

## LXXXIV. LAS RELACIONES DE DIOS

**973.** —*Examinada la escala de los entes según su generación, ¿cómo hay que entender la generación divina?*

—La exposición de la escala de los entes según la intimidad de lo emanado le permite a Santo Tomás sobre la generación divina, concluir en primer lugar, que: «No es posible concebirla al igual que la generación que se da en las cosas inanimadas, en las cuales el engendrante imprime su especie en la materia exterior». En los seres inertes, por su acción en una cantidad de materia, se actualiza la forma del agente en ella.

No es posible este tipo de generación con una completa extroversión en Dios: «porque es preciso, según enseña la fe, que el Hijo, engendrado por Dios, tenga verdadera deidad y sea verdadero Dios. Mas tal deidad no es una forma inherente a la materia, ni Dios proviene de la materia, como ya se probó (I, cc. 17, 27)». En Dios no hay materia, ni es forma de una materia.

En segundo lugar: «tampoco podemos concebir la generación divina como la generación que se da en las plantas, e incluso en los animales, los cuales tienen de común con ellas la virtud de nutrirse y de reproducirse. Porque en ellos, cuando engendran un semejante en especie, se desprende algo que estaba en la planta o en el animal, lo cual queda totalmente fuera del engendrante al terminar la generación».

Tampoco puede darse una generación con intimidad, pero con algún tipo de exteriorización, porque: «nada puede desprenderse de Dios, porque es indivisible. Pues incluso el mismo Hijo, engendrado por Dios, no está fuera del Padre, que le engendra, sino en Él, según consta por las autoridades aducidas (IV, c. 9)».

En tercer lugar, igualmente es imposible atribuir a Dios una generación también con intimidad y ya sin exteriorización en cuanto a lo emanado, pero sí para constituirse, porque necesita de algo exterior. De manera que: «Tampoco puede entenderse la generación divina a la manera de la emanación que se da en el alma sensitiva, porque Dios, para poder influir en otro, no recibe nada de un agente externo, pues, de lo contrario, no sería el primer agente. Además, las operaciones del alma sensitiva se llevan a cabo mediante instrumentos corporales, y es evidente que Dios es incorpóreo».

Estas tres exclusiones permiten concluir que: «La generación divina se ha de entender a la manera de la emanación intelectual». Además, que: «debe exponerse de este modo: consta por lo ya expuesto (I, c. 47), que Dios se entiende a sí mismo. Mas lo entendido, en cuanto tal, debe estar en quien lo entiende, porque entender es aprehender una cosa con el entendimiento. Por eso, incluso nuestro entendimiento al entenderse está en sí mismo, no sólo como identificado con su esencia, sino también como aprehendido. Luego, es preciso que Dios esté en sí mismo como está lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es la intención entendida o el verbo». Dios está como en su esencia y como entendido. «Luego, en Dios, al entenderse a sí mismo, está el Verbo de Dios, como Dios entendido, tal como el verbo de la piedra entendida. Por esta razón se dice: “El Verbo estaba en Dios” (Jn 1, 1)».

**974.** —El autoconocimiento divino permite demostrar la emanación intelectual de Dios. *¿Se puede llegar a la misma conclusión por otras pruebas?*

— Es posible hacerlo desde el modo del entender de Dios, porque: «puesto que el entendimiento divino no pasa de la potencia al acto, sino que está siempre en acto, según se probó (I, cc. 55 y ss.), será absolutamente necesario que Dios se haya entendido siempre. Y, por el hecho de entenderse es necesario que su Verbo esté en Él, como se demostró. Luego es necesario que el Verbo haya existido siempre en Dios. Por tanto, su Verbo es coeterno con Dios y no le sobrevino en el tiempo, tal como a nuestro entendimiento le sobreviene el verbo concebido interiormente, que es la intención entendida. Por eso se dice en la Sagrada Escritura: “Al principio era el Verbo” (Jn 1, 19)».

También se puede probar desde la naturaleza del entendimiento divino, porque: «como el entendimiento divino no sólo está siempre en acto, sino que es también él mismo acto puro, según se probó (I, c. 16), es preciso que la substancia del entendimiento divino sea su mismo entender, que es el acto del entendimiento». Además: «El ser del Verbo concebido interiormente, o de la intención entendida, es su propio entenderse. Luego el ser del Verbo divino y el del entendimiento divino se identifican, y, en consecuencia, también el ser del mismo Dios, que es su entender». Asimismo: «El ser de Dios es su propia esencia o naturaleza, la cual es el mismo Dios, como se probó (I, c. 22)». Por consiguiente: «El Verbo de Dios es el ser divino, y la esencia de Dios, y el mismo Dios verdadero».

**975.** —*¿En el espíritu humano, como es el verbo mental?*

—Advierte seguidamente Santo Tomás que la identificación del concepto, o verbo interior, con el ser, y con la propia esencia no se da en el hombre, porque: «cuando nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, su ser y su entender no se identifican, ya que la substancia del entendimiento era inteligente en potencia antes de entender en acto. De esto se sigue que el ser de la intención entendida es su misma intelección». En el entendimiento humano, su acto de entender, o decir, el concepto, o verbo, respecto a lo que ha entendido se comporta como el ser en el ente, que lo constituye y lo hace existir.

Cuando el entendimiento humano se entiende a sí mismo de algún modo, lo entendido, constituido por la esencia del hombre, que se ha entendido, y el propio acto de entender, no es el hombre real, porque no tiene su ser. Como concluye Santo Tomás: «Por eso es preciso que el verbo interiormente concebido por el hombre, que se entiende a sí mismo, no sea un hombre verdadero, con el ser natural de hombre, sino solamente un hombre entendido, como una semejanza del hombre verdadero aprehendida por el entendimiento»<sup>2697</sup>.

Explica Santo Tomás, en otro lugar, que: «el hombre, en su naturaleza, es una substancia, pero no son su substancia su entendimiento y su amor», o voluntad, porque: «el hombre considerado en su naturaleza es un ente subsistente; pero en cuanto está en su entendimiento no es una cosa subsistente, sino la intención intelectual de una cosa subsistente; y lo mismo sucede si se considera como el objeto amado que está en el que ama».

Según estas distinciones: «el hombre puede considerarse bajo tres aspectos: en su naturaleza, en su entendimiento y en su amor: tres cosas que no constituyen unidad en el hombre, porque su entendimiento no es su ser, ni tampoco su amor; tres cosas de las cuales una sola es substancial, a saber, el hombre en su naturaleza existente»<sup>2698</sup>.

En cambio, no ocurre así en Dios, porque: «el Verbo de Dios, puesto que es Dios entendido, es verdadero Dios, teniendo naturalmente el ser divino, porque, según dijimos, el ser natural de Dios y su entender se identifican. Por esto se dice: “El Verbo era Dios” (Jn, 1, 1). Lo cual, como se dice en absoluto, demuestra que se ha de entender que el Verbo de Dios es verdadero Dios».

Por el contrario: «el verbo del hombre no puede llamarse esencial y absolutamente hombre, sino en cierto sentido, es decir, hombre entendido». Por una parte: “De ahí que sea falsa esta afirmación: “El hombre es el verbo”. Sin embargo, podría ser verdadera ésta: “El hombre entendido es el verbo”».

Por otra: «cuando se dice: “El Verbo era Dios”, se demuestra que el Verbo divino no sólo es la intención entendida, como nuestro verbo, sino también que es una realidad existente. Porque el Dios verdadero es una realidad subsistente, pues es máximamente el ente por sí (I, c. 13)».

**976.** —¿La naturaleza divina que está en el Verbo es como está la naturaleza humana específica en un hombre individual?

—También explica Santo Tomás que: «en el Verbo no está la naturaleza de Dios como si fuera específicamente una y numéricamente diferente, pues el Verbo posee la naturaleza divina tal como el entender de Dios es su mismo ser, según se dijo». Por tanto: «Si el entender se identifica con el ser divino, resultará que el Verbo tiene la misma naturaleza divina, idéntica no sólo específicamente, sino también numéricamente».

<sup>2697</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 11.

<sup>2698</sup> ÍDEM, *Compendio de Teología*, c. 50, n. 87.

Debe tenerse en cuenta que: «Dios es su esencia y su ser», que en Él se identifican la esencia y el ser. «Y por esto el Verbo de Dios y Dios, del cual es Verbo, no son dos dioses, sino uno solo. Pues si, en nosotros, dos que tienen la naturaleza humana son dos hombres, es porque la naturaleza humana se divide numéricamente en dos».

**977.** —Si como dice el Aquinate: «en Dios se identifican el sujeto que entiende, el entender y la idea entendida, que es su Verbo», *¿se diferencia el Verbo de algún modo de Dios y de las otras personas divinas?*

—Para resolver esta doble cuestión, hay que tener en cuenta que: «Al verbo interior, que es la intención entendida, le corresponde naturalmente el proceder del inteligente conforme a su entender, pues es como el término de la operación intelectual; porque el entendimiento, entendiendo, concibe y forma la intención o la razón entendida, que es el verbo interior. Luego es necesario que de Dios proceda su Verbo en conformidad con su propio entender».

Esta procesión o procedencia incluye necesariamente un principio y un término. Por ello, Dios, sujeto de la inteligencia, es su origen, y «el Verbo de Dios es comparado con Dios inteligente, del cual es Verbo, como el término respecto de su principio.

Ello podría decirse de toda generación intelectual, porque: «pertenece a la naturaleza de todo verbo». Sin embargo, como en Dios son una sola cosa esencialmente el inteligente, el entender y la intención entendida, o el Verbo —y, por eso, es necesario que cada una de esas cosas sea Dios, — sólo queda lugar para una distinción de relación, según la cual el Verbo es término respecto de quien lo concibe».

La distinción entre Dios inteligente y su Verbo sólo es posible por sus relaciones mutuas. «De aquí viene que el evangelista como dijese “el Verbo era Dios” (Jn 1, 1), con el fin de que no se creyera que no había distinción alguna entre el Verbo y Dios, quien dice o concibe el Verbo, añadió: “estaba al principio en Dios”, como si dijera: este Verbo, que dije era Dios, es distinto de algún modo de Dios, que lo dice, para que pudiera afirmarse que estaba en Dios»<sup>2699</sup>. Hay, por tanto, una identidad en cuanto a la naturaleza y una diferencia, que es por la relación.

**978.** —*¿Por qué en Dios la diferencia o distinción es por la relación?*

—En Dios las personas divinas no se pueden distinguir por perfección alguna. Todas las perfecciones, sean las que sean, se encuentran, y en igual plenitud, en las tres personas divinas, porque poseen una misma e idéntica esencia o naturaleza. En cambio, las personas divinas se pueden distinguir entre sí por la relación, porque a la relación en cuanto tal no le pertenece perfección ni imperfección alguna. Sin embargo, las relaciones divinas son perfectas, pero lo son en cuanto idénticas a la esencia o naturaleza divina.

Explica Santo Tomás, en la *Suma Teológica* que las relaciones existentes en Dios son relaciones predicamentales o categoriales, porque: «no se admiten en Dios más que

<sup>2699</sup> ÍDEM, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 11.

dos predicamentos: el de substancia y el de relación, porque los otros predicamentos, lo mismo por su ser que por la razón propia de su género, indican una referencia a aquello de que se dice, y nada de lo que hay en Dios puede decir referencia, como no sea la de identidad, a aquello en que está o de lo cual se dice, a causa de la suma simplicidad»<sup>2700</sup>.

En Dios las relaciones, por tanto, no pueden ser accidentes, realidades inherentes a un sujeto, al que afectan intrínseca o extrínsecamente. No son algo relativo a su sujeto, como los accidentes. Ello es posible, porque: «en cada uno de los nueve géneros de accidentes hay que distinguir dos aspectos. Por una parte, el ser que a cada uno le compete en cuanto que es accidente: el ser del accidente es estar en otro. Por otra, la razón propia de cada uno de estos géneros. Así, exceptuando la relación, encontramos que en los demás, como la cantidad y la cualidad, por ejemplo, la razón propia de cada uno se toma por su comparación al sujeto, y así se llama cantidad a la medida de la substancia y cualidad, a la disposición de la substancia. Pero la razón propia de la relación no se toma de su comparación al sujeto en que está, sino por la comparación a algo externo a él»<sup>2701</sup>.

De los dos aspectos, las relaciones divinas significan el segundo, el que es el propio y específico de la relación, el «ser a», la respectividad o referencia a otro. «Los otros géneros, como la cantidad o la cualidad, según su razón propia, significan algo inherente a otro. En cambio, las relaciones significan, según su razón, solo la respectividad a otro»<sup>2702</sup>.

La respectividad, o referencia a otro, el «ser a» otro, constituye a la relación en cuanto tal. La relación en sí misma no incluye su «ser en» —que lo constituye como accidente y que es el elemento común o genérico con los otros accidentes—, por el que se distingue de la substancia y por el que se compone con ella. Lo propio de la relación, lo que la constituye como tal y no como accidente, es el «ser a». La relación en sí misma, por ello, no incluye el «ser en», la inherencia, el adherirse intrínsecamente a otro.

**979.** —¿Cómo se predicán en Dios las relaciones?

—Indica también Santo Tomás que, si se consideran: «las relaciones en cuanto relaciones, hallamos que son concomitantes y no intrínsecamente inherentes, ya que significan una respectividad como tangencial a la cosa relativa, en cuanto desde ella tiende a otra». Cuando la relación se atribuye a Dios, como la inherencia accidental, a diferencia de los otros accidentes, no es un constitutivo esencial de la relación, puede quedar removido este carácter accidental, que es lo esencial de los otros accidentes, y, por tanto, no predicarse de Dios.

Lo que se predica de Dios con la relación es el resultado del despojamiento de lo accidental, y, por tanto, la relación en sí misma. Por no ser accidental, la relación que se predica de Dios sólo puede ser una relación substancial, porque al perder su carácter accidental queda identificada con la misma esencia substancial divina. «Todo lo que en

<sup>2700</sup> ÍDEM, *Suma teológica*, I, q. 28, a. 2, ad 1.

<sup>2701</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 2, in c.

<sup>2702</sup> *Ibid.*, I, q. 28, a. 1, in c.

la criatura tiene ser accidental, trasladado a Dios, tiene ser substancial, pues nada existe en Dios a la manera de cuanto en Él hay es su esencia». Todo lo que hay en Dios es su misma esencia.

De manera que, por una parte: «la relación, que en las cosas creadas tiene ser accidental en el sujeto, la relación real en Dios tiene el ser de la esencia divina, y es idéntico completamente a él». Por tener el único ser divino, cada relación divina tiene un ser propio, y, por tanto, es subsistente. Es así una relación substancial.

Por otra: «en cambio, tomada bajo la razón propia de relación no significa referencia alguna a la esencia, sino más bien a su opuesto. Es evidente que la relación que existe realmente en Dios es idéntica realmente con su esencia, y sólo difiere de ella según el concepto de nuestro entendimiento, en cuanto que en la relación se importa una referencia a su opuesto, que no importa el nombre de esencia. Por lo tanto, queda claro que en Dios no son distintos el ser de la relación y el ser de la esencia, sino que son uno y el mismo»<sup>2703</sup>.

Las relaciones divinas se distinguen —una no es la otra— de la naturaleza substancial divina no con una distinción real —con una distinción independiente de la intervención del entendimiento—, sino con una distinción de razón o conceptual, aunque no puramente mental.

**980.** —¿Cómo es la distinción de razón entre las relaciones subsistentes divinas de la esencia de Dios, con la que se identifican realmente?

—La distinción de razón de las relaciones divinas con la esencia divina no es puramente mental, llamada distinción de «razón racionante», porque no es como la que se da entre los conceptos de términos sinónimos, como «llama» y «flama», que no tiene un fundamento en la realidad, sino en el mismo lenguaje. Es una distinción de razón con un fundamento en la realidad, denominada distinción de «razón razonada» o «virtual».

La distinción de razón de las personas divinas con la esencia divina es una distinción de razón con fundamento en la realidad, porque según este tipo de distinciones lo distinguido, sin dejar de ser el mismo, y dada su complejidad para la razón, puede diversificarse conceptualmente. Sin embargo, en la distinción de las personas divinas con su esencia única es una distinción de razón razonada o virtual con un fundamento imperfecto.

La distinción de razón de las personas divinas con la esencia divina no es una distinción de razón razonada con fundamento perfecto, llamada también razón razonada perfecta o «mayor» — la que se da cuando el fundamento en la realidad es una composición real y uno de los compuestos se incluye en uno de los conceptos y no en el otro, a pesar de darse en un mismo objeto, como entre alma humana y alma racional—, porque la esencia de Dios es simple.

---

<sup>2703</sup> *Ibíd.*, I, q. 28, a. 2, in c.

La distinción de razón con fundamento en la realidad de las personas divinas con la esencia divina es una distinción de razón con un fundamento imperfecto en la realidad, llamada también razón razonada imperfecta o «menor», ya que entre sus conceptos no se expresa una distinción acto-potencial ni de ningún tipo composición, como, por ejemplo, es la distinción que se da entre los atributos divinos y Dios o entre las propiedades trascendentales y el ente, que en uno se explicita lo que en el otro está contenido implícitamente.

El fundamento de la distinción de razón con fundamento imperfecto en la realidad entre de las relaciones divinas con la esencia divina es la relación opuesta que expresan sus conceptos, y que no es un compuesto ni elemento o aspecto de la esencia divina. De manera que: «La pluralidad en Dios es una pluralidad de relaciones subsistentes opuestas, de la cual no se sigue composición alguna en lo divino. Puesto que la relación comparada con la divina esencia, no se distingue de ella realmente, sino tan sólo con distinción de razón, y, por lo mismo no hace composición con la misma (...) La pluralidad existente en Dios es por comparación de las relaciones opuestas, no por composición; puesto que las relaciones opuestas se distinguen por sí mismas en cuanto tales, y la composición no puede resultar de los que son distintos en cuanto que son distintos»<sup>2704</sup>.

**981.** —¿Si las relaciones divinas son idénticas a la única naturaleza o esencia substancial divina, no serán idénticas entre sí, y entonces en Dios, sólo habrá una sola relación?

—Santo Tomás presenta así esta dificultad: «Todas las cosas que son idénticas a otra son idénticas entre sí. Pero todas las relaciones que hay en Dios se identifican realmente con la esencia divina. Luego, no se distinguen realmente entre sí»<sup>2705</sup>.

Para resolverla, acude a la distinción de razón con fundamento imperfecto. porque responde: «Según Aristóteles, el argumento de que las cosas idénticas a otra son idénticas entre sí, es válido cuando la identidad es real y de razón, como, por ejemplo, túnica y vestido; pero no cuando entre las cosas hay distinción de razón. Por esto, allí mismo se dice que, aunque tanto la acción como la pasión se identifican con el movimiento, no por eso se sigue que acción y pasión sean la misma cosa, porque en la acción se importa la relación de principio del movimiento en cuanto va del motor al móvil, y en la pasión la de término del movimiento que viene de otro. De modo parecido, aunque la paternidad y la filiación sean en la realidad lo mismo que la esencia divina, sin embargo, las dos importan en sus conceptos relaciones que son opuestas, y, por consiguiente, se distinguen entre sí»<sup>2706</sup>.

Aunque las relaciones divinas sean idénticas realmente con la esencia divina y con el ser en que ésta consiste, y sean, por tanto, subsistentes, no puede obtenerse la consecuencia del principio de identidad comparada, que estas relaciones sean iguales

<sup>2704</sup> ÍDEM, *Cuestiones disputadas sobre la Potencia de Dios*, q. 9, a. 5, ad 15.

<sup>2705</sup> ÍDEM, *Suma teológica*, I, q. 28, a. 3, ad 1.

<sup>2706</sup> *Ibíd.*, I, q. 28, a. 3, ad 1.

entre sí. Las relaciones personales son realmente distintas entre sí, porque tienen una distinción que no permite la aplicación del principio de identidad comparada, que varias cosas iguales a una tercera sean iguales entre sí.

Las relaciones divinas, aunque no se distinguen de la esencia con una distinción real, por identificarse realmente, o en la realidad, con ella, sí se distinguen de la misma con una distinción de razón. Las relaciones divinas son lo mismo que la esencia divina, se identifican realmente con ella, y, sin embargo, incluyen en sus conceptos relaciones que son opuestas o distintas entre sí y, por consiguiente, permiten que se distinguen realmente entre ellas.

**982.** —¿Cómo se pueden distinguir realmente las personas o relaciones divinas entre sí?

—Cada relación personal divina, aunque incluya sólo una relación, que no añade ninguna realidad a la esencia con la que se identifica, y, por ello, no se compone con la misma ni es un elemento o aspecto suyo, ni explícito ni implícito, sin embargo, esta relación permite la distinción real entre las personas, porque las relaciones en cuanto tales se distinguen realmente por ser opuestas.

La trinidad en Dios no es por composición ni por explicitación de elementos implícitos, sino por comparación de relaciones opuestas, que se distinguen por sí mismas en cuanto meras relaciones. En cambio: «en las criaturas, la distinción de supuestos no puede provenir de las relaciones, sino de sus principios esenciales, porque las relaciones en las criaturas no son subsistentes. Pero en Dios las relaciones son subsistentes, y, por consiguiente, en cuanto que se oponen unas a otras pueden distinguir a los supuestos. Y, sin embargo, la esencia permanece indistinta, porque las propias relaciones no se distinguen unas de otras en cuanto son realmente una misma cosa con la esencia»<sup>2707</sup>.

**983.** —¿Las relaciones divinas, por ser opuestas de origen, difieren en perfección?

—Esta dificultad se presupone en la siguiente objeción que presenta Santo Tomás a su doctrina sobre las relaciones trinitarias: «La paternidad pertenece a la dignidad del Padre. Pero la paternidad no le corresponde al Hijo. Luego, no toda la dignidad que tiene el Padre la tiene el Hijo. Por lo tanto, no es igual al Padre en grandeza»<sup>2708</sup>.

Las relaciones divinas tienen todas las perfecciones, sean las que sean, en igual plenitud y perfección. Santo Tomás en su respuesta nota que: «La igualdad depende de la grandeza. La grandeza en Dios significa la perfección de la naturaleza y pertenece a la esencia. Por lo tanto, en Dios la igualdad y la semejanza se refieren a lo esencial», y la esencia es la misma en el Padre y el Hijo. Tienen así las mismas perfecciones. Por consiguiente: «de que las relaciones sean distintas no se puede deducir que haya desigualdad o desemejanza»<sup>2709</sup>.

<sup>2707</sup> *Ibíd.*, I, q. 39, a. 1, ad 1.

<sup>2708</sup> *Ibíd.*, I, q. 42, a. 4, ob 2.

<sup>2709</sup> *Ibíd.*, I, q. 42, a. 4, ad 2.

Las relaciones divinas, en cuanto tales, no se pueden comparar por sus perfecciones, sino por su oposición. Por no tener perfección no son en sí mismas el efecto de una causa. En una objeción su afirmación de la potencia generativa de Dios escribe Santo Tomás: «Según Aristóteles (*Física*, V, 1), la relación no puede ser término de un movimiento por sí misma y, por consiguiente, tampoco de una acción. Y así tampoco puede ser objeto de una potencia, a la que nombramos por respecto a una acción. Pero la generación e Hijo en Dios se dice relativamente. Luego la potencia de Dios no se extiende a ellas, y, por ello, el poder generar no se incluye en su omnipotencia»<sup>2710</sup>.

A esta objeción, responde Santo Tomás con la aceptación de la premisa aristotélica y su aplicación en las relaciones divinas, pero no de la conclusión que se obtiene, porque: «la generación del Hijo significa la relación por modo de acción, y al Hijo por modo de hipóstasis subsistente». La acción generativa es directamente del Hijo, de su persona, no de la relación, que es una consecuencia indirecta. «Por ello, nada prohíbe que se diga que la generación sea efecto de la omnipotencia»<sup>2711</sup>, del poder omnipotente de Dios.

Explica Francisco Canals, al comentar este pasaje poco de Santo Tomás que: «la generación no tiende a la relación de los hijos a sus padres, sino al nacimiento de los hombres, que son sus hijos. En el Evangelio se nos habla de la mujer que se alegra porque “ha nacido un hombre en el mundo”», no dice porque sea madre, porque se dé la relación de maternidad y de filiación. «La relación en cuanto tal no es eficiente ni el efecto propio de una acción»<sup>2712</sup>.

**984.** —¿Por qué se dice que hay en Dios igualdad y semejanza?

—Recuerda Santo Tomás, en el capítulo de la *Suma contra los gentiles* que: «se dice en la Escritura que el Verbo de Dios es “la imagen de Dios invisible” (Col 1, 15)». Se explica porque: «el verbo concebido interiormente, es una cierta razón y semejanza de la cosa entendida. La semejanza de algo que existe en otro o tiene el carácter de ejemplar, si se considera como principio; o el de imagen, si se considera respecto de aquello que representa como con relación al principio».

El ser ejemplar e imagen se puede encontrar en el entendimiento del hombre. «Como la imagen de la obra, que existe en la mente del artífice, es el principio de la operación, por el que se lleva a cabo dicha obra, se compara con ella como el ejemplar con lo ejemplarizado; la semejanza de una cosa natural concebida en nuestro entendimiento se compara a la cosa que representa, como a su principio, pues nuestro entendimiento empieza por los sentidos, los cuales son impresionados por las cosas naturales».

<sup>2710</sup> ÍDEM, *Cuestiones disputadas sobre la Potencia de Dios*, , q. 2, a. 5, ob. 8.

<sup>2711</sup> *Ibíd.*, q. 2, a. 5, ad 8.

<sup>2712</sup> FRANCISCO CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Editorial Scire, 2004; «Para la metafísica de la persona: substancia, acción, relación, pp.331-342, p.338. Véase: Jn 16, 21.

En el caso de Dios: «como al entenderse, se entiende a sí mismo, y a todas las cosas, según se demostró (I, c. 47 ss.), su entender es el principio de las cosas entendidas por Él, puesto que son causadas por su entendimiento y voluntad». Además, su entender: «se compara al inteligible –que es El mismo–, como al principio, pues este inteligible se identifica con el entendimiento que entiende, del cual es una emanación el Verbo concebido». Por consiguiente: «es necesario que el Verbo de Dios sea respecto de las demás cosas entendidas como el ejemplar y respecto al mismo Dios, del cual es el Verbo, como su imagen».

Asimismo: «siendo el Verbo de Dios la imagen de Dios, según se ha demostrado, es preciso que sea la imagen de Dios en cuanto a la esencia divina. Por esto dice San Pablo que es “la imagen de la substancia de Dios” (Heb 1, 13)», de la esencia substancial, que es Dios.

Sin embargo, debe también tenerse en cuenta que: «la imagen de una cosa cualquiera es doble. Hay una cierta imagen que no coincide en naturaleza con aquello que representa, bien sea su imagen en cuanto a los accidentes exteriores –como la imagen de bronce es la imagen de un hombre, pero no es hombre–, o bien sea su imagen en cuanto a la substancia de la cosa. La razón de hombre, que está en el entendimiento, no es el hombre, porque según dice Aristóteles: “la piedra no está en el alma, sino la representación de la piedra” (*Sobre el alma*, III, 8). En cambio, la imagen que tiene la misma naturaleza que aquello que representa es como el hijo del rey, en quien aparece la imagen del padre, y es de la misma naturaleza que él»<sup>2713</sup>.

También, en la *Suma teológica*, indica Santo Tomás que «La imagen de algo puede hallarse en otro de dos maneras: de una cuando se halla en algo de la misma naturaleza específica; y así es como se halla la imagen del rey en su hijo; y de otra, en algo de naturaleza distinta, como la imagen del rey en la moneda». Precisa seguidamente: «Según el primer modo, el Hijo es imagen del Padre, mientras que el hombre se llama imagen de Dios conforme al segundo». Explica además que: «para expresar la imperfección de la imagen en el hombre, no sólo se dice que es imagen, sino que es “a imagen” (Gen 1, 27), para designar un cierto movimiento que tiende a la perfección. En cambio, del Hijo no puede decirse que sea “a imagen”, porque es imagen perfecta del Padre»<sup>2714</sup>.

Demostrado que: «el Verbo de Dios es la imagen de quien lo dice en cuanto a su misma esencia, y que tiene común la naturaleza con quien lo dice», se sigue de ello que: «el Verbo no es sólo imagen, sino también Hijo». Queda confirmado: «porque tratándose de seres vivientes, es imposible que quien es imagen de alguien y tiene su misma naturaleza no pueda decirse hijo; pues lo que procede de un viviente, reproduciéndose su especie, dicese hijo suyo. Por esto se dice en un Salmo: “El Señor me dijo: Tú eres mi Hijo” (Sal 2, 7)»<sup>2715</sup>.

<sup>2713</sup> ÍDEM, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 11.

<sup>2714</sup> ÍDEM, *Suma teológica*, I, q. 35, a. 2, ad 3.

<sup>2715</sup> ÍDEM, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 11.

**985.** —¿Se debe afirmar que verdaderamente el Padre engendra al hijo?

—En el credo, profesión de fe o símbolo, del Concilio de Nicea, que se reza en la Misa, se dice: «Creemos (...) en un solo Señor nuestro Jesucristo, el Hijo de Dios, nacido Unigénito del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero. Engendrado, no hecho (creado), de la misma substancia que el Padre (consustancial al Padre)»<sup>2716</sup>.

Se profesa, por tanto, que Jesucristo es Hijo de Dios, “engendrado, no creado”. Santo Tomás expresa este dogma de fe seguidamente de este modo: «El Verbo de Dios es verdaderamente engendrado por Dios, que lo dice, y esta procesión puede decirse “generación” o “nacimiento”. Por eso se dice en el Salmo: “Hoy te he engendrado yo” (Sal 2, 7), o sea, en la eternidad, que siempre es presente y no incluye la razón de pasado o de futuro».

Se comprende si se tiene en cuenta que: «como en cualquier naturaleza la procesión del hijo respecto del padre es natural, es preciso que el Verbo de Dios, por el hecho de llamarse Hijo de Dios, proceda naturalmente del Padre».

Se puede comprobar con lo que ocurre en el entendimiento humano. «Nuestro entendimiento conoce algunas cosas naturalmente, por ejemplo, los primeros principios de lo inteligible, cuyos conceptos inteligibles —que se llaman verbos internos— existen en él y de él proceden naturalmente. Hay, además algunos inteligibles que el entendimiento no conoce naturalmente, sino por medio del raciocinio, cuyos conceptos no están en nuestro entendimiento naturalmente, sino que los adquiere trabajosamente», por medio de las deducciones lógicas. No ocurre así en el entendimiento divino, porque: «Dios se entiende naturalmente —como también es naturalmente—, pues su entender es su ser, según se probó (I, c. 45). Luego el Verbo de Dios, que se entiende a sí mismo, procede naturalmente de Él. Y como el Verbo de Dios es de la misma naturaleza que Dios, que lo dice, y es su imagen, resulta que este proceso natural sea de modo semejante a aquel en que se da la procedencia con identidad de naturaleza», tal como ocurre en la generación.

Además: «lo esencial de la verdadera generación en los seres vivientes es que el engendrado proceda del engendrante como imagen suya y teniendo la misma naturaleza». Se puede así concluir que: «el Verbo de Dios, es verdaderamente engendrado por Dios, que lo dice, y su procesión puede decirse generación o nacimiento. Por eso se dice en el Salmo: “Hoy te he engendrado yo”, o sea, en la eternidad, que siempre es presente y no incluye la razón de pasado o de futuro».

Por último, advierte Santo Tomás que: «lo engendrado, mientras permanece en el engendrante, se dice ser concebido». El Verbo es concebido eternamente por Dios. «El Verbo de Dios es de tal manera engendrado por Él, que permanece inseparablemente en Dios. Luego con razón se puede llamar al Verbo de Dios concebido por Dios. Por eso, la

---

<sup>2716</sup> PRIMER CONCILIO DE NICEA, *El Símbolo niceno* (Denz., 54).

Sabiduría divina dice: “Aún no existían los abismos, y ya era concebida yo” (Pr 8, 24)»<sup>2717</sup>.

En síntesis, tal como se concluye en la *Suma teológica*: «la procesión del verbo en Dios tiene razón de generación, porque se hace por operación intelectual, que es operación vital; y proviene de un principio que le está unido; y se encuentra en ella la razón de semejanza, porque la concepción del entendimiento es una semejanza de la cosa entendida; y es de la misma naturaleza, porque en Dios el ser y el entender son una sola cosa. Por tanto, en Dios la procesión del verbo recibe el nombre de generación y el verbo precedente el de Hijo»<sup>2718</sup>.

**986.** —En su respuesta a la objeción a la igual perfección en el Padre y el Hijo, sostiene el Aquinate, frente a su argumentación: «no es aceptable este razonamiento: “El Padre tiene la paternidad, luego el Hijo tiene la paternidad”». *¿Cómo prueba que no sea posible esta inferencia?*

—En la misma respuesta, nota Santo Tomás que: «la paternidad es la dignidad del Padre, y como la esencia del Padre, pues la dignidad es algo absoluto y pertenece a la esencia. Por lo tanto, como la misma esencia que en el Padre es paternidad, en el Hijo es filiación, así la misma dignidad que es paternidad en el Padre, en el Hijo es filiación»

Sin embargo, de esta igualdad no se puede inferir que la paternidad la tenga también el Hijo, porque: «se pasa de la substancia a la relación». Ciertamente que: «la misma esencia y la misma dignidad tienen el Padre y del Hijo, pero en el Padre está con la relación del que da, y en Hijo con la relación de quien recibe»<sup>2719</sup>.

**987.** —*¿Qué perfección aporta la relación?*

—Ninguna perfección pertenece a la relación en cuanto tal. «La relación no dice algo igual o desigual»<sup>2720</sup>. Sin embargo, las relaciones divinas expresan perfecciones, pero lo hacen en cuanto idénticas a la esencia divina. De ahí que: «Aunque se afirma que en Dios hay relación, no por eso se sigue que haya en Él algo que tenga ser dependiente», un ser accidental, que depende del ser substancial, que afecta. En cambio: «en nosotros, las relaciones tienen ser dependiente porque es distinto del ser de la substancia; por eso tienen un modo peculiar de ser según su propia razón, como sucede con los demás accidentes».

Recuerda Santo Tomás que: «como todos los accidentes son ciertas formas añadidas a la substancia y causadas por los principios de la misma, es preciso que su ser esté sobreañadido al de la substancia y dependa de él», porque es un ser accidental que es causado por el mismo ser substancial. Se denomina ser accidental porque es el mismo ser de la substancia, pero en cuando modificado por la esencia accidental. Además: «tanto

<sup>2717</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*. IV, c. 11.

<sup>2718</sup> ÍDEM, *Suma teológica*, I, q. 27, a. 2, in c.

<sup>2719</sup> *Ibíd.*, I, q. 42, a. 4, ad 2.

<sup>2720</sup> ÍDEM, *Cuestiones disputadas sobre la Potencia de Dios*, q. 10, a. 1, ad 17.

será anterior o posterior el ser de cada uno de ellos cuanto la forma accidental estuviese más próxima por su propia condición a la substancia o fuese más perfecta».

Por ello, puede decirse que: «la relación que le sobreviene realmente a la substancia tiene un ser último e imperfectísimo». Es «último, porque no sólo requiere el ser de la substancia, sino también de los demás accidentes, que son causa de la relación, como la unidad en la cantidad es causa de la igualdad, y en la cualidad lo es de semejanza». En este sentido, la relación es el último de los accidentes, que adviene a la substancia.

El ser de la relación: «es imperfectísimo, porque el ser específico de la relación consiste todo en él en el orden a otro; por eso, su propio ser, sobreañadido a la substancia, no sólo depende del ser de ésta, sino también del ser de algo extrínseco a la misma». Podría decirse que la esencia de la relación tiene el ser de su origen, pero también del ser del sujeto de su término.

Sin embargo: «todo esto no se da en las cosas divinas, porque en Dios no hay más ser que el substancial, puesto que todo lo que hay en Dios es substancia». La misma relación es substancial. «Así como el ser de la sabiduría no es en Dios un ser dependiente de la substancia, porque se identifica con el ser de la misma, así también el ser de la relación ni depende de la substancia ni tampoco de algo extrínseco, porque se identifica con el ser de ella».

Por consiguiente: «Por el hecho de poner la relación en Dios no se supone que haya en Él algún ser dependiente, sino sólo que hay cierto orden, que es lo esencial de la relación; así como por el hecho de poner en Dios la sabiduría no se sigue que hay en Él algo accidental, sino sólo cierta perfección, en la cual consiste la esencia de la sabiduría»<sup>2721</sup>.

**988.** —Si la relación divina no aporta perfección ¿cuál es su función?

—Como ha indicado Francisco Canals: «aunque la relación en cuanto tal, en la línea propia del respecto o *ad aliquid*, no añade perfección al sujeto en el que es inherente, o con el que se identifica en cuanto relación subsistente constitutiva de la persona divina, no por ello hay que entender que no se dé la relación por una exigencia de la propia perfección y actualidad del ser, en lo creado y en lo divino. La relación constitutiva de la perfección del sujeto relacionado es ciertamente consecutiva a la perfección misma en su plenitud»<sup>2722</sup>.

En definitiva, según la explicación de la relación, en Dios: «si se consideran las relaciones hay varias cosas subsistentes; pero, si consideramos la esencia hay una sola. Y

<sup>2721</sup> ÍDEM, *Suma contra los gentiles*, IV, 14.

<sup>2722</sup> FRANCISCO. CANALS VIDAL, *Ser personal y relación interpersonal*, en Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Barcelona, Editorial Balmes, 1994, vol. I, pp. 25-35, p. 30.

por esto afirmamos un Dios, porque es una esencia subsistente, y varias personas, por la distinción de relaciones subsistentes»<sup>2723</sup>.

**989.** —¿En qué doctrina filosófica se fundamenta esta exposición de Santo Tomás, que utiliza la razón para expresar lo que la revelación del misterio Trinitario pone como objeto de la fe?

—Francisco Canals, al presentar la doctrina sobre la persona de Santo Tomás, que «puso en el núcleo mismo de su síntesis teológica y filosófica»<sup>2724</sup>, nota que: «es por la fecundidad vital infinita del acto puro en la línea intelectual por la que podemos referirnos al Verbo e Hijo como Luz de Luz, nacido del Padre antes que todos los siglos, Hijo unigénito de Dios, de la misma naturaleza que el Padre, Dios de Dios»<sup>2725</sup>.

Ya se ha explicado, al tratar de los atributos operativos de Dios, que la perfectividad o difusividad divina del bien es por su acto de ser, puesto que, como afirma Santo Tomás: «es de la naturaleza del acto que se comunique a sí mismo». explica seguidamente que: «por eso, cada agente obra según lo que es en acto. Pero obrar no es otra cosa que comunicar en la medida de lo posible aquello por lo que el agente es en acto»<sup>2726</sup>.

Nota también Canals que: «El misterio de la fecundidad generativa del Dios viviente es, tal vez, el aspecto del misterio divino que, revelado más plenamente en el Nuevo Testamento, y particularmente en el Evangelista Juan, quedó más y más oculto en el pensamiento religioso de Mahoma quien, en el Corán, dice: “Dios no puede tener hijos. Lejos de Su gloria tal blasfemia” (c. 19, n. 36). “Dicen: Dios tiene un Hijo”. Por su Gloria, no, decid más bien: “todo lo que hay en los cielos y en la tierra le pertenece y le obedece” (c. 2, n. 10). “No le sienta bien al Misericordioso tener un Hijo, porque todo lo que existe en los cielos y en la tierra le sirve” (c. 19, n. 92-93)».

Comenta seguidamente Canals: «Como vemos, en el Corán se excluye no sólo la filiación eterna del Hijo de Dios, sino también la adopción filial, en el tiempo, de seres personales creados, a los que Dios comunica liberalmente la participación de su vida. En el lenguaje de Mahoma está ausente y explícitamente negado el carácter vital y generosamente comunicativo de vida de la generación. Esta verdad que está en el núcleo de la revelación bíblica y culmina en los Evangelios y en los Apóstoles»<sup>2727</sup>.

<sup>2723</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, IV, 14.

<sup>2724</sup> FRANCISCO CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, op. cit., «Para la metafísica de la persona: substancia, acción, relación, pp.331-342, p.331.

<sup>2725</sup> *Ibíd.*, p. 340

<sup>2726</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas. Sobre la potencia de Dios*, q. 2, a. 1, in c.

<sup>2727</sup> FRANCISCO CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, op. cit., p. 340.