

## LOS CONCEPTOS DE PARTICIPACIÓN Y DE EXPRESIÓN EN RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA

### I. EL CONCEPTO DE PARTICIPACIÓN

#### INTRODUCCIÓN

El concepto de *participación* viene de Platón y de Aristóteles. Más tarde, san Agustín dejaría su impronta en este concepto, así como el Pseudo Dionisio y Boecio. Pero quien nos da su versión definitiva para su uso en la teología es santo Tomás de Aquino. Desde el Angélico en adelante el concepto de participación no varía hasta hoy. En lo dicho está el resumen sucinto de su historia. No me interesa hacer un estudio histórico del concepto; tampoco un análisis exhaustivo del mismo. Sólo pretendo, partiendo de la noción comúnmente admitida del concepto metafísico de participación, ponerlo en relación comparativa con el de *expresión* y deducir las aplicaciones, virtualidades y aptitud significativa de uno y de otro en la ciencia teológica. Y para tener un conocimiento claro y exacto del concepto de participación según es comúnmente admitido me voy a servir del que quizá sea el mejor estudioso del mismo en el Aquinate como es Cornelio Fabro<sup>1</sup>.

1 C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Roma 2005. La primera edición de esta obra es del año 1939 en Milán.

## LA PARTICIPACIÓN NATURAL

1. Después de una primera parte de carácter histórico sobre esta noción, así como en una segunda parte dedicada a las implicaciones fundamentales de la misma, Fabro, llegado el momento de exponer los resultados de tales estudios, nos propone en una tercera parte la noción tomista de participación. Para introducirnos en esta noción nos advierte que una cierta categoría de perfección se da tanto en la criatura como en el Creador; pero Dios y la criatura no se encuentran ante nuestra inteligencia en el mismo plano real o lógico, ya que mientras cuanto se dice de Dios se dice “por esencia” cuanto se dice acerca de la criatura se dice “por participación”. La participación en las criaturas, según santo Tomás, es la determinación suprema<sup>2</sup>. Y mientras que la bondad, la verdad, la sabiduría y la unidad se predicán de Dios por esencia esas mismas categorías se predicán de las criaturas por participación<sup>3</sup>. Valga la insistencia, para santo Tomás, como en la Escritura y en el pensamiento patristico, especialmente en san Agustín, la suprema y más perfecta predicación que podemos hacer sobre Dios es “por esencia”, del mismo modo que sobre la criatura es “por participación”<sup>4</sup>.

2. El Angélico enseña la “afinidad ontológica” de las cosas, que es una concreción de la noción de participación, lo cual se apoya en el “principio de la continuidad metafísica de los seres”: Todos los seres tienen entre sí una afinidad universal en virtud de la cual los seres superiores descienden para acercarse a los inferiores y éstos digamos que, en alguna forma, se esfuerzan por alcanzarlos. El Aquinate se apoya para elaborar esta visión en el Pseudo Dionisio y en Proclo<sup>5</sup>.

Esta afinidad y continuidad ontológica se da especialmente en el ámbito del conocimiento en el que todo ser que conoce, en relación con Dios, conoce por participación. Bajo la absoluta inmaterialidad divina que se requiere para conocer hay grados diversos de inmaterialidad y por consiguiente de nobleza<sup>6</sup>.

El “conocer” realiza de la manera más plena el “participar”. El conocer es asimilar otra cosa; es tener el acto y la forma de la otra cosa en cuanto ese acto y forma permanecen siendo de otra cosa.

2 O. c., 263.

3 O. c., 263-264.

4 O. c., 264.

5 O. c., 267.

6 O. c., 268.

Un mismo acto y forma son al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto de un sujeto y de otro, es decir, del cognoscente y del conocido, aunque no del mismo modo. Ese acto y forma están presentes en el objeto conocido de un modo físico y real, mientras que en el sujeto cognoscente están de un modo objetivo e “intencional” por medio de un “intermediario”, esto es, la “especie” impresa que es la cualidad que le permite al sujeto realizar su participación en el ser del objeto<sup>7</sup>.

3. Con Max Scheler vuelve al pensamiento moderno el tema agustiniano del amor, en la cálida inmediatez de su contacto con las cosas. Es un gran homenaje a la Iglesia de Dios esta ininterrumpida fiesta de los espíritus, que se prolonga a través de los siglos y bajo todos los climas intelectuales en torno al gran Doctor. Pero otros doctores de la Iglesia, que por cierto están en la escuela de san Agustín –y entre los primeros santo Tomás–, han pensado que aquel pensamiento, sin duda muy rico, había de ser, no digo encauzado, sino disciplinado en algún modo, como realizado en forma científica, para que fuese capaz de soportar cualquier acometida de los enemigos de la verdad.

Y esta “estructuración aristotélica” del pensamiento agustiniano es en cierta forma parte del trabajo de la Escolástica, y en particular del tomismo, y que es, hay que reconocerlo, una de sus mayores glorias.

Así pues el conocer es “participar” tanto para san Agustín, como para santo Tomás como para Max Scheler. Los dos últimos eran conscientes de deber mucho de la propia concepción al primero, pero también sabían que habían realizado una prolongación de su pensamiento, que fue en uno y otro caso netamente divergentes: uno hacia la presencialidad intencional, por medio de la especie, el otro hacia la presencialidad real por medio del acto de amor<sup>8</sup>.

En la gnoseología tomista la participación en el sentido agustiniano platónico queda integrada, mejor, inserta en una concepción naturalista de la criatura, especialmente del hombre. En cuanto al meollo metafísico de la concepción agustiniana permanece intacto en la gnoseología tomista, que bajo este aspecto, aun permaneciendo aristotélica, es algo más, no digo diverso, de lo que inmediatamente hay en el *De Anima* de Aristóteles<sup>9</sup>.

En concreto, la “participación en la intelectualidad” del hombre consiste en la capacidad que tiene la mente humana de aprehender

7 O. c., 270.

8 O. c., 271.

9 O. c., 276.

inmediatamente y sin razonamientos, y de retener en sí como normas infalibles de verdad, algunos principios de valor absoluto y general. Esta capacidad no es una facultad de por sí, pero es el *habitus primorum principiorum*, inherente a la misma mente, que constituye nuestra tenue participación en el modo de conocer de las inteligencias puras. Según santo Tomás, esa capacidad es doble: por un lado se refiere al conocimiento especulativo y mantiene el nombre ahora mismo indicado; el otro está en el fundamento del conocimiento práctico y de la acción moral, y se llama “sindéresis”. No es posible exagerar la importancia que tienen en el intelectualismo tomista estos dos hábitos, porque ellos son verdaderamente como las “razones seminales” de todas las ciencias, de las artes y de todas las virtudes que pueden advenir al ser humano. Ellos son los que representan el ápice de su ser y la *scintilla* que Dios ha encendido en el alma a fin de que ella se haga luz y pueda retornar a su primer principio<sup>10</sup>.

4. La noción tomista de participación gnoseológica no se queda en el hombre, sino que también descende hasta los animales. Como el hombre en el ápice de su mente racional participa algo en la intelectualidad angélica por medio del *habitus principiorum* y de la sindéresis, parecidamente los animales, y precisamente los más elevados en la escala zoológica, participan en alguna forma en lo que representa el aspecto más imperfecto de nuestro querer y de nuestro conocer. La participación en el conocer es dada por la facultad aprehensiva que preside la vida entera del animal, y es como el centro de coordinación y de especificación de todas las manifestaciones de su vida. Los antiguos la llamaban *aestimativa*, mientras que los modernos la llaman “instinto”, un término menos intelectual y más satisfactorio en apariencia, pero que, en realidad, no ha hecho avanzar ni un paso en la difícil y quizá insoluble cuestión acerca de la naturaleza del conocimiento animal. Como siempre, también en esta ocasión, la posición tomista es discreta: indica las condiciones generales de la solución bajo el punto de vista teórico, y sin pretender llegar al fondo del problema, conserva el principio de la continuidad ontológica entre los seres, como si la luz de la mente se apagara gradualmente a partir del hombre, en los animales superiores, para acabar en las obscuras percepciones de los animales inmóviles<sup>11</sup>.

10 O. c., 277-278.

11 O. c., 282-283.

## LA PARTICIPACIÓN SOBRENATURAL

*La elevación a la gracia y a la gloria*

1. Entre todas las perfecciones creadas en las que variadamente se refleja la infinita perfección de Dios, hay una que es la más noble: la inmaterialidad (positiva) que funda en los ángeles y en el hombre el conocimiento intelectual. Gracias a la asimilación cognoscitiva, la criatura, aun manteniéndose siempre como ser finito bajo el aspecto ontológico, tiene una amplitud formal infinita, en cuanto es capaz de tener en sí dibujado todo el universo, esto es, de recibir en sí de modo intencional y como acto propio las formas de todas las cosas, acercándose así en algún modo a la infinitud de Dios<sup>12</sup>.

Todas las criaturas son imperfectas; pero la acción cognoscitiva remedia en algún modo esta imperfección radical del ente por participación, ya que debido a ello el ente cognoscitivo en cierto modo es todas las cosas porque ha nacido para conocerlas todas<sup>13</sup>. Por eso, mientras todas las criaturas se limitan a mostrar una semejanza de Dios, la criatura racional, por el contrario, es capaz de Dios en caso de que Dios se digne elevarla y contenga así una ordenación inmediata a él como a término de su movimiento de retorno<sup>14</sup>. En esta situación, aunque conozcamos a fondo todos los conocimientos alcanzados por las ciencias actuales, no se apagaría sino que aumentaría nuestra sed, puesto que ninguna verdad finita, por muy alta que sea, puede saciar una capacidad infinita<sup>15</sup>.

Si todo dependiera solamente de nuestras fuerzas naturales, nuestra alma debería resignarse a un atormentado hambre eterno saludando de lejos con desesperada nostalgia la patria de la contemplación beatífica, constreñida a sepultar en sí misma la ilusión de sus deseos infinitos. Pero la divina bondad que ha hecho a sus criaturas según un designio amoroso de sabiduría, ha querido, en el tronco de la vida natural, injertar la vida sobrenatural por la cual el hombre recibe la capacidad y el derecho de aquella visión beatífica<sup>16</sup>.

2. La primera participación sobrenatural de la luz divina es la fe, mientras que la última es la gloria. Cuando la fe está informada por

12 O. c., 287.

13 O. c., 287-288.

14 O. c., 288.

15 *Ibid.*

16 O. c., 289.

la caridad, entonces entran también a formar parte de la santificación del alma los dones del Espíritu Santo. En esta vida, los “contactos” con la realidad sobrenatural son más o menos discontinuos, más o menos intensos. La visión propia y plena acontecerá solamente después de esta vida: al que muere en gracia se le comunicará la luz de la gloria, que es en cierto modo la participación más propia de la vida misma de Dios. En la visión beatífica viene concedida la participación suprema que la divinidad pueda hacer de sí a la criatura; más allá no queda sino la unión hipostática que está ordenada a hacerla posible. En la visión beatífica el alma alcanzará a Dios, no sólo por participación, sino por un verdadero “contacto”, y Dios será dado al alma en su presencialidad real y no por semejanza<sup>17</sup>.

### *La gracia y la santificación*

1. La visión de la gloria no se da solamente al término de una preparación del entendimiento por medio de la fe, sino que exige juntamente y, en un cierto sentido principalmente, la elevación y la purificación de toda el alma en sí, como naturaleza, de donde venga fundada en potencia próxima su ordenación a participar en la vida misma de Dios en la visión beatífica, y esto le venga dado como un derecho. Esto acontece por una nueva y más propia participación de Dios que afecta a la esencia misma del alma y que es llamada la *gracia* por excelencia, esto es, la *gracia santificante*. La gracia entonces viene concebida como la suprema participación divina en el orden creado; por ella la divinidad, que pertenece a Dios de un modo esencial, es comunicada a la criatura de un modo accidental. La gracia, a diferencia de todas las otras participaciones, es concebida como una participación formal de la misma deidad en sí misma, como dice san Pedro de los cristianos (2 Pe 1, 4)<sup>18</sup>.

Por la gracia santificante el alma se hace partícipe del Verbo divino y del Espíritu, para que libre y verdaderamente pueda conocer y amar rectamente. La gracia, precisamente porque es una participación, se mantiene siempre en el orden finito y creado, y en esto aparece siempre unida a una “degradación” (una “semejanza”) respecto a la plenitud con la que la divinidad se posee a sí misma<sup>19</sup>.

17 O. c., 290-291.

18 O. c., 291.

19 O. c., 292.

2. Junto a la gracia, que viene dada “a modo de naturaleza”, son infundidas en el alma las virtudes sobrenaturales, por las cuales aquélla puede realizar las obras saludables y merecedoras de la vida eterna, como en el orden natural son dadas junto a la naturaleza las potencias proporcionadas a su fin natural<sup>20</sup>.

Por medio de la comunicación de los dones del Espíritu Santo el alma alcanza en cierto modo las condiciones mismas de la vida propia de la patria celeste. Lo que propiamente hay de sobrenatural en las virtudes infusas, incluso las teologales, es la sustancia del hábito, esto es, el fin, el objeto, pero no *el modo de operar*, que permanece todavía “según la condición humana”, según la regla de la razón. Sin embargo, bajo la acción de los dones del Espíritu Santo, el alma adquiere un modo divino de operar, y mide sus acciones por medio de otra regla, que es la misma divinidad participada por el hombre según su modo, de tal manera que ya no obre humanamente sino como Dios aunque por participación. Los dones son la participación suprema de la divinidad a la que llega el alma sobre la tierra; por ellos el alma es ordenada a Dios del modo más inmediato que en este mundo es posible. Mientras que en la vida natural las potencias apetitivas y operativas se sujetan al imperio de la razón, en la vida sobrenatural, por la infusión de sus dones, es el Espíritu Santo el que llega a ser el principio y la regla de la vida del alma. Los dones abarcan todos los aspectos de la vida humana, tanto práctica como especulativa; y después de haber introducido casi experimentalmente al alma en los secretos de la vida sobrenatural sobre la tierra según una cierta participación, esos dones, desarrollados plenamente en la patria celeste, contribuyen a dar al alma la posesión perfecta y la expansión plena en la unión con Dios<sup>21</sup>.

### *La participación de Cristo*

Santo Tomás recurre a la noción de participación para explicar la verdad del pecado original como “pecado de naturaleza” apoyándose en la afirmación de Porfirio: “Todos los hombres son por participación un solo hombre”. Se trata aquí de la noción *predicamental*, a la cual recurre también cuando habla de Cristo, nuevo Adán, que repara las ruinas del primero<sup>22</sup>.

20 O. c., 293.

21 O. c., 294.

22 O. c., 294-295.

1. Con el misterio de la encarnación se inicia un nuevo nivel en la economía divina de la salvación: mientras la gracia de los ángeles buenos y de nuestros progenitores era participada directamente de Dios, como “gracia de Dios”, la gracia por contra de los hombres regenerados viene a ser participada a través de Cristo que la ha merecido; esa es, pues, “gracia de Cristo”, y todos los dones que ahora difunde en las almas santas son participación de la plenitud de los dones que hay en él. Cristo es una nueva fuente de participaciones sobrenaturales, que se distribuyen en su Cuerpo Místico del cual es Cabeza por medio del Espíritu Santo<sup>23</sup>.

Si todos nuestros dones sobrenaturales son participaciones de la plenitud de Cristo, lo es sobre todo el primero, el de la *filiación divina*: nuestra filiación adoptiva no es más que participación de la filiación natural de Cristo, con la cual el Padre nos atrae al consorcio de la vida divina. Cristo es “per se” Hijo de Dios, y a él le es dado esto sobre todo y propiamente por “la gracia de la unión”; nosotros por el contrario llegamos a ser hijos de Dios solamente por la gracia habitual que, como se ha dicho, viene a ser algo creado y accidental y, por consiguiente, “una operatio Dei ad extra”. Se comprende por eso que mientras Jesucristo es llamado Hijo *natural* del Padre, nosotros seamos por el contrario hijos *voluntarios* de toda la Santísima Trinidad<sup>24</sup>.

2. Jesucristo reconduce al hombre a la amistad con Dios en cuanto que, siendo perfecto Dios y perfecto hombre, ha sido constituido *mediador perfecto*. En este tema santo Tomás es el primero de los latinos en aceptar una profunda sugerencia de san Juan Damasceno, que se apoya en algunas fórmulas del Pseudo Dionisio en torno a la causalidad instrumental de la humanidad de Cristo en la obra de nuestra salvación. Toda causalidad instrumental como tal es causalidad *por participación*, por lo que el efecto que termina la causa instrumental recibe la especificación de su forma no de ella, sino de la causa principal, porque el influjo de aquélla está subordinado a ésta<sup>25</sup>.

De este modo instrumental la humanidad de Cristo hacía los milagros, mereció y fue causa eficiente de nuestra salvación padeciendo la muerte en la cruz; esta causalidad de la humanidad de Cristo se prolonga en la aplicación de la redención a cada uno de los fieles, que se realiza por medio de los sacramentos de modo corpo-

23 O. c., 295.

24 O. c., 296.

25 O. c., 297.

ral, y por medio de la fe de modo espiritual. Esta presencia y acción de la humanidad de Cristo corresponde sobre todo al sacramento de la eucaristía<sup>26</sup>.

3. Los cristianos se santifican a sí mismos y santifican a los otros participando de Cristo, y el sacerdocio católico y todo acto de culto no es más que una prolongación visible, por participación, del sacerdocio de Cristo. En efecto, no es suficiente que los cristianos reciban en sí la gracia santificante por la cual son orientados inmediatamente a la vida eterna. Puesto que deben llevar por un cierto tiempo una vida terrestre, no pueden limitarse al culto interior, sino que deben ofrecer a Dios por Jesucristo el culto exterior presente en la Iglesia<sup>27</sup>.

Según el Apóstol en el sacramento de la eucaristía los fieles alcanzan el grado más íntimo de unión (litúrgica) con Cristo y entre ellos, en cuanto que son un solo cuerpo (místico) cuantos en el seno de la Iglesia participan del mismo Cuerpo del Señor. Y toda la obra de santificación de los fieles es concebida por santo Tomás, en conformidad con la Escritura, como una divinización, una elevación que nos lleva a ser dioses por participación. Santo Tomás obtiene de esto un argumento para demostrar la divinidad de Cristo, porque si él realiza tal divinización es señal de que es Dios por esencia. El Angélico no podía dar un testimonio más elocuente de la importancia especulativa de la noción de participación<sup>28</sup>.

4. A la participación imperfecta de Cristo por parte de los fieles por medio de la fe y de los sacramentos sucederá la participación perfecta de Cristo en la gloria. Incluso la gloria de los cuerpos glorificados no es otra cosa que una participación de la gloria del Cuerpo de Cristo, como dice san Agustín, por lo que nuestra resurrección final en la carne es una participación de la resurrección de Cristo, que es su causa instrumental y ejemplar, ya que el Padre ha dado al Hijo el ser “vida” por esencia (*Como el Padre tiene la vida en sí mismo dio al Hijo tener vida en sí mismo: Jn 5, 26*) así como principio de toda vida participada (*Vivo yo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí: Gal 2, 20*)<sup>29</sup>.

26 O. c., 298.

27 O. c., 298-299.

28 O. c., 299.

29 O. c., 300.

## LA NOCIÓN TOMISTA DE PARTICIPACIÓN

*Modos de participación*

Santo Tomás es constante en el afirmar dos modos fundamentales de participación, a uno lo llama *predicamental-unívoco*, al otro, *trascendental-análogo*. En el primero, todos los participantes tienen en sí *la misma* formalidad según el total contenido esencial, y lo participado no existe en sí, sino sólo en los participantes (momento aristotélico en la participación tomista). En el segundo, por el contrario, los participantes no tienen en sí más que una “semejanza degradada” de lo participado que subsiste en sí, fuera de ellos, o como propiedad de un subsistente superior, o necesariamente como formalidad pura y subsistente en la plena posesión de sí: Dios. Aquí tenemos el significado más fuerte de participación, que estaba ya presente en el último Platón, y que santo Tomás encontró con valoración añadida en la especulación del neoplatonismo y de san Agustín en particular. La participación *análoga* en concreto es aquella que posee la criatura con respecto al Creador, que siendo el ser por esencia, sintetiza en sí todas las otras perfecciones, *formalmente* si son perfecciones puras, *virtualmente* si son mixtas<sup>30</sup>.

De lo cual se deduce y como resumen que, según santo Tomás, *dos* son los modos de predicación de una formalidad: por participación y por esencia; y *dos* son los modos de participación: predicamental y trascendental<sup>31</sup>.

*Definición de “participar”*

1. Evidentemente, no se trata de una definición en sentido riguroso, sino solamente de una cuidadosa descripción nominal real, puesto que el “participar” es la relación metafísica suprema y escapa de cualquier determinación lógica. Esta descripción ha de comprender y poderse aplicar tanto a la participación análoga como a la unívoca, aunque en el aspecto metafísico la análoga tiene el primado y es participación de la manera más propia. Como debe ser, esta definición ha de tener la máxima extensión a la vez que el mínimo contenido<sup>32</sup>.

30 O. c., 305-306.

31 O. c., 309.

32 O. c., 309.

Se podría decir, pues, que “participar” se predica de un sujeto que tiene cualquier formalidad o acto, pero no de manera exclusiva ni de modo total. Por cuanto se ha dicho hasta aquí “tener de una manera exclusiva y de un modo total” se corresponden, aunque es diverso el sentido en la participación unívoca que en la análoga. Igualmente es superfluo repetir que el tener “toda” una formalidad puede no coincidir con tenerla “totalmente”, esto es, según todas las modalidades de ser y todas las razones formales que a la misma pueden competir<sup>33</sup>.

2. Participante y participado se relacionan entre sí como potencia y acto, y el participado es acto del participante; pero se debe tener también presente que esta ulterior especificación de la noción viene hecha en el tomismo según el contenido técnico y el espíritu del aristotelismo. Se quiere decir que el participado, que es acto concreto del participante, no es el acto y la formalidad suprema por la cual todos los participantes se dice que participan, sino que es un acto proporcionado a la potencia de la cual es acto, acto que, sin embargo, a su vez, es derivado de algún modo del acto supremo. El determinar ulteriormente cómo acontece la derivación de los actos particulares del acto total, constituye lo que podría decirse la búsqueda en torno al aspecto dinámico de la participación<sup>34</sup>.

3. E. Scheller ha hecho una descripción de la noción en la cual ha tratado de introducir todos los elementos que contribuyen a la originalidad de la síntesis tomista frente al platonismo y el aristotelismo: “Participar significa el recibir en el participante de modo esencial o gradual alguna cosa del participado, como (propio) acto segundo, una forma de analogía o de semejanza<sup>35</sup>. La participación es así una recepción parcial en el participante en cuanto potencia del participado en cuanto acto, según el cual el participado es causa ejemplar para el efecto semejante” (E. SCHELLER, *Das Priestertum Christi*, Paderborn 1931, 67).

Menos feliz, a mi entender, parece la definición propuesta por los Carmelitas de Salamanca en su amplia discusión en torno a la naturaleza de la gracia: “Participar consiste en que una cosa inferior imita y expresa una perfección de una cosa superior, no ciertamente de una manera adecuada y según todos los conceptos, sino inadecuadamente y en cuanto a una razón parcial... Participar es

33 O. c., 309- 310.

34 O. c., 310.

35 Sobre la *analogía* como elemento de la participación cf. 184-185; 310-317 en el libro que comentamos.

tener parcialmente una perfección de una cosa superior, y de la perfección en sí considerada e imitable por la cosa inferior, aprehender algún aspecto y dejar otros aspectos o conceptos” (*Cursus Theologicus iuxta D. Thomam*, t. V, Tr. XIV, disp. IV, Dub. III; 1 (n. 38). Parece en efecto que la noción tomista está expresada aquí en términos demasiado escuetos, tales que no se encuentran en los textos tomistas; y, además, y esta observación es más grave, parece dejar fuera totalmente la participación predicamental unívoca: en verdad aquellos rígidos teólogos se muestran demasiado preocupados por el problema teológico que tienen entre manos, y su noción es más neoplatónica que tomista<sup>36</sup>.

## II. EL CONCEPTO DE EXPRESIÓN

### INTRODUCCIÓN

No pretendemos hacer un análisis exhaustivo sobre el concepto de *expresión* en sí mismo, que daría de sí como para hacer una tesis doctoral. Me voy a conformar con dar una visión general y una noción que nos permita hacer su comparación con el concepto de *participación*.

### LA EXPRESIÓN ANTROPOLÓGICA Y LA EXPRESIÓN ESTÉTICA

#### *La expresión antropológica*

Encontramos información sobre la expresión antropológica en primer lugar en los manuales de psicología. Lo primero que hay que decir sobre la expresión es que estamos ante una “conducta de comunicación”<sup>37</sup>, cuyo contenido está constituido por el estado afectivo perteneciente al ámbito interno de la persona, en contraposición a los elementos que lo manifiestan en el exterior de la misma. En efecto, “las comunicaciones por la mímica, la pantomima y la fonética se encuentran en el lactante antes del lenguaje articulado.

36 O. c., 310-311.

37 J. DELAY-P. PICHOT, *Manual de Psicología*, Barcelona 1974, 216.

Son más primitivas, y sirven esencialmente para la comunicación de estados emocionales y afectivos. Persisten en el adulto cuando éste está en posesión del lenguaje articulado, lo refuerzan e incluso en algunos casos, continúan empleándose solas. Por una parte, su empleo se da en los estados de carga emocional fuerte. En gran medida, la comprensión que podemos alcanzar del estado afectivo de nuestro interlocutor depende de los elementos no articulados de su lenguaje. El arte de un actor consiste en dar a la emisión verbal una tonalidad apropiada acompañándola de expresiones faciales y de movimientos del cuerpo cuya significación emocional podamos comprender”<sup>38</sup>.

Podemos, pues, afirmar ya que la expresión antropológica tiene tres elementos esenciales: a) los estados o vivencias en la interioridad de la persona; b) ciertos elementos de la exterioridad corpórea; c) cierta analogía entre unos y otros que nos permite conocer los primeros por medio y a través de los segundos.

Estos tres elementos de la expresión se pueden confirmar también por medio de otros autores de psicología general, como R. S. Woodworth-H. Schlosberg, que dedican varias páginas al análisis científico de la correspondencia entre las emociones y las expresiones facial y fonética<sup>39</sup>. Lo mismo puede decirse de Donceel, en lo poco que habla de la expresión<sup>40</sup>, o de Philip Lersch<sup>41</sup>, G. W. Allport<sup>42</sup>, y de otros psicólogos que podrían citarse.

### *La expresión estética*

Nos haremos una idea más cabal de la expresión estética conociendo la *proyección sentimental* que la hace posible, así como su captación por el contemplador estético. Dice Kainz, un autor especializado en esta temática: “La proyección sentimental es un acto psíquico por el que un objeto, que empieza siendo un simple hecho de la percepción, se funde con estados emocionales propios para formar un todo unitariamente vivo y vivido”<sup>43</sup>. La razón de este fenómeno nos la da más adelante: “En este sentido, dice Dessoir: la pro-

38 O. c., 216-217.

39 Cf. R. S. WOODWORTH-H. SCHLOSBERG, *Psicología experimental*, Buenos Aires 1971, 106-129.

40 Cf. J. F. DONCEEL, *Antropología filosófica*, Buenos Aires 1969, 160.

41 Cf. Ph. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, Barcelona 1971, 433.

42 Cf. G. W. ALLPORT, *La personalidad*, Barcelona 1975, 537-576.

43 F. KAINZ, *Estética*, México, 1952, 162.

yección sentimental es afín a la vivencia de la expresión; en ambos casos se trata de la fusión de algo visible con algo invisible”<sup>44</sup>.

Pero, además de la proyección sentimental, existe otra condición de posibilidad de la expresión: la analogía entre la vida interior del creador o/y contemplador estéticos, por un lado, y las formas expresivas, por otro. Escribe Kainz: “Animamos con ellos (nuestros sentimientos) los objetos inanimados de la naturaleza, cuya traza externa presenta cierta semejanza con algunos estados interiores del hombre. No podemos por menos de interpretar los fenómenos del mundo exterior a imagen y semejanza de los estados humanos y, especialmente, de los nuestros (*ex analogia hominis, mei*). En la mayoría de los casos, son sólo semejanzas parciales las que nos incitan a esta interpretación sensitiva”<sup>45</sup>.

Hemos nombrado al creador y al contemplador estéticos porque este mismo fenómeno se da respecto de las obras de arte. Refiriéndose, en efecto, a algunos contenidos expresivos estéticos (lozana vida juvenil, belleza y gracia femeninas, grandeza serena y sublime paz) dice: “Quien sea capaz de sentir (los) no hace, con ello, más que captar el contenido de expresión visible en todas y cada una de estas obras de arte”<sup>46</sup>.

La expresión, termina diciendo Kainz es: “El exponente de ese algo nuevo que presta a los objetos una belleza que no presentan pura y simplemente en cuanto formas y que no puede ser atribuida tampoco a la adecuación de éstas a una norma. Este algo nuevo que viene a estatuir un nuevo grupo de objetos estéticos elementales es la expresión anímica que captamos en la forma de los objetos de que se trata por medio del proceso previo de la proyección sentimental”<sup>47</sup>.

Se puede afirmar, por tanto, que la expresión estética es muy semejante a la antropológica, y también contiene tres elementos constitutivos parecidos. Veamos: a) ciertos estados interiores del creador y/o contemplador estéticos; b) las formas estéticas (naturaleza u obras de arte); c) una cierta relación y analogía entre éstas y aquéllos en cuanto al contenido de la expresión, que nos permite captar y/o vivir algunas vivencias de esta interioridad a través y por medio de esas formas estéticas externas a la mismas en la proyección sentimental.

44 O. c., 164.

45 O. c., 162.

46 O. c., 163. Cf. también: 287-288; 359, etc.

47 O. c., 286.

Se pueden encontrar ideas parecidas en autores como C. García Prada<sup>48</sup>, E. F. Carrit<sup>49</sup> y F. Challaye<sup>50</sup>.

### *Diferencias entre la expresión antropológica y la estética*

Se dan varias diferencias entre la expresión antropológica y la estética. Esta última tiene un carácter estético en su contenido y en sus formas que no se da en la antropológica como tal<sup>51</sup>. La expresión antropológica es natural<sup>52</sup>, mientras que la estética, al menos la artística, es, en parte, artificial<sup>53</sup>. En la estética intervienen dos seres distintos, mientras que en la antropológica intervienen dos dimensiones distintas pero de un mismo ser en relación intrínseca; en la estética, es importante observar, se suple esa circunstancia en cierto modo por el fenómeno de la proyección sentimental. El grado de voluntariedad y de consciencia suele ser mucho mayor en la estética que en la antropológica, la cual, con frecuencia, es inconsciente e involuntaria, como si se tratara del ejercicio normal del ser hombre.

### *Una monografía sobre la expresión: Karl Bühler*

1. Después de estas notas circunscritas a lo esencial obtenidas de los manuales de psicología y estética generales, podemos adquirir un concepto más completo y preciso sobre la expresión por medio de este prestigioso autor que ha dedicado una monografía a nuestro tema.

En esta obra K. Bühler expone su concepción sobre la expresión al hilo de la historia de las ideas que sobre la misma se han escrito<sup>54</sup>.

Bühler analiza el concepto de expresión en los siguientes autores: J. J. Engel, Ch. Bell, Th. Piderit, Ch. Darwin, W. Wundt y L. Klages. Según observa K. Bühler, es reconfortante la armonía y complementariedad entre las teorías que se han elaborado acerca

48 C. GARCÍA PRADA, *Teorías estéticas*, Madrid 1962, 65 ss.

49 E. F. CARRIT, *Introducción a la estética*, México 1955, 72 ss.

50 F. CHALLAYE, *Estética*, Barcelona 1953, 73.

51 Cf. O. c., 260 ss.; F. CHALLAYE, *Estética*.

52 Cf. R. S. WOODWORTH-H. SCHLOSBERG, o. c., 127.

53 Cf. F. KAINZ, o. c., 260 ss.; L. HURTADO, *Introducción a la estética de la música*, Buenos Aires 1971, 113.

54 K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*, Madrid 1980.

de la expresión a lo largo de la historia del pensamiento: “A mí mismo me impresionó el comprobar que los investigadores de la expresión, desde hace más de cien años, se mueven o actúan en torno a la creación de un todo; que en el fondo se completan unos a otros y se contradicen tan sólo en lo que un entendido de hoy, al mirar hacia atrás, ha de arrojar al montón de las escorias”<sup>55</sup>.

Este hecho hace más amplia y consistente la base que sobre la expresión queremos construir. Puesto que al exponer la teoría de Bühler exponemos también indirectamente las teorías de otros muchos autores coincidentes con él.

2. Como consecuencia de un notable trabajo histórico y su posterior resumen, Bühler piensa y obtiene una noción general de expresión que es de gran utilidad para nosotros como punto de partida y base de nuestro trabajo ulterior. Dice Bühler: “Si después de todo este cuadro sinóptico se pone uno a pensar, ábrese un campo de preguntas más importantes y de mayor amplitud, que hasta ahora quedaron sin respuesta. En sus tres aspectos es la expresión un ‘rostro’ –como dice H. Werner– en el que podemos leer lo invisible. Todo eso que no se ve ha de llevar un nombre común. El correlato conceptual de lo perceptible sensorial en los fenómenos de la expresión, el correlato de rostro, es algo que puede llamarse con propiedad *interioridad*. El término es lo suficientemente amplio y puede incluir lo ‘leído’ en los tres aspectos: las conmociones anímicas, como la cólera y el miedo en el sentido de Wundt y Klages; el suelo nutricional y subjetivo de las creaciones y acciones humanas y, por fin, esa gran incógnita que aparece en determinados pasajes de los sistemas del behaviorismo consecuente”<sup>56</sup>.

Qué es lo que nos permite “leer” en el “rostro” lo que es invisible por pertenecer a la interioridad nos lo indica Bühler al comentar a Klages: “Y la observación de que las emociones o movimientos del ánimo y los movimientos del cuerpo son *parecidos* no nos lleva mucho más allá del principio de la *analogía* formulado explícitamente por Engel, quien lo toma de una tradición dos veces milenaria”<sup>57</sup>.

Bühler menciona en su noción de la expresión “lo invisible”, la “interioridad”; habla también de “lo perceptible sensorial”, o de un “rostro”; y habla asimismo de que en ese rostro podemos “leer” la interioridad en virtud de la “analogía”.

55 O. c., 19.

56 O. c., 238.

57 O. c., 183-184.

*Los elementos constitutivos de la expresión antropológica*

Se mantiene, por tanto, y se amplía la noción de expresión antropológica con sus tres elementos constitutivos ya señalados, y que ahora indicamos en forma más desarrollada: a) *dimensión del ser humano que se expresa* (interioridad de la persona); b) *los vehículos o elementos expresivos* (exterioridad corporal) de la misma persona; c) *una cierta analogía entre ambos* en cuanto que nos permite conocer algo de la interioridad de un ser humano desde y por su exterioridad corporal

Esta situación a que hemos llegado nos otorga dos ventajas: una, la mayor amplitud y consistencia que se obtiene del concepto de expresión al ser compartido en sus elementos esenciales por los manuales de antropología, por los estudiosos de la estética y por varios autores especializados en el tema, que nos ha recogido y condensado K. Bühler, lo que indica que estamos ante un concepto comúnmente admitido; otra, deducida de la anterior, la invulnerabilidad básica en la argumentación, que se origina de la ampliación a muchos autores, cuando se utiliza un concepto o teoría como fundamento de un amplio y ulterior desarrollo especulativo.

Esta noción de expresión, común en lo esencial a tantos autores, nos va a servir, pues, de base para las aplicaciones que se van a hacer en nuestro trabajo.

## FILOSOFÍA DE LA EXPRESIÓN

El análisis del concepto de expresión hecho hasta ahora se ha desarrollado casi exclusivamente a un nivel psicológico-experimental. Pensamos que es necesario también un análisis estrictamente filosófico, que nos permita descubrir la entraña más profunda de la realidad que nos ocupa. Procedemos ahora, por consiguiente, al comentario, aunque breve, de algunos filósofos significativos en el estudio de nuestro tema.

*La expresión en Eduardo Nicol: El estatuto metafísico del hombre como presupuesto de la expresión*

Según Nicol<sup>58</sup>, la metafísica, a lo largo de la historia, ha cometido una gran equivocación olvidando el hecho fundamental de que el hombre, que hace la metafísica, es un ser expresivo<sup>59</sup>. Porque “el hombre es expresión”<sup>60</sup>. Nicol coincide con la opinión generalmente admitida: “la expresión es lo que trae a la superficie eso que llamamos vida interior: es la presencia visible de la interioridad”<sup>61</sup>.

1. Sin embargo, Nicol tiene una postura metafísica que pone de relieve una concepción radical y unilateralmente unitaria del hombre como identificado con la expresión, hasta el punto, creo yo, de comprometer la posibilidad de la misma: “Cuando la expresión no es una propiedad ontológica del yo completo y unitario sino mera repercusión de las afecciones anímicas en su propio cuerpo, ninguna teoría puede dar razón satisfactoria de esa peculiar animación que infundiría la *res cogitans* en la *res extensa* en el acto de expresar. Por definición, la cosa extensa no puede ser buen conductor de un mensaje: la expresión repugna a su esencia. El problema insoluble de la dualidad revela que sólo un yo puede ser comunicativo”<sup>62</sup>.

Podrá ser insoluble el problema de la dualidad, pero está claro también que es inevitable, insoslayable. Hay algo en nosotros, llámese interioridad, conciencia, alma, yo, o como se quiera, que no es corporal-material; que tiene unas características cualitativamente distintas de la *res extensa*. Aunque fuera el cerebro el origen de lo que Nicol llama “afecciones anímicas”, es un dato de la conciencia experimental que en el ser humano hay vivencias cuya naturaleza es cualitativamente distinta de la mano, del pie, del estómago o de cualquier órgano del cuerpo y sus acciones y afecciones.

Estoy de acuerdo con Nicol cuando dice que la “unión en vida del alma y cuerpo, en la unidad del hombre sigue siendo un misterio”<sup>63</sup>; pero aunque “el misterio es el territorio de la creencia”, si nos “atenemos a lo dado”, “el dato es justamente aquella unidad del ser”<sup>64</sup>. Aunque también la dualidad de ese ser es un dato al que hay

58 Cf. E. NICOL, *Metafísica de la expresión*, México 1974.

59 Cf. O. c., 20-29.

60 O. c., 133.

61 O. c., 34.

62 O. c., 146.

63 O. c., 147.

64 *Ibid.*

que atenerse; porque de lo contrario ya no habría el indiscutido misterio en el hombre de que nos ha hablado Nicol. Una cierta dualidad en el hombre, muy difícil de explicar, es lo que explica “el misterio de la expresividad del cuerpo”<sup>65</sup>.

2. El autor nos pone en el camino acertado cuando dice: “La primera regla de este método (el fenomenológico) impone la obligación de atenerse estrictamente a lo dado”<sup>66</sup>. Pues bien, nadie puede negar la experiencia de ciertas vivencias y operaciones (por ejemplo, la alegría y la tristeza, la intelección, ideas, juicios y decisiones), que se realizan en la interioridad y que son tan propias del sujeto que de por sí quedan ocultas a los demás a diferencia de la corporalidad que de por sí es perceptible y observable por los otros. También es innegable el hecho de que si el sujeto lo dispone, esas realidades interiores se manifiestan al exterior por medio de la corporalidad. Esto es connatural al ser humano; es un hecho objetivo indiscutible. Todos, Nicol también, hemos experimentado esas situaciones en que siendo autores de una operación interior o sintiéndonos afectados por una vivencia, hemos decidido no manifestarlas y no las manifestamos de ningún modo, no siendo esto ningún óbice para que se dé su indudable realidad en la interioridad. Pero en otro momento podemos decidir manifestarlas y, de hecho, lo hacemos. Pues bien, la evidente diferencia entre una situación y otra pone de manifiesto de un modo indiscutible la obvia dualidad que tanto atormenta a Nicol.

Si vemos a una persona con el rostro sonriente juzgamos con seguridad que esa sonrisa (si es verdadera) es expresión de una alegría o amabilidad que se vivencia en otra esfera de ser del hombre que no es el rostro; y es así por la obvia razón de que pueden darse los sentimientos de alegría y de la amabilidad sin que se efectúe la sonrisa en el rostro.

Lo mismo se evidencia si la sonrisa es mentirosa. En ese caso se hace un postulado incuestionable la existencia de una esfera del ser en el hombre en la que debiera estar presente la alegría o la amabilidad para que la sonrisa no fuera mentirosa. En efecto, sería imposible la mentira, tan frecuente en la vida y sociedad humanas, si no se diera en el hombre la dualidad de dos dimensiones de ser diferentes. Si todo en el hombre fuera interioridad, entonces no se podría dar una apariencia engañosa de una vivencia no perceptible al exterior por los otros seres humanos. Si todo fuera exterioridad

65 *Ibid.*

66 *O. c.*, 120.

nunca podría darse una vivencia no externa y distinta, y aun contraria, a la manifestación exterior. Paradójicamente, la *mentira* evidencia la *verdad* del hombre: Un ser unitario, englobante de una dualidad; o bien, una dualidad integrada en la unidad de su ser<sup>67</sup>.

Lo cual no quiere decir que separemos unas de otras realidades en el ser unitario del hombre; distinguimos pero no separamos (distinguir no es separar); únicamente afirmamos el hecho incuestionable de que en el hombre coexisten realidades con características distintas y contrapuestas. La realidad total del hombre hay que afirmarla, aunque no la entendamos. No es acertado simplificar la complejidad humana aunque así la entendamos; porque el conocimiento tiene que atenerse a la realidad, no al revés.

El reto a la filosofía está ahí: el cuerpo humano, material (compuesto de entidades registradas como físico-materiales en la tabla periódica de los elementos), es expresión de realidades inmateriales que en el hombre coexisten con ese cuerpo. Lo fácil es negarlo, aunque tengamos los datos en contra; lo difícil es explicarlo, aunque tengamos esos datos a favor. Pero, en segunda instancia, más difícil es explicar la totalidad del ser del hombre partiendo de la negación de su dualidad.

3. Gustosamente suscribimos este pensamiento de Nicol: “El hombre es expresión”<sup>68</sup>; y lo que en consonancia con esto se dice

67 El doble y contrapuesto (perceptible y no perceptible), además de simultáneo, acto del hombre en *el mismo* hombre evidencia dos y distintas dimensiones de ser en idéntico ser. Cercano a esa postura está el interaccionismo dualista de K. Popper y J. Eccles. Cf. JOHN ECCLES, *La psique humana*, Madrid 1986. Cf. también K. R. POPPER-J. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona 1980; C. U. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, Madrid 1982; V. E. FRANKL, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Barcelona 1987, 92-156. Comentarios a estas posiciones en J. L. RUIZ de la PEÑA, *Las nuevas antropológicas. Un reto a la teología*, Santander 1983, 131-155 ss., 211 ss.; ID. *Teología de la creación*, Santander 1986, 249-271. Advertimos al lector que nuestro dualismo niega la escisión e irreconciliación entre las dos dimensiones del hombre, y, más aún, que una de esas dimensiones sea mala en cualquier sentido. Pero importa señalar ante todo, que nuestra posición se opone frontalmente a un cierto monismo antropológico; precisamente al que niega la dimensión de la interioridad no material del hombre y a su distinción, no separación, de la exterioridad corporal. Eso es lo fundamental. Esta postura nuestra no se opone ni siquiera al *materialismo dinamicista* del último Laín Entralgo. Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona 1995; ID., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo 1999.

68 O. c., 133. Que el hombre sea expresión pone de manifiesto la compleja verdad del hombre, esto es, que *el hombre es un ser unitario bidimensional*. Por eso mi posición es cercana a lo que dice A. WILLWOLL en el *Diccionario de filosofía*

repetidamente a lo largo de su libro, especialmente en su parte tercera<sup>69</sup>. Pero es preciso reconocer que el hombre se expresa en diferentes *grados* y en distintas *formas*. El lenguaje no puede ser considerado expresión en el mismo grado y en la misma manera que un gesto corporal; porque el lenguaje es convencional y el gesto es algo natural; por lo que el primero no es captado por todo el mundo, pero sí el segundo. El lenguaje tiene, ciertamente, una dimensión expresiva del ser racional y del hombre como ser de la comunicación; pero el aspecto convencional del lenguaje no es expresivo natural e inmediatamente, sino artificial y mediadamente; ya que no pertenece al ser del hombre, sino a una elaboración del hombre en convención con otros. Tenemos tres grados y diferentes maneras de expresión: el lenguaje, la música, un gesto del rostro como la sonrisa. La identificación de los tres grados supondría un grave y obtuso uniformismo, una inaceptable simplificación. Los tres, ciertamente, expresan directa y naturalmente el ser del hombre. Pero es obligado distinguir en ellos las distintas formas de expresar al hombre en las expresiones concretas y singulares<sup>70</sup>.

4. Por otro lado, observamos que el hombre siempre se está expresando o está expresando su ser de hombre; pero, junto a esa continua expresión que nunca falta, se dan aspectos y actos que no son propiamente expresivos. Así, por ejemplo, en la mentira en cuanto al aspecto judicativo no se da expresión; en una simple imaginación tampoco puede decirse que hay expresión, aunque sea verdad que, a la vez, el hombre se esté expresando en *otros* aspectos o dimensiones de su ser.

Hay otras acciones, por el contrario, que son concreta y singularmente expresivas, en cuanto que expresan no sólo al ser del hombre, sino, además, algún estado interior, vivencia o sentimiento particulares y determinados. En estos casos el hombre expresa su ser de hombre en una derivación y actualización ulterior, concreta y singular; expresa una manifestación, un aspecto, una dimensión del

---

de W. BRUGGER (Barcelona 1983) en el art. *expresión*: "Las formas de expresión revisten importancia filosófica porque dan a entender la estrecha vinculación existente entre cuerpo y alma, así como el hecho y estructura de la naturaleza social del hombre, pues el sentido último de la expresión es evidentemente el de servir de manifestación de la vivencia interna para otros. El irresistible impulso del hombre a expresar patente y simbólicamente lo psíquico mediante el cuerpo y sus movimientos se funda no sólo en la esfera biológico-instintiva de su esencia, sino también en la naturaleza de su espíritu unido al cuerpo".

69 Cf. o. c., 133-185.

70 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Nota preliminar a la "Teoría de la expresión" de Karl Bühler*; cf. también *El Espectador: Obras completas*, T. II, 476, nota 2.

ejercicio de su ser. Se impone, pues, la existencia de una clase de *expresión* que podríamos llamar *particular o derivada* (la última que hemos explicado) en contraposición a la *expresión fundamental* en que el hombre expresa su ser de hombre.

*La expresión en Ortega y Gasset: Distinción entre palabra y expresión. Análisis de esta última*

1. Ortega y Gasset, con la lucidez en él acostumbrada, nos expone en la *Nota preliminar* de la traducción de la obra antes mencionada de Bühler, unas ideas en las que, a la vez de darnos una noción implícita de expresión, nos razona también una diferenciación explícita entre ella y la palabra como signo convencional.

a) Primero, sin embargo, nos descubre lo coincidente: “Ambos fenómenos tienen común su carácter más radical. Uno y otro consisten en fenómenos que nos aparecen en el mundo exterior, que son externidades, pero tienen la condición constitutiva de manifestarnos internidades”<sup>71</sup>.

Más adelante establece Ortega con perfecta precisión la diferencia entre ambas realidades: “Pero este fondo común de la expresión y el lenguaje –exteriorizar intimidades– no permite que identifiquemos las dos clases de fenómenos. La función expresiva es muy distinta a la función lingüística. Aquel fondo común es causa de que en el vocabulario vulgar se suelen confundir ambas. Si decimos que un rostro expresa amargura y que una frase expresa muy bien cierta idea, con la misma palabra ‘expresa’ denominamos dos operaciones sobremanera diversas. La relación entre el gesto y el estado de ánimo que en él nos ‘aparece’ es muy otra que la palabra y la cosa que ella denomina o la idea de ésta que enuncia. Entre el fenómeno exterior y la intimidad por él revelada es muy diferente la distancia en uno y otro caso. Con algún buen sentido podemos decir que la tristeza está en la faz contraída, pero la idea de mesa *no está* en la palabra ‘mesa’. De aquí que una misma idea sea dicha con diversos sonidos en las diversas lenguas, mientras que los gestos expresivos tengan un carácter universal, si bien –y Bühler insiste en ello– es de suma importancia estudiar sus variantes en pueblos y épocas. Esta diferencia obliga a precisar la terminología y acotar el

<sup>71</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Nota preliminar a la “Teoría de la expresión” de Karl Bühler*, 9.

vocablo ‘expresión’ para aquel modo de manifestar la intimidad que se nos presenta con máxima pureza en los gestos emotivos”<sup>72</sup>.

b) En otros pasajes de sus obras, Ortega profundiza en el tema: “Pero, a mi juicio, es un estricto error considerar al lenguaje como un acto esencialmente expresivo. Precisamente lo que lleva a juzgarle prototipo de toda expresión –su intelectualidad– es lo que le hace no serlo. En efecto, lo característico de la palabra frente al gesto expresivo es su significación. Pero lo significado en la significación o sentido del vocablo es siempre un objeto: ‘mesa’, ‘árbol’, ‘yo’, ‘dos y dos son cuatro’. En cambio, lo expresado en la expresión es siempre lo subjetivo: ‘mi dolor’, ‘mi alegría’, ‘mi vanidad’, ‘mi bienestar’, etc.”<sup>73</sup>. Unas líneas más abajo sintetiza con contundencia: “Conste, pues, que ‘significación’ y ‘expresión’ son dos cosas, más que diferentes, opuestas. Expresa lo que no significa, significa lo que no expresa”<sup>74</sup>.

2) En su estudio “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, Ortega se adentra directamente en la realidad interna de la expresión.

a) Así nos descubre los *dos polos* de la misma: “Para que haya expresión es menester que existan dos cosas: una, patente, que vemos; otra, latente, que no vemos de manera inmediata, sino que nos aparece en aquélla”<sup>75</sup>. Pero, además, nuestro autor nos descubre algo de suma importancia, esto es, la especial *unión*, mejor *unidad*, que se da entre ambos polos de la expresión: “Ambas (la cosa patente y la cosa latente) forman una peculiar unidad, viven en esencial asociación y como desposadas, de suerte que, donde la una se presenta, trasparece la otra”<sup>76</sup>.

b) A continuación, nos pone de relieve la *subordinación* de un polo (el expresivo) al otro (el que se expresa y transmite el contenido expresado): “Lo que en ello hay de conmovedor no es sólo ese fiel apareamiento y metafísica amistad en que las hallamos siempre, sino que una de ellas se supedita con ejemplar y humilde solicitud a la otra. Siempre, en la expresión, la cosa expresiva se sacrifica espontáneamente a la cosa expresada, la deja pasar al través de sí misma, de suerte que para ella ‘ser’ consiste más bien en que otra cosa sea”<sup>77</sup>.

72 *Ibid.*, 10.

73 *El Espectador: Obras Completas*, II, 476, nota 2.

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*, 578.

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*

c) Otra observación que hace Ortega se refiere a la *inutilidad* de la expresión: “El organismo posee un triple repertorio de movimientos externos: el movimiento reflejo, el voluntario y el emotivo. Los dos primeros son útiles; el tercero, que es involuntario, parece al mismo tiempo inútil”<sup>78</sup>.

d) De ahí se llega a la conclusión de que “la expresividad sería pues, una función primaria de la vida, irreductible a toda otra”<sup>79</sup>. Esta función sería la de *simbolizar* las emociones psicológicas por medio de la corporalidad<sup>80</sup>. Pero esta simbolización, obsérvese con atención, es *natural*: “Ahora bien; simbolizar es sustituir un objeto por otro. A la patria se sustituye por la bandera. Cuando entre ambos objetos no hay nexos apreciables, no hay comunidad alguna que percibamos, el símbolo es convencional; la sustitución, puramente caprichosa. Cuando los sustituimos por razón de su identidad en algún elemento o atributo, el símbolo es natural, tiene un fundamento objetivo y constituye un fenómeno cósmico como otro cualquiera”<sup>81</sup>.

e) La función manifestativa del ser íntimo del hombre por medio de la expresión es máxima: “En efecto, no son nuestras acciones lo que declara nuestro más auténtico ser, sino precisamente nuestros gestos y fisonomía”<sup>82</sup>. Esta función se concentra e intensifica en la mirada: “Es ésta casi el alma misma hecha fluido..., representa maravillosamente el drama y la comedia de dentro”<sup>83</sup>.

La filosofía de Ortega sobre la expresión confirma, profundiza y esclarece notablemente nuestra concepción sobre la misma.

78 *Ibid.*, 581.

79 *Ibid.*, 583.

80 Cf. *ibid.*, 584.

81 *Ibid.*, 585.

82 *Ibid.*, 587-588.

83 *Ibid.*, 589.

## CONCRECIÓN, PERFILAMIENTO Y CARACTERÍSTICAS DE LA EXPRESIÓN

### INTRODUCCIÓN

Podemos comenzar afirmando con Nicol que “el hombre es expresión”<sup>84</sup>. Así también se puede afirmar que la interioridad del ser humano se expresa por el *ejercicio* del propio ser en los actos personales en que interviene manifiestamente la corporalidad en su dimensión expresiva. Más aún, la expresión acompaña siempre a la misma existencia humana. Siempre el ejercicio de su propio ser por parte del hombre lleva consigo un aspecto u otro de la expresión; porque la corporalidad siempre expresa la interioridad, aun en los casos de mayor inactividad interior y exterior, como en el sueño. “El hombre expresa con su sola presencia”, dice Nicol<sup>85</sup>.

Por tanto, hay que tener en cuenta primeramente lo que podríamos llamar expresión *fundamental* de la corporalidad, que hace posible las otras expresiones concretas y transitorias (mímica, pantomima, fonética, con todas las particularizaciones expresivas de las emociones), y que está inscrita y presente en cada una de ellas<sup>86</sup>.

La expresión fundamental de la corporalidad es la de la interioridad con su inmanencia vital, emocional y racional. Concretizaciones de la cual son las expresiones del psiquismo y de las facultades en sus actos, dimensiones, cualidades, actitudes y virtualidades del ser interior del hombre cuyo ápice es la fuente y ámbito de lo espiritual.

De tal manera es esto importante y decisivo que el hombre se podría definir como un *ser expresivo-racional por naturaleza*. Con esta definición queda el hombre perfectamente especificado. Porque cualquier ser inferior al hombre no es expresivo por carecer de interioridad racional<sup>87</sup>; asimismo, cualquier ser superior al hombre tampoco es un ser expresivo en sentido propio y estricto por y en sí mismo, al carecer de elementos o dimensión expresiva. Así como la antropología moderna ha definido al hombre como un *yo encanado*, con mayor razón (en cuanto se significa mejor y con el debido dina-

84 *Metafísica de la expresión*, 133.

85 *O. c.*, 230.

86 Cf. E. NICOL, *o. c.*, 20-29; J. ORTEGA Y GASSET, *El Espectador: Obr. Com.*, T. II, 580.

87 Cf. E. NICOL, *o. c.*, 153-157.

mismo su ser integral) se le puede definir como un *yo expresado y que se expresa*. “Expresado”, en cuanto que la expresión es un elemento fundamental de su naturaleza; “que se expresa”, porque la expresión es una actuación inevitable, necesaria, perteneciente al ejercicio de su ser en su existencia<sup>88</sup>.

#### INMANENCIA Y TRASCENDENCIA DE LA EXPRESIÓN

La unión vital e intrínseca entre los dos polos de la expresión, aboca a las características constitutivas de la expresión que más me interesa señalar; son la inmanencia y la trascendencia. La expresión es el modo más perfecto y más íntimo que puede pensarse, de hacer donación de un ser a otro de su propio ser (inmanencia) manteniendo incólume su distinción del mismo (trascendencia).

a) *Inmanencia de la expresión*. Consiste en la presencia vital e intrínseca del ser que se expresa y terminativamente es expresado en el ser expresivo y expresante<sup>89</sup>. Esta inmanencia es tan real que, más que en un “estar en”, consiste en un “ser-con”.

El modo de existir del ser que se expresa, de tal manera afecta al ser expresivo que llega hasta integrarse en éste constituyendo un nuevo ser. Bien lo ha percibido Nicol: «el cuerpo deja de ser mero cuerpo cuando es expresivo»<sup>90</sup>.

La novedad de este ser se debe a la adquisición, por parte del ser expresivo, de la misma riqueza entitativa y axiológica que posee el ser que se expresa, limitada, eso sí, por su capacidad expresiva (receptividad limitada). La expresión, por eso, se realiza en el ser expresivo<sup>91</sup>. Este nuevo ser está integrado por el ser expresivo transformado y elevado por ser expresión de una entidad existenciada por el ser que se expresa; el cual, perteneciendo a un grado superior de ser, encuentra en el ser expresivo su prolongación existencial a nivel ontológico inferior. El ser expresivo se transforma de tal modo en el ser que se expresa, que es más bien éste el

88 Cf. E. NICOL, o. c., 142, 218, 230, etc.; Cf. también P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, T. II, Madrid 1968, 82, 84.

89 Cf. M. SCHELER, o. c., 337-338; J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 578, 589; *Nota preliminar a la “Teoría de la expresión” de K. Bühler*, 10; E. NICOL, o. c., 150; P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 45.

90 O. c., 150.

91 Cf. ORTEGA y GASSET, o. c., 577-78, 580.

que existe en el ser expresivo, que no este último. Dice Ortega: «Es ésta (la mirada) casi el alma misma hecha fluido»<sup>92</sup>. Lo dice el mismo autor todavía con más claridad: «Siempre en la expresión, la cosa expresiva se sacrifica espontáneamente a la cosa expresada, la deja pasar al través de sí misma, de suerte que para ella «ser» consiste más bien en que otra cosa sea»<sup>93</sup>. Lo vemos también en la expresión estética: Los sonidos físicos que componen el célebre motivo musical de cuatro notas con que empieza la *Quinta sinfonía* de Beethoven, dejan pasar a través de sí mismos la realidad no física que se expresa (energía espiritual, contundente y misteriosa), y su ser consiste en que esa realidad que se expresa sea; hasta el punto de que normalmente, al oír esos sonidos, no se señala su naturaleza física y sus características, sino que se afirma que está sonando y se está oyendo el comienzo de la mencionada sinfonía beethoveniana.

Volviendo a la expresión antropológica, lo que comentamos es debido a que la interioridad existe corporalmente en la corporalidad, que pertenece así a su ser existencial, aunque no a su ser esencial y conceptual.

Si analizamos esta inmanencia con preferencia desde el ser que se expresa, observaremos que éste, como ya he dicho, adquiere también un nuevo modo de ser inferior a su propia categoría óptica. Es la servidumbre que tiene que sufrir para expresarse. Es el único modo que le es posible para ser, existir, a nivel inferior. «Toda intimidad, pero, sobre todo, la intimidad humana –vida, alma, espíritu–, es inespecial. De aquí que le sea forzoso, para manifestarse cabalgar la materia, transponerse o traducirse en figuras de espacio. Todo fenómeno expresivo implica, pues una transposición; es decir: una metáfora esencial»<sup>94</sup>.

Este condicionamiento adquiere en Laín Entralgo carácter de unión vital e intrínseca: «Considerando el ser del hombre como *realidad subjetiva* –por tanto, desde el punto de vista del ser *que yo soy*–, es supuesto principal de esa capacidad suya para encontrarse con otro, su corporalidad expresiva (en el sentido de *expresable*); es decir, el hecho de ser la suya una existencia corpórea a la que es inherente un carácter a la vez genitivo, coexistencial, dativo y comprensional»<sup>95</sup>.

92 O. c., 589.

93 O. c., 578.

94 O. c., 579.

95 O. c., T. II, 45.

b) *Trascendencia de la expresión*. Consiste en la *no* identificación del ser que se expresa respecto del ser expresivo, aun dándose esa real e intensa inmanencia del primero en el segundo. Esta diferencia, no solamente es numérica, sino, además, y esto es muy importante, cualitativa y de naturaleza.

La expresión es *de* algo o alguien *en* algo o alguien *distinto e inferior*. El mismo concepto y realidad de la expresión exigen esta no identificación, porque supone una cierta dualidad de elementos<sup>96</sup>. Sin esa dualidad la expresión es imposible. Una pluralidad o distinción es necesaria que se dé, porque la expresión implica siempre una relación de dos entidades o de dos dimensiones de una misma entidad, en la que una hace de medio y ámbito de una peculiar existenciación y manifestación para la otra<sup>97</sup>. Es más, como ya hemos dicho, entre la una y la otra se da, no sólo una distinción numérica, sino también de naturaleza, que incluye una superioridad entitativa del ser que se expresa sobre el ser expresivo; ello es otra característica esencial de la trascendencia<sup>98</sup>. La diversidad de grado axiológico y en el nivel de ser es una característica de las dos especies de expresión que conocen los autores: la antropológica y la estética. Tanto en una como en otra, un ser se expresa en cuanto que comunica su ser a otro ser de nivel óntico inferior, que de ese modo se convierte en su medio y ámbito manifestativo<sup>99</sup>.

Esta diversidad de planos axiológicos y entitativos pone de relieve la trascendencia del que se expresa respecto al ser expresivo. Pero el ser que se expresa no queda reducido a las dimensiones del ser expresivo (en cuanto a riqueza axiológica y ontológica, lo mismo que en virtualidades) sino que lo trasciende permaneciendo en su plano superior, sin que nunca pueda ser agotado ni totalmente expresado por el ser *en que* se expresa<sup>100</sup>.

Otro hecho que significa la preeminencia del ser que se expresa sobre el ser expresivo, es la iniciativa y atribución que en el aconteci-

96 Cf. P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 36, 45; ORTEGA Y GASSET, o. c., 578, 586; E. NICOL, o. c., 147-149, 151; K. BÜHLER, o. c., 238.

97 Cf. J. ORTEGA y GASSET, o. c., 580; *Nota preliminar a la «Teoría de la expresión» de K. Bühler*, 10; K. BÜHLER, o. c., 238.

98 Cf. ORTEGA y GASSET, o. c., 578, 580, 589; E. NICOL, o. c., 147-149.

99 La comunicación sí se da entre iguales; pero esa comunicación supone la expresión previa en cada hombre y se distingue de ella.

100 Cf. J. ORTEGA y GASSET, o. c., 586; M. SCHELER, o. c., 26, 28, 340; K. BÜHLER, o. c., 239.

101 Cf. P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 87-88, 90-91; J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 578.

102 Que el elemento expresivo, en la expresión, se comporta activa y dinámicamente es obvio. Se muestra con claridad en el pensamiento de todos los

miento de la expresión corresponde al primero<sup>101</sup>; lo cual, sin embargo, no implica que el segundo quede reducido a la pasividad<sup>102</sup>.

#### CONCILIACIÓN DE AMBAS CARACTERÍSTICAS

Al tratar de conciliar la inmanencia y la trascendencia de la expresión se presenta una aguda *aporía* que es preciso resolver. Por un lado, la inmanencia exige una unión intrínseca y vital del ser que se expresa con el ser expresivo<sup>103</sup>; pero la trascendencia no permite que se dé una identificación entre ellos<sup>104</sup>. La inmanencia implica que el ser que se expresa «adquiera» un nuevo modo de ser que se integra en el ser expresivo<sup>105</sup>; mientras que la trascendencia supone dos entidades distintas cualitativamente y en naturaleza<sup>106</sup>. La inmanencia lleva consigo la adquisición por parte del ser expresivo, de la misma (no otra) riqueza entitativa y axiológica que posee el ser que se expresa<sup>107</sup>. Pero la trascendencia impide que el ser que se expresa quede reducido a las dimensiones y nivel entitativo y axiológico del ser expresivo; más aún, éste nunca podrá agotar el contenido de aquél. En fin, la presencia, que la inmanencia del ser que se expresa en el ser expresivo lleva consigo, llega hasta hacer de éste su prolongación existencial, aunque sea a nivel óntico inferior<sup>108</sup>; pero la distinción que la trascendencia aporta, conlleva una superioridad del uno sobre el otro en todos los aspectos: grado entitativo y axiológico, iniciativa y pertenencia del acontecimiento de la expresión<sup>109</sup>.

a) La presencia mutua de los dos seres o dimensiones de ser que constituyen la expresión es intrínseca en la que cada uno, en virtud de la expresión, y, en alguna manera, forma parte del ser del otro; o mejor, dada la expresión, surge, entonces, una mutua presencia en la que cada uno, aun siendo realmente distinto del otro, no se existencia sin el otro.

---

autores. Bástenos recordar una definición general de expresión antropológica: «un conjunto de informaciones constituido por la mímica, la pantomima y la fonética» (J. DELAY-P. PICHOT, *Manual de psicología*, 81).

103 Cf. nota 86.

104 Cf. nota 93.

105 Cf. nota 87.

106 Cf. nota 94.

107 Cf. notas 89 y 90.

108 Cf. notas 91 y 92.

109 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *o. c.*, 578.

Esta inmanencia hace de los dos, en cierto modo, un solo ser, en cuanto que la expresión pertenece a los dos y es un modo de ser de los dos. Así, por ejemplo, la alegría expresada pertenece a la corporalidad y a la interioridad, y es un modo de ser de la una y de la otra. Lo mismo ocurre en la expresión que hemos llamado fundamental: la vida pertenece a ambos (interioridad y corporalidad) y es un modo de ser y existir perteneciente a ambos; porque la interioridad cuando se expresa, ejerce su propio ser, pero corporalizado<sup>110</sup>.

Algo semejante sucede con la expresión estética: las categorías estéticas (alegría, melancolía, grandiosidad, energía, dulzura, elegancia, etc.) están en la materia de la obra de arte (piedra, pintura, sonido, etc.) pero, a la vez, son vivencias del hombre<sup>111</sup>.

Todo esto no nos ha de ocultar que, aunque la expresión se realice en el ser expresivo (corporalidad) el *sujeto* de la expresión es el ser que se expresa (la interioridad). Ella es el sujeto de atribución de las diferentes expresiones que acontecen en el ser expresivo<sup>112</sup>.

b) Veamos ahora, más detenidamente, cómo es la *unión* entre los dos seres o dimensiones de un solo ser que constituyen la expresión. La expresión, está claro, realiza la unión de esos dos seres o elementos distintos de un mismo ser. Si se trata de la expresión fundamental, aquella en que la vida interior vivifica y humaniza a la corporalidad, por no darse la existencia previa de los dos seres o dimensiones de ser, habría que hablar, más que de unión, de *unidad expresiva*<sup>113</sup>. Ello no atenta contra la trascendencia<sup>114</sup>, porque los dos «seres» que constituyen la expresión permanecen en su ser propio y original: la corporalidad sigue siendo cuerpo y la interioridad sigue siendo una realidad espiritual. No se da mezcla de entidades, sino acercamiento y unión en grado máximo, único.

La expresión desde el ser que se expresa, es ese mismo ser que se expresa; pero, desde el ser expresivo, la expresión es ese mismo ser expresivo. Así se mantiene la identidad de cada ser o dimensión del mismo ser y su mutua distinción. En su fase *originaria*, la expresión

110 Obsérvese que hemos dicho corporalizado, que no es lo mismo, por cierto, que materializado. La paradoja de la coexistencia del yo espiritual y el cuerpo alcanza su extremo en Nicol: «El ser del yo podemos verlo y tocarlo, como los demás cuerpos» (o. c., 151).

111 Cf. F. KAINZ, o. c., 286-88; J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 476.

112 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 577-78; P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, T. II, 87-88, 90-91.

113 Cf. E. NICOL, o. c., 150, 151, 191, 230; J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 578.

114 Cf. E. NICOL, o. c., 147.

pertenece al ser que se expresa, porque a éste le pertenece la iniciativa de la expresión; pero en su fase *terminativa* pertenece al ser expresivo, porque en éste acontece la expresión. Pero la trascendencia del primer ser sobre el segundo queda incólume, porque ambos, a pesar de todo, permanecen en su ser original y propio. En conclusión: estamos ante una *unión o unidad vital e intrínseca* entre dos seres o dimensiones de un mismo y único ser, que se mantienen realmente diferentes entre sí.

c) De todo esto se deduce que la expresión no es un ser distinto del ser que se expresa y del ser expresivo, sino que *es* esos mismos seres en cuanto que uno se expresa en el otro. La expresión no es un ser en cuanto esencia, sino una dimensión existencial de los dos seres que la constituyen; no es una sustancia, sino algo existencial; no es una naturaleza, sino un característico ejercicio del ser de dos seres o de dos dimensiones de un mismo ser<sup>115</sup>.

La expresión, no es algo estático, sino algo dinámico<sup>116</sup>; no es algo hecho, sino algo que se hace; no es algo devenido, sino algo que deviene, algo que dura<sup>117</sup>. Esta dinamicidad acompañada de una singularísima distensión<sup>118</sup>, le permite a la expresión ser inmanencia y trascendencia, porque el primero sigue ejerciendo el ser en y de un modo propio, distinto y cualitativamente superior al segundo.

#### DEFINICIÓN DE LA EXPRESIÓN

Creo que tenemos ya todas las bases y elementos necesarios para dar una noción definitiva de expresión.

#### *Definición de la expresión antropológica*

En esta definición vamos a tener en cuenta los elementos constitutivos de la expresión que obtuvimos de las descripciones generales de los manuales de antropología y psicología y del estudio psicológico-experimental realizado por K. Bühler. Vamos a utilizar

115 Cf. E. NICOL, o. c., 142, 147, 191, 230.

116 Cf. TH. PIDERIT, citado por K. Bühler, o. c., 115; J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 589.

117 Cf. P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 89.

118 Cf. *ibid.*

también las ideas aportadas por los filósofos que hemos comentado o citado. Por fin, nos atenemos también a los análisis, a nivel filosófico, anteriormente realizados.

Pues bien, la *expresión antropológica es: la manifestación entitativa de algo no sensible* (contenido de la expresión) *e interior de la persona* (interioridad) *en y con la corporalidad sensible y, por tanto, exterior de la persona* (exterioridad), *por medio de una analogía entre la interioridad y exterioridad* (en cuanto al contenido) *en virtud de su unión vital e intrínseca*.

a) Es una *manifestación*. Así lo consideran la totalidad de los autores. Recordamos a los siguientes: Engel<sup>119</sup>, Bühler<sup>120</sup>, Wundt<sup>121</sup>; Gratiolet<sup>122</sup>; Scheler<sup>123</sup>; Nicol<sup>124</sup>, Ortega y Gasset<sup>125</sup>, Laín Entralgo<sup>126</sup>, etc.

b) Es una manifestación entitativa. La expresión no realiza una manifestación artificial ni convencional<sup>127</sup>; la expresión manifiesta algo del ser de la interioridad-espiritualidad con y en el ser de la exterioridad-corporalidad<sup>128</sup>.

c) Ese algo *no sensible*, que es el contenido de la expresión, puede referirse, bien a lo que manifiesta la expresión que hemos llamado fundamental, o bien a lo que manifiestan las expresiones particulares o concretas. Es decir, ese *algo* puede ser la vida humana, el ser interior<sup>129</sup>, o algún sentimiento, emoción o vivencia de cualquier naturaleza, sea transitoria o permanente<sup>130</sup>.

119 Citado por K. Bühler, o. c., 59.

120 O. c., 123, 161, 163, 238, etc.

121 Citado por Bühler, o. c., 170.

122 Citado por Bühler, o. c., 154.

123 Cf. *Esencia y formas de la simpatía*, 26-30, 337-41.

124 Cf. o. c., 41, 148-49, 230.

125 Cf. *Nota preliminar a la "Teoría de la expresión" de Karl Bühler*, 9-19; *El Espectador*, 580, 589.

126 Cf. *Teoría y realidad del otro*, T. II, 81-84.

127 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *El Espectador*, 585; P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 45.

128 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 578, 589; E. NICOL, o. c., 150; P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 45.

129 Cf. E. NICOL, o. c., 20-29, 140; J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 580.

130 Cf. M. SCHLER, o. c., 26-27; E. NICOL, o. c., 34; J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 579; W. WUNDT, citado por K. Bühler, o. c., 321.

131 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 578, 586; P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 37, 45; E. NICOL, o. c., 147-49; K. BÜHLER, o. c., 238.

132 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 580; *Nota preliminar a la "Teoría de la expresión" de K. Bühler*, 10; K. BÜHLER, o. c., 238.

d) Al nombrar la interioridad y la exterioridad en forma dual, indicamos los dos polos de la expresión<sup>131</sup>. También se significa la *trascendencia* de un polo de la expresión sobre el otro<sup>132</sup>; trascendencia que se intensifica y se profundiza, al indicar la diferencia ontológica, que contiene una superioridad cualitativa de lo no sensible e interior sobre lo sensible y exterior<sup>133</sup>. También se denota esa trascendencia en la construcción de la frase definitoria que señala al ser interior de la persona como sujeto y autor de la expresión<sup>134</sup>.

e) Se significa la *inmanencia* del primer polo de la expresión en el segundo, cuando se define que ese algo no sensible e interior se manifiesta *en* y *con* la corporalidad<sup>135</sup>. Pero esa inmanencia es *mutua*; es decir, lo sensible y exterior es elevado al nivel ontológico de lo no sensible e interior, y éste desciende hasta prolongarse existencialmente en lo anterior<sup>136</sup>.

f) Esta trascendencia e inmanencia son en realidad coincidentes y simultáneas en la expresión antropológica en virtud *de la unión vital e intrínseca* de la interioridad-espiritualidad y la exterioridad-corporalidad<sup>137</sup>.

g) Sin embargo, el factor específico y decisivo de que la interioridad se *manifieste* en la corporalidad, es la *analogía*. Esa analogía que, junto a los dos polos de la expresión, constituía la tríada de constitutivos esenciales de la misma señalados por K. Bühler al final de su obra<sup>138</sup>, y que, anteriormente ya se podía deducir de los datos aportados por los manuales de antropología y psicología<sup>139</sup>. Analogía entre la interioridad y la corporalidad (en cuanto al contenido de la expresión), que no deja de ser aludida también por filósofos como Scheler<sup>140</sup> y Ortega<sup>141</sup> cuando atribuyen a la expresión la función de simbolizar (con símbolos *naturales*) lo psíquico *por medio* y *en* lo corpóreo.

133 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 578, 580, 589; E. NICOL, o. c. 147-49.

134 Cf. P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 87-88, 90-91; J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 578.

135 Cf. E. NICOL, o. c., 150; J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 578-580, 589; P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 45.

136 Cf. E. NICOL, o. c., 150; J. ORTEGA Y GASSET, o. c., 578, 579, 589; P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 45.

137 Cf. P. LAÍN ENTRALGO, o. c., 36, 45; M. SCHELER, o. c., 26-27; W. WUNDT, citado por K. Bühler, o. c., 231.

138 Cf. o. c., 183-184.

139 Cf. pp. 25-30.

140 Cf. o. c., 337-341.

141 Cf. o. c., 582-586.

### *Definición de la expresión estética*

Formulamos también el concepto-realidad de expresión *estética*. De ella podemos obtener una aceptable noción si, teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente, la definimos como la *manifestación entitativa de algo no sensible* (contenido de la expresión) *e interior a la persona* (interioridad) *en y con algo sensible y exterior a la persona* (exterioridad) *por medio de una analogía* (en cuanto al contenido) *entre la interioridad y la exterioridad, en virtud de una unión vivencial realizada por la proyección sentimental*. Aquellos aspectos, por cierto esenciales, en que coinciden ambas expresiones están suficientemente claros. Lo que diferencia a esta expresión de la antropológica y la sitúa en un plano de analogía respecto a la misma, se desprende de la simple comparación entre ambas fórmulas definitorias.

## III. LA CAPACIDAD SIGNIFICATIVA DE LOS CONCEPTOS DE PARTICIPACIÓN Y DE EXPRESIÓN EN LA TEOLOGÍA

### INTRODUCCIÓN

No es fácil señalar y delimitar la relación entre las categorías mentales y los contenidos conceptuales a cuyo servicio están aquellas. Viene a ser la vieja cuestión de la relación entre forma y contenido, tanto en el ámbito del pensamiento como en el del arte. Ciñéndonos al primero, se puede afirmar que son los contenidos conceptuales que se intentan significar los que determinan las categorías mentales que para ello se utilizan. Sin embargo, las categorías mentales también determinan a su vez esos contenidos. Lo hacen de dos maneras: a) permitiendo o dificultando una significación más correcta; b) abriendo o cerrando horizontes a los contenidos. Pues bien, creo que se puede poner de manifiesto la superioridad o mayor adaptación significativa del “nuevo” concepto de *expresión* frente al “antiguo” concepto de *participación* en varios campos de la teología. ¿Quiere esto decir que la filosofía y teología cristianas, sobre todo tomistas, calificando tantas y tantas realidades naturales y sobrenaturales con el concepto de participación han cometido un error? Desde luego que no. No queremos hacer una contraposición entre verdad y error, sino entre categorías que signi-

fican no erróneamente, o quizá bien, esas realidades, y otras que las pueden significar, y de hecho las significan, mejor.

ESTUDIO COMPARATIVO DE LA CAPACIDAD SIGNIFICATIVA DE AMBOS  
CONCEPTOS EN LA TEOLOGÍA EN GENERAL, ESPECIALMENTE EN CUANTO  
AL ESTADO DE GRACIA

*La correcta o no correcta orientación de la operatividad  
de uno y otro concepto*

La participación, o no nos indica, o indica equivocadamente el sentido del proceso originante de la relación entre criatura y Creador. En efecto, aplicada esa categoría a esa relación se dice que *es la criatura la que participa en las perfecciones del Creador*. Así parece como si la criatura tuviese la facultad y el poder, por lo que es ella la que toma la iniciativa, de constituir y establecer la relación entre la misma y el Creador; eso es lo que sugieren afirmaciones como *el justo participa de la vida divina por la gracia*. Sólo en una segunda instancia, supliendo las deficiencias significativas de esa categoría, hay que añadir que, en contra de lo que ésta sugiere, es el Creador el que toma la iniciativa, constituye y establece esa relación con él de las criaturas de todo lo cual se origina esa participación.

Por el contrario, la expresión está moldeada y configurada para señalar inequívocamente la autoría del Creador en el hecho de esa relación. En efecto, ésta la podemos concebir, pensando y diciendo con corrección, que es Dios el que se *expresa* en las criaturas en varias formas y grados, en cuyo acontecimiento se contiene una relación, dicho así en general, entre la criatura y el Creador; concretamente, podemos afirmar que *Dios se expresa en el hombre cuando éste recibe el estado de gracia*.

*El contenido de la relación entre Dios y el hombre queda mejor  
significado por la expresión*

Si nos ponemos a dar nociones, decir, por ejemplo, que la gracia es *una expresión de Dios en el hombre* nos ilustra más sobre esa realidad que decir que por la gracia *la divinidad es comunicada a la*

*criatura de un modo accidental*<sup>142</sup>. Esta última sólo nos dice que accidentalmente (=así como es podría no ser), mientras que la expresión, además de indicar que el ser expresivo contiene la realidad de la vida de Dios de un modo accidental, indica la autoría de esa realidad, los contenidos de la misma y la relación íntima establecida entre Dios y el hombre en estado de gracia.

*La expresión, al contrario de la participación, implica una unión vital e intrínseca*

La expresión, en efecto, es una clase de participación, en la que se contiene una unión vital e intrínseca entre el ser que se expresa y el ser expresivo.

a) La gracia es una participación de la vida divina, pero ésta es una definición demasiado amplia de tal manera que deja de ser una noción específica, puesto que la vida natural, incluso la animal, también es una participación de la vida divina. Sin embargo, si decimos que Dios se expresa en el ser humano, la realidad significada adquiere mucha más precisión, puesto que la expresión implica una unión vital e intrínseca (incluso la expresión artística es más que una participación, puesto que implica una acción *personal*, actual y dinámica).

b) Por consiguiente, la expresión debe sustituir al de participación cuando se trata de una relación entre algo superior y algo inferior que participa de lo anterior dándose entre ellos una relación *íntima, vital e intrínseca*. La relación existente entre la especie y el género, entre el individuo y la especie (participación predicamental unívoca), así como entre y/o el ser del ente y el Ser (participación predicamental análoga), no tiene las características que tiene la relación entre la corporalidad y la interioridad (1), entre Dios y el hombre en el estado de gracia (2), entre la humanidad de Cristo y su divinidad en la encarnación (3), y en la procedencia del Hijo respecto del Padre y del Espíritu respecto del Padre y del Hijo en las procesiones trinitarias (4). Estos cuatro últimos casos se significan más adecuadamente por medio de la *expresión*.

142 Cfr. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, 291-293. Ciertamente que de un modo eventual se añade que la gracia "es una participación formal de la misma Deidad en sí, como dice S. Pedro de los cristianos (2 Pe 1, 4)" (p. 291). Pero decir eso no explicita sino que repite el dato revelado por lo que, obviamente, entonces, el pensamiento teológico no cumple la función que le compete y que se la ha de exigir.

*El dinamismo que contiene la expresión y no la participación*

1. La *participación* se descubre procediendo según el orden del conocer humano, mientras que la *expresión* se descubre procediendo según el orden del ser. Pero, una vez acabado el recorrido del orden del conocimiento, hay que detenerse en el orden del ser si, como es obvio, nos interesa lo que las cosas, humanas o divinas, son.

La participación tiene connotaciones estáticas, puesto que, procediendo según el orden del conocer humano, se limita a descubrir las cosas ya creadas y realizadas. Por el contrario, la expresión contiene connotaciones dinámicas, puesto que, procediendo según el orden del ser, descubre la acción creadora en virtud de la cual Dios se expresa en las criaturas. En la participación se percibe en primera instancia el objeto que recibe la participación, mientras que en la expresión se significa primero el sujeto, Dios, que se expresa en la criatura. La autoría divina queda así mejor y en primera instancia significada.

2. La expresión nos da una visión *dinámica* de la relación entre Creador y criaturas mientras que la visión que nos ofrece la participación es *estática*, por lo que la primera aprehende la realidad mejor y más completamente que la segunda.

a) No hay que olvidar que el concepto de participación tiene su origen en la filosofía griega, en la que predomina la visión naturalista y fisicista, pues la realidad que conocían como superior a la *fysis*, el ser humano, no lo consideraron los filósofos griegos en su aspecto más dinámico, esto es, como personal, sino como parte, aunque sea la superior, de la naturaleza física.

b) El concepto de expresión tiene su origen en la antropología y en la estética, ramas del conocimiento que se refieren a una realidad dinámica por excelencia como es la persona. La expresión es un acontecimiento cuya autoría es exclusiva de un ser personal.

c) En la relación entre el Creador y la criatura, ésta no puede pasar de una mera pasividad respecto de la perfección que de aquél recibe; por eso su dinamicidad es reducida o nula en ese aspecto, por lo que un concepto como el de participación, en el que el sujeto es el ser que participa, deja de lado en su virtualidad significativa al otro polo de la misma que es el autor de esa participación y cuya actividad otorgando a la criatura esa perfección no sólo, obviamente, contiene dinamicidad, sino que es capaz de aumentarla indefinidamente. De ahí que sea más apta una categoría conceptual en la que aparece directamente el autor de esa donación de cual-

quier perfección a la criatura tal y como es la de expresión, en la cual es secundario, de segunda instancia, que la criatura *exprese al* Creador, siendo primario y en primera instancia, que el Creador se *expresa en* la criatura, de la forma y en el grado que sea, según los casos.

d) Por su condición de *estática* la categoría de participación se hace menos apta particularmente en la significación de aquellas relaciones entre Dios y la criatura que se constituyen como *íntimas, vitales e intrínsecas, cuyo dinamismo es, por su propia naturaleza, continuo*. La relación entre Dios y el hombre constituida por el estado de gracia, la de la humanidad de Cristo con su divinidad, y la que se da entre las divinas personas.

### *La analogía*

La analogía tanto se da en la participación<sup>143</sup> cuanto en la expresión, según hemos visto antes. Por consiguiente, tendríamos en este punto una coincidencia entre ambas categorías. Sin embargo, cada una de estas categorías contiene las connotaciones provenientes de su origen: La categoría de participación, cuyo origen es fisicista, y que señala en primera instancia al ser en el que se da la participación, significa directamente la analogía, que se encuentra en el ser humano en gracia respecto del Ser divino, en forma estática. De manera distinta, la expresión, cuyo origen es antropológico y estético, y que señala directamente la autoría del Ser que efectúa su expresión en el ser humano en gracia, significa muy bien la analogía en su ser, en su vida y en sus acciones, respecto del Ser divino, como manifestación entitativa de la acción personal divina en el hombre con todo el dinamismo y variantes que ello implica.

La participación deriva en un concepto de la gracia como objetivante, es decir, como algo producido por Dios en el hombre pero separado de él, algo divino causado por Dios<sup>144</sup> pero en el que él no estaría de continuo y directamente implicado. Por el contrario, la expresión propende a una concepción del estado de gracia no como algo de Dios, sino como él mismo que se está dando al hombre en cuanto que se está expresando en él, es decir, no que se dio, no que se

143 Cf. C. FABRO, o. c., 184-185; 310-317.

144 Para ver las implicaciones fisicistas y los inconvenientes que lleva consigo el concepto de causalidad aplicado al estado de gracia cf. JOSÉ ANTONIO GALINDO, "Las categorías antropológicas en la antropología teológica II o especial", en *Escritos del Vedat* 27 (1997) 155-179.

ha dado, sino que se da en un modo continuo y directo, instituyendo en él su semejanza entitativa, esto es, en el ser, en la vida y en la conducta del hombre, todo lo cual es equivalente a expresarse en él.

### *La inmanencia y la trascendencia*

1. Veamos primero cómo se da, si es que se da, la *inmanencia* en el hecho de la participación y cómo efectivamente se da en el de expresión.

El “conocer”, decía Fabro siguiendo a santo Tomás, realiza de la manera más plena el “participar”. El conocer es asimilar otra cosa; es tener el acto y la forma de la otra cosa aun cuando ese acto y forma permanecen siendo de otra cosa. Un mismo acto y forma son al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto de un sujeto y de otro, es decir, del cognoscente y del conocido, aunque no del mismo modo. Ese acto y forma están presentes en el objeto conocido de un modo físico y real, mientras que en el sujeto cognoscente están de un modo objetivo e “intencional” por medio de un “intermediario”, esto es, la “especie” impresa que es la cualidad que le permite al sujeto realizar su participación en el ser del objeto<sup>145</sup>.

En esta descripción del conocimiento se pone perfectamente de relieve la inmanencia del ser cognoscente en el objeto conocido. Pero, ¿cómo podemos aplicar esto, por ejemplo, a la realidad de la gracia? La gracia, nadie lo duda, transforma al ser humano, pero cuando Dios conoce al hombre, una vez ya creado, deja intacto a ese ser humano. Visto esto desde el otro lado, cuando el ser humano conoce a Dios en este mundo, aunque sea por medio de la fe, no se produce una inmanencia tan rica como requiere la realidad de la gracia. Fabro entonces, siguiendo a santo Tomás, se ve obligado a hablar de “la fe informada por la caridad”<sup>146</sup>. Entonces, claro está, se da el hecho del estado de gracia<sup>147</sup> y se da inmanencia de Dios en el hombre; pero simplemente con decirlo no se explica en qué consiste ese estado de gracia<sup>148</sup>, que va más allá de lo que es el conocimiento de Dios o del conocer a Dios y de lo que de por sí lleva consigo, aun cuando este conocimiento sea el de la fe. El conocimiento de Dios no

145 O. c., 270.

146 O. c., 290.

147 Aun en el caso de que el estado de gracia no coincidiera totalmente con la caridad, siempre que se da ésta se da aquélla.

148 Hablar entonces de “contactos” (p. 291) correspondería a la caridad no al conocimiento cuya realidad se ha puesto como modelo de lo que sería la gracia.

implica la inmanencia que requiere el estado de gracia, y la caridad que efectivamente sí contiene esa inmanencia exige otra categoría mental para significarla distinta del conocimiento de Dios.

Por el contrario, la *inmanencia* aplicada a ciertas realidades teológicas se pone perfectamente de relieve por medio de la expresión. Refiriéndonos, por ejemplo, al caso anterior, el del estado de gracia, se puede significar como *expresión de Dios en el hombre* porque la expresión consiste en la presencia vital e intrínseca del ser que se expresa y terminativamente es expresado en el ser expresivo y/o expresante. Como muy bien dice Ortega la inmanencia en el caso de la expresión es tan real que, más que un “estar en”, consiste en un “ser-con”<sup>149</sup>.

Por parte del ser expresivo (el ser humano en gracia), se adquiere la misma riqueza entitativa y axiológica que posee el ser que se expresa (Dios), limitada, eso sí, por su capacidad expresiva (receptividad limitada). La expresión, por eso, se realiza en el ser expresivo<sup>150</sup>. Este nuevo ser está integrado por el ser expresivo transformado y elevado por la participación en una entidad existenciada por el ser que se expresa; el cual, perteneciendo a un grado superior de ser, encuentra en el ser expresivo su prolongación existencial a nivel ontológico inferior. El ser expresivo se transforma de tal modo en el ser que se expresa, que es más bien éste el que existe en el ser expresivo, que no este último. Dice Ortega: «Es ésta (la mirada) casi el alma misma hecha fluido»<sup>151</sup>. Pienso que difícilmente se puede dar una mejor descripción de lo que acontece en el ser humano en estado de gracia bajo la perspectiva de la inmanencia, por lo que con toda razón podemos decir que, en este aspecto, la gracia consiste en *una expresión de Dios en el hombre*.

2. En cuanto a la *trascendencia*, dado que en el caso de la participación no se da la inmanencia que requiere el estado de gracia, no hay ningún problema para que sí se dé la *trascendencia*. Pero claro, en esto la participación coincide con cualquier cosa o acontecimiento que no tenga que ver con Dios sino en cuanto al hecho estricto y desnudo de ser creación de Dios. La trascendencia adquiere todo su significado de lo que es el estado de gracia cuando la categoría mental que se utiliza para significarla en ella se implica también la inmanencia de Dios, de lo contrario, no merece la pena ni de mencionarse.

149 *El Espectador: Obr. Com.*, T. II, 578.

150 Cf. ORTEGA y GASSET, o. c., 577-578, 580.

151 *Ibid.* o. c., 589.

*Noción del estado de gracia como expresión*

Consiguientemente, después de todo lo dicho, podríamos proponer una noción del estado de gracia sirviéndonos de la categoría mental de expresión: *La gracia es una expresión de Dios en el ser humano, es decir, una manifestación parcial pero entitativa de Dios, de su naturaleza y de sus personas, que es de nivel superior (trascendencia), en otro ser inferior, el ser humano (inmanencia), por medio de una analogía del ser y del obrar de éste con respecto a Dios, y en virtud de una unión vital e intrínseca entre uno y otro*<sup>152</sup>. Obsérvese que el estado de gracia no es un don o algo que Dios da al hombre justo, sino que es Dios mismo que se esta expresando en el ser humano: la justificación, la divinización, la inhabitación de la Trinidad, la amistad divina, la filiación divina, etc. son diferentes aspectos de esa expresión. Asimismo, en esta concepción del estado de gracia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo son diferentes aspectos de la expresión de Dios en el justo. La expresión nos permite concebir el estado de gracia como una relación inmediata y dinámica entre Dios y el justo<sup>153</sup>.

ESTUDIO COMPARATIVO DE AMBOS CONCEPTOS RESPECTO DE CRISTO,  
DIOS-HOMBRE

*Cristo y su misterio bajo la perspectiva de la participación*

El concepto de participación es utilizado por santo Tomás, como ya hemos visto, para explicar el origen y presencia de la gracia en los hombres redimidos, que no la tienen directamente recibida de Dios como los ángeles y nuestros progenitores, sino que la poseen como recibida como participación a través de Cristo. Lo mismo sucede con los dones que acompañan a la gracia que son participación de la plenitud que hay en él como Cabeza de su Cuerpo Místico<sup>154</sup>.

152 Cf. J. A. GALINDO RODRIGO, *Compendio de la gracia. La gracia, expresión de Dios en el hombre. Hacia otra visión de la antropología cristiana*, Valencia 2<sup>a</sup> 1997, 71-76.

153 Esta concepción de la gracia como expresión nos permite, entre otras ventajas, solucionar las varias aporías que se presentan en la división de la gracia como creada e increada, permitiéndonos una concepción del estado de gracia más lógico y unitario. Cf. *Compendio de la gracia...*, 351-379.

154 C. FABRO, o. c. 295.

Esto se da de un modo excelente en nuestra filiación divina adoptiva que no es sino una participación de la filiación natural que posee Cristo en cuanto Dios y por “la gracia de la unión” en cuanto hombre. Nuestra filiación adoptiva proviene de la gracia habitual que es algo creado y accidental, como “operatio Dei ad extra”, y que, por eso, nos hace hijos de la Trinidad<sup>155</sup>.

También se utiliza la categoría conceptual de participación explicando la humanidad de Cristo como causa instrumental de la divinidad, en los sacramentos, sobre todo en la eucaristía, en el sacerdocio y en el culto cristiano, que tiene como efecto la santificación de los fieles en esta vida y su glorificación en la otra<sup>156</sup>, como hemos expuesto en páginas anteriores<sup>157</sup>.

Un intento de explicar el misterio de la encarnación o al Dios-hombre por medio de la categoría de la participación no se da. Supongo, entre otras razones, porque ese término no es apto para significar una unión tan íntima y tan intrínseca como la que se da entre las dos naturalezas de Cristo poseídas por la persona del Verbo; por otro lado, la encarnación del Hijo de Dios implica tan directamente su autoría en ese misterio que no es fácil aplicarle un concepto que directamente señala a la realidad humana que recibe al Hijo de Dios, no a éste.

### *Cristo y su misterio bajo la perspectiva de la expresión*

No parece que pueda haber categorías mentales adecuadamente apropiadas para explicar un hecho como la encarnación del Hijo de Dios, un hecho que es un misterio porque en él está Dios implicado, además de ser un caso único<sup>158</sup>. Solamente se pueden elaborar explicaciones aproximadas, asintóticas; incluso las utilizadas por el concilio Calcedonense también lo son, por lo que, consecuentemente, caben otras explicaciones que no estén en contradicción con las dogmáticas, y que, aun siendo obviamente también incompletas, puedan ayudar a esclarecer algún aspecto del misterio que aquéllas dejan oculto.

155 *Ibid.* 296.

156 *Ibid.* 297-300.

157 Cf. pp. 38-39 de este trabajo. Más adelante veremos la inconveniencia de concebir como instrumental la acción de la divinidad de Cristo en su humanidad.

158 Sobre esto insiste, entre otros, R. HAIGHT, “The Impact of Jesus on Christology”, en *Louvain Studies*, 21 (1996) 216-228.

En nuestros intentos de explicación del mismo, nos puede servir, como referencia, una observación planteada por Rahner respecto a la relación entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana de Cristo. Dice el gran teólogo alemán que “el influjo activo del *Logos* sobre la ‘naturaleza’ humana de Jesús no puede considerarse físicamente en un plano distinto del que Dios ejerce sobre una criatura libre. Esto se olvida con demasiada frecuencia en una piedad y en una teología monofisita, que concibe la humanidad de Jesús de manera demasiado material, como ‘instrumento’ movido por la subjetividad del *Logos*”<sup>159</sup>.

Respondiendo a esta observación se puede decir, no obstante, que entre la acción del *Logos* sobre la humanidad de Jesús a modo de la que ejerce sobre las criaturas libres y lo que sería su acción al servirse de la naturaleza humana de Jesús como de un instrumento, hay otra posibilidad distinta y en cierto modo intermedia, y es la de la acción *expresiva* del *Logos* en esa humanidad: la humanidad de Jesús no es para el Verbo una criatura sin más e igual que otras criaturas libres, como tampoco, al otro extremo, es un mero instrumento en su poder, sino una humanidad en el cual el Verbo *se expresa*. Ser instrumento es un sustancial empobrecimiento ontológico respecto de ser expresión; ésta implica una superación cualitativa de la instrumentalidad, la cual sólo conlleva una unión extrínseca, circunstancial y transitoria, mientras que la expresión implica una unión vital e intrínseca. Creo, por consiguiente, que en este punto se puede ir en la línea de Rahner más allá de Rahner.

No ha de sorprender, pues, que la *unión hipostática*, como única explicación del misterio de Cristo, haya recibido bastantes críticas: además de comprometer la humanidad de Cristo, suscita problemas como el de su mitologización, aproximaciones al monofisismo y carencia de significación soteriológica<sup>160</sup>. Lo que ocurre es que la encarnación del Hijo de Dios es mucho más que lo significado por la unión hipostática, aunque ésta no sea falsa sino verdadera. Necesitamos, por eso, otras categorías mentales, una de las cuales puede ser la mencionada de *expresión*, obtenida de un ámbito superior a lo físico material<sup>161</sup>, esto es, el de la antropología y el de la estética, que

159 K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Madrid 1975, 56.

160 Cf. K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, 58-62; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 342.

161 En contraste con el concepto de persona, que el pensamiento cristiano lo obtuvo de la experiencia de lo humano y de lo divino en Cristo, el de naturaleza

hace ya unos años aplicamos a Cristo dentro del marco de la exposición de la teología de la gracia<sup>162</sup>, así como en otro libro mucho más reciente desde la perspectiva de la soteriología y del diálogo de las religiones<sup>163</sup>.

### *Explicación de la expresión que es Cristo*

1. Considero, pues, que la *expresión*, es una categoría conceptual por medio de la cual se puede explicar, en alguna medida, el misterio de Cristo. En efecto, partiendo de que la gracia es *una expresión de Dios en la persona humana*, pienso que se puede afirmar que Cristo es *la expresión humana del Hijo de Dios*<sup>164</sup>.

Esto nos orienta a ver a Cristo como el mismo Dios humanado; Dios a nivel humano; la versión humana de Dios, el Hijo de Dios encarnado. Dentro de este enfoque san Agustín habla de la “divinidad humana y la divina humanidad de Cristo”<sup>165</sup>. Pero todas estas ideas genéricas adquieren densidad conceptual, precisión y estructura por medio del concepto de expresión, al decir que Cristo es *la expresión humana del Hijo de Dios*, esto es, *la manifestación entitativa, aunque asintótica de Dios, del Hijo, en y con la totalidad de un determinado ser humano, Jesús, en virtud de la presencia y acción de aquél, que origina una analogía lo más perfecta posible entre ellos, y dentro de una unión intrínseca, vital y sustancial entre ambas realidades*. Esto nos permite decir que Cristo es *la expresión humana, fundamental y sustancial* del ser de Dios, del Hijo, así como que la gracia es *una expresión de Dios en el ser humano, derivada* de esa expresión que es Cristo, con lo que se patentiza que en este

---

lo elaboró la filosofía griega a partir de las realidades físico-materiales, y precisamente de este último concepto, adoptado por el cristianismo, vienen los problemas cuando intentamos tener una visión lo más correcta posible del misterio de Cristo.

162 Cf. J. A. GALINDO RODRIGO, *Compendio de la gracia...*, 71-76.

163 Cf. J. A. GALINDO RODRIGO, *La poderosa fuerza salvadora de Cristo. Una guía para el cristiano ante el actual pluralismo religioso*, Salamanca 2006, 88-104.

164 Sea cual sea la concepción metafísica del hombre, volvemos a insistir en que, incluso aun admitiendo un monismo metafísico antropológico, siempre se da la expresión antropológica, puesto que siempre hay en el ser humano una *exterioridad* (la corporalidad externa, las sensaciones de los sentidos, etc. ), que es perceptible para los demás, y una *interioridad* (el área de la voluntad, el pensamiento, los sentimientos, etc. ) que no es perceptible para los demás, pero que se puede comunicar y *expresar* por y en la corporalidad.

165 SAN AGUSTÍN, S. 47, 21.

caso, como en otros, el orden del conocimiento es inverso al orden del ser<sup>166</sup>.

2. Como dato básico tenemos que “la dualidad de nivel ontológico es esencial para la expresión; por lo que la dualidad de naturalezas en Cristo se significa bien por el concepto de expresión. Está claro que no toda dualidad ontológica es expresión; pero si esta dualidad se da entre dos seres de distinto nivel ontológico y por medio de una relación vital e intrínseca en función manifestativa, estamos ante la definición de expresión. Pues bien, esto es lo que nos permite afirmar que Cristo es expresión de Dios; pero además, que si Dios se hace hombre necesariamente será constituyendo una expresión; esto es, según la categoría ontológico-conceptual llamada expresión”<sup>167</sup>. Observamos que la dualidad de naturalezas en Cristo nos exige una perspectiva bajo la cual Cristo es un caso de expresión más bien estética que antropológica; pero si nos fijamos en la unidad sustancial de las mismas en una sola persona sería entonces más una expresión similar a la antropológica más que a la estética.

3. Si Cristo es la expresión humana del Hijo de Dios, esto quiere decir que como no podemos prescindir en Cristo en cuanto hombre de nada que sea propio de su naturaleza personal humana<sup>168</sup>, hay que concluir que el Hijo de Dios, el Verbo, se expresa en todo el ser personal humano de Jesús, el cual incluye su naturaleza personal.

4. Y si hemos dicho que se da analogía entre la humanidad de Jesús y el Hijo de Dios, queremos decir que Cristo es Dios humanado, que nos hace ver y conocer, en y con su ser y vida, lo que es el ser de Dios, precisamente según la propiedad personal característica de la segunda persona de la Trinidad, que procede del Padre por vía de conocimiento. Por todo ello puede decir Jesús: “Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 9).

5. No se da dualidad sin unidad en Cristo porque la expresión implica la unión vital e intrínseca entre el ser *que* se expresa (el Hijo de Dios) y el ser *en que* se expresa (la naturaleza personal humana de Jesús). Por eso hablamos de unión intrínseca, vital y sustancial. Es unión intrínseca, porque se da sin ningún intermediario entre el Hijo de Dios y lo más íntimo de la humanidad de Jesús. Es vital por-

166 Se conoce primero la gracia como expresión, para después conocer a Cristo como expresión, siendo esta realidad origen de la anterior.

167 *Compendio de la gracia...*, 75.

168 “Cristo es a la vez enteramente Dios y enteramente hombre” (SAN AGUSTÍN, S. 293, 7).

que la vida divina del Hijo está en esa humanidad y vida humana; ésta, con su ser, manifiesta y vive aquélla a nivel y modo humanos. Y es sustancial esa unión, porque “uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad”<sup>169</sup>, es un solo ser: *la expresión humana del Hijo de Dios*<sup>170</sup>. La expresión del Hijo en su humanidad, análoga a la expresión de la interioridad de un ser humano en su corporalidad, es lo que le otorga a Cristo la suficiente unidad como para que se pueda y deba hablar de un solo ser, como dice Calcedonia. Bajo esta perspectiva, observamos, no es, pues, Cristo un caso de expresión análoga a la expresión estética, sino más bien a la antropológica. Y así se mantiene, por tanto, la *mismidad* de Cristo.

#### LOS CONCEPTOS DE PARTICIPACIÓN Y DE EXPRESIÓN EN LAS PROCESIONES TRINITARIAS

##### *Los conceptos de participación y de expresión en las procesiones trinitarias*

1. Tal y como recoge Fabro, el concepto de participación es determinante, según el Angélico, por vía de contraste, para distinguir entre la relación existente entre las divinas personas y la que se da entre las criaturas y Dios.

La fe católica enseña que en la unidad absoluta de la divina naturaleza se dan dos procesiones *ab intra*, una por vía de generación del Hijo respecto del Padre, y otra, por vía de espiración, del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo: el Hijo y el Espíritu son *ab alio*, pero esto no pone ninguna dependencia real a modo del efecto con respecto a su causa, porque estas procesiones no son por participación, sino según la identidad de la esencia que es numéricamente una e idéntica en las tres personas divinas, y no según una semejanza (como en las cosas *análogas*) o una pura identidad de razón (como en las cosas *unívocas*)<sup>171</sup>.

169 CONCILIO DE CALCEDONIA: DS 301.

170 Así que, contra la opinión de González Faus (cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, Santander 1987, 465), se puede englobar en un solo concepto las dos naturalezas de Cristo sin que tenga que darse confusión o fusión entre ellas, y ese concepto es el de *expresión*, el cual nos permite decir que Cristo es un solo ser.

171 Cf. C. FABRO, o. c., 264-265.

2. El concepto de participación no se puede aplicar a las procesiones trinitarias porque esencialmente indica directamente al segundo polo de la relación que la participación establece, significando en primera instancia al ser que participa, el cual posee alguna perfección del participado en una medida parcial, limitada: la participación implica necesariamente limitación; por eso es que no se puede aplicar a las personas divinas que proceden de otras puesto que éstas poseen la esencia totalmente y en igual grado que las otras de las que proceden.

3. En el caso del concepto de expresión la perspectiva gnoseológica es otra distinta y aun contrapuesta a la de participación. En vez de señalar al que desde el punto de vista ontológico es el segundo polo de la expresión, significa directamente al primero, al que posee la perfección concernida de un modo total y originario, de por sí sin limitación. Si en un determinado caso el ser que recibe la expresión no fuera limitado, entonces la expresión no sería limitada. En el caso de las procesiones trinitarias tenemos, primeramente, que el Hijo, la segunda persona de la Trinidad, recibe y posee en grado no limitado la esencia divina, en cuyo caso se podría hacer una formulación como esta: el Padre *se expresa* en el Hijo al comunicarle y recibir éste y poseer derivadamente en un grado completo la esencia divina que el Padre posee originariamente. Y con una cierta propiedad podemos hablar aquí de *expresión, puesto que el Padre (el que se expresa) se manifiesta entitativamente en el Hijo por medio de una unión vital e intrínseca*, y en correspondencia, el Hijo (*el expresivo*) *manifiesta al Padre* con el mismo contenido y en la misma forma.

a) La *manifestación* ya no sería, como en la expresión antropológica o estética, por medio de una analogía entre uno y otro, sino debido a una manifestación más perfecta e intensa, esto es, siendo el Hijo imagen espiritual o invisible de Dios Padre (cf. Col 1, 15), por lo que Jesús puede decir *el que me ha visto a mí, ha visto al Padre* (Jn 14, 9), lo cual se significa diciendo que es Hijo del Padre.

b) Y se trata de una manifestación *entitativa (el Padre y yo somos una sola cosa*: Jn 10, 30), puesto que el Padre se manifiesta en el Hijo entregándole el ser divino al engendrarlo, y el Hijo manifiesta al Padre recibiendo y poseyendo ese único ser divino, numéricamente el mismo, al ser engendrado.

c) Una de las diferencias y ventajas del concepto de expresión sobre el de participación consiste en que, como en el caso de la expresión antropológica, esa manifestación entitativa se da *por*

*medio de una unión vital e intrínseca*, así se capacita para significar la unión entre el Padre y el Hijo, que no sólo es vital sino también intrínseca, ya que se da sin ninguna intermediación distinta de ellos mismos.

d) Esta unión vital e intrínseca de los dos polos de la expresión tiene como derivación la *inmanencia* y la *trascendencia*. La expresión es el modo más perfecto y más íntimo que puede pensarse de hacerse presente un ser en otro (inmanencia) manteniendo incólume su distinción del mismo (trascendencia). La inmanencia en la expresión es tan fuerte que más bien se trata de un “ser-con” que de un “estar-en”. El ser expresivo adquiere la misma riqueza entitativa y axiológica que posee el ser que se expresa. Por eso perfectamente se puede aplicar a la presencia mutua que se da entre el Padre y el Hijo (cf. Jn 14, 10-11).

e) La diferencia más importante con respecto a la expresión antropológica radica en que ésta implica un polo de la misma constituido por una dimensión de ser diferente y aun inferior en el que acontece la expresión (el elemento expresivo) con respecto al otro polo de la expresión constituido por una dimensión de ser cualitativamente distinta y superior (el elemento que se expresa). Esto, obviamente, no se puede dar en la Trinidad, puesto que sus tres personas poseen (son) la misma esencia divina; sólo queda un atisbo de ello en el hecho de la dependencia en su origen del Hijo con respecto al Padre, y del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo. Por tanto, no hay que olvidarlo nunca, la expresión y/o expresiones que se dan en la Trinidad *están en relación analógica* con respecto a la expresión antropológica y a la estética conocidas por los psicólogos y filósofos. Pero, mejor: posiblemente podamos comprobar que la expresión en la Trinidad sería el modelo perfecto de expresión teniendo sus análogas derivadas en la de Cristo, en el estado de gracia, en la antropológica y en la estética.

*El hecho de una sola esencia y tres personas en Dios se significa aceptablemente por medio de la expresión*

Vamos a intentar un análisis más pormenorizado de la expresión o expresiones que por la vía de la analogía se pueden descubrir en la Trinidad poniendo de relieve la unidad de ser y trinidad de personas en Dios. Veamos primero la proclación del Hijo por parte del Padre.

1. Es pertinente observar que la diferencia entre esta expresión intratrinitaria con respecto a la expresión antropológica está en que el ser expresivo (el Hijo) no es inferior al ser que se expresa (el Padre), aunque, (y vienen otra vez las semejanzas), el Hijo es la prolongación existencial del Padre, y aquí está la *inmanencia*, que lo engendra dándole el ser divino. También se da una cierta *trascendencia* entre el Padre y el Hijo, puesto que se da entre ellos la distinción de personas. Se da primero la trascendencia del Padre respecto al Hijo y, después, (con posterioridad lógica), del Hijo respecto al Padre. Esto es debido a que se da una cierta inferioridad del Hijo respecto del Padre, aunque es únicamente la que proviene de ser el Padre ingénito y principio sin principio, mientras que el Hijo es unigénito y principio principiado; el Padre posee una precedencia lógica respecto del Hijo; por consiguiente decimos que es el Padre el que se *expresa* en el Hijo y no viceversa, sino que el Hijo es *expresivo* del Padre.

2. La expresión, que constitutivamente tiene dos polos, necesariamente implica una distinción entre el ser que se expresa y el ser en el que se realiza la expresión; pero también implica una correlación entre ellos, es decir, que el ser que se expresa y el ser expresivo son relativos entre sí, esto es, que la expresión se constituye por dos términos que significan realidades relativas entre sí y contrapuestas. Por lo cual, la expresión es un concepto apto para significar la distinción entre las personas divinas constituidas por relaciones contrapuestas; y, por otro lado, la expresión, por ser una manifestación entitativa de un ser en otro por medio de una unión vital e intrínseca, perfectamente admite la comunión de ser, y se abre incluso a la identidad de ser de los dos sujetos que la componen. En efecto, en la expresión, decíamos que “la presencia mutua de los dos seres o dimensiones de ser que constituyen la expresión es intrínseca en la que cada uno, en virtud de la misma, y, en alguna manera, forma parte del ser del otro; o mejor, dada la expresión, surge, entonces, una mutua presencia en la que cada uno, aun siendo realmente distinto del otro, no se existencia sin el otro”<sup>172</sup>. Esto es lo que acontece en la expresión, por lo que por la vía de la analogía podemos hablar pertinentemente en Dios de expresiones que significan la distinción de personas que, aún así, tienen una existencia común. Para ello únicamente hace falta señalar que en el caso de Dios el contenido de la expresión es la existencia divina. Por eso, al decir “el Padre se expresa en el Hijo” queremos significar que el Padre y

172 P. 59 de este trabajo.

el Hijo son distintos pero el contenido de esa expresión (la existencia divina) es común a ambos.

3. La mutua inmanencia es tan fuerte y perfecta entre los dos elementos que componen la expresión que, decíamos también, “hace de los dos, en cierto modo, un solo ser, en cuanto que la expresión pertenece a los dos y es un modo de ser de los dos. Así, por ejemplo, la alegría expresada pertenece a la corporalidad y a la interioridad, y es un modo de ser de la una y de la otra. Lo mismo ocurre en la expresión que hemos llamado fundamental: la vida pertenece a ambos (interioridad y corporalidad) y es un modo de ser y existir perteneciente a ambos”<sup>173</sup>. La aplicación a la Trinidad es muy clara: Dada la simplicidad divina, el contenido de la expresión no ha de ser una cualidad ni algo no plenamente identificable con su ser, sino su ser mismo. Entonces, la distinción entre las personas divinas no es óbice para que el contenido de la expresión (la esencia, el ser divino) pertenezca a la persona que se expresa y a la que es expresiva: al expresarse la primera en la segunda le transmite el contenido de esa expresión, que no es otra cosa que el ser divino, y así la expresión es de ambos. Por qué le transmite el ser divino numéricamente el mismo y no otro ser de igual naturaleza se debe a la infinitud y unicidad del ser divino. Así, pues, la expresión puede significar a la vez la distinción existente entre las divinas personas y la identidad de su naturaleza.

4. Además, esta expresión desde el ser que se expresa (el Padre), es ese mismo ser que se expresa; pero, desde el ser expresivo (el Hijo), la expresión es ese mismo ser expresivo. Así aparece cómo cada persona divina se identifica con su esencia aunque se distingan entre sí debido a que existen en relación contrapuesta.

5. “Todo esto, decíamos también, no nos ha de ocultar que, aunque la expresión se realice en el ser expresivo (corporalidad) el *sujeto* de la expresión es el ser que se expresa (la interioridad). Ella es el sujeto de atribución de las diferentes expresiones que acontecen en el ser expresivo”<sup>174</sup>. Por consiguiente, cuando nos referimos a Dios hay que mantener esa cierta primacía proveniente de que es el Padre el sujeto de la expresión, el que se expresa en el Hijo, y no al revés, así como son el Padre y el Hijo los que se expresan en el Espíritu Santo, y no viceversa.

173 P. 60 de este trabajo.

174 P. 60 de este trabajo.

6. Por no darse una existencia previa de las personas divinas que se expresan o que son expresivas antes del acontecimiento de su expresión, hay que hablar más que de unión, de *unidad expresiva*. Es otra vía para poner de relieve la unidad y unicidad del ser divino.

*Las procesiones y las relaciones dentro de la Trinidad según la perspectiva noética de la expresión*

1. En el caso de la procesión del Hijo la expresión del Padre en él se realiza por vía cognoscitiva. El Padre se conoce a sí mismo, y ese conocimiento es expresión de su ser divino, y es el Hijo. Parece que se dan tres instancias: 1º) el Padre se conoce a sí mismo, es decir, su propio ser divino; 2º) ese conocimiento es expresión del Padre identificado con el ser divino; 3º) esa expresión para ser tal constituye otro sujeto (el Hijo) como ser expresivo de la misma recibiendo el contenido de esa expresión que es el ser divino. No recibe este otro sujeto la paternidad, puesto que entonces no se daría expresión, que exige dos polos en relación contrapuesta (el del que se expresa y el del expresivo), pero sí recibe el contenido de esa expresión (el ser divino), puesto que el contenido de la expresión es común a uno y otro polo de la misma.

a) Del que se expresa (el Padre) se dice que lo es tal relativamente con respecto al expresivo (el Hijo), pero se dice de él mismo absolutamente que es Dios, que es lo que por medio de la expresión transmite al expresivo (el Hijo). En efecto, no le transmite la paternidad, pues en virtud de la misma es el que se expresa, primer polo de la expresión contrapuesto al otro polo de la misma, sino que por ser tal suscita la existencia del expresivo para que se dé la expresión a la que tiende operativamente el que se expresa (el Padre); por eso se dice que el expresivo (el Hijo) procede del que se expresa (el Padre). Entonces, si no le transmite su condición de ser el que se expresa (ser Padre), ¿qué es lo que le transmite al expresivo (el Hijo)? La realidad de la expresión exige, ya lo hemos dicho, que el que se expresa (el Padre) comunique al expresivo (el Hijo) su propio ser, su condición de Dios. Así es como el expresivo (el Hijo) es distinto por relación contrapuesta respecto del que se expresa (el Padre) y se identifica con él en cuanto a lo que éste comunica al anterior, esto es, su propio ser divino o su propia esencia divina. Y precisamente numéricamente la misma, como lo exige la naturaleza de la expresión: la misma alegría, numéricamente la misma, es la que vive la interioridad del hombre que la que ésta comunica a la

corporalidad que la vive en virtud de la expresión de la primera en la segunda.

Visto esto mismo desde el otro polo de la expresión: El expresivo (el Hijo) se predica así por relación al que se expresa (el Padre), y ahí se constituye la distinción entre los dos, pero el expresivo (el Hijo) será igual al que se expresa (el Padre), no en lo que de él se afirma relativamente con respecto al que se expresa (el Padre), sino en lo que de él se afirma absolutamente, de él en sí mismo como poseedor del contenido de la expresión, es decir, en cuanto al ser divino, que por vía de la expresión ha recibido del que se expresa (el Padre). Y recibe el mismo ser divino numéricamente, no otro de la misma naturaleza o esencia.

b) Precisamente la perspectiva noética de la expresión perfecciona así la perspectiva noética contenida en la generación: el ser engendrado implica que el hijo tenga la misma naturaleza esencialmente que el padre, pero no la misma numéricamente; por el contrario, el contenido de la expresión es esencial y numéricamente el mismo en el ser expresivo que en el ser que se expresa, por eso, aplicada a la Trinidad la expresión recoge y significa mejor en su significado la divinidad del Hijo como la misma que posee el Padre.

2. Hasta ahora, nos hemos referido principalmente a la expresión de Dios Padre en Dios Hijo. Pero de una manera semejante podríamos significar la procedencia del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo. En efecto, también se puede decir que *el Padre y el Hijo se manifiestan entitativamente en el Espíritu Santo por medio de una unión vital e intrínseca*, y en correspondencia, *el Espíritu Santo manifiesta al Padre y al Hijo* con el mismo contenido y en la misma forma: El Padre y el Hijo se expresan en el Espíritu Santo comunicándole el ser divino; lo cual implica la distinción entre ellos, así como la posesión común del ser divino numéricamente el mismo por parte también del Espíritu Santo. El Hijo como expresivo del conocimiento es persona distinta del Padre, y de forma semejante el Espíritu Santo como expresivo del amor mutuo entre el Padre y el Hijo es también persona distinta de uno y de otro<sup>175</sup>.

a) En el caso de la procesión del Espíritu Santo la expresión en él se realiza por vía de amor entre el Padre y el Hijo. El Padre y el Hijo se aman, y ese amor es expresión de ellos mismos, y es el Espí-

<sup>175</sup> Las personas divinas no son modos del mismo ser divino, sino realmente distintas entre sí, ya que las dos expresiones correspondientes a las dos procesiones son realmente distintas, a la vez que el Padre también es persona distinta porque no procede de ninguna otra persona.

ritu Santo. Parece que se dan tres instancias: 1º) el Padre y el Hijo se aman entre sí, lo que implica amar su ser divino y amarse con la voluntad de su ser divino; 2º) ese amor es expresión del Padre y del Hijo identificados con el ser divino; 3º) esa expresión para ser tal constituye otro sujeto (el Espíritu Santo) como ser expresivo de la misma recibiendo el contenido de esa expresión que es el ser divino. No recibe este otro sujeto la paternidad y/o la filiación, puesto que entonces no se daría expresión, que exige dos polos en relación contrapuesta (el/los del que se expresa(n) y el del expresivo), pero sí recibe el contenido de esa expresión (el ser divino), puesto que el contenido de la expresión es común e idéntico en uno y otro polo de la misma.

b) De los que se expresan (el Padre y el Hijo) se dice que lo son tales relativamente con respecto al expresivo (el Espíritu Santo), pero se dice de ellos mismos absolutamente que son Dios, que es lo que por medio de la expresión transmiten al expresivo de ellos (el Espíritu Santo). En efecto, no le transmiten la paternidad ni la filiación, pues debido a ellas son los que se expresan como primer polo de la expresión en relación contrapuesta al otro polo de la misma, sino que por ser tales suscitan la existencia del expresivo para que sean la expresión a la que tienden operativamente los que se expresan (el Padre y el Hijo), por eso se dice que el expresivo (el Espíritu Santo) procede de los que se expresan (el Padre y el Hijo). Entonces, si no le transmiten su condición de ser los que se expresan (ser Padre e Hijo), ¿qué es lo que le transmiten al expresivo (al Espíritu Santo)? La realidad de la expresión exige, ya lo hemos dicho, que los que se expresan (el Padre y el Hijo) comuniquen al expresivo (el Espíritu Santo) su propio ser, su condición de Dios. Así es como el expresivo (el Espíritu Santo) es distinto por relación contrapuesta respecto de los que se expresan (el Padre y el Hijo) y se identifica con ellos en cuanto a lo que éstos comunican al anterior, esto es, su propio ser divino o su propia esencia divina. Y precisamente numéricamente la misma, como lo exige la naturaleza de la expresión: la misma alegría, numéricamente la misma, es la que vive la interioridad del hombre que la que ésta comunica a la corporalidad que la vive en virtud de la expresión de la primera en la segunda.

Visto esto mismo desde el otro polo de la expresión: el expresivo (el Espíritu Santo) se predica así por relación a los que se expresan (el Padre y el Hijo), y ahí se constituye la distinción entre él y los otros dos, pero el expresivo (el Espíritu Santo) será igual a los que se expresan (el Padre y el Hijo), no en lo que de él se afirma relativamente con respecto a los que se expresan (el Padre y el Hijo), sino

en lo que de él se afirma absolutamente, de él en sí mismo como poseedor del contenido de la expresión, es decir, en cuanto al ser divino, que por vía de la expresión ha recibido de los que se expresan (el Padre y el Hijo). Y recibe el mismo ser divino numéricamente, no otro de la misma naturaleza o esencia.

c) Precisamente la perspectiva noética de la expresión ayuda a significar mejor la divinidad del Espíritu Santo. En efecto, ya san Agustín señalaba la dificultad de saber “cómo el Espíritu Santo pertenece a la Trinidad no siendo engendrado por el Padre, ni por el Hijo, ni por ambos a una”<sup>176</sup>. Pues bien, la respuesta desde la categoría mental de la expresión sería que aunque el Espíritu Santo no es engendrado por ninguna otra persona divina sin embargo es Dios porque es la expresión del Padre y del Hijo en la forma que hemos expuesto. Pero, no obstante, no es hijo porque su expresión no es por vía de conocimiento (lo semejante a la generación) sino por vía de amor (que implica la propia donación)<sup>177</sup>.

d) Pero, ¿cómo pueden ser expresión una y otra procesión? Aunque por distintas vías las dos conducen al mismo resultado puesto que son *manifestación entitativa de una(s) persona(s) divina(s) en otra por medio de una unión vital e intrínseca*. El resultado de la acción cognoscitiva del Padre sobre sí mismo es una expresión de sí mismo; asimismo el resultado de la acción amorosa del Padre y del Hijo entre sí también resulta una expresión de uno y de otro. El amor es otra forma de expresarse a sí mismo.

Veamos este tema con más precisión: El amor mutuo es el que expresa a los dos que se aman. En efecto, el Espíritu Santo que es el amor entre el Padre y el Hijo los expresa en cuanto que es el expresivo del amor mutuo entre ellos. Esto nos desvela la procedencia del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo, pero también que es una persona distinta y contrapuesta a ellos como el polo expresivo de la expresión que activan los que, siendo el otro polo, se expresan (el Padre y el Hijo) amándose mutuamente. Pero así como lo que ama el Padre es al Hijo como poseedor del ser divino, y lo que ama el Hijo es al Padre como poseedor del ser divino, el Espíritu Santo que es expresivo del Padre y del Hijo como poseedores del ser divino, dada la simplicidad divina, es Dios también como el Padre y el Hijo.

176 SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 1, 5, 8; cf.: 2, 3, 5; 15, 25, 45; 15, 27, 50.

177 Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 15, 27, 50.

Ahora bien, Dios es amor, esto es, el ser divino se identifica con el amor. De ahí que el Espíritu Santo que como persona es expresivo del amor entre el Padre y el Hijo, es también del amor en cuanto idéntico al ser divino, constituyéndose así en la persona *terminativa* de la Trinidad. En efecto, lógicamente, el ser divino que es amor es, por decirlo así, el punto de partida de las procesiones; éstas se inician al conocerse el Padre a sí mismo como poseedor del ser divino, lo que contiene una expresión de sí mismo como poseedor del ser divino por vía de conocimiento, y esa expresión es el Hijo (primera procesión); sigue con el amor entre el Padre y el Hijo poseedores del ser divino, lo que contiene una expresión de ellos mismos como poseedores del ser divino por vía de amor, y esa expresión es el Espíritu Santo (segunda procesión), que, en segunda instancia lógica, es expresión del ser divino que es amor. El dinamismo existencial y vital comienza en el ser divino y en el ser divino termina; por eso, no es ya posible otra procesión después de la del Espíritu Santo: la persona divina del Padre inicia el movimiento procesual que tiene en su ser divino la base y fundamento desde el cual comienza el proceso, y que por medio de dos procesiones que originan otras dos personas divinas, alcanza su final en el mismo ser divino. Esta descripción es así bajo la perspectiva lógica, pero que excluido todo proceso temporal, hemos de tratar de entender como una realidad siempre actual en su eternidad.

### *Circuminsessio (perichóresis)*

Al hablar de la expresión antropológica decíamos antes que cada uno de los polos de la expresión, “en virtud de la misma, y, en alguna manera, forma parte del ser del otro; o mejor: dada la expresión, surge, entonces, una mutua presencia en la que cada uno, aun siendo realmente distinto del otro, no se existencia sin el otro”<sup>178</sup>. Esta idea aplicada a la Trinidad nos describe perfectamente la *circuminsessio* entre las divinas personas: En virtud de la expresión por la que el Padre engendra al Hijo se da entre ellos una perfecta y total mutua presencia, hasta el punto de que aun siendo distintos no sólo forman parte cada uno del ser del otro sino que, más allá todavía, el ser divino numéricamente el mismo es del uno y del otro, por lo que no se puede dar la existencia del uno sin el otro. Lo mismo hay que decir de la mutua presencia entre el Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo.

178 Pp. 59 y 79 de este trabajo.

Y decíamos también: “Esta inmanencia hace de los dos, en cierto modo, un solo ser, en cuanto que la expresión pertenece a los dos y es un modo de ser de los dos. Así, por ejemplo, la alegría expresada pertenece a la corporalidad y a la interioridad, y es un modo de ser de la una y de la otra. Lo mismo ocurre en la expresión que hemos llamado fundamental: la vida pertenece a ambos (interioridad y corporalidad) y es un modo de ser y existir perteneciente a ambos”<sup>179</sup>. Esto nos permite afirmar que concebidas precisamente las relaciones intratrinitarias como expresión se entiende mejor la *circuminsessio* con que en la tradición teológica y eclesial se ha significado la diversidad en personas y la unidad de esencia en la Trinidad. Ciertamente que estamos ante una analogía, pero pienso que es una analogía bastante iluminativa: El Padre se expresa en el Hijo, pero el contenido de esa expresión, el ser divino (poseído y conocido en el primero, recibido en el segundo), es la condición natural de ambos, es un solo ser en el que subsisten ambos, por lo que ambos mutuamente in-existen e in-habitan en el grado y modo más perfectos posibles; el Padre y el Hijo se expresan en el Espíritu Santo, pero el contenido de esa expresión, el ser divino (amado por los primeros al amarse entre sí, recibido por el otro en cuanto amor), es la condición natural, es un solo ser en el que subsisten los tres, por lo que los tres mutuamente in-existen e in-habitan en el grado y modo más perfectos posibles. Queda, pues, superado y resuelto el temor de los teólogos griegos de que en la visión triangular de la Trinidad por parte de los latinos quede el Espíritu Santo reducido a un apéndice de las otras dos divinas personas.

Pero quiero llamar la atención sobre la visión propia que los teólogos griegos tienen de la mutua presencia de las tres personas, como a modo de un círculo dinámico, vital y continuo en virtud del cual poseen (son) el mismo ser divino, y es precisamente lo que significa el término griego *perichóresis*. Pues bien, esto también lo significa la concepción de las relaciones intratrinitarias como expresión, ya que el Espíritu Santo que es amor porque es el amor entre el Padre y el Hijo, es por eso mismo expresión del amor que es el ser divino, base y fundamento desde el cual y con el cual el Padre inicia, para nunca acabarse, porque es un círculo de eterno retorno<sup>180</sup>, las procesiones personales en Dios. La expresión efectuada por parte del Espíritu Santo no origina la procedencia de otra

179 Pp. 60 y 80 de este trabajo.

180 Es un círculo dinámico pero sin sucesión de movimiento.

persona divina porque no se refiere a otra pensable más que posible persona sino al ser divino.

#### ALGUNAS CONCLUSIONES

a) El concepto de participación aunque indica en sentido equivocado el sentido del proceso originante de la relación natural entre criatura y Creador, es válido para significar el resultado final del proceso considerando esa relación desde la criatura misma, por lo que por medio de este concepto accedemos a una visión acertada de todas las relaciones entre Dios y las criaturas provenientes del hecho de la creación. No es válido, por el contrario, para significar el ámbito de las realidades sobrenaturales que implican una unión vital e intrínseca entre Dios y los seres humanos, las dos naturalezas en Cristo o las relaciones entre las tres personas divinas.

b) La expresión, por implicar una unión vital e intrínseca, no es apta para significar la relaciones meramente metafísicas entre el Creador y la criatura implicadas en la creación. Es, sin embargo, apta para significar el estado de gracia, el misterio del Hijo de Dios hecho hombre y las procesiones trinitarias.

c) También creo que podemos afirmar ahora que la expresión en la Trinidad sería el modelo perfecto de expresión, que tiene sus análogos derivadas en la de Cristo, en la del estado de gracia, en la antropológica y en la estética.

#### SUMARIO

Partiendo de la noción comúnmente admitida del concepto metafísico de *participación*, extraída de santo Tomás de Aquino, según la interpretación de Cornelio Fabro, se trata de ponerlo en relación comparativa con el de *expresión*, y deducir las aplicaciones, virtualidades y aptitud significativa de uno y de otro concepto en la ciencia teológica. Asumiendo la polifacética virtualidad significativa del primero en todo lo que en el ser de lo creado hay de análogo con

el Creador, parece que el segundo, el de expresión, se adapta mejor para significar todo lo que es de carácter espiritual-personal, como es la gracia, la encarnación del Hijo de Dios, así como las procesiones y relaciones existentes en la divina Trinidad: porque el primero es un concepto fisicista, mientras que el segundo es personalista.

#### SUMMARY

The author of this article takes up the Thomistic metaphysical concept of “participation” and that of “expression” as proposed by Cornelio Fabro and seeks to establish a comparative relationship between “participation” and “expression” as analogical concepts. He examines the application, usefulness, and significant aptitude of both concepts for theology. He assumes pluri-dimensional and significant virtuality of the first in all that applies analogically to created being in relation to the Creator. The second concept, “expression”, however, may be better applied to all that is of a spritual-personal character as would be the case of grace and the Incarnation of the Son as well as to the processions and existent relations within the divine Trinity. This is so because the first concept is proper to the “physical” while the second is “personalist”.

JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO, OAR.  
*Profesor de la Facultad de Teología de Valencia*