

CAPÍTULO III
LA IMPORTANCIA DE LA UNIÓN PREDICADO-
SUJETO EN LA DOCTRINA TRINITARIA
DE TOMÁS DE AQUINO

[En Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004]

En la obra de Tomás de Aquino la teología está desde el principio bajo el signo del lenguaje. Al decir “desde el principio” pensamos también –pero no en primer lugar– en el orden cronológico. De todos modos, la cronología no es aquí lo importante. En este estudio, me basaré sobre todo en la *Summa Theologiae*, esto es, una obra no juvenil de Santo Tomás. La afirmación de que la *Summa Theologiae*, desde el principio, está bajo el signo del lenguaje, no quiere decir primariamente que esta obra considere, además de los datos de la *ratio*, también los de la *revelatio*, y deba ser, por tanto, en primer lugar exégesis de la Sagrada Escritura. Esto, por supuesto, también es verdad, hasta el punto de que ya en el artículo 1 de la *Quaestio I* de la *Summa* la respuesta a la pregunta de si, además de las disciplinas filosóficas, hace falta otra disciplina, a saber, la *sacra doctrina*, se inicia con la indicación de que las Escrituras divinamente inspiradas que, según la segunda epístola de S. Pablo a Timoteo (3,16), son muy útiles para la docencia, la argumentación, etc. (el texto dice: útiles *ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum*) no pertenecen a ninguna de las disciplinas filosóficas, porque estas últimas no son inspiradas por Dios,

sino investigadas por la razón humana¹. La necesidad de una *sacra doctrina* para la salvación de los hombres y, por tanto, el no prescindir de la exégesis de las Sagradas Escrituras se refiere, como es obvio, sobre todo a verdades de salvación, como, por ejemplo, la Trinidad de Dios: verdades que no pueden ser deducidas por la razón humana; pero también se refiere en cierto modo a otras verdades, como la existencia de Dios, que son asequibles a la *ratio humana*. Más aún, con independencia de la pregunta de si la razón humana, para conocer las verdades del segundo tipo, necesita moralmente la exégesis de la Sagrada Escritura, es evidente que toda la doctrina acerca de Dios, también la puramente filosófica, está en Santo Tomás, desde el principio, bajo el signo del lenguaje con sus estructuras propias. Esto ya es válido en la pregunta por la existencia de Dios.

La pregunta se plantea y se resuelve en la *Quaestio II*, cuyo tercer y último artículo está dedicado precisamente a la explicación de las *quinque viae*. Pero el resultado al que en realidad llevan las *quinque viae* –dicho con otras palabras: el alcance de las demostraciones de la existencia de Dios– se encuentra de modo patente en la *Quaestio III*; y está expresado ahí de tal manera que se descubre la importancia absolutamente central que tiene el análisis del lenguaje y de sus estructuras para la pregunta por la existencia de Dios, en general, para la doctrina acerca de Dios.

Naturalmente uno podría preguntarse por qué un pasaje de la *Quaestio III*, que, una vez resuelta la cuestión de si existe Dios, comienza por preguntar qué es Dios, puede considerarse como el resultado definitivo de las *quinque viae*. Sin embargo, es fácil dar a esta pregunta una respuesta positiva. Ya en el proemio de la *Quaestio II*, que indica la división de la *Summa Theologiae* en general y de la *prima pars* en particular, la *Quaestio II* que trata de la existencia de Dios, queda coordinada y subordinada a la pregunta por la esencia de Dios: “La consideración sobre Dios –dice Santo Tomás– será triple: primero se tratará lo que pertenece a la esencia divina, después (a partir de la *Quaestio XXVII*) lo que atañe a la distinción de las personas divinas, y finalmente (a partir de la *Quaestio XLIV*) lo que se refiere a la generación de las criaturas por Dios. La coordinación de la pregunta por la existencia de Dios con la pregunta por la esencia de Dios se destaca inmediatamente después con las palabras: “Respecto a la esencia de Dios, es preciso en primer lugar considerar si existe Dios” (*circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit*).

1. Cfr. *Summa Theologiae*, I, 1, *sed contra*.

Esta coordinación y subordinación de la pregunta por la existencia de Dios a la pregunta por la esencia de Dios casi se sobreentiende, con base en la tesis de la identidad de la esencia y existencia de Dios, pero solamente “casi”. De lo contrario, la distinción entre las dos preguntas y su tratamiento separado no tendría fundamento.

Esta es precisamente la situación sumamente compleja, cuya aclaración se emprende en el texto al que acabo de aludir (se trata de *S. Th. I, q. 3, a. 4 ad 2*). Porque la identidad entre la esencia y la existencia de Dios parece estar en tela de juicio si, por una parte, podemos saber que Dios existe, pero por otra parte, nos es imposible conocer su esencia *sola ratione*.

En la respuesta a esta objeción contra la simplicidad de Dios, Tomás de Aquino distingue entre dos significados de ser. Uno de los dos significados tiene un carácter expresamente lingüístico, mientras que el otro parece carecer totalmente de ese carácter lingüístico. La respuesta es la siguiente: “En cuanto a la segunda objeción (*de Deo scire possumus an sit. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus*) hay que responder que se habla del ser (*esse*) de dos maneras (*dupliciter dicitur*): en un caso significa el acto de ser (*actus essendi*); en el otro significa la composición del enunciado (*compositionem propositionis*), ante la cual se encuentra el entendimiento cuando enlaza el predicado con el sujeto de la frase (*quam anima adinvenit conjugens praedicatum subjecto*)”. Después de esta distinción, la objeción puede ser rebatida fácilmente, en primer lugar, de un modo puramente formal: “En el primer significado –continúa el texto– no podemos saber que Dios es, es decir, no podemos conocer el ser de Dios (*non possumus scire esse Dei*), como tampoco podemos conocer su esencia (*sicut nec ejus essentiam*). Pero sí en el segundo significado. Porque sabemos que el enunciado que formamos acerca de Dios, cuando decimos ‘Dios es’, es verdad (*scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est*)”.

Con esto la objeción –como hemos dicho– formalmente queda resuelta. Pero no son pocos los problemas que esta respuesta plantea. Es difícil encontrar un texto que en tan poco espacio abarque un contenido filosófico-lingüístico y metafísico tan rico. Pero puesto que mi intención es considerar este texto tan sólo como punto de partida de mis explicaciones, tengo que limitarme a unas pocas observaciones.

Bertrand Russell dijo que el hecho de que el lenguaje tenga una sola expresión para designar cosas tan diferentes como la identidad, la predicación y la existencia, a saber, la palabra “ser”, ha sido una desgracia para el género humano. La desgracia mencionada por Russell se llama metafísica. De la relación entre identidad y predicación trataré en el contexto de la doctrina trinitaria de Santo Tomás. En lo que atañe a la relación entre predicación y existencia, se podría pensar que Santo Tomás en este texto de la *prima pars* nos da al menos una refutación parcial de la tesis de la metafísica como desgracia, ya que parece distinguir entre un sentido predicativo y un sentido no-predicativo de ser; porque, ¿qué podría significar “ser” en el sentido de la composición de sujeto y predicado sino la cópula predicativa? Pero estas apariencias engañan. Si aquí “ser” indicase la cópula predicativa, el texto más bien aportaría una confirmación del juicio condenatorio. En la frase “*Deus est*” el verbo obviamente no funciona como cópula. Expresado en términos escolásticos: No funciona como *tertium adiacens*, sino como *secundum adiacens*. Sin embargo, Santo Tomás dice que aquí se vincula un predicado con un sujeto. En estas circunstancias, el sentido sólo puede ser que el verbo “est” aquí no conecta como cópula un sujeto con un predicado, sino que “est” funciona como predicado de la oración. Pero ya que las proposiciones en las cuales el verbo “est” se usa como *secundum adiacens* son sentencias existenciales, tenemos aquí un caso claro de unificación entre el ser predicativo y existencial. He dicho unificación y no confusión, porque no es cierto que en todos los casos se deba separar tan radicalmente el uno del otro, como suele afirmar la filosofía analítica. Pensemos tan sólo –pero esto ya merecería un desarrollo ulterior– en el descontento cada vez más extendido, incluso dentro de la filosofía analítica, frente a la interpretación de Frege que considera la existencia como predicado no de un individuo (o de un sujeto de primer orden), sino de un concepto (o de un sujeto de segundo orden). La interpretación que proviene de Frege y Russell, y que aún sigue siendo usual, parece en efecto contradecir al sentido natural del lenguaje. Porque el sentido natural no atribuye de ninguna manera la existencia a los conceptos –como en cambio afirma y establece esta interpretación– sino a las cosas mismas –cosa que dicha interpretación prohíbe–. Pero ¿no es cierto que este mismo modo natural de hablar (que se conserva aún en Santo Tomás) es el culpable de una concepción que ya antes de Frege fue corregida con razón por Kant, con su sentencia lapidaria: “Ser no es un predicado real”? ¿Y no es cierto que la precisión que Frege ha dado a esta corrección –a saber,

que el ser, si bien no es un predicado real, sí que es un predicado conceptual, lo que quiere decir que no es un predicado de cosas, pero sí de conceptos— se basa en un argumento muy fuerte: que en las proposiciones existenciales negativas, que *per definitionem* no pueden tratar de cosas existentes, la existencia no puede explicarse de otro modo?

Con estas observaciones y las preguntas correspondientes no nos hemos alejado del texto de Tomás de Aquino; por el contrario, pueden ayudarnos para entender su sentido lingüístico-filosófico y su envergadura metafísica.

En primer lugar hay que decir que el texto de Santo Tomás no aporta nada a la distinción entre ser como existencia y ser como cópula predicativa (cualquiera que sea el sentido de esta distinción); no considera al ser existencial como cópula, sino como predicado. Al hacer esto produce la impresión de que la existencia se debería interpretar en términos pre-fregeanos, e incluso pre-kantianos, es decir, en el sentido de un predicado real. De este modo, la existencia demostrada y atribuida a Dios sería comparable al predicado “airarse”, que puede atribuirse a Jahwé o a cualquier hombre: la sentencia que dice *Deus est* tendría entonces la misma estructura de la proposición que dice: “Este o aquel hombre —o también Jahwé— está airado”.

Pero Santo Tomás no ha sucumbido a tal equivocación. Esto es lo segundo que habría que constatar. En la frase existencial “*Deus est*” el verbo “*est*” designa manifiestamente, e incluso expresamente, el predicado, y la expresión “*Deus*” el sujeto, sin obedecer a su función lógica, a saber como concepto (o, si se quiere, como predicado de primer orden). Pero con esto no se produce ninguna confusión lógica, sino que tan sólo se utiliza otra terminología. Puesto que “*Deus*” según Tomás de Aquino, está aquí por lo que todos —judíos, cristianos o paganos— llaman de esta manera, actúa realmente y, lo que aquí es equivalente, lógicamente, como predicado. También es cierto el hecho de que se denomina “*Subjectum*” pero se le entiende como sujeto en una proposición gramatical.

Por lo que atañe finalmente, a la disconformidad con la determinación existencial de Frege, con la cual se ha comprobado que el texto de Santo Tomás es hasta ahora objetivamente congruente —a pesar de algunas diferencias terminológicas—, conviene decir desde este contexto que no hay razón para tal descontento. Mejor expresado: en la medida en que Frege considera la existencia tan sólo en el sentido de un predicado de conceptos, el descontento frente a la posición de Frege es comprensible. Pero este

desagrado no debe llevar a eliminar la aclaración introducida por él, como si fuese preciso apartarse de la existencia como predicado de conceptos para volver a la existencia como predicado real. Se trata de una conclusión precipitada, a la cual hoy en día algunos filósofos analíticos se inclinan demasiado, precisamente a causa del desasosiego provocado por el sentido natural del lenguaje. La solución debe buscarse más bien en una distinción entre diferentes significados de ser en cuanto existencia, como precisamente Santo Tomás explica en nuestro texto. La aclaración de Kant y Frege no debe ser invalidada, sino tan sólo completada. Esto se logra si se comprende que “ser” como existencia puede significar también algo totalmente distinto de la verdad de una frase que afirma el “*Vorhandensein*” de un concepto, como diría Heidegger, el darse al menos un individuo que cae bajo ese concepto. Ser como existencia (*esse*) puede designar también el modo de ser precisamente de este individuo (*vivere* para los *viventia*, *intelligere* para los *intelligentia*, etc.). En este sentido “ser” puede significar también un predicado *real*. No se trata de hacer una revisión de la posición de Frege sino de completarla, aduciendo, como hace Santo Tomás, un complemento realmente indispensable que justifica y explica, por lo demás, el descontento hacia la solución de Kant, Frege y Russell. Pero Tomás de Aquino no nos obliga a retroceder a posturas anteriores a Frege y Kant por la sencilla razón de que el pretendido descubrimiento kantiano –que “ser” en su primer significado *no* es un predicado real, es pre-fregeano, pre-kantiano o incluso pre-tomista, porque es aristotélico. Cuando Aristóteles dice que “hombre ente”, es decir, hombre existente, “un hombre” y “hombre” significan lo mismo², esto quiere decir que ni “existir” ni “ser-uno” añaden a la definición de hombre nuevas determinaciones reales, esenciales. Esto significa que no son predicados reales, esenciales. Digamos de paso que esto ya lo notó Schopenhauer, al decir que aquí Aristóteles anticipó la crítica kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios. Y éste es un hecho que en nuestro tiempo han recordado E. Anscombe y P. Geach, este último en conexión directa con Tomás de Aquino.

Por importante que sea el contenido lingüístico-filosófico y metafísico de este texto de la *prima pars* (q. 3, d. 4 ad 2) no nos interesa tratarlo ahora a fondo, sino que queremos dedicarnos a otro aspecto, con lo que podemos dar por terminadas las observaciones relativas a este texto y, con ello, nuestras observaciones introductorias.

2. Cfr. *Metafísica* IV, 2, 1003 b 26-27.

Si el resultado respecto a la primera pregunta de la *Summa Theologiae* es que las demostraciones de la existencia de Dios no nos llevan a la existencia como predicado real, esencial, de Dios, sino que nos permiten conocer –en el único sentido de la existencia reconocido por Frege– solamente la verdad de una proposición, entonces la intención gnoseológica en la *Summa Theologiae* se orienta desde el principio hacia el lenguaje.

Es, por tanto, totalmente consecuente que a la *Quaestio* gnoseológica de la *Summa* (*Quaestio* XII) (*quomodo Deus a nobis cognoscatur*) siga la *Quaestio* XIII, que es lingüístico-filosófica, ya que trata sobre los nombres de Dios.

La conexión entre ambas *Quaestiones* y el texto de la *Quaestio* III que acabamos de comentar es la siguiente: Tomás no niega que, bajo ciertas condiciones bien precisadas (*anima separata*, etc.), el espíritu humano (o cualquier inteligencia creada) pueda conocer la esencia de Dios y, por tanto, el *actus essendi* de Dios. Lo que niega en el artículo 11 de la *Quaestio* XII es que el hombre sea capaz de lograrlo bajo las condiciones normales de esta vida. Puesto que en la tierra normalmente nos queda oculto el ser de Dios, idéntico con su esencia, el hombre necesita dar un rodeo, que pasa por el conocimiento de las criaturas. Y como el modo y manera de hablar de las cosas depende del modo y manera de conocerlas, los nombres que atribuimos a Dios no pueden expresar la esencia de Dios mismo (cfr. proemio de la *Quaestio* XIII) porque se toman de las criaturas, que es lo único que podemos denominar según su esencia: “(Deus) *potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen “homo” exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est*” –se dice ya en el primer artículo de índole filosófico-lingüística (q. XIII, a. 1 c). Esto está en plena concordancia con la sentencia final (todavía no citada, pero bien conocida) del pasaje de la q. III, art. 4, que hemos tomado como punto de partida: “*Et hoc scilicet que la proposición “Deus est” es verdad– scimus ex ejus affectibus*” (ad 2).

La consecuencia más importante que se deriva de esto en relación con los nombres de Dios es que hay que distinguir en ellos lo que significan y su *modo* de significar. Lo primero –*la res significata*– puede sin más referirse a Dios y, en los casos en los que el nombre mismo (como en *vivere*, *intelligere*, etc.) no señala ninguna imperfección, este nombre puede incluso ser referido directamente a Dios (q. XIII, aa. 2, 3 y 6). En cambio,

lo segundo –el *modus significandi*– lleva el sello de las criaturas, en las que nuestro conocimiento de Dios tiene su punto de partida. Por ejemplo, todos los nombres que podemos usar son o abstractos o concretos, con lo cual, o bien indican su simplicidad pero no su subsistencia, o bien indican su subsistencia pero no su simplicidad; porque en las criaturas no hay nada que sea a la vez subsistente y simple (cfr. a. 1).

Mediante la distinción entre *res significata* y *modus significandi* Tomás de Aquino establece un criterio que se revela como fundamental no sólo en su doctrina de los nombres de Dios, sino también en su doctrina trinitaria. Esto se puede explicar acudiendo en primer lugar a la *Quaestio* XIII sobre los nombres de Dios, y después a algunos artículos de la q. XXXIX sobre la relación presente en la Trinidad entre la esencia de Dios y las personas en Dios. Pero antes de empezar con esto, no será impropio recordar que la distinción entre *res significata* y *modus significandi* representa la versión medieval-escolástica de la distinción fregeana entre sentido y referencia cuya relevancia para la teoría semántica de nuestros días es bien conocida. Por cierto esta distinción, que no es tan moderna como se suele creer, también se remonta a Aristóteles; y precisamente y sobre todo al pasaje, que ha sido fundamental para la doctrina escolástica de los transcendentales, donde Aristóteles dice que aquellos nombres que no envuelven ninguna imperfección, como el ente, es decir, lo existente, y lo uno, designan una y la misma cosa (ταῦτο καὶ μίαν φύσιν), porque *salva veritate* pueden ser sustituidos el uno por el otro (τῶν ἀκολουειῶν ἀλλήλοις)³. Por supuesto, esto vale solamente con contextos extensionales, porque tales nombres, tienen por otra parte, un sentido diferente, como enseña también Aristóteles (ἀλλήλοισιν ἐνὶ λογῶν δὲ ἄλλω μὲν). Para demostrarlo Aristóteles aduce un argumento que hemos mencionado ya en la discusión del alcance de las pruebas tomistas de la existencia de Dios, a saber que “hombre ente”, esto es, hombre existente, “un hombre” y “hombre” tienen la misma referencia, pero un sentido diferente.

Por lo que atañe al último artículo de la q. XIII sobre los nombres de Dios (“*utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo*”, “si es posible formar proposiciones afirmativas acerca de Dios”), Santo Tomás establece en primer lugar un principio universal que vale para cualquier enunciado (sea predicativo o no), para aplicarlo después al caso especial de los enunciados de identidad. No es superfluo decir en este lugar que

3. *Metafísica*, IV, 2, 1003 b 24-25.

Tomás de Aquino puede hablar sin más de una *praedicatio per identitatem*, lo que por lo demás no significa que confunda la identidad y la predicación, como tampoco el hecho de que –como habíamos dicho antes– designe el verbo, en la sentencia existencial “Deus est”, como predicado significa que confunda la existencia de Dios, que permiten inferir las *quinque viae*, con un predicado real.

Discutamos ahora el principio general. Este principio, que vale para todo enunciado auténticamente predicativo, para todo enunciado auténticamente existencial y para todo enunciado de identidad o “predicación de identidad”, es el siguiente: si se trata de una sentencia afirmativa verdadera, según la cosa (o –en la terminología de Frege– según la referencia) hay una identidad entre sujeto y predicado, pero no según la razón (en Frege: según el sentido) “*In qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem*”⁴. Esto afecta tanto a las predicaciones accidentales como a las esenciales. Un caso particular de lo que Santo Tomás designa aquí como *diversitas secundum rationem* (Aristóteles: *logw*), es la *diversitas secundum modum significandi*. Este caso particular comprende el caso de la predicación de identidad, y parece ser que aquí Santo Tomás piensa también en tautologías: “*Sed et in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur*”. Lo mismo se expresa la primera vez (en cuanto que se menciona en el lugar del sujeto) según el modo de un substrato material, y la segunda vez (en cuanto que aparece en el lugar del predicado) según el modo de una forma que existe en el substrato: “*secundum quod dicitur quod praedicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter*” (ibidem). A la *diversitas secundum rationem* corresponde aquí la dualidad de sujeto y predicado gramaticales, mientras que la *identitas secundum rem* se expresa a través de la vinculación de ambos (el sujeto y el predicado gramaticales): *per ipsam compositionem*.

Este caso subordinado es de suma importancia porque, según la simplicidad de Dios, todos los enunciados acerca de Dios deben ser predicaciones de identidad. Por otra parte, el concierto entre *identitas secundum rem* y *diversitas secundum modum significandi* permite también tales predicaciones de identidad acerca de Dios que –a diferencia de las tautologías– conllevan una ganancia de conocimiento. Sin embargo, surge el problema de si con este procedimiento la distinción entre las Personas

4. *Summa Theologiae*, I, q. 13, a 12 c.

de la Santísima Trinidad no se reducirá a una diferencia meramente modal. Con todo, hay que destacar que en el último artículo de la *Quaestio* XIII la conclusión sólo se aplica al caso de los atributos de Dios. Como no podemos conocer a Dios mismo *ut in seipso*, tenemos que conocerlo bajo diversos conceptos (*rationes*), que no obstante indican la misma cosa (*res*). El caso de los atributos de Dios no es problemático, porque se trata de un único *suppositum*. Lo problemático empieza –como ya hemos dicho– con la aplicación del principio de la distinción entre *res significata* y *modi significandi* al caso de la Trinidad de las Personas y su relación a la esencia única de Dios. Es obvio que esta relación no puede concebirse como si con la *identitas secundum se* entendiese la única esencia de Dios, y con la *diversitas secundum rationem seu modum significandi* se entendiese la Trinidad de las Personas, porque las tres Personas deben considerarse cada una como una *res significata*.

La ya mencionada *Quaestio* XXXIX de la *Prima Pars* aborda frontalmente este problema. Como se trata de cuestiones lógico-lingüísticas muy difíciles, me permito comenzar con la relativamente más sencilla de todas. Este problema relativamente más sencillo se aborda en el artículo 2 de la *Quaestio* XXXIX que tiene el título “*utrum dicendum tres Personas esse unius essentiae*”, si es posible decir que las tres Personas son de una (única) esencia.

Por detrás del problema está el antiarriano *Homousion*: la declaración del Concilio de Nicea, de la que San Agustín, en el II Libro *Contra Maximum*, dijo que significaba lo mismo que decir que las tres personas son de “una esencia”.

Se habla a menudo de la especulación trinitaria de Santo Tomás. Creo que esta expresión no es del todo acertada; al menos, da lugar a malentendidos. Tomás no piensa que la Revelación –v. g. acerca de la esencia trinitaria de Dios– pueda capacitar para rebasar los límites de la imaginación o la inteligencia humana y penetrar ilimitadamente –por la misma especulación– en la esencia desconocida de Dios. Se puede hacer la experiencia –yo lo he comprobado en muchas sesiones de seminario– de que, si uno piensa que puede usar los textos de Santo Tomás para tales fines especulativos, su enunciación se hace cada vez más vaga y, al final, el único resultado es la confusión. La cosa es totalmente diferente si de antemano somos conscientes de que el fin principal de la así llamada especulación trinitaria consiste en averiguar, sobria y escuetamente, si el uso lingüístico de textos con autoridad –sean de procedencia bíblica, conciliar

o de cualquier otra— es correcto. Sólo si se desciende hacia este aspecto técnico, los textos de Santo Tomás demuestran toda su admirable fuerza explicativa. Esta fuerza explicativa no se refiere sólo a su contenido teológico, ni tampoco sólo al filosófico, sino que alcanza —quisiera expresarme así— a su contenido específicamente técnico-lingüístico. A este propósito quiero citar un ejemplo en conexión con la cuestión mencionada de si es posible decir que “las tres Personas son de una esencia”.

Tomás escribe en relación con nuestro pasaje lo siguiente: no se puede decir que una mujer sea de figura (*figurae*), pero sí se puede decir que es de hermosa figura (*speciosae figurae*). Y ahora viene la aplicación a nuestro caso: de modo semejante al decir que una mujer es de figura sería también un uso lingüístico incorrecto decir que las tres personas son de esencia. También aquí el lenguaje requiere que se añada un adjetivo: Las tres Personas son de una (*única*) esencia: *unius essentiae*.

En el caso de que pueda iniciarse una especulación, ésta siempre presupone tales consideraciones lingüístico-técnicas, y siempre tiene que permanecer bajo el control de la lógica del lenguaje. Sin querer agotar el contenido de este artículo más sencillo de la q. XXXIX, se puede decir que el blanco especulativo del tratamiento lingüístico-técnico de Santo Tomás consiste en averiguar que no es obvio que las tres Personas son *unius essentiae*. *Essentia* —como se dice en la respuesta a la tercera objeción— viene de *esse*. Y, así, decir que las tres Personas son *unius essentiae* —lo que es diferente de decir que son *unius naturae*— significa a la vez que las tres personas tienen un único acto de existencia. En otros términos: la unidad esencial divina no es una unidad meramente específica, como la que tienen tres hombres en cuanto que los tres son hombres, sino que es una unidad numérica o, mejor dicho, individual. Porque las tres Personas no son tres dioses. Pero esto sólo puede ser enunciado si se dice al mismo tiempo que *in divinis essentia idem est quod persona*. Éste era precisamente el resultado del primer artículo de la q. XXXIX, que hasta ahora había pasado por alto solamente para hacer menos difícil el curso de mi explicación.

Para asegurar este resultado del primer artículo contra posibles objeciones es indispensable de nuevo la distinción entre la *identitas secundum rem* y la *diversitas secundum modum significandi*, que —como se ha concedido— no vale para la distinción de las tres personas. Sin esta distinción habría que decir —como en la segunda objeción del primer artículo de la q. XXXIX— que una sentencia negativa y una sentencia positiva sobre una y

la misma cosa podrían ser verdaderas al mismo tiempo; como, por ejemplo, si suponiendo la identidad de esencia y persona se dice a la vez que las personas son distintas y la esencia no es distinta. Ambas afirmaciones deberían ser verdaderas –*affirmatio et negatio verificarentur de eodem*– si persona y esencia fuesen lo mismo. Pero el hecho de que persona y esencia sean lo mismo *secundum rem* no impide que sean distintas *secundum rationem*. La sustituibilidad *salva veritate* tiene sus límites con esta diferencia intensional, que nos obliga a designar en cada caso al respecto, la *ratio*, es decir, el cómo se habla de una y la misma cosa –o bien como esencia o bien como persona–. *Per consequens supposito uno non supponitur alterum* (cfr. ad 2). Y así se mantiene el principio al cual ha apelado la objeción: *affirmatio et negatio non verificantur simul de eodem*. Esto quiere decir que la distinción entre sentido y referencia, presuntamente descubierta por Frege, permite a Tomás de Aquino dejar intacta la validez del principio de contradicción en la explicación racional del misterio de la Trinidad.

Sería muy interesante ver, siguiendo la primera objeción del mismo artículo uno de la q. XXXIX, cómo esta misma distinción capacita a Santo Tomás para afirmar la identidad de cada persona con la esencia y, sin embargo, la distinción entre las Personas, sin violar el axioma de que dos cosas son idénticas si cada una de ellas es idéntica con una tercera cosa.

La quintaesencia de la solución a este difícil problema puede formularse quizá como sigue: lo indicado –a saber, la identidad de las tres Personas entre sí como consecuencia de la identidad de cada Persona con la esencia divina– realmente tendría validez si se tratara, en el caso de las tres Personas, de cosas y no de relaciones. Entre las cosas no conocemos ninguna relación que subsista por sí misma y, por consiguiente (ya que el *modus significandi* sigue al *modus cognoscendi*), conceptuamos las relaciones divinas como si fuesen propiedades de una cosa o de un *suppositum*, y no como subsistentes ellas mismas. Pero en cuanto hayamos vislumbrado lo inadecuado que es este *modus significandi* y tengamos liberada la mirada para ver algo así como una relación subsistente, podemos comprender que tal relación –porque no se adhiere de modo cósmico a la persona, sino que es idéntica con la persona misma, la cual por consiguiente tampoco es cósmica– fundamenta, por una parte, la identidad de esencia y persona, y por otra parte, la no identidad de las personas entre sí. La identidad de esencia y persona se sigue de que tal relación (= persona) es diferente de la esencia solamente según el sentido, pero no es diferente según la cosa o la referencia (“*Relatio ad essentiam comparata non differt*

re, sed ratione tantum”⁵); la no-identidad de las personas entre sí se sigue de que tales relaciones (como *Filiatio* y *Paternitas*), por esta misma razón de que no dependen de un *suppositum* como de una cosa, actualizan también realmente la distinción que se expresa en su distinto contenido de sentido (“*Comparata autem ad oppositam relationem, habet, virtute oppositionis, realem distinctionem*”)⁶.

A mi juicio, este es un testimonio claro para comprobar que la teología metafísica de Santo Tomás no comete, en absoluto, el error que se le suele reprochar: trasladar las estructuras de las lenguas indoeuropeas a lo ontológico. Que esta metafísica hace todo lo contrario, a saber, que rompe la estructura cósmica de la predicación propia de las lenguas indo-europeas, es algo que Santo Tomás expresa en la respuesta a la tercera y última objeción de este artículo.

De acuerdo con la estructura predicativa nos expresamos como si hubiera en la Santísima Trinidad –igual que en las cosas– soporte y soportado, cosa y propiedades: por tanto hablamos de *Supposita* y *Subjecta* e *Hypostases*. Pero a tales relaciones sugeridas no corresponde nada en la Trinidad Divina, según la cosa o la referencia: “*Non quod ibi sit aliqua suppositio vel subjectio secundum rem*”⁷. Yo no sé de nada que pudiera oponerse tanto a la estructura predicativa como una relación subsistente. Por cierto, aquí surge la pregunta de qué pasó con nuestra tesis de que la comprobación de un uso correcto del lenguaje era la meta principal de la llamada especulación trinitaria de Santo Tomás. La capacidad de la distinción entre *res significata* y *modus significandi* para demostrar la rectitud del lenguaje teológico y especialmente del modo de hablar de las Autoridades sobre la Trinidad, a pesar de lo inadecuado de la estructura predicativa, es algo que se revela sobre todo en los artículos 4, 5 y 6 de la misma q. XXXIX: “*utrum nomina essentialia concreta* (como “Deus”) *possint supponere pro persona*” (v. gr. del Padre, como en la frase “El Padre es Dios”); “*utrum nomina essentialia in abstracto significata* (como “essentia”) *possint supponere pro persona*” (como decir o –en este caso– prohibir decir: *essentia generat essentiam*); “*utrum personae possint praedicari de nominibus essentialibus*” (es decir: *concretis*) (como decir: *Deus est tres Personae*).

5. *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 1 c.

6. *Ibid.*

7. I, q. 39, a. 1 ad 3.

No me queda tiempo para mostrarlo en detalle. Pero quiero terminar con una indicación referente al artículo 4 de la misma q. XXXIX. El artículo reza así: “*Utrum nomina essentialia praedicentur singulariter de tribus personis*”: es decir, si un nombre como sobre todo “Deus”, “Dios”, se predica en singular o en plural de las tres Personas. Con esto Tomás vuelve a la pregunta de si hay más de un dios, ya que hay más de uno *habentes deitatem*, a saber, las tres Personas, como hay varios hombres, porque hay varios *habentes humanitatem*⁸.

Respondiendo a esta cuestión Santo Tomás recurre otra vez a las estructuras del lenguaje, esta vez a la diversidad del *modus significandi*, que tienen, por una parte, los *termini substantivi* (como ‘homo’ o ‘Deus’, pero también ‘collegium’, etc.) y, por otra, los *termini adjectivi* (como ‘lo que tienen esto o aquello’, ‘habens humanitatem’, ‘habens divinitatem’, pero también p. ej. ‘collegiati’, o sencillamente, ‘rojo’).

Lo decisivo en esta distinción es lo siguiente: los *termini adjectivi* –en lo referente a la pregunta de si se trata de uno o más, *unitas vel pluralitas*– son regidos por el portador; los *termini substantivi*, no. Así se dice, por ejemplo, *tres faciunt collegium*, aunque son tres *collegiati*. Una constatación parecida le llevaría más tarde a Frege a dar con la pista de que los términos numerales y, por tanto, también ‘uno’ –lo mismo ‘ser’ como ‘ser verdad’ de una proposición existencial– no son predicados reales, esto es, predicados de cosas, sino predicados de conceptos. En el párrafo 45 de sus *Fundamentos de la Aritmética* escribe Frege: “Si a la vista del mismo fenómeno exterior puedo decir con igual verdad: “esto es un grupo de árboles” y “esto son cinco árboles” (...), entonces es que no se altera ni lo singular ni el todo, el conjunto, sino que lo que cambia es mi denominación. Pero esto es solamente la señal de sustituir un concepto por otro. Con esto se nos da a entender, como contestación a la (...) pregunta (de quién se predica algo con la indicación de un número), que la indicación de un número contiene un enunciado sobre un concepto”.

La determinación de un término numeral como predicado, no de una cosa, sino de un concepto nos ofrece la posibilidad de considerar una y la misma cosa, en una ocasión como unidad y en otra como pluralidad, según que expresemos el mismo concepto respectivamente de modo substantivo o adjetivo –como nos decía Tomás de Aquino, es decir, según que entendamos el mismo término conceptual o predicado en un sentido substantivo

8. Cfr. I, q. 39, a 3, obj. 1.

o adjetivo. Del mismo modo Tomás de Aquino puede demostrar la corrección de algunos enunciados en el llamado *Symbolon Athanasianum*, que de otro modo podrían parecer contradictorios. En el *Symbolon* se dice, por una parte: “*Non tres aeterni, sed unus aeternus*”; pero, por otra parte, se afirma también: “*Totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales*”. Tomás justifica estas y otras aparentes inconsecuencias del *Symbolom* mostrando la doble posibilidad funcional del mismo término: “*Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres aeternos, et increatos, et immensos, si adjective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum et aeternum, ut Athanasius dicit*”⁹.

Si nos preguntamos por qué el adjetivo, es decir, el uso adjetivo de un término, se rige, por lo que respecta al número, según el substrato (en el caso de la Trinidad según el número de las Personas), mientras que el sustantivo, es decir, el uso sustantivo del mismo término no se rige según el portador de la forma (es decir, según el número de las Personas), sino según la forma misma (y esto quiere decir en Dios según su una y única esencia), entonces encontramos también la contestación más convincente en los *Fundamentos de la Aritmética* de Frege –una respuesta que también había anticipado ya Santo Tomás–. Frege escribe en el § 54: “Unidad en relación a un número finito (uno o tres –añado yo–) sólo puede ser un concepto tal que delimite determinadamente lo que cae bajo él y no admita una subdivisión arbitraria”. El concepto “hombre” es de esta índole; porque lo que cae bajo el concepto de hombre, esto es, un hombre determinado, no puede ser dividido arbitrariamente de tal manera que siempre resultara de nuevo un hombre (ya Aristóteles había dicho que, en cualquier caso el cerebro y el corazón no podrían separarse). Por el contrario, con una piedra sí que lo podríamos hacer. Frege dice por tanto en el mismo lugar: “No todos los conceptos son de tal condición”. Y continúa: “Por ejemplo, lo que cae bajo el concepto de rojo (esto es un *terminus* adjetivo) lo podemos dividir de múltiples maneras, sin que las partes dejen de caer bajo él”. Esta es la razón por la que los *nomina adjectiva* no son adecuados para la función de contar. Sobre esta sola base –dice Frege– no podríamos contar de modo definido; y Geach añade con razón: con ellos sólo no podríamos contar en absoluto. Y esta es la concepción anticipada por Tomás de Aquino. Como se sabe, es la concepción que condujo a Frege a su teoría de la existencia como predicado de conceptos.

9. Cfr. I, q. 39, a. 3, obj. 1.

El ejemplo que Frege –en contraposición a la incapacidad de los adjetivos para la función de contar– aduce para explicar la fundamental función de contar que tienen los sustantivos, el de la sílaba, es un ejemplo clásico (platónico-aristotélico). Pero no se refiere –como nuestro ejemplo del hombre– a una sustancia. También esto está en concordancia con el texto de Santo Tomás. Este último, para justificar el uso lingüístico de las Autoridades en esta cuestión, evita decir que en todos los casos los sustantivos designen sustancias y los adjetivos accidentes. Procede con más cuidado y dice tan sólo lo siguiente: “*Nomina substantiva significant aliquid per modum substantiae; nomina vero adjectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhaeret subjecto*”. Así revela otra vez su sensible distancia crítica con respecto a la estructura del lenguaje ordinario (como anteriormente respecto a la estructura de la predicación) y se cuida mucho –expresamente y muchas veces: *genus desumitur a materia, differentia a forma*, etc.– de no proceder simplemente a trasladar estas estructuras lingüísticas a la realidad. No hay que admirarse, pues, si en la respuesta a la siguiente objeción de nuestro artículo 4, hace constar como un principio común, que indica la relatividad de las estructuras lingüísticas, la distancia respecto a estas estructuras que hay que mantener, no sólo en las lenguas indoeuropeas, sino en cualquier lengua y en particular en la lengua hebrea: “*Ad secundum dicendum, quod diversae linguae habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum graeci dicunt tres hypostases; ita in hebraeo dicitur pluraliter Elohim. Nos autem non dicimus pluraliter neque Deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur*”.

Hemos visto que Tomás de Aquino emplea el uso del lenguaje como una instancia fidedigna para controlar precisamente los aspectos más especulativos de su teología. No se trata de un uso del lenguaje ciegamente adoptado, sino muchas veces críticamente rectificado y distanciado. Lo cual no puede ocultar que Santo Tomás no ha desarrollado una teoría acabada del lenguaje. Y de todos modos cabe dudar que tal teoría le hiciese falta para sus fines relativamente pragmáticos.

Según mi conocimiento de la bibliografía, desde hace bastante tiempo apenas se ha publicado nada sobre la doctrina trinitaria de Santo Tomás de Aquino. Karl Rahner ha dicho incluso que sería discutible si para un teólogo tiene todavía sentido escribir hoy día libros *gordos* sobre la Trinidad. Como yo no soy teólogo, no me siento autorizado para intervenir en tal discusión. Pero hay una cosa que, con base en lo que acabo de decir, me parece segura: Si el ocuparse de la doctrina trinitaria de Tomás de Aquino

no mereciese la pena por motivos teológicos, sí que la merece todavía hoy por motivos filosóficos y precisamente desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje. Mis explicaciones no han considerado siquiera la centésima parte de los textos trinitarios que en la sola *Summa Theologiae* tienen una significación evidente desde el punto de vista del análisis lingüístico. Si pensamos, además, en los muchos textos sobre la Encarnación, a los que desde el mismo punto de vista hay que atribuir una no menor importancia, es fácil apreciar cuánto trabajo queda aún por realizar.