

**LA ONTOLOGÍA TRINITARIA DE TOMÁS DE AQUINO:
HACIA UNA NUEVA RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN**

**THE TRINITARIAN ONTOLOGY OF THOMAS AQUINAS:
TOWARDS A NEW RELATIONSHIP BETWEEN FAITH AND REASON**

Juliana Peiró Pérez
Universidad de Villanueva
juliana.peiro@villanueva.edu

Resumen: Este artículo explora la ontología trinitaria de Tomás de Aquino como marco fundamental para repensar la relación entre fe y razón. Centrándose en pasajes clave de la *Summa Theologiae* y del *De Trinitate*, se sostiene que la doctrina de la Trinidad no debe entenderse simplemente como un misterio teológico inaccesible, sino como un horizonte ontológico que ilumina la condición humana y sus capacidades de conocer y de amar. El análisis tomista de la procesión, la relación y la persona proporciona la base conceptual para concebir el ser personal no como una sustancia aislada, sino como comunión. En esta perspectiva, la antropología teológica se enriquece con la categoría de *imago Trinitatis*, que afirma que la persona humana refleja, aunque de modo imperfecto, la estructura relacional de las divinas personas. Este marco cuestiona la oposición entre fe y razón, presentándolas como dimensiones complementarias: la fe acoge el misterio revelado de la *Trinitas*, mientras la razón, iluminada por él, discierne en la realidad humana la huella de la *imago Trinitatis*. La ontología trinitaria de Tomás, lejos de restringir la indagación racional, abre un espacio fecundo para el diálogo entre filosofía y teología en torno a las grandes cuestiones de todos los tiempos.

Palabras clave: ontología trinitaria; *Trinitas*; *imago Trinitatis*; persona; fe; razón.

Abstract: This article explores Thomas Aquinas's trinitarian ontology as a foundational framework for rethinking the relationship between faith and reason. Focusing on key passages from the *Summa Theologiae* and *De Trinitate*, it argues that the doctrine of the Trinity should not be understood merely as an inaccessible theological mystery but as an ontological horizon that sheds light

on the human condition and on the capacities to know and to love. Aquinas's analysis of procession, relation, and person provides the conceptual basis for conceiving personal being not as an isolated substance but as communion. Within this perspective, theological anthropology is enriched by the category of *imago Trinitatis*, which affirms that the human person reflects, albeit imperfectly, the relational structure of the divine persons. This framework challenges the opposition between faith and reason by presenting them as complementary dimensions: faith embraces the revealed mystery of the *Trinitas*, while reason, enlightened by it, discerns in human reality the trace of the *imago Trinitatis*. Aquinas's trinitarian ontology, far from restricting rational inquiry, thus opens a fertile space for dialogue between philosophy and theology in addressing perennial questions across history.

Keywords: trinitarian ontology; *trinitas*; *imago Trinitatis*; person; faith; reason.

Copyright © 2025 JULIANA PEIRÓ PÉREZ
Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Filosofía medieval.
Diálogo fe - razón»,
n.º 23, 2025, pp. 117–146,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 25/06/2025 Aceptado: 01/08/2025

1. Introducción

La cuestión de la relación entre fe y razón constituye uno de los problemas más persistentes de la historia del pensamiento occidental. Desde los primeros padres de la Iglesia hasta la filosofía moderna y contemporánea, la tensión entre lo revelado y lo racional ha sido objeto de reflexión, disputa y síntesis. En la tradición cristiana, san Agustín abrió el camino al afirmar que se entiende para creer, y se cree para entender, indicando así que la fe no es ajena al ejercicio de la razón, sino que la presupone y la estimula.¹

El siglo XIII constituye un punto culminante en esta historia con la obra de Tomás de Aquino. El pensador dominico, situado en un contexto de renovación intelectual marcado por la recepción de Aristóteles y la confrontación con el averroísmo latino, se vio obligado a articular una visión que hiciera justicia tanto a la autonomía de la razón filosófica como a la autoridad de la revelación cristiana.² Su propuesta, lejos de un simple equilibrio, es una síntesis ontológica y trinitaria en la que la realidad última se concibe como comunión de personas divinas.³

Hoy, en un mundo que oscila entre el secularismo racionalista y el fideísmo acrítico, volver a la ontología trinitaria de Tomás de Aquino ofrece una vía para repensar la complementariedad de fe y razón. La antropología contemporánea necesita de categorías que superen el individualismo y el materialismo reductivo, y la noción de persona como relación, desarrollada a partir de la noción de ‘Trinidad’, constituye un horizonte fértil tanto para la filosofía como para la teología.⁴

La investigación tomista ha conocido un renacimiento en las últimas décadas, especialmente en el ámbito anglosajón y europeo. Gilles Emery ha mostrado en detalle cómo la teología trinitaria de Tomás no es un apéndice marginal, sino el corazón de su pensamiento teológico y

¹ Cfr. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XIV, 1, 3.

² Cfr. É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 1973), 410–415.

³ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 27–43, in Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, vol. 4 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888).

⁴ Cfr. C. Pickstock, “Person and Relation in Aquinas and Modernity,” *Modern Theology* 26, no. 4 (2010): 601–619.

filosófico.⁵ Por su parte, Matthew Levering ha subrayado cómo la doctrina de la *imago Trinitatis* abre la posibilidad de una teología de la relación que ilumina la condición humana⁶. Mientras que Jean-Pierre Torrell ha insistido en la centralidad de la noción de ‘Trinidad’ en la obra de santo Tomás, destacando la interrelación entre filosofía y teología.⁷

Por otro lado, filósofos contemporáneos como John Wippel han estudiado la metafísica tomista para mostrar su relevancia en el debate actual sobre el ser⁸; mientras que Fergus Kerr ha puesto de relieve la importancia de leer a Tomás en diálogo con la filosofía contemporánea, evitando tanto el escolasticismo rígido como las lecturas anacrónicas.⁹ Este panorama revela un consenso creciente en torno a la importancia de la ontología trinitaria como clave hermenéutica para comprender no solo la teología de Tomás, sino también su filosofía.

Sin embargo, aún se observa una carencia: la mayoría de los estudios tienden a separar la discusión sobre la Trinidad de la reflexión sobre la relación fe–razón. Pocos trabajos han explorado sistemáticamente cómo la ontología trinitaria puede ofrecer un marco conceptual renovado para pensar la complementariedad entre estas dos dimensiones. Este artículo pretende contribuir precisamente en ese punto.

El objetivo central de este artículo es pues mostrar cómo la ontología trinitaria de Tomás de Aquino, articulada en torno a las nociones de trinitas e *imago Trinitatis*, ofrece un fundamento sólido para comprender la relación entre fe y razón no como ámbitos en tensión, sino como dimensiones complementarias de la existencia humana y del desarrollo del pensamiento entendido de manera general, como búsqueda de la verdad. Para ello, se realizará un análisis de los textos principales de Tomás en la *Summa Theologiae* (especialmente la *Prima Pars*, qq.

⁵ Cfr. G. Emery, *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d’Aquin* (Paris: Vrin, 1995).

⁶ Cfr. M. Levering, *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 2004).

⁷ Cfr. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d’Aquin: Sa personne et son œuvre* (Fribourg: Éditions Universitaires, 1993).

⁸ Cfr. J. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2000).

⁹ Cfr. F. Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism* (Oxford: Blackwell, 2002).

27–43)¹⁰ y en el *De Trinitate*, complementado con el diálogo con estudios recientes.

La metodología adoptada es de carácter filosófico-hermenéutico. En primer lugar, se procederá a una lectura textual de las fuentes tomistas, poniendo de relieve las categorías ontológicas que emergen de su reflexión trinitaria: procesión, relación, persona y comunión. En segundo lugar, se contrastarán estas categorías con las aportaciones de la investigación secundaria reciente, a fin de iluminar sus implicaciones filosóficas para el debate actual. Finalmente, se propondrá una relectura que permita actualizar el pensamiento tomista en el marco de las discusiones contemporáneas sobre fe y razón.

En este sentido, la noción de ‘trinitas’ no será abordada únicamente como misterio teológico, sino como principio ontológico que ilumina la estructura misma del ser humano y su capacidad de conocer. La categoría de *imago Trinitatis*, que Tomás aplica a la inteligencia y voluntad humanas, permitirá mostrar cómo la razón, lejos de quedar anulada por la fe, encuentra en ella un horizonte de plenitud. Como señala Tomás, “en el alma hay cierta imagen de la Trinidad, en cuanto que por la memoria, la inteligencia y la voluntad, el alma se asemeja a Dios”.¹¹

De esta manera, el presente artículo no pretende solo ofrecer una interpretación histórica, sino también abrir un espacio de diálogo con las corrientes contemporáneas que buscan repensar la relación entre filosofía y teología, entre razón y fe, desde claves ontológicas que superen el reduccionismo moderno. La ontología trinitaria tomista se presenta así como una herramienta intelectual privilegiada para afrontar los desafíos de nuestro tiempo.¹²

¹⁰ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, qq. 27–43.

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

¹² Acerca de los aportes de la teología trinitaria tomista para una comprensión relacional de la noción de persona me baso en la lectura del pensamiento tomasiano por parte de uno de sus más destacados seguidores de finales del siglo xx y principios del siglo XXI. Me refiero a los trabajos llevados a cabo por Gilles Emery sobre la Trinidad en Santo Tomás, (2008) *La Teología trinitaria de santo Tomás de Aquino* (trad. José Antonio Marcén). Ed. Secretariado trinitario; (2009). *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*. Éditions du Cerf.

2. Fuentes de la ontología trinitaria anteriores y posteriores a santo Tomás

La teología trinitaria constituye uno de los núcleos más complejos y fecundos de la reflexión cristiana. Desde los primeros concilios ecuménicos, particularmente Nicea (325) y Constantinopla (381), el dogma trinitario configuró no sólo la identidad teológica de la fe cristiana, sino también el horizonte intelectual en el que la filosofía medieval desplegó sus categorías y métodos. La recepción de este núcleo dogmático en la filosofía medieval no puede entenderse como una mera transposición de datos de fe a esquemas racionales, sino como un verdadero diálogo entre la revelación cristiana y las herencias filosóficas antiguas, en particular el platonismo y el aristotelismo.

La filosofía medieval se desarrolló en estrecha simbiosis con la teología. Si bien es cierto que el objetivo último de la especulación trinitaria fue salvaguardar la confesión de fe, los filósofos medievales pusieron en juego instrumentos conceptuales que marcaron la historia de la metafísica occidental: la distinción entre esencia y persona, las categorías de relación, la noción de subsistencia y la articulación entre unidad y multiplicidad. Este apartado se propone explorar cómo la teología trinitaria fue recibida en el pensamiento medieval, atendiendo a las principales etapas: los Padres latinos y griegos como transmisores; los autores carolingios y la Escolástica temprana; y, finalmente, la síntesis tomista y las disputas posteriores.

La filosofía medieval recibió la doctrina trinitaria principalmente a través de san Agustín, cuya obra *De Trinitate* marcó decisivamente la reflexión posterior. Agustín, influido por el neoplatonismo, elaboró una concepción en la que la unidad divina se preservaba mediante la prioridad de la esencia sobre las personas, interpretando a estas últimas como relaciones subsistentes.¹³ Su célebre recurso a las “vestigias trinitatis” en el alma —memoria, inteligencia y voluntad— se convirtió en paradigma de la búsqueda de imágenes de la Trinidad en la creación.

¹³ Cfr. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, en *Corpus Christianorum Series Latina* 50–50A (Turnhout: Brepols, 1968), XV, 7.

En el mundo latino, Agustín no fue el único, pero sí el más influyente. Hilario de Poitiers y Ambrosio habían defendido la consustancialidad del Hijo con el Padre, pero carecieron de la sistematicidad agustiniana. En cambio, en Oriente, los Capadocios (Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa) habían insistido más en la hipóstasis, desarrollando un lenguaje relacional que sería recuperado en Bizancio y en la escolástica griega.¹⁴ La Edad Media occidental heredó sobre todo el agustinismo, con su tendencia a afirmar con fuerza la unidad de la esencia, lo que plantearía más tarde dificultades para dar cuenta del carácter relacional y distinto de las personas.

Durante el período carolingio, la reflexión trinitaria fue sobre todo una recepción y comentario de la tradición patristica. Autores como Alcuino de York o Juan Escoto Eriúgena asumieron las categorías agustinianas, si bien Eriúgena, con su traducción y comentario de Pseudo-Dionisio, abrió paso a un enfoque más neoplatónico.¹⁵ El énfasis estaba menos en la especulación sistemática y más en la transmisión y conservación de la fe.

La verdadera recepción filosófica de la Trinidad comenzó en la alta escolástica del siglo XII, cuando el redescubrimiento de Aristóteles proporcionó nuevas herramientas conceptuales. En la Escuela de Laon, Pedro Lombardo elaboró su *Libri Sententiarum*, que se convirtió en manual obligado de teología. En él, las cuestiones trinitarias ocuparon un lugar central, particularmente la distinción entre “essentia” y “persona”.¹⁶ Lombardo consolidó la doctrina de las “relaciones subsistentes”, siguiendo a Agustín, pero dejó abiertas dificultades que alimentarían siglos de debates.

Pedro Abelardo introdujo una perspectiva más dialéctica. En su *Theologia Summi Boni*, intentó explicar racionalmente el misterio trinitario mediante analogías lógicas y lingüísticas. Para Abelardo, las tres personas podían ser entendidas como tres “relaciones” o modos de ser

¹⁴ Cfr. L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 207–220.

¹⁵ Cfr. J. Marenbon, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction* (London: Routledge, 2007), 56–58.

¹⁶ Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, dist. 25–34, ed. Ignatius Brady (Grottaferrata: Collegium S. Bonaventurae, 1971).

de la misma sustancia, lo que rozaba el modalismo.¹⁷ Aunque condenado en parte, su esfuerzo refleja el creciente interés en utilizar la razón filosófica para penetrar en el dogma.

Las controversias del siglo XII pusieron en juego los límites de la especulación racional. Autores como Ricardo de San Víctor reaccionaron contra la unilateralidad agustiniana y abelardiana, insistiendo en que la pluralidad de personas se fundamentaba en la perfección del amor. En su *De Trinitate*, Ricardo sostuvo que Dios no podía ser amor si no hubiera pluralidad de personas que se amaran mutuamente.¹⁸ Esta perspectiva introdujo una clave relacional más explícita, que sería retomada en la modernidad.

La recepción de la Trinidad en la filosofía medieval no se agotó en Tomás. La Escolástica tardía desarrolló discusiones críticas. Juan Duns Escoto, en su *Ordinatio*, subrayó la formalidad distinta de las relaciones divinas. Para él, las personas no podían ser meramente relaciones de oposición, sino que poseían una formalidad intrínseca distinta de la esencia, lo que llevó a hablar de una “distinción formal” entre esencia y persona.¹⁹¹⁷

Guillermo de Ockham, desde su nominalismo, fue más radical. Negó la necesidad de introducir distinciones reales o formales para explicar la Trinidad: basta con afirmar la fe. Para Ockham, las categorías filosóficas son insuficientes para explicar el misterio, y la especulación metafísica puede conducir al error.²⁰ Este escepticismo refleja el agotamiento de la especulación trinitaria en la Baja Edad Media, que pasaría a ser asumida más como objeto de fe que de racionalización filosófica.

Más allá de las disputas teológicas, la recepción medieval de la Trinidad transformó categorías filosóficas fundamentales. En primer lugar, la noción de persona. Boecio había definido persona como “sustancia

¹⁷ Cfr. C. J. Mews, *Abelard and Heloise* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 134–137.

¹⁸ Cfr. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, ed. Jean Ribailier, *Textes philosophiques du Moyen Âge* (Paris: Vrin, 1958), III, 2–15.

¹⁹ Cfr. Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I, dist. 2, pars 1, ed. Vat. (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950).

²⁰ Cfr. M. McCord Adams, *William Ockham* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987), 212–217.

individual de naturaleza racional”.²¹ La teología trinitaria obligó a repensar esta definición: en Dios, las personas no son sustancias distintas, sino relaciones subsistentes en una única esencia. Ello abrió el camino a concebir la persona humana también desde una clave relacional.

En segundo lugar, la categoría de relación adquirió un estatuto inédito. Mientras que en Aristóteles la relación era un accidente débil, en la Trinidad se convirtió en constitutiva de la realidad divina. Esta inversión metafísica tendría consecuencias en la filosofía personalista moderna.

Finalmente, la tensión entre unidad y multiplicidad se convirtió en un eje especulativo que atravesó toda la metafísica medieval. El misterio de la Trinidad ofrecía un paradigma para pensar cómo lo uno puede ser múltiple sin división, lo cual resonó en debates sobre el ser, la analogía y la participación.

La recepción de la teología trinitaria en la filosofía medieval fue un proceso dinámico que combinó fidelidad al dogma con creatividad filosófica. Desde Agustín hasta Ockham, pasando por Lombardo, Abelardo, Ricardo de San Víctor y Tomás de Aquino, la reflexión medieval sobre la Trinidad no se limitó a salvaguardar la fe, sino que generó categorías filosóficas nuevas: la persona como relación, la relación como subsistente, la unidad como no excluyente de la multiplicidad.

Si bien en la Baja Edad Media se percibe un cierto agotamiento especulativo, lo cierto es que el pensamiento medieval dejó un legado duradero. La modernidad personalista y el pensamiento trinitario contemporáneo siguen dialogando con estas intuiciones. La Trinidad no fue para los medievales un problema marginal, sino un principio configurador de su filosofía. En este sentido, puede afirmarse que la filosofía medieval es, en buena medida, filosofía a la luz de la Trinidad.

²¹ Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, ed. Claudio Moreschini, Corpus Christianorum Series Latina 94 (Turnhout: Brepols, 2000), c. 3.

3. La ontología trinitaria en el corpus tomista

La recepción culminante de la teología trinitaria en la filosofía medieval tuvo lugar en Tomás de Aquino. En la *Summa Theologiae*, especialmente en la primera parte (qq. 27–43), santo Tomás elabora una síntesis que integra la tradición agustiniana, el aristotelismo y las aportaciones del siglo XII.

En primer lugar, Aquino introdujo la noción de “procesiones” divinas (generación del Hijo y espiración del Espíritu), entendidas como actos inmanentes que dan lugar a relaciones subsistentes. Estas relaciones constituyen formalmente las personas divinas.²² La clave es la aplicación de la categoría aristotélica de relación, reinterpretada como subsistente, algo imposible en la filosofía griega clásica.

En segundo lugar, Tomás articula cuidadosamente las categorías de unidad y distinción en la realidad que es el Dios cristiano. La esencia divina es absolutamente simple, pero las personas se distinguen por sus relaciones de origen. Así, el Padre se distingue por no proceder de nadie, el Hijo por proceder del Padre, y el Espíritu por proceder del Padre y del Hijo. La diferencia real entre las personas no introduce composición en la esencia, pues la relación en Dios es idéntica a la sustancia, aunque distinta en cuanto a oposición relativa.²³

La doctrina trinitaria, por tanto, ocupa un lugar central en la obra de Tomás de Aquino quien, dentro de la tradición escolástica, elabora una de las síntesis más influyentes y sistemáticas del pensamiento cristiano. En su *corpus*, destacan dos fuentes principales para comprender su concepción de la Trinidad: la *Summa Theologiae* (especialmente la *Prima Pars*, qq. 27–43) y el tratado *De Trinitate*, comentario a la obra homónima de Boecio. Estas obras muestran cómo Aquino, en fidelidad al dogma de los concilios, desarrolló una explicación filosófico-teológica que integra elementos agustinianos y aristotélicos en diálogo con las claves teológicas de los padres de la iglesia, tanto griegos como latinos.

²² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 27–43.

²³ Cfr. G. Emery, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 85–103.

El propósito de este apartado es exponer los rasgos esenciales de la reflexión trinitaria de Tomás de Aquino a partir de estas dos obras, atendiendo a su metodología, a sus conceptos fundamentales y al impacto que ejercieron en la tradición posterior.

El núcleo principal de la doctrina trinitaria de Aquino se encuentra en las cuestiones 27–43 de la *Prima Pars*. Allí desarrolla tres ejes fundamentales: las procesiones divinas, las relaciones y las personas. Como indiqué líneas atrás, Aquino describe dos procesiones divinas: la generación del Verbo (Hijo) y la espiración del Amor (Espíritu Santo). Estas procesiones son “inmanentes” a Dios, distintas de las procesiones *ad extra*. Afirma: “En Dios existen dos procesiones, la de la Palabra y la del Amor”.²⁴ La primera corresponde al Hijo como Palabra del Padre; la segunda, al Espíritu como Amor subsistente. La clave para entender la distinción de las personas en la unidad divina es la categoría de relación. Tomás explica que “en Dios, la relación no es accidente, sino la misma esencia subsistente”.²⁵ De este modo, la oposición relativa de origen distingue a las personas: el Padre no procede, el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Además, Tomás define la persona como *substantia individua naturae rationalis*²⁶, es decir, una sustancia individual de naturaleza racional. Esta definición, tomada de Boecio, es profundizada por Tomás de Aquino desde su metafísica del ser y su doctrina de la creación en la que tiene un papel fundamental la participación y la analogía. En efecto, el Aquinate fórmula la razón formal de persona²⁷ con un doble propósito: por un lado quiere poder predicar pluralmente el término ‘persona’ de manera que aplicado a la divinidad no atente contra la simplicidad; y por otro lado, quiere recuperar y profundizar en el carácter analógico²⁸

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 3.

²⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 2.

²⁶ Aquino, T. *Suma teológica I*, 29, 1.

²⁷ Santo Tomás, haciéndose cargo de la tradición patristica y de la elaboración escolástica más próxima a él, dentro de su *corpus* ofrece al menos tres versiones para una misma definición formal de persona. Estas definiciones, sobre todo la de *Suma Teológica*, se encuentran en un marco de discusión trinitaria. Cfr. *Comentario a las Sentencias I*, d.23, q. 1, a. 4; *Suma teológica I^a*, 29, 1.; *De Potencia*, q. 9, a. 1.

²⁸ Cfr. *De Potencia*, q. 9, a. 4.

—según proporción— del término ‘persona’ que se había perdido en la definición dada por Boecio.

Pero para que este carácter analógico tenga una base ontológica bien fundada se necesita partir de una ontología creacionista y trinitaria —la propia de una teología trinitaria—, porque solo una ontología tal excluye la univocidad del ser y por tanto permite predicar de Dios y de las criaturas atributos que aún compartiendolos de manera común solo lo hacen según proporcionalidad, y por tanto no suponen una contradicción con la absoluta trascendencia divina —núcleo fundamental de la ontología creacionista que describe al ser finito como criatura y por tanto como ser *ex nihilo*—.

Se comprueba, por tanto que el trabajo del Aquinate en torno a la noción de ‘persona’ no es sólo teológico sino también antropológico, aun cuando toda su reflexión se mueva en el contexto de la teología trinitaria. Y aunque Tomás de Aquino, en un primer momento aplica esta definición de manera única a Dios, recogiendo la crítica de Ricardo de San Víctor a la definición boeciana²⁹ se aleja de la noción de sustancia aristotélica para referirse a la intimidad personal y así poder hablar de incomunicabilidad, introduciendo con ello una clave relacional y subsistente determinante en su formulación de la razón formal de persona, donde las personas son relaciones subsistentes en la esencia divina. En la *Summa*, señala: “La persona en Dios significa relación subsistente en la naturaleza divina”.³⁰ Este desarrollo permite a Aquino explicar cómo hay una única esencia divina, simple e indivisa, en tres personas distintas sin multiplicación de la sustancia.

Finalmente, Aquino vincula la Trinidad con la economía de la salvación. La misión del Hijo y del Espíritu en el mundo son prolongaciones de sus procesiones eternas. Así, “las misiones temporales de las divinas personas corresponden a sus procesiones eternas”.³¹ Este vínculo entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica anticipa un tema que será central en la teología contemporánea.

²⁹ Cfr. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, ed. Jean Ribailier, *Textes philosophiques du Moyen Âge* (Paris: Vrin, 1958), III, 2–15.

³⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4.

³¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 2.

Por otra parte, en su comentario a la obra de Boecio *De Trinitate*, obra menos conocida pero fundamental para comprender la articulación entre filosofía y teología en Tomás, Aquino responde a cuestiones metafísicas y epistemológicas vinculadas al misterio trinitario. En la q. 1, Aquino reflexiona sobre el modo en que la mente humana puede conocer a Dios. Señala que podemos conocerlo a través de sus efectos, pero no captar su esencia. “Deus non potest videri per essentiam ab intellectu creato, nisi per lumen gloriae” (“Dios no puede ser visto en su esencia por el entendimiento creado, sino mediante la luz de la gloria”).³² Esta afirmación subraya la distancia ontológica entre Dios y la criatura, y prepara la necesidad de la revelación. Mientras que en la q. 2, Aquino distingue entre filosofía y teología como modos de conocimiento. Afirma: “Alia est via procedendi huius scientiae quae est sacra doctrina, et alia est via procedendi philosophiae” (“Un modo es el proceder de esta ciencia que es la sagrada doctrina, y otro el de la filosofía”).³³ La filosofía opera por la luz natural de la razón; la teología, por la luz de la revelación. Esta distinción metodológica es clave para su teología trinitaria.

Por otra parte, en la q. 6, Aquino retoma la cuestión central de Boecio: cómo conciliar la unidad divina con la distinción de personas. Su respuesta insiste en que la unidad de esencia no impide la pluralidad de relaciones subsistentes. Explica: “In divinis non est nisi una essentia, sed plures personae propter relationes oppositas” (“En lo divino no hay más que una esencia, pero varias personas a causa de las relaciones opuestas”).³⁴

Se aprecia entonces cómo y en qué medida ambas obras muestran la coherencia interna del pensamiento de Tomás. En la *Summa*, desarrolla de modo teológico lo que en el *De Trinitate* había trabajado en clave más filosófica. Puede decirse que el *De Trinitate* ofrece el marco epistemológico y metodológico que sostiene la exposición más madura de la *Summa*. En ambas, se aprecia la doble fidelidad de Aquino: a la revelación transmitida por los concilios y Padres, y al rigor conceptual

³² Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boetii De Trinitate*, q. 1, a. 1, in Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, vol. 50 (Roma/Paris: Commissio Leonina–Vrin, 1992), 85.

³³ Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boetii De Trinitate*, q. 2, a. 3.

³⁴ Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boetii De Trinitate*, q. 6, a. 1.

filosófico. Sus nociones de relación subsistente, procesión y misión constituyen aportes que marcarán la tradición posterior.

Es así que se debe reconocer que la obra trinitaria de Tomás de Aquino representa uno de los puntos más altos de la especulación medieval en el diálogo entre fe y razón. La *Summa Theologiae* ofrece una exposición sistemática del dogma en clave teológica, mientras que el *De Trinitate* proporciona la base filosófica y metodológica para su comprensión.

En conjunto, ambas obras muestran cómo Aquino logró articular la fe y la razón en el misterio central del cristianismo. Como él mismo afirma, “este misterio de la Trinidad es el más sublime de los misterios, y de él dependen todos los demás”.³⁵

De este modo, Tomás ofrece una explicación filosófica de la Trinidad que evitaba tanto el triteísmo como el modalismo. Su síntesis influyó decisivamente en la escolástica posterior y fijó el marco conceptual que dominó la reflexión católica durante siglos.

4. Claves conceptuales de la ontología trinitaria: comunión, *imago trinitatis* y relación

La reflexión trinitaria de Aquino parte de un principio hermenéutico claro: el misterio excede la capacidad de la razón natural, pero puede ser conocido de manera analógica y ordenada bajo la luz de la revelación. No en vano, en la *Summa* afirma que “es imposible llegar por la sola razón natural al conocimiento de la Trinidad de las personas divinas; pero, una vez conocida por la fe, puede ser explicada de algún modo mediante la razón”.³⁶ Esta convicción marca toda su aproximación: se trata de un saber “teológico”, no puramente filosófico, aunque haga uso de categorías filosóficas.

La fe trinitaria es un elemento epistemológico central –sobre todo en lo que se refiere a su apofatismo metodológico–, para centrarse en una ontología relacional que ilumine el misterio de la realidad creada desde la relacionalidad inmanente que constituye la esencia trinitaria. Plan-

³⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 1.

³⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 1.

teamiento éste que –como subraya Máspero– ya podemos encontrar, al menos esbozado, en muchas de las propuestas ontológicas de santo Tomás, sobre todo en lo que se refiere a su teología natural:

La epistemología teológica de Tomás de Aquino se presenta como respuesta a una *aporía* del pensamiento metafísico clásico, que afirmaba la relacionalidad de la *episteme* pero negaba la del Primer Principio. El camino que conducía de una causa a otra causa hasta la causa última queda así sin un verdadero fundamento. Por el contrario, la ontología trinitaria desarrollada por los Padres de la Iglesia permitió al Aquinate reconocer el fundamento de la *episteme* con su relacionalidad immanente del Dios trino. Esto emerge de su relectura de Juan Damasceno y de cómo Tomás –contrariamente a lo que ocurría en el pensamiento de Boecio y de Ricardo de San Víctor– reelaboró el concepto de persona para que pudiera aplicarse tanto al hombre como a Dios. El propio análisis del acto de fe y la relectura del nombre *Verbum* en un sentido exclusivamente nocional revelan cómo Tomás desarrolló una verdadera epistemología trinitaria como reflejo de su ontología trinitaria³⁷.

En efecto, en la ontología trinitaria tomista, la propia de una nueva ontología creacionista, se muestra una nueva comprensión de la Identidad originaria; una en la que no simplemente se identifica *esse* y *essentia* en subsistencia perfecta, acto puro, sino una identidad originaria en la que verdad y amor se identifican en la comunión de personas, cuya fecundidad es comunicación de amor, que metafísicamente es mucho más que mera difusión del bien. Para ello, es necesario pasar en el ámbito de la metafísica o teología natural, del Dios matemático y lógico al Dios personal. La vía que propone este trabajo es hacer este camino por la senda de la libertad y el amor. Más aún, me atrevo a afirmar que una filosofía que se diga cristiana, no puede hacerlo de otra manera. Tomar otras vías lleva antes o después al fideísmo, al panteísmo o incluso al ateísmo.

Con la noción de creación, Dios como creador se nos revela como absolutamente trascendente, infinito y eterno; mientras las criaturas son contingentes, finitas y temporales. Así, como recuerda Máspero,

³⁷ G. Maspero. *Theological Epistemology and Trinitarian Ontology in Aquinas*, «Wrocławski Przegląd Teologiczny», 28/1 (2020), 85–108.

Los Padres de la Iglesia, especialmente a partir del siglo cuarto, evidenciaron que entre la Trinidad y el mundo se encuentra una distancia infinita, un gap ontológico, que es la razón metafísica de la imposibilidad de conocer la dimensión más íntima de Dios con la sola razón. Ciertamente, Dios, en cuanto Ser, sigue identificándose con la Verdad, siendo por esto cognoscible en sí; sin embargo, ese verdadero conocimiento se da en la inmanencia trinitaria, en la segunda Persona divina. Esta doctrina fue llamada apofatismo y fue reconocida como fundamental para una epistemología auténticamente teológica, porque defiende la absoluta inabarcabilidad de Dios por las capacidades de Su criatura³⁸.

Esta ontología trinitaria o relacional es clave pues supone un replanteamiento del pensamiento metafísico derivado de la luz que emana de la revelación trinitaria. Así lo explica Jaen Danielou en su obra, *La Trinidad y el misterio de la existencia*, cuando señala que una de las formas en las que el misterio trinitario ilumina mejor la situación humana es que nos indica que la profundidad misma de la existencia, el fundamento de la realidad, la forma de todo en cuanto que es el origen de todas las cosas, es el amor, es decir, es el amor en el sentido de comunidad interpersonal. El fundamento del ser es la comunidad de personas. Los que dicen que el fundamento del ser es material, los que dicen que es el espíritu, los que dicen que es el Uno: todos se equivocan. La base del ser es la comunión³⁹.

En la ontología trinitaria, la identidad originaria no se explica simplemente por la identificación de *esse* y *essentia* en perfecta subsistencia, como acto puro⁴⁰, sino como una identidad relacional⁴¹. La cuestión de

³⁸ G. Máspero. *Theologia Ancilla Mysteriori: epistemología relacional e interdisciplinariedad*, «Scripta Theologica», 50 (2018), 77.

³⁹ Cfr. J. Danielou. *La Trinidad y el misterio de la existencia*. Ediciones Paulinas, Madrid (1969), 28–20.

⁴⁰ La identidad así definida tiene su origen en la filosofía griega, la cual la entendió en sentido negativo, a partir de la multiplicidad del ser, que remite a la multiplicidad de las ideas, reconduciendo en última instancia al par Una-Diada, si se acepta la interpretación según las doctrinas ocultas. La conclusión es que el ser es multiplicidad, de ahí que la identidad esté necesariamente conectada con la alteridad.

⁴¹ Cfr. G. Máspero. *Formazione dell'identità e relazione interiorizzata: prospettiva teologica*, «Identità relazionale e formazione. Fondamenti, pratiche e questioni aperte», Ilaria Vigorelli (a cura di), Edizioni Santa Croce, Roma 2022.

la identidad *versus* la diferencia es la misma que atravesó la metafísica griega: qué es el hombre, qué es Dios y cuál es la relación entre ambos. Pero la revelación cristiana ha llevado a descubrir que las relaciones mismas tienen una densidad ontológica, de modo que la identidad ya no puede agotarse en el nivel sustantivo, sino que exige considerar las relaciones entre y en las sustancias. Y esta revelación consiste precisamente en un don absoluto, inimaginable.

A lo largo de la historia del pensamiento, sin embargo, encontramos planteamientos antropológicos que reducen al ser humano a su corporeidad; o que hacen de su autonomía un absoluto para quien la corporeidad es un mero accidente; u otros planteamientos que subliman la subjetividad única que es cada ser humano, pero olvidan que esa subjetividad se da en un marco de características compartidas con los demás y sobre todo en un contexto relacional que no contrapone la esfera racional a la emocional, sino que las explica en relación.

Pero la unidad que es cada ser humano no se agota con la idea de objeto o sustancia, y por tanto la comprensión de sus dimensiones se debe llevar a cabo mediante un método, no analítico ni generalizador, sino más bien desde un acercamiento sinóptico, dinámico y relacional en el que, si bien la dimensión personal es lo nuclear, ésta no es una cápsula cerrada, aislada, terminada y clausurada. Por ello, es importante no confundir persona con individuo. Referirse a alguien como individuo supone entenderlo solo con respecto a la especie; una especie, la humana, más evolucionada que ninguna otra en el desarrollo cognitivo y técnico, en la que la individualidad de quienes la componen se describe en términos de *ego*. Pero, si bien el *ego* es constitutivo y fundamental en la manifestación de la subjetividad, no dice nada del quién que se es. De hecho, por eso todo ser humano en algún momento de su vida se pregunta: ¿quién soy yo?, porque la individualidad que cristaliza en un yo no se identifica con el quién que se es; y no lo hace porque el *ego* pertenece y subraya la individualidad de la subjetividad humana, pero deja fuera el contenido único de cada realidad personal.

La ontología relacional se presenta hoy como una clave decisiva para repensar la estructura misma del ser personal, particularmente en el cruce entre la filosofía contemporánea y la teología trinitaria. Superando el modelo sustancialista y atomizado que ha dominado gran

parte de la metafísica occidental, esta propuesta sitúa la relación como categoría originaria y constitutiva del ser. En esta línea, las nociones de apertura, alteridad y comunión permiten articular un pensamiento del ser que brota del dinamismo trinitario y se proyecta hacia una comprensión más plena de la persona humana y su vocación al vínculo. Autores como Piero Coda y Gilles Emery, O.P. han contribuido decisivamente a esta renovación ontológica desde una lectura atenta de la revelación cristiana y de la tradición metafísica.

En una ontología relacional, la apertura no es un rasgo accidental del ser, sino una dimensión estructural que expresa su esencial disposición al otro. Esta apertura es eco del ser trinitario, donde cada persona divina no se cierra en sí misma, sino que existe como don de sí, en y hacia las otras. Piero Coda, profundizando en la intuición teológica de Chiara Lubich, sostiene que el Dios trino no es un monolito ontológico, sino un “acontecimiento de comunión”, una relación eterna de amor donde el ser mismo se da y se recibe⁴².

Desde esta clave, se puede afirmar que todo ser personal creado, imagen del Creador, lleva inscrita en su ser una estructura de apertura. No se trata de una apertura pasiva o simplemente potencial, sino de una vocación activa al encuentro. Esta perspectiva subvierte el paradigma moderno del sujeto autocentrado, mostrando que la identidad se configura en la medida en que el ser se expone, se dona y acoge al otro. El reconocimiento de la alteridad como elemento estructurante de la realidad permite superar las aporías del individualismo ontológico. Frente a las concepciones que entienden al otro como límite o amenaza, la ontología relacional lo considera condición de posibilidad de la identidad. En el plano trinitario, la alteridad no implica oposición ni fragmentación, sino distinción en la unidad. Como afirma Gilles Emery, la Trinidad enseña que “la persona es en la medida en que se relaciona personalmente con las otras personas divinas”⁴³. La alteridad no es una amenaza para la unidad de Dios, sino su riqueza más profunda.

⁴² P. Coda. *Il Logos e il nulla: Trinità, religioni, mistica. Il percorso teologico di Chiara Lubich*. Città Nuova, (2003), 123.

⁴³ G. Emery. *La Trinité, mystère de communion*. Cerf, (2004), 59.

Aplicada a la antropología, esta visión sugiere que el ser humano no es plenamente persona sino en el reconocimiento del otro como otro. Esta interpelación no sólo tiene implicancias éticas, sino también ontológicas: el yo no precede a la relación, sino que emerge de ella. El otro, lejos de ser un mero complemento, es constitutivo del *sí mismo*.

Comienza a vislumbrarse, entonces, como el concepto de ‘comunidad’ representa el culmen de la ontología relacional. No se trata de una yuxtaposición de entes aislados, sino de una interpenetración sin confusión, donde la diferencia no se disuelve, sino que se realiza en el don mutuo. En la teología trinitaria, la comunión expresa la vida misma de Dios: unidad perfecta en la diversidad personal. La relación entre las personas divinas no es un accidente ontológico, sino su ser mismo. Como señala Emery, “las relaciones constituyen la identidad personal en Dios”⁴⁴. Esta afirmación permite pensar la comunión no como un añadido posterior al ser, sino como su forma plena.

Desde esta luz, la comunión no es un ideal moral o una categoría funcional para el vivir social, sino una estructura fundamental del ser. El ser humano, imagen de la Trinidad, está hecho para la comunión: no se realiza sino en el vínculo que respeta la alteridad y se nutre de la apertura. En este sentido, Coda afirma que el ser “tiene su forma más verdadera cuando es comunión de diferencias reconciliadas”⁴⁵. En efecto, para la tradición cristiana, el ser humano es en sentido radical espíritu encarnado, es decir, un ser cuya existencia es personal y por tanto está abierta a la trascendencia, porque es *a imagen* de Dios. Y por la misma razón, tiene capacidad de alteridad porque como criatura *a imagen* de Dios existe por amor y para amar. La interioridad propia de la persona, su capacidad de autopresencia, autorreflexión y autodeterminación no obedece sino a esta dimensión radical que es su realidad originaria como intimidad dada para darse. Esto supone en primer lugar que el ser humano es libre, lo que conlleva que en gran medida sus actos sean singulares, propios. Pero también significa que este primer movimiento –por otra parte necesario para el desarrollo de la propia

⁴⁴ G. Emery. *Trinité et liberté: la liberté en Dieu et dans l’homme*. Parole et Silence, (2001), 88.

⁴⁵ P. Coda. *Per un pensiero trinitario: Saggi di ontologia trinitaria*. Città Nuova, (2011), 47.

identidad— no puede ser el definitivo, pues, si bien es cierto que la capacidad de alteridad parte de la autoposición, ésta se frustra si no hay apertura al otro, si no se trasciende así mismo, si no trasciende su propio yo. Aquí está lo nuclear, porque la capacidad de alteridad de la propia interioridad que se es depende del gesto ético, es decir, del despertar por el cual ésta (la interioridad) se abre a lo otro de sí misma.

El ser humano, creado *ad imaginem Dei*, participa de la estructura relacional de Dios. Esta imagen no se agota en la razón ni en la libertad, sino que se actualiza en la capacidad de comunión. Desde una perspectiva trinitaria, la persona se comprende como relación subsistente. La ontología relacional, que ha sido redescubierta en el diálogo contemporáneo entre filosofía y teología encuentra, en este sentido, en Tomás de Aquino una base sólida: cada persona divina es un modo de ser en relación. Esta comprensión se proyecta sobre la persona humana, cuya identidad no es autosuficiente, sino constitutivamente abierta al otro. La alteridad, lejos de ser una amenaza, es el lugar donde la persona se realiza en plenitud.

A partir de la apertura, la alteridad y la comunión, la ontología relacional en clave trinitaria invita a repensar el ser personal, no como sustancia cerrada sino como dinamismo donal. Este modelo, profundamente trinitario, ofrece un horizonte de sentido donde la relación no empobrece la identidad, sino que la realiza en plenitud. Lejos de una fusión indistinta o de una separación estéril, el ser se revela como llamado a una comunión que respeta la diferencia, la acoge y la transfigura. En un mundo marcado por el aislamiento, la polarización y la crisis de sentido, esta propuesta ontológica ofrece una visión esperanzadora: ser con y para el otro no es una amenaza, sino el camino hacia la verdad más profunda del ser.

4. Fe y razón en la síntesis tomista

Para Tomás, la razón humana tiene un papel fundamental en la recepción del misterio trinitario. Aunque este no pueda ser conocido naturalmente, la razón puede mostrar que no es contrario a la lógica del ser y, además, aclarar sus términos. En la *Summa Theologiae* afirma con claridad: “El misterio de la Trinidad no puede ser alcanzado por la razón natural; pero, una vez revelado, la razón puede servir para disolver objeciones y para ilustrarlo de algún modo”.⁴⁶

Este principio se refleja en su ontología trinitaria. El Aquinate recurre a categorías filosóficas, sobre todo aristotélicas pero también platónicas y neoplatónicas⁴⁷, para explicar cómo la unidad de la esencia divina se mantiene en la distinción de personas. Así, aplica la categoría de relación: en Dios, a diferencia de las criaturas, la relación no es accidente, sino que “es la misma esencia subsistente”.⁴⁸ De este modo, la razón encuentra en su propio repertorio conceptual un camino para expresar, de manera analógica, el misterio revelado. La función de la razón en este contexto es triple: 1) defensiva: protege la fe de interpretaciones heréticas (modalismo, subordinacionismo, triteísmo) mostrando sus inconsistencias filosóficas; 2) explicativa: clarifica el sentido de los términos empleados por la revelación (p. ej. “persona”, “procesión”, “espiración”); 3) dialogal: establece un puente con la filosofía no cristiana al mostrar la racionalidad intrínseca de la fe. La razón, por tanto, no sustituye a la fe, pero tampoco es un mero adorno. Es el camino por el cual la fe se vuelve intelectualmente habitable. Como señala Tomás en su comentario al *De Trinitate* de Boecio: “La filosofía no basta para alcanzar este misterio, pero puede preparar el ánimo para recibirlo”.⁴⁹

Por otra parte, en Tomás, la fe no se presenta como un añadido extrínseco a la filosofía, sino como su horizonte último. La filosofía primera, cuyo objeto es el ser en cuanto ser, encuentra en la fe el principio que le permite abrirse a lo Absoluto de manera más plena. El misterio

⁴⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 1.

⁴⁷ Cfr. J. Peiró. “Una delimitación de la influencia platónica en la doctrina de la participación trascendental de Tomás de Aquino”. *Espíritu* LXXI (2022) 164, 437-454.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 2.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boetii De Trinitate*, q. 2, a. 3.

trinitario es, en este sentido, el horizonte de toda metafísica. Mientras la filosofía puede llegar a afirmar la existencia de Dios como acto puro de ser (*ipsum esse subsistens*), la fe revela que este ser absoluto es comunión de personas. De ahí que Tomás pueda decir que “la pluralidad de personas en la unidad de la esencia es conocida solamente por la revelación, pero una vez conocida, se manifiesta como sumamente conveniente”.⁵⁰

Desde esta perspectiva, la fe ensancha la razón: no la contradice, sino que la abre a dimensiones que por sí sola no hubiera sospechado. Así, la filosofía primera se convierte en un preámbulo de la fe (los *praeambula fidei*), capaz de demostrar la existencia de Dios, pero necesitada de la revelación para conocer su intimidad trinitaria.

La fe también se presenta como criterio de orientación. En el *De Trinitate* de Boecio, Tomás insiste en que el teólogo debe servirse de la razón sin perder de vista la luz de la revelación: “Esta ciencia procede de principios revelados, y la razón natural debe servirla como instrumento”.⁵¹ En otras palabras, la fe no suprime la filosofía, sino que la conduce hacia su fin más alto.

La síntesis tomista culmina en la afirmación de una auténtica complementariedad entre teología y metafísica. La metafísica estudia el ser en cuanto ser; la teología estudia a Dios en cuanto revelado en Cristo y en su misterio trinitario. Aunque sus principios son distintos, ambas ciencias no se contradicen, sino que se entrelazan.

Pues bien, en la noción de ‘Trinidad’, esta complementariedad se hace visible en tres coordenadas: 1) por una parte, al salvar la unidad y simplicidad divina: la metafísica demuestra que en Dios no puede haber composición. La teología trinitaria muestra que esta simplicidad no excluye la pluralidad de relaciones. Aquí, la metafísica garantiza la unidad, y la teología abre el misterio de la distinción. 2) por otra parte, en la reformulación de la noción de persona boeciana. La teología tomista, al ser trinitaria, corrige y profundiza esta definición formulando la categoría de ‘relación subsistente’ en la que la dimensión relacional desplaza cualquier interpretación sustancialista de las personas divinas:

⁵⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 1.

⁵¹ Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boetii De Trinitate*, q. 2, a. 3.

en Dios las personas no son sustancias distintas, sino relaciones subsistentes. En este sentido, la ontología, que aporta la noción de sustancia y esencia, también contribuye con las nociones de existencia, subsistencia, incomunicabilidad y relación; mientras que la teología, por su parte, aporta el dato revelado de las procesiones divinas y la intimidad trinitaria. Y por último 3) la noción de ‘Trinidad’ permite dirigir la reflexión de la finalidad de la creación: desde la ontología, el fin de las criaturas es el bien. Desde la teología trinitaria, ese bien último se comprende como participación en la comunión de amor entre Padre, Hijo y Espíritu. De este modo, teología y ontología no se reducen una a la otra, pero se reclaman mutuamente. Como escribe Tomás: “La sacra doctrina se sirve de la filosofía como de un instrumento; pero no recibe de ella sus principios”.⁵² Este principio metodológico muestra la relación de subordinación, pero también de integración, que caracteriza a la síntesis tomista. La ontología garantiza la inteligibilidad del discurso teológico; la teología ofrece a la ontología, no solo su horizonte último en el misterio de la Trinidad, sino la clave hermenéutica para entender el mundo y sus categorías de forma relacional y trinitaria.

La ontología trinitaria de Tomás de Aquino, por tanto, es inseparable de su síntesis entre fe y razón. La razón tiene un lugar real y necesario en el acceso al misterio, no para demostrarlo, sino para clarificarlo y defenderlo. La fe se presenta como horizonte de la filosofía primera, ampliando su capacidad de apertura al ser absoluto y revelando que en Dios hay comunión personal. Finalmente, teología y ontología se complementan: la primera garantiza la fidelidad al dato revelado, la segunda proporciona las categorías para expresarlo con coherencia.

La síntesis tomista, lejos de ser un equilibrio precario, constituye una verdadera integración. Por eso, siglos más tarde, el Concilio Vaticano II retomará su intuición al afirmar que “la fe y la razón son como dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”. En este sentido, el pensamiento de Tomás sigue mostrando la fecundidad de una ontología trinitaria en la que la razón se abre al horizonte de la fe y la fe ilumina a la razón sin anularla.

⁵² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 5.

5. Hacia una nueva relación entre fe y razón

Es conocido que en la modernidad, la fe fue considerada un residuo irracional o una superstición incapaz de legitimarse ante la conciencia crítica, frente a un racionalismo ilustrado que pretendió reducir toda verdad al horizonte de la evidencia demostrable. En esta línea, la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant configuró una noción de razón autónoma que relegaba lo teológico a un ámbito puramente práctico o subjetivo.⁵³ La crítica kantiana a las pruebas racionales de la existencia de Dios y la reducción de la religión a la “razón práctica” constituyen ejemplos paradigmáticos de este racionalismo limitante.⁵⁴

Por otra parte, el fideísmo, como reacción opuesta, ha llevado a una concepción de la fe desvinculada de la racionalidad, entendida como adhesión puramente subjetiva o experiencia existencial inefable, sin necesidad de justificación racional. Esta postura, aunque salvaguarda la primacía de la fe, corre el riesgo de convertirla en un acto arbitrario, sin vínculo con la universalidad del *logos*.⁵⁵

Ambas tendencias —el racionalismo y el fideísmo— han mostrado insuficiencias para dar cuenta de la complejidad de la relación entre el intelecto humano y el misterio revelado. En la actualidad, los desafíos del pluralismo cultural, de la crisis de sentido y de los desarrollos científicos hacen evidente la necesidad de una nueva articulación entre fe y razón que supere tanto la absolutización de la razón como su negación en nombre de la pura subjetividad religiosa.⁵⁶

La ontología trinitaria elaborada en la tradición tomista y actualizada por diversas corrientes contemporáneas ofrece elementos fecundos para replantear la relación entre fe y razón. En primer lugar, la Trinidad, entendida como comunión de personas en unidad, constituye un horizonte ontológico en el cual el *logos* no se reduce a mera racionalidad abstracta, sino que se integra en una lógica relacional y personal. El ser mismo

⁵³ Cfr. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 45-67.

⁵⁴ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (Madrid: Alfaguara, 2002), A590/B618.

⁵⁵ Cfr. H. De Lubac, *La fe cristiana* (Madrid: Cristiandad, 2006), 22-27.

⁵⁶ Cfr. J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia* (Salamanca: Sígueme, 2003), 41-55.

se comprende como don y comunicación, lo que abre un camino para pensar una racionalidad abierta, inclusiva y no reductiva.⁵⁷

Desde esta clave, la fe no se concibe como irracional, sino como participación en la autocomunicación del Dios trinitario, lo que ilumina la razón sin anularla. Santo Tomás afirmaba que la fe, aunque oscura en relación con la visión beatífica, es “más cierta” que el conocimiento puramente humano, porque descansa en la autoridad del Dios veraz.⁵⁸ Este dinamismo evita la clausura del racionalismo y la arbitrariedad del fideísmo, al situar la razón en apertura hacia una verdad que la trasciende y, al mismo tiempo, la plenifica.

En segundo lugar, la ontología trinitaria permite superar la fragmentación de los saberes característica de la modernidad. Si el ser tiene una estructura de don y relacionalidad, también la búsqueda racional de la verdad debe orientarse hacia la unidad de sentido, integrando los distintos campos del conocimiento. La metafísica, en cuanto filosofía primera, encuentra así un nuevo impulso en diálogo con la teología, al reconocer que la verdad última del ser no se reduce a categorías estáticas, sino que se revela como vida y comunión.⁵⁹

La nueva relación entre fe y razón que se desprende de una ontología trinitaria tiene importantes implicaciones para el diálogo interdisciplinar. En primer lugar, con la filosofía: esta recibe de la teología trinitaria un horizonte más amplio, en el que las categorías metafísicas de ser, persona y relación son reinterpretadas a la luz del misterio de Dios, ofreciendo así una renovación conceptual que puede inspirar la filosofía contemporánea. La filosofía, a su vez, provee a la teología de instrumentos críticos y analíticos que enriquecen la formulación racional del misterio.⁶⁰

En segundo lugar, respecto a las ciencias humanas, la clave trinitaria ofrece una comprensión del ser humano como persona en relación, lo que ilumina debates antropológicos, sociales y políticos. Frente a las visiones

⁵⁷ Cfr. G. Emery, *La Trinidad en la teología de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2012), 303-315.

⁵⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 8.

⁵⁹ Cfr. M.-D. Chenu, *Introducción a Santo Tomás de Aquino* (Barcelona: Herder, 2002), 142-150.

⁶⁰ Cfr. É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 2001), 201-220.

individualistas o colectivistas, la Trinidad muestra que la verdadera identidad se configura en comunión, sin perder la singularidad. Esto puede dialogar con la psicología, la sociología o la ciencia política en torno a cuestiones como la identidad, la comunidad o la justicia social.⁶¹

Por último, en el ámbito de las ciencias naturales, la ontología trinitaria no pretende sustituir el método propio de estas disciplinas, pero sí puede ofrecer una inspiración en el horizonte de sentido: la naturaleza como creación no es un sistema cerrado y autosuficiente, sino que remite a un fundamento trascendente que es comunión de amor. De esta manera, se abre un espacio de diálogo entre teología, filosofía y ciencias, en el cual la fe no impone dogmáticamente sus conclusiones, sino que propone un horizonte de sentido que enriquece la racionalidad científica.⁶²

En conclusión, la superación del racionalismo y del fideísmo contemporáneos pasa por una síntesis renovada entre fe y razón, iluminada por la ontología trinitaria. Esta propuesta no solo fortalece el diálogo entre teología y filosofía, sino que también permite tender puentes con las ciencias humanas y naturales, en la búsqueda común de la verdad que constituye el corazón de toda empresa académica.

7. Conclusión

El análisis realizado ha mostrado que la ontología trinitaria constituye un marco privilegiado para repensar la relación entre fe y razón. En primer lugar, ha permitido identificar los límites de las posturas reductivas del racionalismo y del fideísmo, señalando cómo ambas, a pesar de sus diferencias, comparten una visión fragmentaria de la verdad. En contraste, la recepción de la tradición tomista y sus desarrollos contemporáneos ofrece una vía de integración, en la que la razón se concibe no como oposición a la fe, sino como apertura hacia ella.⁶³ El ser trinitario, entendido como comunión de personas, se revela así como horizonte

⁶¹ Cfr. L. Boff, *La Trinidad y la sociedad* (Madrid: Trotta, 1998), 56-72.

⁶² Cfr. J. Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, 12-25.

⁶³ Cfr. É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 203-210.

ontológico capaz de sostener una racionalidad que no renuncia a la universalidad, pero que reconoce su plenitud solo en el encuentro con la fe.⁶⁴

En el contexto cultural del siglo XXI, caracterizado por el pluralismo religioso, la globalización del conocimiento y los avances de las ciencias, el diálogo entre fe y razón aparece como una tarea urgente. Este estudio muestra que la ontología trinitaria ofrece recursos para superar tanto el escepticismo de una razón cerrada sobre sí misma como el relativismo de una fe sin fundamentos racionales.⁶⁵ Al proponer una racionalidad relacional y abierta a la trascendencia, la tradición trinitaria contribuye a fundamentar un espacio común de diálogo en el que filosofía, teología y ciencias puedan interactuar sin renunciar a su identidad.⁶⁶ Esto tiene implicaciones no solo para el ámbito académico, sino también para los desafíos sociales, políticos y culturales que exigen nuevas síntesis de sentido.⁶⁷

Los resultados aquí expuestos abren varias líneas de investigación. Una primera línea se refiere al estudio más detallado de la recepción contemporánea de Santo Tomás en el ámbito de la filosofía analítica de la religión y de la fenomenología, donde se plantean nuevas categorías para comprender la fe en diálogo con la razón.⁶⁸ Una segunda línea se centra en la aplicación de la ontología trinitaria a los debates de las ciencias humanas, en torno a la identidad personal, la comunidad política o la justicia social.⁶⁹ Finalmente, una tercera línea apunta al diálogo entre teología, filosofía y ciencias naturales, explorando cómo la comprensión del ser como comunión y don puede inspirar un horizonte integrador frente a los desafíos ecológicos y tecnológicos.⁷⁰

⁶⁴ Cfr. G. Emery, *La Trinidad en la teología de Santo Tomás de Aquino*, 305–312.

⁶⁵ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia* (Salamanca: Sígueme, 2003), 50–65.

⁶⁶ Cfr. M.-D. Chenu, *Introducción a Santo Tomás de Aquino*, 142–149.

⁶⁷ Cfr. H. U. von Balthasar, *La gloria y la cruz, vol. 1* (Madrid: Encuentro, 1986), 117–128.

⁶⁸ Cfr. J. Haldane, “Aquinas and Contemporary Philosophy,” *New Blackfriars* 80, no. 938 (1999): 229–245.

⁶⁹ Cfr. L. Boff, *La Trinidad y la sociedad* (Madrid: Trotta, 1998), 60–72.

⁷⁰ Cfr. J. Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, 22–28.

En suma, la investigación reafirma la vigencia de la tradición trinitaria en el debate actual sobre fe y razón, mostrando que lejos de ser un legado del pasado, constituye un horizonte dinámico para el pensamiento filosófico y teológico contemporáneo.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. *De Trinitate*. En *Corpus Christianorum Series Latina 50–50A*. Turnhout: Brepols, 1968.
- Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Boecio. *Liber de persona et duabus naturis*. Editado por Claudio Morreschini. *Corpus Christianorum Series Latina 94*. Turnhout: Brepols, 2000.
- Boff, Leonardo. *La Trinidad y la sociedad*. Madrid: Trotta, 1998.
- Cassirer, Ernst. *La filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Chenu, Marie-Dominique. *Introducción a Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 2002.
- Coda, Piero. *Il Logos e il nulla: Trinità, religioni, mistica. Il percorso teologico di Chiara Lubich*. Roma: Città Nuova, 2003.
- . *Per un pensiero trinitario: Saggi di ontologia trinitaria*. Roma: Città Nuova, 2011.
- Danielou, Jean. *La Trinidad y el misterio de la existencia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1969.
- De Lubac, Henri. *La fe cristiana*. Madrid: Cristiandad, 2006.
- Emery, Gilles. *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1995.
- . *La Trinité, mystère de communion*. Paris: Cerf, 2004.
- . *Trinité et liberté: la liberté en Dieu et dans l'homme*. Paris: Parole et Silence, 2001.
- . *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- . *La Trinidad en la teología de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2012.

- Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1973.
- . *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp, 2001.
- Haldane, John. “Aquinas and Contemporary Philosophy.” *New Blackfriars* 80, no. 938 (1999): 229–245.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Mario Caimi. Madrid: Alfaguara, 2002.
- Kerr, Fergus. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Levering, Matthew. *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Marenbon, John. *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*. London: Routledge, 2007.
- Maspero, Giulio. “Theological Epistemology and Trinitarian Ontology in Aquinas.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 28, no. 1 (2020): 85–108.
- . “Theologia Ancilla Mysterii: epistemología relacional e interdisciplinariedad”. *Scripta Theologica* 50 (2018): 61–89.
- . “Formazione dell’identità e relazione interiorizzata: prospettiva teologica.” En *Identità relazionale e formazione. Fondamenti, pratiche e questioni aperte*, editado por Ilaria Vigorelli. Roma: Edizioni Santa Croce, 2022.
- McCord Adams, Marilyn. *William Ockham*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.
- Mews, Constant J. *Abelard and Heloise*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Peiró, Juliana. “Una delimitación de la influencia platónica en la doctrina de la participación trascendental de Tomás de Aquino”. *Espiritu* LXXI (2022) 164, 437-454.
- Pickstock, Catherine. “Person and Relation in Aquinas and Modernity.” *Modern Theology* 26, no. 4 (2010): 601–619.
- Polkinghorne, John. *Faith, Science and Understanding*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Ratzinger, Joseph. *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Ricardo de San Víctor. *De Trinitate*. Editado por Jean Ribailier. Textes philosophiques du Moyen Âge. Paris: Vrin, 1958.

- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. En Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia, ed. Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1888–1906.
- . *Expositio super librum Boetii De Trinitate*. En Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, vol. 50. Roma/Paris: Commissio Leonina–Vrin, 1992.
- . *De Potentia*. En Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, ed. Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1911.
- Torrell, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1993.
- Von Balthasar, Hans Urs. *La gloria y la cruz*. Vol. 1. Madrid: Encuentro, 1986.
- Wippel, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2000.