

## ¿Un discurso filosófico sobre la Trinidad?

*Charles Morerod OP*

*Facultad de Filosofía de la Pontificia  
Universidad Santo Tomás. Roma*

Voy a comenzar presentando brevemente dos discursos filosóficos sobre la Trinidad: el de Emmanuel Kant en el siglo XVIII y el de John Hick en el siglo XX. Luego, intentaré ver si tal discurso es posible para santo Tomás de Aquino, y lo que puede significar su posición a propósito de la teología como tal y de la dignidad humana.

### **Emmanuel Kant (1724-1804)**

En Kant, el acercamiento a la religión es esencialmente moral. En efecto, toda teología con base teórica está condenada al fracaso<sup>1</sup>, y el único acercamiento válido a Dios se sitúa en el plano moral B 664<sup>2</sup>. El cristianismo debe, pues, entrar en un cuadro práctico:

La doctrina del cristianismo, aún cuando no sea considerada todavía como doctrina religiosa, da sobre este punto un concepto de soberano Bien (de reino de Dios) que es el único que satisface a las exigencias más rigurosas de la razón práctica.<sup>3</sup>

En esta perspectiva moral, puede tener un rol la personalidad de Jesucristo. Si parece claro que Kant no niega nunca estrictamente su divinidad<sup>4</sup>, no lo es menos que Cristo es limitado a su utilidad para la ética kantiana.

---

<sup>1</sup> Cf. *Critique de la raison pure*, B 664.

<sup>2</sup> Cf. *Critique de la raison pure*, B 855-856; B 769-770; *Critique de la faculté de juger*, § 87, AK V 450; *Critique de la raison pratique*, AK V 3-4, AK V 125.

<sup>3</sup> “La doctrine du christianisme, quand même on ne l’envisagerait pas encore comme doctrine religieuse, donne sur ce point un concept du souverain Bien (du règne de Dieu) qui satisfait seul aux exigences les plus rigoureuses de la raison pratique”. *Critique de la raison pratique*, AK V 127-128.

<sup>4</sup> Cf. Stephen Palmquist, “Does Kant reduce Religion to Morality?”, *Kant-Studien* 83, 1992, 147.

Jesús es visto ante todo como un hombre que “se ha presentado como enviado del Cielo”<sup>5</sup>, aunque este último detalle no sea verdaderamente útil a nuestra vida moral<sup>6</sup>. En cuanto a la Trinidad, se ve todavía menos bien cómo tal creencia podría sernos útil:

Del dogma de la Trinidad, tomado a la letra, no podríamos sacar absolutamente nada para la práctica [*Aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen*], incluso en el caso que se creyera comprenderlo, y mucho menos todavía, si uno se diera cuenta que sobrepasa todos nuestros conceptos.- Que debamos honrar tres o diez personas en la Divinidad, el novicio lo admitirá al instante con igual facilidad, porque no tiene ninguna idea de un Dios en muchas personas (hipóstasis), y todavía mucho más porque no puede sacar de esta diferencia, reglas diferentes para la conducción de su vida. Pero si introducimos en las proposiciones de la fe un sentido moral (como yo lo he intentado en *La Religión en los límites*, etc...), él no encerraría una fe sin consecuencias, sino una fe inteligible que se refiere a nuestro destino moral. Es igualmente así con el dogma de la encarnación de una persona de la Divinidad. Porque si este Hombre-Dios no es presentado como la Idea de la humanidad, residiendo en Dios desde toda la eternidad con toda la perfección moral que le corresponde, sino como la divinidad ‘residiendo corporalmente’ en un hombre real y obrando en él como una segunda naturaleza, no se puede sacar de este

---

<sup>5</sup> “Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten” (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AK VI 128; cf. también las expresiones semejantes, en la misma obra, AK VI 134, 162, 195, 201).

<sup>6</sup> Podemos aprobar a Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris: Aubier, 1968, 142: “La grâce n’est pas niée; elle est réduite au minimum. La Trinité et l’Incarnation ne sont pas niées; mais leur travestissement est tel que ce qui en subsiste n’est guère plus qu’une déclaration d’intention”; o *ibid.*, 140: “Son incompréhension profonde du mystère fondamental du christianisme se vérifie lorsqu’on voit son étonnement ou son indignation devant les récits bibliques qui, de la Cène à la Résurrection et à la Pentecôte, prennent leur sens à partir de l’Incarnation qui n’est elle-même qu’une formulation de la procession trinitaire”.

misterio nada de práctico para nosotros; porque, seguramente, no podemos exigir de nosotros obrar como un dios; éste, por consiguiente, no puede ser en un ejemplo para nosotros en estas condiciones; y nosotros no resolvemos incluso la dificultad de saber porqué, si tal unión es posible, la divinidad no ha hecho participar de ella a todos los hombres, que todos entonces, inevitablemente, le hubiesen sido agradables. – Podemos decir otro tanto del relato de la resurrección y de la Ascensión del mismo Hombre-Dios.<sup>7</sup>

En *La religión en los límites de la simple razón*, Kant explica, en efecto, el estatus y la utilidad posible de la confesión de la Trinidad:

Según esta idea, sería en religión, un principio de fe que 'Dios es amor'; en él uno puede honrar a Aquel que ama (con este amor surgido de la satisfacción mora que le procuran los hombres cuando ellos se conforman a su santa ley), *el Padre*, además, honrar en tanto que él se representa en su idea conservativa de todas las cosas, el arquetipo de la humanidad, engendrado por él mismo y amado por él, *su hijo*, en fin, en tanto que él hace depender esta satisfacción del acuerdo de los hombres con la condición de este amor que reposa en la satisfacción, probando así que este amor se funda en la sabiduría, *el Espíritu santo*: pero, en realidad, uno no puede invocarlo en una personalidad tan compleja (porque esto sería indicar una diferencia de esencia mientras que él es siempre un único objeto, sino en el nombre del objeto que él honra y ama sobre todo, y con el que uno tiene el deseo y también el deber de encontrarse unido moralmente. Por lo demás, la confesión teórica de la fe en la naturaleza divina bajo esta triple cualidad compete a la simple fórmula clásica de una fe de Iglesia para distinguirla de otras especies de creencias derivadas de fuentes históricas, siendo que pocos hombres son capaces de hacerse de ella un concepto claro y determinado (que no esté expuesto a una falsa interpretación);

---

<sup>7</sup> Emmanuel Kant, *Le conflit des Facultés*, Première partie, I.I, appendice, II, AK VII 38-39, traduction J. Gibelin, Paris: Vrin, 1935, 42-43.

y compete, más bien, a los doctores (como intérpretes filosóficos y eruditos de un libro santo) en sus relaciones mutuas, comentarla para llegar a un acuerdo sobre su significación, porque no todo es accesible a la inteligencia común ni incluso apropiado a la necesidad de esta época, y la pura fe literal corrompe más que mejora la verdadera mentalidad religiosa.<sup>8</sup>

Kant propone, pues, una reinterpretación de la Trinidad. La razón para la que cree deber reinterpretarla no es, ante todo, su rechazo de la metafísica –que está presente en otros dominios, como su rechazo de las pruebas teóricas de la existencia de Dios– sino más bien el hecho de que su religión esté centrada sobre lo que puede ser útil al hombre.

### **John Hick (1922-)**<sup>9</sup>

John Hick, filósofo de la religión inglés contemporáneo, ha pasado por diversas conversiones: de la indiferencia al presbiterianismo fundamentalista, de este al presbiterianismo ortodoxo no-fundamentalista y en fin, desde 1970, a una posición que ha llevado al cardenal Ratzinger a presentarlo como “*el representante más destacado del relativismo religioso*”<sup>10</sup>. Él reconoce que le ha llevado tiempo relativizar la Trinidad:

Mi estudio filosófico en Edimburgo, y después en Oxford, me ha impedido satisfacerme en un *ethos* en el que el pensamiento claro y una actitud consistente en afrontar honestamente los problemas, eran mirados como una falta de fe, y yo he salido del movimiento estudiantil evangélico. Permanecí, sin embargo, plenamente convencido durante casi 20 años de la verdad de las doctrinas fundamentales de la Trinidad, de la Encarnación y de la expiación, más o menos en la forma en la que las había aprendido.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, AK VI, 145-147, traduction J. Gibelin, Paris: Vrin, 1968, 190-192.

<sup>9</sup> A propos de cet auteur, cf. John Hick, *An Autobiography*, London: Oneworld Publications, 2002.

<sup>10</sup> Joseph Ratzinger, “Le relativisme est aujourd’hui le problème central de la foi et de la théologie”, *Documentation Catholique* 2151, 5.1.1997, 31-32.

<sup>11</sup> John Hick, *Disputed Questions*, In *theology and the philosophy of religion*, New Haven- London: Yale University Press, 1993, 139.

Desde 1970, propone una lista de “aspectos de la teología tradicional que son, en opinión de numerosos teólogos actuales, sea completamente insostenibles, sea sometidos a una seria duda”<sup>12</sup>. Entre ellos, la Trinidad se encuentra en primera fila:

1. Hay verdades divinamente reveladas (como la doctrina de la Trinidad, o de las dos naturalezas de Cristo.
2. Dios ha creado el universo físico a partir de nada hace “n” años.
3. El hombre ha sido originalmente conducido a la existencia como un ser finito perfecto, pero se ha revelado contra Dios, y la condición humana es, desde entonces, la de creaturas que se han privado de la gracia.
4. Cristo ha venido para salvar al hombre de su estado caído, comprando la restauración en la gracia del hombre (o de ciertos hombres) por su muerte en la cruz.
5. Jesús ha nacido de una madre virgen, sin paternidad humana.
6. Él ha realizado milagros en los que las regularidades del orden natural han sido suspendidas por un poder divino.
7. Su cuerpo muerte ha resucitado del sepulcro y ha vuelto a la vida terrestre.
8. Todos los hombres deben responder a Dios por Jesucristo para ser salvados.
9. En la muerte, la relación de una persona con Dios es fijada irrevocablemente.
10. Hay dos destinos humanos, referidos tradicionalmente por los símbolos de cielo e infierno.<sup>13</sup>

Hick quiere proponer actualmente una visión global de la religión en la que juega un rol central una influencia kantiana. Él interpreta los diferentes acercamientos a Dios (designado como “el Real” para evitar una terminología particular) como fenómenos que provienen del impacto de lo Real noumenal sobre las personas de diferentes culturas:

Estoy de acuerdo con Bryan Magee cuando dice que ‘Yo considero que la más grande realización individual en la historia de la filosofía es la distinción de Kant entre lo noumenal y lo fenomenal’. Estoy también de acuerdo con Magee en cuanto al hecho de que ninguna persona que comprenda las doctrinas

---

<sup>12</sup> John Hick, “The Reconstruction of Christian Belief for Today and Tomorrow: 1”, in: *Theology* LXXIII/602, August 1970, 339.

<sup>13</sup> *Ibid.*

centrales de las grandes religiones del mundo debería tener dificultad en comprender esta idea', a saber, que 'la realidad existe independientemente de toda experiencia posible', y 'la existencia de un mundo trascendental, una parte de la realidad que no es el mundo empírico'. (Magee es ateo, pero el concepto de Dios que él rechaza es un concepto que, yo, por mi parte, también rechazo). La 'revolución copernicana' de Kant, que hace del espíritu el centro del proceso cognitivo, me ha parecido tan importante que he consagrado casi todo mi último año en Edimburgo a un estudio detallado de la primera Crítica. He retenido de Kant lo que yo llamo hoy el 'realismo crítico' – el mundo de vista según el cual hay un mundo, e incluso un universo, que existe allí afuera independientemente de nosotros, pero que nosotros podemos conocer solamente según las formas suministradas por nuestro aparato perceptivo y nuestro sistema conceptual humanos. Aunque haya sido Kant quien ha operado definitivamente la 'revolución copernicana' filosófica, la idea de base, de hecho, no era nueva en él. Ella estaba al menos implícita en Locke, y yo aprecio especialmente la brillante observación anterior de Tomás de Aquino según la cual 'las cosas conocidas están en el cognoscente según el modo del cognoscente'. En términos kantianos, nosotros no podemos hacer directamente la experiencia del mundo como él es en sí mismo independientemente de los observadores humanos, sino solamente de su apariencia fenomenal para nosotros, y es esta distinción la que yo he aplicado más tarde a la experiencia religiosa, distinguiendo entre la realidad divina trascendente, que yo llamo el Real, que es desde nuestro punto de vista humano transcategorial (o inefable), pero del que nosotros hacemos la experiencia según las figuras divinas construidas humanamente y según los Absolutos no-personales de diferentes religiones.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> John Hick, *An Autobiography*, 68-69. Cf. también *Faith and Knowledge*, Second Edition, Cornell University Press – Oxford University Press, 1966 (printed in Glasgow: Fontana Books, Collins, 1974), p.v: "Interest in how a book came to be written is a

En su reinterpretación actual, lo que puede perjudicar a la unidad de las religiones es rechazado o reducido al estatuto de posición cultural particular. Así sucede con dos cuestiones ligadas a la doctrina Trinitaria, a saber, la categoría de persona y el número en Dios:

No podemos aplicar al Real noumenal ninguna de las distinciones con las que estructuramos nuestra experiencia fenomenal, incluyendo la experiencia religiosa. No podemos decir que es [es decir: que lo Real es] personal o impersonal, uno o muchos, activo o pasivo, sustancia o proceso, bueno o malo, justo o injusto, con o sin un propósito.<sup>15</sup>

Incluso el número es una parte de nuestro repertorio conceptual humano. Lo que es inefable, o sin forma, no tiene número. Pero nuestro lenguaje es tal que podemos referirnos al Real solamente en términos o singulares o plurales. (...). El Real permanece más allá del alcance de nuestra conceptualidad humana, incluido el concepto de número.<sup>16</sup>

Negando que el Real sea personal, no decimos que es impersonal, sino más bien que el dualismo personal-impersonal

---

somewhat special taste; but for any readers who have that taste the history of *Faith and Knowledge* is briefly as follows. The basic idea began to form after my first years as a student of philosophy at Edinburgh in 1941-2, influenced by the teaching of Norman Kemp Smith, in the Idealist tradition, that the mind plays an active part in its own apprehension of reality and also by his stress upon the massive coherence of a way of understanding and experiencing the world as a deeper source of its attraction than discrete arguments or even proofs". Cf. en fin *The Rainbow of Faiths, Critical dialogues on religious pluralism*, London: SCM, 1995, 29: "In modern times it was Immanuel Kant who has argued most influentially that perception is not a passive registering of what is there but is always an active process... I am suggesting applying this insight to our awareness of the Real, by distinguishing between the noumenal Real, the Real an sich, and the Real as humanly perceived in different ways as a range of divine phenomena. Kant suggested that we are aware of our natural environment in terms of certain categories which the mind imposes in the formation of our conscious experience... I am suggesting analogously that we are aware of our supernatural environment in terms of certain categories which the mind imposes in the formation of religious experience".

<sup>15</sup> Linda Tessier, ed., *Concepts of the Ultimate*, London: Macmillan, 1989, 156.

<sup>16</sup> John Hick, *The Rainbow of Faiths, Critical dialogues on religious pluralism*, London: SCM, 1995, 71.

no se aplica aquí. Preguntar si el Real es personal o impersonal llevaría a confusión, porque esto presupone que él sería una entidad de tal suerte que *podría* ser personal o impersonal. Lo mismo vale para los otros dualismos.<sup>17</sup>

Hick reinterpreta metafóricamente la Encarnación:

La idea de Encarnación divina es una idea mitológica. Y yo utilizo el término 'mito' en el sentido siguiente: un mito es una historia que es dicha pero que no es literalmente verdadera, o una idea o una imagen que no se aplica literalmente, pero que invita a su oyente a una actitud particular. Así la verdad de un mito es una suerte de actitud práctica consistente en el carácter apropiado de una actitud en relación con su objeto. (...) En el caso de Jesús [este mito] da una expresión definitiva a su eficacia como salvador del pecado y de la ignorancia, como donador de una vida nueva.<sup>18</sup>

Esto conduce naturalmente a rechazar el sentido tradicional del dogma de la Trinidad:

una vez dada una comprensión metafórica de la encarnación divina, la doctrina tradicional de la Trinidad cesa de tener todo tipo de pertinencia.<sup>19</sup>

Desde 1976, propone, pues, una óptica moralmente útil que recuerda a Kant:

Los tres "sí mismos" o conciencias divinas no son *egos* cerrados sobre ellos mismos, existiendo uno contra otro, sino que son centros personales mutuamente constitutivos de los que las relaciones de unos con los otros forman una rica y compleja

---

<sup>17</sup> John Hick, *The Rainbow of Faiths*, p.61. Cf. también John HICK, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Basingstoke: Palgrave, 2001, 192: "Surely in denying that the Real in itself is personal, is one not asserting that it is non-personal, and thus arriving at a Hindu or Buddhist conclusion? Reply: The suggestion is more radical than that, namely, that these dualisms of human thought - personal/ impersonal, good/bad, substance/process, and so on - do not apply to the Real in itself. Its nature is beyond the scope of our human conceptual systems".

<sup>18</sup> John Hick, in: *The Myth of God Incarnate*, ed. by John Hick, London: SCM Press, 1977, 178.

<sup>19</sup> John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Basingstoke: Palgrave, 2001, 19.

unidad. (...) Parece (...) permisible una proyección de esto [la Trinidad] a la última realización de las potencialidades de la comunidad humana, implicando a la vez la extensión de nuestras historias individuales presentes en el escatón y, al mismo tiempo, su carácter siempre más interpersonal, incluso hasta el punto de no ser más *egos* cerrados en ellos mismos, sino miembros de una perfecta comunidad de centros de conciencia mutuamente abiertos.<sup>20</sup>

La filosofía de la religión de Hick, en la última etapa de su existencia (al menos hasta ahora), parte de un deseo de unir las diferentes religiones en el plano práctico. En esta óptica, él es conducido a reinterpretar filosóficamente la Trinidad, y, siguiendo a Kant, él busca darle una utilidad práctica, rechazando, en cambio, la parte de misterio revelado.

### **Tomás de Aquino (1224/25- 1274)**

Autores medievales tan importantes como san Anselmo, Ricardo de san Victor y san Buenaventura han querido hablar de la Trinidad sobre la base de la razón natural<sup>21</sup>. ¿Sigue sus pasos santo Tomás?

Podríamos pensarlo leyendo algunos de sus textos, en especial, cuando desarrolla, siguiendo a san Agustín, el acercamiento psicológico de la Trinidad. Queriendo mostrar la posibilidad en Dios de procesiones según el intelecto y la voluntad, afirma, primero, que las procesiones de las personas divinas no pueden sino ser inmanentes:

En las personas divinas hay dos procesiones: la de la Palabra y otra. Para demostrarlo, hay que tener presente que en las personas divinas no hay procesión más que en cuanto acción que no tiende hacia algo externo, sino que permanece en el mismo agente. Así, esta acción en la naturaleza intelectual es acción del entendimiento y acción de la voluntad. La procesión de La Palabra responde a la acción intelectual. Por la operación

---

<sup>20</sup> John Hick, *Death and Eternal Life*, London: William Collins & Sons, 1976, 461.

<sup>21</sup> Cf. Gilles Emery, OP, "Raison et foi face au mystère de la Trinité", en: *La liberté vous rendra libres, Hommage au Cardinal Georges Cottier*, Parole et Silence, Paris - Las Plans, 2004, 129-132; ID., *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris: Cerf, 2004, 35-39.

de la voluntad en nosotros se encuentra otra procesión, la del amor, por la que el amado está en quien le ama, como por la concepción de la palabra lo dicho o entendido está en quien tiene entendimiento. Por eso, además de la procesión de la Palabra hay otra procesión en las personas divinas, y es la procesión de amor.<sup>22</sup>

La razón parece afirmar la necesidad de procesiones inmanentes posibles, tanto como, por ejemplo, debe haber un acto de intelección en Dios:

Ahora debemos tomar como punto de partida que en las cosas hay diversos modos de emanación, correspondientes a la diversidad de naturalezas, y que, cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana. (...) Y hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al entendimiento, porque éste vuelve sobre sí mismo y puede entenderse. No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. (...). A pesar de ello, su vida [de los ángeles] no alcanza la última perfección, porque, aunque la idea entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo, no es su propia sustancia, puesto que en ellos no se identifican el entender y el ser, según consta por lo dicho. Luego la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen el entender y el ser, como antes se demostró; y así, es preciso que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia. (...) Luego, como en Dios se identifican el ser y el entender, la idea entendida y el entendimiento son en El una misma cosa. Y como el entendimiento y la cosa entendida se identifican también en Él, porque, entendiéndose a sí, entiende todo lo demás (...) resulta, pues, que en Dios, al entenderse a sí mismo, el entendimiento, la cosa que se entiende y la idea entendida son lo mismo. (...) Consta, por lo expuesto en el primer libro, 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. (...) Luego es preciso que Dios esté en sí mismo

---

<sup>22</sup> Ia. q. 27, a. 3.

como está lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es la idea o el verbo. Luego en Dios, al entenderse a sí mismo, está el Verbo de Dios, como Dios entendido (...) Pero, como el entendimiento divino no pasa de la potencia al acto, sino que está siempre en acto (...) será absolutamente necesario que Dios se haya entendido siempre. Y, por el hecho de entenderse, es necesario que su Verbo esté en El (...). Luego es necesario que el Verbo haya existido siempre en Dios. (...) Y como el entendimiento divino no sólo está siempre en acto, sino que es también él mismo acto puro (...) es preciso que la substancia del entendimiento divino sea su mismo entender, que es el acto del entendimiento. Ahora bien, el ser del Verbo concebido interiormente – o de la idea 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. Ahora bien, el ser de Dios es su propia esencia o naturaleza, la cual es el mismo Dios (...). Luego el Verbo de Dios es el ser divino, y la esencia de Dios, y el mismo Dios verdadero. (...). 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, reproduciendo su especie, dicese hijo suyo.<sup>23</sup> Por lo mismo, debe haber una voluntad y un acto de voluntad en Dios:

Instruidos por los testimonios de las Sagradas Escrituras, defendemos firmemente que el Espíritu santo es Dios verdadero, subsistente y distinto personalmente del Padre y del Hijo. Mas es necesario considerar de qué manera se haya de tomar esta verdad en toda ocasión para defenderla de los ataques de los infieles. Para cuya evidencia es preciso decir de antemano que en cualquier naturaleza intelectual necesariamente se ha de encontrar una voluntad. Porque el entendimiento se convierte en acto por una forma inteligible en cuanto entiende, como una cosa natural se convierte en el ser natural por su forma

---

<sup>23</sup> *Suma contra gentiles*, libro IV, cap. 11.

propia. Mas una cosa natural, por la forma que la constituye en su especie, está inclinada a las operaciones propias y al fin propio, que consigue por las operaciones, pues *tal como es una cosa así es su obrar*, y tiende a lo que le conviene. De aquí que sea necesario también que de la forma inteligible se siga en el inteligente la inclinación a las operaciones propias y al propio fin. Esta inclinación es la voluntad en la naturaleza intelectual, la cual es el principio de las operaciones que hay en nosotros, con las cuales el ser inteligente obra por un fin, pues el fin y el bien son el objeto de la voluntad. Por consiguiente, en todo ser inteligente necesariamente ha de haber también voluntad.<sup>24</sup>

Aunque Tomás parte de la Escritura, parece que su texto dice que debe haber una voluntad en Dios, lo que en el acercamiento psicológico de la Trinidad implicaría la necesidad de una procesión según la voluntad.

Se podría objetar que los actos de inteligencia y de voluntad no constituyen habitualmente personas. Tomás responde a esto que en Dios los actos inmanentes no son solamente posibles, sino que, además, son el ser mismo de Dios:

Hay un doble género de acción. 1) *Una*, que pasa a algo exterior y produce en él una pasión. Ejemplo: Quemar y cortar. 2) *Otra*, que no pasa al exterior, sino que permanece en el agente. Ejemplo: Sentir, entender y querer. Estas no modifican nada exterior, sino que se consuman en el mismo agente. Si se trata de la primera, es evidente que no hay lugar para afirmar que sea el propio ser del agente, ya que el ser del agente es algo que está dentro de él; y este tipo de acciones consiste en algo que pasa del agente al paciente. En cuanto a la segunda, esencialmente requiere ser infinita, bien absolutamente, bien en cierto modo. *Absolutamente*, como entender, cuyo objeto es lo verdadero; o querer, cuyo objeto es el bien. Ambas cosas, se identifican con el ser, por lo cual, los actos de entender y de querer están referidos a todo y ambos reciben su especie de su objeto. *En cierto modo*, como lo es el acto de sentir, que llega a

---

<sup>24</sup> *Suma contra gentiles*, libro IV, cap. 19.

todo lo sensible. Así, la vista abarca todo lo visible. En cambio, el ser de la criatura está determinado a una sola cosa en cuanto al género y en cuanto a la especie; y solamente el ser de Dios es un ser absolutamente infinito, que comprende en sí todas las cosas, como dice Dionisio en el c. 5 *De Div. Nom.* Por eso, sólo el ser divino es su entender y su querer.<sup>25</sup>

Se presenta, pues, la cuestión de saber si Tomás demuestra la Trinidad con un razonamiento que podríamos resumir así:

- Dios es supremamente perfecto,
- inteligencia y voluntad son perfecciones de los seres inteligentes,
- Dios tiene, pues, inteligencia y voluntad,
- inteligencia y voluntad pueden tener una acción inmanente,
- en Dios, inteligencia y voluntad tienen una acción inmanente perfecta, y su objeto es el ser mismo de Dios,
- la perfección divina implica, pues, necesariamente en él dos procesiones de personas, según el intelecto y la voluntad.

De hecho, el objetivo de estos textos de Tomás, es solamente mostrar que las procesiones inmanentes en Dios - que no pueden producirse más que según el intelecto y la voluntad - son posibles. Él se plantea la cuestión sobre la base de la Escritura y de la Tradición, y no en razón de una reflexión filosófica que permitiría, a lo sumo, afirmar un Dios único que sea por naturaleza su inteligencia y su voluntad, y que sea personal<sup>26</sup>.

Tomás niega claramente la posibilidad de una demostración filosófica de la Trinidad, y da la razón de ello:

La fe es de lo que no aparece a la razón, como lo muestra Hebr. 11. Ahora bien, que Dios sea trino y uno es un artículo de fe. Así pues, la razón no es suficiente para verlo. Por lo demás, toda razón natural toma su eficacia a partir de los primeros principios naturalmente conocidos, que son recibidos por los sentidos, porque en las cosas sensibles no se encuentra que haya a tres supuestos de una sola esencia. Por lo tanto, que Dios sea trino y uno no puede ser conocido por la razón. (...) Debemos

---

<sup>25</sup> Ia, q. 54, a. 2.

<sup>26</sup> A propósito de la necesidad de que Dios sea personal, cf. Ia, q. 29, a. 3.

decir que el hecho de que Dios sea trino y uno es sólo creído, y de ningún modo puede ser probado demostrativamente, aunque podamos dar algunos argumentos que no son ni necesarios ni muy probables si no es para los creyentes. Esto es evidente por el hecho de que a Dios no lo conocemos en el estado de *via*, si no es por los efectos (...). Y por consiguiente, no podemos conocer de Dios, por la razón natural, más que lo que es percibido de él mismo por la referencia del efecto a él, como aquello que indican su causalidad y su eminencia sobre las cosas causadas, y que remueven de él las condiciones imperfectas de los efectos. Pero la Trinidad de las personas no puede ser percibida a partir de la misma causalidad divina, ya que esta causalidad es común a toda la Trinidad. Y esta causalidad no es afirmada a partir de la negación [de las condiciones imperfectas de los efectos]. Por consiguiente, no se puede probar de ningún modo que Dios sea trino y uno.<sup>27</sup>

La Suma de Teología retoma el argumento principal del texto citado, y agrega un comentario:

Así, pues, con la razón natural sólo se puede conocer de Dios lo siguiente: Que le corresponde necesariamente ser principio

---

<sup>27</sup> "[s.c. 1] Sed contra, fides est de non apparentibus rationi, ut patet Hebr. 11. Sed Deum esse trinum et unum est articulus fidei. Ergo ad hoc videndum ratio non sufficit. [s.c. 2] Praeterea, omnis ratio naturalis ex primis principiis naturaliter cognitis efficaciam habet. Sed Deum esse trinum et unum non potest deduci ex principiis naturaliter cognitis, quae a sensu accipiuntur, cum in sensibilibus nihil simile inveniatur, ut sint tria supposita unius essentiae. Ergo Deum esse trinum et unum non potest sciri per rationem. (...) [Responsio] Dicendum quod Deum esse trinum et unum est solum creditum, et nullo modo potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae nec multum probabiles nisi credenti haberi possint. Quod patet ex hoc quod Deum non cognoscimus in statu *viae* nisi ex effectibus (...). Et ideo naturali ratione de Deo cognoscere non possumus nisi hoc quod percipitur de ipso ex habitudine effectuum ad ipsum, sicut illa quae designant causalitatem ipsius et eminentiam super causata et quae removent ab ipso imperfectas condiciones effectuum. Trinitas autem personarum non potest percipi ex ipsa causalitate divina, cum causalitas sit communis toti Trinitati. Nec etiam dicitur secundum remotionem. Unde nullo modo demonstrative probari potest Deum esse trinum et unum" *Super Boethii De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 4.

de todo lo existente. Este es el fundamento que hemos utilizado anteriormente (q. 12, a. 12) al hablar de Dios. Además, el poder creativo de Dios es común a toda la Trinidad; por eso pertenece a la unidad de esencia y no a la distinción de Personas. Así, pues, por la razón natural se puede llegar a tener conocimiento de lo que pertenece a la unidad de la esencia, no de lo que pertenece a la distinción de Personas. Quien pretenda demostrar por la razón natural la trinidad de personas atenta contra la fe de dos maneras: *La primera*, en cuanto a la dignidad de la misma fe, centrada en lo invisible, siendo esto algo que excede la razón humana. De ahí que diga el Apóstol en Hb 11,1; *La fe se tiene de lo que no se ve*. Y en 1 Cor 2,6: *Entre los perfectos anunciamos la sabiduría, pero no la sabiduría de este mundo, ni la de los príncipes de este mundo, sino que anunciamos la sabiduría que está escondida en el misterio de Dios*. *La segunda*, en cuanto a la utilidad de llevar a otros la fe. Pues cuando alguien, para demostrar la fe, presenta argumentos que no son comprensibles, provoca la burla de los que no creen, pues piensan que tales argumentos son el fundamento por el que nosotros creemos. Por lo tanto, lo que pertenece a la fe, no hay que intentar probarlo más que mediante autoridades ante aquellos que las admiten. Ante los demás, en cambio, basta con defender que no es imposible lo que anuncia la fe.<sup>28</sup>

Tomás reconoce la posibilidad para el creyente de reconocer vestigios de la Trinidad, que lo ayudarán a tener un conocimiento limitado de ella:

Las procesiones de las Personas divinas tienen lugar según los actos de la inteligencia y de la voluntad, como se ha visto anteriormente; porque el Hijo procede como Verbo de la inteligencia y el Espíritu santo como Amor de la voluntad. Así pues, en las creaturas dotadas de razón, que tienen inteligencia y voluntad, se encuentra una imagen de la Trinidad porque en ellas se encuentra un verbo que es concebido y un amor que procede. Pero en todas las creaturas se encuentra una representación de la

---

<sup>28</sup> Ia, q.32, a.1.

Trinidad por modo de vestigio, según que en ellas se encuentra algo que hay que referir necesariamente a las Personas divinas como a su causa. En efecto, toda creatura subsiste en su ser, posee una forma que determina su especie y tiene un orden respecto de los otros seres. Así pues, en tanto que substancia creada, ella representa su causa y su principio, y así manifiesta la persona del Padre que es un principio que no tiene principio. En tanto que tiene una cierta forma y especie, representa al Verbo, porque la forma de la obra de arte viene de la concepción del artista. En tanto que está ordenada a otro, representa al Espíritu santo según que es Amor, porque el orden de un efecto respecto de otra cosa proviene de la voluntad del Creador...

ad 1. La representación por modo de vestigio se toma según los atributos apropiados; por este medio, uno puede, a partir de las creaturas, elevarse a la Trinidad de Personas como acabamos de decir.<sup>29</sup>

Hay que señalar que tal conocimiento de la Trinidad por el cause de los vestigios requiere la fe. El vestigio no permite por definición más que un conocimiento imperfecto, y esta imperfección mira sobre todo al conocimiento de las Personas divinas:

El vestigio, como aquí es entendido, es tomado metafóricamente. Se toma a semejanza de la huella propiamente dicha, que es una cierta impresión que conduce confusamente al conocimiento de alguna cosa (...). Luego son consideradas tres cosas en el concepto de vestigio: la semejanza, la imperfección de la semejanza y el llegar, mediante el vestigio, a una realidad a la que pertenece el vestigio. Por consiguiente, según esto, dado que en las creaturas se encuentra la semejanza del Creador, mediante la cual podemos llegar a su conocimiento, y dado que es una semejanza imperfecta, por ello se dice que, en las criaturas está el vestigio del Creador. Y, dado que se apartan más de la representación de la distinción de las personas que

---

<sup>29</sup> Ia, q. 45, a. 7.

de los atributos esenciales, por eso, se dice que la criatura es más propiamente vestigio en cuanto conduce a las personas, que en cuanto conduce a la esencia divina.<sup>30</sup>

La razón por la cual se puede señalar vestigios es un vínculo entre las procesiones eternas y la creación:

Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas. Como todo agente hace algo semejante a sí mismo, el principio de la acción puede ser observado a partir del efecto de la acción. Ejemplo: El fuego produce fuego. De este modo crear le corresponde a Dios por su mismo ser, que es su esencia, y que es común a las tres Personas. Pero lo tanto, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad. Sin embargo, las personas divinas en cuanto a la creación de las cosas tienen una causalidad según el modo de su procedencia. Pues como se ha demostrado anteriormente (q. 14 a 8; q. 19 a. 4), al tratar sobre la ciencia y la voluntad de Dios, Éste es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad, como el artista lo es de sus obras. El artista obra según lo concebido en su entendimiento y el amor de su voluntad hacia algo con lo que se relacione. Asimismo el Padre Dios ha producido las creaturas por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu santo. De este modo, las procesiones de las Personas son las razones de la producción de las creaturas, en cuanto incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad.

---

<sup>30</sup> “Vestigium, secundum quod hic sumitur, metaphorice accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus (...) Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cuius est vestigium devenitur. Secundum hoc ergo, quia in creaturis invenitur similitudo creatoris, per quam in ipsius cognitionem devenire possimus, et est imperfecta similitudo; ideo in creaturis dicitur vestigium creatoris. Et quia magis deficiunt a representatione distinctionis personarum, quam essentialium attributorum; ideo magis proprie dicitur creatura vestigium, secundum quod ducit in personas, quam secundum quod ducit in divinam essentiam” (I Sent., dist.3, q.2, a.1, corpus). La traducción española es tomada de la edición del *Comentario a las Sentencias* en español, preparada por Juan Cruz Cruz, vol. I/1, Pamplona: ed. Eunsa, 2002.

1. *A la primera hay que decir*: Las procesiones de las personas divinas son causa de la creación tal como hemos dicho (sol).<sup>31</sup>

La Cuestión disputada *De potentia* expresa sintéticamente el vínculo entre procesiones eternas y creación:

Por un mismo amor, que es el Espíritu santo, el Padre ama a la vez al Hijo y al Espíritu santo y a todas las creaturas; por un mismo Verbo, que es el Hijo, [el Padre] se dice y dice al Hijo y al Espíritu santo, y a todas las creaturas.<sup>32</sup>

En resumen, el conocimiento filosófico de la Trinidad es imposible, por las razones siguientes:

- los efectos de Dios – la creación- no permiten remontar a la distinción de personas divinas que obran en común,
- no existe una trinidad real en el mundo,
- el conocimiento de la Trinidad requiere, pues, necesariamente la revelación,
- se puede reconocer en la creación vestigios de la Trinidad una vez que ésta se ha revelado,
- Estos vestigios no dan más que un conocimiento imperfecto,
- Incluso para los creyentes, los argumentos a favor de la Trinidad no tienen más que una ligera verosimilitud.

Aquí se perfila una cierta visión de la teología, que es también expresada por santo Tomás a propósito del motivo de la Encarnación (que conducirá, luego, a debates entre tomistas y escotistas):

Algunos pretenden que, incluso si el hombre no hubiera pecado, el Hijo de Dios se habría encarnado. Otros sostienen lo contrario, y es, más bien, a su opinión que debemos adherir. En efecto, lo que depende de la sola voluntad de Dios y de lo que la creatura no tiene ningún derecho, no puede sernos conocido

---

<sup>31</sup> Ia, q.45, a.6, corpus et ad 1.

<sup>32</sup> “eodem amore, qui est spiritus sanctus, pater diligit et filium et spiritum sanctum, et totam creaturam; sicut eodem verbo, quod est filius, dicit se et filium et spiritum sanctum, et totam creaturam” (*De Potentia*, q.9, a.9, ad 13).

más que en la medida en que es enseñado en la Escritura, que nos ha hecho conocer la voluntad de Dios.<sup>33</sup>

Así mismo, el hombre no puede estar seguro de su estado de gracia, porque tal información exigiría un conocimiento de Dios que se nos escapa:

De tres maneras podemos conocer una cosa. En primer lugar, por revelación. Y de este modo se puede saber que se tiene la gracia. Porque Dios se lo revela a veces a algunos por un especial privilegio (...) En segundo lugar, puede conocerse una cosa por sí misma y con certeza. Y de este modo nadie puede saber que tiene la gracia. Porque para conocer algo con certeza hay que estar en condiciones de verificarlo a la luz de su principio propio. (...) Ahora bien, el principio de la gracia, como también su objeto, es Dios mismo, que por su propia excelencia nos es desconocido (...) De aquí que el hombre no pueda juzgar con certeza si posee la gracia, de acuerdo con aquello de 1 Cor 4,3: 'Ni aun a mí mismo me juzgo; quien me juzga es el Señor'. En tercer lugar, una cosa puede ser conocida de manera conjetural por medio de indicios. Y de esta suerte sí puede el hombre conocer que posee la gracia, porque advierte que su gozo se encuentra en Dios y menosprecia los placeres del mundo...<sup>34</sup>

La razón por la que la revelación es necesaria al conocimiento de la Trinidad, del motivo de la Encarnación, del estado de gracia, es siempre la misma: el ser íntimo de Dios, incluyendo en él sus decisiones libres, es inaccesible a nuestro conocimiento, y nosotros sólo podemos conocer algo de él, si Dios toma la libre iniciativa de revelárnoslo. Mientras que para Karl Barth, Tomás era el campeón de una teología, ante todo, natural, de hecho, el Aquinate insiste sobre la necesidad de la revelación todavía más que los protestantes tradicionales, para quienes el hombre puede acceder a una cierta certeza de su salvación. En perfecta continuidad con su maestro, el tomista Charles Journet dirá también a propósito de la Iglesia, que uno

---

<sup>33</sup> IIIa, q. 1, a. 3.

<sup>34</sup> Ia IIae, q. 112, a. 5.

no puede conocerla más que en la fe, mientras que una visión solamente exterior sería imperfecta y engañosa<sup>35</sup>.

### **Tomás comparado a Kant y a Hick**

Retomo los tres autores presentados, para esbozar lo que pueden significar sus diferentes acercamientos a propósito del hombre mismo.

Kant reduce la Trinidad a lo que es útil al hombre según sus criterios, que se sitúan en el nivel práctico. En tal sistema, el hombre está claramente en el centro. De manera completamente típica, es la voluntad de salvar su propia dignidad, lo que conduce a Kant a afirmar la existencia de Dios:

Entonces yo creeré inevitablemente en la existencia de Dios y en una vida futura, y estoy cierto de que nada puede hacer vacilar esta creencia, porque esto derribaría mis mismos principios morales, a los que yo no podría renunciar sin ser execrable a mis propios ojos.<sup>36</sup>

Hick reinterpreta también la Trinidad en una perspectiva de utilidad para el hombre, en un plano más estrictamente religioso que Kant<sup>37</sup>. Pero

---

<sup>35</sup> Cf. Charles Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. 2, Saint-Maurice: éd Saint-Augustin, 1990, 37-38: "L'Eglise peut être connue du dehors par trois regards qui relèvent de trois étages superposés: 1° à l'étage phénoménal, empirique, statistique, historique, elle est vue en surface, comme une communauté humaine parmi d'autres communautés humaines; 2° à l'étage des valeurs morales et métaphysiques, elle est vue en profondeur, comme une communauté humaine de qualité exceptionnelle, voire comme un miracle moral; 3° à l'étage des réalités révélées, qui seul la manifeste adéquatement, elle est, non plus vue par la raison, mais crue par la foi divine, et apparaît, à la ressemblance du Christ, comme un mystère où s'unissent indissociablement le visible, à savoir son corps, et l'invisible, à savoir son âme créée, et l'Esprit, son Ame increée, qui la meut et l'habite. C'est de ce troisième point de vue que le théologien parle du corps de l'Eglise, qu'il définira par exemple: le comportement visible et extérieur des hommes pour autant qu'il est informé par l'épanchement de la grâce capitale, c'est-à-dire du sacerdoce, de la royauté, de la sainteté du Christ".

<sup>36</sup> *Critique de la raison pure*, B 856.

<sup>37</sup> Hick explica él mismo que su acercamiento es más religioso que el de Kant, cf. John Hick, "Ineffability", *Religious Studies* 36, 2000, 41: "We postulate the ineffable Real as the necessary condition, not of the moral life, as Kant proposed, but of the religious life as described in the history of religions"; cf. aussi ID., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Basingstoke: Palgrave, 2001, 96: "The Transcendent is thus the necessary postulate of the validity, not (as Kant proposed) of morality, but of

su criterio principal sigue siendo una utilidad humana, ciertamente en el plano espiritual, que él denomina la *quinta dimensión*<sup>38</sup>.

Kant y Hick están, pues, centrados sobre el hombre, mientras que Tomás se pone en total dependencia de Dios. Dios hace conocer al hombre lo que éste no podría de ninguna manera descubrir, a saber, el ser íntimo de Dios, en una claridad imperfecta que llama al salto futuro de la visión beatífica.

Uno puede preguntarse aquí si la visión medieval de Tomás – centrada sobre Dios- no se deriva de un desprecio del hombre, a la imagen de una sociedad medieval vista como oscurantista, mientras que Kant y Hick, como buenos representantes de las Luces, exaltan al hombre mismo.

De hecho, para Tomás, sería verdaderamente absurdo que el hombre esté centrado sobre sí mismo, porque conocer a Dios le es indispensable:

Pero como quiera que el bien perfecto del hombre consiste en que conozca de algún modo a Dios, para que no parezca que una tan noble criatura es en realidad totalmente en vano desde el momento en que no puede alcanzar su propio fin, se le proporciona al hombre un camino por el cual pueda remontarse hasta el conocimiento de Dios.<sup>39</sup>

Comentando luego la extrema limitación de vías que el hombre puede tener hacia Dios con su conocimiento natural, Tomás alaba la bondad expresada por el hecho de la revelación:

---

religion"; cf. en fin ID *The Rainbow of Faiths, Critical dialogues on religious pluralism*, London: SCM, 1995, p.46: "I am only using here one aspect of his [Kant's] vast corpus, and applying it to the epistemology of religion. Nor do I suggest that Kant himself would have approved of this. He had a different religious epistemology, according to which God is a necessary postulate of practical reason. But it was Kant above all who made it clear that the human mind is always active in perception and always plays a creative role in our awareness of our physical environment. I am suggesting that this is also true in relation to our ultimate divine environment. But there is the important difference that whereas Kant spoke of our experiencing in terms of concepts (such as thinghood and causality) which are universal because innate to the human mind, our religious concepts (such as deity, trinity, the absolute, emptiness) vary from culture to culture".

<sup>38</sup> Según el título de su libro *The Fifth Dimension, An exploration of the spiritual realm*, Oxford: Oneworld, 1999.

<sup>39</sup> *Suma contra gentiles*, libro IV, cap. 1.

Por ser tan débil el conocimiento que de Dios, siguiendo dichos caminos, podía alcanzar el hombre por cierta manera de intuición intelectual, Dios, en un exceso de su bondad y a fin de que fuese más firme el conocimiento del hombre respecto de Él, reveló a los hombres algunas cosas de sí mismo que sobrepasan el entendimiento humano.<sup>40</sup>

La revelación de verdades inaccesibles a la inteligencia humana cura al hombre de su presunción:

La represión del orgullo, origen de errores, nos indica una nueva utilidad [de la revelación de verdades inaccesibles a la razón]. Hay algunos que, engreídos con la agudeza de su ingenio, creen que pueden abarcar toda la naturaleza de un ser, y piensan que es verdadero todo lo que ellos ven y falso lo que no ven. Para librar, pues, al alma humana de esta presunción y hacerla venir a una humilde búsqueda de la verdad, fue necesario que se propusieran al hombre divinamente ciertas verdades que excedieran plenamente la capacidad de su entendimiento.<sup>41</sup>

Rechazar la revelación para reducir todo al nivel de lo que es naturalmente accesible al hombre conduciría de hecho, no a dejar al hombre en su propio nivel, sino a reducirlo a un nivel indigno de su racionalidad:

Así, pues lo mismo que sería una gran estupidez que el ignorante pretendiese juzgar como falsas las proposiciones de un filósofo, del mismo modo, y mucho más, será una gran necedad que el hombre sospechase como falso, ya que la razón no puede captarlo, lo que le ha sido revelado por ministerio de los ángeles.<sup>42</sup>

En cambio, recibir la revelación divina – que es superior a la razón pero no la contradice<sup>43</sup>– da al hombre una incomparable dignidad:

Todo esto manifiesta que, aunque sea imperfecto el conocimiento de las sustancias superiores, confiere al alma una gran

---

<sup>40</sup> *Suma contra gentiles*, libro IV, cap. 1.

<sup>41</sup> *Suma contra gentiles*, libro I, cap. 5.

<sup>42</sup> *Suma contra gentiles*, libro I, cap. 3.

<sup>43</sup> Cf. *Suma contra gentiles*, libro I, cap. 7.

perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, al menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede comprender por estar fuera de sus posibilidades naturales.<sup>44</sup>

Esta dignidad es también un gran gozo:

Es provechoso, sin embargo, que la mente humana se ejercite en estas razones tan débiles, con tal de que no presuma comprenderlas y demostrarlas, porque es agradabilísimo, como ya se dijo, captar algo de las cosas altísimas, aunque sea por una pequeña y débil razón.<sup>45</sup>

La visión teocéntrica de Tomás exalta de hecho la dignidad del hombre mucho más que las de Kant y Hick para los que el hombre está en el centro. Aún cuando Kant y Hick no son ateos, se puede concluir esta presentación de diferentes teologías recordando lo que el Concilio Vaticano II decía a propósito de la dignidad del hombre, refiriéndose a las pretensiones ateas a honrar la dignidad humana:

La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección. Es Dios creador el que constituye al hombre inteligente y libre en la sociedad. Y, sobre todo, el hombre es llamado como hijo a la unión con Dios y a la participación de su felicidad. Enseña además la Iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio. Cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas –es lo que hoy con frecuencia sucede–, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *Suma contra gentiles*, libro I, cap. 5.

<sup>45</sup> *Suma contra gentiles*, libro I, cap. 8.

<sup>46</sup> Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes*, 21, 3.