueden darse dentro de la ortodoxia católica posiciones más antagónicas que las que Suárez y Vázquez acaban de fijar en esos trozos. La importancia que ellos tienen para la moral está a la vista. Pero no es menor la que tiene para el concepto que nos hayamos de formar de la misma divinidad y muy especialmente de las personas de la Trinidad, de sus perfecciones relativas y de las tesis que de ellas se derivan. Baste este proemio para demostrar que si Suárez toma una actitud tan definida en la doctrina de la Trinidad, no lo hace ni por amor a la novedad ni por pura especulación ni por prurito de eclecticismo. Algo más hondo que lleva en su alma le obliga a atribuir a las Personas divinas todas aquellas perfecciones relativas que sean compatibles con la unidad de la esencia divina. En cambio Vázquez, por más que pretenda atribuir a Dios perfecciones relativas, será siempre de tal modo que el honor debido a esas perfecciones redunde sólo en la esencia divina, y de ninguna manera en las relaciones o Personas como tales. Esta actitud íntima de los dos grandes autores determina necesariamente un doble planteamiento del problema trinitario. Vázquez y Suárez serán consecuentes con la actitud que toman en el punto de partida de sus especulaciones.

c) DEFECTOS DEL ESQUEMA PREDIGAMENTAL APLICADO A LA TRINIDAD, SEGUN SUAREZ

Aristóteles, Vázquez y Suárez han planteado cada cual a su modo el problema de las perfecciones relativas. Al trasladar la cuestión al misterio de la Trinidad, los escolistas y tomistas han abordado la discusión conforme al esquema aristotélico, negando la existencia de perfecciones personales en Dios. Suárez refiere el fundamento de

(21) VÁZQUEZ, *In 1 p. d. 79 y c. 2, n. 11.*

(22) SUÁREZ, *De Trinitate* III 9, 1; ed. VIVES I 603.

esta corriente tradicional de Escoto, Durando, Ricardo de Mediavilla, Capreolo, Cayetano y otros tomistas, en la forma siguiente:

"Fundamentum a priori huius sententiæ est quia proprietas personalis in Deo secundum propriam rationem nullam dicit perfectionem. Huius ratio est quia illa proprietas est relatio, ut infra ostendemus. At relatio ut relatio in tota sua communitate sumpta non dicit perfectionem, tum quia relatio ut sic non dicit *in*, sed *ad*, et ideo secundum se non addit perfectionem, unde in creaturis adest et abest sine subjecti mutatione: tum etiam, quia *ad*, ut *ad* commune est relationibus rationis, in quibus nulla perfectio cogitari potest, ergo personalis proprietas, quatenus relatio est, nullam affert Deo perfectionem" ²².

Hay otras razones, por ejemplo, la que se basa en la infinidad de la esencia divina, que se pueden hacer valer en favor de esta doctrina negativa de las perfecciones relativas. Pero la fundamental es la indicada por Suárez, y que como acabamos de indicar, se basa en el mismo planteamiento del problema, cuando éste se considera como un caso particular de la doctrina de las relaciones. El abolengo peripatético de esta solución, completamente lógica dentro de su planteamiento, aparece con más relieve aún que en Suárez en autores tomistas que la defienden ²³. Oigamos a Báñez, que aduce en su favor otros nombres omitidos por Suárez, tales como el de Cano y el Ferrariense:

"Pro decisione huius difficultatis recolendum est fundamentum illud, quod D. Thomas explicat in hoc articulo. Hanc esse differentiam inter alia genera accidentium et relationem, quod alia genera accidentium non solum secundum rationem communem omnibus accidentibus respiciunt subjectum in quo sunt, sed etiam secundum proprias

(23) Incluimos dentro de la dirección aristotélica varias doctrinas trinitarias que, con más o menos modificaciones, aplican en la Teología el concepto peripatético sobre la relación predicamental. ARISTOTELES enseña que la relación no incluye *oðsia* ni potencial ni actual; como la *oðsia* es la única realidad y la única bondad, o por lo menos no hay bondad sin *oðsia*, se sigue lógicamente que la relación no puede incluir bondad ni perfección real. El *áqabón* es algo que adviene a la *oðsia*, que procede del mismo tronco. La *Ética a Nicómaco*, con todo, parece atribuir una bondad secundaria y bastarda a la relación (EN, A. 4, 1.095 a 20-213; en la *Metafísica*, ni siquiera esa perfección de segundo grado se le atribuye; y esta es la doctrina que van a copiar los escolásticos anteriores a SUAREZ, aunque no sin limitaciones. En la lectura de este trabajo en la 3.^a Semana de Teología, el moderador, R. P. EMILIO SAURAS, O. P., advirtió acertadamente que STO. TOMAS no abandonó, como SUAREZ, la doctrina predicamental de ARISTOTELES al aplicarla a la Trinidad, porque el Doctor Angélico interpretaba analógicamente al Estagirita; y que, por lo demás, no se deben confundir en una las diversas posiciones adoptadas por los escolásticos, que niegan la perfecciones relativas a Dios. Ambas observaciones nos parecen completamente fundadas y, según ellas, se ha de interpretar la exposición que hacemos en el texto.

rationes significant aliquid per respectum ad subjectum; relatio vero secundum communem rationem accidentis dicit respectum ad subjectum in quo est, quia est accidens: at secundum propriam rationem dicit respectum ad aliquid extra.

"Sit prima conclusio: Relatio, secundum rationem communem accidentis (sive ut terminis Cajetani utamur) relatio ut dicit In, est perfectio sive in creaturis sive in Deo...

"Secunda conclusio: Relatio quælibet secundum propriam et communem rationem, præcise prout dicit respectum ad aliquid distinctum, neque importat perfectionem neque imperfectionem" 24.

Báñez, lo mismo que todos los defensores de esta opinión negativa de las perfecciones relativas (entre ellos figuran el mismo Belarmino y Molina) reducen, como se ve, el asunto, a un apartado de la doctrina del predicamento aristotélico de la relación. ¿Hay derecho para incluir el estudio de las relaciones personales de Dios, que Aristóteles desconoció en absoluto, a la doctrina de las categorías aristotélicas? Suárez insiste una y otra vez en la incompetencia de Aristóteles en el tema de la persona, pues por falta de la luz de la revelación, confundió la persona con la naturaleza. Es, por lo tanto, ilógico, mientras no haya razones especiales que lo justifiquen, el que los teólogos católicos empleen para el estudio de las relaciones personales un esquema construido tan sólo para relaciones no personales, es decir, para el conocimiento de las esencias físicas de las cosas.

No se ha ocellado esta dificultad a los defensores de la sentencia negativa. Billot ha tratado de justificar este planteamiento del problema, en el que las relaciones divinas se estudian como relaciones predicamentales, diciendo de este modo:

"Ne tamen fallaris in vocabulo *predicamenti* cum de divinis agitur. Observa non esse intentionis nostre ponere Deum in predicamento, absit. Predicamenta enim sunt summa genera entis. Deus autem non est in genere, sed supra omne genus, cum nihil de eo et creaturis univoce dicatur. Sensus igitur est quod ratio duorum predicamentorum (substantiæ et accidentis) proprie est in Deo, non tamen quoad modum imperfectum quo in creaturis contrahitur ad determinatum genus. Et hoc ideo est, quia propria ratio substantiæ et relationis potest depurari a modo imperfecto quo habetur apud nos, non autem ratio quantitatis, qualitatis, actionis et passionis, et sic de aliis" 25.

Depurada la noción de sustancia o de relación, no hay, en efecto inconveniente en que este predicamento se aplique a Dios. Pero esto no quita que en las relaciones divinas haya malices, aspectos o realidades que rebasen del esquema aristotélico, construido sin tener la

(24) BÁÑEZ, *In 1 p. q. 28, a 2.*

(25) BILLOT, *Deo Deo uno et trino.* q. 28 pp. 412-413.

menor idea de la posibilidad de las personas divinas, que son relaciones subsistentes. Por eso, aunque sea lógico que se aplique a Dios de la doctrina de la relación todo aquello positivo que no implique las imperfecciones propias de las relaciones entre los seres creados; pero sería ilógico, que por no caber dentro de ese molde, se negaran a priori en Dios otras perfecciones superiores que son propias sólo de las relaciones subsistentes.

Además, eso que en Dios queda depuradas las nociones de sustancias y accidente, ¿qué es? Billot, que es fiel al lenguaje aristotélico, nada tiene que contestar a esta pregunta; lo único que puede decir es que *eso algo* se puede llamar subsistencia, relación, un *esse ad* subsistente; términos consagrados por el uso con los que no se contesta satisfactoriamente a la pregunta formulada, mientras no se traduzcan a términos más sencillos. Suárez dirá que esa relación es algo cuya posesión es mejor que su carencia; que se trata de una realidad, de una perfección, *de algo* análogo a nuestras relaciones morales, aunque de bondad infinitamente superior y más santa. Con lo cual, sin revelar el misterio siempre inescrutable, da doctrina muy importante para que al dirigirnos al Padre le alabemos, por que lo es de tal Hijo, al Hijo por que es Hijo de tal Padre, y al Espíritu Santo por que es Amor subsistente de tal Padre y tal Hijo.

En suma, volviendo al Estagirita, como indica repetidas veces el Doctor Eximio, Aristóteles no es maestro idóneo ni juez competente para fallar en los misterios del cristianismo; su sistema de predicamentos fué construído para el ser físico natural, y no para este otro mundo superior que nos ha manifesado la Revelación. Ni aun en los supósitos creados (que Aristóteles no distinguió de la naturaleza), vale este argumento, pues el *esse ad* les afecta a ellos; hay relaciones que nos honran o nos deshonran, nos perfeccionan o nos degradan, aun cuando no sean subsistentes. Tal es, en suma, el criterio de Suárez respecto a este planteamiento del problema, uniendo las consideraciones anteriores de la *Metafísica* a la respuesta que da en este pasaje a la sentencia negativa ²⁶.

Además del teólogo belga Clithove, sobre cuya opinión verdadera discuten Suárez y Vázquez, hubo otros a quienes se les hizo duro el negar la perfección de las relaciones divinas. Tales fueron el inglés Mayr (Major) y el español Bartolomé de Torres, que supusieron que las relaciones divinas son infinitamente perfectas *in genere entis*,

(26) SUÁREZ, *De Trinitate*, III 10, 2; ed. VIVES I 608.

cosa que no negaron ni Escoto ni Cayetano ni defensor alguno de la sentencia anterior. Suárez reduce esta opinión a la primera, aquilando el estado de la cuestión con estas palabras:

"Non est tamen hoc punctum quæstionis: sed an ipsa relatio, prout intelligitur aliquid addere essentia, intelligatur etiam adjungere aliquam perfectionem et hoc est, quod negant priores auctores" 27.

El estado de la cuestión tal como la presenta Vázquez es mucho más complicado y merece alguna mayor atención por el influjo que ha tenido en autores posteriores. El docto comentarista de Santo Tomás dedica a este asunto la disputación 122 de la 1.ª parte, encabezándola con estas acertadas palabras: *An relatio divina, ut concipitur diversa ab essentia, sit aliqua perfectio*, dividiendo la materia en varios capítulos. En el primero de ellos expone la sentencia de Escoto, Durando, Capreolo y Cayetano, según los cuales la relación no es en Dios ninguna perfección. En el capítulo segundo refuta esa sentencia:

"Quia sicut melius est Deo esse sapientem, quam non sapientem, ita melius est Deo esse Patrem, Filium et Spiritum Sanctum quam non esse... Ex quo inferemus c. 4. relationes non solum ad perfectionem Dei pertinere, sed etiam esse perfectiones simpliciter simplices ipsius Dei" 28.

En la redacción de este capítulo aparece el esfuerzo de Vázquez por plantear la cuestión por una parte conforme al esquema peripatético de las categorías—estableciendo en la esencia la perfección de las personas divinas—y por otra parte en admitir que las mismas personas confieren a la esencia una perfección que ella no tiene en cuanto tal. Es un conato de armonía de la teoría de Suárez con la tradicional y más corriente entre los escolásticos.

En el capítulo tercero, sin citar a Suárez expresamente, le incluye entre los nominalistas y expone así su sentencia:

"Relationem personalem in Deo esse perfectionem ac proinde tres perfectiones relativas in eo concedendas esse, putarunt Gabriel et alii. Cap. 3. Alii non solum docent relationes divinas esse perfectiones Dei secundum propriam rationem relationis, sed etiam tres esse perfectiones relativas realiter distinctas. Quam sententiam recentiores aliqui amplectuntur et aperte docuit Gabriel in I d. 7 y. 3. art. 3., qui, ut explicet suam sententiam, more sue scholæ varias affert accep-

(27) *L. c. 4.* Tal es la doctrina que defiende SUÁREZ sobre la realidad, o perfección del *esse ad predicamental* (*Metaph. disput. 47, sec. 2, n. 22*; ed. VIVES 26, 792).

(28) VÁZQUEZ, *In 1 p. d. 122, c. 2.*

tiones perfectionis, non quia revera vocabulum apud Latinos tot modis usurpetur, sed quia Nominales, ut aliquas fugiant difficultates, vocabulis ipsis ludere videntur. Inquit ergo, duobus modis dici perfectionem, priori modo dicitur et, quæ est simpliciter summa et infinita, cui impossibilis est aliqua imperfectio: et hoc modo tres relationes divinæ sunt tres simpliciter perfectiones. Posteriori modo dicitur perfectio simpliciter simplex, quæ convenit omni supposito divino, et ita relationes in Deo non sunt perfectiones simpliciter: quia quælibet eorum non convenit omni supposito: atqui hoc pacto una perfectio est in Patre, quæ non est in Filio” 29.

La referencia de la opinión de Gabriel Biel y de Suárez es exacta en cuanto a la tesis; pero en cuanto a sus motivos necesita explicación. El vocablo perfección lo usa Gabriel modificando algo la distinción introducida por San Anselmo. Suárez no aprueba el empleo que de esta voz hace Biel, aunque le expone en forma algo distinta de la que hemos visto en Vázquez. La referencia de Suárez es como sigue:

“Quod in re sensit etiam Gabriel supra, quamvis in modo loquendi differat; vocat enim perfectionem relationis divinæ perfectionem simpliciter. Ac subinde, ut inconvenientia evitet, distinguit duplicem perfectionem simpliciter. Una est supra definita, quæ formaliter requiritur in omni ente finito simpliciter. Altera vero inquit, est, quæ in suo genere est summa, et nullam includit imperfectionem, quamvis non sit formaliter necessaria in ente simpliciter et summe perfectio, et hujusmodi dicit esse perfectionem relationis. Tamen, quia vocibus utendum est juxta communem usum, ideo priorem solum voco perfectionem simpliciter, et relativam perfectionem sub alio membro constituo” 30.

En el capítulo cuarto, Vázquez impugna la opinión de Gabriel Biel y Suárez, primero y principalmente por no hallarse en los Santos Padres ninguna expresión, en que apliquen a Dios en plural las perfecciones, y después especialmente a Suárez por el modo como entiende a San Anselmo en el pasaje sobre la perfección divina *quæ melior est ipsa, quam non ipsa*; diciendo que San Anselmo se refiere a la esencia de Dios y no a las personas 31, para deducir que todas las perfecciones de Dios son *simpliciter simplices*.

El capítulo quinto es de nuevo de discusión contra Suárez, a propósito de la interpretación dada al Damasceno por Clithove 32.

Después de estos preparativos expone Vázquez su sentencia per-

(29) L. c. 4.

(30) SUÁREZ, *De Trinitate* III 10, 4; ed. VIVES I 609.

(31) VÁZQUEZ, *In 1 p. d. 122, c. 4. 10.*

(32) CLITHOVE, *De fide Damasceni*, c. 11 (citado por VÁZQUEZ).

sonal, como coincidente con la de Bartolomé de Torres y la de Mayr y en parte con la de Cayetano, distinguiendo en ella dos partes:

“Duas vero habet partes, una est relationem personalem ad perfectionem Dei pertinere: hæc autem satis probata est contra primam sententiam cap. 2. huius disputationis, in qua cum Gabriele et aliis, qui secundam sequuntur convenimus: altera est, has tres relationes in Deo non esse tres perfectiones; ac proinde non sequi aliquam perfectionem esse in una persona, quæ non sit in alia” 33.

Para justificar su teoría, Vázquez expone la objeción principal, a que en su concepto está expuesta: la objeción es la siguiente:

“Qualibet relatio, prout ab essentia distinguitur, est vere relatio realis, ac proinde ens reale: multiplicato autem inferiori, multiplicatur superius; ergo, si sunt tres relationes reales realiter distinctæ, erunt tres res, seu tria entia, seu tres entitates. Atqui perfectio, seu bonitas est etiam prædicatum superius; ergo illa quoque erit triplex” 34.

Rechazadas las soluciones que a esta objeción dan Bartolomé de Torres y Juan Mayr, asienta Vázquez los tres puntales en que funda su teoría: 1.º El nombre de perfección tiene dos sentidos; hay una perfección que significa integridad del ser al que nada le falta; en el segundo sentido perfección quiere decir algo que le conviene a la cosa por que la integra. 2.º La bondad que perfecciona un ser o la perfección en el segundo sentido tiene que ser distinta del ser integrado, por lo menos con distinción de razón, pues nada se completa o integra a sí mismo. 3.º Un ser sólo tiene una integridad o totalidad, aun cuando conste de distintas perfecciones integrantes. Tales son los tres prenotandos.

Entendida la perfección en el primer sentido—como integridad de la cosa, o sea como bondad trascendental o pasión del ente—esa perfección es el conjunto de todos los atributos, relaciones y perfecciones divinas, que son una sola cosa, una idéntica perfección: “omnes hæc sunt idem cum una essentia, cum qua unum integrant Deum et perficiunt; ex quo et una solum integritas resultat” 35. Como se ve, en este sentido no hay lugar a perfecciones relativas distintas entre sí.

Tampoco en el sentido de perfección de conveniencia puede haber en Dios tres perfecciones relativas reales, sino sólo perfecciones relativas distintas *secundum rationem*. No importa que las

(33) VÁZQUEZ, *In I p. d. 122, c. 8.*

(34) *L. c.*

(35) *L. c. n. 22.*

relaciones mismas sean reales y realmente distintas entre sí, porque para esta distinción real de las relaciones basta su mutua oposición; mientras que la distinción real de las perfecciones implicaría su distinción de la esencia, conforme al segundo prenotando, donde se hacía ver que la distinción entre lo que perfecciona o integra y lo integrado tiene que ser real si el perfeccionamiento es real. Así que las relaciones son reales (es decir de términos reales), pero las perfecciones no son reales, en cuanto distintas.

En suma: la doctrina de Vázquez viene a resumirse así:

“Ad perfectionem Dei in persona subsistentis relationes pertinere, sicut attributa ad perfectionem essentiae secundum se ut cap 2. dictum est, non alia ratione, nisi quia ita ad perfectionem Dei pertinet esse fecundum, sicut esse sapientem; sed trinitas personarum, in quibus attenditur fecunditas non facit trinitatem perfectionum. Ex quo etiam fit, ut perfectio et integritas quae consideratur ex parte essentiae secundum se, praetelligatur personis; sed quae consideratur in Deo ut subsistenti in personis, non intelligatur prius quam personæ”³⁶.

Tal es la ingeniosa sentencia de Vázquez, producto conjugado de su propia orientación aristotélica, que le hace discuir sobre las cosas divinas con esquemas peripatéticos, y de la necesidad de considerar las relaciones divinas como una perfección. La solución consiste en reducir las relaciones a la fecundidad divina, manifestación de la vida natural que radica en la misma esencia de Dios. La fecundidad integra la esencia y contribuye a la omniperección divina, y por lo tanto las relaciones están integrando—aun en su *esse ad*—esa perfección única. En el fondo, la sentencia de Vázquez no se diferencia de la de Escoto y Cayetano, si no en que insiste en la necesidad de tener en cuenta el *esse ad* de las relaciones como perfección divina. Esa perfección es, si se quiere, de orden moral, como en otro pasaje indica el mismo Vázquez, pero de un orden moral que no es si no un aspecto del orden de la naturaleza.

Esta confusión de dos órdenes distintos de realidades es lo que Suárez impugna constantemente en la mentalidad de Vázquez y en particular en esta materia de la Trinidad. Por eso, al sintetizar el pensamiento de Vázquez le reprocha primeramente el querer unir dos sentencias radicalmente opuestas, y deshacer después los pro-

notandos en que apoya su intento de armonía. Suárez presenta la sentencia de Vázquez diciendo:

“Nihilominus est tertia sententia, que hoc tempore aliquibus probatur, qui duo hæc, que subjiciam, conantur conjungere. Primum quod relationes divinæ secundum proprias rationes dicant et addant (nostro modo intelligendi) perfectionem simpliciter divinæ essentiali, ratione distinctam ab omni perfectione, quam habet divinitas ab omnibus attributis absolutis. Secundum est, nihilominus hanc perfectionem in Deo tantum esse unam, nec multiplicari realiter in personis, ideoque (ajunt) secundum rem nullam perfectionem esse in una persona, que non sit in alia, quamvis hoc secundum rationem admittant”³⁷.

Suárez suscribe la primera parte, como doctrina que él ha de defender, pero reprueba la segunda, atacando primeramente la teoría de Vázquez sobre la integridad de la esencia divina mediante las perfecciones.

Vázquez, que reprende a Gabriel Biel por haber introducido sentidos nuevos en el concepto de perfección, no tiene ante todo derecho alguno para decir una cosa tan peregrina, como es el afirmar que las relaciones pertenecen a la integridad divina. Ningún santo padre ha dicho semejante cosa; de ella se seguiría que el Padre no es Dios completo e íntegro, por que le faltan las relaciones de la filiación y de la espiración pasiva³⁸.

Además, esa integridad tendría que ser una perfección colectiva—integrada por perfecciones absolutas y relativas—cosa que repugna en la simplicidad de Dios³⁹, o simple; y en este caso tendría que ser o absoluta o relativa. Si es absoluta no puede contener las relaciones; y si es relativa, porque en cuanto tal dice oposición con otra, que es lo contrario de la integración⁴⁰. Finalmente la teoría de Vázquez está en oposición con San Juan Damasceno, que condena el que se ponga en la Trinidad una naturaleza compuesta de tres personas imperfectas; en la Trinidad las tres personas son perfectas y no hay composición alguna⁴¹. En suma, que esa integridad de Dios es una mezcla heterogénea de algo relativo y algo absoluto, que Vázquez quiere hacer todo absoluto en Dios. Tal es el resultado de combinar el esquema aristotélico de la relación predicamental con la bondad transcendental.

Un análisis más profundo lleva a Suárez a ver que cada una

(37) SUÁREZ, *De Trinitate* III 9, 5; ed. VIVES I 604.

(38) *L. c. n. 7.*

(39) *L. c. n. 10.*

(40) *L. c. n. 8.*

(41) *L. c. n. 9.*

de las personas es una integridad perfecta. Son, por lo tanto, tres integridades perfectas, pero relativas, que no impiden sino que están en la integridad absoluta de la esencia, cosa que aun en las criaturas puede darse.

Tampoco le parece a Suárez más concluyente la división que Vázquez introduce en el concepto de perfección. La perfección, en cuanto conveniencia al todo, la tiene cada una de las relaciones para su propia persona. No obsta el que esa conveniencia sea una contribución de sola razón, por que lo mismo se ha de decir de lo que convenga o contribuya la relación a la esencia, de la que sólo por razón se distingue. Luego aquellas bondades relativas serán tres realmente distintas entre sí como las mismas relaciones.

d) LA SOLUCION SUARECIANA

El gran acierto teológico de Suárez está en haber construido una metafísica que racionalmente explicara así los fenómenos conocidos o cognoscibles para la pura razón humana, como las realidades de órdenes superiores que nos han sido descubiertas por la influencia conjunta de la historia regida por la providencia de Dios y por la misma revelación divina.

Esta ventaja es apreciable de una manera particular en el tema de las relaciones divinas. Suárez insiste una y otra vez que su estudio no puede desarrollarse conforme al esquema de las relaciones predicamentales, porque caen fuera de todo predicamento. Abordar como si fueran relaciones del ser predicamental lo que no es relación predicamental, es desfigurar toda la visión del problema desde su mismo planteamiento. Esto lo dice Suárez en la metafísica, independientemente de las perfecciones que puedan estar incluidas en las relaciones:

"Certum est tamen non esse relationes (divinas) tantum secundum dici, sed secundum esse, neque esse proprie in rigore relationes prædicamentales, quia substantiæ sunt infinitæ et altioris ordinis, ideoque in nullo prædicamento collocantur; unde neque etiam habent illam imperfectionem seu modum essendi per resultantiam ex fundamento et termino, sed sunt vel ex se, ut relatio producentis, verbi gratia, paternitas, vel per se producuntur per propriam productionem. Aut (ut juxta nostrum modum concipiendi loquamur) comproducuntur, et, formaliter loquendo, per se attinguntur per ipsas origines, ut filiatio et processio passiva. Sunt ergo illæ relationes altioris ordinis eminenter complectentes quidquid perfectionis et proprietatis neces-

sariæ ad verum respectum realem reperitur in respectu transcendentali et prædicamentali, seclusis imperfectionibus" 42.

Sujetar las relaciones divinas al molde limitado y extraño de las relaciones creadas es destrozarlas; ni siquiera en lenguaje análogo podemos hablar de las relaciones divinas como si fueran predicamentales. Por eso, recusa Suárez una objeción que se le dirige con una expresión incidental de Santo Tomás 43, diciendo:

"Fundamentum autem quod sumebatur ex verbis D. Thomæ, nihil ad præsens facit, quia relationes divinæ in prædicamento non sunt. Tamen propter proportionem et propter veritatem ipsius prædicamenti realis, sunt illa verba obscura. Ut autem opinor, mens D. Thomæ solum fuit docere, per rationem excogitari aut fingi aliquid simile prædicamento ad aliquid. Quod, sano modo intellectum, est verum, scilicet secundum quamdam proportionalitatem, non vero secundum univocam rationem, imo nec secundum realem convenientiam, etiam analogam, ut dixi latius disp. 47 Metaphysicæ" 44.

Adoptada esta posición inicial, la doctrina de Suárez sobre las perfecciones relativas es tan lógica que el Doctor Eximio la presenta como si fuera un mero corolario de su Metafísica, reduciéndola a dos afirmaciones, de las cuales la primera es como sigue:

"Dico ergo primo. Relatio divina, verbi gratia, Paternitas, ex proprio conceptu dicit realem perfectionem seu bonitatem transcendentalem. Hoc potest probari primo ex principiis Metaphysicæ, quia bonum convertitur cum ente reali, relatio autem vera et realis, quæ intrinsece talis est secundum totam suam rationem etiam specificam, secundum quam aliud respicit, est verum ens reale et forma realis. De quo fundamento iterum recurret sermo infra libro quinto 45."

Según lo aquí prometido, al tratar de la realidad de las relaciones divinas, remacha Suárez la idea de que en ella "nada puede haber que no pertenezca a la verdad del ente, sobre todo en aquello que pertenece intrínsecamente a la verdad y realidad de aquel misterio, que de lo contrario sería en gran parte una ficción 46.

"Sed ipsum esse ad unius personæ respectu alterius intrinsece pertinet ad illius mysterii veritatem; alioqui relatio, ut relatio, non multiplicaret Trinitatem. Secundum quia oppositio inter divinas personas realis est, ideo enim affert secum distinctionem realem... Tertio denique quia esse ad nihil aliud est quam habitudo: Pater autem

(42) SUÁREZ, *Disp. met.* 47. 4, 21; ed. VIVES 26, 805.

(43) STO. TOMÁS, *S. Th.* 1, 28, 1.

(44) SUÁREZ, *De Trinitate* V 1. 7; ed. VIVES I 654.

(45) *L. c.* III p. 15; ed. VIVES I 606.

(46) *L. c.* V 1, 1; ed. VIVES I 654.

intrinsece et ex se et absque ulla comparatione intellectus respicit Filium; ergo realiter..." 47.

La afirmación de la que la Trinidad no incluye perfecciones personales, le causa a Suárez el efecto de una proposición irreverente. Si no impone esa censura a la tesis contraria es por respeto a los que la defienden; pero todos los argumentos llevan a conclusiones semejantes a la precedente, en que se tilda la opinión negativa de conducir lógicamente a la conclusión de que la multiplicación de las personas divinas es pura ficción de nuestra mente. Citemos otro argumento en que hace ver que si no hay perfecciones relativas, la multiplicación de las personas es inútil:

"Incredibile est mysterium Trinitatis, ut tale est, nullam perfectionem ponere in Deo. Cur enim esset illa multiplicatio personarum in ente summe perfecto, si illarum, quatenus tales sunt nulla est perfectio?" 48.

Más aún, si no hay perfecciones relativas en Dios, las relaciones divinas serían imperfectas:

"Quia nihil potest esse magis imperfectum in se et absolute spectatum, quam id quod nullam dicit perfectionem, quia imperfectio non est positivum quid, sed carentia perfectionis: si ergo paternitas ut sic nullam perfectionem affert, profecto valde imperfecta est" 49.

Para aplicar a Dios semejante manera de hablar habría que trastocar todos los términos usuales y considerar como digno de Dios lo que en los hombres es indigno e imperfecto. Por eso a los que dijeran que no es imperfección sino la carencia de una perfección debida, y que a la paternidad como tal no se le debe ninguna perfección, Suárez responde:

"Dico hanc videri mihi esse summan imperfectoinem, scilicet esse tale ens cui nulla debetur perfectio secundum propriam rationem" 50. Por lo tanto, si a las personas divinas en cuanto tales no se les debe ninguna perfección, habría que considerarlas como sumamente imperfectas. La fidelidad a las categorías aristotélicas ¿puede obligarnos a decir semejantes cosas de las Personas de la Trinidad?

Un argumento *ad hominem* contra Cayetano sirve para confirmar la posición suareciana. Cayetano, comentando a Santo Tomás, y por la autoridad del Angélico, concede que las relaciones

(47) L. c.

(48) L. c. III 9, 15; ed. VIVES I 306.

(49) L. c.

(50) L. c.

divinas en cuanto subsistentes dicen perfección infinita. A pesar de esto, añade Cayetano, que las relaciones en cuanto relaciones, no dicen perfección. Suárez ve en ello una contradicción, que a nuestro modo de pensar, consiste en su fidelidad al concepto peripatético de relación. Suárez arguye de este modo:

"Sed hæc duo cohærere non possunt, nam relationes divinæ (ut supra dixi) sunt subsistentes, non solum ratione essentiæ, sed ex propriis, et ideo in tribus personis tres sunt subsistentiæ personales; quidquid autem personale est, relativum est; sunt ergo tres subsistentiæ relativæ; ergo relatio divina secundum propriam rationem subsistens est; ergo secundum propriam rationem perfectionem dicit" 51.

La mente de Santo Tomás no se puede deducir del pasaje comentado por Cayetano, donde se habla de la comunicabilidad de la persona divina. Pero ese mismo tema le sugiere a Suárez un nuevo argumento, que formula de este modo:

"Quarto, divina essentia ex sua infinitate communicabilis est realiter multis suppositis, ergo illa communicabilitas est magna perfectio in tali natura: ergo habere etiam supposita in quibus sit, pertinet (ut ita dicam) ad connaturalem statum talis naturæ, ergo ipsa supposita in quibus est illa natura quatenus talia sunt, aliquam dicunt perfectionem entitativam, nam communicari suppositis nullam afferentibus perfectionem, non videtur ad perfectionem pertinere, neque esse conveniens naturæ adeo perfectæ" 52.

En otras palabras, la persona a la cual se comunica la esencia divina debe corresponder a la suma perfección de la misma esencia comunicada. Esto que no se concibe en un *esse ad* propio de las relaciones predicamentales, hay que admitirlo necesariamente en un *esse ad* suprapredicamental y supratranscendental, como es el de la relación subsistente. Suárez da más fuerza, traducéndolo a un lenguaje más inteligible para la piedad cristiana:

"Denique, si Pater, ut Pater (et sic de aliis) non dicit bonitatem profecto neque sub ea ratione amabilis est. Quamvis enim responderi possit specificative, ut sic dicam esse amabilem ob divinitatem, quam includit, tamen reduplicative, id est ex paternitate non habere amabilitatem. Hoc ipsum per se apparet absurdum, cum in illis personis, etiam secundum proprias rationes, sit maxima pulchritudo et convenientia, et in Christi humanitate fatemur personam Filii esse maximum bonum illius humanitatis ex ratione, qua terminat illam, terminat autem per proprietatem suam personalem" 53.

(51) L. c. n. 16; cfr. CAYETANO, *In 3 p. q. 3 n. 1. 1.*

(52) L. c. n. 17.

(53) L. c. n. 17; ed. VIVES I, 607.

Al pesar la fuerza de esta serie de argumentos suarecianos—y renunciando a la aspiración ilusoria de aclarar un misterio que está tan oscuro en la sentencia de Suárez como en la negativa, que el combate, una impresión dominante parece imponerse a la razón, y es que si se prescinde de la teoría aristotélica sobre la naturaleza del *esse ad*, la doctrina de Suárez es mucho más admisible que la contraria, por que es más conforme con la piedad y más asequible al sentido común de los fieles. El pueblo cristiano siempre creerá que el Padre en cuanto Padre es amable y perfectísimo, como lo es también el Hijo; y que Jesucristo no sólo es perfecto por la esencia divina a la cual está unida su humanidad, sino también por el Verbo en cuanto tal, que es el que asume a la humanidad; pues no decimos que la esencia divina ha encarnado, sino que el Verbo encarnó y habitó entre nosotros.

e) ULTIMAS PRECISIONES

Mas todavía podría quedar el escrúpulo de que la relación aun en su *esse ad* fuese perfección, pero que no fuese perfección relativa sino absoluta. Contra esta posible evasiva, Suárez asienta la segunda proposición en estos términos:

“Dico secundo. Perfectio, quam dicit relatio, secundum propriam suam rationem relativa est. Hæc assertio sequitur ex præcedenti. Primo, quia una quæque res habet perfectionem entitati suæ accommodatam. Unde si relatio consideretur ut forma suppositi, sicut dat constitutionem formalem sibi accommodatam, ita formalem perfectionem; ergo sicut forma est relativa, ita etiam perfectio”⁵⁴.

Este argumento, en su aparente sencillez, implica una gran transcendencia en el sistema suareciano, muy en particular en su idea sobre la índole del mundo moral. Como se dice en otro pasaje citado, la *gratia unionis*, el vínculo que el Verbo establece entre la naturaleza humana y la divina, con ser sustancial es de orden moral⁵⁵. Esto aparece también en la doctrina de la impecabilidad

(54) L. c. n. 18.

(55) «Por eso bien se puede decir que la gracia de unión es como el principio superior del mérito, porque de ella se deriva el principal e infinito valor y eficacia, como consta por lo dicho en la disputación 4. En cambio, la gracia habitual es como el principio próximo del mismo mérito; por lo que se puede decir que ambos constituyen la *gratia capitis*, pero cada una en su género» (SUÁREZ, *De incarn.* 23, 2, 5; ed. VIVES 17, 652.)

de Cristo ⁵⁶. Según Suárez, el Verbo ejerce sobre la naturaleza humana una protección que no quita a ésta la posibilidad física de pecar, ni la libertad para ello, sino que indirecta, pero necesariamente, hace imposible el pecado. De ese orden es también la relación entre Padre e Hijo, no precisamente de protección, lo cual supondría cierta inferioridad y subordinación, pero sí un entregarse el Padre al Hijo como Padre, y viceversa por parte del Hijo, y otro tanto en las relaciones con el Espíritu Santo. Así como esas relaciones, caso de ser rectas, constituyen en la convivencia humana una perfección moral y social, no física, lo mismo podemos pensar de las relaciones divinas excluyendo todo lo que tienen de limitación nuestras relaciones accidentales. Esta explicación parece confirmarse con la consideración que hace Suárez a renglón seguido. Para su recta comprensión es de saber que la bondad moral de nuestros actos la pone en definitiva Suárez en cierta hábitud o relación cuasi transcendental a los objetos morales. Al tratarse de Dios, esa hábitud, como antes se indicó, es suprapredicamental y supratranscendental, pero Suárez no tiene inconveniente en llamarle *hábitud*:

“Secundo, id facile patebit, si velimus quasi definire huius modi relationem: nam sicut esse paternitatis consistit in habitu ad Filium, ita etiam perfectio eius. Unde talis paternitas tam perfecta est, quia talem Filium respicit: ergo etiam in ratione etiam perfectionis relativa est.”⁵⁷

Toda esta argumentación es ilustrada por una proporción geométrica que se puede establecer de este modo:

Relación	=	Perfección de la relación
Esencia	=	Perfección de la esencia ⁵⁸

Una tercera aserción viene a completar la doctrina suareciana sobre las perfecciones relativas, y es que ellas se multiplican en las divinas personas, y, por lo tanto, se distinguen entre sí, “lo cual se sigue de lo dicho, porque lo que es personal es propio, y lo que

(56) Cfr. SUÁREZ, *De incarnatione* 37, 23; ed. VIVES 18, 292.

(57) *L. c.*

(58) Si Suárez no hubiera prometido al principio de esta obra ser breve y conciso contra su manera usual de exponer los temas, probablemente hubiera intentado explicar la índole de esa *hábitud* entre las Personas divinas por medio de la relación que establece entre el bien honesto y el hombre para la bondad objetiva de los actos humanos. Esa bondad objetiva, que es una bondad transcendental, consiste en «aquella conveniencia que el bien honesto dice respecto a la naturaleza racional, sin que fuera de la entidad y propiedad moral

es propio se multiplica con las personas, en cuanto es propio”⁵⁹. Otro tanto se colige de la oposición de las relaciones personales “porque la perfección de la paternidad consiste en que subsiste en orden al Hijo”⁶⁰, y la oposición no puede darse sin distinción y multiplicación. Además, si la relación induce distinción real en las mismas relaciones, con el mismo derecho hay que decir lo propio de las imperfecciones que se distinguen también de la esencia con distinción de razón⁶¹.

El punto débil de la doctrina suareciana está en la pobreza de los testimonios patrísticos en que se funda. A este reparo contesta Suárez que aun cuando los Padres no dijieran esto, basta con que se deduzca de sus testimonios. Además, aduce en su favor un pasaje de San Juan Damasceno, en el que se dice “que el Padre y el Hijo se distinguen en sus perfecciones personales”⁶². Esta es la parte menos airosa de la argumentación de Suárez. A nuestro juicio, un examen filológico más detenido de las expresiones patrísticas acerca de la Trinidad, podría conducir a resultados más favorables a la tesis suareciana hasta llegar a justificar la afirmación de que aun

del mismo nada añadida al objeto, sino que connota con el hombre cierta inclinación para hacerle capaz y unirle con el objeto, o lo que es lo mismo, dice una denominación en algún modo extrínseca que resulta de la coexistencia de varias cosas» (SUÁREZ, *De bonitate et malit, act hum.* II 2, 16; ed. VIVES 4, 296). No se entienden estas palabras de Suárez en el sentido de los connotadores; la moralidad del acto, no es para él algo absoluto que connota otra cosa absoluta, sino algo relativo, que une moralmente. Mas es posible la hipótesis de que al admitir esta doctrina sean supérfluas las relaciones predicamentales; en este caso, dice Suárez que esa fundamental conveniencia de los objetos con la naturaleza racional es anterior e independiente de las relaciones predicamentales, sobre todo las que se fundan en la unidad; porque esta conveniencia no supone unidad, sino que la hace con cierta proporción o correspondencia (SUÁREZ, *1 c. n. 18*). Trasladando esta doctrina de lo humano a lo divino, tampoco hay que buscar en la relación predicamental la índole de la relación que existe en el Padre respecto del Hijo, ni la de las otras relaciones, sino que esa relación consiste en cierta correspondencia íntima y necesaria entre las Personas divinas, en una proporción donde nada es ficticio, convencional ni imperfecto, en una armonía subsistente que supera cuanto nuestra inteligencia, acostumbrada sólo a relaciones accidentales, puede concebir. Dios no sólo es la santidad esencial y sustancial, sino también la santidad relativa que subsiste multiplicada entre relaciones personales y subsistentes.

Esta doctrina podría ilustrarse y confirmarse con la noción misma del bien moral u honesto, de cuya esencia es el *decere hominem*, pero un decir bien con la *persona*, no con sus facultades; pues aun la misma razón y la voluntad son capaces de actos que no son humanos, por no ser de la persona. Pues bien, así como ciertos actos dicen bien con la persona humana accidentalmente, las Personas divinas dicen bien las unas a las otras subsistentemente.

(59) L. c. n. 19.

(60) L. c.

(61) L. c.

(62) L. c. n. 20.

cuando los Santos Padres no expresaron en términos formales la opinión afirmativa de Suárez, está ella contenida en fórmulas equivalentes de la teología patristica.

Una misma verdad puede vestirse de palabras al parecer contrarias. Veámoslo en un caso concreto comparando dos fórmulas trinitarias, ambas igualmente ciertas, pero redactadas una en estilo escolástico y otra en el de los Santos Padres. Sea la fórmula escolástica: *En las Personas divinas hay identidad de esencia y oposición de las relaciones personales*. La fórmula patristica que expresa la misma verdad es la del Símbolo Atanasiano: *Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas*.

El Símbolo Atanasiano no habla de oposición de las relaciones personales; éste es un modo de decir que no se asimiló todavía el neoplatonismo a pesar de las influencias aristotélicas que recibió de sus fundadores Ammonio y Plotino. Más aún, esa palabra *oposición* parece a primera vista que choca con la de *igualdad* en la gloria y la *coeternidad* de la majestad, y, sin embargo, expresan la misma realidad, porque para los escolásticos *oposición* no es en este caso si no la distinción de los *términos* que se suponen en el *esse ad* de la relación; y para los Padres, la igualdad dice también distinción lo mismo que la eternidad; porque una cosa no es igual consigo misma, ni es uno simultáneo y coeterno con sí propio. La igualdad y la simultaneidad suponen distinción.

Nos hallamos ante dos construcciones de épocas distintas. Los Padres ponen signos de igualdad, no de identidad, donde los escolásticos quieren marcar la oposición. La verdad es la misma para los unos y los otros, que pretenden no confundir las personas ni separar la sustancia. Pero el ropaje no puede ser más diverso.

Suárez pretende que aun cuando los Padres no hablaron de perfecciones relativas, esta doctrina está implícitamente contenida en ellos.

¿Es cierta esta afirmación del Doctor Eximio? Con el ejemplo aducido sólo hemos probado que en principio no hay inconveniente en admitirlo. Pero la posibilidad de un hecho no basta para probar su realidad. Para aceptar o justificar la posición suareciana, tendríamos que aducir pruebas concretas de fórmulas patristicas en que se halle **encubiera** la afirmación de que en Dios hay realidades, que aun **cuando** los Padres no llamaron perfecciones, en nuestro modo de hablar lo son.

Para estudiar a fondo el alcance de las fórmulas empleadas por los Padres, habría que fijar ante todo el concepto que tenían de la *relación*. Educados en el colectivismo neoplatónico, resultante de las filosofías platónicas, aristotélica y estoica, profundamente modificadas por el cristianismo, la relación no tenía en ellos una significación predicamental, como en Aristóteles.

No es que la filosofía cultivada por los Santos Padres sea ajena a la filosofía del ser promovida por el Peripato; pero el ser quedaba en ellos subordinado al ordenamiento del Logos, lo mismo que en Platón y en el Pórtico, que habían fomentado el estudio del mundo moral que es mundo de relaciones, con preferencia al mundo físico. Muy especialmente Platón había concedido tal hegemonía a esas realidades sobresustanciales, que el mundo físico no era más que un reflejo de la idea del bien, que él concebía como pura armonía o conjunto ordenado de relaciones.

Esta construcción platónica ha sido mirada por el cristianismo como una ilusión nacida de una tendencia de idealismo exagerado. Aristóteles eliminó sin piedad como vaporosas e inconsistentes esas construcciones de tipo religioso-moral, quedándose sólo con el ser psico-físico. El estoicismo y el neoplatonismo estimaron la actitud de Aristóteles como excesivamente positivista y radical, esforzándose por dar al mundo moral, integrado por relaciones mutuas de los seres, una realidad no menos consistente que la del mundo físico.

Desde el punto de vista estoico-neoplatónico, que los Padres adoptaron en su mayoría, además de la dimensión absoluta de la esencia, se divisaba la dimensión del mundo de las relaciones, dimensión oculta para el aristotelismo, que enfoca el estudio de la esencia física como única existente.

Hasta qué punto los Padres aplicaron a la Trinidad los principios de la filosofía del Logos—filosofía de relaciones—, no lo podemos precisar sin previo estudio minucioso de sus expresiones. Lo que sí podemos consignar es el esfuerzo gigantesco de Suárez por incluir en el escolasticismo cristiano esa nueva dimensión, ignorada por Aristóteles, que es lo que ocurre en la tesis presente al atribuir a Dios no sólo las perfecciones absolutas de la esencia, sino también las perfecciones relativas de las personas. El haber intentado descorrer el velo sagrado de ese aspecto de la divinidad será un mérito indiscutible del genio de Suárez iluminado por la fe.

No puede ser nuestro intento el desarrollar el argumento filosófico-patristico relativo a esta tesis suareciana. La brevedad nos

obliga a señalar solamente tres jalones principales del mismo: 1) haciendo ver cómo los Padres no pudieron utilizar en los siglos III y IV esa expresión; 2) anotando a continuación algunas realidades que los Padres consignan en las Personas en cuanto tales y son a nuestro modo de hablar verdaderas perfecciones relativas, y 3) apuntando en último lugar algún caso en que las fórmulas empleadas por los Padres comienzan a ser utilizadas en otra forma por la Escolástica medieval.

El concepto de perfección aplicado a la divinidad, aunque se dé algún caso que otro, constituye en la edad patristica una excepción y una casi impropiedad. Porque *perfecto* es lo ultimado, lo que está ya completamente hecho. Supone, por lo tanto, por su misma etimología un ser en vía de crecimiento. Más frecuente es encontrar entre los griegos el concepto de *παντελής* incluso aplicado a Dios, pero sin la formación derivada de *παντέλεια*, que es sustituida por el término *τελευτή* o *τέλος*, que de ninguna manera se pueden aplicar a Dios. Sólo con el avance paulatino del aristotelismo irá arraigando ese concepto, que pasa del sentido de *integración*, mejoramiento o perfeccionamiento que en él ve Vázquez, hasta hacerse sinónimo de *realidad* y de *cosa*, como se usa actualmente y lo quiere entender Suárez en la tesis trinitaria que estudiamos. Con esto queda manifiesto que es inútil el pretender buscar en los Padres la doctrina suareciana en términos que hubieran resultado anacrónicos antes de la Edad Media.

Perq si no es lógico buscar en los Padres expresiones desusadas en su tiempo, está perfectamente puesto en razón el que la Teología no admita entre los escolásticos realidades que los Padres no enseñaron. Suárez afirma que se dan esas realidades por el empleo de la misma palabra *trina majestad*, atribuida a Dios como tres realidades o como una realidad triple. Este es el caso que hemos podido ver en el pasaje del Símbolo Atanasiano en las palabras *æqualis gloria, cœterna majestas*. En el prefacio de la Misa de la Santísima Trinidad dice también la Iglesia: *et in majestate adoretur æqualitas*. Todavía es más expresiva la fórmula de acción de gracias con que Ennodio comienza una de sus cartas:

“Benedico Dei nostri triplicem in majestatibus unitatem, quæ me inter angustias meas... sublevavit”⁶³.

Réstanos investigar más en concreto o apuntar por lo menos

(63) ENNODIO, *Epist.* 9, 7; ML 65, 151.

algún caso en que se vea la transición del modo de hablar de los Padres a los autores escolásticos. Sirva de comprobación un pasaje de Santo Tomás, al discutir magistralmente la doctrina de las apropiaciones divinas: "Utrum potentia convenienter attribuatür Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto".

Una objeción que se opone contra esta tesis es la siguiente del Areopagita:

"Præterea secundum Dionysium (cap. 4. De div. nom) bonum est diffusivum sui ipsius et est quasi principium fontale omnis emanationis divinæ bonitatis. Sed esse principium convenit Patri. Ergo bonitas debet Patri appropriari" ⁶⁴.

La respuesta que da el Angélico es como sigue:

"Ad quartum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem. Non autem sic Pater est Principium Divinitatis, sed magis per modum efficientis ut dictum est in corp. art." ⁶⁵. La misma distinción da en *Summa theol.* 1, 5, 4, 2.

Prescindiendo de la cuestión principal de la apropiación, es interesante para nuestro propósito la minucia filológica de la interpretación que da Santo Tomás al concepto del Areopagita, entendiéndole en su sentido completamente peripatético de bien o de bondad. Para el Areopagita, que en todos estos capítulos trata de de la teoría del bien, Dios, bondad única, es principio único eficiente y comunicativo del bien. El concepto de bondad aristotélica, contrapuesto a la bondad platónica, que es la idea separada del bien, es lo bueno esparcido por todos y cada uno de los seres, el bien que se encuentra en todas las categorías, como explica en el capítulo primero de la *Magna Moralia* disputando contra los platónicos. Es decir, que el bien que en Aristóteles es formal, final e intrínseco, y que en el Areopagita es transcendental y eficiente, ha pasado en Santo Tomás a ser final.

Que el Areopagita entiende que en el Padre se halla esa bondad en cuanto Padre y no en cuanto esencia divina, es manifiesto porque precisamente al tratar de lo discreto del Padre usa la célebre expresión: "La única fuente de la divinidad sobre esencial es el Padre" ⁶⁶.

Por lo demás, implícitamente parece afirmar el Areopagita la

(64) STO. TOMÁS, 2 d., 14, 1, 2.

(65) L. c.

(66) DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nom.* 2, 5; MG 3, 641.

perfección como propiedad característica de cada una de las personas al afirmar que, "si bien es diferencia divina la emanación gloriosa (*ἡ ἀγαθοπρεπὴς προόδος*) de la unidad divina, que en forma superunida se comunica y se multiplica a sí misma, tiene a su vez como notas de unidad las incomprensibles comunicaciones conformes a la divina diferencia o separación de personas, vivificaciones...⁶⁷. Comunicarse y multiplicarse el ser a diversas personas pertenece a la causalidad eficiente y no a la final. Respecto al carácter eficiente de la bondad puede verse asimismo el párrafo tres del mismo capítulo.

El bien, que se caracteriza por su difusión, es causa de la bondad participada lo mismo para el Areopagita que para Suárez. Por eso, consecuente con este principio al tratar de las personas divinas, pone Suárez la raíz o manifestación de las perfecciones relativas en la comunicabilidad de las mismas. Si prescindimos de las exigencias de la nomenclatura filosófica introducida por el aristotelismo, el comunicarse es una virtud social y como tal una perfección; perfección de los padres es el entregarse desinteresadamente a sus hijos, perfección cristiana es el sacrificarse por los necesitados, y la cumbre de la santidad cristiana está en la entrega total del hombre a Dios mediante la fe, la esperanza y la caridad. Si la comunicación de los hombres es señal de perfección, a pesar de lo accidental, limitado y pasajero de las comunicaciones y amores humanos, ¿por qué en Dios no va a ser perfección la relación subsistente con que el Padre se entrega al Hijo, el Hijo al Padre y ambos recíprocamente al Espíritu Santo? Cuando pensamos en la santidad de Dios, no menos que las perfecciones infinitas de la esencia divina son objeto de nuestra admiración y de nuestro culto los vínculos relativos con los que están unidas las divinas Personas, comunicándose no sólo la misma esencia divina, sino también la santidad de su recíproca entrega y unión personal.

f) CONCLUSION

El estudio comparativo da relieve a los rasgos peculiares de los autores que se comparan. Es indiscutible que el pensamiento trinitario del Doctor Eximio destaca con más vigor y originalidad cuando se le considera en función de un nuevo esquema de filosofía cristiana construido por él.

Pero la gloria efímera de la originalidad nunca fué estímulo de trabajo para Suárez. No trataba de dar a su doctrina el vano prestigio de una peligrosa novedad, sino de explicar el misterio de la Trinidad sacrosanta con el relieve doctrinal que es preciso para hacer de él la devoción fundamental del cristiano. ¿Ha conseguido Suárez la realización de ideal tan santo y encumbrado?

El método comparativo puede tener también el efecto contrario de acentuar las diferencias doctrinales con menoscabo del conocimiento dogmático. ¿Habrá incurrido en este defecto la sentencia tal como acaba de ser expuesta? Esto ocurriría si la doctrina de Suárez fuera contradictoria de las que él refuta: en ese caso tendríamos una teoría más que aumentara en el estudio del dogma trinitario la confusión que en la ciencia engendra la diversidad de las sentencias.

Pero si tenemos en cuenta que Suárez no refuta las otras teorías por erróneas, sino por incompletas y poco satisfactorias, no tenemos derecho a recelar en el Doctor Eximio el defecto de introducir novedades perturbadoras en la Teología.

Precisamente la circunstancia de haber advertido en el hecho de que el dogma de la Trinidad se podía explicar ya con esquemas aristotélicos, ya con esquemas nuevos de tipo cristiano, adoptando entre éstos uno que le permitiera abordar el estudio de este misterio con conceptos más amplios, hace que la doctrina de Suárez—sin eliminar a otras como falsas—aporte nuevos elementos de investigación con métodos más apropiados para el conocimiento de la Trinidad. Nos encontramos, por lo tanto, ante tres modos de hablar acerca de la Trinidad, ortodoxos todos, no contradictorios ni incompatibles, pero sí diversos, entre los que libremente podemos optar.

El que hable de las perfecciones relativas dando a estas palabras un sentido paripatético, forzosamente habrá de negar la existencia de las mismas en Dios. Admitir perfecciones relativas, sería en esta hipótesis afirmar que en las relaciones divinas hay algo esencial y absoluto, sería afirmar con la existencia de tres esencias divinas, el trileísmo.

Pero al adoptar ese lenguaje paripatético deberá convencerse de que sólo le es lícito especular sobre la esencia de Dios, sin dar un paso más en el estudio de las relaciones divinas, fuera de la afirmación escueta de la existencia de las tres relaciones subsistentes. Para él, las personas en cuanto tales sólo pueden ser objeto de fe, no de especulación ni de construcciones teológicas, al emplear la terminología del Estagirita.

El teólogo católico está en su perfecto derecho si quiere rendir ese tributo de fidelidad a las categorías aristotélicas, pero debe al mismo tiempo tener conciencia del gran sacrificio que hace al renunciar a hablar y pensar sobre ese mundo—para él completamente inefable—de las relaciones personales de la Trinidad.

Somos, por lo tanto, libres para hablar como Cayetano y como Vázquez, con legiones de teólogos que les siguen. No será Suárez quien ponga censura alguna teológica, ni siquiera acuse de falta de lógica, a los que así hablan. El Doctor Eximio se limita a consignar la dolorosa renuncia que impone ese lenguaje, legitimado por la autoridad de grandes e ilustres teólogos que admiten el arbitraje del Estagirita en el uso de las nociones metafísicas, pero que a Suárez le parece del todo insuficiente.

Por su parte, él no se resigna a semejante sacrificio. Suárez quiere alabar al Padre como a Padre de tal Hijo, al Verbo como a Hijo de tal Padre, al Espíritu Santo, como Amor subsistente de tal Padre y de tal Hijo. Para ello construye una metafísica cristiana de bases más amplias que la aristotélica, donde los conceptos se ensanchan dando cabida a horizontes infinitos revelados por la fe. En esa metafísica nueva llamará *perfección, bondad y realidad* a todo lo que es *algo*; y como las personas divinas en cuanto relativas son algo *relativo* las llamará *perfecciones relativas, bondad relativa, realidad relativa*.

Esas *perfecciones relativas* en sí mismas subsistentes forman un mundo de infinita santidad, donde el Padre es para el Hijo, el Hijo para el Padre, y ambos a dos para el Espíritu Santo, que a su vez es amor al Padre y al Hijo, que procede de aquellas Personas para las cuales existen.

Lo que en Dios es subsistente, es accidental en nosotros; nuestras personas están esencialmente sumergidas en este ser contingente al cual han de sustentar. Por grandes que sean nuestros anhelos de superación, de universalidad y de amor desinteresado, el vuelo de nuestra alma hacia Dios y hacia los seres creados que nos rodean será accidental, no esencial. Nuestra limitación de criaturas nos obliga a ser ante todo sujetos de recepción y de conservación, soporte de los dones que de Dios recibimos. En último término seremos necesaria y esencialmente egoístas, aunque con un egoísmo compatible con el desinterés, por el cual—aunque siempre en forma limitada—podremos ser también de los demás y para los demás.

Ante todo podemos ser de Dios y para Dios, y en especial de

las Personas divinas en cuanto tales. Pues si bien ellas no pueden relacionarse accidentalmente con nosotros—por ser Dios incapaz de accidentes—ni substantiva o subsistentemente—por ser nosotros incapaces de relación subsistente—, por permisión de las divinas Personas somos admitidos a relacionarnos nosotros con ellas, participando accidental y limitadamente de las relaciones de aquella sociedad unitaria subsistente.

En la doctrina suareciana de nuestra incorporación al Cuerpo Místico de Cristo, tratada en otra parte, se pueden ver las consecuencias de esa unión personal con Dios, que no sólo se verifica mediante la gracia, sino también por medio de la fe, que nos vincula a la persona de Cristo y por El a las otras dos Personas de la Trinidad.

Esta es la gran consecuencia de la afirmación de las perfecciones relativas en Dios; somos partícipes no sólo de la gracia, que es participación de la vida esencial y absoluta de Dios, sino de las relaciones divinas.

En último término, la moral de Suárez conduce a relacionarnos no sólo con la esencia, sino con las Personas divinas en cuanto tales. La doctrina de las perfecciones relativas es la clave de la devoción a la Trinidad. ¿Cómo explicar una devoción al Padre, como al Padre, al Hijo como Hijo, y al Espíritu Santo como Amor increado y relativo, si en cuanto tales no hay en las personas divinas ninguna perfección relativa?

Admitida esta doctrina, las mismas relaciones personales entre los seres creados son susceptibles de ser elevadas al orden de la Trinidad: esto lo hacemos en el Cuerpo Místico de Cristo. Nuestra moralidad lleva el sello de las relaciones divinas: horizonte sagrado, inundado por luz infinita, que en este mundo nuestra mente sólo puede alisbar iluminada por la fe y ayudada por guías expertos de sabiduría sobrehumana.