

# Equivalencia de fórmulas en las sistematizaciones trinitarias griega y latina

## Observaciones y sugerencias

Recorriendo la elaboración filosófico-teológica del misterio trinitario en los principales representantes de las diversas épocas y escuelas a lo largo del cristianismo antiguo y medieval, se han observado dos diferentes concepciones, designadas con los nombres de griega y latina<sup>1</sup>.

En el dominio filosófico, si, después de haber distinguido en una misma realidad los conceptos de naturaleza y de persona, queremos reunirlos para reconstruir la realidad en una síntesis científica, se presentan dos caminos, que originan dos diversas teorías: cuando nos fijamos ante todo en el concepto de naturaleza y añadimos a continuación la idea de personalidad, definiremos la realidad concreta: una naturaleza personificada. Este procedimiento toma a la naturaleza *in recto*, y a la persona *in obliquo*. La personalidad sobreviene a la naturaleza, como su último complemento que la constituye *maxime in se, tota in se*.

Si, por el contrario, el pensamiento recae primero sobre la persona, para pasar después a la naturaleza, la realidad concreta se definirá: una persona poseedora de una naturaleza. Aquí la persona aparece *in recto*, y la naturaleza, *in obliquo*. La persona es *subiectum possidens naturam*. De modo que en el primer caso hablamos de una naturaleza que posee a la personalidad, y en el segundo, de una persona que posee a la naturaleza.

---

<sup>1</sup> Las siguientes líneas resumen a TH. DE REGNON, S. I., *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, 1 (a. 1892) 251s.

En el dominio teológico esta doble manera de pensar, aplicada al misterio trinitario, conduce al siguiente resultado<sup>2</sup>:

Según el primer aspecto, que es el llamado latino, la mirada se fija ante todo en la naturaleza divina, como raíz de todas las divinas perfecciones, y después atiende a las personas que en cierto sentido complementan a la naturaleza.

Según el segundo modo de concebir el misterio, que es el denominado griego, se concentra primero la atención en las personas, o con más exactitud, en la persona del Padre, donde originariamente subsiste de modo personal la divinidad; después se observa cómo esta divina naturaleza, en virtud de la fecundidad natural del Padre, es comunicada a las otras dos personas divinas.

Conforme a estas reflexiones, el llamado diagrama griego es una línea recta que va del Padre por el Hijo hasta el Espíritu Santo: *a Patre per Filium in Spiritu Sancto*. Es la corriente de vida divina que, partiendo del Padre y pasando por el Hijo, descansa y se termina en el Espíritu.

En cambio, el diagrama latino se describe en forma triangular. En el orden lógico lo primero es la superficie numéricamente una, y lo segundo, los tres ángulos realmente distintos entre sí: una esencia, tres personas.

Este doble diagrama tiene su aplicación en el modo peculiar de entender la procesión del Espíritu: *a Patre per Filium* en los griegos y *a Patre Filioque* en los latinos.

No pocos escritores modernos ven asimismo reflejados dichos conceptos en la manera de explicar la operación divina *ad extra*. [Los griegos—se observa—presentan una intervención personal, formal, de cada una de las personas divinas en la producción de los seres; por tanto, desconocen las apropiaciones. Otra es la posición latina que ante el acto creativo sólo concibe a Dios como uno: *Deus concipitur ut unus, non ut trinus*.

Hasta aquí las líneas generales de las divergencias greco-latinas, subrayadas principalmente en una interpretación sistemática filosófico-teológica, bastante frecuente hoy día en los autores.

Ya en el siglo XVII, Petavio, llamado el Padre de la Historia de los Dogmas, observó y procuró armonizar ciertas discrepancias que aparecían en el enorme arsenal de documen-

---

<sup>2</sup> Cf. J. BILZ, *Die Trinitätslehre des hl. Joannes v. Damaskus* (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 9,3 (a. 1909) 98.

tos patrísticos utilizados en su magna obra: *Dogmata Theologica*.

Otro jesuita francés, Teodoro de Regnon, a fines del siglo pasado, aprovechando en gran parte la rica mina que encontró en Petavio, elaboró una explicación, base de posteriores elucubraciones, en las cuales descuellan a veces potentes y originales talentos, o al menos espíritus agudos y penetrantes<sup>3</sup>.

El objetivo de la presente disertación no puede ser, naturalmente, abordar en toda su amplitud un tema tan extenso y tan fecundo. Sólo se pretende apuntar algunas observaciones y sugerencias, como se ha indicado ya en el subtítulo del trabajo. La materia se reducirá a los siguientes puntos:

- 1.º Delimitación de los campos griego y latino en la elaboración trinitaria.
- 2.º Elementos que de hecho influyeron en esta elaboración y sus consecuencias.
- 3.º Concepción griega de las personas divinas. Utilización del neoplatonismo. Desviaciones y correctivos.
- 4.º Pensamiento griego de las procesiones divinas bajo dicho influjo neoplatónico. Sus reminiscencias en la Escolástica.
- 5.º Las fórmulas *Filioque* y *per Filium*. Interferencias y síntesis agustiniana.
- 6.º Las operaciones *ad extra* en ambas teologías.
- 7.º Conclusiones finales.

### 1. *Delimitación de los campos griego y latino.*

Sistematizar una serie de especulaciones suele ser tarea delicada, incluso a veces tratándose del mismo autor en las diversas épocas de su actividad científica. ¡Cuánto más complejo y difícil será reducir a un solo sistema el conjunto de la teología griega por una parte y el de la latina por otra!

De aquí cierta diversidad entre algunos autores, al pretender clasificar a los Padres y teólogos en uno y otro dominio. Se suele convenir desde luego en que no todos los Padres de lengua griega entran en el campo de la teología trinitaria denominada griega, como tampoco las obras latinas pertenecen todas a la teología homónima. Hecha esta reserva general, ob-

---

<sup>3</sup> Puede verse una bibliografía de los principales escritores contemporáneos en la interesante disertación del R. P. J. M. ALONSO, C. M. F., *Naturaleza y fundamentos de la gracia de la Virgen*: EstMar, 5 (1946) 35.

servamos que a San Atanasio, v. gr., le colocan Cavallera<sup>4</sup> y Schmaus<sup>5</sup> con los que ellos llaman occidentales, por lo que toca a la enunciación y formulismo de la fe trinitaria, y esto, porque la concepción dicha occidental o latina parte de la divina esencia para pasar después a las personas, y Atanasio es precisamente el campeón de la unidad de la *ousia* divina.

Claro es que en esta hipótesis lo mismo Capadocios, Basilio y Gregorio Nacianceno tienen rasgos de latinismo, cuando acentúan la unidad en Dios.

Por otra parte, al hablar de teología latina no se suele entender la patristica, sino la escolástica, aunque advierten<sup>6</sup> que en la misma escolástica Ricardo de San Víctor, Alejandro de Alés, Durando y en parte San Buenaventura se aproximan más bien a la especulación griega.

Tal vez las mejores denominaciones, según la mente de algunos, serían: metafísica trinitaria griega y psicología trinitaria agustiniense-escolástica. Los representantes de aquella serían Orígenes y otros varios alejandrinos, los Padres de Capadocia en general, pero sobre todo el Pseudodionisio Areopagita y San Juan Damasceno.

En cuanto al Occidente, después de Tertuliano, que, si bien subordinacionista, acentuó mucho la unidad divina, se considera a San Agustín como el más genuino representante de la teoría latina, la cual bajo su influjo se transmite y perfecciona en San Anselmo, en Pedro Lombardo y en Santo Tomás de Aquino.

A esta distribución se podrían aún poner ciertas reservas, pero para nuestro intento bastan las sugerencias apuntadas.

## 2. Elementos factores de la elaboración griega y latina. Sus consecuencias.

De hecho nadie puede negar ciertas divergencias, no ya entre los teólogos griegos y latinos, sino entre las diversas escuelas de uno u otro campo. Y es lo más natural, si se tienen en cuenta las distintas mentalidades y épocas, y los diferentes errores que había que refutar.

Pero ante todo nótese que a través de la patristica y escolástica corre un raudal cristalino por el cauce incommovible

<sup>4</sup> *Le schisme d'Antioche* (1905) 303.318; y *Saint Athanase* (1907) 28.39, etc.

<sup>5</sup> *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* Münsterische Beiträge zur Theologie, 2 (a. 1927) 11.

<sup>6</sup> Cf. BILZ, o. c., 96, nota 1.

de la tradición, con la Escritura como punto de partida. Así se explica, v. gr., en el aspecto bíblico-paulino el empleo que hacen los Padres griegos de las partículas *ex quo*, *per quem*, *in quo*<sup>7</sup>, aplicadas correspondientemente a las tres personas divinas. Sólo el uso de este formulismo diverso para cada una de las personas no implica de suyo diversidad de influjo en el efecto, tanto más cuanto que la partícula *per quem* en el mismo San Pablo se dice a veces del Padre<sup>8</sup>, y por tanto no es propia y exclusiva del Hijo.

Tampoco hay que olvidar el origen bíblico de expresiones como los epítetos *Dei Virtus et Sapientia*<sup>9</sup>, aplicados al Hijo de Dios, aunque por otra parte bajo estos términos introduzcan a veces los Padres concepciones filosóficas inspiradas en las fuerzas o *dynameis* neoplatónicas<sup>10</sup>.

Otro factor decisivo en la especulación y formulismo trinitarios de los escritores antiguos es su actitud antiherética, el espíritu polémico, la defensa de la ortodoxia. Así se explica que Orígenes y Dionisio de Alejandría, por ejemplo, y en parte Tertuliano y los Padres de Capadocia, insistan contra el sabelianismo en la distinción de hypóstasis divinas, y que en cambio los Padres del siglo IV en general acentúen contra los arrianos la consubstancialidad e igualdad de las personas. De aquí que resulte a veces difícil, como ya se ha indicado, sistematizar las enseñanzas de los Padres, sobre todo de los griegos. El mismo escritor hará hincapié en uno u otro elemento, según su actitud y según el error que pretenda refutar.

### 3. *Concepción griega de las personas divinas. Utilización del neoplatonismo. Desviaciones y correctivos.*

Lógica e históricamente los conceptos esencia de Dios, personas y procesiones divinas están enlazados entre sí en las especulaciones trinitarias, de modo que resulta difícil desglosar los temas. Con todo, para mayor claridad, vamos a considerar ahora principalmente las características o notas de las personas en función o con reminiscencias de la mentalidad filosófica religiosa que influenciaba a los Padres. Nos fijamos

<sup>7</sup> En San Pablo mismo, Rom 11,36, la fórmula "de quien, por quien, para quien son todas las cosas" se refiere a Dios Uno.

<sup>8</sup> Por ejemplo, en 1Cor 1,9.

<sup>9</sup> Cf. 1Cor 1,24.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, respecto de Orígenes, a R. CADIU, *La Jeunesse d'Origène...* (1936) 212s.

en el neoplatonismo, ya porque el influjo de otras escuelas es más reducido y menos profundo, v. gr., el de la estoica en los apologistas del siglo II acerca del *Logos prophoricos* y el *Logos endiathetos*, ya porque los teólogos modernos más adictos a la sistematización griega suelen subrayar sobre todo aquella doctrina. Empecemos dando un breve resumen del sistema plotiniano, el que más nos interesa de los neoplatónicos <sup>11</sup>.

Trascendencia, unidad y bondad son elementos o atributos que, después de Platón, y al menos en parte, a través del alejandrino platonizante, Filón, asigna al neoplatonismo, sobre todo el de Plotino, al Sér Primero. Dios trascendente, es decir, más allá de todo sér, porque sin esta indeterminación no sería perfecto, dependería del límite. Dios unidad, pues lo primero es lo mejor, y es mejor la unidad que lo múltiple. Dios bondad, porque el bien, desde Platón, en la estima de los filósofos de la escuela, poseía cierta preeminencia entre las ideas.

Un cuarto elemento se imponía para explicar, v. gr., el origen del mundo: era la Inteligencia. Pero aquí difiere Plotino de los platónicos anteriores. Estos, del orden cósmico y de la superioridad de lo inteligible sobre lo sensible, inferían sencillamente la necesidad de admitir un entendimiento organizador y conservador del Universo. Plotino ahonda más: la Inteligencia no puede ser la razón primera de las cosas, porque ella misma en su contenido es dualidad de intelecto e inteligible: ahora bien, la dualidad es posterior a la unidad, pues, como ya se ha indicado, lo uno prevalece sobre lo múltiple.

La Inteligencia, por consiguiente, no es el primer principio, pero precede inmediatamente de él, como el calor del fuego y la frialdad de la nieve y el término semejante, engendrado por todo organismo que ha llegado a su perfecto desarrollo.

Este primer término producido por el Uno absoluto es la primera realidad determinada y formada: es el *Nous* o Inteligencia divina que se constituye plenamente en razón de intelectualidad al contemplar su principio. Contemplación que, en cierto sentido, tiene que descomponer en múltiples ideas la simplicidad del Uno absoluto para poder comprenderlo.

De esta manera brotan y subsisten en el seno de la divina Inteligencia, ordenadas por ella, múltiples ideas, las cuales por una parte son, además de objetos pensados, potencias espirituales dentro del mismo intelecto divino, y por otra parte

---

<sup>11</sup> Cf. R. ARNÓU, *Platonisme des Pères* (DTC 12, a. 1934) 2275s; QADROU, o. c., 212.

integran el mundo inteligible y originan, mediante el alma universal, el conjunto de los seres sensibles.

Resumiendo, se pueden distinguir tres términos, siguiendo la mente de la filosofía neoplatónica: el Uno trascendente, el Nous o inteligencia con sus ideas, y el conjunto de los demás seres que forman la armoniosa multiplicidad de las criaturas.

Más exactamente, Plotino, valiéndose de la metáfora de la luz<sup>12</sup>, distinguía primero un centro del mundo luminoso, es decir, el Uno; en segundo lugar, un círculo radiante, emanado del centro, es el Nous; en tercer lugar, otro segundo círculo, *lumen de lumine*, que es el alma del mundo. Por último, algo opaco, el mundo sensible, que, a falta de luz propia, la recibe de fuera.

El mismo Plotino<sup>13</sup> atribuía a Platón un triple principio: ἓν, ἓν πολλά, ἓν καί πολλά, o sea: Uno en sentido propio, Uno múltiple, Uno y múltiple.

Esta rápida ojeada a las teorías neoplatónicas era necesaria para entender mejor los vestigios innegables de ellas que ocurren en las explicaciones trinitarias de los Padres griegos. Recordemos algunos ejemplos, retrocediendo varios decenios respecto de Plotino.

## ESCUELA ALEJANDRINA

Ya desde sus comienzos el Didascalion alejandrino recibe el influjo de una corriente platónica, más o menos amalgamada con otras: es el sistema neoplatónico, que, después del judío alejandrino Filón, había sido enseñado por Numenio de Apamea y Amonio Saccas, de quien a principios del siglo III fueron discípulos Plotino y Orígenes.

Antes de ocuparnos con este último, dos palabras acerca de su antecesor en la prefectura del Didascalion, Clemente<sup>14</sup>.

Si, para los platónicos, trascendencia y unidad eran atributos del Ser primero, y unidad-multiplicidad e inteligencia era característica del segundo Principio, en Clemente parece resonar el eco de estas enseñanzas, al afirmar que Dios no es

<sup>12</sup> Véase Cl. BAEUMKER, *Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher d. XIII. Jahrhunderts* (Beiträge. z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters, 3,2, a. 1908) 367.

<sup>13</sup> *Enneades* 5,1,8 (ed. CREUZER-HOSER, 1855, p. 305).

<sup>14</sup> Cf. ARNOU, l. c., 2306; J. LEBRETON en *RevHistEccl* 20 (1924) 17, donde se recogen los pasajes más notables.

objeto de la ciencia, pero que el Hijo es Sabiduría y Ciencia y Verdad. Dios es Uno y sólo Uno<sup>15</sup>. El Hijo es Uno, que es todas las cosas. En Él se reúnen y hacia Él convergen todas las *dynameis* o fuerzas del espíritu y de Él proceden todas las cosas.

Como se ve, para Clemente el Logos no es la unidad suprema, pero es a la vez uno y múltiple, contiene en sí la multiplicidad lógica de los atributos divinos y origina en el orden físico la multiplicidad de los seres cósmicos. En cambio, Tertuliano interpretaba la expresión platónica: unus et omnia, en sentido intratrinitario: "unus et omnia, dum ex uno omnia, per substantiae sc. unitatem"<sup>16</sup>.

La idea del Dios-Padre y del Logos en el gran Orígenes<sup>17</sup> es parecida a la de Clemente. En efecto: el Padre es trascendente respecto de la vida, de la esencia, de la luz; está por encima de todo esto, como había dicho Platón. En cambio, el Hijo es la vida, la verdad, la sabiduría, la esencia de las cosas, la idea de las ideas, la potencia o *dynamis*, que encierra todas las *dynameis*; el *pleroma* o plenitud de inteligibles, el *systema* de los *theoremata*, es decir, conjunto de verdades conocidas en la unidad que las asocia, la multitud de los bienes concebidos en él, en el Logos.

El Padre es la unidad absoluta; el Hijo, el origen de lo múltiple, porque es la sabiduría, donde se hallan las razones según las cuales ha hecho Dios todas las cosas. El Padre es bueno, es el Dios. El Hijo es tan sólo imagen de la bondad paterna, no es *el* Dios (con artículo), es sencillamente Dios; no es *autotheos*, es el segundo Dios, expresión esta última filoniana<sup>18</sup>, pero inspirada en el Timeo de Platón<sup>19</sup>.

Por toda esta exposición de Orígenes se puede ver el peligro que entrañaba la pretensión de encuadrar la fe trinitaria en esquemas de la filosofía pagana. En este punto—como

<sup>15</sup> Los textos sobre la trascendencia divina en Clemente pueden verse citados en J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 1 (ed. 11, a. 1930) 285, nota 3.

<sup>16</sup> *Adv. Praxeam* 2 (CSEL 47,305, ed. KROYMANN, 1906).

<sup>17</sup> Véase CADIOU, o. e., 212s; LEBRETON, art. cit., 16s, donde pueden verse reunidos los pasajes más significativos.

<sup>18</sup> *QQ. in Genesim*, 2,62 (ed. AUCHER, versión armenia) 146; EUSEBIO. *Prep. Evang.*, 7,13 (texto griego). Sobre el Logos-Dios de Filón da un buen resumen LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 1 (ed. 7) 239s.

<sup>19</sup> *Timeo* 41 c. Acerca de esta expresión platónico-filoniana y su influjo en Orígenes y en Eusebio puede leerse a G. L. PRESTIGE, *God in patristic Thought* (a. 1936) 140s. Del paralelismo en este orden de ideas entre Filón y las enseñanzas helenísticas eclécticas de los escritos herméticos trata J. KROLL, *Die Lehren d. Hermes Trismegistos* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, 12,2-4) 55.

recuerda muy bien Lebreton<sup>20</sup>—ya los apologistas del siglo II, y después Tertuliano, Hipólito y Novaciano, empeñados en describir la generación del Logos divino en función del problema cosmológico, recurrían imprudentemente a una prolación del Verbo hacia fuera en el acto creativo, no obstante su existencia *ab aeterno* en el Padre, teoría que Ireneo tuvo que corregir poco después.

Ahora los alejandrinos, si bien afirman con más energía la eternidad personalidad del Logos, acentúan en cambio la concepción jerárquica, pero en tal forma que algunos, como Orígenes, vienen a parar lógicamente en un subordinacionismo que coloca al Hijo en su naturaleza divina debajo del Padre, como mediador de su acción y de nuestras súplicas.

Cierto que los dos escritores, Clemente y Orígenes, presentan otro movimiento de ideas, que se desliza en el cauce tradicional de la igualdad de personas, sin mengua de la distinción. Pero las frases citadas, oriundas de una filosofía pagana, incompatible en diversos puntos esenciales con el dogma, nos indica suficientemente el riesgo de una metafísica trinitaria a base de infiltraciones filonianas o neoplatónicas.

Los alejandrinos posteriores, y los Capadocianos sobre todo, van poniendo correctivos a dichas concepciones, sin dejar acá y allá de emplear fórmulas parecidas a las de Orígenes, cuya influencia sobre ellos es tan conocida.

Veámoslo en el mismo cuadro comparativo del Padre con el Hijo.

El Logos-Sophia en Orígenes es *systema* de los *theoremata*.

El Logos-Sophia en Gregorio Taumaturgo contiene una *systasis* de todo.

Nótese la afinidad entre estos tres vocablos: *systasia*, de Plotino<sup>21</sup>; *systema*, de Orígenes<sup>22</sup>, y *systasis*, del Taumaturgo<sup>23</sup>; palabras que en estos dos últimos expresan el concepto de consistencia o disposición de las cosas procedentes del Logos, origen de la multiplicidad y del orden en el Universo.

Idea parecida se refleja en otro alejandrino, en el campeón niceno, San Atanasio, al afirmar que en el Logos verdadero todas las cosas están constituidas *συνέστηκε* y bien go-

<sup>20</sup> Cf. RevHistEcc 20 (1924) 15.

<sup>21</sup> Enneades 6, 7,20 (ed. CREUZER-MOSER, 491).

<sup>22</sup> In Io. 2,18,126, CB (1903), en ORIGENES Werke (ed. PREUSCHEN), 4,75.

<sup>23</sup> *Expositio fidei* (ed. A. y L. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, ed. 3, 1897) 254.

bernadas; él es el demiurgo, el decreto viviente del Padre<sup>24</sup>. Otro ejemplo acerca del Logos-Plenitud.

En frase de Orígenes, el Hijo es pleroma de inteligibles<sup>25</sup>; según el Niseno, pleroma de todo bien<sup>26</sup>; según Atanasio, pleroma de la divinidad<sup>27</sup>. Como se ve, casi la misma expresión recuerda en Atanasio una idea paulina: en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad<sup>28</sup>, y toma en Orígenes más bien tinte neoplatónico, al relacionar los inteligibles con el Logos.

En cuanto a la concepción de origen platónico: *μόνος μόνον κτίζει*, el Uno crea al uno, es rechazada naturalmente por Atanasio, aplicada al Padre y al Hijo en sus relaciones de origen<sup>29</sup>. Era, según observa Arnou<sup>30</sup>, el sentido arriano, entendido por el mismo Arrio, por Eusebio y por Asterio, como si el Padre necesitase de una ayuda para la creación y no pudiese intervenir en ella directamente.

En otra acepción muy distinta, a saber, que sólo el Padre engendra y que sólo el Hijo es engendrado, no creado, recurrir en los Padres el término "unus ex uno" u otro equivalente.

Así, verbigracia, en la *Expositio Fidei*, de Gregorio Taurinense, se dice del Hijo que es *μόνος ἐκ μόνου*<sup>31</sup>.

Atanasio, de la simplicidad divina infiere que el Hijo es *μονογενής... καὶ μόνος*<sup>32</sup>, y Didimo, de la generación del Hijo ante omnes, deduce que lo fué *μόνος ἐκ μόνου καὶ μόνως*<sup>33</sup>.

En este punto es conocida la ingeniosa amplificación del Nacianceno: El Hijo es verdaderamente Hijo, porque él es el único que viene del único, de una manera única y únicamente, es decir, es el Hijo único de sólo el Padre, Hijo engendrado, no como los vivientes, materiales, y es sólo Hijo, no Padre a la vez: *ὅτι μόνος καὶ μόνου, καὶ μόνως καὶ μόνον*<sup>34</sup>

De los griegos pasa la fórmula *μόνος μόνον* a los latinos, sobre todo a quienes, como Hilario, beben su teología trinitaria en aquéllos.

<sup>24</sup> *Contra Ar.* 2,2 (MG 26,152 A). Véase el Niseno: El Unigénito en su propia plenitud es todas las cosas (*Advers. Eunom.* 3,1,81: ed. JAEGER, 2,28,29).

<sup>25</sup> *Comm. in Ephes.* (ed. GREGG, *The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians: The Journal of Theol. Studies*, 3 [1902] 402).

<sup>26</sup> *Advers. Eunom.* 3,7,21 (ed. JAEGER, 2,210-211).

<sup>27</sup> *Contra Ar.*, or. 3,1 (MG 26,324 B).

<sup>28</sup> Col 2,9.

<sup>29</sup> *Contra Ar.*, or. 2,24 (MG 26,197 C).

<sup>30</sup> DTC 12,2319s.

<sup>31</sup> *Expositio fidei* (ed. Hahn, 254).

<sup>32</sup> *De decretis Nicenae Synodi*, 11,5 (ed. OPITZ, 2,1,10).

<sup>33</sup> *De Trinitate*, 1,15 (MG 39,328 B).

<sup>34</sup> Or. 25 (MG 35,1221).

Así, por ejemplo, el Santo Obispo de Poitiers escribe del Señor, en cuanto Hijo de Dios: *Christus progenies ingeniti, unus ex uno*<sup>35</sup>. Este último giro ocurre quince veces en el Tratado hilariano de Trinitate, donde tres veces se lee la expresión equivalente: *unus ab uno*<sup>36</sup>.

\* \* \*

Como ha podido notarse, el empleo de cierta terminología neoplatónica se perpetúa en los Padres, pero el contenido, más que sugerir correcciones, varía a veces por completo, para poder tomar el sentido dogmático.

Cuando existe coincidencia verbal entre el giro pagano y el teológico cristiano, la adaptación es más obvia. Algo de esto se percibe, pero sólo hasta cierto punto, en el término neopitagórico: *Monas Monadem genuit*, que en lo tocante al verbo *genuit* resulta aprovechable para enunciar la generación del Verbo, lo cual no se podía decir de la antigua fórmula platónica: *Unus unum creat*. De hecho, Virgilio Tapsense en el siglo V<sup>37</sup>, y otros escritores cristianos, usurpan el término *Monas Monadem genuit* en sentido trinitario ortodoxo.

Otra concepción muy interesante es la del Hijo, como *forma* del Padre<sup>38</sup>.

El neoplatonismo, al afirmar la trascendencia y carácter absoluto del Sér primero, implicaba con esto cierta indeterminación; sólo en el término inmediatamente producido por el Uno absoluto, nos encontrábamos con una realidad ya determinada y formada.

Por estas nociones se ve en seguida lo peligroso de tal doctrina, aplicada al Hijo respecto del Padre en la Trinidad cristiana. ¿Cómo podría retenerse de este modo la igualdad de las personas divinas?

El precedente bíblico ofrecía un ejemplo de la *morphe* o

<sup>35</sup> *De Trinitate* 2,8; cf. 4,33: *Uterque (Pater et Unigenitus) Deus unus est; cum inter unum et unum, id est ex uno unum, divinitatis aeternae non sit secunda natura. Y en 5,11; Atque ita unum sint per quod unus ex uno est (ML 10, 57 AB; 120 CD; 136 B).*

<sup>36</sup> Todas estas citas pueden verse en R. J. KINNAVEY, *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as contained in Commentarius in Mathaeum, Liber I ad Constantium a. De Trinitate* (The Catholic University of America, Patristic Studies, 42, 1935, 214).

<sup>37</sup> *Contra Felicianum Aranum*, 10 (entre las obras apócrifas de San Agustín (ML 42,1165).

<sup>38</sup> PRESTIGE, o. c., 15s, examina algunos pasajes patristicos de los primeros siglos, donde ocurre el término *forma Dei* y similares.

*forma Dei* en San Pablo<sup>39</sup>; mas precisamente, tal como la emplea el Apóstol, era un argumento en favor de la divinidad del Hijo, de su igualdad con el Padre: poseer la forma o naturaleza divina es poseer iguales prerrogativas que Él.

Y así Justino, en el siglo II, podía atribuir a la divinidad una gloria y forma inefable<sup>40</sup>. Pero ésta no era la concepción neoplatónica posterior, que no reconoce forma en el sér primero.

También San Basilio se mueve en el cauce paulino, cuando prueba la necesidad de que el Padre y el Hijo posean la misma forma (*morphe*)<sup>41</sup>, y al interpretar el giro de San Pablo, como índice de la divina naturaleza poseída por el Hijo<sup>42</sup>. Ciertamente que en otro pasaje<sup>43</sup> habla de la persona del Hijo, como *morphe* y *prosopon* del conocimiento del Padre, pero se trata de explicar cómo aquél es imagen perfectísima de éste. Todo lo que es del Padre, se contempla también en el Hijo.

Incluso llega a hablar el Santo de *formas* en la Trinidad<sup>44</sup>; mas el contexto indica que en este caso formas son un sinónimo de *distintivos* personales. También Tertuliano había establecido la distinción de las personas en *grado, forma y aspecto*<sup>45</sup>.

En San Hilario es frecuente el empleo de forma Dei, para expresar la divinidad del Hijo, imagen del Padre<sup>46</sup>. A veces aplica a Cristo el apelativo de forma Patris, como en el siguiente curioso pasaje, donde con más de un término de origen neoplatónico, presenta una doctrina teológica bien exacta, referente a la consubstancialidad, e identidad de naturalezas en el Padre y en el Hijo: "est enim (Christus) progenies ingeniti, unus ex uno, verus a vero, vivus a vivo, perfectus a perfecto, virtutis virtus, sapientiae sapientia, gloria gloriae, imago invisibilis Dei, forma Patris ingeniti"<sup>47</sup>.

La misma idea se implica en la afirmación del prelado Pictaviense, de que Cristo contiene: "omnem in se paternae formae plenitudinem", porque Dios le ha sellado "ut quod signasset Deus non aliud ex se quam formam Dei signantis efferret". Y poco después, citando el texto paulino a los Fili-

<sup>39</sup> Phil 2,5.

<sup>40</sup> *Apología* 1,9,3 (ed. G. RAUSCHEN en *Floril. Patrist.* 2,1911,20).

<sup>41</sup> *In Hexam.*, 9,6 (MG 29,205 C).

<sup>42</sup> *Contra Eunom.*, 1,18 (MG 29,552 C-553 AB).

<sup>43</sup> *Ep.* 38, *ad Gregorium fratrem.* 8 (MG 32,340).

<sup>44</sup> *Contra Eunom.*, 2, 28 (MG 29, 637 B).

<sup>45</sup> *Advers. Praxeam*, 2 (CSEL 47,229; ed. KROYMANN).

<sup>46</sup> Vide KINNAVEY, o. c., 207.

<sup>47</sup> *De Trinitate*, 2,8; cf. 3,23 (ML 10,57 AB; 92 A).

penses, añade San Hilario: "Id quod signatum in Dei forma est, hoc necesse est totum in se coimaginatum habere, quod Dei est. Exinanivit autem se ex Dei forma, id est ex eo quod aequalis Deo erat"<sup>48</sup>.

Aquí todo es correcto; los escritos de Hilario pueden recorrerse *inoffenso pede*, en frase de San Jerónimo<sup>49</sup>.

No se puede decir lo mismo del famoso retórico y filósofo Mario Victorino, venido del neoplatonismo a la religión cristiana. En sus pretensiones de explicar la Trinidad con especulaciones bien oscuras de fuerte sabor neoplatónico, viene a sostener una teoría de la forma *Patris*, que no encaja en las enseñanzas cristianas, aunque por otra parte defiende el homousion.

Según él, Dios tiene el sér, pero oculto e incognoscible, más allá de toda forma y determinación. Las tres personas divinas provienen de ese sér, como el acto de la potencia. Son tres actualidades, hypostasis o existencias de una ousia: esencialidad, vitalidad, inteligencia. Uno de esos actos es el Hijo, que, al ser engendrado por voluntad, no por naturaleza, limita y determina a aquel sér amorfo, y viene a ser de este modo forma Dei y manifestación de Dios<sup>50</sup>.

Como se ve, en esta especulación extraña, Dios y el Hijo, aunque íntimamente unidos, no son coesenciales, o por lo menos el Hijo, si no en la esencia, al menos en la persona, es inferior al Padre.

Resulta curioso observar cuánto se aparta de estas explicaciones San Agustín, que en otros aspectos debe no poco a Victorino. También el magno Doctor emplea el término *forma* acomodado al Hijo, pero sin detrimento alguno de la igualdad en la esencia.

El Hijo reproduce, como imagen perfectísima, el sér divino que el Padre le comunica, y en este sentido es forma de Dios: "disciplina ipsa et forma Dei, per quem facta sunt omnia quae facta sunt, filius nuncupatur"<sup>51</sup>. La causa ejemplar de las criaturas es el Hijo de Dios, porque siendo exacta

<sup>48</sup> *Ibid.*, 8,44-45 (ML 10,269-270).

<sup>49</sup> *Ep.* 107, *ad Laetam*, 12 (CSEL 45,303; ed. HILBERG).

<sup>50</sup> De esta doctrina da una breve idea SCHMAUS, *Die psychol. Trinitätstehre...*, 29s; *Bibl. d. Kirchenväter*, 2 Reihe, 13, Einl. p. XXXIs. También puede leerse BARDENHEWER, *Geschichte d. altkirchl. Literatur*, 3 (ed. 2) 463. Sobre las especulaciones de Victorino acerca de la forma, trata ex profeso E. BENZ, *Marius Victorinus u. die Entwicklung d. abend. Willensmetaphysik* (1932) 83-86. Del aspecto trinitario da los rasgos principales J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes...*, 2 (ed. 8,1924) 265-269.

<sup>51</sup> *Ep.* 12 (CSEL 34-29; ed. GOLDB).

reproducción, conocimiento formado del Padre, contiene además las ideas, según las cuales se verifica la creación. Por tanto el Hijo es a la vez *forma Dei* y *forma rerum*<sup>52</sup>.

Esta explicación trinitaria de Agustín en lo referente al Hijo, como forma Dei, dista mucho de la de Mario Victorino, ya que en la doctrina del Santo, fuertemente anclado en la fe bíblica de la Trinidad, es elemento esencial tanto la distinción real de las personas como su consubstancialidad<sup>53</sup>.

Por eso, en el libro 15 de Trinitate<sup>54</sup>, verbigracia, insiste en este punto básico del dogma: "Verbum Dei in forma Dei sic est ut non antea fuerit formabile priusquam formatum... sed sit forma simplex et simpliciter aequalis ei de quo est et cui mirabiliter coaeterna est".

El tránsito del *formabile* al *formatum* sería contra la divina inmutabilidad, atributo que ya Tertuliano había inculcado, al hablar de la forma Dei en sentido paulino: "Deus autem neque desinet esse, neque aliud potest esse. Sermo autem Deus, et sermo domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua forma"<sup>55</sup>.

Por todo lo dicho se ve la cautela con que había que proceder cuando se quería revestir la enseñanza tradicional del misterio trinitario con ropaje lingüístico, que, aunque con apoyo en un giro bíblico, podía, cambiado el sentido, expresar doctrinas ajenas al cristianismo.

## EL ESPIRITU SANTO COMO ENERGIA O ACTO

La designación del Espíritu Santo como *energeia* del Hijo recurre, en diversos Padres griegos, verbigracia, en Atanasio y en Cirilo de Alejandría<sup>56</sup>.

La explicación de este hecho no es única en los autores. De Regnon, extendiendo a dicho vocablo lo que escribe Petavio del nombre donum, como propiedad del Espíritu Santo, recuerda la costumbre de utilizar vocablos que dicen relación a cosas temporales, para designar los distintivos de las personas divinas. Ahora bien: en la misma Escritura la acción de Dios ad extra se realiza, según unos pasajes, por el Hijo, y según otros en el Espíritu. De donde la conocida expresión:

<sup>52</sup> Vide ep. 14,4; ib. 34; SCHMAUS, o. c., 354s.

<sup>53</sup> Cf. SCHMAUS, *Bibl. d. Kircheng.* 2 Reihe, 13, Einl., XXXII.

<sup>54</sup> C. 15, n. 25 (ML 42,1079).

<sup>55</sup> *Advers. Praxeam*, 27 (CSEL 47,280; ed. KROYMANN).

<sup>56</sup> Las citas en DE REGNON, o. c., 4,437,443. De Atanasio cf., v. gr., ep. 1 ad Serap., 20 (MG 26,580 A) y de CIRILO, *Thess. Assert.* 34 (MG 75,581 C).

El Padre crea todas las cosas por el Hijo en el Espíritu, frase que se lee, por ejemplo, en Atanasio<sup>57</sup>. Quiere indicarse con esto que la eficiencia se completa en el Espíritu: se le denomina acto, *energeia*, porque consuma la ejecución de la obra.

Tomando este esquema para representarse de alguna manera el movimiento de la vida divina ad intra, viene a concebirse la tercera persona como término, acto y complemento de aquel dinamismo vital<sup>58</sup>.

En plan metafísico, el mismo De Regnon, y, bajo diversas formas, otros autores modernos, explican la aplicación del calificativo *energeia* al Espíritu, valiéndose sobre todo de las definiciones que da el Damasceno, de potencia y acto. Pero obsérvese que en el libro segundo del tratado de este Padre, titulado *de Fide orthodoxa*, de donde toman la teoría, se explana una psicología, inspirada principalmente en escritores imbuídos de neoplatonismo, como Nemesio de Emesa, a principios del siglo V, y Máximo Confesor, del siglo VII<sup>59</sup>: psicología que el mismo San Juan Damasceno no la aplica a la Trinidad, de la cual había tratado ya en el libro primero de su famosa obra. Así es que el esquema: *substancia-potencia-acto*, o bien el otro: *agente, actividad, acción*, descrito, verbi-gracia, por De Regnon<sup>60</sup>, no se puede presentar como explicación metafísica del dogma, ni por parte de los Padres griegos en general, ni siquiera del Damasceno en particular.

La construcción filosófica de Zubiri en este punto es profunda e interesante, pero adolece de defecto parecido, aplicada a la metafísica trinitaria de los Padres griegos. Concretándonos a la cuestión presente, podemos decir que en éstos, exceptuando tal vez al Pseudodionisio de fines del siglo V, según los datos más seguros, no aparece, que sepamos, la siguiente concepción del profesor matritense:

“El Espíritu Santo personifica el aspecto de *energeia* del sér divino. Es la expresión de un “acto puro”, es decir, es la expresión de las perfecciones de la esencia, contenida explícitamente en el Hijo, pero ahora expresada como actos que revierten idénticamente a la esencia. El Espíritu Santo contiene una reversión inmaterial y divina de la segunda persona a la primera en el sentido de una simple ratificación<sup>61</sup>. Y en otro lugar nos enseña que “El Espíritu ratifica la manifestación del Padre por el Hijo, esto es, nos manifiesta que el

57 *Ep. 3 ad Serapionem*, 5 (MG 26,632 B).

58 DE REGNON, o. c., 4,446.

59 Cf. D. STIEFENHOFER, *Bibl. d. Kircheng.* 44 (1923) Elnl., p. XXXVII.

60 O. c., 4,451-453.

61 *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) 502.

Hijo es la verdad del Padre, expresa que el Hijo, dynamis del Padre, es idéntico en acto puro a la ousia del Padre”<sup>62</sup>.

No creemos sea aventurado el afirmar que semejante teoría no se encuentra en los grandes teólogos griegos de los cuatro primeros siglos.

En cuanto a los escritores de lengua latina en la misma época, a lo más podría descubrirse cierta afinidad, al menos en parte, con el occidental de tinte neoplatónico, Mario Victorino, ya antes citado. Suya en efecto es la aserción de que el Espíritu, como inteligencia, es una reversión hacia el Padre<sup>63</sup>.

Por otra parte, la Escolástica no rechaza todo concepto de lo que podríamos llamar reversión, reflexión o circulación de la vida divina desde el Espíritu al Padre. Pero para ello recurre al sistema psicológico de tipo agustiniano, que tiene la ventaja de dar a entender más claramente la distinción de las dos procesiones divinas en su concepto formal.

Y así, Santo Tomás<sup>64</sup>, comparando nuestra vida intelectual-volitiva con la divina, descubre en ambas una como circulación en los actos del entendimiento y de la voluntad: nam voluntas redit in id, a quo fuit principium intelligendi.

La diferencia está sobre todo en que, cuando se trata de nosotros, según Aristóteles, cuyo testimonio cita el Angélico en otro pasaje<sup>65</sup>, el círculo se cierra hacia afuera: nace del exterior y a él vuelve: “bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum”. En cambio, cuando se trata de Dios, el círculo se cierra en sí mismo.

En efecto: siendo como es la suma Verdad y el sumo Bien, ni recibe la ciencia del exterior, ni por su voluntad tiende hacia algo externo, como fin, sino que, entendiéndose a sí mismo, concibe su Verbo, y de este Verbo procede el amor de sí. Por eso—añade el Santo—dijo cierto filósofo: “Monas monadem genuit et in se suum reflectit reflectit ardorem”.

Esta cita tan curiosa de autor desconocido que se halla mencionada en la colección denominada por los eruditos Corpora hermética y en el escolástico Alano de Insulis, del siglo XII, fué después objeto de discusión en los grandes esco-

<sup>62</sup> O. c., 508.

<sup>63</sup> Véase R. SEEBERG, *Lehrbuch d. Dogmengesch.*, 2 (1910) 142.

<sup>64</sup> *De pot.* q.9, a.9 in corp.

<sup>65</sup> *De Ven.* q.2, a.1: et inde est quod philosophus in 3 de Anima ponit circulum quemdam in actibus animæ.

lásticos del siglo XIII, Alejandro de Alés, Alberto Magno y Santo Tomás<sup>66</sup>.

En todo caso salta a la vista la diferencia entre la concepción de Victorino: El Espíritu, como inteligencia, es una reversión hacia el Padre; la de Zubiri: El Espíritu ratifica la manifestación del Padre por el Hijo, y la del Doctor Angélico: Voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi. Lo que se podría llamar regresión en el movimiento de la vida intratrinitaria el Santo lo atribuye, no a la tendencia intelectiva, sino a la volitiva, que completa el círculo vital hacia dentro, por ser Dios independiente de las criaturas.

Por otra parte, no se ve cómo una ratificación de que el Hijo es la verdad del Padre, sea algo característico del Espíritu, según apunta Zubiri.

En el terreno histórico el hecho mismo que nos sirvió de base para el desarrollo de esta sección de nuestro trabajo, a saber, que los Padres llaman a veces *energeia* al Espíritu, exige una aclaración.

En efecto: no faltan escritores griegos que vacilan en aplicar dicho calificativo al Espíritu, o que al menos procuran precisar el sentido con la adición de otros epítetos<sup>67</sup>.

Orígenes, v. gr., se hace la siguiente pregunta: El Espíritu Santo ¿es una persona viviente o tan sólo un principio operativo, una *energeia*? Y responde: El Espíritu es una entidad, y una entidad no es una *energeia*, aunque es capaz de *energeia*. El Espíritu es también esencia, *ousía* y no una *energeia* divina que carece, como pretenden algunos, de existencia personal distintiva: *οὐκ ἔχον... ὑπάρξεως ιδιότητα*<sup>68</sup>.

Según esto, la palabra *energeia* podía entenderse en sentido accidental, como índice de un acto pasajero. De aquí el empeño de algunos Padres en esclarecer bien este punto con términos complejos que excluyeran aquel error.

Así, por ejemplo, Atanasio, que al mismo Hijo llama *energeia* sustancial del Padre<sup>69</sup>, denomina al Espíritu: perfecta y plena *energeia*, viviente, del Hijo<sup>70</sup>.

También Cirilo Alejandrino, siguiendo la misma argumentación, califica al Hijo como *energeia*, viviente y *enypostatos*

<sup>66</sup> Vide M. BAUMGARTNER, *Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, 2,4,116.

<sup>67</sup> Cf. H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the ancient Church* (1912) 373.

<sup>68</sup> *Comment. in Io.* 3,8, fragmento de las *Catenaes*, 37 (GChS, ORÍGENES, *Werke*, ed. PREUSCHEN, 4,513,12-13).

<sup>69</sup> *Contra Ar.* 2,2 (MG 26,152 A).

<sup>70</sup> *Ep. 1 ad Serapionem*, 20 (MG 26,580 A).

(subsistente), del Padre, y al Espíritu, como *energeia* física, *enpostatos*, viviente y sustancial<sup>71</sup>.

Una descripción de las diversas actitudes respecto del Espíritu nos la ofrece Gregorio Nacianceno: el Espíritu Santo o bien tiene una existencia sustantiva o una existencia contingente; si esto último, el Espíritu es sencillamente una *divina energeia*, que no tiene poder, ni obrar sin el operador. Pero contra semejante opinión está la Escritura que habla del Espíritu, como de alguien capaz de acciones y de emociones, propias de una persona<sup>72</sup>.

Los Padres se esfuerzan, pues, en asegurar la substancialidad, la personalidad del Espíritu, que podría parecer comprometida, si se le consideraba como simple *energeia*. Por eso, aun aquellos que le conceden el epíteto, añaden un determinativo; por ejemplo, o *energeia sustancial* o bien *energeia del Hijo*, como éste lo es del Padre.

Lo mismo se diga del término *dynamis*, que se atribuye tanto al Hijo como al Espíritu y sólo es peculiar de cada uno con alguna adición; v. gr., primordial en aquél y terminativa en éste.

Entendidos así dichos vocablos, no hay dificultad en admitir que pasan a ser distintivos personales y no apropiaciones, como tampoco serían apropiaciones los apelativos segunda y tercera persona. En ambos casos no se designaría algo común que pasa a ser propio, sino que sencillamente se inculcaría el *ordo originis* de las divinas personas.

#### 4. *Concepción griega de las procesiones divinas.*

Entre los escritores modernos, los partidarios ante todo de la sistematización llamada griega suelen entenderla así respecto de la metafísica procesional trinitaria<sup>73</sup>:

El monoteísmo es fondo común religioso de judíos y cristianos. La diferencia principal consiste en que el cristianismo hace resaltar la idea de paternidad divina. Ahora bien: el concepto de tal paternidad incluye dos notas que explican las procesiones, a saber, la fecundidad y la bondad. Ambos elementos confluyen en la expansión y en el éxtasis. El Padre,

<sup>71</sup> De SS. *Trinitate*, dial. 6 (MG 75,1049 C).

<sup>72</sup> Or. 31 (theol. 5) 6 (ed. Mason, 151-152). Cf. SWETE, o. c., 241.

<sup>73</sup> Vide DE REGNON, o. c., 3,490; ZUBIRI, o. c., 499.

divinidad fontanal<sup>74</sup>, movido por un eternal amor, procedió a la distinción de hypostasis<sup>75</sup>. Es que los griegos ven en el amor el éxtasis mismo del ser, algo que abarca *in radice* al entendimiento y a la voluntad, como facultades distintas. Es la vida que se despliega por la expansión fecunda de su ser y por el amor extático de su bondad. Es el proceso inmanente propio del movimiento sin mutación, del movimiento como actividad pura.

Realmente la teoría, extractada de las explicaciones de Regnon y de Zubiri, es muy atractiva, y en sus líneas generales, prescindiendo del último punto acerca del movimiento sin mutación, no dejó de cautivar, como veremos en seguida, a los grandes escolásticos, aun a algunos de los más genuinos representantes de la concepción latina.

Sin embargo, no se puede presentar como especulación del conjunto de los Padres griegos. Tal como se acaba de exponer, es en lo esencial un tejido de textos del Pseudodionisio Areopagita, más otro de su comentador, San Máximo. Ahora bien: ya indicamos antes que las obras dionisiacas no son anteriores a los fines del siglo V, y en todo caso, si su influjo fué grande, lo fué principalmente respecto de los filósofos y teólogos de la Edad Media. Durando, entre otros, explica el principio de las procesiones por la fecundidad del ser divino, al menos bajo cierto punto de vista<sup>76</sup>. Y Ricardo de San Víctor recurre a la divina voluntad, deduciendo del concepto del amor la trinidad<sup>77</sup>, y no la dualidad, como le sucedió a San Agustín, cuando especulaba solamente con la analogía psicológica del amor de sí mismo<sup>78</sup>.

Todo este proceso de expansión vital fecunda y de amor extático se puede presentar como construcción metafísica, o bien como argumento de analogía o conveniencia.

Bajo el primer aspecto tiene las desventajas que se suelen oponer a la opinión de Durando: deja sin explicar, o al menos explica difícilmente, ciertos puntos de teología trinitaria;

74 PSEUDODION. AREOP., *De divinis nominibus*, 2,7 (MG 3,645 B): *πηγαία θεότης ὁ πατήρ*.

75 SAN MÁXIMO CONF., *Scholia in PsDyon. Areop.*, ad c.2 (MG 4,221 A). Al pie de la letra: movido atemporalmente (*ἀχρόνως*) y por amor (*ἀγαπητικῶς*).

76 *In 1 Sent.* d.6 q.4: si consideretur habitudo virtutis productivae ad actum producendi, sic nulla persona procedit in divinis per modum voluntatis, sed quaelibet per modum naturae. Cf. *ib.*, q.2 n.10.

77 *De Trinitate*, 5,8; 6,6 (ML 196, 955.971s.).

78 Cf. SCHMAUS, *Die psychol. Trinitätslehre...*, 229.

verbigracia, la distinción, en sentido formal, de la generación y la espiración.

En cuanto al segundo aspecto, los grandes escolásticos, concretamente Santo Tomás, no tienen reparo en consignar la explicación dionisiaca, pero como pura congruencia de que conviene poner en Dios alguna procesión real. Digo alguna, no precisamente *varias* procesiones, ni mucho menos *tales* procesiones, aunque para establecer la pluralidad de éstas la Escolástica trae también como congruencia el argumento de la caridad perfecta.

Véase, por ejemplo, la explanación de Ruiz de Montoya sobre la conveniencia de poner en Dios alguna procesión real.

Fundándose precisamente en el Pseudodionisio, toma como punto de partida el carácter efusivo del bien: "Bonum est sui communicativum. Rursus creaturis non potest summe se communicare, quia non capiunt totam Dei bonitatem. Oportet igitur, quod se communicet alteri personae divinae. Haec autem communicatio fieri non potest, nisi per processionem unius personae ab altera. Siquidem impossibilis est communicatio, multiplicando naturam divinam" <sup>79</sup>.

##### 5. *Las dos fórmulas: Per Filium y Filioque. Interferencias y síntesis agustiniana.*

Se suele comúnmente considerar la doctrina de la procesión del Espíritu a Padre *per Filium*, como típicamente griega, y la de su procedencia a Padre *Filioque*, como característica del Occidente. Y se explica la divergencia observando que los griegos, deduciendo sus enseñanzas directamente de la Escritura, se fijan ante todo o *in recto* en las personas divinas de por sí y en su orden mutuo; después atienden a la unidad de esencia, a la cual procuran reducir la trinidad. Según esto, primero consideran al Padre, fuente de la divinidad, luego al Hijo, por quien aquélla se comunica al Espíritu.

En cambio los latinos, en su especulación trinitaria, conciben más bien primero la esencia divina y en ella investigan la razón de las dos procesiones, valiéndose de la analogía con el proceso intelectual-volitivo de los seres humanos. Y así como les llama la atención ante todo la esencia común, así en la procesión de Espíritu observan la virtud espirativa común a las dos personas, Padre e Hijo, de donde se remontan a és-

---

<sup>79</sup> *De Trinitate*, d.1, sec.6, n.5 (ed. Lugd.1625, p.9).

tas, la cual perspectiva explica la fórmula a Padre Filioque.

Todos reconocen que no hay exclusividad en el empleo del giro respectivo, como si el *per Filium* no apareciese nunca en los latinos, ni el *Filioque* en los griegos. De hecho existen interferencias, de las cuales vamos a decir algunas palabras.

Y en primer lugar nótese que no siempre se ha dedicado tal vez la debida atención al hecho de que la enseñanza bíblica: el Espíritu recibe del Hijo<sup>80</sup>, enseñanza lógica y prácticamente equivalente a la del Filioque, es tradicional, v. gr., en la Escuela alejandrina. Se conservan en este sentido pasajes de Orígenes, Atanasio, Dídimo, Cirilo y Amonio.

El pasaje más claro de Orígenes acerca de este punto se halla en el libro 2.º, 18 de su Comentario a San Juan<sup>81</sup>, donde se habla expresamente del Espíritu Santo y del Hijo, refiriendo a éste el inciso joánico: *de meo accipiet*: el Espíritu recibirá de lo mío.

Otro texto origeniano, contenido en el libro 2.º, 29<sup>82</sup> tiene la dificultad, notada por Swete<sup>83</sup>, de que allí se trata no sólo del Espíritu Santo, sino también de los espíritus creados; en todo caso el teólogo alejandrino declara la frase *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήφεται* por esta otra: *ἀπὸ τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας καὶ τῆς σοφί [λαλεῖ τὸ πνεῦμα]*.

La misma exégesis se encuentra en Atanasio: *τὸ δὲ πνεῦμα ἐκ τοῦ οἴου λαμβάνει, ἐκ τοῦ ἐμοῦ γὰρ λήφεται... φησὶ*<sup>84</sup>.

Dídimo, por su parte, refutando a los adversarios del Espíritu que pretendían argumentar en su favor del contexto joánico: *ille me glorificabit quia de meo accipiet*, da la recta explicación de esa glorificación, al atribuir al Espíritu la misma ciencia que al Hijo<sup>85</sup>. Y en el tratado de Spirito Sancto, dice, comentando nuestro texto: "neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod datur ei a Filio"<sup>86</sup>.

De San Cirilo de Alejandría se podrían aducir dos testi-

80 Io. 16,14. Sobre la exégesis patristica del texto, recoge abundantes testimonios M. JUGIE, *De processione Spiritus Sancti...* (Lateranum, n. ser. a.2, n.3-4,1936)78s.

81 Ed. PREUSCHEN del GChs, p.75,21-25.

82 Ed. PREUSCHEN, 366,24-28.

83 *History of the procession of the Holy Spirit* (1876) 64, nota 2.

84 *Ep. ad Serapionem* 1,20 (MG 26,580 B). Cf. *Or. 1 contra Ar.*, 15 (ib.44 B); *ep. 4 ad Serapionem*, 1 (ib.637 C). Son los trópicos los que hablan pretendiendo probar que el Espíritu es nieto del Padre; pero el hecho de presuponer nuestra exégesis es una prueba de la tradición alejandrina, vigente también en aquellos herejes y admitida desde luego por Atanasio.

85 *De Trinitate*, 3,40 (MG 39,981 B).

86 n.37 (MG 79,1065 D-1066 A). Cf. *ib.*, 38 (1067 A).

monios con la exégesis tradicional en los teólogos de su Escuela<sup>87</sup>.

Por último, la interpretación de Amonio, si se ha de dar crédito a las *Catenaes*<sup>88</sup>, refiere el texto a la ciencia del Hijo: de las cosas que voy a enseñaros, de esas también el Espíritu Santo hablará<sup>89</sup>.

Además de los alejandrinos, equiparan las dos fórmulas: de meo accipiet=de Filio accipiet, entre los griegos: Marcelo de Ancira<sup>90</sup>, Cirilo de Jerusalén<sup>91</sup>, Basilio<sup>92</sup>, Epifanio<sup>93</sup>, Apolinar el Joven<sup>94</sup>, y el Crisóstomo<sup>95</sup>. De los escritores de lengua latina bastaría citar a Tertuliano<sup>96</sup>, Ambrosio<sup>97</sup>, Hilario<sup>98</sup> y Agustín<sup>99</sup>.

En cambio, la teoría de la procedencia del Espíritu a Pa-

<sup>87</sup> *Comm. in Io.*, 11,1 (ed. Pusey, 2,635,11-14). *De Sancta Trinitate*, dial. 7 (MG 75,1120 D).

<sup>88</sup> Vide DEVRESSE, *Chaines exeg. gr., St. Jean, Ammonius* (Dict. Bibl. Suppl. 1, 1213-1214).

<sup>89</sup> Ed. J. A. CRAMER, *Catenaes PP. Graecorum in N. T.* (1844) 2,364, 11-12.

<sup>90</sup> *Fragm.* 67 (ed. KLOSTERMANN en GChS, entre las obras de Eusebio, 4,198,6,8,10). La cual procedencia del Espíritu se explica, como es natural, en sentido sabeliano.

<sup>91</sup> *Catech.* 16,24 (MG 33,952 B-953 A).

<sup>92</sup> Implícitamente en el libro *De Spiritu Sancto*, 46 (ed. JOHNSTON, 93,10-19).

<sup>93</sup> Cf. v. gr. *Panarion*, haer. 57,4,2 (GChS, Epiph. 2,348,18-21; ed. HQLL); haer. 74,4,1 (ib.3,318,4-6; ed. HOLL-LIETZMANN) y *Ancoratus*, 8,4 (ib.1,15,3-6; ed. HOLL).

<sup>94</sup> *Catenaes PP. graec. in S. Io.* (ed. B. CORDERIUS, 1630) 396. Citamos el pasaje con las reservas de costumbre en este género literario de las *Catenaes*.

<sup>95</sup> Refiere el inciso *de meo accipiet* a la ciencia del Hijo *In Io.*, hom. 78,2 (ed. MONTFAUCON, 8, 1718, 460 DE).

<sup>96</sup> De meo sumet, inquit, sicut ipse de Patris. *Advers. Praxeam*, 25 (CSEL 47, 276, 9,10; ed. KROYMANN).

<sup>97</sup> *De Spiritu Sancto*, 2,12; quae accepit Filius a Patre per unitatem naturae, ex Filio per eandem unitatem accepit Spiritus Sanctus (ML 16,803 B). Sobre el Ambrosiaster véase C. MARTINI, *Ambrosiaster...*, 95s. (Roma, 1944).

<sup>98</sup> *De Trinitate*, 8,20: hoc quod accipiet (Spiritus Sanctus)..., Filius a se accipiendum esse dixit (ML 10,251 B).

<sup>99</sup> Vide *Tract. 99 in Io.*, vg. implícitamente al explicar la frase *non enim loquetur a semetipso* (Spiritus) *sed quaecumque audiet loquetur*: ab illo audiet a quo procedit. Audire illi scire est; scire vero esse... Quia, ergo non est a semetipso sed ab illo a quo procedit, a quo illi est essentia, ab illo scientia; ab illo igitur audientia, quod nihil est aliud quam scientia (n.4: ML 35,1888). Verdad es que el Santo inflere de aquí directamente que el Espíritu Santo procede del Padre; pero, además de que la argumentación vale de suyo para deducir la procedencia a Filio, el mismo Agustín añade poco después: Spiritus Sanctus ut etiam de Filio procedat... ab ipso habet Patre (ib. n. 8,1890).

tre per Filium, que se describe como típica de los griegos, es en general, cuando menos, ajena a la Escuela de Antioquia, según los escritos que de ella se conservan.

Así, v. gr., Teodoro de Mopsuestia guarda profundo silencio sobre la cuestión; todo su empeño es insistir en la procesión del Espíritu ex essentia Patris<sup>100</sup>.

También era antioqueno el nestoriano anónimo, autor del símbolo que leyó el presbítero Carisio en la sesión sexta del Concilio de Efeso, símbolo atribuido a Teodoro<sup>101</sup>. Pues bien, en este escrito se rechaza positivamente la mediación del Hijo en la producción del Espíritu<sup>102</sup>.

Esta misma actitud hostil observa Teodoreto de Ciro al impugnar como blasfema la expresión ἴδιον τὸ πνεῦμα τοῦ οἰοῦσι con ella se pretende indicar ὡς ἐξ οἰοῦ ἢ δι' οἰοῦ τὴν ὑπαρξίν εἰληφός<sup>103</sup>.

Aun suponiendo (que no es seguro) que estos antioquenos lo único que querían rechazar con esas expresiones era la herejía macedoniana, según la cual el Espíritu es una criatura producida por el Hijo, por lo menos se infiere del estudio de esta Escuela que parece ignorar la teoría contenida en el *per Filium*.

De otros círculos teológicos patrísticos se muestran reser-

<sup>100</sup> Así, en el libro *Ad Baptizandos, de symbolo nicaeno*, 8,9,10 (ed. A. MINGANA en Woodbrooke Studies, 5,1932, 91,97,99,102,108,109,111; la paginación corresponde a la traducción inglesa). En los fragmentos del Comentario *In Io.* de TEODORO (MG 66,780 B), se dice del Espíritu: ἐξ αὐτῆς τοῦ πατρὸς τῆς οὐσίας ἔχει τὴν ὑπαρξίν. Pero la autenticidad del pasaje es sospechosa, pues las palabras que inmediatamente preceden son del Crisóstomo, *hom. 77 in Io.*, 3 (MG 59,417). Cf. DEVRESSE en Rev. Bibl. 31 (1927) 212. En todo caso el silencio de TEODORO en el libro *Ad Baptizandos* es significativo. Sobre esta actitud negativa del exegeta antioqueno acerca de la intervención del Hijo en el origen del Espíritu Santo, escribe JUGIE: tum verba Christi apud Ioannem 16,13-15 (de meo accipiet), tum locos evangelicos ubi de missione Spiritus Sancti agitur, ita interpretatur (Theodorus), ut nullum inde argumentum trahi possit ad probandam processionem a Filio (*Theol. Dom. Christ. Orient.*, 5,238; vide p.27, nota 1).

<sup>101</sup> "Definitio veluti a Theodoro deposita, sicut offerentes dicebant", escribe SAN CIRILO, *Ep. ad Io. Antiochen.* (ACO 1,5,2,315; ed. SCHWARTZ). La frase es cita de la carta del mismo Cirilo a Proclo, frase cuyo texto griego se lee en MG 77,345 A. De hecho el escrito abunda no poco en ideas teodorianas, sobre todo en las cristológicas; pero no se considera hoy día como obra del mismo Teodoro (SCHWARTZ, o. c., 1,5,1, praef. XII).

<sup>102</sup> *Gesta ephesina* (ACO 1,1,7,98,6-7; ed. SCHWARTZ).

<sup>103</sup> *Ib.*, 1,1,5,134,9-11.

vados, en cuanto al empleo de la fórmula a Patre per Filium, el Nacianceno<sup>104</sup> y Dídimo.

Por lo demás, ocurre el término, como se sabe, ya en Tertuliano entre los latinos<sup>105</sup>. De los griegos baste recordar a Orígenes<sup>106</sup>, aunque con tinte subordinacionista<sup>107</sup>, Gregorio Taumaturgo<sup>108</sup>, Dionisio de Alejandría<sup>109</sup>, Atanasio<sup>110</sup>, Basilio<sup>111</sup>, el Niseno<sup>112</sup>, Apolinar<sup>113</sup>, Epifanio<sup>114</sup>, Cirilo Alejandrino<sup>115</sup>.

<sup>104</sup> Acerca de estas reservas en el Nacianceno, véase SWETE, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit* (1876) 105-109); K. HOLL, *Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis, zu den grossen Kappadoziern* (1904) 170, nota 1.

<sup>105</sup> Spiritum, inquit, non aliunde puto quam a Patre per Filium. *Advers. Prax.* 4 (CSEL 47,232,5-6; ed. KROYMANN).

<sup>106</sup> *Comm. in Io.*, 2,10 (GChS, ORÍGENES, *Werke*, 4,65,75; ed. PREUSCHEN).

<sup>107</sup> Una rápida ojeada sobre las acusaciones contra Orígenes en el punto pneumatológico y las atenuantes en su favor, proyecta TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, 1 (ed. 11,1930) 306-309.

<sup>108</sup> *Expositio fidei* (ed. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, ed. 3,1897,254): ἐκ τοῦ θεοῦ τὴν ὑπαρξίν ἔχον [el Espíritu] δι' οὐίου προηγός. Sobre el sentido de la frase véase L. PROIDEVAUX, *Le Symbole de Saint Gregoire le Thaum.* *RechScRel* 19 (1929) 232-236. Justamente nota SWETE, *On the History of the Doctrine of the Proc. of the Holy Spirit*, 67, que si la ἐκφανσις del Espíritu por el Hijo fuese puramente temporal, difícilmente se explica por qué Gregorio considera al Espíritu como imagen perfecta del Hijo y establece el paralelismo: οὔτε οὖν ἐνέλιπε ποτε οὐίος πατρι, οὔτε οὐίῳ τὸ πνεῦμα

<sup>109</sup> Discipulo también de Orígenes y Obispo de Alejandría, usa, hacia el 260-265, expresiones que por el contexto subsiguiente dan a entender su pensamiento de que el Espíritu procede *per Filium*. Léase el pasaje en ATANASIO, *De sent. Dionys.*, 17,1-2 (ed. OPITZ, *Athanasius Werke*, 2,1,58,18,24-25).

<sup>110</sup> En la *ep. 3 ad Serapionem*, 5, se habla directamente de la inexistencia del Espíritu en Dios (Padre) mediante el Hijo (MG 26,633 A; cf. n. 1,625 B); pero esta concepción de la inexistencia supone la procedencia del Espíritu *per Filium*. Al tratar de la creación y santificación del hombre por la Trinidad, emplea Atanasio un esquema semejante, v. g., en la *ep. 1 ad Serapionem*, 20 (577 C); *ep. 3*, 5 (632 B).

<sup>111</sup> *De Spiritu Sancto*, 18,47 (ed. JOHNSTON, 95,18-20): ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἀγασμός καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήχθη.

<sup>112</sup> *Ad Ablad.*, *Quod non sint tres dii* (ed. OEHLER, 2,214,2-4): τὸ μὲν φάρ [habla del Hijo]... προσελθὼς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ [el Espíritu] διὰ τοῦ προσελθὼς ἐκ τοῦ πρώτου. Esquema parecido se lee en el libro 1.<sup>o</sup> *Advers. Eunom.*, 280 (ed. JAEGER, 1,103,2-4).

<sup>113</sup> Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 33: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς δι' οὐίου αἰδίως ἐκπεμφθέντος (ed. LIETZMANN, 180,17-18). Sobre el relieve y alcance de la expresión, véase JUGIE en *Echos d'Orient* 39 (1936) 258-260.

<sup>114</sup> *Panarion, haer.* 73,16,4 (GChS, ed. HOLL-LIETZMANN, 289,7): ἐκ πατρὸς δι' οὐίου ὁμοετώ.

<sup>115</sup> V. g., *Comm. in Io.* 16,14,15, lib. 2, c. 1 (ed. PUSEY, 2,635,11-12): [el Espíritu] πρόκειν θεοπρεπῶς δι' αὐτοῦ [*per Filium*].

Tras estas divergencias e interferencias, cabe a San Agustín la gloria de haber armonizado más de propósito las diversas teorías y expresiones, haciendo ver el fondo doctrinal común que ya había apuntado Mario Victorino, al comentar el pasaje: de meo accipiet, con las siguientes palabras: Spiritus a Christo accipit, ipse Christus a Patre, et idcirco Spiritus a Patre. Omnia igitur unum, sed a Patre<sup>116</sup>.

Ya antes de ambos escritores africanos, Tertuliano en Occidente<sup>117</sup> y Epifanio en Oriente<sup>118</sup> usan, cada uno, las dos fórmulas explícitas *per Filium* y *a Filio*, lo cual no deja de ser significativo en orden a la coincidencia fundamental en la doctrina.

San Agustín<sup>119</sup> conoce y cita el giro griego, pero justifica a la vez el empleo del latino. Para explicar las expresiones bíblicas, donde se inculca que el Espíritu procede del Padre, recurre, como los griegos (y esto es muy digno de observarse), a una fórmula, de suyo bien ajena al denominado esquema latino: Totius divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis principium Pater est<sup>120</sup>.

Pero el silencio bíblico no quiere decir para Agustín que al Hijo se le deba excluir en la producción del Espíritu. Lo único que prueba es que, si el Padre es el principio de toda la divinidad, las otras dos personas, del Padre la reciben. Y si la Escritura dice, por otra parte, que el Espíritu lo es del Padre y del Hijo, del Padre lo será principaliter y del Hijo, en cuanto que el Padre, al comunicarle la divinidad, le ha comunicado el ser origen o principio del Espíritu: "A quo habet Filius ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat, Spiritus Sanctus; ac per hoc Spiritus Sanctus, est etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre"<sup>121</sup>.

De este modo el Espíritu procede del Padre y del Hijo, pero sólo del Padre procede principaliter, pues el Padre fué quien dió al Hijo, al engendrarle, el que el Espíritu proceda también de éste, como don común y Espíritu de ambos<sup>122</sup>.

<sup>116</sup> *Advers. Ar.*, 1,13-14 (ML 8,1048 B).

<sup>117</sup> *Advers. Praxeam*, 4: Spiritum, inquit, non aliunde puto quam a Patre per Filium. *Ib.*, 8: tertius est Spiritus a Deo et Filio (CSEL 47, 232.238).

<sup>118</sup> JUGIE, *De processione Spiritus Sancti...*, 144, reúne los textos principales con la fórmula *a Patre per Filium*; del empleo en Epifanio del giro *a Patre Filioque* y equivalentes, cf. o. c., 80.82.94.116.

<sup>119</sup> Vide SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre*, 133-135.

<sup>120</sup> *De Trinitate*, 4,20,29 (ML 42,908).

<sup>121</sup> *Tract.* 99 in *Io.*, 8 (ML 35,1890).

<sup>122</sup> *De Trinitate*, 15,17,29 (ML 42,1084).

Precisamente en la unidad de naturaleza se funda la unidad de principio, tanto ad extra en las tres personas, respecto de las criaturas, como ad intra en las dos personas, Padre e Hijo, respecto de la tercera, el Espíritu: sicut Pater et Filius (solamente éstos se comparan), sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium <sup>123</sup>.

Es la armonización más nítida y más profunda de las concepciones griegas y latinas, proclamada solemnemente siglos más tarde en el Concilio de Florencia <sup>124</sup>, después de la afirmación implícita del Lugdunense II <sup>125</sup>.

### 6. *Las operaciones divinas ad extra.*

Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, según el formulismo de los griegos, es porque se concibe la vida divina como transmitida desde el Padre por el Hijo hasta el Espíritu. Ahora bien: proyectando el mismo esquema sobre la eficiencia externa, frecuentan los Padres griegos la conocida expresión:

El Padre produce todas las cosas por el Hijo en el Espíritu Santo.

Acerca de este concepto de las operaciones ad extra hace De Regnon el siguiente comentario: "Aquí la escolástica sólo puede ver apropiaciones: los Griegos toman la expresión a la letra, porque para ellos responde a esta fórmula metafísica: el Agente actúa siempre por su actividad en la acción.

Las personas intervienen, pues, en el acto creador no simplemente por vía de identidad sustancial, como en la teoría latina, sino formalmente, distintamente con su carácter personal" <sup>126</sup>.

La misma intervención personal del Espíritu, principalmente por lo que toca a la santificación de las almas, había ya inculcado Petavio.

Para el gran iniciador de la Historia de los Dogmas, el lenguaje de la mayoría de los Padres griegos hace la impre-

<sup>123</sup> Ib., 5,14,15 (ib., 921).

<sup>124</sup> Denzinger, 691.

<sup>125</sup> Denzinger, 460.

<sup>126</sup> O. c., 4,459.

sión de que, según ellos, el Espíritu Santo se aplica a las almas de los justos de una manera que no conviene en la misma forma a las demás personas divinas: Solus Spiritus Sanctus quasi forma est sanctificans<sup>127</sup>.

Scheeben sigue en este punto a Petavio, aunque funda la teoría más bien en el orden de las divinas procesiones que en los escritos de los Padres griegos<sup>128</sup>.

Por los mismos cauces corre la elaboración de Regnon, donde se ponen de relieve los principales textos griegos que Petavio había recogido<sup>129</sup>.

Autores más recientes, inspirándose con frecuencia en De Regnon, acentúan en general la intervención personal, formal, de cada persona divina en las acciones ad extra, y en concreto en la santificación de las almas, lo cual—dicen—no afecta a la unidad de acción, antes la supone, pues el punto de partida es único, si bien cualificado por tres relaciones funcionales<sup>130</sup>. La unidad del ser divino se concibe desde sus manifestaciones trinitaria, estructurada por sus notas esenciales, que son las personas.

He aquí un resumen de la exposición de Zubiri: "el Padre es principio del ser divino en forma de Paternidad, y del ser creado, en forma de imperio.

El Hijo expresa la verdad, la dynamis, la perfección del Padre. En él está el mandato paterno.

El Espíritu Santo es energiea, es acto de ese poder. En la creación el Espíritu Santo ejecuta lo que el Padre manda por el Hijo.

El acto creativo es la voz de Dios en la nada. Y, supuesto que para los griegos todo efecto es imitación formal de la causa, el ente finito, término de la creación, es dualidad y a la vez unificación entre el que es y lo que es, entre el alguien que viene de la nada y el algo que viene, como proyección finita formal, de las ideas divinas. De esta manera el ser creado viene a ser en su tendencia acción dirigida hacia su propia forma ejemplar, es unidad tensa en una dualidad, mismidad en la alteridad. En el acto creador el paciente y su paciencia no existen sino por su presencia en el agente"<sup>131</sup>.

De todas estas citas se desprende que la teoría de las in-

<sup>127</sup> *Opus de theologictis dogmatibus, de Trinitate*, 8,6,8 (ed. J. B. THOMAS, 1867,3,563).

<sup>128</sup> Cf. A. EROESS, *Die Lehre über die Einwohnung des hl. Geistes* del M. Jos. Scheeben: *Scholastik*, 11 (1936) 389.

<sup>129</sup> O. c., 1, pról.

<sup>130</sup> Vide ALONSO en *EstMar.* 5,38.

<sup>131</sup> *Naturaleza, Historia, Dios*, 513-516.

tervenciones personales ad extra busca, al menos en general, como punto de apoyo en su favor, las aserciones de los Padres griegos.

Terminada ya la redacción del presente discurso, hemos podido ojear un estudio profundo que muy recientemente ha publicado el P. Galtier con el título: "El Espíritu Santo en nosotros según los Padres griegos"<sup>132</sup>. Aquí se analizan los principales textos, para llegar a la conclusión de que la teoría de Petavio sobre la intervención propiamente personal del Espíritu en la santificación de las almas es totalmente extraña a dichos Padres.

En plan más general, el examen de los pasajes más significativos nos da parecido resultado. Veámoslo brevemente.

La tesis de la triple relación funcional ad extra aduce en su apoyo textos muy conocidos de Ireneo<sup>133</sup>, Cirilo de Jerusalén<sup>134</sup>, Atanasio<sup>135</sup>, Hipólito<sup>136</sup>, Basilio<sup>137</sup>, Gregorio de Nisa<sup>138</sup>, Gregorio Nacianceno<sup>139</sup>.

La mayoría de las citas se reducen substancialmente al enunciado general: el Padre obra en el Hijo por el Espíritu, o bien a frases equivalentes al esquema de San Basilio, cuando habla de la creación y santificación de los ángeles: el Padre, como causa primordial, decreta; el Hijo, como causa demiúrgica, ejecuta; el Espíritu Santo, como causa perfeccionadora, consolida<sup>140</sup>. Empecemos por el primer enunciado.

Se conserva un texto de San Atanasio que da mucha luz para la recta inteligencia del concepto griego. Dice así:

Existe una santa y perfecta tríada en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, que nada extraño contiene, o derivado de algo exterior, semejante a sí misma e indivisible en la naturaleza; única es su energeia, porque el Padre opera todo por el Logos en el Espíritu Santo. Así se salva la unidad de la santa Tríada y así se anuncia en la Iglesia un Dios que

<sup>132</sup> P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Analecta Gregoriana, ser. theol., 35,s.A.n.4, Romae, 1946).

<sup>133</sup> *Demonstr. praed. apost.*, 5 (ed. KARAPET TER MEKERTTSHIAN-S. G. WILSON en PO 12,5,663). *Advers. haer.*, 1,22;2,30;4,38 (ed. HARVEY).

<sup>134</sup> *Catech.*, 16,24 (ed. J. RUPP., 236).

<sup>135</sup> V. gr., *Ad Serapionem*, 3,5 (MG 26,632 B).

<sup>136</sup> *Contra Noct.*, 10 (MG 10,818).

<sup>137</sup> V. gr., *De Spiritu Sancto*, 16,38 (ed. JOHNSTON, 79). Los textos más importantes, en FR. NAGER, *Die Trinitätslehre des hl. Basiliius des Grossen* (1912) 97-99.

<sup>138</sup> V. gr., *De Instituto christiano* (MG 46,296 BC); *Contra Pneum.* 13 (MG 45,1317 AB).

<sup>139</sup> *Orat.* 34,8 (MG 36,249 A).

<sup>140</sup> *De Spiritu Sancto*, 16,38 (ed. JOHNSTON, 79).

está sobre todo y por todo y en todo. Sobre todo, como Padre, principio y fuente; por todo, por el Logos, y en todo, en el Espíritu Santo <sup>141</sup>.

Después de traducir estas líneas atanasianas, comenta Prestige <sup>142</sup>: obsérvese que la unidad o monarquía divina no se funda en el hecho de que la primera persona es arche. Al contrario, se afirma que un Dios es enunciado o expresado como Padre sobre todo, y como Hijo por todo y como Espíritu en todo. Estas palabras del filólogo inglés confirman la impresión que produce el pasaje atanasiano: parece insinuarse claramente en él la fusión de las dos concepciones: la latina, que ante todo se fija en la unidad divina, y la griega, con su esquema típico: el Padre por el Hijo en el Espíritu.

Nótese además el nexo causal: la *energeia* divina es única, porque el Padre por el Logos en el Espíritu lo hace todo. De modo que, incluso empleando la fórmula griega, se puede inferir la unidad de *energeia* o de operación *ad extra*, sin detrimento de la pluralidad de agentes. De semejante manera los teólogos, para probar en el tratado de Trinitate la identidad numérica de naturaleza por la identidad de potencia, arguyen legítimamente del conjunto de los textos joánicos, donde por una parte se equiparan los dos miembros: arrebatar de la mano del Padre y arrebatar de la mano de Cristo <sup>143</sup>, y por otra se presenta al Padre actuando en el Hijo: *Pater in me manens ipse facit opera* <sup>144</sup>.

Vengamos ahora al esquema de tipo basiliano.

Cuando el Santo atribuye el decreto al Padre, la ejecución al Hijo y la consolidación al Espíritu, esta distribución de funciones no supone para cada persona divina una operación propia y distinta que hay que completar con la de las otras. Esta hipótesis está expresamente rechazada por Basilio en el contexto del pasaje aducido <sup>145</sup>, de acuerdo con lo que había afirmado en otro lugar: al Padre no se le reconoce por la diversidad de las obras, como si se manifestase por una actividad o *energeia* propia y separada <sup>146</sup>. La misma doctrina en otra forma enseña el Santo acerca del Espíritu: en toda su actuación éste se halla inseparablemente unido con el Padre

<sup>141</sup> *Ep. 1 ad Serapionem*, 28 (MG 26,596 A).

<sup>142</sup> O. c., 258.

<sup>143</sup> Cf. Io 10,22-39.

<sup>144</sup> Vide Io 14,9-11.

<sup>145</sup> *De Spiritu Sancto*, 16,38 (ed. JOHNSTON, 79-80).

<sup>146</sup> *De Spiritu Sancto*, 8,19 (ib., 45).

y el Hijo τὸ συναφές καὶ ἀδιαίρετον κατὰ πάσαν ἐνέργειαν <sup>147</sup>. La igualdad de las personas divinas implica identidad de potencia ταυτότης τῆς δυνάμεως <sup>148</sup>.

Ahora bien: si según San Basilio en la Trinidad existe identidad de *energeia* y de *dynamis*, por razón de la identidad de *physis*, infiérese que las personas, en cuanto dinámicas, o ex parte principii, no intervienen en las obras ad extra con su propia función personal. De lo contrario no diría el mismo Santo, en una de sus cartas, que la identidad de operación en las tres personas indica claramente la nota de identidad en la *physis* <sup>149</sup>.

Ideas parecidas a las de San Basilio ocurren en su hermano Gregorio de Nisa, el gran defensor de la unidad de naturaleza, probada por la unidad de operación en la Trinidad. Recordemos algunas citas <sup>150</sup>.

Siendo única la actividad y el poder, ἐνέργεια καὶ δύναμις μία y no hallándose en ellas diferencia alguna, ¿cómo se puede pensar que exista diversa naturaleza en las personas divinas? <sup>151</sup>.

La Escritura atribuye igualmente: (ἐπίσης) la operación de ver al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo <sup>152</sup>.

El Padre, de donde todo viene, y el Hijo, por quien todo existe, operan en todo igualmente (ὁμοίως) según el mismo tipo de actividad: κατὰ ταυτὸ τῆς ἐνέργειας εἶδος <sup>153</sup>.

En otra ocasión explica el Santo que, a diferencia de lo que se observa entre los hombres, v. gr., entre los oradores que poseen la misma naturaleza y los mismos talentos, en la naturaleza divina el Padre no hace nada por su propia cuenta, en que no tome parte el Hijo. El Hijo no produce nada peculiar suyo, aparte del Espíritu. Por el contrario: toda influencia (*energeia*) que ejerce Dios sobre la creación, bajo cualquier punto de vista que se la considere y sea cualquiera el nombre que se la dé, proviene del Padre, pasa por el Hijo y se acaba en el Espíritu Santo. Por eso no se distinguen tan-

<sup>147</sup> *De Spiritu Sancto*, 16,37 (ib., 78).

<sup>148</sup> *Advers. Eunom.*, 1,23 (MG 29,564 AB).

<sup>150</sup> El tema ha sido abordado por G. L. ISAYE, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de S. Grégoire de Nysse*: *RechSoRel* 27,4 (1937) sobre todo en las p. 429-439. Véase además M. GOMES DE CASTRO, *Die Trinitätslehre des hl. Greg. v. Nyssa* (Freib. Theol. Stud., 50,1938,74s); S. GONZÁLEZ, *La Fórmula MIA ΟΥ ΣΙΑ ΤΡΕΙΣ ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ en S. Greg. de Nisa* (Analecta Gregoriana 21, c. 3, en especial 54-68).

<sup>151</sup> *Orat. dom.*, 3 (MG 44,1160 A; ed. KRAB, 62).

<sup>152</sup> *Quod non sint tres dii* (MG 45,124 A).

<sup>153</sup> *Advers. Eunom.*, 1,396 (JAEGER, 1,135).

tas operaciones como operantes: a ninguno de ellos se le podría asignar una tarea peculiar suya <sup>154</sup>.

No hay más que un solo movimiento, una sola ordenación que va del Padre por el Hijo al Espíritu Santo <sup>155</sup>. Sólo existe un único movimiento volitivo: *μονή θελήματος κίνησις* <sup>156</sup>.

Otro pasaje sugeridor: los *prosopa* de la divinidad tan sólo se distinguen en que el Padre es Padre, y no Hijo, etcétera <sup>157</sup>. Obsérvese el término *tan sólo*. Si hubiese intervención personal ad extra, las personas se distinguirían por la relación de origen ad intra y por la función formal ad extra.

Más todavía. Ya sabemos que la nomenclatura escolástica rechaza la expresión trinitaria: tres *actores* ad extra, aunque admita la de tres *agentes*. Pues bien: el Niseno, refiriéndose a la vida sobrenatural que nos comunican las personas divinas, escribe: "No decimos que los tres que producen en nosotros una única vida son tres vivificadores ( ζωοποιους ), como en la misma bondad, aunque distinguimos tres personas, no decimos que hay tres buenos" <sup>158</sup>. Es que las tres vivifican por igual y actúan inseparablemente <sup>159</sup>.

Por último, en plan de armonización es curioso señalar una interferencia en este punto entre el Niseno y Agustín. Aquél emplea un formulismo de tipo latino, cuando afirma que toda la creación sensible y supramundana proviene *πατρός... καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου*, ex Patre et Filio et Spiritu Sancto <sup>160</sup>. En cambio San Agustín, considerado como el principal promotor del sistema latino, funde la fórmula griega con la afirmación neta de la identidad de operación:

"Mundum Pater, mundum Filius, mundum Spiritus Sanctus... unus mundus factus est a Patre, per Filium, in Spiritu Sancto" <sup>161</sup>.

Y en otro lugar: "Pater per Filium in Spiritu Sancto Trinitas est, sed una operatio, una maiestas, una aeternitas, una coaeternitas, et opera eadem Trinitatis" <sup>162</sup>.

<sup>154</sup> *Quod non sint tres dñi* (MG 45,125 C); cf. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs.*, 189.

<sup>155</sup> *Quod non sint tres dñi* (128 A).

<sup>156</sup> *Advers. Eunom.*, 1 (JAEGER, 1,135).

<sup>157</sup> *Advers. Graecos ex communibus notionibus* (MG 45,180 C).

<sup>158</sup> *Quod non sint tres dñi* (MG 45,128 A).

<sup>159</sup> *Refutatio confessionis Eunomii*, 213 (ed. JAEGER, 2,382); *Quod non, sint tres dñi* (MG 45,128 A).

<sup>160</sup> *Advers. Eunom.*, 2,101 (JAEGER, 2,336). Pasajes afines pueden verse en S. GONZÁLEZ, o. c., 63.

<sup>161</sup> *Tract. 20 in Io.*, 9 (ML 35,1561).

<sup>162</sup> *Sermo*, 126,8 (ML 38,703). Cf. E. PORTALIÉ en el art. *Augustin (Saint)* del DTC, 1 (1909) 2348.

Incluso en un mismo pasaje usa el Doctor Hiponense las dos partículas *per* y *cum*, respecto del Hijo; *per* que suscita la idea de transmisión o mediación, y *cum* la de igualdad de naturaleza y de acción: "Omnia per Filium facta sunt, ipse igitur factus non est, ut cum Patre faceret omnia quae facta sunt" <sup>163</sup>.

\* \* \*

A la luz de las citadas explicaciones de los Padres, en especial de los Capadocianos, hay que interpretar las atribuciones de tipo operativo que asignan a las personas divinas.

Primeramente el esquema: a Patre per Filium in Spiritu, insinúa el orden correspondiente de la procesión especial en cada una de las personas. Orden del cual escribe Santo Tomás: "Sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis competit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque, ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis competit, nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque" <sup>164</sup>.

Para esta interpretación hay una base objetiva, por ejemplo, en el doble formulismo del Niseno: en un pasaje ya mencionado <sup>165</sup> atribuye la creación a las tres personas por igual: ex Patre et Filio et Spiritu Sancto. ¿Qué se quiere acentuar aquí sino lo que el mismo Santo llama "operar según el mismo tipo de actividad o energeia", es decir, según la *virtus communis* de que habla Santo Tomás?

En cambio cuando en otro pasaje dice el Niseno: toda acción que viene de Dios a la criatura y se denomina según varias nociones y consideraciones, procede del Padre, pasa por el Hijo y se perfecciona en el Espíritu <sup>166</sup>, esa diversidad de partículas: *ex*, *per*, *in*, ¿qué implica sino el orden especial cómo aquella *virtus communis* conviene a las divinas personas, *ordine tamen quodam eis competit*, en el lenguaje de Santo Tomás?

Con razón, pues, Ruiz de Montoya, después de transcribir este último texto de Gregorio Niseno, añade: "Quod propterea dicit, quoniam potestas et libera voluntas operandi convenit Patri quasi primo principio et fonti Divinitatis, ab illoque derivatur in Filium, et a Patre et Filio communicatur ultimo

<sup>163</sup> *De Trinitate*, 1,6,12 (ML 42,827).

<sup>164</sup> 1 q.45, a.6 ad 2.

<sup>165</sup> Vide not. 160.

<sup>166</sup> *Quod non sint tres dii* (MG 45,125 C).

Spiritui Sancto, ita ut in eo compleatur ultimate tota perfectio divinae communicationis" 167.

Por consiguiente en la Trinidad operante ad extra, hay comunidad y hay diversidad: comunidad en la potencia, virtus creandi communis, igual tipo de energieia, hay diversidad en el orden, como conviene esa virtus o energieia a cada una de las personas. Y unas fórmulas subrayan aquel concepto y otras, las más frecuentes, este último.

Y así, como ad intra en la espiración del Espíritu Santo, decimos que el Padre y el Hijo difieren, non *quoad modum spirandi*, sed *quoad modum habendi spirationem*, así en la operación ad extra, podemos afirmar que las personas difieren, non *quoad modum exserendi virtutem creativam*, sed *quoad modum habendi virtutem creativam*. Y así como el Espíritu procede del Padre y del Hijo, tamquam ab uno principio, porque la virtud espirativa es común, también la actividad ad extra viene del Padre, del Hijo y del Espíritu, tamquam ab uno principio, porque la virtud creativa es común. El paralelismo es de San Agustín y quedó citado más arriba 168: Padre e Hijo respecto del Espíritu, un principio; Padre e Hijo (y también el Espíritu) respecto de la criatura, un creador.

Finalmente, en la consideración del orden, con que, según nuestro modo de concebir y expresar, transcurre la vida divina o dynamis vivificante del Padre hasta el Espíritu, mediante el Hijo, se puede hallar la clave para entender los textos de San Basilio que se aducen en favor de las intervenciones personales.

Si la voluntad o movimiento volitivo en frase de los Padres griegos, es única, claro es que, si el Padre decreta, también el Hijo y el Espíritu. Y si la energieia es única, cuando el Hijo como demiurgo se dice que opera ad extra, también opera el Padre y opera el Espíritu; lo mismo habrá que afirmar de la consolidación atribuída a la tercera persona. Por eso San Basilio en el contexto del pasaje ya citado, donde asigna al Hijo la energieia demiúrgica, añade que el Padre es ó...ἐνεργῶν...μόνη τῷ θελεῖν δημιουργῶν. Ni el querer es exclusivo del Padre, ya que el Hijo también quiere completar por el Espíritu, ni el perfeccionar es peculiar del Espíritu, pues sólo hay un principio demiúrgico por el Hijo y perfeccionador por el Espíritu 169.

167 *De Trinitate*, d.110, sec.11, n.4 (ed. Lugd., 1625, 905).

168 Nota 123.

169 *De Spiritu Sancto*, 38 (JOHNSTON, 79s).

Hay, pues, en la exposición de San Basilio intercambio de funciones ad extra entre las personas divinas.

Pero, ¿por qué asigna al Padre el decreto, al Hijo la creación y al Espíritu la consolidación?

Ante todo parece claro que se trata de reminiscencias bíblicas. En el Antiguo Testamento aparece Yahwé expresando de modo decretorio su voluntad de crear: *Ipse dixit et facta sunt*<sup>170</sup>. La Palabra de Dios se presenta como *initium* o *principium viarum Domini*. Así traducían los Padres, v. gr., entre otros, los apologistas del siglo II, el pasaje de los Proverbios 8,22: El Señor me ha formado, como principio de sus obras<sup>171</sup>. Si a este texto, así traducido por ellos, se yuxtapone el de San Juan en el prólogo del Evangelio: *Omnia per Ipsum facta sunt*<sup>172</sup>, se comprende por qué la obra creativa demiúrgica se atribuye al Hijo.

En cuanto al Espíritu, también existe un pasaje véterotestamentario que justificaba la atribución a El, de la consolidación o perfeccionamiento de los ángeles. San Basilio, para confirmar su aserto, aduce el Salmo 32, v. 6: Con la palabra de Dios se estabilizaron los Cielos, y con el espíritu de su boca toda su potencia. Las potestades espirituales, según el Santo, son los ángeles; el espíritu de la boca de Dios, no es un soplo que se exhala por las vías respiratorias, sino el Espíritu de Verdad que procede del Padre. El es quien da estabilidad y perseverancia a la santidad angélica<sup>173</sup>.

Si por otra parte, teniendo en cuenta los tres elementos próximos que se supone concurren en la efección de las cosas: primero, iniciativa de la voluntad; segundo, ejecución; tercero, consolidación, se aplican los tres al esquema griego de la vida divina a *Patre per Filium in Spiritu*, no es de extrañar que, al pasar de la consideración del *motus ad intra* al *motus ad extra*, la iniciativa se atribuya al Padre, principio sin principio; la ejecución al Hijo, que con el sér recibe el poder y el querer paterno, y la consolidación al Espíritu, donde se complementa y descansa la potencia vivífica divina.

## 7. CONCLUSIONES FINALES

Las observaciones y sugerencias que en breve exposición

<sup>170</sup> *Ps* 32,9.

<sup>171</sup> Vide LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, 2 (1928) 457.

<sup>172</sup> *Io* 1,2.

<sup>173</sup> *De Spiritu Sancto*, 38 (JOHNSTON, 80).

hemos anotado sobre la teología trinitaria griega y latina nos han conducido al siguiente resultado:

1.º En su conjunto aparecen, por una parte, divergencias y conveniencias entre ambas teorías, y por otra, un progreso innegable de la primera a la segunda en la elaboración especulativa del misterio.

Las divergencias son a veces verdaderas desviaciones, que, si se urgen, no encajan en la recta explicación del dogma. Así sucede con el conato de ciertos apologistas, cuando tratan de presentar la generación del Verbo en función cosmogónica mediante la teoría estoica del Logos *profóricos* y del Logos *endiáthetos*. Así también ocurre, v. gr., con Clemente, Orígenes y Mario Victorino, cuando en sus especulaciones trinitarias engastan núcleos neoplatónicos, más o menos acentuados e incompatibles con la igualdad de esencia en las personas. Afortunadamente en todos o casi todos esos escritores, junto a la especulación filosófica, se desliza nítida la tradición sobria y correcta, nacida de la revelación, y estereotipada en la catequesis y en la liturgia.

En otras ocasiones las llamadas divergencias entre griegos y latinos arrancan de una especulación que brotó tardíamente en aquéllos. Así, por ejemplo, la explicación de las procesiones por el amor extático, en el sentido del Pseudodionisio, especulación que, aun por razones cronológicas, no pudo influir en las grandes figuras de los griegos más profundos y originales. En cambio tuvo su influjo en la Escolástica, aun en la de mayor tinte latino, pero no en plan de metafísica trinitaria, sino de modo subsidiario, en forma de analogía comparativa.

En cuanto a las conveniencias entre griegos y latinos, se les ha podido reconocer en la aceptación por parte de éstos de muchos puntos de vista griegos, si bien a veces se insiste en los correctivos necesarios. El doble formulismo a *Patre per Filium*, a *Patre Filioque*, y el empeño en inculcar la operación común ad extra, son un ejemplo de coherencia armónica, al menos latente y a veces patentizada, v. gr., en San Agustín, a quien se considera como entronque de ambas teologías.

Finalmente, por lo que se refiere al progreso científico, se observa actualmente una corriente de ideas que, acentuando excesivamente teorías de autores más antiguos, llega incluso a descubrir grandes ventajas en abandonar la sistematización trinitaria latina y abrazar la de los Padres griegos, porque de esta manera—dicen—se abren nuevas orientaciones y nuevos cauces al progreso teológico.

Si con estas afirmaciones se quisiera simplemente desper-

tar la afición al estudio de los griegos, a profundizar más en ellos, notando cautelosamente las desviaciones indicadas, y observando sobre todo la línea de la tradición, la coincidencia fundamental con los latinos y con los documentos del magisterio eclesiástico, la iniciativa sería fecunda y provechosa. Pero si se quisiera exclusivamente construir una metafísica trinitaria a base de los elementos filosóficos griegos, la empresa sería arriesgada y de hecho al intentarlo, salva siempre la recta intención, no se han evitado todos los escollos.

Sin duda, la especulación griega es interesantísima bajo muchos puntos de vista. Mas en orden a esclarecer el dogma trinitario, no todo es aprovechable: ya se ha podido notar que ciertas concepciones impregnadas de elementos filosóficos paganos, o son inadecuadas para dicho intento o sólo con acomodaciones y correctivos más o menos violentos se pueden utilizar.

Por eso más de un Padre de los principales procedió con gran cautela en esa adaptación. San Basilio, v. gr., entró con repugnancia en sutilezas metafísicas, obligado por la dialéctica habilísima de Eunomio y los suyos<sup>174</sup>; y de San Juan Damasceno, en su admirable compendio trinitario nos recuerda un especialista<sup>175</sup> que, al elaborar el esquema psicológico *dynameis-nous*, pretende únicamente explicar, mediante una comparación, la unidad en la Trinidad, y no da, como podría esperarse, una elucidación especulativa de ambas procesiones divinas.

Más aún: no faltará quien juzgue que, en lo tocante a ciertos puntos céntricos de la elaboración trinitaria, el volver a los griegos, dejando en segundo término a los latinos, sería, no un progreso, sino un retroceso. Porque puntos céntricos del misterio son la razón por la cual la procesión del Espíritu no es generación, y también la aplicación a la Trinidad, del principio de identidad comparada. Y en ambas cuestiones ya mucho más allá la Escolástica latina que los escritores griegos. La prueba de este aserto constituye la segunda y última parte de las conclusiones finales del presente trabajo.

2.º Progreso científico en la explicación de la procesión del Espíritu.

Por qué la procesión del Espíritu no es generación y cuál sea su sentido formal es un tema al que los griegos, desde

<sup>174</sup> Cf. FR. NAGER, *Die Trinitätslehre d. hl. Basilius d. Grossen* (1912) 68.

<sup>175</sup> BILZ, o. c., 61.

Orígenes y los Padres de Capadocia hasta San Juan Damasceno, responden con el titubeo o con el silencio<sup>176</sup>. Casi lo mismo viene a decir San Agustín: Nescio, non valeo, non sufficio<sup>177</sup>, aunque por otra parte esboza una explicación popular<sup>178</sup>.

En cambio, la Escolástica, sin pretender naturalmente dar una solución que aquiete el ánimo, ha profundizado agudamente en el asunto.

La teoría que parece más aceptable parte en sus líneas fundamentales de la doctrina psicológica agustiniense, la cual, por lo menos, en lo tocante a la procesión del Espíritu per modum amoris, como algo formalmente peculiar de la tercera persona, no se encuentra en la tradición griega preagustiniana<sup>179</sup>.

Antes de exponer esta solución, es interesante recorrer el proceso evolutivo de las diversas respuestas dadas al intrincado problema, desde San Agustín hasta el Santo Tomás de la Suma.

La Escolástica más antigua ofrece una aguda concurrencia de dos corrientes de ideas, cuyos típicos representantes vinieron a ser más tarde San Buenaventura y Santo Tomás<sup>180</sup>.

El Doctor Angélico sistematiza la especulación agustinien-se-anselmiana con algunos elementos de Boecio y de Aristóteles.

San Buenaventura recoge la herencia de Ricardo de San Víctor, quien a su vez explota la doctrina neoplatónica del bonum diffusivum sui, recibida por medio del Pseudoareopagita y del Liber de Causis.

El Ángel de las Escuelas distingue las dos procesiones, explicando la una *per intellectum* y la otra *per voluntatem*. El Doctor seráfico las distingue, entendiendo la primera *per modum naturae*, y la segunda, *per modum voluntatis*: ambos modos radican en el bonum diffusivum sui.

Esta última corriente neoplatónica-ricardiana, a través de San Buenaventura, pasa a la escuela franciscana.

176 ORÍGENES, *De principiis*, 1, praef. 4 (GChS *Origenes*, Werke, 5. 11; ed. KOETSCHAU); S. BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 46 (ed. JOHNSTON, 93); S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 1 (MG 94,824 A).

177 *Contra Maxim. ar. episc.*, 2,14,1 (ML 42,770).

178 Cf. *Tract. 99 in Io.*, 9 (ML 35,1890); *De Trinitate*, 15,26,47 (ML 42,1094). Vide SCHMAUS, *Die psych. Trinitätslehre...*, 135s.

179 Cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christ. orientatum*, 2 (1933) 260.

180 Vide SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius d. Thomas Anglicus u. die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin u. Duns Scotus*, 2,1 (Beiträge z. Geschichte d. Philos. u. Theolog. d. Mittelalters, 29,1) 182s; 650s.

Si fijamos ahora la atención en el sistema dominicano observamos que San Alberto Magno se mueve en el círculo de ideas de Ricardo. Coloca en el amor recíproco de Padre e Hijo el principio de la tercera persona: es la potencia espirativa, que difiere, aunque no realmente, de la potencia generativa. De los dos modos de origen, aquél se funda en la voluntad, éste en la naturaleza <sup>181</sup>.

Santo Tomás, antes de llegar a la explicación de las procesiones per modum intellectus et per modum voluntatis, presenta una evolución progresiva muy interesante.

Primeramente en su Comentario al Maestro de las Sentencias, hacia el bienio 1254-1256 <sup>182</sup>, pone la distinción real entre generación y espiración, no en que aquélla es *processio naturae* y ésta *voluntatis*, sino en que el Hijo viene *ab uno*, esto es, del Padre, mientras que el Espíritu procede *ex duobus* <sup>183</sup>. En cuanto al motivo por qué la procesión del Espíritu no puede denominarse generación, afirma que consiste en que ésta exige *quod "natura genito communicetur"*, lo cual no exige la procesión del amor en cuanto tal, sino sólo "*in quantum est in divinis, ubi non potest esse aliquid imperfectum*" <sup>184</sup>.

Más tarde prefiere el Santo colocar la diferencia entre ambas procesiones, en que la primera es *per intellectum*, y la segunda, *per voluntatem*. Aprovechando el dicho aristotélico: *appetitus ducit ad hoc quod perveniat ad rem* <sup>185</sup>, lo aplica a la procesión del Espíritu: "*voluntas fit in actu... ex hoc quod... habet quamdam inclinationem in rem volitam*". En cambio, "*intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu*" <sup>186</sup>. De esta diferencia deduce el Santo que lo que procede in divinis "*per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus*" <sup>187</sup>.

Por último, al final de su vida <sup>188</sup>, en el *Compendium Theologiae*, el Angélico amplifica más el punto de la procesión per modum amoris. Dice así: "*Cum intelligere fiat per assi-*

<sup>181</sup> Cf. SCHMAUS, *ib.*, 195s.

<sup>182</sup> Para la cronología seguimos a GRABMANN, *Die Werke d. hl. Thomas v. Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung* (Beiträge z. Geschichte d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, 22,1-2,1931) 269.

<sup>183</sup> 1 d.13 q.1 a.2. Véase SCHMAUS, *art. cit.*, 172s.

<sup>184</sup> 1 d.13 q.1 a.3 ad 3.

<sup>185</sup> Cf. *De Ver.* q.2 a.1. Otros pasajes afines en L. PENIDO, *La procession d'amour dans la Trinité*: EphThLov 14 (1937) 44.

<sup>186</sup> 1 q.27 a.4 (ed. GEYER en *Flor. Patr.*, 37,11).

<sup>187</sup> *Ib.*, 11-12.

<sup>188</sup> Cf. GRABMANN, *art. cit.* (Beiträge, 22,1-2) 286.

milationem aliquam intelligentis ad id quod intelligitur, necesse est id quod intelligitur in intelligente esse, secundum quod eius similitudo in ea consistit. Amatio autem fit secundum quamdam motionem amantis ab amato: amatum enim trahit ad seipsum amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum”.

A esta primera consideración añade el Santo otra muy delicada, pero necesaria, para pasar del concepto de Verbo al de Hijo: la traducción de la semejanza principal se realiza por la generación unívoca, según la cual en los vivientes el Padre se denomina generante, y el Hijo, engendrado. Además; en éstos la primera moción se lleva a cabo según la especie. De este doble elemento deduce Santo Tomás la conclusión: “Sicut igitur in divinis modus ille quo Deus est in Deo, ut intellectum in intelligente, exprimitur per hoc quod dicimus filium, qui est verbum Dei: ita modum quo Deus est in Deo, sicut amatum in amante, exprimimus per hoc quod ponimus ibi spiritum, qui est amor Dei”<sup>189</sup>.

En definitiva: al esquema procesional anterior: *natura-voluntas*, o bien *processio ab uno-processio ab utroque*, sucede en la última elaboración del Angélico el esquema: *assimilatio-inclinatio*, que corresponde al origen *per intellectum* y al origen *per voluntatem*.

Este penetrante desarrollo de uno de los problemas más oscuros de toda la teología trinitaria, presentado por Santo Tomás en su plena madurez teológica, indica al mismo tiempo un esfuerzo gigante de la especulación escolástica latina por esclarecer en lo posible el dogma, y un progreso científico bien notable respecto de la teología griega y de la misma Escuela franciscana, heredera de aquélla en lo tocante a la teoría del bonum diffusivum sui y adicta al esquema procesional: *natura-voluntas*.

3.º Proceso científico en la aplicación del principio de identidad al misterio trinitario. También es considerable en este punto el avance desde la patrística griega hasta la escolástica medieval y posterior.

Aquella sabe utilizar el concepto de *relación* que halla en Aristóteles, en el estoicismo y en los neoplatónicos<sup>190</sup> para presentarlo como raíz, en alguna manera, de la *distinción* en la Trinidad.

189 Cap. 45.

190 Vide GOMES DE CASTRO, o. c., 79s.

Los Padres de Capadocia elaboran la noción de *origen*, que lleva implicada la *distinción* real. El concepto de *relativo* acentúa en ellos más bien la *unidad* que la oposición<sup>191</sup>. Esta última se encuentra, al menos implícita, en la antítesis *común-proprio* y en las de *agenetos-gennetos*, procedencia *inmediata* (el Hijo del Padre) y procedencia *mediata* (el Espíritu por el Hijo viene del Padre). Otras afirmaciones antitéticas de los Padres griegos, sobre todo en el siglo IV, y en especial de los Capadocianos, son las siguientes: *alius et alius, non aliud et aliud*<sup>192</sup>, *nomen naturae vel essentiae et nomen habitudinis*<sup>193</sup>, y muy rara vez *nomen absolutum et nomen relativum*<sup>194</sup>. El

<sup>191</sup> Vgr. en ATANASIO, *De Decr. Nic. synodi*, (ed. OPITZ, 2,1,20,4-5); τὴν ἐνότητά... μὴ διαίρωμεν. Sobre el Espíritu Santo, después de inculcar el paralelismo: propiedad del Hijo al Padre y propiedad del Espíritu Santo al Hijo, deduce Atanasio la unidad de naturaleza entre las personas: πάντα διὰ τοῦ υἱοῦ... ἐν τῷ νεύματι: *Ep. 3 ad Serapionem* (MG 26,625 AB). De la época preatanasiana puede verse la insinuación de ORÍGENES en el *Comm. in Io.*, 10,21 (ed. PREUSCHEN, 212,18).

<sup>192</sup> Por ejemplo, el NACIANCENO, *ep. 1 ad Cled.* (MG 37,179); cf. Conc. Later. IV (Denzinger, 432).

<sup>193</sup> La oposición entre *nomen relationis* y *nomen naturae* se halla insinuada por BASILIO, *Advers. Eunom.*, 1,20 (MG 29,557 B); cf. *ib.*, 2,22 (621 B). En otro lugar opone el Santo el nombre que significa la *substancia* (οὐσία) al que indica la referencia, la *habitud* de uno a otro (τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν): *Advers. Eunom.*, 2,9 (MG 29,588s).

Ejemplo clásico de la antítesis *nomen essentiae-nomen habitudinis* es el texto del Nacienceno: οὕτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ... οὕτε ἀνεργεῖας σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ: *Orat.* 29 (theol. 3) 16 (ed. MASON, 98, 6-8). En este pasaje es de notar la adición del τῶς ἔχει πρὸς τί. que trae a la memoria el término técnico estoico (v. g. en SIMPLICIO, *In Arist. Categor.*, 7,42, v. E, Z; ed. KALBFLEISCH, *Comm. in Arist. graeca*, 8,165).

También Anfloquio de Iconio usa la antítesis *nomen ousiae-nomen habitudinis*; pero añade como sinónimo de este último vocablo su expresión favorita: τρόπος ὑπάρξεως modo de existencia o de origen (AMPHILOCHIUS, *Fragmenta*, 15: MG 39,112 CD).

<sup>194</sup> La contraposición entre los términos que se toman en sentido absoluto y *secundum se*, y los que se dicen *ad alia*, se encuentra en Basilio aplicada a la cuestión trinitaria (*Advers. Eunom.*, 2,9: MG 29,588 CD-589 A).

El giro mismo *nomen relativum* (σχετικὸν ὄνομα), por oposición al *nomen naturae* en sentido trinitario, no parece se encuentre hasta el pseudoatanasiano *Diálogo 1 contra Macedonianum vel pneumatomachum*, 1 (MG 28,1292 B). En el lenguaje profano de la literatura pagana, Plutarco utiliza el adjetivo *σχετικόν*; pero no en el sentido de relativo, sino en el de constrictivo-conservativo, v. gr., *Quaest. conviv.*, 8, E, 1 *Moralia*, 4 (ed. BERNARDAKIS, 326 B 16-17), donde se aplica el epíteto al agua fría; *De defectu oraculorum*, 34, como epíteto del aire (*Moralia*, 3, ed. SIEVEKING, 100,23-25).

Entre los escritores cristianos primitivos, TACIANO da al adjetivo *σχετικόν* el sentido de continente-receptor en este texto: ὁδεσμός δὲ σαρκὸς ψυχῆ (*Advers. Graecos*, 15,2; ed. GOODSPED, 282). El NICENO emplea el término *σχετικὴ σημασία* hablando del nombre *pater*, a propósito de la Trinidad (*Advers. Eunom.*, 1,573; ed. JAEGER, 1,183,6). TEODORETO en

término mismo directamente indicador de la *oposición relati-va*, lo apunta Cirilo Alejandrino<sup>195</sup>.

Entre los latinos, a San Agustín debemos una fina elaboración del concepto de las personas, como relaciones: "hoc solo numerum insinuant quod ad invicem sunt, non quod ad se sunt"<sup>196</sup>. "Diximus alibi, ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas personas pertinentia, quae relative dicuntur ad invicem"<sup>197</sup>.

Como eco de la doctrina agustiniana y transmisor de ella a los siglos medievales, Boecio insiste en que sólo las relaciones introducen el número en la Trinidad: "facta... est Trinitatis numerositas in eo quod est praedicatio relationis"<sup>198</sup>.

Por su parte, el Concilio 11 de Toledo, en su magnífica exposición trinitaria, recoge también las enseñanzas de San Agustín, a veces con las mismas palabras del Santo<sup>199</sup>.

Con esto llegamos a San Anselmo. Los elementos esbozados por los griegos y más hondamente penetrados por el Doctor Hiponense, revisten equivalentemente ya en el primer escolástico la forma después tradicional: "Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio"<sup>200</sup>, expresión recogida por el Concilio de Florencia<sup>201</sup>.

La Escolástica, desde Santo Tomás, tenía ya en núcleo un punto de apoyo para esclarecer en algún modo el misterio de la unidad en la Trinidad: era la noción de *relatio opposita*. Faltaba aún hacer resaltar su contraste con el concepto de *absoluto*, para explicar así en lo posible el magno problema suscitado por el principio de identidad comparada en su aplicación a la Trinidad.

el s. V utiliza el giro hablando de la filiación espiritual de Timoteo respecto de S. Pablo (*Comm. in epist. 1 ad Tim.*, 1,2; MG 82,788 C). También usa el vocablo como término cristológico para expresar una unión accidental de las dos naturalezas en Cristo; así, v. g., CIRILO ALEJ. atribuye al Cireense la teoría de una *synaphēia σκετικῆ*, en vez de una unión verdadera (ACO 1,1,6; ed. SCHWARTZ, 142,1-6).

<sup>195</sup> *Theis. assert.*, 32: el que llama criatura al Hijo no lo opondrá (*ἀντιδιαστῆλαι*) rectamente al Padre (MG 75,553 BC); cf. *Dial. 2 de Trinitate* (ib. 721).

<sup>196</sup> *In Io. tract.* 39,4 (ML 35,1683).

<sup>197</sup> *De Trinitate*, 8, proem. 1 (ML 42,946); cf. 5,6,11 (ib. 914,915,918,919); *De Civitate Dei*, 11,1 (ed. DOMBART, 1,475,9-12); *ep.* 238,14 (ed. GOLDBACHER, 543,5-22); *Enarrat. in Ps.* 68,5 (ML 36,845).

<sup>198</sup> *De Sancta Trinitate*, 6 (ML 64,125).

<sup>199</sup> Denzinger, 280.

<sup>200</sup> *De processione Spiritus Sancti*, 2: quatenus nec unitas amittat aliquando suam consequentiam, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis (ML 158,288).

<sup>201</sup> Denzinger, 703.

Siguiendo las huellas del Angélico, que, respondiendo a la dificultad tomada del principium identitatis, había llamado la atención sobre los respectus *oppositi*, entrañados en las propias razones de paternidad y filiación<sup>202</sup>, ya Cayetano aplica expresamente a dicho principio la distinción entre lo absoluto y las relaciones opuestas: "Illa maxima non tenet ubi natura est absoluta et suppositum respectivum et hoc propter oppositionem relativam"<sup>203</sup>.

Transcurre la Edad Media y prosiguen las discusiones sobre el modo de entender el principio. Las tentativas de solución son variadas. Hay quienes llegan a negar el valor del efato, cuando el tercer término es infinito. Así Toledo<sup>204</sup>, Belarmino<sup>205</sup>, Vázquez<sup>206</sup>, Suárez<sup>207</sup>.

Ni faltan conatos de armonización entre las diversas tendencias. Se debe al ponderado y penetrante Ruiz de Montoya.

El gran teólogo sevillano tiene el mérito, como escribe el P. J. A. de Aldama<sup>208</sup>, de haber hecho pasar a primer término el concepto de oposición relativa, siguiendo las huellas casi borradas de los grandes doctores antiguos, y en segundo lugar ha sabido emplear en su justa medida y en su verdadero sentido el concepto de infinito, subrayado sobre todo por los doctores modernos.

En efecto, según el preclaro hispalense, no basta la razón de infinidad para que ya por eso sólo no valga el principio, sino que la perfección infinita puede verificar una hipótesis, en cuyo caso no se aplica el principio. Esta hipótesis, realizada en Dios, es la identidad real de tres relaciones opuestas de origen con la misma esencia divina:

"Quaecumque igitur sunt idem realiter uni tertio finito et limitato, sunt etiam idem realiter inter se. Verumtamen quae sunt idem realiter uni tertio simpliciter infinito in genere entis, possunt nihilominus inter se realiter distingui, si relative opponantur invicem et tamen non opponantur illi tertio"<sup>209</sup>.

La mente humana percibe primero el nexa: si se verifica

<sup>202</sup> 1 q.28 a.3 ad 1 (ed. GEYER en *Flor. Patr.*, 37,19s.).

<sup>203</sup> *In* 1, q.39 a.1 (ed. Lugd., 1540) 95v.

<sup>204</sup> *In* 1, q.28 a.3 (Roma, 1869) 339.

<sup>205</sup> *Disputationes de controversiis christianae fidei advers. huius temporis haereticos*, t. 1, contr. 2 de Christo, lib.2, c.18 n.4 (Praga, 1721) p. 191.

<sup>206</sup> *In* 1, d.123, c.2 (Alcalá, 1598) t.2, p.121.

<sup>207</sup> *De Deo Trino* 3 lib.4, c.3, n.7 (ed. VIVES, 1,623s.).

<sup>208</sup> *Ruiz de Montoya y el problema trinitario del principio de identidad comparada*: *EstEcl* 11 (1932) 554-559.

<sup>209</sup> *De Trinitate*, d.15, sec.2, n.6 (Lyón, 1625) 141.

tal hipótesis, se niega que valga el principium identitatis, y conoce con seguridad después que de hecho la condicional se realiza en Dios. Pero el teólogo escolástico, aun persuadido de que no puede descorrer el velo del misterio, intenta en un alarde de ingenio profundizar algo más, y se pregunta: ¿es concebible de alguna manera que relaciones realmente distintas entre sí por su oposición de origen, puedan realmente identificarse con un tercer término absoluto?

Sin explicar la última razón del misterio, esto es, la infinidad de la esencia que exige tal identificación, la respuesta de uno de los más sutiles y brillantes escolásticos contemporáneos, intenta aquietar un poco el ánimo mediante un finísimo análisis filosófico de la antítesis tradicional de los conceptos: absoluto-relativo.

"Absoluta habent in eo ipso in quo opponuntur, titulum et rationem suae realitatis; ac per consequens, unumquodque oppositorum ponit realitatem de cuius ratione est negatio realitatis quae est in altero." Luego dos términos absolutos, realmente idénticos con un tercer absoluto, no pueden oponerse realmente entre sí.

En cambio, "Nota ad aliquid praecise sumpta, non est ratio et titulus realitatis in relatione reali, sed nota alia quae in casu nihil aliud est quam realis identitas cum substantia".

Por consiguiente, si dos términos relativos son reales por la misma realidad del absoluto, este absoluto podrá verificar a la vez los dos términos relativos opuestos, sin que por ello deba verificar la negación de su propia realidad. Al menos en este caso no aparece una repugnancia tan evidente como en el anterior de dos absolutos identificados realmente con un tercero <sup>210</sup>.

Esta explicación de Billot, ulterior desarrollo de enseñanzas anteriores, que, como hemos visto, radican en el mismo Santo Tomás, será discutible, podrá descontentar a los que temen que con ella peligre la distinción real de las personas, pero por lo menos bajo el punto de vista del progreso científico trinitario, hay que reconocer que desde los griegos hasta la escolástica medieval, moderna y contemporánea, la elaboración de la *oppositio relativa* ha experimentado un avance cada vez más palpable y penetrante.

El esfuerzo intelectual de la teología católica, a lo largo de la época patristica, de la Edad Media y de los tiempos más recientes, no cabe duda que honra al espíritu humano y a la

ciencia más sublime que pueda interesar al hombre en este mundo. Pero, por mucho que se avance, siempre quedará camino por recorrer y siempre habrá que bajar humildemente la cabeza, convencidos de que "plura sunt quæsitæ quam inventæ", sobre todo cuando se trata del inefable misterio trinitario, de quien dijo maravillosamente San Agustín: "verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur"<sup>211</sup>.

AUGUSTO SEGOVIA, S. I.

Facultad Teológica de Cartuja. Granada, 30 de abril 1947.

---

<sup>211</sup> *De Trinitate*, 7,7 (ML 42,939).