

El problema de razón de la unidad y trinidad divinas en los Padres

No intentamos seguir aquí todo el desarrollo histórico de este problema trinitario en el período patristico. Solamente pretendemos abrir el camino al estudio de este tema en el marco medieval (1), para lo cual nos ha parecido de necesidad adelantar las siguientes indicaciones referentes al período anterior; con ello se situará mejor el momento histórico de la controversia, no sólo por la decisiva influencia de algunos Santos Padres en la naciente Escolástica, sino además porque creemos que hay que admitir en el cauce de la tradición cristiana un fondo de sedimentos ocultos que enriquece el depósito doctrinal actual con elementos de épocas muy distanciadas. Esto ha de tener especial valor tratándose de doctrinas tan universal y constantemente vividas como la que se refiere al dogma trinitario.

Las excelentes obras existentes consagradas al desarrollo histórico de la Teología en general, y en particular de la doctrina trinitaria, prestan sin duda valiosos materiales y puntos de orientación para este estudio; pero concebidas por lo general desde un punto de vista eminentemente teológico, atienden primordialmente a sorprender la génesis de la formulación técnica del dogma y dan menos relieve por lo común a la preocupación de señalar las directrices racionales que guían a los Padres en la laboriosa empresa de conciliar los términos extremos del misterio, unidad y trinidad. Descu-

(1) Las siguientes páginas recogen compendiadamente una parte preliminar del trabajo de tesis: "ABELARDO Y EL PROBLEMA DE RAZÓN DE LA UNIDAD Y TRINIDAD DIVINAS".

brir o subrayar los lineamentos de este esquema racional será precisamente el fin específico de nuestro trabajo.

En esta rápida ojeada pretendemos pasar revista a los hechos o períodos teológicos más salientes, bien entendido que nos desprendemos en lo posible de las desviaciones heréticas que no hayan contribuido a formular la dificultad de razón. Nuestro interés es ante todo seguir el esfuerzo mental del creyente ortodoxo para solucionar el conflicto de razón. Tarea no fácil, pues los Padres se sitúan generalmente en un plano predominantemente dogmático y rara vez arguyen o refutan en nombre de principios de razón natural. La Filosofía es utilizada por ellos primordialmente como instrumento para enderezar el razonamiento, máxime en la polémica con los herejes; no pocas veces para iluminar sus conceptos con reminiscencias de la Filosofía pagana, pero muy raramente como fuente de principios en virtud de los cuales se haya de defender la verdad revelada. Por eso se impone el trabajo de sorprender esos hilos impalpables de los elementos netamente filosóficos que afloran en las explicaciones teológicas y descubrir en ellos el germen de un sistema racional que tranquilice las inquietudes de la razón ante el augusto misterio de la unidad y trinidad divinas.

Superfluo nos parece insistir en que las siguientes consideraciones, de carácter escuetamente introductorio, no pretenden presentarse como resultados nuevos ni definitivos, frutos de un estudio completo personal, sino como puntos de vista recogidos en una rápida lectura de los principales escritores eclesiásticos y llevando como guía los trabajos monográficos existentes. Esto nos pareció suficiente, y por otro lado, indispensable para situar el problema en los primeros tiempos de la Escolástica.

I

PERIODO ANTERIOR A LAS CONTROVERSIAS

TRINITARIAS

Hasta la segunda mitad del siglo II del Cristianismo se puede decir que no surge en el seno de la Iglesia ninguna especial inquietud de ataque ni de defensa con respecto a la gran revelación de las tres Personas divinas. Y sin embargo la fe en ellas trasciende a toda la vida del creyente. En la liturgia bautismal, en el símbolo o profesión de fe del neó-

fito, en la oración, en los himnos y doxologías (2); el cristiano afirma constantemente su fe en el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Fase la podemos llamar de fe directa, sin preocupación de su esclarecimiento racional.

Este conocimiento claro, pero rudimentario, es el que reflejan los PADRES APOSTÓLICOS en sus escritos, más pastorales que didácticos, cuyas características se resumen, según Bardenhewer, en “una suma sencillez literaria, sello eminentemente religioso, interés puramente eclesiástico, interno, ajeno a toda preocupación profana” (3). Las Personas divinas, para San Ignacio de Antioquía “no son objeto de una especulación erudita, sino de una fe ardiente; cree en ellas y con creciente impulso vive de su vida” (4). Sobre la base inconcusa de la unidad de Dios, primer mandamiento del Pastor de Hermas (5), se afirman claramente los tres términos en Dios: Padre, Hijo, Espíritu Santo (6), bien que sin precisar la naturaleza íntima de ellos, pero siempre unidos en la identidad de una confesión, de un nombre, de una fe, haciendo eco a la fórmula bautismal que cierra el Evangelio de San Mateo (7).

Desde el año 120 se inicia una nueva fase literaria, de sentido defensivo contra los ataques de fuera de la comunidad cristiana. Los APOLOGISTAS presentan la religión de Cristo en su propio ser contra las maliciosas tergiversaciones del vulgo pagano, con una tendencia muy apuntada a dar formas razonables a los dogmas cristianos. Inútil sería buscar en los Apologistas una discusión sistemática de las dificultades que levanta la razón al dogma trinitario. Aunque procedentes muchos de ellos de medios filosóficos paganos, son ante todo creyentes y por sistema tienen en menos cualquier sugestión que venga de parte de la ciencia profana, de la que se han apartado de corazón. Sin embargo, apunta ya en ellos la tendencia fundamental del pensador cristiano a reducir las aparentes distancias entre la razón y el gran misterio. Para San Justino es un axioma que cuanto de bueno se ha dicho por los antiguos pertenece por derecho propio a los cristianos (8). Lanzado por este camino, cree percibir en Platón,

(2) LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 2, l. 3, p. 133-247; nota A, p. 618-30.

(3) *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, t. 1, p. 77.

(4) LEBRETON, *o. c.*, t. 2, p. 330.

(5) ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum*, n. 85.

(6) SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Eph 9,1*: ROUET, n. 40.

(7) Mt 28, 19.

(8) ὅσα ὄν παρὰ πάντων καλῶς εἶρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστίν. PG 6, 465 (C).

inspirado por Moisés, un eco de la Trinidad divina (9). Este precedente tendrá una amplia resonancia a lo largo de la literatura trinitaria. No es un parangón de la Trinidad cristiana con la tríada pagana, sino más bien un *ad hominem* que tiende a disipar las prevenciones de un gentil culto. Es el conato de acercar la fe a la razón concretamente personificada en las doctrinas filosóficas en boga. Idéntica preocupación de concordia se habrá de admitir en otros puntos sin duda más íntimos y desde luego más complejos, como las interferencias del Logos pagano y cristiano.

Estas direcciones son explicables—anota Lebreton—en un afán propedéutico, en una apología, que no es exposición de la fe, sino preparación para ella (10).

Como elementos aprovechables para trazar las líneas de una conciliación racional de lo uno y lo múltiple en Dios podemos recoger los siguientes:

1. El Padre no disminuye en nada su ser por la generación del Verbo (11).

2. Esta generación no implica escisión de la sustancia paterna; la razón de ello está en la inmaterialidad de la procedencia. Inmaterialidad que se aclara con el símil favorito del fuego comunicado a otro fuego sin partición ni disminución (12). Habrá que tener presente el carácter de cierta inmaterialidad, que en la tradición filosófica pagana se atribuía al más sutil de los cuatro elementos. Sin duda, explica esto el éxito que tuvo esta comparación en los períodos siguientes.

3. Hay en el seno íntimo de la divinidad una unidad en la *potencia* y una distinción en el *orden*, fórmula de Atenágoras, que señala quizá el punto de mayor precisión en la especulación trinitaria de este período (13).

El apoyo principal de los Apologistas en su explicación del misterio es la *condición especial* de la naturaleza divina, cuya nota saliente de *inmaterialidad* elimina todo concepto de división anejo a las procedencias materiales.

(9) PG 6, 420 (A).

(10) O. c., p. 515.

(11) TACIANO: PG 6, 256; SAN JUSTINO: PG 6, 613.

(12) PG 6, 776 (AB).

(13) PG 6, 909 (C).

II
PERIODO DE CONTROVERSIA MONARQUIANA

En los últimos decenios del siglo II aparece la herejía monarquiana, primer sistema doctrinal que afecta directamente al dogma trinitario y plantea abiertamente el problema de la conciliación de la unidad con la trinidad.

El punto de partida de los monarquianos era la verdad fundamental de la unidad de Dios, la divina monarquía indivisible, imparticipable. Era la gran alegación de Noeto ante los Presbíteros de Esmirna (14). En su apoyo aducía con tono de prueba perentoria multitud de textos escriturísticos no difíciles de hallar (15). Una segunda verdad indiscutible era la divinidad del Hijo. Tal era el valor de la terminante expresión del Apóstol Evangelista: "El Verbo era Dios". Consecuencia necesaria de las dos premisas: el Padre y el Hijo no son cosas distintas, sino dos *nombres* o dos *modos* o *estados sucesivos* de una misma cosa.

Novaciano, benemérito antisabeliano, a pesar de su actitud escisionista, nos da en términos silogísticos el esquema de la argumentación hereje: Si hay un Dios y Cristo es Dios, luego el Padre y el Hijo son lo mismo (16). A los que no aceptarían la conclusión se oponía con denuedo la terrible disyuntiva de confesar dos o tres dioses. No había otro modo de salvaguardar la unidad divina (17).

El tema trinitario desciende por primera vez a las capas del pueblo fiel, turbando su fe sencilla, pero firme, en los dos términos extremos del misterio. Este alcance histórico tienen las sofisticas razones de los herejes con la gente de la calle (18).

(14) Véase relato de SAN EPIFANIO, *Panaria* (ed. OEHLER, Berlín, 1860), 1^a, p. 150. Igualmente en SAN HIPÓLITO, *Contra haeresim Noeti*: PG 10, 804 (B) siguientes.

(15) SAN HIPÓLITO, *o. c.*, col. 805 (AC).

(16) "Si unus esse Deus pro[ae]mittitur, Christus autem Deus, ergo, inquit, si Pater et Christus unus Deus; Christus Pater dicitur": PL 3, 936.

(17) "Unicum Deum, non alias putat credendum, quem si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat": PL 2, 157 (B).

(18) San Epifanio nos ha trazado un cuadro pintoresco de esta actitud pedante: "... cuando topan (los herejes) con gente sencilla, no muy versada en las sagradas letras, les preguntan de este modo: "¿Qué diremos, buen hombre: tenemos un Dios o tres dioses?" Aturdido el tal, sencillo y pío, desprovisto de ciencia bastante para defenderse, cae en su error". *Panaria* (ed. OEHLER) 1^a, p. 210.

En el fondo del razonamiento rudimentario de los monarquianos puede adivinarse un presupuesto de razón natural, nervio de la argumentación y sostén necesario de las premisas escriturísticas. Ese presupuesto no es otro que el llamado *principio de identidad comparada*: *dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí*. Sobre esta base podría formularse así el silogismo sabeliano: *“Si el Padre y el Hijo coinciden en el ser único de Dios, serán entre sí idénticos, sin más distinción que de mero nombre o modo”*. Inversamente, arguyendo contra sus adversarios, su razonamiento se basaría en el mismo principio, enunciado ahora en sentido inverso: *“Dos cosas entre sí distintas no pueden ser idénticas a otra tercera. Si el Padre no es el Hijo, no serán un Dios, sino dos dioses”*.

Ni sabelianos ni antisabelianos han formulado la dificultad en esta forma abstracta y metafísica. De todos modos, el problema de razón de fondo, la conciliación de los datos de la fe, firmemente afirmados, unidad de Dios y trinidad de las Personas, ha quedado planteado en el umbral mismo de las controversias trinitarias, y ciertamente con una claridad y crudeza acaso no superada en épocas posteriores. Desde este momento pesa sobre los escritores ortodoxos la ardua tarea de buscarle solución. Las fases de la discusión, con sus varias incidencias, señalan un surco ininterrumpido, que avanzará a través de todas las edades hasta nuestros días.

Desde la primera hora se ha reconocido la dificultad de la empresa:

“En la fe hallarás muchas cosas tortuosas, múltiples cuestiones. El camino de la Sabiduría es tortuoso, con muchas revueltas, dificultades, quebradas peligrosas” (19).

Y descendiendo a un caso concreto, caso cumbre para él, especificaba Orígenes:

“Cuando profesas un Dios y en la misma confesión afirmas que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un Dios, qué tortuoso, qué difícil, que laberíntico se hace a los infieles” (20).

La alusión a los infieles vale tanto como presentar ante la luz natural de la razón el misterio trinitario como algo infranqueable. Sin una ayuda superior, la reacción obvia sería: *estáis en el error*:

“El que lo oye, si no lo oye con fe, dice: se engañan éstos” (21).

(19) PG 12, 328 (D).

(20) *Ibid.*

(21) *Ibid.*

En la realización de esta dura tarea de encontrar una vía de solución no es extraño que los pensadores cristianos no lleguen desde el primer momento a un resultado perfectamente claro ni definitivo, y que en el forcejeo de la razón por iluminar unos conceptos sufra a veces la claridad de otros afines. Se ha de distinguir siempre entre el creyente y el especulativo, entre la fe y su expresión racional o técnica. En todo caso, la firmeza de la posición inicial arguye una convicción íntima de la compatibilidad de las dos verdades extremas del misterio, polos del conflicto, a pesar de las aparentes antinomias tan destacadas por los herejes; una *fe en la conciliación* aun antes de penetrar el modo íntimo de ella. Esta íntima persuasión de no vincular su asentimiento a un absurdo es la única explicación satisfactoria del constante esfuerzo hacia la solución. Si se partiera de una desconfianza de toda conciliación, holgaría la investigación, o simplemente se negaría el dogma, como hacían los herejes.

Como portada solemne que abre el acceso a toda disertación, hay que destacar ya desde el principio el sentir unánime de los Padres sobre la *inefabilidad* del misterio, fundada en la *trascendencia* de la naturaleza divina, que no puede ser aprisionada por nuestros conceptos, ni hay cosa en el mundo visible que nos dé idea exacta de su ser. Por ello se impone en el método de estudio un espíritu de respeto y veneración, que aunado con el esfuerzo de nuestra mente nos lleve a conclusiones justas:

“Todo este asunto, si no lo conducimos con la correspondiente veneración y legítima disposición, daremos justa ocasión de escándalo a los herejes” (22).

Señalaremos todavía un punto de orientación para adentrarnos en lo que podemos llamar concepción trinitaria de los Padres. La reacción antisabeliana, que es universal y constante, hasta el punto de no producirse ningún rebrote notable de esta herejía en todo el período patrístico, imprime un sello peculiar a la conducción del problema, cuyas líneas fundamentales no serán alteradas. Se parte por sistema de la realidad de las divinas Personas distintas, contra Sabelio, y los conatos de solución tienden a buscar en la esfera de lo divino un *centro de convergencia* que atraiga a sí, sin confundirlas, a

(22) “Totum igitur hoc, nisi cum propria veneratione et legitima dispositione [disputatione] teneamus, merito scandalum haereticis praebuisse credemur”: PL 3, 948.

las divinas Personas. De este modo concreto se enfocará ordinariamente el problema trinitario.

Punto de partida y base de solución

En la controversia monarquiana el punto de partida ortodoxo es la refutación de los argumentos sabelianos y el establecimiento firme de la distinción real de las Personas; es decir, restituir el dogma a los términos de la doctrina revelada, falseada por los herejes.

El problema se agudiza al tratar de resolver las dificultades propuestas por los adversarios encastillados en la posición estratégica de la unidad de Dios. Nosotros—proclamamos altamente—también confesamos a un solo Dios (23). Es la primera contestación con que los Presbíteros de Esmirna frenaban las intemperancias de Noeto (24). Pero en el seno de ese único Dios se descubre un cierto orden o disposición misteriosa que armoniza con la unidad una triple dirección, que corresponde a las divinas Personas (25).

TERTULIANO e HIPÓLITO designan ese orden con la palabra técnica *oeconomia*, *oikonomia* (26), cuyo sentido no es fácil precisar, pero que va unido al concepto de dispensación, distribución, orden (27). Es el *nuevo* misterio de la economía de la trinidad, que completa el imperfecto conocimiento judaico de la divinidad (28). Esta economía u orden hace que dentro de Dios, uno y único, podamos hallar número, “numerum et dispositionem trinitatis”, sin mengua de la unidad (29).

Evidentemente, unidad y número no pueden referirse al mismo orden, lo que envolvería contradicción. Estos dos órdenes o aspectos han sido fijados por los occidentales, y a la cabeza de ellos Tertuliano, con una terminología de sorprendente precisión para su tiempo. La unidad atañe a Dios, a la

(23) “Nos verè et semper, et nunc magis... *unicum* quidem Deum credimus”: PL 2, 156 (B).

(24) “También nosotros conocemos verdaderamente un solo Dios”. PG 10, 804 (B).

(25) “Unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum”: PL 2, 156.

(26): TERTULIANO: *Ibid.*, 157 (D)s.; 168 (C); SAN HIPÓLITO: PG 10, 808 (A); 822 (A).

(27) PL 2, 156; 164 (B).

(28) PL 2, 196 (A).

(29) PL 2, 158 (A). “Tres secundum rationem oeconomiae quae facit numerum”: PL 2, 168 (C).

divinidad, Dios único, pero dentro de la divinidad se han de armonizar dos aspectos; era necesario un término más preciso; Tertuliano es el primero que lanza la distinción fundamental: unidad en la *sustancia*, trinidad en las *Personas* (30).

San Hipólito se contentará con una expresión menos precisa: un *Dios*; pero personas (prósopa), dos y una tercera (31); o también: uno en la *potencia*, tres según la economía (32). La distinción entre los términos *masculinos*, mejor personales, y los *neutros* o esenciales es neta desde Tertuliano (33).

No siempre queda nítida la línea divisoria de estos dos órdenes de conceptos vinculados al *uno* y al *tres*, y a veces se multipligan las expresiones, en afán de superar lo inadecuado del lenguaje (34).

Una cosa es clara, que contra la disyuntiva cerrada de Sabelio se ha abierto la posibilidad de una vía media; ese único medio es la distinción personal, equidistante de la confusión y de la división: "ad *distinctionem*, non ad *divisionem*" (35).

Pero no basta la distinción y número de las Personas. Se haría difícil entender su inconfusa existencia armonizándose en la unidad divina, si no mediara una trabazón íntima que las coordinase en el sér único de Dios identificado con cada una de ellas. Es la segunda virtualidad del vocábulo técnico: "oconomía", orden, disposición, grado. Según ella, el Padre representa el punto culminante de la divinidad. En él está toda la sustancia divina (36). El Hijo y el Espíritu Santo no inducen una *nueva* divinidad, sino que están como asociados a la misma del Padre (37); ni constituyen *arquitas* independientes, sino que entran en la esfera de la misma y única *monarquía* del Padre, de la que participan, ordenados en algún cierto modo a él (38). Sin esta *ordenación* no se entendería

(30) "Habes duos; ... alium (et) alium. Alium... accipere debes... *personae*, non *substantiae* nomine": PL 2, 167-8.

(31) PG 10, 822 (A).

(32) PG 10, 816 (B). Novaciano y Lactancio se atendrán a la distinción de Tertuliano entre sustancia y persona: Novac.: PL 3, 949. LACTANCIO: PL 6, 537.

(33) PL 2, 183 (C). Cf. Novac.: PL 3, 938 (B).

(34) "Tres... non statu, sed *gradu*, nec *substantia*, sed *forma*, nec *potestate*, sed *specie*": PL 2, 156. Cf. Novac., l. c.

(35) PL 2, 167-8.

(36) "Pater tota *substantia* est": PL 2, 164 (B).

(37) "Cum sit unus (Pater) habet et Filium": PL 2, 178 (D)s.

(38) TERT.: PL 2, 188 s. NOVAC.: PL 3, 937 (C). Se advertirá una permisión de los atributos de Cristo como Dios y como hombre ("in

la unidad divina. Tertuliano pone un ejemplo siguiendo la misma alegoría de la monarquía o realeza. Si un rey asocia a su hijo al gobierno, no se dirá que el hijo destruye ni escinde la dignidad real, sino que se hace *particeps* de ella (39).

El signo de esta *ordenación* al Padre es una *intimidad* inefable, que se bifurca en tres momentos principales: intimidad en el *origen*, intimidad en la *coexistencia*, intimidad en la *tendencia* o dirección vital.

Intimidad en el origen.—El Hijo procede del Padre, pero sin separarse de él. Es un proceder o salir de su sustancia que no implica escisión. En esta procedencia se funda el que el Hijo no tenga un ser diverso del Padre (40). Es Dios como él y con él (41). Cuanto es, no lo es de sí, sino del Padre (42).

Estas ideas se sensibilizan con varias comparaciones que se han hecho clásicas, algunas de ellas inspiradas en los libros sagrados. El Hijo sale del Padre sin apartarse de él, como el tallo de la raíz, el río del manantial, el rayo del sol (43). Es luz de luz, agua que promana de la fuente, rayo del sol (44). El Hijo es como un hálito de la virtud de Dios, una emanación purísima de la gloria del Omnipotente (45), imagen que recuerda el pasaje del libro de la Sabiduría (46). Si hacemos abstracción del sentido material de estas comparaciones podemos fijar en ellas la dirección del pensamiento patrístico, que es claro y profundo: iluminar el concepto de una procedencia sin diversidad ni separación de la sustancia origen. Entre todos los símiles se lleva la primacía el

Filii servo", Tertuliano; "obediens", Novaciano) que no ha sido iluminada por la teoría posteriormente elaborada de la comunicación de los idiomas.

(39) Sin duda, en la unidad sólo moral de la dignidad regia se ha de ver más que una expresión un tipo de la indivisión que en el otro orden de la entidad sustancial se da en Dios. Y aun en este sentido habrán de tomarse los vocablos más disonantes, como "portio" (PL 2, 164; 189). No sería aventurado acercarlo al concepto de participación, "*particeps*", expresión también favorita de Tertuliano (PL 2, 158), y que no está lejos del término "*communicatio*", de sentido plenamente ortodoxo.

(40) PL 2, 188 (A).

(41) "Deus, quia ex ipsis Dei substantia". "Deus quia... ex Deo". *Ibid.*, 189.

(42) NOVACIANO, "Quoniam ex Patre est, quidquid illud (ille) est, Filius est": PL 3, 938; 949.

(43) PL 2, 163 (BC).

(44) SAN HIPÓLITO: PG 10, 817 (C). LACTANCIO: "Ille tanquam exuberans fons, hic... defluens ex eo rivus; ille... sol, hic... radius": PL 6, 468 (A).

(45) ORÍGENES: PG 14, 1307-8.

(46) Sap 7, 25.

ya tradicional de la luz ó el fuego, el más apto para sugerir la idea de lo inmaterial. A base de esa comparación, Tertuliano querrá ver en la procesión divina una como extensión, no separación, de la sustancia paterna (47).

Intimidad en la coexistencia.—La intimidad permanente de las divinas Personas consiguiente al origen es destacada como nuevo elemento de unidad. Es idea harto familiar a los Padres (48). Es digno de atención el realce que se da a la unión afectiva, concordia, amistad, sociabilidad (49), lazos de orden moral, que si en algunos pasajes pueden aparecer como clave de síntesis para la unidad divina, se iluminan a la luz de otros como coronamiento de ella.

Intimidad en la tendencia.—Acaso nadie como Novaciano ha puesto de relieve este nuevo aspecto profundo de la intimidad entre Padre e Hijo, que abriga la unidad sustancial divina de las dos Personas. En un sentido inverso, correspondiente al inefable origen, el Hijo retorna al Padre, no en un proceso annihilativo, sino en una actuación de su orientación vital hacia él. Ese volverse al Padre, por la comunidad de sustancia, es un claro reflejo de la unidad de Dios (50).

En el grupo alejandrino en torno a ORÍGENES, que encuadramos en este primer período por razón cronológica y porque indudablemente sus representantes han vivido la preocupación antisabeliana, las líneas fundamentales de solución coinciden con las de los latinos; el Padre es el centro de la divinidad y de la unidad. Orígenes, bajo el influjo de las teorías platónico-filonianas, que ha bebido en sus más puras fuentes, extrema esta dirección. Para él el Padre es el Dios uno, el único verdadero (*mónos alethinós*), el *autótheos*, el $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, con artículo. El *Lógos* es Dios, pero no como el Padre; es $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, sin artículo (51); está como en un segundo plano (*met' autòn deutéro*) (52). Viene a ser el punto culminante

(47) "Manet integra et indefecta materiae matrix"; "quod de Deo profectum est, Deus est, et Dei Filius, et unus ambo": PL 1, 394.

(48) NOVAC.: PL 3, 949.

(49) TERT.: PL 2, 183 (C); SAN HIP.: PG 10, 822 (A); NOVAC.: PL 3, 938 (B).

(50) "Unus Deus ostenditur verus... Pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in Filium tradita et directa, rursus per substantiae communionem ad Patrem revolvitur. Deus ostenditur Filius cui divinitas tradita et porrecta conspiciatur, et tamen... unus Deus Pater probatur, dum gradatim reciproco meatu illa maiestas atque divinitas ad Patrem qui dederat eam, rursus ab illo ipso Filio missa revertitur et retorquetur": PL 3, 949.

(51) PG 14, 1088.

(52) *Ibid.*, 268 (D).

de las comunicaciones divinas, grado sumo de la participación de lo divino, que penetra y da ser a cuanto es. La distancia entre el Lógos y las demás cosas es infranqueable. Sólo él no es hecho ni es temporal (53). En esta concepción la distinción de las Personas, llamadas por Orígenes (54) *hipóstasis*, es clara, pero queda por fuerza más arduo el camino de la unidad.

El punto clave de solución en el pensamiento antimonarquiano estriba en destacar la *principalidad* absorbente del Padre, bajo cuya única divinidad vienen como a cobijarse las otras dos Personas. En frase de enérgica concisión de Tertuliano, el Hijo es Dios (se entiende el único Dios), *ex unitate Patris* (55). De este modo no hay lugar a una *heterarquía*.

La actitud de reserva frente a una elevación del Hijo al rango de una coprincipalidad con el Padre obedece a dos motivos: el uno de carácter teológico, el otro filosófico. Por una parte, conceder al Hijo paridad de plano con el Padre tendría el aspecto de multiplicar efectivamente los principios, como argüían los sabelianos. Desde un punto de vista filosófico, la confusión de los dos conceptos de indistinción numérica e igualdad cualitativa impelía inconscientemente a rebajar la posición del Hijo para reforzar la verdad de su real distinción del Padre. Dionisio de Alejandría, con la mejor buena intención y en un sentido acaso ortodoxo a la luz de sus posteriores explicaciones, llegará en sus polémicas, llenas de celo pastoral, con los sabelianos de la Pentápolis a denominar al Hijo *polema* del Padre, para eliminar todo peligro de confusión modalista (56).

Independencia y confusión de las dos Personas son los dos extremos viciosos de los que han buscado los antimonarquianos una posición equidistante en la *unión* que incardina al Hijo y al Espíritu Santo en la unidad del Padre, único Principio. El problema queda resuelto en el mismo plano concreto en que lo han planteado los herejes: a una *μοναρχία* al margen de la fe tradicional, otra *μοναρχία* reclamente entendida.

(53) *Ibid.*, 1307-8.

(54) *Ibid.*, 376; 128. Cf. PG 11, 1533.

(55) PL 2, 178 (D).

(56) En la Carta de SAN ATANASIO sobre la sentencia de Dionisio: PG 25, 512 (A).

III

PERIODO DE CONTROVERSIAS ARRIANA

El arrianismo es la segunda gran herejía que conmueve la Iglesia y provoca una contienda de siglos. Afectando directamente a la teología del Verbo, la controversia arriana da de rechazo en el dogma trinitario, y acaso se pueda decir que es una continuación del debate monarquiano, al implicar esencialmente en el fondo el tema de la unidad divina.

Como característica de gran interés que distingue este período del anterior, se ha de señalar un tono de más alta especulación. Por ambas partes contendientes se manejan los instrumentos de una cultura filosófica bebida en las escuelas cristianas y paganas, señaladamente Alejandría, Antioquía y Atenas. Célebres son las alegaciones de los Santos Padres contra las mañas dialécticas de Arrio y sus secuaces. Su arma es el sofisma (57); dejando la mansedumbre cristiana, se han refugiado en la astucia y malas artes; han preferido seguir a Aristóteles y los demás dialécticos de este mundo (58). El aristotelismo de Arrio, achacado por San Epifanio, alcanzaba tanto o más que a un fondo doctrinal aristotélico, al método dialéctico aplicado al análisis y exégesis escriturística. Las fuentes de inspiración filosófica de Arrio habría que extenderlas hasta las concepciones platónico-filonianas del Lógos, Demiourgós, intermediario entre Dios y el mundo, instrumento de Dios en la creación (59). Idéntica observación se podría hacer sobre las reconvenções de San Gregorio de Nyssa contra Eunomio (60).

En las siguientes explicaciones tenemos preferentemente delante el grupo oriental niceno y postniceno inmediato, Capadocios y Alejandrinos, desde San Atanasio hasta Dídimo y Anfiloquio; en gracia a su conexión con ellos incluimos en el cuadro a San Hilario, adalid de la controversia en Occidente.

Posición doctrinal de ARRIO.—Doctrinalmente el arrianismo significa una posición extrema dentro de la reacción an-

(57) "Todo su afán lo ponen en los silogismos y en las cavilaciones de los argumentos". *Panaria* (ed., OEHLER), 1^o, p. 708.

(58) *Ibid.* Sobre el influjo aristotélico achacado por los Padres a los herejes, véase PETAUVIO, *Opus de Theologicis Dogmatibus*, t. 3, *De Trinitate*, l. 4, c. 1, § 3-4.

(59) En esta concepción convienen Asterio el sofista, Eusebio de Nicomedia y Arrio. Cf. PG 26, 199.

(60) PG 45, 905-8.

tisabeliana. Arrio partió del mismo principio fundamental de Sabelio: un solo Dios, un solo ingénito, increado. Junto a él no puede ponerse otro que comparta sus atributos divinos de eternidad y principalidad. Pero contra Sabelio, Arrio asienta como segunda verdad inconcusa la realidad de las Personas divinas distintas. La conclusión de estas dos premisas era negar la divinidad del Hijo.

Los anteriores impugnadores de Sabelio habían excogitado una cierta ordenación del Hijo al Padre, para, internado en él, darle cabida dentro de la divinidad una; Orígenes había enervado esta intimidad, poniendo al Hijo como Dios secundario, derivado, aunque siempre Dios eterno e increado. Arrio, avanzando por esta misma dirección, saca simplemente al Hijo de la esfera de la divinidad; lo rebaja a la categoría de creatura (*ktísma kat' potéma*) (61); ni eterno, aunque anterior a toda otra cosa creada, ni increado, sino producido por una acción especial del Padre. Si se le llama Dios, es por una participación graciosa, no con verdad (62).

Arrio había llegado a esta posición después de pasar revista a todas las otras hipótesis. No puede ser el Hijo *agénnetos*, porque sólo el Padre es ingénito, ni parte del ingénito, ni como eructación (*erugé*) o emanación (*probolé*) (63). Tampoco se le puede imaginar formado de una materia o sujeto preyacente (*ex upokeiménou tinós*). Se hace, pues, al Hijo el honor de proceder *ex ouk ónton*, de la nada, y ante todo tiempo *prò chrónon*, con sola una posterioridad al acto de su propia producción, antes de la cual no era; en este sentido *én óte ouk én*. Una sola posibilidad le resta a Arrio para constituir al Hijo en la existencia, ser término extrínseco de un acto de la voluntad libre del Padre, *thetémati kat' boulé*. La naturaleza de este acto fluctúa entre las expresiones *gennethé, ktisthé, oristhé, themeleiothé* (64).

Una cosa flota en toda la explicación, la repugnancia sistemática al concepto, si no al vocablo, de generación. Todas estas cosas las discurren—dice San Gregorio de Nyssa—para deducir que no es Hijo (65).

Admitido el término *gennetós, génnena*, que es bíblico, Arrio explota la ambigüedad de la palabra griega y la redu-

(61) PG 26, 29 (B).

(62) PG 26, 24 (A); 29 (B).

(63) Carta de ARRIO a Eusebio, Obispo de Nicomedia: KIRCH, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae*, n. 400-2.

(64) *Ibid.*

(65) PG 45, 612.

ce a la idea de creado, hecho (66). Los Padres habían orientado sus esfuerzos a entender la verdadera generación o procedencia sustancial, sin comprometer la simplicidad de la esencia divina. Arrio, pretextando el sentido material que bordea el concepto, y, más en el fondo, resistiéndose a reconocer en el Verbo un verdadero Hijo, consiguientemente otro igual al Padre, la rechaza de plano. De este modo desembocaba su doctrina trinitaria en la fórmula: *treis upostáseis = treis oustai*, términos equivalentes para él; no iguales, sino divisas, diversas, separadas, extrañas entre sí, no copartícipes; más aún, totalmente y a infinita distancia diferentes en la gloria y en la sustancia (67). Dios con toda perfección solamente el Padre. Así está a salvo la unidad divina. Para Arrio no existía en realidad un *problema trinitario*.

Posición doctrinal antiarriana.

1.º *Actitud inicial.*—Es interesante para nosotros fijar la actitud inicial de los Padres frente al problema reavivado por Arrio, Eunomio y secuaces. Sin cerrar los ojos a la dificultad, miran con más calma a los datos de la fe, como base y guía para una solución, aunque sea laboriosa.

“Tú (Eunomio), para salvar la unidad, niegas la divinidad; yo, aunque sude en ello, no arrojaré lo que hay que adorar” (68).

San Hilario proclamaba bien alto lo empinado de la empresa (69).

Confiesa él mismo que sentía temblor cuando leía en los Profetas la verdad del Dios uno (70). Dificultad que tiene su raíz en la trascendencia de Dios, inasequible al humano conocimiento (71).

Para San Efrem es este misterio “gran enigma, asombro patente” (72). San Atanasio no se asombra de que los genti-

(66) PG 26, 188 (A).

(67) *Ibid.* PG 26, 24 (B); 709 (B).

(68) SAN GREGORIO NAZIANCENO: PG 36, 152 (C).

(69) “*Immensum est quod exigitur, incomprehensibile est quod audeatur*”. PL 10, 54.

(70) “*Trepido... cum Prophetæ unum Deum nuntiaverint*”. *Ibidem*, 62 (A).

(71) “*Extra significantiam sermonis est, extra sensus intentionem, extra intelligentiæ conceptionem; quidquid ultra quaeritur non enuntiat, non attingitur, non tenetur*”. *Ibid.*, 54.

(72) ROUET, n. 737.

les, oyendo que adoramos la trinidad, piensen que tenemos muchos dioses (73); que nos echen en cara con risa burlona la creencia en dos dioses cuando nos oyen decir que el Padre y el Hijo son dos (74).

Y San Basilio:

"Por eso hemos de alzar la vista hacia una luz superior que nos gufe en las cuestiones difíciles, cuando mirando lo que afirmamos experimentamos la sensación del vértigo" (75).

"Como en lo visto por los ojos nos fiamos más de la experiencia que de nuestras razones, así en la doctrina de la fe más peso ha de tener la fe que la comprensión de nuestra razón al enseñarnos la distinción en las hipóstasis, la unión en la sustancia" (76).

A pesar de un horror instintivo a profanar la ciencia de la fe con los razonamientos humanos, la mayor parte de los Padres ha creído necesario acudir al campo en que los herejes presentaban la batalla y han descendido a la arena de la especulación sobre las verdades divinas. Pocos son los que, como San Cirilo de Jerusalén, se cifien con excesiva meticulosidad a un lenguaje estrictamente bíblico, sin querer enredarse en discusiones sobre la naturaleza y la hipóstasis (77). San Epifanio, en su polémica acerada contra los fraudes hereéticos, no obstante las fuertes invectivas contra la presunción adversaria que se escuda en el principio: "así pide la razón que se investigue" y no distingue entre las cosas divinas y las humanas (78), sale él mismo bien armado de per trechos dialécticos para acorrallar con sus mismas armas a los herejes. Con frase enérgica subrava el Nysseno que es preciso entrar en las cuestiones y estudiarlas con ánimo para no quedar en una posición neutra, por miedo a caer en los extremos heréticos (79).

San Hilario nos da bien la actitud recta del católico ante la Filosofía. No miedo, cautela sí, por el peligro de ser envueltos en falsas apariencias, en sofísticos razonamientos. Más que huír, refutar tales discursos. No se les puede conceder fuerza de *convencer*, sino de *engañar*, y para prevenir a los

(73) PG 26, 352 (C).

(74) *Ibid.*, 480 (C).

(75) PG 32, 336.

(76) *Ibid.*

(77) PG 33, 952.

(78) *Panaria* (ed., OEHLER), 1^a p. 710.

(79) PG 45, 1281.

sencillos es bueno que el cristiano salga a enfrentarse con esas falacias; no profesamos una fe desnuda de razón (80).

Lo que se impone en la investigación de los altos misterios es una rectitud que esté lejos de confiar en los argumentos humanos, pero que conjugue armónicamente la docilidad de la fe con un raciocinio frío y equilibrado (81).

2.º *Respuesta a Arrio*.—A las afirmaciones de Arrio responden los Padres restableciendo ante todo en su pleno vigor las verdades negadas por él. El Hijo no procede de lo no existente, sino del Padre existente (*ek tou óntos Patrós*) (82). Es eterno como él (83), y todos los predicados esenciales de la divinidad, que antes se reservaban al Padre y sólo tímidamente se alargaban al Hijo, ahora se le atribuyen con plenitud:

mónos aléthinós Theós (84);
prótos, prótos en próto (85);
áktistos, ánarchos (86);
ólos kai pléres Theós (87).

El mismo nombre de Dios en toda su significación, con o sin artículo, *Theós* y *o Theós*, sin las restricciones de Orígenes, compete por igual a las tres hipóstasis:

“Han de convenir con nosotros que el *o Theós* y el Señor es nombre común a las tres hipóstasis, lo mismo que Rey, Altísimo, Incorruptible, Incomprensible y Santo, y cuanto es bueno decir de Dios” (88).

“En nada son inferiores el Hijo y el Espíritu Santo al Padre” (89).

El mismo Dídimo se revuelve contra la insensata estratagemata de los que turban los términos de la doxología consa-

(80) “Cavendum igitur adversum philosophiam est, et humanarum traditionum non tam evitanda sunt studia quam refutanda.” “Neque enim his ita concedendum est quasi vincant potius quam fallant..., nos Christum Dei virtutem et sapientiam praedicantes, aequum est humanas doctrinas non tam diffugere quam refellere, et simpliciores, ne ab his spoliuntur, et obstruere et instruere... Fidem non nudam Apostolis atque inopem rationis reliquit”. PL 10, 445 (A).

(81) PG 26, 576.

(82) *Epist. Elexandri Episcopi Alexandrini*: PG 82, 904 (C). (En Teodoro.)

(83) PG 26, 47.

(84) *Ibid.*, 337 (C).

(85) *Ibid.*, 333 (BC); 340 (C).

(86) PG 39, 785 (B).

(87) PG 26, 332s.

(88) DÍDIMO EL CIEGO: PG 39, 927.

(89) *Ibid.*, 791 (C).

grada y en vez de decir: "Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo", corrigen: "Gloria al Padre *por* el Hijo *en* el Espíritu Santo" (90).

Sin duda el punto más cuidadosamente estudiado es el de la generación propia y verdadera, natural, no libre (91); era el punto álgido que escandalizaba a Arrio. La fórmula nicena del *ὁμοούσιος* llevará esta explicación adjunta en el mismo cuerpo de la profesión de fe, *τοὺτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς* (92). Generación propia, pero purificada de todos los elementos materiales groseros en que tropezaba Arrio. No es la generación divina como la humana—dice San Hilario, que ha explotado con finos análisis el concepto de la *nativitas*—; todos los ejemplos creados están lejos de reflejar aquella "inenarranda nativitas" (93):

"No "corporalibus modis" (94).

"No según las semejanzas de los cuerpos con las divisiones (*tomais*), o con las emanaciones (*aporroiaís*) de las separaciones al modo inventado por Sabelio (I) y Valentín, sino de una manera inefable" (95).

"El Hijo de Dios engendrado sin detrimento ni partición de la naturaleza" (96).

"Actúa no una derivación, sino una virtud" (97).

Ninguna extensión, o serie, o flujo. No como el manantial lanza el río, o el árbol la rama, o el fuego el calor, precisa San Hilario (98). Con esto previene el sentido material de partes y todo a que pueden dar pie los símiles clásicos. No hay transfusión "naturæ in naturam" (99). Si en la generación el Hijo tiene una sustancia con el Padre; esto no es por ser una "porción", sino por la particular propiedad de la naturaleza engendrada (100). Para San Hilario, el concepto de "nativitas" encierra en su esencia una comunicación de la misma sustancia del principio engendrador. Si en la noción vulgar de generación entra como nota una transfusión y refusión mutua de orden material, ese elemento es

(90) *Ibid.*, 930.

(91) ALEJANDRO, Obispo de Alej.: PG 82, 897 (C); 900 (C).

(92) Símbolo Niceno: D n. 54.

(93) PL 10, 224 (B).

(94) *Ibid.*, 154 (C).

(95) ALEJANDRO, Obispo de Alej.: PG 82, 904 (C).

(96) SAN ATANASIO: PG 26, 45 (B).

(97) SAN HILARIO: PL 10, 224 (B).

(98) *Ibid.*, 308.

(99) *Ibid.*, 154 (C).

(100) *Ibid.*, 527 (B).

una imperfección extrínseca, existente sólo en los seres materiales; en la perfección vital de una naturaleza ilimitada, como la divina, ese elemento desaparece (101).

Cifra de todos estos conceptos, particularmente de la propiedad de la generación del Hijo, es el término consagrado en Nicea y erigido en banderín de ortodoxia durante siglos: *consustancial*, ὁμοούσιος, vocablo mágico que tenía la virtud de desazonar a los herejes como el humo del asfalto ahuyente a la culebra, según la gráfica expresión de San Epifanio (102). Consustancialidad que, formulada primero para el Hijo, se extiende igualmente al Espíritu Santo y aun a la Trinidad misma: "Trinidad consustancial" será expresión favorita de Dídimo el Ciego en su original y denso tratado sobre la Trinidad (103).

3.º *Consustancial*.—Alrededor de la inteligencia patristica del "homousios" se han suscitado acres y prolongadas contiendas, que tienen por base una innegable imprecisión de lenguaje en los Padres, en lo que toca a la unidad de naturaleza en los individuos creados. El tema enlaza tan íntimamente con nuestro estudio, que no se puede meramente apuntar como cuestión previa, sino como aspecto de fondo. Por ello le dedicaremos una atención merecida, a sabiendas de que nos dará la máxima luz para fijar la posición del grupo niceno frente al problema de la conciliación de la unidad y trinidad en Dios.

El concepto de unidad específica o universal de una naturaleza creada va unido en la literatura eclesiástica a tres dogmas cumbres de la Teología: *Trinidad*, *Encarnación* y *Pecado original*. La evolución de aquel concepto filosófico ha ido proyectando a lo largo de la historia sus cambiantes de luz sobre las explicaciones racionales de esos misterios.

Acaso una superficial penetración de esta base filosófica de los Padres ha llevado a interpretaciones inexactas y en un cierto grado anacrónicas, como la que representa el llamado movimiento neonicenista. Según esta teoría, el *homousios* no fué en la mente de los Padres postnicenos la expresión de una unidad individual, sino pura y simplemente específica, cual la de varios individuos de idéntica definición. Los fundamentos principales de este aserto se encuentran en el fre-

(101) "Filius in Patre est et in Filio Pater, non per transfusionem refusionemque mutuam, sed per viventis naturae perfectam nativitatem". *Ibid.*, 226 (B).

(102) *Panaria* (ed., OEHLER), 1º, p. 712.

(103) PG 39, 269-992.

cuenta recurso de los Padres, especialmente los Capadocios, a la unidad de la naturaleza creada como término de comparación de la unidad divina. Sobre el mero símil añaden a veces la teoría de la contracción del universal a lo singular, con su aplicación a Dios (104). En la contienda con los semiarrianos, Atanasio e Hilario se esfuerzan en hacerles ver que el *homouísios* es la recta expresión de la semejanza que ellos admiten entre el Padre y el Hijo; esta actitud confirmaría una degradación del *homouísios* para coincidir con el *homoiúisios* en la significación de una simple semejanza específica.

La teoría neonicenista ha sido estudiada con especial atención en trabajos recientes (105), a la luz de los cuales puede darse como históricamente desvalorizada esta posición del protestantismo liberal. Podrían condensarse los resultados de estos estudios en las afirmaciones siguientes:

1. El *homouísios* es indiferente de suyo para significar una unidad individual o específica. La tendencia es netamente antiarriana; es decir, contraria a una *heterótes* en la *ousía*. El alcance directo del término es, pues, ante todo, una unidad *formal*. Este es el marco dentro del cual se mueven arrianos y antiarrianos; y hay que admitir que los Padres, aun en los momentos en que atienden a otros aspectos del problema, nunca pierden de vista esta cuestión central, eje de la controversia.

2. Consiguientemente, dado que *pueda* el *homouísios* tener un significado de unidad específica o cuasi específica, no se le puede asignar un sentido *exclusivo*.

3. En la fórmula $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\iota\omicron\iota\omicron\varsigma$ ven los Padres la respuesta a la impugnación de triteísmo hecha en nombre de Sabelio. Sería ello un sofisma demasiado patente si el vocablo ence-

104) "Como en tres hombres hay una cosa común, la humanidad, y sólo se distinguen por las propiedades personales, que los hacen inconfundibles, así en Dios la esencia es lo común, y la paternidad, filiación y santificación las propiedades". SAN BASILIO (o su portavoz el diácono EVAGRIO): PG 32, 884.

105) Pueden verse en especial: M. RASNEUR, *L'homoioustianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*: RevHistEcll 4 (1903) p. 189-206, 411-431; A. GRANDSIRE, *Nature et hypostase divines dans St. Basile*: RechSciencRel (1923) p. 130-152; R. ARNOU, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée*: Greg 15 (1934) p. 242-254; El mismo, *Platonisme des Pères*, DTC t. 12^o, col 2343-2348; L. LOHN, *Doctrina S. Basilii M. de Processionibus divinarum Personarum*: Greg 10 (1929) p. 329-364; S. GONZÁLEZ, *La Fórmula $\mu\eta\iota\ \omicron\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\pi\epsilon\iota\varsigma\ \delta\iota\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\beta\omicron\sigma\tau\alpha\ \sigma\epsilon\iota\varsigma$ en San Gregorio de Nysa*, Roma, 1939: Analecta Gregoriana, t. 21.

rrara un sentido de unidad meramente específica, contrapuesto a individual.

4. Los Padres usan tales expresiones y comparaciones materiales de la unidad indivisible de las Personas, que se adivina bien en ellas un modo concreto y gráfico de designar la unidad individual y numérica.

5. Constantemente protestan que esta unidad de naturaleza en Dios envuelve un misterio impervio a la razón humana; tal misterio evidentemente se disiparía en una traducción mera de la unidad específica creada.

6. Esta inasequibilidad estriba en la trascendencia de la naturaleza divina, que está *sobre toda comparación*.

7. Expresamente superan los Padres la comparación creada afirmando los puntos de *disparidad* entre las dos naturalezas.

No obstante estas atinadas observaciones, quedará siempre una zona de imprecisión en la exégesis de la mente de los Padres; no hallaremos en ellos la fórmula para nosotros decisiva: una sustancia *en el número*. Tal salida les estaba vedada por el carácter material, cuantitativo, envuelto en el concepto aristotélico de *ἀριθμός*, unido esencialmente al individuo material. Sería preciso adentrarse en el concepto filosófico que los Padres tienen de la unidad de naturaleza en los seres creados, para esclarecer en la medida posible su noción de la unidad sustancial divina. No obstante las sabias investigaciones hechas, notablemente el concienzudo estudio de Arnou sobre el Platonismo de los Padres (106), creemos que quedan aún muchos claros en nuestro conocimiento de los influjos filosóficos que han sufrido los controversistas niceños. Y es aquí sin duda donde ha de buscarse la clave de solución de un buen número de cuestiones teológicas.

A nuestro juicio, hay que reconocer una *tendencia generalizada* en los Padres a concebir la unidad de naturaleza de los individuos creados desde el ángulo de un *realismo platónico*. La naturaleza común a varios individuos creados presenta para ellos tan salientes sus caracteres de uniformidad, que aun respecto de su existencia realizada persiste vagamente una visión unitaria de su totalidad indivisa aun en sujetos divisos. Se elimina instintivamente de ella todo principio de diferenciación, y consiguientemente, aun de distinción numérica. La distinción individual se asentará en elementos extrínsecos y como accidentales a la misma noción especí-

(106) *Platonisme des Pères*: DTC t. 12^o, col. 2258-2392.

fica. Estos caracteres diferenciativos y discriminativos van vinculados a la materia, fundamental principio de multiplicación con la cantidad, fuente de número, y sobre ella, las cualidades, nuevo elemento de diversificación. Estas diversidades cualitativas, siempre de orden accidental, serán la base única de distinción en los seres inmateriales. La confusión entre individuación y notas individuantes, o caracteres manifestativos de la individuación, no ha sido vencida satisfactoriamente. De ahí que todas las accidentalidades en las que únicamente se ve la *diáphora*, equívocamente contrapuesta a identidad numérica y formal, no comprometen la unidad de naturaleza en un orden de seres iguales en la especie.

Hasta aquí, podríamos decir, es fondo doctrinal común, y acaso haya que incluir a los mismos arrianos y aun a todos los anteriores que buscaron instintivamente en la *diversidad* la distinción opuesta a la confusión sabeliana. Hay, empero, bifurcación en aspectos secundarios. A unos hará tanta fuerza la unidad de naturaleza, aun dentro de la diversidad accidental, que desconsiderando ésta tendrán por expresión propia *un hombre*, e impropia, *muchos hombres*, referido a los individuos de la especie humana. Otros pararán más la atención en la virtualidad multiplicativa de los accidentes que impiden la *perfecta* unidad, y se inclinarán por la mayor propiedad de la locución *muchos hombres*. La concepción fundamental es la misma en ambas direcciones.

Tipo cumbre de la primera dirección es San Gregorio de Nyssa, cuya actitud, bien que señalando un límite extremo en la tendencia, es aleccionadora para entrar en la concepción filosófica de los Padres. El sentido apologético del tratado *De las nociones comunes*, y su gemelo *Sobre que no son tres dioses* (107), se condensa en una respuesta a la objeción de triteísmo. Dicha objeción se formulaba según este esquema: aun siendo los hombres en nada diferentes en cuanto a la sustancia, se dicen, no obstante, tres personas humanas, *tres sustancias* particulares distintas; *a pari*, aunque Dios no difiera de Dios en la sustancia, se ha de decir con todo tres dioses. La respuesta a este argumento podía plantearse de dos modos. Uno, a base de la disparidad de naturalezas, reconociendo en los hombres la verdad de tres sustancias y negándolo en Dios. Otro, enervando el argumento en su punto de arranque, es decir, negando la legitimidad de la ecuación: *tres personas humanas = tres sustancias = tres hombres*, de-

(107) PG 45, 176-185, y PG 45, 116-136, respectivamente.

jando en reserva el capítulo de la disparidad. El Nysseno adopta esta segunda táctica; insiste en lo *abusivo* de la expresión corriente *muchos hombres* y acaba apuntando el obligado *a fortiori*, entrañado en todo el razonamiento comparativo; si en los hombres, con tantos elementos discretivos basados en el acervo accidental, no se debe con propiedad dividir la unidad natural, ¿cuánto más en la divina y eterna esencia, donde no hay aquellos elementos diversificativos? (108).

No parece haya dificultad en afirmar que los Capadocios no han llegado con claridad hasta la individuación y distinción de la naturaleza concreta en su misma *entidad sustancial*, aun poniendo la *raíz* de tal individuación en la materia o en otro principio componente con ella, según posteriores teorías medievales.

Pues bien, dentro de este marco filosófico aquí esbozado, el parangón de las dos naturalezas, divina y humana, no sólo no daña a la noción de la consustancialidad numérica, sino más bien lleva a ella. Efectivamente, los Padres se apresuraron a retirar de la sustancia divina todos los elementos que, según su concepción filosófica, fundan la pluralidad: diversidad sustancial, excogitada por los arrianos para salvar la distinción; materia, cantidad, cualidad. Concebir dentro de una especie individuos distintos sin la ayuda de aquellos principios discriminativos, cual lo quieren los neoniceístas, sería, como indicábamos antes, adelantarse a un concepto elaborado a lo largo de muchos siglos. Hay que convenir en que el *medio lógico* que nosotros sin dificultad aprehendemos entre los extremos heréticos, a saber, la unidad específica en su sentido técnico, equidistante de la confusión sabeliana y de la diversidad arriana, no cabía en la estructura filosófica de los Padres; tal *vía media* para ellos no existía sino en el *consustancial numérico*.

Así se comprenderá el argumento *ad hominem* de San Atanasio y San Hilario frente a los homoyusianos en su esfuerzo por acercar el *homoiúsios* al *homoúsios*. Si los ancyranos admiten el *similis* en toda su plenitud, *κατά πάντα*, lógicamente han de desembocar en el *unius substantiae*. Si ninguna diversidad, ninguna distinción (109).

El conflicto para los Padres, supuesta la total igualdad de perfección de las Personas, no era propiamente la unidad, sino más bien la distinción y número personal. Por eso nos

(108) PG 45, 185 (C).

(109) PL 10, 545. 530.

explicamos que su preocupación mayor haya sido sortear el escollo sabeliano. Con qué éxito lo hayan logrado será objeto de consideraciones posteriores.

Así, pues, el valor real de la comparación de las dos naturalezas se puede reducir a lo siguiente. En los hombres hay pluralidad de hipóstasis y unidad de naturaleza, una cierta unidad más o menos estrecha, según el grado de realismo filosófico de cada Padre. En el traslado a Dios del esquema creado se utiliza el *hecho* de la oposición entre hipóstasis y naturaleza, pero no el *modo* y grado de esa oposición. El grado de estrechez de ambas unidades, divina y humana, no sigue un paso uniforme; expresamente está vencida esa uniformidad con el *a fortiori* constante y enérgico en los Padres. Esto aun siendo cosa cierta que su esquema filosófico, orientado al realismo exagerado, les ofrece un tipo natural más aproximado a la unidad divina.

No tenemos la pretensión de pensar que la exposición patristica se recorte con un perfil tan definido como el aquí apuntado, máxime habida cuenta de los múltiples matices dentro de cada escritor, pero sí creemos que desde este ángulo visual pueden ganar considerablemente en claridad sus explicaciones dogmáticas.

4.º *El problema de la conciliación.*—Las precedentes consideraciones han podido arrojar luz sobre el gran viraje del grupo nicénico con respecto al período de la anterior contienda. La conducción de la controversia con Arrio ha llevado a primer plano la naturaleza divina. El *centro de unidad* se ha desplazado de la fontalidad y principalidad del *Padre* a la misma *esencia* divina comunicada por igual a cada una de las tres Personas; dirección cuyos rasgos fundamentales no sufrirán ya alteración en Oriente ni en Occidente en todo el período patristico. Sigue siendo para los nicenos *punto de partida* la realidad de las Personas distintas, contra Sabelio, pero la atención se fija en la esencia como punto de convergencia y como razón íntima de la unidad de Dios:

“Tenemos un Dios, porque una es la *deidad*, y a lo uno cuanto de ello es se refiere” (110).

Para San Atanasio la divinidad es como una forma (*εἶδος*) que está en el Padre e igualmente en el Verbo (111). San Hi-

(110) SAN GREGORIO NAZIANCENO: PG 36, 147 (D).

(111) PG 26 353 (A).

lario diluye la objeción de difeísmo recurriendo a la naturaleza una e indivisible que está en las Personas:

“No dos dioses, porque son de una e igual naturaleza” (112).

“Una cosa por la no diferencia de la naturaleza igual” (113).

la misma plenitud de divinidad en el Padre que en el Hijo (114). Este es, sin duda, el *unum* a que hay que *referir* todo cuanto de Dios se dice para disipar la posible zozobra con que oímos proclamar en la Escritura la unidad de Dios (115).

El “Hijo no es otro Dios, porque está en la forma de Dios” ni puede separarse de ella (116).

Esta forma es la misma divinidad, individua e inseparable, única y total en ambas Personas (117). Nada nos impide acercar este concepto de forma de San Hilario y San Atanasio a la idea filosófica aristotélica de forma separada sin materia, con la realidad de lo existente y la indivisión de lo abstracto. Acaso ninguno ha llegado a la precisión de fórmulas de San Gregorio Nazianceno para expresarnos la compenetración uniliva de las Personas en la unicidad de la esencia:

“Una cosa es la deidad en los tres, y los tres una cosa, los tres en los que está la deidad, o para hablar con más exactitud, que son (que es) la deidad” (118).

La fontalidad y principalidad del Padre continúa siendo para el grupo niceno una pieza del fondo doctrinal ortodoxo, pero rara vez se recurre a ella como *raíz* y *centro de unidad*; este recurso es algo más frecuente en San Atanasio, acaso menos desprendido en este punto de la primera corriente patricentrista, tan unida a la tradición alejandrina (119). Algo más se explotan en esta dirección a la unidad los aspectos de la intimidad en el origen y en la coexistencia, que coro-

(112) “*Non duos deos, quia unius et indifferentis naturae*”. PL 10, 210.

(113) “*Unum... per indissimilis naturae indifferentiam*”. *Ibidem*, 524 (B).

(114) *Ibid.*, 92 (A).

(115) “... sed... *refer ad unum omnia...*” *Ibid.*, 62 (A).

(116) *Ibid.*, 271 (AB).

(117) “*In his ipsis subsistat ille qui genitus est quae totus est ipse qui genuit*”. *Ibid.*, 155 (A).

(118) “*Ἐν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης, καὶ τὰ τρία ἐν τῷ ἐν ὧς ἡ θεότης, ἢ τὸ θε ἀκρβέστερον εἶπειν. ὁ ἡ θεότης*”. PG 36, 345.

(119) Cf. PG 26, 469. 472. 480; S. BAS.: PG 31, 610 (B); PG 29, 593 (C).

nan espontáneamente los conceptos centrales de la convergencia en la sustancia.

En las explicaciones patristicas cobran nueva luz las comparaciones y símiles clásicos. Se ahonda especialmente en la cohesión y como compenetración que ahuyenta todo resquicio en la unidad sustancial de las Personas; San Basilio ha dedicado preciosos análisis a la imagen del arco iris (120). San Gregorio Nysseno recurre a la intimidad más sutil del aire con el olor; de la luz con el viento y hasta la espiritual de dos ciencias simultáneas en la mente (121); las comparaciones de la luz y del fuego se orientan más hacia la identidad sustancial que a la dependencia o subordinación a un principio fuente. San Gregorio Nazianceno contempla las Personas como tres soles compenetrados, pero de modo que resulte una luz sola (122). San Hilario aparta previsoramente la posible interpretación materialista de esta cohesión; *no como un cuerpo en otro, ni como el agua que se echa en el vino* (123).

En el concepto de unidad de los Padres actúa muy frecuentemente un esquema de la circunscripción local, en la que la impenetrabilidad arrastra una inconfusión numérica. Por ello se comprende que, hechas las salvedades inherentes a toda comparación, la compenetración local sea para ellos el esquema imaginativo más adecuado para representar la confluencia de realidades distintas en una unidad numérica.

Pasamos a determinar el segundo punto del problema de la conciliación: el *principio de distinción y pluralidad personal*. La decidida posición de los Padres frente a Arrio los colocaba, dada su concepción filosófica, en un grave aprieto en orden a la inteligencia de las Personas como realidades distintas. Con la afirmación neta de la indiferencia (*aparallage*) sustancial: sin materia ni cantidad ni cualidades, se veían desprovistos de todos los *principios de distinción* que se dan en el orden natural de las cosas. Y sin embargo había que explicar la realidad de los caracteres personales divinos inconfundibles. Los Padres Capadocios consagran la denominación de *propiedades* (idiótes), que, concretando, son la *paternidad*, la *filiación* y la *santificación* o *procesión* (124). Estas propiedades cristalizan en notas enteramente peculia-

(120) PG 32, 333.

(121) PG 45, 1297 (C).

(122) PG 36, 147.

(123) PL 10, 92 (A).

(124) PG 32, 884.

res en cada hipóstasis, incomunicables a las demás (125). Esta incomunicabilidad, alteridad y distinción habrá lógicamente de basarse en algún género de *diversidad*. Las líneas de esta diversidad nos las dan con plena uniformidad los Capadocios; se reducen a las notas que expresan el *origen* y procedencia en la divinidad:

“Lo *proprio* del Padre es que es *ingénito*, del Hijo que es *engendrado*, del Espíritu Santo que *procede*” (126).

“Toda la *diferencia* se concreta en lo referente al origen y procesión, a lo principiator y a lo principiado (*to aition kai aitiatón*)” (127).

Todo el orden de la diversidad y distinción se ha llevado a lo que los Padres llaman *habitud* (*schésis*) (128), relación (*prós ti*):

“Todos los nombres del Hijo coinciden en estas notas *relativas*; Hijo, diestro, Unigénito, Verbo, Sabiduría, y todo aquello que se dice relativo a algo, se dice comunicado con el Padre con una *conjugación relativa*”.

“Ninguna apelación más propia ni más sublime del Hijo que la que expresa su *habitud* al Padre” (129).

Se ha encontrado, pues, un orden de diversidad y de consiguiente pluralidad, sin tocar a la sustancia. Estos nombres personales no son nombres de la esencia, dice San Gregorio de Nyssa superando la agudeza de sus contrarios:

“No es *Padre* nombre de esencia, nombres agudísimos”;

ni expresan de por sí nada de aquello que va con la esencia como atributo sustancial, tal como incomprensible, infinito, etcétera, ni la virtualidad de Dios “ad extra”, todo lo cual es por entero común a las tres divinas Personas (130).

San Hilario expone la misma idea:

“Padre e Hijo no son designaciones de naturalezas”;

tan sólo definen la relación de origen (131).

(125) *Ibid.*, 332.

(126) PG 35 1221.

(127) PG 45, 133.

(128) PG 36, 124.

(129) S. GREG. NYS.: PG 45, 612s.

(130) *Ibid.*, 176.

(131) “Pater et Filius non sunt naturarum significationes. *Invicem...* sunt, cum unus *ex uno* est”: PL 10, 227 (AB).

Bordeando los límites del misterio, apuntan los Padres a una distinción en Dios de los conceptos de persona y esencia:

“No porque es Padre es Dios, sino porque es tal esencia; pues si en cuanto Padre fuera Dios, el Hijo, que no es Padre, no sería Dios” (132).

En un autor algo posterior que se ha querido identificar con Anfiloquio de Iconio encontramos expresiones de vigorosa precisión como ésta:

“Lo que es, pues, *ser* en el Padre, esto es *Dios*; pero lo que es *ser relativo a otro*, esto es *Padre*” (133).

San Basilio ha abierto el camino a una denominación del carácter personal como *modo* o *señal* peculiar de la *existencia* (*τὸ ἰδιόδικον τῶν ὑπάρξεων σημείον*) (134), que más tarde se traducirá simplemente por *trópos ὑπάρξεως* (135).

De este modo los Padres postniconos, en una coronación consecuente con su concepción filosófica, y siempre del lado de los datos revelados, han descubierto el punto de apoyo para una distinción verdadera y real en el seno de la divinidad, distinción que funda pluralidad y número, un número de orden enteramente especial (136), y todo ello sin comprometer la unidad indivisa en el orden absoluto de la naturaleza divina. Reflexión sistemática sobre lo absoluto o esencial y lo relativo en Dios; naturaleza y relación; común y propio, son adquisiciones especulativas elaboradas ya con plena madurez en sus líneas básicas en el círculo niceno y que han de pasar a la posteridad inalteradas como fondo doctrinal, punto de partida obligado para toda ulterior especulación trinitaria y muy en particular en lo referente a la conciliación de los extremos del misterio, unidad y trinidad.

(132) οὐκ ἐπεὶ Πατήρ, Θεός· ἀλλ' ἐπεὶ οὐσία ταύτης. S. GREG. NYS.: PG 45, 176 (C).

(133) ὁ τὸ ὄν εἶναι τοῦ Πατρὸς, τὸ Θεός. Τὸ δὲ τὸς εἶναι, τὸ, ὁ Πατήρ. PG 39, 112.

(134) PG 32, 337.

(135) “Padre, Hijo y Espíritu Santo son nombres de la relación o del modo de la existencia, no de la esencia simplemente”. PSEUDO-ANFILOQUIO: PG 39, 112.

(136) PG 32, 149.

IV

ULTIMO PERIODO PATRISTICO

El ciclo patrístico que ha vivido las repercusiones de Nicea representa el punto culminante de la especulación teológica en el marco de las controversias trinitarias. Desde esta cumbre advertimos un descenso en todo el resto del período patrístico, tanto en Oriente como en Occidente, hecha la salvedad de San Agustín. El caudal de doctrina acumulado por los Capadocios es ampliamente explotado y repetido continuamente hasta los tiempos de San Máximo, confesor, y aun San Juan Damasceno. Es un hecho históricamente de interés que las grandes líneas del *planteamiento* y *solución* dadas al problema trinitario por el grupo niceno-postniceno no han experimentado una corrección fundamental hasta las últimas capas de la edad patrística. Ello nos excusa de seguir paso a paso el desarrollo histórico de este tema, siempre vivo en la Iglesia desde la desviación sabeliana, y sorprender la rica gama de matices secundarios que indudablemente aportan a la cuestión tanta variedad de escritores particulares. Basten, pues, para el objeto de nuestro trabajo estos someros apuntes, que sabemos pecan de incompletos y desiguales.

A) *Ultimos orientales.*

Englobamos en esta apelación simplista el dilatado lapso de tiempo que corre desde finales del siglo IV hasta el VIII, comprendiendo a San Juan Damasceno, porque, por las razones antes apuntadas, brilla en todo este período una cierta continuidad doctrinal de fondo, ligeramente matizada dentro del surco niceno, y más aún porque, fuera de contadas excepciones, el movimiento oriental a partir del siglo V, por varias causas históricas de sobra conocidas, pierde cada vez más el contacto con el Occidente, que no se restablecerá en una medida apreciable hasta la introducción de San Juan Damasceno en el mundo medieval del siglo XIII por la versión de Burgundio de Pisa. De ahí que se comprenda el menor influjo que ha tenido para determinar la evolución doctrinal del Occidente hasta la entrada del período escolástico.

1. *Conciencia del misterio.*—Constante es la convicción de estar delante de un misterio que no será capaz de comprender la razón humana, a pesar de los ininterrumpidos esfuer-

zos de varios siglos. SAN CIRILO de Alejandría encabeza su tratado: "Tesoro de la Santa y Consustancial Trinidad", con la protesta sincera de la dificultad del tema:

"Es en extremo difícil la cuestión de la santa y consustancial Trinidad. No es pequeño el trabajo... Qué cosa tan ardua y tan dura de entender... o tan ingrata de explicar..." (137).

No sólo difícil, imposible a primera vista una inteligencia conciliadora del misterio que no derive a una trinidad de dioses, siguiendo una línea de humano raciocinio:

"Si admitimos, nos achacarán los contrarios, tres hipóstasis, también alargaremos la triplicidad a la divinidad, según el recto razonamiento (*katà ge tòn eikóta logismón*). En ningún modo proclamamos una fe en tres dioses... ¿Qué te empeñas, pues, en encerrar en humanos razonamientos lo que excede al pensamiento y a la palabra, y sólo con la fe sin curiosidad estimo que se ha de acatar?" (138).

De igual preocupación se hacía eco SAN JUAN DAMASCENO a tres siglos de distancia:

"Dirá alguno: ¿cómo es que poniendo hipóstasis, hipóstasis e hipóstasis afirmamos tres hipóstasis, y cuando venimos a decir Dios, Dios y Dios no aceptamos igualmente tres dioses?" (139).

"La unidad y la trinidad... se entienden y adoran con la fe; por fe y no por estudio, razonamiento o demostración. Cuanto más lo investigas más lo ignoras, y cuanto más ahondas más se te esconde. Sea, pues, adorada con la razón no curiosa por los creyentes. Cree a Dios en tres hipóstasis; cómo ello sea está sobre todo "cómo" (*uper tò pòs esti*), porque Dios es incomprendible" (140). "Supera toda penetración de la mente" (141).

2. *El homousios*.—La tradición del *homousios* es viva a lo largo de todo el período. San Cirilo reivindica contra escrupulos exagerados arrianizantes la legitimidad del vocablo, nuevo en apariencia, pero apto para fijar nuestra inteligencia, cada vez más clara, de la doctrina antigua (142). La interpretación del *homousios* coincide en el fondo con el pensamiento del grupo niceno.

(137) PG 75, 9.

(138) *Ibid.*, 793.

(139) PG 95, 37 (D).

(140) PG 94, 780.

(141) *Ibid.*, 1000.

(142) "No se han de rechazar aquellos vocablos nuevos que nos ayudan en alguna parte a conocer algo de la sustancia soberana... No me avergonzaré de usar cualquier vocablo que me lleve a una verdadera y recta significación": PG 75, 672 (A).

Ante todo se descarta la concepción de una unidad numérica en el sentido material de suma, agregado, composición, como si las Personas fueran partes de un todo (143); partición material, que lo mismo que no explica la unidad del *homousios* como partes de un todo compuesto, tampoco explica la realidad de las Personas distintas (144). Esencialmente, el *homousios* continúa siendo un arma antiarriana, que va a asestar el golpe en el punto de la desviación herética, la inferioridad del Hijo, la diversidad de grados en las Personas. Primordialmente, pues, su sentido tiende a reafirmar la total paridad de perfección (*aparallagé*) de las divinas Personas, más en concreto, del Padre y del Hijo, lo que hemos llamado identidad *formal*. Este es el alcance inmediato de las expresiones: “de la misma sustancia”, “de la misma divinidad”. Para reforzar esta significación se acude al símil humano de la relación entre padres e hijos, que por virtud de la generación son de la misma perfección, de la misma naturaleza, consustanciales en este primer sentido:

“Una cosa el Padre y el Hijo, como entre nosotros el hijo respecto de su padre *en la razón de la esencia*” (145).

En general, se extiende a veces la comparación a dos hombres cualesquiera que tienen la misma naturaleza; así—dice Teodoreto de Ciro—son el Padre y el Hijo (146).

El Damasceno cree interpretar la mente patrística al labrar la definición:

“Son *homousia* las hipóstasis comprendidas bajo la misma forma” (147).

El *Homousios*, la homousía, va derechamente contra la heterousía arriana (148) y contra la homoyúsia semiarriana.

Un matiz quizá de los más destacados en el período que nos ocupa es la elaboración de este concepto de *homousios*, fraudulentamente introducido por los semiarrianos. A precisarlo han dedicado particular atención San Cirilo de Alejandría, Leoncio de Bizancio, San Máximo confesor y San Juan Da-

(143) “El hijo no es como una parte del Padre”. SAN CIRILO: *Ibid.*, 56.

(144) SAN CIRILO: *Ibid.*, 181. SAN MÁXIMO CONF.: PG 90, 893.

(145) SAN CIRILO: *Ibid.*, 192 (A).

(146) PG 75, 1169 (A). Entre las obras de San Cirilo. Para la atribución, véase *Theodoret von Cyrus*: LTK 10, 49-50.

(147) PG 94, 624 (A).

(148) TEODORETO: *Ibid.*, 1188 (C).

mascenó. Está quizá por hacer un estudio detallado del concepto de la *homotosis*, o *similitudo*, en los Padres; estudio que desvanecería muchas nieblas en nuestro conocimiento de las controversias trinitarias. La similitud en el sentido técnico más corriente en la Escolástica, de identidad específica, conveniencia en una forma existente en varios seres, alguna vez puede coincidir con el uso de los Padres; sin embargo, la *homotosis* llevaba más generalmente a su ánimo la idea de una imagen que refleja los rasgos de un modelo; idea como se ve trascendida por un sentido analógico, en oposición al unívoco que se le da en el tecnicismo escolástico. De este modo se explica que el recurso de los semiarrianos a la *homotosis* dejaba entre los ortodoxos la impresión de quedarse fundamentalmente en el plano arriano; aun la *homotosis katà pánta* siempre tendría como base la idea de una imagen, retrato acabadísimo en que aparecieran todos los rasgos del modelo con precisión impecable, pero, al fin y al cabo, imagen; igualdad sólo en el orden *representativo*, no en su *entidad* misma natural.

Tal equívoco lo ha deshecho con penetración, acaso inigualada Cirilo de Alejandría, que ha desenmascarado para siempre el fraude arriano y semiarriano. La *homotosis* es una imagen externa, un modelo artificial y sólo "por de fuera" y engañosamente portador del ser del modelo que refleja (*thátrathen exiconismós*). El Hijo no es proclamado en los libros santos imagen del Padre en este sentido externo y muerto. Para que una imagen sea perfecta y nos lleve a un conocimiento no de ciertos rasgos externos del modelo, sino de su misma íntima y sustancial realidad, habrá de ser semejante a él con plenitud, es decir, entitativamente. Así, sólo un hombre puede ser imagen perfecta respecto de otro, y un ángel respecto de un ángel. En tal caso será *ὁμοίος κατὰ φύσιν*. En este sentido se podría admitir la expresión del Hijo semejante al Padre, porque es *ὁὸς κατὰ φύσιν* (149).

LEONCIO de Bizancio admite una cierta *homotosis* dentro de la Trinidad, pero es puramente *homotosis* de las Personas entre sí como Personas; en cuanto naturaleza, ninguna *homotosis*, sino "una cosa", o *tautótes* contrapuesto a la *heterótes* y a la *homotosis* (150). Igualmente contrapone San Juan

(149) PG 75, 676s.

(150) PG 86 (A), 1768.

Damasceno la unidad real de las divinas Personas a la mera similitud (151).

Si bien predomina el sentido de unidad formal, el fundamental en toda la cuestión con los herejes, no puede con todo dársele un valor exclusivo. Sobre él se puede construir cómodamente con los materiales de los Padres el edificio de la unidad estricta numérica. Es cierto que la concepción de la unidad de naturaleza creada sigue orientada a un realismo platónico, posición tradicional no superada, y que acaso tiene su expresión máxima en Teodoreto de Ciro, que en el ejemplo arriba citado sugería una excesiva paridad entre la unidad divina y humana (152).

Pero esta misma dirección realista proyecta sobre la realidad divina una unidad natural indivisible, numérica. SAN MÁXIMO confesor ha recogido de propósito el tema suscitado por San Basilio, o su portavoz, Evagrio, sobre la idea de lo común y lo propio en Dios. Sin salir de la concepción realista, supera el giro peligroso de la paridad. Máximo parte del supuesto filosófico de que los individuos de una especie no se distinguen entre sí más que por las propiedades peculiares, hipostáticas, en lo que naturalmente no se incluye la misma sustancia; ésta es común y sólo aquellas características accidentales de la unidad propia, personal, indivisible, los separan y distinguen de los demás (153). La multiplicidad inducida por esos elementos idiomáticos hace con todo que tales individuos sean cosas separadas entre sí, a cada una de las cuales corresponde la denominación eminentemente singular y concreta, τὸ μοναδικόν, íntimamente ligado a lo καθ' ὑπόστασιν (154). Tantos cuantos individuos, o hipóstasis, tantas μονάς. En tal caso, la unidad fundamental de la naturaleza, que sigue siendo común y sólo como oscurecida o velada por estos elementos idiomáticos, no es cosa tangible, por decirlo así, y sólo por un esfuerzo mental puede descubrirla aún la razón (155). En cambio, en la divinidad coinciden ab-

(151) "Dijo *tautóteta* y no *homoióteta*, porque no son tres semejantes entre sí, sino en todo una cosa": PG 94, 828.

(152) "Como allí dos hombres, así aquí Dios y Dios, Padre e Hijo, con sus propios nombres designando la identidad (*tautóteta*) de la naturaleza": PG 75, 1169 (A). "Pedro, Pablo y Santiago son una naturaleza": PG 83, 1167.

(153) PG 91, 552s.

(154) *Ibíd.*

(155) "Algo común y genérico, contemplable con sola la mente, distinto de los particulares divisos comprendidos bajo aquello": PG 90, 892 (D).

solamente lo común y lo singular natural. Dada la ausencia de elementos idiomáticos divisores en Dios, lo mismo es sustancialmente la unidad y la trinidad (156). Sólo en Dios tiene realidad a plena luz aquella unidad (*μονάς*), *natural*, sustancial, que no pasa de *inteligible* en los individuos creados.

El peligro de paridad con la unidad de muchos y distintos hombres está superado. Si no hubiera en Dios sino esa unidad imperfecta de muchos hombres, ¿qué de nuevo y misterioso habría en su divina e incomparable esencia? (157). Máximo lleva la preocupación de los que por traducir la unidad y pluralidad divinas con esquemas filosóficos humanos ponen a las Personas tan distintas y separadas como varios hombres:

“Los triteítas, que separan (*χωρίζοντες*) el Hijo del Padre” (158).

Hay en el pasaje, sin duda, una alusión a la dirección filosófico-herética de Juan Filópono, que ponía las Personas como tres sustancias distintas, separadas (*ousiai meriká*), al modo de hombres (159). SAN JUAN DAMASCENO, conocedor y sistematizador de todo el pensamiento patrístico oriental, señala un decisivo avance en la misma línea de esfuerzo por superar la paridad de las dos unidades:

“En las cosas hetero-hipóstatas y diferentes en el número, definiéron (los Padres) la peculiaridad de la propia hipóstasis por el conjunto de los accidentes (*sumplokê tôn sumbebekóton*), si bien tienen la existencia (*ύπαρξις*) indivisa y para sí, como los individuos Pedro y Pablo, porque uno es éste y otro aquél” (160).

“En las creaturas la distinción personal (hipostática) está en la cosa, pero la comunidad, la juntura y la unidad sólo es contemplable con la razón y el discurso. De Pedro y Pablo separados, sólo con el pensamiento entendemos que son de la misma naturaleza y tienen una naturaleza común...; la naturaleza común es sólo contemplable con la razón. Cada hipóstasis es peculiar e indivisa; tienen muchas cosas que las separan: circunstancias de lugar, tiempo, pensar, ideas, fuerza, forma, figura, hábito... y todos los demás caracteres idiomáticos, y primero de todo, el no estar una en otra, sino separadas. De ahí que se dice dos hombres y tres y muchos. Pero en la Trinidad, de modo totalmente diverso. Porque allí (en Dios) lo *común* es también uno en la cosa” (161).

(156) ἡ αὐτὴ μονὰς καὶ Τριάξ· ὁκτὴ μονὰς ἡ αὐτὴ, καὶ ὁκτὴ Τριάξ ἡ αὐτὴ.
“Un Dios, porque una divinidad... unidad singular, impartida e indivisible”. *Ibid.*, 1124s.

(157) *Ibid.*, 993 (A).

(158) *Ibid.*

(159) PG 94, 744s.

(160) *Ibid.*, 624 (A).

(161) *Ibid.*, 828 (C).

"Las cosas se numeran en tanto en cuanto se distinguen. Pedro y Pablo, en la razón en que están unidos, no se numeran. No se pueden decir dos naturalezas, porque en la razón de la sustancia están unificadas; se dirán sólo dos hipóstasis" (162).

En estos pasajes, de incalculable interés para el desarrollo histórico de los conceptos filosóficos, se advierte una pugna interna entre la concepción realista, aún viva, y la tendencia a superar el equívoco filosófico de la unidad de naturaleza "in re", o sólo "in mente". Junto a la discriminación accidental aparece el elemento de relieve sustancial de la no inexistencia de un individuo en otro. La unidad en la naturaleza es sólo asequible al entendimiento. No obstante, el recurso a esta facultad racional no es decisivo para disipar toda sombra de realismo exagerado; precisamente en esta concepción se asigna a la facultad noética el poder de *descubrir* esas *realidades* de orden inteligible, veladas por la materia en el mundo sensible de las cosas.

3. *Bases de solución. Clave de unidad y pluralidad.*—El esquema de solución al problema típicamente trinitario tampoco ha sufrido retoques, si bien se observa en este período alguna mayor holgura en la armonización de tendencias un tanto más definidas en épocas anteriores. Sobre la base de la interpretación del "Homoiúsios", se comprende que la clave de unidad en Dios gire en torno a la unidad e identidad de naturaleza:

"Una divinidad en tres hipóstasis" (163).

"Por "unum" entendemos la identidad de la sustancia" (164).

"Las Personas divinas son una cosa respecto de la naturaleza; por razón de que hay en ellas una única sustancia (subsistencia-*úparxis*) hablamos de identidad" (165).

"En una naturaleza de deidad la Trinidad Santa" (166).

"La unidad va unida a la razón de la sustancia" (167).

"Un Dios, porque es una deidad que es "Monás" impartida (*amerés*)" (168).

"Cuando pensamos en la divinidad..., monarquía, identidad de sustancia, nos aparece lo uno". "Una naturaleza, una deidad en tres hipóstasis" (169).

Intimamente unida a la idea de la naturaleza y esencia

(162) *Ibid.*, 1013 (A).

(163) SAN CIRILO: PG 76, 240.

(164) SAN CIRILO: PG 75, 24s.

(165) LEONCIO DE BIZANCIO: PG 86 (A), 1768 (C).

(166) PROCOPIO DE GAZA: PG 87 (B), 1936 (B).

(167) SAN MÁXIMO CONF.: PG 90, 893.

(168) SAN MÁXIMO CONF.: *Ibid.*, 1124 (D).

(169) SAN JUAN DAMASCENO: PG 94, 829; PG 95, 9; PG 94, 777.

como principio de unidad va la unidad de operación, y en general, de todo lo que se refiere a actividad o principio de ella: voluntad, potencia, acción, y más en general, cualquier atributo divino: sabiduría, bondad... Es un tema que ha surgido desde los primeros pasos de las contiendas trinitarias y tiene amplia resonancia en el período que estudiamos. La unidad de actividad va unida a la de la divinidad (170).

La idea de la fontalidad del Padre como principio de unidad encuentra eco en algunos Padres orientales de este período; explicable por el carácter de síntesis de todo el pensamiento anterior que le define, y que de un modo saliente brilla en San Juan Damasceno. Las comparaciones del sol y su rayo, del rey y su imagen, se orientan alguna vez en esta dirección:

“Cuando el sol dice: “No hay otra luz fuera de mí”, no excluye a su propio rayo” (171).

“Cuando veo el respecto mutuo (entre las Personas) veo al Padre ser el sol superesencial (*uperúsios*), fuente de bondad, abismo de la sustancia, del Verbo, de la luz, de la divinidad... El Padre, fuente y principio (*aitía*) del Hijo y del Espíritu Santo... Sólo originante el Padre” (172).

“Un Dios, porque Dios y sus virtudes, el Verbo y el Espíritu Santo son un solo Dios. Pues el Verbo y el Espíritu Santo son virtudes del Padre. Virtudes subsistentes que a él se refieren como a principio” (173).

No es raro el pasaje en que se mezclan en un contexto los dos elementos unitarios tradicionales:

“Una naturaleza en tres hipóstasis y hacia lo uno (*pròs én*), los que han procedido de él tienen su reversión. *Por ello un Dios estas tres cosas (tà tríá)* (174).

La doctrina precedente desemboca en una posición coincidente con la tradición capadocia en lo que respecta al principio discriminativo, que dentro de la unidad sustancial nu-

(170) “Aquellas cosas que tienen igual noción, potencia y voluntad, tienen una misma naturaleza”. TEODORETO DE CIRO: PG 75, 1147; “Un Dios, porque una deidad, una esencia, una operación, una potencia”. SAN MÁXIMO: PG 90, 1124; “Una voluntad, una acción, una virtud y potencia y dominación, una deidad”. SAN JUAN DAMASC.: PG 95, 9; “Una voluntad, una sabiduría en el Padre y el Hijo” (el mismo): PG 94, 77.

(171) SAN CIRILO: PG 75, 181, 421.

(172) SAN JUAN DAMASC.: PG 94, 848 (C).

(173) SAN JUAN DAMASC.: PG 95, 40 (B).

(174) SAN JUAN DAMASC.: *Ibíd.*, 225 (B).

mérica sin resquicios deja aún margen para una pluralidad hipostática real, aunque "sui generis". Constantemente se apela a las *relaciones* basadas en los orígenes.

San Cirilo recoge la idea capadocia de que los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo no son designativos de naturaleza, sino nombres relativos (175), concepto que fija con más precisión y vigor dialéctico San Juan Damasceno:

"Las cuales denominaciones Padre, Hijo y Espíritu Santo no son significativas de sustancia, sino de la relación "ad invicem" (*schéseos pròs àllela*) (176).

Estos caracteres relativos, que implican los orígenes y procesiones divinas, es lo único que define los rasgos idiomáticos de las hipóstasis, que tan bien contrapuso San Máximo a lo tocante a la esencia (177). Según el Damasceno:

"El Hijo..., fuera de la propiedad del ingénito, es en todo como el Padre" (178), y él mismo más explícito:

"En las solas propiedades de la paternidad, filiación y procesión, y en lo que atañe a lo originante y a lo originado y a la perfección de la hipóstasis, entendemos la distinción" (179).

"En las solas propiedades...; es decir, que el Padre sea sin principio originante, el Hijo de un principio tal..." (180).

"La distinción se concreta a *lo* (en esta forma neutra, abstracta y sustantivante, aquí hipostatizante) Padre, y *lo* Hijo, y *lo* Espíritu Santo, y lo imprincipiado y lo principiado, y lo ingénito y lo génito, y lo procedente" (181).

Estos caracteres relativos hipostáticos, vinculados a los orígenes, llevan consigo, dudosamente como nota añadida, más probablemente como cifra de todo el conjunto idiomático largamente explanado, el nuevo concepto ya apuntado en el período niceno y ahora más de propósito desenvuelto, del *modo de existencia* (*trópos upárxeos*). San Máximo le ha dedicado especial atención, hasta cifrar en él todo lo que nuestro concepto contradistingue o contrapone a la unidad divina como base de pluralidad (182). San Juan Damasceno

(175) PG 75, 868.

(176) PG 94, 837 (C)..

(177) PG 91, 552s.

(178) PG 94, 816.

(179) *Ibíd.*

(180) *Ibíd.*, 1000.

(181) *Ibíd.*, 837 (C).

(182) "Trinidad y Unidad; ésta, por la razón de la sustancia; aquélla, por el modo según la existencia (*tò kath'upárxin trópo*)": PG 90, 893.

es acaso más explícito (183). Que no sea este modo de existencia algo perteneciente o coincidente formalmente con la sustancia o la esencia divina, sino, como hemos indicado, un como concepto-cifra de los mismos caracteres idiomáticos relativos, lo corroboran estas palabras del Damasceno, ya en parte citadas antes:

“Las cuales cosas (Padre, Hijo...) no son designativas de sustancia, sino de la relación “ad invicem” y del “modo de existencia” (184).

donde claramente se contrapone este modo de existencia a la sustancia.

Por lo que toca a los símiles tradicionales, se advierten ligeros retoques en su aplicación. La nota destacada en ellos es preferentemente la coeternidad y coexistencia de las tres divinas Personas y también la coidad de acción;

“El Hijo, no de otro modo que la luz con el fuego del que aquella sale..., pero hay esta diferencia: que el resplandor no tiene una hipótesis distinta del fuego, es sólo una cualidad del fuego. El Hijo, en cambio, tiene su hipótesis propia, aunque inseparable” (185).

El símil de los tres soles compenetrados, coincidentes en una única luz, un único movimiento, con un cierto trilúcido esplendor (186), servirá para poner de relieve la no separación de sér y de operación (187). Aparece acaso más desenvuelto otro punto de comparación ya antiguo: la generación intelectual del verbo mental humano. Con él se destaca lo inmaterial de la procedencia y generación en Dios, que elimina toda idea de escisión, y juntamente la intimidad y la coexistencia (188). Más concreta y expresivamente ve el mismo San Cirilo un término de comparación en una ciencia o arte determinado que habitualmente está como procediendo y persistiendo sin apartamiento del principio de que procede (189).

(183) “Según lo principiador y lo principiado, y la perfección de la hipótesis o el modo de la existencia, entendemos la diferencia”: PG 94, 828.

(184) *Ibid.*, 837.

(185) *Ibid.*, 816 (B).

(186) PG 95, 28.

(187) “serán no tres movimientos símiles, sino uno y solo movimiento”: *Ibid.*, 425.

(188) “La generación del Hijo es al modo de la cogitación, porque también la mente decimos que engendra sus pensamientos”: PG 75, 76 (AB).

(189) “No se separa el Hijo, como no se separa de la mente del sabio el arte mecánica o geométrica”: *Ibid.*, 80 (CD).

En San Juan Damasceno sorprendemos parecido giro en un símil trinitario sacado de la misma contextura plurivirtual del hombre hecho a la imagen de Dios, pasaje que nos parece un eco de los esquemas trinitarios humanos occidentales, agustinianos:

“Pues el hombre y su verbo y su espíritu no son tres hombres, sino un hombre” (190).

No hemos hecho ninguna alusión al modo particular, dirección aparte que representa el autor del “*corpus dionysiacum*”, de estructura más intuitiva que analítica, y que será por tanto difícil reducir a contornos definidos. El tema trinitario vive en él a la luz de una concepción original de una unidad obligadamente trascendente y recapitulante, cuyo aspecto dinámico se destaca con derivaciones hasta la zona de lo creado (191), y todo trascendido por el recurso a la inefabilidad y superestructura de la naturaleza divina, para la que resulta inadecuada toda explicación y todo ejemplo humano (192).

B) *Grupo occidental*

En Occidente pervive la contienda arriana, en sus dos direcciones fundamentales, política y dogmática, durante largos siglos, si bien no está representada en documentos literarios del relieve histórico de los del período culminante post-niceno.

Dentro de la conformidad con los Padres orientales en todos los aspectos de fondo (no hay que olvidar que la corriente occidental sigue fielmente el cauce abierto por San Hilario), hemos de señalar ya en el comienzo un punto de divergencia de cierta trascendencia histórica, aunque de carácter extrínseco, en la terminología trinitaria. San Jerónimo, conocedor como pocos del fondo literario de la antigüedad pagana, chocó con las fórmulas trinitarias de los griegos, y por su influencia en San Agustín fué la causa original de una confusión de ideas en este punto, de la que aún se perciben ecos en los tiempos medievales. Para San Jerónimo la palabra *upóstasis*, en la acepción más pura de la literatura profana, no tiene otra significación que *ousía* (193). Aplicarla a las Personas

(190) PG 95, 225 (B).

(191) PG 3, 980.

(192) *Ibid.*, 644.

(193) PL 22, 377.

divinas equivaldría a poner tres sustancias o tres naturalezas. Esto es una terminología arriana. San Jerónimo se resiste a este modo de hablar, que parece poner en Dios *tres cosas*, es decir, *hipóstasis*, es decir, *ousias*, es decir, *naturalezas* (194). Dócil a la enseñanza eclesiástica, y concediendo que bajo nombres diversos aun impropios se puede entender lo mismo, expone al Papa San Dámaso su deseo de que se destierre la expresión: *tres hipóstasis* (195). Sin duda San Jerónimo no sintió, como los Padres griegos, la necesidad de evitar el equívoco del *prósopon*, que sugería la idea de un personaje ficticio de comedia, algo no real, sino apariencia, por lo que inspiró tan serias reservas a los nicenos, y de ahí la necesidad de acogerse contra el escollo sabeliano a una expresión que, peligrando a su vez de escisionista, salvaba claramente la realidad de las Personas, centro del misterio trinitario. El escollo arriano se precavía suficientemente con el *homouísios*, y de este modo la fórmula *tres hipóstasis*, pese a cierta admisible degradación o evolución etimológica, había venido el uso a adaptarla con gran acierto a las exigencias del dogma. Se salvaba la realidad de las Personas sin comprometer la unidad de la naturaleza. Hasta los tiempos de San Anselmo flotará acá y allá esta indecisión, por no haber alcanzado el término *hipóstasis* el grado de evolución que tuvo entre los griegos, bien explicable por el uso dentro de una lengua viva.

En lo que no hubo discrepancia fué en el uso constante y brioso del término *ὁμοούσιος*, aclimatado en Occidente y convertido en banderín de lucha contra los arrianos y semiarrianos. La traducción latina es *unius* o *eiusdem substantiae*. Contra la tendencia arriana a encastillarse en locuciones que por su sentido más abstracto encubrían mejor el equívoco, como: *unitas in divinitate, potentia, voluntate*, incluso *natura*, los católicos abordan resueltamente el problema y se afirman en el término *substantia* (*ousia*) (196); el *homouísios* encarnaba en su concisa expresión los dos elementos del dogma, la distinción de Personas y la unidad de naturaleza (197).

La interpretación del *homouísios* sigue los lineamientos de

(194) "Quisquis tria esse, hoc est, tres esse hypostases (id est *ousias*—dudoso—) dicit, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere". *Ibid.*, 356s.

(195) "Taceantur, si placet, tres hypostases, et una teneantur". *Ibid.*

(196) PL 20, 34 (B).

(197) "Verbo eo (*ὁμο*) et personarum distinctio et naturæ unitas significatur". SAN AMBROSIO: PL 16, 614 (B).

los Padres griegos y de San Hilario, aunque encontramos en los Padres latinos matices originales de interés. Esta unidad sustancial o consustancial, concretada preferentemente en el Verbo, eje de la controversia, se entiende primariamente en sentido opuesto a los arrianos, es decir, como igualdad plena de perfección de esencia, atributos, igualdad formal, más que en el sentido de unidad numérica, cuestión generalmente tocada aparte y sólo como derivada del tema central. El *unius substantiae* o *eiusdem substantiae* va siempre contrapuesto a la inferioridad y subordinación arriana (198).

Este lenguaje constante desconcertará al moderno investigador que se afana por encontrar una fórmula de la *unitas substantiae*, traducción del *ὁμοούσιος*, en el sentido expreso y exclusivo de una unidad numérica. Aun los paladines más irrefragables de una tal unidad numérica sustancial, como, por ejemplo, San Agustín, cuando descienden al terreno de la controversia arriana, siguen el cauce común (199).

Sin embargo, no sería exacto limitar la significación del *homousios* pura y simplemente a una identidad formal contra la diversidad arriana. El *homousios* ha venido en Occidente, desde Hilario, íntimamente unido a la noción de la *nativitas* como fundamento de la consustancialidad. Esta *nativitas*, cierto, ha sido muchas veces explotada para deducir simplemente el sentido de identidad formal; ejemplo, el pasaje agustiniano antes citado; pero ya San Hilario descubrió en la *nativitas* algo más que un argumento de igualdad de naturaleza. Sobre ella fundó una teoría de relaciones especiales de *intimidad* entre padre e hijo. Apuntaba también a una *perfecta nativitas*, exclusiva en la divinidad, en la que se disipan los caracteres groseros de emanación y transfusión de sustancias de las generaciones creadas (200). La doctrina aquí esbozada adquiere plenitud de desarrollo en SAN FULGENCIO de Ruspe, que perfila de un modo original y definitivo la virtualidad semántica del *homousios*, con inequívocas perspectivas hacia la unidad numérica. No basta, según él, tener la misma naturaleza, como dos hombres, para llenar el concepto de *homousios*. En el caso de dos hombres hijos de padres distintos no se puede hablar de unidad de sustancia;

(198) GREGORIO DE ELVIRA: PL 20, 42 (C); 35 (A); Presbítero FAUSTINO: PL 13, 79 (C), 80 (A); FEBADIO: PL 20, 18 (B); VIGILIO DE TAPSO: PL 62, 168.

(199) "Aequalem genuit. Ac per hoc unius eiusdemque substantiae quandoquidem homo... quia... gignit aequalem, eiusdem substantiae gignit filium": PL 42, 780.

(200) PL 10, 226 (A). Cf. supra, nota 101.

tal unidad sólo compete a cada hijo con su padre, porque sólo con él tiene la naturaleza *común* (201). Aun suponiendo dos ingénitos, tampoco serían *unius substantiae* (202). Se requiere, pues, según Fulgencio, un elemento ulterior entrañado en la misma *nativitas*. Este elemento nuevo se caracteriza por la *intimidad*, como contacto de los dos términos, de los que uno atrae e interna al otro dentro de sí. La acción generadora, que no es en Dios un hecho que pasa, como en lo creado, sino ley del invariable ser de las Personas, es un lazo que actualmente mantiene al Hijo unido con el Padre; y la generación y la *nativitas* se sostienen y como que subsisten en una misma naturaleza (203).

Que esta identidad formal, asentada contra los arrianos y significada primariamente por el término *homousios*, no sea óbice para una auténtica identidad numérica lo corrobora el recurso al clásico argumento-retorsión, de que sólo en la diversidad propugnada por los arrianos se introduce una pluralidad de sustancias divinas. Los ejemplos abundan (204). Para GREGORIO de Elvira la multiplicación, el número, no viene sino de la escisión y de la diversidad (205). VIGILIO de Tapso cree ver la raíz de la *inaequalitas* arriana en una exagerada interpretación de la distinción de las Personas (206). Nueva prueba de lo unidos que van en la mente patrística los conceptos de distinción numérica y el de diversidad. Esto es tan claro, que el escollo que sigue siendo temido por ellos más que la pluralidad es el cerrado unitarismo sabeliano; y por ello previenen tal sentido en su interpretación del *homousios*, insistiendo en la realidad y distinción de las Personas (207).

Esta especial concepción de la unidad se pone de manifiesto en el tema obligado, fascinador, al que rara vez se han sustraído los Padres, del parangón con la unidad de naturaleza de los individuos creados. A pesar de una primera impresión de zozobra, viene a ser en definitiva esta comparación, como ocurría en los Padres griegos, francamente favo-

(201) PL. 65, 206 (D).

(202) *Ibid.*, 214s.

(203) "In una eademque natura unus generet alterque nascatur"; "In eadem generatione, Patre gignente gignitur Filius". *Ibid.*, 412 (A).

(204) FAUSTINO: PL 13, 44 (D). 42 (C); GREG. DE ELV.: PL 20, 43 (C); 35 (A).

(205) PL. 20, 43 (D)s.

(206) "In tantum non est una persona sed tres distinctae, ut Arius eos *inaequales* et natura dicat esse *diversos*": PL. 62, 235 (B).

(207) FAUSTINO: PL 13, 79 (C); GREG. DE ELV.: PL 20, 32 (BC). 33 (A); VIGILIO DE T.: PL 62, 227 (D).

rable a la unidad numérica de la naturaleza divina. La concepción filosófica de la unidad creada persiste en la dirección realista, que se complace en dejar en la penumbra todos los factores accidentales diversificativos que unidos a la sustancia multiplican los individuos, para mirar a la naturaleza común en su unidad. San Ambrosio ha reaccionado de un modo original ante la objeción contra el *homoúsios*, que visto al trasluz de una identidad natural creada empujaría al politeísmo (208).

En la discusión sigue San Ambrosio fundamentalmente las huellas de los Capadocios. La naturaleza creada, por ejemplo, la humana, efectivamente es una, y *según ella* se pueden decir muchos hombres *unius substantiae, unus homo*; la multiplicación de individuos arranca de la diversidad accidental. Esta diversidad le merece tanta atención a Ambrosio, que en definitiva la locución *unus homo* es impropia y sólo en algún modo se puede rectamente entender. Sobre esta base, no teme ya enfrentar con la realidad divina este inadecuado tipo de unidad. La disparidad es manifiesta. En las divinas Personas no hay ninguna *diversidad* que turbe la unidad individual de la sustancia; ni tampoco número, consiguientemente (209). Entre los hombres, salvo la naturaleza común, puede haber alguna conveniencia *parcial*, unión por la caridad, devoción, dentro de las otras diferencias; en las divinas Personas, una *total* y general unidad, que abarca todo en la divinidad (210). El argumento, pues, vuelve contra los arrianos. Ellos son los que inducen pluralidad de dioses con la diversidad de grados (211).

Parecida dirección sigue San Fulgencio de Ruspe, que precisando la diferencia entre la consustancialidad creada y la de las Personas divinas señala como clave de divergencia la separabilidad de individuos. Los individuos creados *etsi sint consubstantiales* son con todo *ab invicem separabiles* (212). En definitiva, a pesar de la unidad de naturaleza, no se jus-

(208) "Qui unius substantiae sunt, non unus Deus, sed duo dii videntur, esse, sicut duo homines aut duae oves pluresve dicuntur": PL 16, 657 (C).

(209) *Ibid.*, 799 (B).

(210) *Ibid.*, 658 (C).

(211) "Neque ut Arius plures credendo et dissimilis potestatis, plures deos faciamus": *Ibid.*, 530 (B).

(212) "Non sic est... una natura Patris et Filii et Spiritus Sancti... sicut humana natura trium quorumlibet hominum, quorum sic est una natura, ut eorum tamen et animae separentur et corpora": PL 65, 396 (CD).

tifica la expresión *un hombre o un ángel*, aplicada a todos los individuos (213).

El contexto total muestra bastante claramente que Fulgencio no se detiene en una simple inseparabilidad, como argumento de unidad numérica de naturaleza en las divinas Personas, ni en la separación *de facto* de los seres creados como razón íntima de la pluralidad. Ya es significativa a este respecto una separabilidad *de iure*, que según él radica en la esencia de todos los seres creados (214).

Evidentemente, Fulgencio va superando el plano de una mera inseparabilidad, dato aún extrínseco para una unidad sustancial. Sobre la separación local (215) hay algo todavía más íntimo que impide a los individuos humanos ser con toda propiedad una sustancia o una naturaleza; esto es, el no ser *común* la carne o el alma de uno a los otros (216).

Esta comunidad, imposible de encontrar en el ámbito creado, es la que caracteriza el modo propio de la unidad sustancial en Dios. Una cierta inseparabilidad fundamental no ya local, ni tan sólo de cooperación activa, sino en el mismo orden del ser (217).

Estas ligeras reflexiones, al par que esclarecen el concepto genuino de consustancial formal y numérica, logrado con las expresiones más aptas que encontraban los Padres dentro de sus peculiares concepciones filosóficas, nos orientan suficientemente sobre la línea en que ponían el centro de la unidad divina, armonizado con la pluralidad de las Personas. Para ellos, como para los orientales, el *centro* y clave de *unidad* es la *esencia*, la naturaleza. Esta naturaleza común es la que reúne las Personas en la síntesis de la única divina sustancia. Tan igual en el Padre como en el Hijo, porque el Hijo no es sino *totus de todo*, *integer de integro* (218).

(213) "Nec unus angelus nec unus homo dici potest illa vel angelicarum vel humanarum pluralitas personarum, quia... tres illae personae vel angelorum vel hominum separari possunt, ideo ipsae tres personae non recipiunt simul *unum naturae singulare vocabulum*, sed vel tres angeli vel tres homines sine dubio nominantur". *Ibid.*, 397 (CD).

(214) "Ideo... plurale, quia omnes creaturas separabiles esse ipsa *qualitas naturalis ostendit*". *Ibid.*, 398 (C).

(215) "Qui sicut distinguuntur modo et quantitate uniuscuiusque corporis, necesse est ita discernantur et locis". *Ibid.*, 514 (D).

(216) "Cumque sit... in tribus hominibus unitas naturalis, nullius tamen est cum duobus caro animave communis". *Ibid.*, 396 (CD).

(217) "Inseparabiles in eo quod *sunt* et in eo quod *faciunt*". *Ibidem*, 404 (C).

(218) GREGORIO DE ELVIRA: PL 20, 44 (A).

Esta unidad de sustancia es la que hace la unidad de Dios (219).

Unidad de naturaleza que adquiere nueva luz en la unidad concomitante de todos los atributos esenciales enlazados en la simplicidad del sér divino; motivo especialmente desarrollado en Occidente y unido estrechamente a la corriente agustiniana. La fontalidad del Padre como clave de unidad la encontramos alguna que otra vez, como eco de las primeras controversias trinitarias (220).

Vigilio de Tapso saca de relieve con una penetración notable el carácter opuesto de las *relaciones* de origen que ligan entre sí las divinas Personas, dando lugar a una distinción y *número* (221).

En las palabras de Vigilio, de tono propiamente afirmativo, *haberi potest*, claramente se advierte un sentido exclusivo en esta aplicación concreta a Dios, de donde tan laboriosamente se han retirado todos los otros fundamentos de distinción y pluralidad que se dan en las cosas creadas. San Ambrosio insiste en que el único punto de distinción que opone entre sí a las divinas Personas es el lazo inefable de los orígenes (222).

Ello establece la relación que hace que sean *alius Filius, alius Spiritus Sanctus* (223).

San Fulgencio ha señalado con frase lapidaria la virtud del vocablo relativo en que brilla la doble faceta del *esse in* y del *esse ad* (224).

(219) "Patrem et Filium unius substantiae, unde uterque unus Deus". *Ibid.*

(220) "Duos deos dicere non possumus... non quod Filius Dei Deus non sit..., sed quia non aliunde quam de ipso uno Patre Dei Filium novimus, perinde unum Deum dicimus". *Ibid.*, 33 (A). La misma dirección en el pasaje antes citado "totus de toto, integer de integro", y en el paralelo: "Est et Filius... tantus quantus est et Pater, sed non aliunde quam de Patre... lumen de lumine". *Ibid.*, 43 (B).

(221) "Ubi peculiare aliquid et quod in aliud non reciprocatur inest, ibi et pluralitas et distinctio haberi potest. Quia ergo Pater proprie dicitur... nec potest Pater Filius nec Filius Pater nec Spiritus Sanctus aut Pater aut Filius intelligi, rectissime secundum distinctionem personarum tres nominantur qui secundum naturae unionem numerari non poterunt". PL 62, 235 (B).

(222) "Inter Patrem et Filium generationis expressa distinctio est, ut ex Deo Deus, ex manente manens, plenus e pleno": PL 16, 532.

(223) *Ibid.*, 736 (B).

(224) "Sic quaelibet persona dicitur *in se* ut non *ad se* dicatur": PL 65 399 (B).

Parecidas consideraciones se podrían hacer sobre el Pseudo-Vigilio (225) y el Obispo de Verona Zenón (226).

C) *Modalidad agustiniana.*

Se ha acentuado acaso en demasía el viraje que supone SAN AGUSTÍN respecto de los Padres griegos en la doctrina trinitaria. Por lo que afecta más de cerca al punto delimitado de nuestro estudio, vayan estas escuetas observaciones. Desde San Atanasio y San Hilario, es decir, desde los comienzos de la controversia arriana, tanto en Oriente como en Occidente, las páginas anteriores han podido registrar el hecho de que es universal el recurso a la esencia divina como *centro de unidad* que reduzca las Personas a la unidad de Dios. El recurso a la fontalidad del Padre, motivo favorito en las primeras controversias trinitarias pre-arrianas, pierde progresivamente relieve hasta ocupar un puesto francamente secundario. Este motivo de la unidad de la esencia como centro de gravedad de toda la doctrina se armoniza con otra dirección general de todo el período patristico, de arrancar como de punto de partida en toda la especulación trinitaria del dato revelado de la realidad de las Personas inconfusas. Este modo de situarse en los umbrales del problema trinitario no es una peculiaridad del Oriente, sino actitud universal mantenida desde el principio del cristianismo y confirmada con nueva adhesión a la fe desde la reacción antisabeliana. San Agustín no es una excepción en esta actitud. Lo prueban sus tratados de controversia (227), redactados con menos vuelos de construcción sistemática, y por ello acaso más fiel reflejo del sentido agustiniano en su espontaneidad. Algunos ejemplos nos han podido indicar que San Agustín en este ambiente ha vivido el tema trinitario dentro del cauce tradicional. Lo propio de San Agustín es haberse *además* despegado del terreno de la controversia para construir de nueva planta un edificio doctrinal trinitario, con solidez y cohesión independiente. En este esfuerzo que significan los quince libros *De Trinitate*, Agustín ha organizado los materiales de la tradi-

(225) Cf. *De Trinitate*: PL 62, 237s.

(226) Cf. PL 11, 396s.

(227) "*Contra sermonem Arianorum liber unus*": PL 42, 677-708. "*Sancti Aug. collatio cum Maximino Arianorum Episcopo*": PL 42, 709-742. "*Contra Maximinum haereticum Arianorum Episcopum libri duo*": PL 42, 743-814.

ción con arreglo a un plan sistemático y personal. Se pueden distinguir en el *De Trinitate* dos secciones bien definidas, que corresponden sensiblemente a las dos mitades. En la primera se encauzan todos los motivos tradicionales alrededor del misterio trinitario, su sentido y explicación. Concebido el trabajo en un marco predominantemente de especulación teórica, resaltan en primer plano los temas de la *unidad* y *simplicidad* divinas, ocupando el puesto de primacía que les corresponde en un tratado sistemático sobre la divinidad. Siguen las relaciones personales divinas, única fuente de distinción y número. Temas antiguos en los que San Agustín aporta como mérito nuevo una exposición penetrante, luminosa y profunda y un ropaje científico hasta con el tecnicismo de la escuela. El libro V es un tratado filosófico en que se maneja todo el esquema categorial aristotélico, para demostrarlo desorbitado por la realidad divina. Aparte las vacilaciones en que le enreda la cuestión de la terminología, herencia de San Jerónimo, no encontramos en el fondo un tema de importancia que no sea reflejo de la tradición trinitaria post-nicena. Pero salvadas las escabrosidades de este previo análisis de precisión alrededor del torturante *quid tres*, que llena la primera mitad del *De Trinitate*, se abren a San Agustín nuevos horizontes, por donde vendrá en la segunda mitad a darnos lo que a nuestro juicio es lo más personal suyo. Dejada atrás la especulación seca, matemática, conducida con maestría a lo largo de los ocho primeros libros, en el cuadro, podríamos decir, de una concepción estática de la Trinidad se adentra ahora en una consideración más bien dinámica del ser de Dios. No busca ya tanto *razonar* el misterio cuanto entrar en la *contemplación* de la misma intimidad de Dios, y para ello fija su mirada en lo más secreto de la divinidad: su vida. Si la primera parte se puede decir principalmente compuesta de cara a la razón, la segunda se perfila como una intuición de cara al mismo misterio. A la luz de este cambio de perspectiva se ilumina toda su teoría del *simil* psicológico humano. Partiendo del tríptico del amor, centella que iluminaba ya el final del libro VIII con una trinidad de la caridad: *amans et quod amatur et amor* (228), sube a una consideración más general de la vida consciente y volitiva del hombre, *mens, notitia et amor*, en el libro IX, para descender en el X a una expresión más concreta en los tres principios superiores del vivir espiritual: *memoria, intellectus, vo-*

luntas, y extender después en los libros XI y XII, con una generosa ampliación, los vestigios trinitarios a otros terrenos inferiores aun fuera del sér humano.

Sin ser estos símiles directamente una solución al conflicto de razón, ofrecen una base humana de inapreciable valor para acercarse a la inteligencia del misterio y formarán la armazón de las construcciones sistemáticas del medioevo.

APENDICE

Al final de nuestro rápido recorrido por las figuras más representativas del período patristico tenemos la impresión de que dentro de una riqueza de matices imposible de recoger en visión tan esquemática, la marcha de la especulación en torno al problema de la unidad y trinidad divinas ha descrito una trayectoria bastante simple y uniforme en sus líneas fundamentales. El primer choque con la desviación herética sabeliana representa acaso el punto de mayor crisis en la reacción especulativa ortodoxa. La verdad de fe de la distinción personal empujó a una valoración excesiva de la fontalidad del Padre como centro de la divinidad y base de explicación racional de la unidad de la sustancia divina. En la contienda arriana se ha superado este escollo con la obligada atención a la base dogmática de la absoluta paridad de perfección divina del Hijo y del Espíritu Santo con respecto al Padre. Sólo el Padre es fuente y principio; pero tal, que comunica a las otras dos Personas *tota quanta* la perfección divina que él es.

En el razonamiento polémico y exegético se ha podido destacar como un centro de gravedad de decisiva trascendencia una concepción filosófica más o menos refleja, que ha servido frecuentemente de base humana para encauzar las exposiciones dogmáticas y las explicaciones teológicas de los Padres: la idea de la unidad de naturaleza específica. Acaso sea este el aspecto filosófico de más relieve que han esclarecido estas páginas. Una dirección realista, herencia científica en algunos Santos Padres familiarizados con las escuelas filosóficas de la época, simple reflejo en otros de una tradición doctrinal científica y un poco quizá en todos del fondo de ingenuidad que late en esta concepción realista, que empujó a Platón hacia los extremismos filosófico-poéticos de su construcción idealista. El equívoco de la unidad o identidad de naturaleza en que confunden sus contornos la unidad abstracta y la unidad real puede afirmarse que no ha sido superado con

plenitud por los Padres, no obstante ciertos decididos conatos, sobre todo en el período posterior, que han sido notados. Junto a esta concepción filosófica, ha podido quedar claro que los complementos doctrinales de los Padres dejaban a salvo la verdad dogmática, que más bien se beneficiaba, a título de esclarecimiento metódico, de esta insuficiencia filosófica en la aplicación al caso tan diferenciado de la naturaleza divina. Más aún, a base de ella se han podido recoger todos los elementos suficientes para esbozar un sistema doctrinal en que tengan expresión científica los dos polos del misterio: la unidad sustancial, no obstante la distinción, y la real distinción y número, que no compromete aquella unidad (229).

Esta explotación de aquella idea de la unidad de naturaleza y la utilización de los símiles imaginativos hasta el desarrollo exuberante de los paralelismos psicológicos agustinianos pueden cifrar la aportación más interesante de la razón al esclarecimiento del misterio trinitario.

Por vía de apéndice, será oportuno notar que estas líneas racionales han pervivido inalteradas en la tradición, que recorre los oscuros terrenos históricos desde el fin de la era pa-

(229) Petavio, en sus tratados histórico-dogmáticos (véase *De Trinitate*, l. 4, c. 7-8), sugiere que la mente patristica giraba alrededor de una recta concepción de la unidad de naturaleza común, de modo que las notas diferenciales individuantes, accidentales, no fueron entendidas como *constitutivas*, sino sólo como *manifestativas* de la naturaleza individual. Parece querer confirmarlo con la interpretación de Filópono (véase PETAVIO, t. 3, p. 92-93). Ahora bien, resulta flojo el testimonio de Filópono como intérprete de la mente patristica, pues precisamente es considerado por los Padres posteriores como disidente del cauce común, no sólo naturalmente en su sentencia triteísta, sino en todo el conjunto de su concepción filosófico-teológica. (Cf. S. JUAN DAMASCENO: PG 94, 744s.) En todo el contexto de la doctrina patristica, en la que van tan enlazadas la concepción filosófica y la teológica, aunque aquélla sólo sea un pedañito, la posición de Filópono (que es la que principalmente aduce Petavio para fundamentar su interpretación—"Quod ad veterum sententiam illustrandam et cum rei veritate conciliandam multum valet"—) más bien resulta a nuestro juicio un argumento sólido en favor de la interpretación opuesta. Certo, no queremos caer en la ingenuidad de atribuir a los Padres una profesión de realismo doctrinal en el sentido craso de admitir la existencia del universal *in re*, ni separado al modo platónico, ni inherente en los individuos como una totalidad indivisa y una en sujetos divisos. Esta desembocadura lógica del realismo filosófico no se podrá mostrar explicitada en los Padres y está en pugna con su sentido humano y cristiano de la independencia de los individuos humanos en sus caracteres idiomáticos y sustanciales, cada uno incomunicablemente ligado a su vida, alma y suerte futura; conceptos netamente definidos en otros contextos doctrinales. Nuestra conclusión en esta interpretación histórica la ciframos en una *orientación* al realismo platónico, en el sentido de una

trística hasta el nacer de la especulación escolástica medieval.

En SAN ISIDORO, último broche patrístico en Occidente, percibimos el eco de la teoría esgrimida contra los arrianos, de que la *igualdad* implica *unidad*, y por contraste, la *pluralidad* va con la *desigualdad* (230).

En su tratado *De Fide Trinitatis*, joya sistemática que fija en los finales del siglo VIII la tradición agustiana e isidoriana, se esforzará Alcuino por disipar el equívoco de la *similitudo* semiarriana (231).

Es aún la igualdad suma, sin rastro de desemejanza, que se corresponde en una expresión ecuacional con la unidad numérica, donde no hay sustancia *y* sustancia.

Y por fin, la relevante autoridad de Boecio, verdadero pivote histórico en que se ensamblan la tradición pagana y patrística con los primeros conatos de sistematización medieval, figura de prestigio científico a la par de los grandes doctores de Occidente Hilario, Jerónimo, Ambrosio y Agustín, en cuyas locuciones creemos ver un refrendo de nuestro punto de vista exegético. En el opúsculo teológico *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii* (232), en el que ha querido recoger el sentir patrístico, y en particular el agustiniano (233), sobre el punto neurálgico del misterio de la Trinidad, ha fijado con indiscutible claridad su teoría de la individuación creada y su reflejo en la unidad divina. La distinción numérica la hace en las cosas creadas la "variedad de los accidentes":

"La diferencia en el número la hace la variedad de los accidentes" (234).

Aun en la hipótesis extrema de no atender a ninguno de estos accidentes individuantes, la distinción numérica entre dos

visión *confusa* de la unidad específica, en la que no se ha superado el equívoco: *identidad lógica* = *identidad real*; orientación que ha dejado sentir su influjo de un modo particular en este terreno de la especulación trinitaria.

(230) "Nomen... deorum in angelis et sanctis hominibus ideo *pluraliter* dicitur, propter quod non sint *aequales*... De Patre autem et Filio et Spiritu Sancto, propter *unam* et *aequalem* divinitatem, non nomen deorum sed Dei esse ostenditur". *Ethimol.*, I, 7, c. 4, n. 9.

(231) "In Patre vero et Filio et Spiritu Sancto non... *similis* substantia substantiae, sed una *aequalis* per omnia et ideo *ἰσοσύνη*, id est, unius substantiae": PL 101, 24 (D)s.

(232) PL 64, 1247-1256.

(233) "Ex Beati Augustini scriptis semina rationum". *Ibid.*, 1249 (B).

(234) "Numero differentiam accidentium varietas *facit*". *Ibidem*, 1249 (D).

hombres no la ve Boecio en la *misma naturaleza* real, individual en cada uno, sino recurre a un cierto accidente, que en ninguna hipótesis se puede separar de los dos seres, el *locus* (235).

Pasajes como éste, cortados con precisión filosófica, en un escrito de afectado tecnicismo sólo asequible a los iniciados (236), nos persuaden bastantemente de que en su concepto lo accidental, lo diverso, *añadido* a la naturaleza, lleva en sí la nota individualizante, no sólo en el sentido de nomenclación, sino de constitución: *sunt, fiunt, faciunt*. En línea de sistemática aristotélica junta Boecio la individuación a la materia y a su virtualidad extensiva y multiplicativa. De ahí que en los seres inmateriales, donde no cabe la circunscripción local incommunicable como factor multiplicador, sólo quedan las diferencias cualitativas (237).

En la aplicación a Dios de la teoría filosófica procede Boecio con la misma nitidez de líneas. Por una parte, la ausencia de materia en Dios elimina esta fuente de pluralidad, Dios es como una forma sin materia; tiene, por tanto, la unidad y totalidad, que no admite división (238).

Por otra parte, no hay en Dios diversidad ninguna ni accidental. Consiguientemente, ni pluralidad ni número (239).

Sólo cabe hablar de dioses en plural, en el lenguaje de aquellos (los arrianos) que ponen distancia de perfección (240).

Boecio, que nos ha servido en fórmula por demás clara la explicación tradicional en este punto de la unidad sustancial divina, nos la ofrece no menos nítida en el reverso de la

(235) "Nam si vel animo cuncta ab his (hominibus) accidentia separemus, tamen *locus* cunctis diversus est, quem unum fingere nullo modo possumus; duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui (locus) est *accidens*, atque ideo *sunt* numero plures, quoniam accidentibus plures *fiunt*". *Ibid.*

(236) "stylum brevitae contraho"; "ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo". *Ibid.*, 1249 (A).

(237) "In rebus incorporalibus distantias effici *differentis*, non locis". *Ibid.* 1253 (C).

(238) "Divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est". *Ibid.*, 1250 (C).

(239) "Nulla... in eo diversitas, nulla ex *diversitate pluralitas*, nulla ex accidentibus multitudo, atque ideo nec numerus". "Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus... unus, non tres dii. Cuius conjunctionis ratio est *indifferentia*. Deus vero a Deo nullo differt, ne vel accidentibus vel accidentalibus differentis in subiectis positus distat. Ubi vero nulla differentia, nulla est omnino pluralitas". *Ibid.*, 1250 (D).

(240) "Non tres deos; hoc... imminet qui inter eos distantiam faciunt *meritorum*". *Ibid.*, 1251 (C).

fundamentación de la pluralidad de las Personas sobre el plano de la misma teoría; es decir, una cierta *diversidad* en la base de todo *número*. El fijar en lo *relativo* la fuente única de la distinción personal es doctrina elaborada ya en el ciclo niceno, máxime capadocio, e iluminada con formulaciones vigorosas en el depósito agustiniano. A Boecio le compete el mérito de una formulación escueta, vaciada en el tecnicismo aristotélico. Sobre la base firmemente sostenida de que no hay número sin diversidad, tratándose de seres incorpóreos, precisa asentar en alguna especialísima variedad o diferencia la distinción y número de las Personas divinas. Hay que decir que no está excluida de ellas toda clase de diversidad (241).

Efectivamente, esta disonancia se da en la *relación*, y por ella vuelve a entrar el *número* en la divinidad, *subintra numerus* (242).

Pero aquella unidad sin número y este número por la relación se componen entre sí, sin deshacerse mutuamente, por la naturaleza de esa relación. Boecio precisa este concepto; en ello tendremos otro matiz del tecnicismo en que ha vaciado la tradición doctrinal patristica. La predicación relativa no trae nada nuevo a la cosa en sí considerada (243); no toca a lo que es ser, sino a un cierto modo comparativo (relativo) de tener el sér (244).

En estas últimas palabras de Boecio queda apuntado el aspecto más agudo del problema trinitario, determinación de ese momento relativo que sin inducir un nuevo elemento en el orden del ser o de la sustancia, tiene la virtualidad de crear un plano de distinción para las realidades inconfusas de las Personas. Será acaso el vértice en que culmine la especulación racional de siglos posteriores en torno a este misterio de la unidad y trinidad divinas.

LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

(241) "Non est... inter eos in omni re indifferentia". *Ibid.*

(242) "Facta... est trinitatis numerositas in eo quod est praedicationis". *Ibid.*, 1253 (D).

(243) "Non... dici potest praedicationem relativam quidquam rei de qua dicitur *secundum se* vel addere vel minuere vel mutare". *Ibidem*, 1254 (A).

(244) "Quae tota non in eo quod est *esse* consistit, sed in [eo] quod est *in comparatione aliquo modo se habere*". *Ibid.*