

TOMÁS J. MARÍN MENA*

NICEA Y LA ALTERIDAD EN DIOS: RELEVANCIA ONTOLÓGICA, GÉNESIS DOGMÁTICA Y ALCANCE HISTÓRICO-SALVÍFICO

Fecha de recepción: 09 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 20 de diciembre de 2023

RESUMEN: El Concilio de Nicea afirmó la divinidad plena del Hijo a través del *homoousios* con el fin de garantizar que Jesucristo es el verdadero salvador y divinizador del ser humano. Este artículo muestra la pertinencia del concepto de la alteridad intratrinitaria de Dios como correlato de la fórmula cristológica, así como el consenso teológico al respecto desde el pasado siglo. Si Cristo pertenece a la realidad divina, significa que Dios no vive en soledad eterna consigo mismo, sino que es pura relación interpersonal. En este sentido, enseñamos el modo en que este concepto fue fraguado por la patrística prenicena y clarificado por los capadocios. De las repercusiones de dicha comprensión de Dios han de hacerse cargo tanto la ontología filosófica como el conjunto de la teología sistemática. Por ello, atenderemos a la proyección económico-salvífica de la alteridad intratrinitaria, considerando particularmente las doctrinas de la creación y la encarnación.

PALABRAS CLAVE: Trinidad; *homoousios*; cristología; capadocios; ontología trinitaria; historia del dogma; relación teología-filosofía.

* Universidad Loyola Andalucía: tjmarin@uloyola.es;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4893-7236>



***Nicaea and Alterity within God: Ontological Relevance,
Dogmatic Genesis, and Historical-Salvific Scope***

ABSTRACT: The Council of Nicaea affirmed the full divinity of the Son through the *homoousios* formula in order to guarantee that Jesus Christ is the true savior and divinizer of humanity. This article shows the relevance of the concept of the intratrinitarian alterity of God as the reverse of this Christological formula, as well as the theological consensus that has existed in this regard since the last century. If Christ belongs to the divine reality, it means that God does not live in eternal solitude with himself, but is essentially interpersonal. In this respect, the article demonstrates how this concept was forged by the pre-Nicean patristics and clarified by the Cappadocians. The repercussions of such an understanding of God are to be dealt with both in philosophical ontology and in systematic theology. For this reason, this article attends to the projection of intratrinitarian otherness in the salvific economy, considering particularly the doctrines of creation and incarnation.

KEY WORDS: Trinity; *homoousios*; Christology; Cappadocians; Trinitarian ontology; history of dogma; Theology-Philosophy relationship.

1. INTRODUCCIÓN

Antes de que las ideas de Arrio fueran anatematizadas por el Concilio de Nicea (325), el presbítero alejandrino había condenado a Dios a permanecer desde el fondo de la eternidad como un ser solitario, es decir, sin compañía, sin alteridad, sin relación con nadie, hasta que *el Dios Solo* decidió fundar el mundo, para lo que quiso hacerse —acaso para quedar inactivo— un Hijo como mediador cósmico. Si bien se discute la originalidad de los fragmentos conservados de Arrio, está claro que algunas frases como «Dios no siempre fue padre, sino que hubo un tiempo en que Dios estaba solo», o «no siempre existió el Hijo», reflejan bien su pensamiento¹. Uno de los motivos por los que Arrio rechazaba la coeternidad y plena divinidad de Cristo fue evitar el error modalista de Sabelio, que no hacía una distinción real entre Padre, Hijo y Espíritu. Tampoco el modalismo (=monarquianismo o patripasianismo) afirmaba que el Hijo fuera Dios, pues más bien terminaba disolviendo a Cristo en la divinidad². Subordinacionismo y modalismo son dos caras de la mis-

¹ Cf. Samuel Fernández. "Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana". *Scripta Theologica* 45 (2013): 9-40, esp. 19-20, nota 33.

² Jürgen Moltmann. *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983, 152.

ma moneda, dado que ambas tendencias del espíritu humano comprenden a Dios desde una lógica que lo reduce al Uno sin alteridad intrínseca. Pero ¿realmente tiene Dios alteridad en su vida eterna?, ¿qué significado teológico comporta?, ¿no se trata más bien de una cuestión ajena a la vida humana?, ¿por qué insistir en la teología trinitaria de Nicea mil seiscientos años después?

El objetivo de este trabajo es presentar el concepto de la *alteridad interna de Dios* como una de las aportaciones principales de Nicea. En este sentido, explicitaremos la teología sobre la vida intradivina que subyace al Símbolo niceno, así como su vinculación con la fe y la consistencia última de la realidad. Debe aclararse, no obstante, que seguramente el concepto de la alteridad en Dios no fue la noción teológica más importante en la mente de los Padres conciliares; ni siquiera puede decirse con plena certeza que lo razonaran de manera consciente o deliberada, aunque sí, como veremos, indirectamente. Con acierto se ha dicho que «la soteriología fue el verdadero motor de la pregunta teológica por la esencia de Cristo (y el Espíritu Santo)»³. Por ello, quizá sea más preciso afirmar que la Iglesia expresó solemnemente que Jesucristo es *homoousios* del Padre (DH 125)⁴ con vistas a defender que la salvación no nos viene de otro nombre bajo el cielo que el de Jesús (Hch 4,12). El punto es que la fórmula nicena no sólo afecta a la comprensión de la naturaleza de Cristo, sino también del misterio de Dios como Trinidad, e incluso de la realidad creada. Lo cual demuestra que el cristianismo se autoconcibe de una manera orgánica: cuando eleva el corazón a Dios, éste le remite al hombre como imagen de su Hijo, y cuando mira al ser humano, evoca a Cristo, en quien el Padre nos revela nuestra propia plenitud (*Gaudium et spes*, 22).

A fin de profundizar en la teología trinitaria de Nicea y su vertiente antropológica, la secuencia del desarrollo de este artículo será la siguiente. Comenzaremos exponiendo la tesis teológica del *homoousios* sobre la alteridad intradivina y su efecto ontológico (§ 2). A continuación, se

³ Alois Grillmeier. *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*. Salamanca: Sígueme, 1997, 32.

⁴ DH = *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum*, editado por Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, 45.^a ed. Barcelona, Herder, 2017. Si nos fijamos en la expresión, en el Símbolo niceno aparece en acusativo: *homoousion* (ὁμοούσιον), es decir, «de la misma esencia (o sustancia)». En este trabajo nos referiremos al término en nominativo: *homoousios*.

mostrará que la teología del siglo XX y XXI apunta a esta misma lectura teológica, de suerte que consolida el paradigma de la alteridad intratrinitaria (§ 3). Asimismo, realizaremos una breve aproximación histórico-dogmática sobre el concepto teológico. De esta manera, se hará notar en qué medida la alteridad en Dios fue intuita por la patrística prenicena (§ 4) y, también, cómo la reflexión de los Padres capadocios aquilató dicho concepto. Así, la aportación nicena queda clarificada al igual que quedan estructuradas las líneas básicas de la ortodoxia trinitaria sobre la unidad divina (§ 5). La última parte se concentrará en poner de manifiesto que la idea de la alteridad en Dios sirve para explicar con más claridad la doctrina cristiana de la creación del mundo (§ 6); y de igual manera, contemplaremos que la lógica o gramática trinitaria que subyace a esta comprensión teológica es clave para entender el misterio de la encarnación y los beneficios salvíficos que encierra para el ser humano (§ 7).

2. EL *HOMOOUSIOS* NICENO Y LA ALTERIDAD EN DIOS: GENIALIDAD TEOLÓGICA Y ONTOLÓGICA

2.1. CRISTOLOGÍA, SOTERIOLOGÍA Y *THEOLOGIA* DEL *HOMOOUSIOS*

La fórmula nicena del *homoousios* contiene un doble y correlativo significado, cristológico y trinitario. En primer lugar, de modo evidente denota que Cristo eterna y esencialmente —no de manera secundaria o añadida— pertenece al ser de Dios o, lo que es lo mismo, que procediendo del Padre es tan divino como él. Y, desde ahí, en perspectiva trinitaria, deducimos que Dios en sí mismo tiene alteridad. Es decir, que Cristo sea consustancial al Padre insinúa de suyo la alteridad en Dios. Así, el *homoousios* refiere al dato bíblico primordial de la filiación única de Cristo con el Padre (Mc 1,11; Mt 5; Mt 7 17,1-9; Lc 10,21-22; Jn 3,16;10,30 *et alt.*), que, ante el riesgo arriano, se expone de manera más abierta y explícita a través del lenguaje filosófico de la *ousía* o la sustancia.

Sin embargo, no podemos perder de vista que este recurso al lenguaje de la sustancia o del *ser* fue una vía para esclarecer la naturaleza cristológica de la *revelación* divina y la *salvación* humana, antes que

una pretensión metafísica. Gracias a la argumentación de san Atanasio, el gran Padre de Nicea, el Concilio supo que si Cristo no era verdaderamente Dios, el hombre no podía ser divinizado. O dicho a la barthiana: si Cristo no fuera plenamente divino, no podríamos decir que Dios ha salido al encuentro del hombre en Jesús, en quien Dios se nos revela como un *Tú* personal a la vez que como *el* único y absoluto *Señor*; lo que significa que podemos relacionarnos con quien tiene capacidad para salvarnos. En cambio, la tentación arriana, al negar una verdadera encarnación divina, nos dejaría incomunicados ante el Absoluto, haciendo recaer la salvación sobre nuestras propias fuerzas —con el ejemplo de Cristo— y abocándonos a una experiencia religiosa que no cuenta con la iniciativa comunicativa del Dios vivo⁵.

Por otro lado, es cierto que Nicea no definió filosóficamente la *ousía* y que esta noción puede llegar a ser un «concepto vacío» cuando nos obsesionamos con su significado filosófico previo a su uso teológico, e incluso podríamos deslizarnos hacia un exceso naturalista o racionalista sobre el conocimiento de Dios⁶. El lenguaje de la *ousía* en el Credo es fruto del esfuerzo y creatividad teológicos y de la conciencia madura de la Iglesia sobre la identidad divina de Cristo y su lugar en Dios, en un contexto complejo de dificultades eclesiales y doctrinales. Por eso, no importa tanto a qué remita el concepto de *ousía* en sí mismo, sino a qué apunta el *homoousios* como misterio salvífico en el *symbolum fidei*. Teológicamente, necesitamos la afirmación del *homoousios* para garantizar la ortodoxia —y la consecuente ortopraxis— sobre el misterio de Cristo y de la Trinidad. Pero no parece oportuno absolutizar la fórmula del *homoousios*, y, menos aún, que sea la única posible, más si cabe, sabiendo que el hombre tiende a aferrarse a las palabras, hasta el punto de cambiar, a veces, la adoración a Dios por la idolatría de los signos que hablan de él. Es decir, la expresión del *homoousios* es un *minimum* teológico que cada generación debe profundizar con humildad intelectual, fidelidad eclesial y creatividad espiritual.

⁵ Cf. Karl Barth. *Church Dogmatics*, vol. I/1. *The Doctrine of the Word of God*. § 8-12. *The Revelation of God: The Triune God*. NY-London: T&T Clark, 2009, 88-89 (§ 9.4), donde es patente la concepción del *Yo-Tú* de Martin Buber.

⁶ Cf. Barth, vol. I/1, 149-150 (§ 11.2).

2.2. DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DEL *HOMOOUSIOS*

En cualquier caso, no podemos separar los acontecimientos de la revelación y la salvación de su repercusión ontológica, porque la presencia viva y actuante de Dios impregna el ser en su conjunto. Es decir, la auto-comunicación gratuita de Dios, que es donación salvífica y revelación en Cristo, no es un acontecimiento sin consecuencias para la vida y la realidad. Si Dios no fuera como realmente es —uno y trino—, el mundo y el destino del hombre serían muy distintos. Por lo tanto, aunque el *homoousios* sólo quisiera defender la pureza de la fe ante desafíos muy concretos, lo cierto es que nos descubre nuevas resonancias del ser.

El desafío, por tanto, no es definir el concepto de *ousía* usado en Nicea, sino indagar en qué sentido la ontología quedó afectada al haber pronunciado teológicamente la palabra *ousía*. A pesar de que los Padres nicenos (tal vez tampoco los capadocios mediante su distinción trinitaria entre *ousía* e *hypóstasis*) no supieran que Nicea se convirtió en un hito metafísico revolucionario para la historia de Occidente, esto no es óbice para que en efecto lo fuera.

Quizá porque el tema toca el cimiento más nuclear de la fe cristiana —y porque lo más evidente puede ser fácilmente obviado—, se ha podido pasar por alto muchas veces la realidad a la que apunta el *homoousios* y quedarnos absortos en el significante tildando el lenguaje niceno de helénizante. La clave es que Dios no fue sustancializado, sino que más bien la propia *ousía* fue desustancializada y, en cierto modo, cristianizada. Vale decir, en Nicea se manifestó que el conjunto de lo real está estructurado por la gratuidad divina y por la gramática de la comunión, pues el ser de Dios nos descubre el ser de la creación. En esta línea, el teólogo ortodoxo Ioannis D. Zizioulas atribuye a Atanasio de Alejandría este descubrimiento ontológico asumido por Nicea, que puede sintetizarse así:

«El ser del Hijo pertenece a la sustancia de Dios, mientras que el del mundo pertenece a la voluntad de Dios. [...] A través de esta distinción entre sustancia y voluntad, Atanasio pudo romper la cerrada ontología de los griegos que unía a Dios con el mundo mediante una *syggeneia* [connaturalidad] ontológica. [...] *Ser* no es lo mismo que *querer*, o, por lo tanto, que *actuar*. Esta afirmación, aparentemente griega y no hebrea, aparecía como el instrumento para proteger las raíces bíblicas del evangelio de los peligros de la ontología griega. El ser de Dios [...] [no está] conecta[do] con el mundo por necesidad ontológica. [...] Al

conectar el ser del Hijo con la sustancia misma de Dios, Atanasio transformó también la idea de sustancia. [...] Decir que el Hijo pertenece a la sustancia de Dios implica que la sustancia *posee casi por definición un carácter relacional*. “¿Ha existido jamás Dios sin su propio Hijo?” [Atanasio. *Contra Arianos*, I,20]. Esta pregunta tiene una extremada importancia ontológica. [...] Si el ser de Dios es relacional por naturaleza, y si puede ser significado por la palabra “sustancia”, ¿no podemos entonces concluir casi inevitablemente que, dado el carácter definitivo del ser de Dios para toda la ontología, la sustancia, en tanto en cuanto significa el carácter definitivo del ser, puede concebirse solamente como comunión?»⁷.

Por lo tanto, podemos decir no sólo que Dios esté libre de la necesidad trágica y fatalista, concibiendo el mundo así fruto de la gratuidad, sino que también en Dios la unidad, la unicidad y la simplicidad conllevan intrínsecamente relación interna, sin división ni composición. Su repercusión ontológica es que la alteridad y la relación (interpersonal) no son ya una categoría secundaria y degradada de la realidad, como lo ha comprendido el pensamiento helenista, sino la entraña constitutiva de la *ousía*, del ser.

3. UN PARADIGMA CONTEMPORÁNEO: LA ALTERIDAD EN DIOS COMO LOGRO TEOLÓGICO DE NICEA

La relevancia teológica y ontológica de Nicea y la doctrina trinitaria no han estado tan claras en algunos momentos de la historia reciente. Recordemos dos de los principales *bestsellers* teológicos de los años sesenta. Por ejemplo, en *Jesús. La historia de un viviente* (1974), Edward Schillebeeckx OP dice que la cristología de Nicea fue una imposición normativa que se olvidó de la cristología de los Evangelios sinópticos o que la teología trinitaria es una «teología de tercer grado»⁸. De igual modo, en el ya clásico *Ser cristiano* (1973) de Hans Küng podemos leer:

«Partiendo de las afirmaciones triádicas de las profesiones de fe [en el N. T.] [...], se estructuró una especulación trinitaria intelectualmente

⁷ Ioannis D. Zizioulas. *El ser eclesial*. Salamanca: Sígueme, 2003, 95-96.

⁸ Cf. Edward Schillebeeckx. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Trotta, 2002, 537; 626. La primera edición traducida al español es Madrid: Cristiandad, 1981.

ambiciosa: una especie de matemáticas superiores sobre la Trinidad que, no obstante todos sus esfuerzos por lograr una claridad conceptual, no dieron con soluciones duraderas. [...] Menos mal que en la predicación práctica, aunque se habla del Padre, el Hijo y el Espíritu, se suele silenciar esta doctrina trinitaria»⁹.

Sin embargo, en la misma línea señalada por Zizioulas, constataremos cómo algunos de los teólogos con un horizonte práctico y social más expresivo han sabido poner de relieve la novedad de Nicea para la historia del pensamiento y de las religiones. De esta suerte, el teólogo de la liberación Jon Sobrino SJ, en su obra *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999) calibra la aportación del *homoousios*: Cristo es verdaderamente de la realidad de Dios y no de una estancia intermedia entre lo creado y lo increado, donde algunas cosmologías sitúan a los ángeles o el demiurgo, por lo que «Nicea va más allá de la metafísica griega y opera una verdadera deshelenización»¹⁰. Así, subraya que «lo más hondo» de Nicea es el descubrimiento sobre el ser de Dios¹¹. De manera insistente, explica: «Nicea “ha arreglado el concepto de Dios único para hacer sitio en él a otro, a un Hijo”. Nicea es, ante todo, un concilio teológico, pues “en Dios se hace sitio a Jesús”. [...] El mayor mérito de Nicea es, *simplemente*, “haber hecho sitio en Dios a Jesús”»¹². Por eso, si Jesús es el Hijo eterno de Dios, el jesuita vasco puede decir que el sufrimiento de Cristo es entonces salvífico para nosotros, pues en la humanidad crucificada de Jesús, Dios mismo se ha identificado con todos los crucificados de la historia¹³.

Pero la teología de la liberación no ha sido la única corriente teológica que ha puesto de relieve la alteridad en Dios como logro teológico de Nicea. Si nos fijamos en algunos de los libros teológicos contemporáneos de referencia sobre la doctrina trinitaria de Dios, podemos comprobar esta verdad expresada de diversos modos. Por ejemplo, en el tratado *El misterio de Dios trinitario* (2012), de la colección *Sapientia Fidei* de la

⁹ Hans Küng. *Ser cristiano*. 4.ª ed. Madrid: Cristiandad, 1978, 601.

¹⁰ Jon Sobrino. *La fe en Jesucristo*. 2.ª ed. Madrid: Trotta, 1999, 370.

¹¹ *Ibid.*, 377.

¹² *Ibid.*, 373; 375. La primera frase entrecomillada que repite dos veces adaptándola (sin quitar las comillas) es de: Joseph Moingt. *El hombre que venía de Dios*, vol. I. Bilbao 1995, 125.

¹³ Cf. José Ignacio González Faus. *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*. 10.ª ed. Santander: Sal Terrae, 2016, cap. 11, a quien también cita Jon Sobrino.

BAC, Ángel Cordovilla concluye lo siguiente al analizar las cuestiones decisivas del Concilio de Nicea:

«Nicea afirma que Dios no es un ser solitario, no es una mónada aislada. Por esta razón no es posible una comprensión recta y completa del misterio de Dios que prescinda de Cristo como Hijo, ya que pertenece al ser mismo de Dios. El Dios cristiano es comunicación en amor constituyente: comunicación en sí mismo y comunicación hacia fuera de sí»¹⁴.

Lo mismo puede comprobarse de forma más o menos explícita en otros volúmenes y tratados. Con una mirada ecuménica y un afán más ilustrativo que exhaustivo, hemos consultado obras previas al Concilio Vaticano II, algunas inmediatamente posteriores y otras más recientes a nuestros días. Desde esta exploración, pueden mencionarse algunos ejemplos de sistematización trinitaria que apuntan hacia el concepto en cuestión y lo expresan de diversas maneras. Todas muestran la continuidad de Nicea con la cristología bíblica y la conceptualización patrística, y afirman sin ambages que el *homoousios tō Patrí* indica la pertenencia del Hijo a la entraña de Dios. Así, el concepto de alteridad intratrinitaria como producto de Nicea es sugerido (a) por algunos teólogos en sintonía con la idea de la eternidad de Cristo, (b) por otros a través de su noción de revelación divina, (c) y más directamente por otros cuantos que afirman su incomparable impacto en la doctrina sobre Dios. Para una claridad más esquemática, clasificamos en tres los tipos de subrayados argumentativos más característicos (a veces presentes en un mismo autor)¹⁵:

¹⁴ Ángel Cordovilla. *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*. Madrid: BAC, 2012, 346.

¹⁵ Son muchos los teólogos que han afirmado o insinuado la idea de alteridad intratrinitaria, a veces con un lenguaje diferente al de la «alteridad» (vgr. *infra*: notas 47 y 48); en este lugar sólo ponemos algunos ejemplos de los que explícitamente afirman que Nicea es el hito fundamental de dicha noción. Cf. Pável Florenski. *La columna y el fundamento de la verdad*. Salamanca: Sígueme, 2010, 77; Barth, vol. I/1, 148-149 (§ 11); Michael Schmaus. *Teología dogmática*, vol. I. *La Trinidad de Dios*. Madrid: Rialp, 1960, 321 (§ 43); Salvador Verges y José María Dalmau. *Dios revelado por Cristo*. 2.ª ed. Madrid: BAC, 1976, 296; 548ss; Josep M.ª Rovira Belloso. *Revelación de Dios, salvación del hombre*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979, 234; Josep M.ª Rovira Belloso. *Tratado de Dios uno y trino*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993, 552-553; Moltmann, 150; Walter Kasper. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1985, 213; Leonardo Boff. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: Paulinas, 1986, 65; Xabier

a) *La alteridad intratrinitaria como consecuencia lógica del concepto de generación eterna del Hijo* (M. Schmaus, S. Verges - J. M. Dalmau, G. Müller, L. F. Ladaria, L. F. Mateo-Seco). Aquí se sitúa un grupo de teólogos con un estilo de tratado clásico. Tienden a enfatizar el descubrimiento cristológico, pero dejan entrever el carácter relacional del misterio de Dios (insistimos en la correlación entre lo cristológico y lo trinitario). La fórmula del *homoousios* es explicada como consecuencia de la doctrina de la generación eterna del Verbo. El argumento es que si el Hijo tiene su eterno nacimiento o generación en el Padre, ello significa que entre el Padre y el Hijo hay tanto una unidad de sustancia como una relación entre dos que son distintos. Esta distinción permite una unidad relacional de comunión, frente a una unidad sin relación entendida como mera fusión.

b) *La alteridad intratrinitaria en línea con la revelación de Dios en Cristo* (K. Barth, J. M. Rovira Belloso, W. Kasper). Es el grupo teológico que menos explícitamente saca brillo al concepto de la alteridad en Dios como fruto de Nicea, aunque no deja de afirmarlo. Su explicación trinitaria del *homoousios* es la siguiente: en el encuentro con Cristo nos relacionamos con el Padre. Si Dios mismo, y no otro, es quien se revela en Jesucristo, el Hijo-Palabra ha de ser igual al Padre en su naturaleza, dignidad y esencia. La Palabra de Dios es idéntica a Dios porque ella es Dios mismo comunicándose, y a la vez la Palabra divina supone una alteridad respecto de Dios, pues Dios no pierde su trascendencia respecto del hombre al que envía su Palabra encarnada. Así, debido a la alteridad intratrinitaria, Dios en la encarnación tiene una absoluta cercanía personal con el hombre (Dios-con-nosotros: Jesús) a la vez que guarda su gloriosa e infinita trascendencia (Dios de las alturas: el Padre).

c) *La alteridad intratrinitaria como revolución de la comprensión del misterio de Dios* (P. Florenski, J. Moltmann, L. Boff, R. Ferrara, P. Coda). Los teólogos que subrayan esta perspectiva tienden a ofrecer un razonamiento con repercusiones filosóficas, existenciales y metafísicas. Se señala que el *homoousios* de Nicea nos asoma al misterio de la unidad y relación dentro de Dios, y se contrasta negativamente con imágenes de lo que supondría un Dios sin alteridad interna, aislado y solitario, haciendo notar la importancia radical que tiene para la

Pikaza. *Dios como espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, 79-80; Luis F. Ladaria. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. 4.^a ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010, 262-263; 391-401; Lucas F. Mateo-Seco. *Dios Uno y Trino*. 2.^a ed. Pamplona: EUNSA, 2004, 214; Ricardo Ferrara. *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática*. Salamanca: Sígueme, 2005, 405-406; Piero Coda. *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2014, 390-405.

experiencia cristiana que Dios mismo sea comunión. Algunos de estos autores afirman que la paradoja de la vida intratrinitaria desentraña el núcleo de la vida cristiana y del ser.

Esta múltiple expresión sobre la alteridad en Dios como descubrimiento (reivindicación) de Nicea no muestra un simple acuerdo coyuntural o una mera casualidad entre las distintas obras de dogmática trinitaria, sino que más bien se erige como una prueba de que la doctrina de Dios, en nuestro tiempo, está atravesada por el paradigma de la alteridad interpersonal, cuyo origen se encuentra en la propia teología trinitaria de Nicea.

4. LA ALTERIDAD INTRADIVINA VISLUMBRADA EN LOS PADRES PRENICENOS

Precisamente, consideramos que la idea de la *alteridad intradivina* fue perfectamente intuida por la reflexión de los Padres prenicenos. Y, por lo tanto, el *homoousios* de Nicea no fue respecto de ellos un hallazgo revolucionario, sino la cristalización de una fórmula concreta que apuntaba al mismo contenido teológico que exigió preservarse con creatividad ante la crisis arriana. En retrospectiva podemos encontrar en los prenicenos un anticipo de Nicea. Este desarrollo teológico, profundizado paulatinamente, se puede estudiar considerando de modo particular la doctrina de la generación del Verbo, como hiciera el P. Antonio Orbe SJ¹⁶. No obstante, el lenguaje de la generación (emisión, prolación...) reclamó, asimismo, la destreza de esquivar los excesos y ambigüedades de los gnósticos, quienes tendieron como nadie a hablar de las interioridades de la Divinidad; aunque, por supuesto, esto no quiere decir que todo lenguaje sobre la vida íntima de Dios implique gnosticismo. De hecho, muchas de las concepciones gnósticas de Dios de los siglos II y III —carácter impersonal de Dios, su soledad primordial, su inaccesibilidad o la degradación del Hijo respecto del Padre— se parecen doctrinalmente más a los Upanishads, al neoplatonismo o a Arrio que a la ortodoxia trinitaria de Nicea. En este contexto se explica que san Ireneo de Lyon († ca. 202), en polémica contra los gnósticos, calle con prudencia ante la posibilidad de

¹⁶ Cf. Antonio Orbe. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, vol. I/1 y vol. I/2. Roma: Universidad Gregoriana, 1958.

desarrollar una teología de la generación eterna del Logos (cf. Is 53,8); sin embargo, la incapacidad de narrarla no implica compromiso con su irrealidad, pues el *Doctor Unitatis* —al contrario que más tarde Arrio— no deja de mencionar la coeternidad del Hijo con el Padre y la mutua comprensión total de ambos: «el Hijo, que coexiste siempre con el Padre, manifiesta al Padre a todos cuantos quiere Dios revelarse. [...] El Padre inmenso es medurado por el Hijo; pues el Hijo es la “Medida” del Padre, puesto que le comprende totalmente. Desconocer al Padre sería para el Hijo lo mismo que no saberse a sí mismo como existente»¹⁷.

Unas décadas antes, san Justino († ca. 168), inspirándose en Prov 8,22-24, había explicitado ya que «el Verbo se dice Hijo porque es engendrado y está con el Padre antes de la toda la creación»¹⁸. Como poco más tarde hará Taciano († ca. 173), Justino compara la generación eterna con la luz que sale del fuego —imagen heredada por el Símbolo niceno y rechazada por Arrio: «luz de luz»— para dejar claro que el Logos participa de Dios pero no lo divide. En esta misma línea de profundización en las procesiones eternas, durante el siglo II, hemos de situar a Atenágoras de Atenas († ca. 190), que identifica a los Tres en su poder y los distingue por el orden o jerarquía¹⁹, y Teófilo de Antioquía († ca. 183), que dice: «el Verbo de Dios [...] [es] Hijo, no al modo que poetas y mitógrafos dicen que nacen hijos de los dioses por unión carnal, sino como la verdad explica que el Verbo de Dios está siempre inmanente en el corazón del Padre. Porque antes de crear nada, a éste tenía por consejero, como mente y pensamiento»²⁰.

En la misma dirección, y dando un paso más, a principios del siglo III, tanto Hipólito († ca. 236) como Tertuliano († ca. 220), en la disputa contra el patripasianismo, pondrán de relieve la alteridad en Dios, aunque todavía tal vez con un lenguaje poco *personalista*. Por ejemplo, Tertuliano afirma que, si bien en la eternidad Dios existía con independencia del mundo, esclarece que en realidad no existía en soledad pues tenía

¹⁷ Ireneo de Lyon. *Adv. haer.*, II, 30,9; IV, 4,2 (PG 7, 832; 982). Citado en Verges y Dalmau, 245. Cf. Orbe, vol. I/2, 660-673.

¹⁸ Justino. *Apología*, II, 6,2-3. Citado en Verges y Dalmau, 220. Explican Verges y Dalmau que Justino expresa la «máxima intimidad» del Padre y el Hijo por la palabra «engendrado», y añade que si bien la forma del término es platónica, su contenido es cristiano. Cf. Orbe, vol. I/2, 565-583.

¹⁹ Atenágoras. *Legación en favor de los cristianos*, 24.

²⁰ Teófilo de Antioquía. *Los tres libros a Autólico*, II, 22.

consigo a su Razón (la Palabra o la *Sophía*) identificada con el Hijo²¹. Por otro lado, Hipólito dice que Dios, siendo único, es «múltiple [πολύς]» porque «fue establecido otro [ἕτερος] en relación con Él [el *Logos*]. Pero al decir “otro” [ἕτερος], no digo dos dioses, sino como la luz de la luz, o como el agua de la fuente, o como el rayo del sol»²². La respuesta de estos dos Padres prenicenos a los modalistas (Noeto y Praxeas respectivamente) nos permite aprender la necesidad de afirmar que existe una continuidad y coherencia entre la actuación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo y su misma vida divina eterna. Se vislumbra así *la emergencia de la Trinidad inmanente*, en expresión de Gabino Uríbarri, quien, para dejar clara cuál es la posición del monarquianismo, argumenta así a partir de Hipólito y Tertuliano:

«Una alteridad situada en el plano de la economía *ad extra*, de la manifestación, siempre podría entenderse como una diferencia meramente nominal: el mismo Dios, invisible antes de la creación sería Padre; pero cuando se muestre visible y se aparezca a los hombres sería Hijo. Este cambio no implicaría pluralidad, sino la identidad del mismo sujeto: el mismo Dios bajo formas diferentes de existencia»²³.

Y es que, ¿no estaríamos ante un Dios impostor e hipócrita si se manifestara a través de tres personas o *figuras* distintas, pero en sí mismo no poseyera una real distinción y alteridad interna? Un modalista leal a su doctrina, tal vez tentado por un monoteísmo «más estricto», terminaría suponiendo una Deidad por encima de las Personas trinitarias, como el Maestro Eckhart, o un despliegue procesual de Dios que lo acaba reduciendo a la conciencia antropológica, a la hegeliana. Pocas ideas pueden imaginarse más lejanas a la atmósfera bíblica.

Por último, queremos citar a Orígenes († ca. 253) como precursor de la teología nicena, pues, a pesar del sabor subordinacionista y de la complejidad (y coincidencia con el gnosticismo) de su terminología trinitaria, el teólogo alejandrino formula inequívocamente la alteridad entre el

²¹ Cf. Tertuliano. *Adversus Praxean*, 5,2; 6-7. El Africano refiere tanto a la *Ratio* como al *Sermo* (Palabra) y la *Sophia*, a veces sin mucha coherencia en el uso de los distintos términos. Cf. Gabino Uríbarri Bilbao. *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1999, 113-147.

²² Cf. Hipólito. *Contra Noetum*, 10,2; 11,1. Citado en Uríbarri Bilbao. *La emergencia*, 61; 64.

²³ Uríbarri Bilbao, 91.

Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, a la vez que apunta a una cierta sustancialidad común. A su manera, Orígenes se atrevió a conceptualizar el núcleo teológico trinitario —que requería de un esclarecimiento y desambiguación ulterior— de modo que pudiera hablarse de una comunión de sustancia entre Padre, Hijo y Espíritu a la vez que de tres subsistencias distintas. Así, podemos ver en esta breve descripción cómo Antonio Orbe resume la terminología ontológica de la Trinidad en Orígenes, lo cual sirve para ilustrar la confusión trinitaria entre arrianos y nicenos:

«En su doctrina trinitaria Orígenes descubre modalidades preciosas que conviene subrayar. Ante todo el Padre y el Hijo difieren en substrato (κατὰ ὑποκείμενον), en hipóstasis (κατὰ ὑπόστασιν), en ousía (κατὰ οὐσίαν), y en propiedad (κατὰ ιδιότητα), mas no en circunscripción substancial (κατὰ περιγραφήν τῆς οὐσίας). [...] La consubstancialidad del Hijo con el Padre no obsta para distinguir una sustancia de otra, la imparticipada de la participada. El Hijo tiene su οὐσία participada de la del Padre, y con ella la Vida, la Bondad, la Inmortalidad, la Incorrupción, que pueden muy bien considerarse como propiedades de la esencia del Padre. Pero como en Éste hay simplicidad perfecta, todas ellas hacen una οὐσία simple; al paso que las propiedades del Hijo hacen un ser constitucionalmente múltiple. / Al recibir el Hijo su οὐσία de la del Padre, no con ella recibe todas sus propiedades. [...] En virtud de la generación aparecen en el Hijo [...] dos series de propiedades: unas derivadas de la substancia paterna (la bondad, divinidad, inmortalidad, incorrupción, vida...) [...]; otras sólo virtualmente (*tanquam in causa*) contenidas en la substancia del Padre (la Verdad, la Sabiduría, el Verbo o la Razón...), que hacen su aparición primera como tales en la substancia del Verbo [...] donde están como manantial primero e imparticipado. [...] Padre e Hijo difieren en κατὰ οὐσίαν no simplemente por ser Aquél principio de Éste, ni porque sus perfecciones se hallan en el Primero imparticipadas y en el Segundo no. [...] Difieren κατ' οὐσίαν porque efectivamente sus perfecciones difieren *quasi specie* (= quasi forma). Por otro lado, Orígenes las concibe como propiedades exclusivas en uno y en otro, y subsistentes: a la manera estoica, como propiedades constitutivas de la οὐσία»²⁴.

²⁴ Orbe, vol. I/1, 440-443. Sirva asimismo esta aclaración filológica: «La ὑπόστασις origeniana es el πρῶτον ὑποκείμενον o substrato primero, en acto de existir bajo la οὐσία. Nocionalmente se distingue del ὑποκείμενον, que como tal no dice aún subsistencia o ejercicio en el ser» (ibid., 440). Para conocer más sobre la

5. LA ORTODOXIA TRINITARIA DE LA UNIDAD Y LA ALTERIDAD

La tesis sobre la alteridad en Dios como correlato trinitario de la fórmula cristológica del *homoousios* descansa sobre una asunción no modalista de dicho término. Pero no podemos obviar que para Arrio y otros resistentes al *homoousios* la palabra tenía inevitablemente resonancias modalistas. Únase a ello, para endurecer la problemática, la sistemática trinitaria de Orígenes, quien —a pesar de su genialidad conceptual— se muestra cuando menos oscuro en su articulación filosófica, particularmente en su diferenciación del Padre y el Hijo tanto según la *hypóstasis* como según la *ousía*. No obstante, acabamos de comprobar, existían referentes prenicenos que podemos situar dentro de una ortodoxia trinitaria incipiente: Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo, Ireneo, Hipólito y Tertuliano. A partir de Nicea —éste es el meollo— queda la tarea de aquilatar bien el significado concreto del *homoousios*, de tal modo que, contra los arrianos, se evite hablar de una *ousía* distinta del Padre respecto del Hijo y, al mismo tiempo, se encuentre un término específico para enunciar lo particular de cada uno de los Tres divinos, excluyendo así una hermenéutica monarquiana que excluya la alteridad interpersonal en Dios. El reto, pues, será mantener la unidad sustancial y otorgar carga ontológica a lo que es propio del Padre, el Hijo y el Espíritu diferenciándolos entre sí.

Por lo tanto, habida cuenta de que el *homoousios* niceno es claramente antiarriano y sin olvidar que el Símbolo niceno fue un compromiso de mínimos, podemos preguntarnos en primer lugar, ¿contenía el propio Símbolo recursos terminológicos para sobreponerse a la amenaza modalista? Y, en segundo lugar, ¿qué lenguaje teológico fue enhebrado posteriormente para consolidar la doctrina de la alteridad intratrinitaria?

5.1. ELEMENTOS ANTIMODALISTAS PRESENTES EN NICEA

Esbochemos una respuesta a la primera pregunta. Es verdad que para los eclesiásticos que asumían la doctrina origeniana de la *ousía* (Padre e Hijo con diferentes *ousías*), el término *homoousios* podría interpretarse

conceptualización ontológica de Orígenes y la distinción entre los diversos términos empleados en su sistematización trinitaria, cf. *ibid.*, 411-452.

como que el Hijo no es una verdadera alteridad en Dios, y, desde ese punto de vista, el *homoousios* tendría resonancias modalistas; de hecho, algunos pronicensos hablaban de que en Dios había una sola *hypóstasis*²⁵. Sin embargo, lo cierto es que en el propio Símbolo niceno encontramos otros términos que, a nuestro juicio, apuntan inequívocamente a la diferencia real entre el Padre y el Hijo sin romper la unidad sustancial.

Constatamos que en el Credo niceno (DH 125) no se habla del Logos como mero atributo o facultad de Dios, sino que el Logos es identificado con el Hijo, contrariamente a los monarquianos, pues se asocia explícitamente el «Hijo» con la función cósmica («por quien todas las cosas fueron hechas») que el Logos tiene en el cuarto Evangelio. Asimismo, que la referencia expresa sea al «Hijo» en vez de al «Logos», por ser un lenguaje más personalista, refuerza la idea de la alteridad personal intradivina. Por lo que cabe decir que Nicea supuso un progreso ante los pronicensos, que en gran medida albergaron más el desarrollo de una teología sobre el Logos.

También queda claro en Nicea que el Hijo no es una máscara o una mera manifestación de Dios en la historia de Jesús. Por ejemplo, Marcelo de Ancira († 374) —defensor del *homoousios* niceno, antiarriano y después condenado por monarquiano— niega la generación eterna del Logos y se opone deliberadamente a la idea de la alteridad en Dios. Para Marcelo, en la eternidad, el *Logos* es una actividad de Dios y, por tanto, el Hijo sólo empieza a existir a partir de la encarnación histórica, no en la generación eterna. Desde ese punto de vista, como si refiriera a la encarnación, interpretará los versículos del Himno de la *Sophía*: «antes de crear la tierra te engendré» (Prov 8,23-24), que prácticamente toda la exégesis patrística había leído como anticipo veterotestamentario de la preexistencia de Cristo *ante omnia*²⁶.

Además, teniendo en cuenta que los anatemas nicenos (DH 126) afirman la eternidad del Hijo y que éste es descrito como «engendrado unigénito del Padre», resultaría muy violenta una lectura del texto que

²⁵ Cf. Juan José Ayán Calvo. “Nicea y el problemático *homoousios*”. En *El siglo de Osio de Córdoba: actas del congreso internacional*, coordinado por Antonio Javier Reyes Guerrero, 318-380. Madrid: BAC, 2015.

²⁶ Cf. Marcelo de Ancira, *Fragmentos teológicos*, 7; Samuel Fernández. “Marcelo de Ancira y la sabiduría de Pr 8. Teología y hermenéutica”. *Revista Teología* 56, n.º 128 (2019): 103-117; Samuel Fernández. “Introducción”. En Marcelo de Ancira. *Carta a Julio – Fragmentos teológicos – Sobre la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 2022, 11-87.

supusiera la identidad personal (además de la sustancial) entre el Padre generante y el Hijo generado. Para hacerle tal violencia al texto habría que aplicar la lógica de la *reductio ad Unum* típicamente modalista. Por ello, desde estas coordenadas, podemos decir que Nicea contuvo y expresó una teología difícilmente compatible con el monarquianismo.

En todo caso, las disputas sobre el *homoousios* que siguieron al Concilio manifestaron que el Símbolo requería de una profundización y desambiguación terminológica y conceptual. Es más, queda patente que Nicea no hizo una distinción clara entre *ousía* e *hypóstasis*: en los anatemas conciliares (DH 126) leemos una referencia a los que afirman que «el Hijo de Dios es de otra *hypóstasis* o sustancia [ὑποστάσεως ἢ οὐσίας]», como considerando ambos términos sinónimos²⁷. No puede excluirse, empero, que ese anatema fuese un modo de responder a Pablo de Samosata († ca. 272), quien había rechazado el *homoousios* por considerar que, si el Padre y el Hijo compartían la *ousía*, entonces debía haber un *ousía* preexistente a ambos. Nicea quería dejar claro que el Hijo no procedía de la nada, ni de otra sustancia exterior, sino del Padre²⁸. La ortodoxia de Nicea necesitaba armonizarse con una mayor precisión filosófica; tarea ésta que realizarán los Padres capadocios.

5.2. LA PROFUNDIZACIÓN DE LOS CAPADOCIOS: DISTINCIÓN ENTRE *OUSÍA* E *HYPÓSTASIS*

En este sentido, es interesante prestar atención a la reivindicación que hace Zizioulas de los tres Padres capadocios: Basilio de Cesarea († 379), Gregorio Nacianceno († 390) y Gregorio de Nisa († ca. 394), que fueron los principales actores teológicos de la clarificación de algunas cuestiones ontológicas que Atanasio y el Credo niceno no resolvieron directamente. Si bien el *homoousios* establecía que el Hijo pertenece al ser de Dios y, por lo tanto, la sustancia de Dios debía entenderse de una manera

²⁷ Durante muchas décadas, hasta Constantinopla I (381), muchos obispos fueron reticentes al uso del *homoousios*, no por filoarrianismo, sino por antimodalismo. Del mismo modo, muchos fueron reticentes a hablar de «tres hipóstasis», no por filomodalismo sino por antiarrianismo.

²⁸ Cf. Ayán Calvo. “Nicea”, 367-371. El monarquiano Pablo de Samosata, al que se opusieron enérgicamente los arrianos, se había posicionado en contra del *homoousios* por considerar que compartir la sustancia divina del Padre dividía la divinidad e iba en contra de la unicidad de Dios.

constitutivamente relacional, no quedaba claro del todo el lenguaje para explicar la consistencia de la alteridad intradivina. Esta profundización de los capadocios se concretará primordialmente en la distinción ontológica entre *ousía* e *hypóstasis*, que el propio Atanasio había ignorado:

«San Atanasio [...] identifica claramente a los dos: “*hypóstasis* es *ousía* y no tiene otro sentido aparte del de ser (τὸ ὄν) el mismo [...] Porque *hypóstasis* y *ousía* son existencia (ὑπαρξις): es y existe (ἔστι καὶ ὑπάρχει)”. A partir de esta identificación, la carta del sínodo de Alejandría del 362 d. C. habla de Nicea como habiendo anatematizado a quienes profesan que el Hijo es “de otra *hypóstasis* o *ousía*”, permitiendo, sin embargo, el uso de la expresión “tres *hypóstasis*” con la condición de que no implicara una separación entre estas *hypóstasis*. Fue mérito de los Padres capadocios el mostrar que esto podía ser solucionado filosóficamente»²⁹.

Los capadocios esclarecen así lo que los Padres nicenos no zanjaron por prudencia y humildad. Pero, una vez superado un primer escollo arriano, el objetivo era conciliar a los que rehuían del *homoousios* por miedo al modalismo sin ceder terreno al subordinacionismo. En este contexto hay que valorar, siguiendo a Zizioulas, que san Basilio de Cesarea fuera el artífice definitivo de la desambiguación conceptual de *hypóstasis* y *ousía* mediante la vinculación de *hypóstasis* con *prósopon*. De este modo, se podía afirmar sin vaguedad, contra la insuficiencia arriana y en línea con el Credo niceno, que el Hijo y el Espíritu son de la misma *ousía* que el Padre; a la vez que se sellaba la distinción real entre los Tres y la subsistencia hipostática de cada uno de ellos ante la tentación modalista. Al identificar *hypóstasis* y *prósopon*, Basilio impregna el término persona (*prósopon*) de la carga ontológica asociada a la palabra *hypóstasis*, lo que impide de forma concluyente ver al Padre, al Hijo y al Espíritu como meras manifestaciones *ad extra* de la sustancia divina: «Aquéllos que dicen que *ousía* e *hypóstasis* son lo mismo están obligados a confesar sólo diferentes *prosopa* y no logran escapar del mal sabeliano aun evitando usar las palabras *treis hypostaseis*»³⁰. Así, no sólo queda esclarecida la ortodoxia trinitaria, sino que acontece algo insólito para la concepción griega del mundo: situar a la persona, no como una simple apariencia de algo primero (la *ousía*), sino como categoría fundante última del conjunto de

²⁹ Zizioulas. *El ser eclesial*, 50, nota 24. La cita literal de san Atanasio es de: *Carta a los obispos de Egipto y Libia* (PG 26, 1036 B).

³⁰ Basilio de Cesarea. *Ep.* 236,6. Citado en Zizioulas. *El ser eclesial*, 51, nota 26.

lo real. Y ello sucede gracias a que los Padres capadocios evidencian que el ser de Dios se debe a la *hypóstasis*/persona del Padre³¹.

Tras Nicea, se necesitaba mantener el término *ousía* para indicar la divinidad común de los Tres, frente a los arrianos, pero habría de combatirse una posible hermenéutica que otorgara a la *ousía* divina un lugar preeminente sobre las personas. Así, «la noción relacional de sustancia [*ousía*] en Atanasio se convierte, gracias a la creativa labor de los capadocios [que desarrollan el concepto de *hypóstasis*], en una ontología de la personeidad»³². El fruto de la elaboración de los capadocios, ante este desafío, es el Concilio de Constantinopla I (381). El Símbolo resultante conserva el *homooúsion tō Patrí* («consustancial al Padre») de Nicea, pero, asimismo, los Padres conciliares suprimen la referencia nicena «de la sustancia del Padre» (*ek tēs ousías tou Patrós*), para bloquear el peligro sustancialista, a fin de que se resaltara sencillamente que el Hijo viene «del Padre» (*ek tou Patrós*)³³. «Dicha alteración sólo tenía sentido —aclara Zizioulas— a la luz de la insistencia capadocia en el origen personal, más que sustancial de la Trinidad. Con este cambio audaz, el concilio de Constantinopla aclaró que la introducción del *homooúsios* por Nicea no debía oscurecer la fe bíblica original que se manifiesta en la expresión recogida por los antiguos credos orientales: “Creo en un Dios Padre”»³⁴. Así, al decir de Zizioulas, todo este recorrido de la conceptualización nicena y posnicena, ante la crisis arriana, demuestra que la teología trinitaria oriental hizo el camino difícil de explicar en qué sentido participa el Hijo plenamente del Padre, asumiendo que el «Dios uno» es el Padre —y no la *divinitas* o sustancia divina—, en línea con la tradición prenicena de la «monarquía divina» que trataba de ser fiel al monoteísmo bíblico³⁵.

³¹ Cf. Zizioulas, 50-54.

³² Ibid., 101, nota 67.

³³ Donde el Símbolo niceno decía: «engendrado unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre», la actualización del Símbolo de Constantinopla I (DH 150) reza: «engendrado del Padre antes de todos los siglos». El término «unigénito» no desaparece del Credo, pero en Constantinopla I se pone «Hijo único de Dios» donde en Nicea decía sólo «Hijo de Dios».

³⁴ Ioannis D. Zizioulas. *Comunión y alteridad*. Salamanca: Sígueme, 2006, 155-156.

³⁵ Cf. Zizioulas, 152-153. Para la identificación del Dios bíblico con el Padre, cf. Karl Rahner. “Theos en el Nuevo Testamento”. En *Escritos de Teología*, vol. I, 93-166. Madrid: Taurus, 1961. Para la noción de monarquía divina en un sentido ortodoxo y su diferenciación del monarquismo heterodoxo, cf. Gabino Urbarri Bilbao. *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.

Así, la teología trinitaria nicena y capadocia, sin perder el sustrato bíblico y sin ahorrarse esfuerzos especulativos, optó por penetrar la paradoja de la unidad y la trinidad a partir de las relaciones de origen, es decir, afirmando la monarquía trinitaria del Padre. Por consiguiente, si el *arché* trinitario no se encuentra en la sustancia divina, sino en el Padre, entonces hay que afirmar que éste, como sostén de la unidad, es constitutivamente relacional y generador de comunión y alteridad personal, porque, como expone Gregorio Nacianceno, «el Padre no es un nombre de sustancia, ni un nombre de acción, sino un nombre de relación»³⁶. Es decir, tan importante es insistir en el origen de la unidad divina como en las relaciones que unen a los Tres en igual dignidad divina. De esta suerte, podemos sintetizar esta paradoja en una famosa frase del Nacianceno que se ha convertido en un bello axioma de epistemología trinitaria: «No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me baña con su esplendor. No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la unidad me posee de nuevo»³⁷. Por tanto, lo decisivo en cuanto a la teología de Dios no será si empezamos a reflexionar sobre el Uno o los Tres, sino mantener la integridad del dogma³⁸.

5.3. SIMPLICIDAD DIVINA Y ALTERIDAD INTRATRINITARIA

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿no volvemos entonces a la ontología de la reducción al Uno al subrayar la prioridad trinitaria del Padre? Lo primero que puede decirse es que, de este modo, la primacía no se halla en lo Uno impersonal o la vaciedad allende el rostro, sino en la persona que, sustancialmente, está constituida por la alteridad y el amor interpersonal. Dice Gregorio de Nisa, «incluso aunque uno de los nombres no se pronuncie [Padre e Hijo], el que se omite queda connotado en aquél que se pronuncia, tal es la implicación y concordancia del uno con el otro; *cada uno de ellos se vislumbra en el otro de tal modo que uno no*

³⁶ Cf. Gregorio Nacianceno. *Los cinco discursos teológicos*, 29[3], 16. En la cita, el primer número indica su lugar en el total de sus *Discursos*, y el número entre corchetes indica su lugar entre los cinco discursos teológicos editados por separado.

³⁷ Gregorio Nacianceno. *Discursos*, 40, 41 (PG 36, 417). Citado en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, 256.

³⁸ Cf. Schmaus, 374 (§ 46).

puede ser concebido sin el otro»³⁹. Es decir, nunca fue el Padre en soledad: eternamente existe el amor personal del Padre que vive en la donación de sí al Hijo y al Espíritu; eternamente el Hijo se recibe activamente del Padre y se entrega a éste en una reciprocidad asimétrica; y eternamente Padre e Hijo comparten su amor en la culminación del Espíritu, que posibilita, como puro exceso de amor trinitario, la apertura a lo otro de lo divino por pura gratuidad —en las antípodas de la necesidad y carencia ontológicas—⁴⁰.

En esta perspectiva ha de pensarse el atributo tradicional de la simplicidad divina. Mientras que, para la tradición neoplatónica, la simplicidad conlleva autosuficiencia monádica respecto del encuentro personal, la alteridad y el amor; para la teología (pos)nicena, «la simplicidad divina se concibe como parte de la *vida* divina, más que como parte de una mónada primordial»⁴¹. Es decir, el atributo de la simplicidad se opone a la idea de que la divinidad sea una composición de subdeidades u otros principios constituidos anteriormente —«si en Dios hubiese composición, habría que buscar fuera de Dios una realidad para explicar y comprender por medio de ella a Dios»—⁴²; sin embargo, la idea de simplicidad no contradice que la unidad divina esté transida de la fecundidad del amor *perijorético* entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo⁴³. A partir de esta intuición perenne, el desarrollo teológico trinitario emprendió el camino de conceptualizar el modo de relaciones entre las Personas divinas, manteniendo la paradoja entre la simplicidad divina de la *ousía* y las tres hipóstasis. Por ejemplo, en Occidente, para explicar esta paradoja, san Hilario de Poitiers († 367) inauguró el lenguaje trinitario del don. Luego

³⁹ Gregorio de Nisa. *Contra Eunomio*. 4, 8. Citado en Zizioulas. *Comunión y alteridad*, 158, nota 33. Zizioulas ha recordado que los capadocios pudieron afirmar la prioridad lógica u ontológica del Padre negando su prioridad temporal, pues usaron el concepto de «causa» (*aition*) sin asociarlo con la prevalencia cronológica.

⁴⁰ Gregorio Nacianceno apuesta por una generación libre del Padre (*Dis.* 29, 6), para oponerse sin ambigüedad a la teoría de las emanaciones de Plotino (*Enéadas*, V, 1,6) declinada en la lógica de la necesidad: «Uno de esos filósofos griegos [...] tuvo la osadía de decir esto [desbordamiento de bondad] comparándolo con un cráter que desborda. [...] Guardémonos de admitir una generación necesaria y una especie de desbordamiento natural e incoercible que no conviene en absoluto a nuestras ideas sobre la divinidad» (Gregorio Nacianceno. *Los cinco discursos teológicos*, 29[3], 2).

⁴¹ Rowan Williams. *Arrio. Herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme 2010, 284.

⁴² Schmaus, 500 (§ 68).

⁴³ Cf. Mateo-Seco, 452.

san Agustín († 430) abrió el camino al lenguaje trinitario de la relación, que sería ahondado, con un salto de muchos siglos, primero por Ricardo de San Víctor († 1173), mediante su énfasis en el amor tripersonal, y luego por santo Tomás († 1274), al concebir la simplicidad de la esencia divina desde las relaciones subsistentes entre las Personas divinas⁴⁴.

La paradójica ortodoxia trinitaria del Uno y la Alteridad supone, de este modo, una auténtica revolución ontológica y metafísica: la alteridad no es separación y escisión de la unidad primera, sino factor constitutivo de la vida y unidad primordial. Si para Plotino la alteridad es *per se* opuesta a la simplicidad del Uno, para la teología nicena el Uno divino, no sólo no está reñido con la alteridad, sino que hace de la diferencia interpersonal interna su razón de ser. Así, podemos afirmar que el Padre es el Uno, no por ser el Solo, sino por incluir a otros en su unidad. El Padre es la fuente de la unidad trinitaria, el origen de la *ousía* divina que es compartida eternamente con el Hijo y el Espíritu. Por eso, trinitariamente y de forma derivada, el Uno refiere también a la sustancia divina, al modo típicamente latino (*vgr.* Símbolo de Toledo del 400 [DH 188]), pues Padre, Hijo y Espíritu son Uno en *ousía*. Eso sí, habrá que tener cuidado y no sobreponer la *divinitas* a las Personas. Por ejemplo, ninguno de los latinos citados (Hilario, Agustín, Ricardo, Tomás) dejó de integrar la doctrina del Padre como *origo et fons divinitatis*.

6. RELACIÓN ENTRE *THEOLOGIA* Y *OIKONOMÍA*: LA ALTERIDAD EN DIOS, CLAVE DE BÓVEDA DE LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

El concepto de la alteridad intratrinitaria de Dios nos muestra una concepción sobre el ser y el conjunto de lo real (sobre la creación) donde la relación, la alteridad y la diferencia no son categorías degradadas, sino que constituyen su misma entraña; y más aún, nos revela que estas categorías han de entenderse primordialmente desde la clave de lo *personal*. De este punto, podría decirse, pende la novedad radical del cristianismo respecto del resto de religiones monoteístas abrahámicas y, por

⁴⁴ En nuestros días, bebiendo de la doctrina tomista, ha insistido en la importancia de la absoluta simplicidad divina: Thomas Joseph White. *The Trinity. On the Nature and Mystery of the One God*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2022, 239-260.

supuesto, de las religiones orientales. No se trata exclusivamente de un asunto referente a las consideraciones que las distintas religiones tienen sobre Dios, sino que al mismo tiempo toca la *Weltanschauung* de cada religión, su comprensión de la creación, de la salvación del hombre y su destino escatológico.

Con el hallazgo trinitario del *homoousios*, centrémonos en que Nicea consigue explicar la condición suficiente de la doctrina bíblica de la creación gratuita de Dios, sin que ello suponga necesidad divina ni degradación del mundo creado. El teólogo H. U. von Balthasar explicaría que el monoteísmo trinitario de la revelación cristiana consigue casar las categorías de alteridad y unidad en Dios, de tal suerte que permite concebir una creación que es imagen de Dios y a la vez distinta del Creador⁴⁵. Y porque la creación es ontológicamente distinta de Dios (al contrario que en las cosmovisiones orientales), es verdaderamente amada por él y llamada a la comunión con él.

Ante la pregunta de por qué Dios ha creado el mundo, la fe cristiana —desde la lógica trinitaria— rechaza con rotundidad cualquier respuesta que pudiera apelar meramente al deseo omnipotente de Dios de expandir su grandeza y gloria. Esta visión de la creación divina considera que el origen del mundo no se debe al *amor* gratuito y libre, sino a la voluntad arbitraria y al poder absoluto de Dios. Y es que, dado que el amor requiere alteridad, Dios en un solipsismo eterno no tendría el amor dentro de sí y, por tanto, no crearía a causa del amor. Así, un Dios que carece de alteridad y amor intrínsecos, nos parece, tendría que concebir la creación del mundo como una emanación necesaria (panteísmo oriental) o como una producción omnipotente arbitraria (voluntarismo islámico). En el primer caso, Dios habría de buscar fuera la alteridad y la plenitud que no tiene dentro de sí, por lo que se desplegaría necesariamente hacia el mundo, de tal modo que la criatura, para su salvación, tendría que hacerse consciente de que es una parte —un momento— del proceso de realización de la Divinidad. Aquí, la libertad de las criaturas y la historia serían sólo aparentes, y la eternidad de la creación podría ponerse de relieve para resaltar que en todo momento Dios estaba desbordándose, inevitablemente, hacia fuera de sí. Por otro lado, el caso de la creación divina por el deseo omnipotente y arbitrario de Dios, ausente

⁴⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar. "Intento de resumir mi pensamiento". *Communio. Revista Católica Internacional* año 10, vol. 4 (1988): 284-288.

de lógica interna más allá de su poderío y libertad, difícilmente nos permitiría imaginar un motivo de su creación que no fuera una suerte de autodemostación egoísta —narcisista o soberbia— de su infinita gloria y riqueza. Desde esta óptica, la historia del mundo parecería más bien el desarrollo de un juego que, por propio disfrute, Dios realiza para sus criaturas y lo hace regir mediante unas leyes arbitrarias. La salvación de las criaturas sólo podría conseguirse aceptando la lógica de sumisión y dominio que impregna toda la dinámica de la creación.

Frente a estas perspectivas insuficientes, la acción creadora del Dios cristiano debe entenderse dentro de una lógica o gramática definitoria de la vida intratrinitaria que se conjuga por la alteridad interpersonal y el amor desbordante compartido⁴⁶. Así, puesto que el Padre vive desde la eternidad en plenitud de amor con el Hijo y el Espíritu, significa que, a causa de la relación, puede volverse hacia fuera de lo divino en un acto de generosidad con vistas a compartir con lo otro de sí el amor que él mismo vive como Trinidad. De este modo, aunque Dios no necesita nada de fuera, ha querido gratuitamente hacerse un interlocutor —lo otro de Dios: la creación— para que en libertad participe de su comunión trinitaria. Esta creación no es una degradación del Uno primigenio, sino alteridad diferente de Dios llamada a la plenitud. Y es que si Dios ya tiene en sí alteridad, entonces la alteridad exterior de la creación finita no comporta *per se* una caída respecto del Creador infinito, sino una invitación a la relación con aquel que es amor (1Jn 4,8).

La noción de la generación eterna del Hijo —que ya supone la alteridad intratrinitaria— como causa del dinamismo de la creación divina ha sido un lugar común recurrente en la gran teología del siglo XX⁴⁷, tanto en la evangélica como en la católica, algo que ya había puesto de relieve

⁴⁶ Para un esbozo de presentación sistemática de este asunto en diálogo con la filosofía dialéctica (Hegel), la filosofía de la diferencia (Deleuze) y la filosofía judía (esp. Levinas), cf. Tomás J. Marín Mena. *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023.

⁴⁷ Para ver algunos ejemplos, cf. Karl Barth. *Kirchliche Dogmatik*. vol. II/1. Zollikon-Zürich: TVZ, 1948, 562 (§ 31. 2); Karl Rahner. “Para la teología de la Encarnación”. En *Escritos de teología*, vol. IV. Madrid: Taurus, 1964, 151; Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 1971, 147-149; Eberhard Jüngel. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984, 483-488; Juan L. Ruiz de la Peña. *Teología de la creación*. 5.^a ed. Santander: Sal Terrae, 1999, 137; Wolfhart Pannenberg. *Teología sistemática*, vol. II. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996, 24; Gisbert Greshake. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder,

la teología clásica, al menos desde san Alberto Magno, san Buenaventura y santo Tomás⁴⁸. En este sentido, abriéndose a una reflexión cosmológica desde la teología, Adolphe Gesché, con su particular frescura, ha expresado esta intrínseca relación entre la diferencia intratrinitaria —dinamizada por la generación eterna— y el dinamismo de este mundo realmente existente:

«En oposición tanto a un monoteísmo cerrado (primer extremo) como a un politeísmo que contradijera la unicidad de Dios (otro extremo), tenemos aquí una noción de Dios extremadamente rica ya que asocia el rigor de la unidad y la riqueza de lo plural. [...] Es en sí mismo donde Dios va a buscar la diferencia, la alteridad. La diferencia, la alteridad le habita, es fuente, razón de su unidad. Existe en Dios, si se puede decir, una “exterioridad interna”. Dios no está vallado y cerrado en sí mismo [...], sino que está abierto en sí mismo y sobre sí mismo. [...] Llevando la huella de un Dios diferente (existe en sí mismo) y *diferenciador* (que crea diferencia), la creación está marcada no ya por la monotonía y lo idéntico, sino, a semejanza de Dios, por el dinamismo y la diferencia. [...] El mundo está habitado por la huella trinitaria y por tanto por un dinamismo creador infinitamente más vivo que si lo estuviera por el Dios del “simple monoteísmo”. [...] Atrevámonos a esto: ¿un Dios no trinitario hubiera podido crear el mundo? Si el Padre se ha dado un Hijo “por el cual ha creado todo”, *todo parece suceder* como si no hubiera podido crear solo y le “fuera necesaria” [o mejor: *natural*] esta mediación. En cualquier caso, digamos que si Dios hubiera creado sin haber engendrado primero, no hubiera podido crear *el mundo que nosotros conocemos*. No hubiera podido crear más que un mundo cerrado, indiferenciado, idéntico. Pero una vez que Dios ha engendrado y se ha dado en su Hijo una imagen de todas las cosas, una diferencia de sí mismo, verdaderamente puede crear *otra cosa*, a imagen de esta diferencia»⁴⁹.

2001, 269-280; Colin E. Gunton. *Unidad, Trinidad y pluralidad*. Salamanca: Sígueme, 2005, 151-261.

⁴⁸ Cf. Alberto Magno. *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 2, n. 56; Buenaventura, *I Sententiae*, d 2 a. un. q 2 fund. 1; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, aa. 4-6; *Super Boethium de Trinitate*, Prólogo. Citados en Santiago del Cura Elena. “Creación ‘ex nihilo’ como creación ‘ex amore’: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios”. En *Trinidad y creación. Semanas de Estudios Trinitarios XXXVIII*, 157-242. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003, donde encontramos un abordaje profundo y riguroso de la cuestión.

⁴⁹ Adolphe Gesché. *Cosmos. Dios para pensar*. Vol. IV. Salamanca: Sígueme, 2010, 149-150. En nota a pie reconoce la deuda con su padre Paul Gesché sobre la reflexión de qué tipo de creación hubiera hecho un Dios no trinitario.

Pero no es la estructura de la creación el único elemento del conjunto de lo real que es conformado por la alteridad intratrinitaria. El dinamismo trinitario de la generación y espiración eternas se constituye como el principio posibilitante y configurante de la gramática de la salvación. El misterio de la vida intratrinitaria de Dios permite comprender —sin agotar— todos los misterios salvíficos de la revelación cristiana: la encarnación y la pascua de Cristo, la naturaleza de la Iglesia, los sacramentos y la liturgia, la vida de gracia y el consecuente *ethos* cristiano, así como la vocación a la gloria⁵⁰.

7. ENCARNACIÓN DE DIOS Y DIVINIZACIÓN DE LA CARNE: LA EXPRESIÓN SOTERIOLÓGICA DE LA ALTERIDAD INTRATRINITARIA

Para concluir este ensayo sobre la vitalidad teológica de Nicea, exponemos brevemente el sentido de la alteridad intratrinitaria en relación con la forma concreta en que Dios ha actuado en la historia salvífica, su dinámica de santificación y glorificación de las criaturas. Así se verá que los Padres nicenos —tanto como los pre y posnicenos— sabían muy bien que una comprensión ortodoxa del misterio de Dios daba lugar a un acceso verdaderamente cristiano y totalizante al núcleo de la fe⁵¹.

Si afirmáramos la primacía de la alteridad intratrinitaria pero olvidáramos la repercusión salvífica que la encarnación del Hijo tiene para las criaturas, ciertamente nos deslizaríamos peligrosamente hacia un discurso frío, desvinculado de la vida e infiel respecto de la obra real de la Trinidad en la historia. Pero, por otro lado, quien desarrolle la teología del Verbo encarnado sin conexión con la vida interior de Dios (mucho más común, por cierto), corre el riesgo de obviar la lógica que subyace a la dinámica encarnatoria-soteriológica, lo que contiene la fatalidad de un sinfín de errores teológicos: desde una cristología sin salvación teológica hasta un dañino sentido pseudosalvífico de la cruz, pasando por la

⁵⁰ Cf. Ángel Cordovilla. “Identidad y relación. Fe trinitaria, realidad social y pluralismo religioso”. En *Creer en un Dios único, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?*, coordinado y editado por Enrique Gómez García y Enrique Somavilla Rodríguez, 201. Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2023.

⁵¹ Cf. Khaled Anatolios. *Nicea en perspectiva trinitaria. Desarrollo, sentido, legado*. Salamanca: Sígueme, 2023, 25-44.

desaparición de la relevancia cósmica de Cristo y todo tipo de excesos y defectos en relación con su doble naturaleza divino-humana, la misión del Espíritu y la Iglesia.

En el fondo, se trata de tomarse en serio el axioma fundamental de Karl Rahner SJ —la Trinidad «económica» es la Trinidad «inmanente»—, incorporando todos los matices que sean necesarios. Así, nos daremos cuenta de que la autocomunicación de Dios en tanto que revelación y donación de sí en la historia humana se debe al despliegue de la gramática de la vida intratrinitaria. Nos referimos a una cierta *armonía* trinitaria interpersonal que se repite, de forma diacrónica, dando lugar a diversas melodías dependiendo de las circunstancias; por supuesto, no aludimos a un *despliegue procesual-triádico modalista de Dios* a la manera de Joaquín de Fiore o Hegel. Se trata de la lógica concreta que tienen las Personas trinitarias de relacionarse entre sí (procesiones) y que prolongan en sus operaciones salvíficas (misiones) sin perder su dinamismo eterno. Como enfatiza el propio Rahner, ello significa considerar, incluso en las acciones comunes de la Trinidad, lo propio de cada una de las Personas divinas; por lo que, de entrada, habremos de rechazar de pleno la idea de que cualquier Persona trinitaria podría haberse encarnado⁵².

En tal sentido, a pesar de que en Nicea no se explicita el despliegue de la gramática trinitaria, la entraña del Símbolo nos orienta hacia un modo concreto de concebir la encarnación del Verbo. Desde esta perspectiva, como sabían los Padres griegos, la encarnación del Hijo no se debe primordialmente a un proyecto para enmendar la caída —aunque en efecto la encarnación nos rescata de la esclavitud del pecado—, pues significaría que Dios supeditaría la manifestación de su amor en Jesucristo a nuestro pecado. Y es que la encarnación del Hijo no puede pensarse como un movimiento coyuntural de Dios, ni siquiera como un gesto de empatía con alguien totalmente extraño, la criatura humana, como si lo humano le fuera ajeno, como si la *humanación* del Hijo no fuera un acontecimiento intrínsecamente vinculado con la creación (cf. Col 1,16). En una dirección muy distinta a la criticada se expresa Tertuliano. El Africano relata que, al principio de la creación, cuando Dios esculpía con sus propias manos la carne del hombre, tenía como referente

⁵² Cf. Rahner: “El Dios trino”, 277ss. Respecto de los matices para el axioma rahneriano, entre otros, cf. Luis F. Ladaria. *La Trinidad, misterio de comunión*. 3.^a ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013, 11-64.

al Cristo que habría de encarnarse, porque tal creación «no era solamente obra de Dios sino también prenda de Cristo encarnado»⁵³.

No queremos decir que el Verbo estuviera encarnándose de forma efectiva desde la eternidad, lo que supondría que la creación y la encarnación son necesarias. Nuestra pretensión es situar la creación y la encarnación como acciones gratuitas de la Trinidad que no son extrínsecas a su gramática. Por ello, si dicen verdad los textos neotestamentarios sobre la mediación cósmica del Logos-Cristo⁵⁴ y si Rahner tiene razón cuando afirma que el Logos eterno se hace hombre cuando se proyecta hacia la alteridad exterior de Dios⁵⁵, entonces ha de afirmarse la existencia de una *capacidad* eterna de encarnación, es decir, de una semilla eterna de carnalidad intratrinitaria del Hijo (*archi-Carne*)⁵⁶, la cual es condición de posibilidad de la creación del ser humano y de la encarnación del Verbo acontecida en Jesús. De este modo, si el Hijo es la alteridad primigenia de Dios, entonces es la Persona trinitaria capaz de incorporar dentro de sí —y hacerlo suyo propio— la alteridad de la creación, de la humanidad, lo otro de lo divino. Y ello de cara a que toda la creación y especialmente el ser humano sean partícipes de la comunión trinitaria. La unión (en)hipostática de la que hablará Calcedonia (451) tiene su posibilidad en la enseñanza nicena de que Dios tiene alteridad en sí mismo⁵⁷. Fruto de la gramática trinitaria, Jesucristo, por su absoluta plenitud divina y por su absoluta plenitud humana, sella la relación de comunión de Dios con el hombre que se ha hecho radicalmente efectiva en su divina carne⁵⁸.

Con ello, no olvidemos que el Espíritu Santo es quien lleva a cabo esta unión entre la divinidad y la humanidad en el Hijo. Porque, si la tercera Persona es el exceso de Dios —culmen del amor intratrinitario

⁵³ Tertuliano. *De resurrectione carnis*, 6, 5 (PL 2, 802 C).

⁵⁴ Cf. Jn 1,3.10; Rom 11,36; 1Cor 8,6; Col 1,16; Heb 1,2.

⁵⁵ Cf. Rahner. “Para la teología”, 151-153.

⁵⁶ «Archi-Carne» como *archi-pasibilidad*, es decir, eterno recibir su Vida del Padre. Cf. Michel Henry. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. 2.^a ed. Salamanca: Sí-gueme, 2018, § 23; Serafín Béjar Bacas. “De la «analogía entis» a la «analogía incarnationis»: nuevas mediaciones de razón para una propuesta cristológica”. *Estudios Eclesiásticos* 97, n.º 381-382 (2022): 733-734; Adrián de Prado Postigo. “El bronce de Rodin o la gloria de la carne”. En *¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación*, coordinado por Tomás J. Marín Mena, 49. Madrid: PPC, 2023.

⁵⁷ Cf. César Redondo Martínez. “Ontopersonología trinitaria”. *Lateranum* 89, n.º 1 (2023): 61.

⁵⁸ Cf. Anatolios, 420; Ratzinger, 238-239.

y puerta abierta de Dios a la creación—⁵⁹, entonces el Espíritu tiene en sí la capacidad de vehicular el acto descendente de la encarnación, unir la humanidad del Hijo con la fuente de la divinidad (el Padre) y llevar a toda carne humana hacia el seno trinitario. Él hace posible el *admirabile commercium*: el Hijo se encarna para unirse a la humanidad, de manera que pueda atraerla y arrastrarla hacia Dios, con el fin de elevarla, para que participemos libre y plenamente en la vida de la Trinidad⁶⁰.

El destino de las criaturas —la divinización o *theosis*— es ser parte del Amor trinitario: el Padre es la fuente de este amor trino, por el Hijo somos atraídos e incorporados, en virtud de la fuerza santificadora y glorificadora del Espíritu. Esta danza o *perijóresis* de la Trinidad con la criatura se percibe entonces como un despliegue de la gramática intratrinitaria. Y es que el principio trinitario de las procesiones eternas es la causa de toda su actuación trinitaria en la historia⁶¹. Pues, si Dios no se muda, el mismo dinamismo trinitario eterno es el que ha de estar vitalizando toda la historia de la salvación. De este modo, el mismo Padre que está generando eternamente al Hijo (*capax hominum, capax carnis*) es el que tiene poder para entregarlo al mundo, como carne divina, en un momento histórico concreto. Y el Espíritu que —en la espiración eterna— une y completa el amor entre el Padre y el Hijo, excediendo a Dios gratuitamente hacia fuera, es el mismo Espíritu que vehicula la encarnación de Cristo (Lc 1,26-38; 3,22) hasta la Pascua (Jn 19,30; Rom 8,11) y funda la comunión de la Iglesia en Pentecostés (Hch 2), pues es «por medio del Espíritu —dice san Basilio— [que] tenemos: el restablecimiento del paraíso, la subida al reino de los cielos, la vuelta a la adopción filial, la confiada libertad de llamar Padre nuestro a Dios, de participar en la gracia de Cristo, de ser llamado hijo de la luz, de tener parte en la gloria eterna»⁶².

⁵⁹ Cf. Ricardo de San Víctor. *La Trinidad*, III, caps. 18-20; Greshake, 258-261;383; Anatolios, 422.

⁶⁰ Cf. Orígenes. *Comentario al Evangelio de Juan*, II, 16-17; Atanasio de Alejandría. *La encarnación del Verbo*, VII («Contra los judíos»), 37; VIII («Contra los paganos»), 45; 54.

⁶¹ Para la correlación entre procesiones eternas y dinamismo trinitario histórico, además de la teología clásica, cf. Jüngel, 469-503. También Karl Rahner: “Para una teología del símbolo”. En *Escritos de Teología*, vol. IV, o. c., 301-302; K. Hemmerle. “Tesis para una ontología trinitaria”. En *Tras las huellas de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2005, § 31.

⁶² Cf. Basilio de Cesarea. *El Espíritu Santo*, XV, 36. San Basilio propugnó la verdadera divinidad del Espíritu Santo por su capacidad santificadora y perfeccionadora.

El culmen de la revelación trinitaria acontece pues en la Pascua de Jesucristo, en su entrega amorosa en la Cruz, en el descenso a los infiernos y en su gloriosa resurrección. En este sentido, puede decirse que esta máxima expresión del amor de Dios ante nuestro pecado, incluso en lo que tiene de «distancia infinita» entre el Padre y el Hijo en el abandono de la Cruz (Mc 15,34), halla en la alteridad de la intimidad trinitaria la condición de posibilidad y la causa de que esa distancia se convierta en un abrazo trinitario de salvación⁶³. Y es que el mismo Espíritu Santo que es lazo eterno de amor entre el Padre y el Hijo, es vínculo misterioso de comunión trinitaria en la oscuridad de la muerte de Jesús, así como exceso de vida pascual capaz de resucitarlo. Y, en la misma lógica, para nuestro caminar peregrinante, el proceder eterno trinitario se actualiza en la eucaristía y en la vida de gracia, que percibimos de una manera especial en la conversión del pecador. Y, cuando llegue el momento culminante, esta misma fuerza del Espíritu hará posible la venida definitiva de Cristo para recapitular todas las cosas (Ef 1,9) y hacer que permanezcamos para siempre en la gloria de Dios, en un crecimiento sin fin del amor.

8. CONCLUSIONES

Es más evidente subrayar el logro cristológico del *homoousios*. Por eso, hemos centrado nuestra atención en su envés: la *theologia* o doctrina del misterio de Dios. Es decir, nuestra preocupación ha estado puesta en el enfoque trinitario sin olvidar el cristológico. Además, con vistas a superar un método meramente doxográfico, hemos acentuado la perspectiva ontológica de Nicea; lo que no significa situarse bajo el paraguas de la «onto-teología» criticada por Heidegger, según la cual Dios sería concebido como un ente más en la serie causal de los entes del mundo (a pesar de ser el ente supremo). Se trata de lo contrario a la ontologización de Dios: al decir que el Hijo tiene la misma *ousía* que al Padre,

⁶³ La intuición está presente, mezclada con una discutible metafísica de la negatividad, en G. W. F. Hegel. *Filosofía de la religión, Últimas lecciones*. Madrid: Trotta, 2018, 266-267 [172-174] («Lección de 1827»). Para el concepto de «distancia infinita entre Dios y Dios», cf. Simone Weil. *A la espera de Dios*. 5.ª ed. Madrid: Trotta, 2009, 80-81. Tal vez el desarrollo teológico más característico del tema se encuentre en Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*. Vol. 4. Madrid: Encuentro, 1995, 300-301.

Nicea inscribe un giro en la historia de la filosofía y la metafísica. No es la filosofía griega la que determina la sustancia de Nicea, sino que es el Símbolo niceno el que cristianiza la *ousía*, el ser, la realidad. Esta cristianización de la realidad, empero, no se da primeramente porque el cristianismo se convierta en una religión de masas, como empieza ocurrir a partir del Concilio de Nicea —aunque este juicio merecería una investigación independiente—, sino porque el dogma trinitario de Nicea impregna la realidad de tal modo que se abre una nueva comprensión de Dios (diferente de los dioses del olimpo y de la divinidad filosófica) y un nuevo destino para el hombre y el cosmos (distinto al de la fatalidad helénica).

Explorando este camino, se ha comprobado que el concepto de alteridad intratrinitaria de Dios no sólo sirve para clarificar la teología ortodoxa sobre Cristo y la Trinidad ante la heterodoxia arriana y modalista, sino que también ayuda a pensar ciertos núcleos antropológicos de la teología, ofreciendo una visión armoniosa y coherente de la fe cristiana. En este sentido, no hemos pretendido ninguna novedad historiográfica, ni tampoco descubrir ningún contenido teológico impensado del Concilio de Nicea. Nuestro objetivo ha sido más bien mostrar la validez del lenguaje de la «alteridad» en el marco de la teología trinitaria de Nicea, lo que pone de manifiesto la enorme potencia conceptual de la alteridad intradivina para correlacionar la Trinidad con el conjunto de la doctrina cristiana, la vida y el ser.

A pesar de que no se trata de un concepto extrínseco a la tradición teológica, la alteridad se ha convertido en una categoría fundamental gracias su gran importancia en la filosofía contemporánea, especialmente desde las aportaciones de la fenomenología⁶⁴. Ello se debe a su gran versatilidad para abordar una diversidad de cuestiones filosóficas; por

⁶⁴ En la corriente fenomenológica de raíz husserliana, pueden mencionarse indagaciones tan dispares en torno a la alteridad como las de M. Scheler, Edith Stein, J.-P. Sartre, E. Levinas o M. Henry. También en otros filósofos del siglo XX, como M. Buber, G. Marcel, J. Ortega y Gasset, X. Zubiri o P. Laín Entralgo, pueden encontrarse cuestiones significativas al respecto. Asimismo, aunque no se hayan destacado por ello, algunas intuiciones fragmentarias sobre la alteridad pueden advertirse en filósofos del idealismo alemán como J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, F. Schelling, H. Jacobi y L. Feuerbach. Por último, sería injusto esconder la referencia a la alteridad en el viejo Platón, en Aristóteles o en la filosofía cristiana medieval, aunque de modo muy distinto.

ejemplo, ayudando a comprender mejor qué es la percepción y el conocimiento, el lenguaje y la acción, la bondad y la dinámica del mal, o el propio método de la filosofía y las estructuras últimas de lo real. Tal vez el uso más característico de la idea filosófica de alteridad se ha dado como recurso crítico para contrarrestar las insuficiencias y peligros del solipsismo, del racionalismo y del idealismo, sin necesidad de arrojarlos en manos de un realismo ingenuo; y, al mismo tiempo, desde el pensamiento de la alteridad se ha puesto de relieve el carácter relacional, intersubjetivo y dialogal de la vida humana.

Por ello, del mismo modo que para la teología en Nicea no fue indiferente el lenguaje filosófico de la antigüedad helénica, la teología de hoy se puede beneficiar del énfasis filosófico contemporáneo de la alteridad, que sirve para afinar la consistencia de la experiencia y el ser. Y, precisamente, porque el desarrollo explícito de la categoría de alteridad es relativamente reciente, hemos sentido la obligación de justificar de un modo hermenéutico y contextualizado en qué sentido Nicea contiene la noción de la alteridad en Dios. Las numerosas referencias patrísticas han pretendido fortalecer la tesis de que Nicea (*versus* Arrio) continúa la tradición teológica prenicena y que los capadocios clarifican el posible equívoco modalista de Nicea. Lo mismo sucede con las alusiones a los teólogos del siglo XX y XXI: sin acudir necesariamente al lenguaje de la alteridad (que en sí mismo no es dogmático), en los ejemplos citados se insinúa el concepto de la alteridad intratrinitaria y su vinculación con Nicea. En esta perspectiva, hemos dejado claro que la doctrina tradicional de las procesiones intratrinitarias apuntaba hacia esta misma idea; igual que cuando se habla dogmáticamente de una *ousía* (sustancia, esencia o naturaleza) y tres hipóstasis (personas); o cuando se subraya la paradoja de la unidad y la distinción en Dios; o incluso cuando la teología trinitaria contemporánea ha insistido en otros binomios como diferencia y comunión; persona y relación; donación y reciprocidad. En esta línea, nuestro trabajo, más que reivindicar originalidad, quiere llamar la atención sobre la convergencia y seguir horadando las posibilidades de la noción misma de alteridad intratrinitaria.

Al darnos cuenta de que la dimensión trinitaria del *homoousios* impregna toda la realidad, hemos tratado de calibrar, a manera de esbozo, la repercusión vital del concepto de la alteridad en Dios en el conjunto de la sistemática cristiana. Para ello, hemos concretado el alcance histórico-salvífico de la alteridad intratrinitaria en la doctrina de la creación, la

encarnación y la divinización. Hemos expuesto el vínculo de la alteridad intratrinitaria con la teología de la creación acudiendo a un cierto contraste con las cosmovisiones del «monoteísmo cerrado» y del panteísmo, de manera que se capte mejor cómo la lógica trinitaria explica, en cuanto paradigma irreductible, el dinamismo de la creación y su vocación más profunda. Esto no quiere decir que la cuestión sobre lo diferenciador cristiano quede clausurada en este ámbito, ni que la creación desde la perspectiva bíblico-hebrea no suponga en gran medida el dinamismo al que apunta la lógica trinitaria. Así, el despliegue de la gramática intratrinitaria a la hora de explicar el misterio de la encarnación termina de mostrarnos la lógica interna del Símbolo Niceno, hasta el punto de conectarlo de modo congruente con la *theosis* antropológica y la cristología calcedonense. Se demuestra así que la disputa teológica por el *homoousios* no fue una simple sutileza del lenguaje, sino una cuestión que tocaba el corazón de la fe en Cristo como revelador de Dios y divinizador del hombre.

Así las cosas, la intuición de la alteridad en Dios puede asumirse como un principio formal de toda la reflexión sistemática de la teología y un hito revolucionario para la historia filosófica del ser, gracias a la centralidad ontológica de la alteridad personal y la comunión interpersonal. En esa dirección, la explicación teológica, histórica y metafísica sobre la dimensión intratrinitaria del *homoousios* espera haber contribuido al objeto de desentrañar el *proprium christianum* en diálogo con la filosofía. Un desarrollo ulterior de una reflexión teológica que desee integrar la confesión trinitaria como eje vertebrador de la fe no podrá pasar por alto que la categoría de la alteridad interpersonal configura el seno mismo de Dios. Tampoco podrá hacerlo una filosofía honesta con el *novum* que comporta el cristianismo.

REFERENCIAS

FUENTES DE LA TRADICIÓN

Atanasio de Alejandría. *La encarnación del Verbo*, vol. 6 *Biblioteca de Patristica*, editado por F. Guerrero Martínez y J. C. Fernández Sahelices, 2.^a ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.

Atenágoras. *Legación en favor de los cristianos*. En *Padres Apologistas griegos*, editado por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1954.

- Basilio de Cesarea. *El Espíritu Santo*, vol. 32 *Biblioteca Patrística*, editado por Giovanna Azzali Bernardelli y Argimiro Velasco, 2.^a ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- Clemente de Alejandría. *El protréptico*, vol. 31 *Fuentes Patrísticas*, editado por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.
- El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum*, editado por Heinrich Denzinger y Peter Hünermann. 45.^a ed. Barcelona: Herder, 2017.
- Gregorio Nacianceno. *Discursos*, 40, 41 (PG 36, 417).
- Gregorio Nacianceno. *Los cinco discursos teológicos*, vol. 30 *Biblioteca Patrística*, editado por José Ramón Díaz Sánchez-Cid. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- Marcelo de Ancira. *Carta a Julio – Fragmentos teológicos – Sobre la Iglesia*, vol. 36 *Fuentes Patrísticas*, editado por Samuel Fernández. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- Orígenes. *Comentario al Evangelio de Juan*, vol. 1 *Biblioteca de Patrística*, editado por Patricia A. Ciner, vol. 115. Madrid: Ciudad Nueva, 2020.
- Ricardo de San Víctor. *La Trinidad*. Editado por Eduardo Otero Pereira. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Teófilo de Antioquía. *Los tres libros a Autólico*. En *Padres Apologistas griegos*, editado por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1954.
- Tertuliano. *De resurrectione carnis* (PL 2, 802 C).

AUTORES MODERNOS

- Anatolios, Khaled. *Nicea en perspectiva trinitaria. Desarrollo, sentido, legado*. Salamanca: Sígueme, 2023.
- Ayán Calvo, Juan José. “Nicea y el problemático *homoousios*”. En *El siglo de Osio de Córdoba: actas del congreso internacional*, coordinado por Antonio Javier Reyes Guerrero, 318-380. Madrid: BAC, 2015.
- Balthasar, Hans Urs von. “Intento de resumir mi pensamiento”: *Comunio*. *Revista Católica Internacional* año 10, vol. 4 (1988): 284-288.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática*. Vol. 4. Madrid: Encuentro, 1995.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*, vol. I/1 *The Doctrine of the Word of God*. § 8-12. *The Revelation of God: The Triune God*. NY-London: T&T Clark, 2009. <https://doi.org/10.5040/9780567690531>
- Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik*, vol. II/1. Zollikon-Zürich: TVZ, 1948.

- Béjar Bacas, Serafín. “De la «analogia entis» a la «analogia incarnationis»: nuevas mediaciones de razón para un propuesta cristológica”. *Estudios Eclesiásticos* 97, n.º 381-382 (2022): 715-744. <https://doi.org/10.14422/ee.v97.i381-382.y2022.014>
- Boff, Leonardo. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: Paulinas, 1986.
- Ciner, Patricia A. “Introducción”. En Orígenes. *Comentario al Evangelio de Juan*, vol. 1. En *Biblioteca de Patrística*, editado por Patricia A. Ciner, vol. 115, 13-96. Madrid: Ciudad Nueva, 2020.
- Coda, Piero. *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2014.
- Cordovilla, Ángel. “Identidad y relación. Fe trinitaria, realidad social y pluralismo religioso”. En *Creer en un Dios único, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?*, coordinado y editado por Enrique Gómez García y Enrique Somavilla Rodríguez, 183-209. Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2023.
- Cordovilla, Ángel. *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012.
- Cura Elena, Santiago del. “Creación ‘ex nihilo’ como creación ‘ex amore’: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios”. En *Trinidad y creación. Semanas de Estudios Trinitarios XXXVIII*, 157-242. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- Fernández, Samuel. “Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana”. *Scripta Theologica* 45 (2013): 9-40. <https://doi.org/10.15581/006.45.1150>
- Fernández, Samuel. “Introducción”. En Marcelo de Ancira. *Carta a Julio – Fragmentos teológicos – Sobre la Iglesia*. En *Fuentes Patrísticas*, editado por Samuel Fernández, vol. 36, 11-87. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- Fernández, Samuel. “Marcelo de Ancira y la sabiduría de Pr 8. Teología y hermenéutica”. *Revista Teología* 56, n.º 128 (2019): 103-117. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/9373>
- Ferrara, Ricardo. *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Florenski, Pável. *La columna y el fundamento de la verdad*. Editado por Francisco J. López Sáez. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Gesché, Adolphe. *Cosmos. Dios para pensar*. Vol. IV. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.

- Grillmeier, Alois. *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Gunton, Colin E. *Unidad, Trinidad y pluralidad*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Hegel, G. W. F. *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Editado por Ricardo Ferrara. Madrid: Trotta, 2018.
- Hemmerle, Klaus. "Tesis para una ontología trinitaria". En *Tras las huellas de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 2018.
- Jüngel, Eberhard. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Küng, Hans. *Ser cristiano*. 4.^a ed. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Ladaria, Luis F. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. 4.^a ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- Ladaria, Luis F. *La Trinidad, misterio de comunión*. 3.^a ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013.
- Marín Mena, Tomás J. *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023.
- Mateo-Seco, Lucas F. *Dios Uno y Trino*. 2.^a ed. Pamplona: EUNSA, 2004.
- Moltmann, Jürgen. *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Müller, Gerhard L. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. 2.^a ed. Barcelona: Herder, 2009.
- Orbe, Antonio. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, vol. I/1 y vol. I/2. Roma: Universidad Gregoriana, 1958.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teología sistemática*. Vol. II. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Pikaza, Xabier. *Dios como espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989.
- Prado Postigo, Adrián de. "El bronce de Rodin o la gloria de la carne". En *¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación*, coordinado por Tomás J. Marín Mena, 35-51. Madrid: PPC, 2023. <https://doi.org/10.17613/wpw1-4r85>
- Rahner, Karl. "El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación". En *Mysterium Salutis*, vol. II. *La historia de la salvación antes de Cristo*, dirigido por Johannes Feiner, y Magnus Löhrer, 2.^a ed., 269-335. Madrid: Cristiandad, 1977.

- Rahner, Karl. "Para la teología de la Encarnación". En *Escritos de teología*, vol. IV, 139-157. Madrid: Taurus, 1964.
- Rahner, Karl. "Para una teología del símbolo". En *Escritos de Teología*, vol. IV, 281-321. Madrid: Taurus, 1964.
- Rahner, Karl. "Theos en el Nuevo Testamento". En *Escritos de Teología*, vol. I. Madrid: Taurus, 1961, 93-166.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Redondo Martínez, César. "Ontopersonología trinitaria". *Lateranum* 89, n.º 1 (2023): 31-65.
- Rovira Belloso, Josep M.^a. *Revelación de Dios, salvación del hombre*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979.
- Rovira Belloso, Josep M.^a. *Tratado de Dios uno y trino*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.
- Ruiz de la Peña, Juan L. *Teología de la creación*. 5.^a ed. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Schillebeeckx, Edward. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Trotta, 2002.
- Schmaus, Michael. *Teología dogmática*, vol. I. *La Trinidad de Dios*. Madrid: Rialp, 1960.
- Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. 2.^a ed. Madrid: Trotta, 1999.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1999.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Verges, Salvador, y José María Dalmau. *Dios revelado por Cristo*. 2.^a ed. Madrid: BAC, 1976.
- Weil, Simone. *A la espera de Dios*. 5.^a ed. Madrid: Trotta, 2009.
- White, Thomas Joseph. *The Trinity. On the Nature and Mystery of the One God*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2022. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2d7x4zw>
- Williams, Rowan. *Arrio. Herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Zizioulas, Ioannis D. *Comunión y alteridad*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Zizioulas, Ioannis D. *El ser eclesial*. Salamanca: Sígueme, 2003.