

# EL PENSAMIENTO TRINITARIO DE LOS PADRES A PROPÓSITO DE UN LIBRO RECIENTE

por

A. SEGOVIA S. I.

A fines de 1921, el Dr. G. L. Prestige era invitado por el notable crítico e investigador de antiguos documentos cristianos, el Profesor, hoy difunto, C. H. Turner, a colaborar en la redacción de un Diccionario de Griego Patrístico, cuya publicación se aguarda actualmente con el vivo interés que merece empresa tan laboriosa, como inestimable. Repartido el trabajo, Prestige debía elaborar los artículos referentes a los principales términos trinitarios y cristológicos. Siendo la materia recogida y estudiada demasiado abundante para aprovecharla en el Léxico y aún para tratada en artículos de Revistas, decidió el citado Dr., dado el consentimiento del Comité de redacción, publicar en dos obras aparte sus respectivas elucubraciones sobre dichos puntos. La primera, que vamos a examinar aquí, ha visto ya la luz pública <sup>(1)</sup>. En ella se propone el autor dilucidar el pensamiento patrístico trinitario, precisando, para su debida estimación, el sentido del formulismo correspondiente en los PP., interpretado, no tanto a base de reconstrucción especulativa de sistemas intelectuales atribuidos a los mismos PP., cuanto a base de un examen preciso del uso lingüístico (Intr. p. X). Preponderantemente se estudia la teología griega que el autor califica de más profunda, satisfactoria y filosófica que la derivada de puras fuentes latinas. En general, el estudio del Dr. Prestige sobresale por su extensión, profundidad, precisión y objetividad. Verdadero arsenal de textos metódicamente estudiados, su examen despierta extraordinario interés, a

---

(1) *God in Patristic Thought*, London, 1936 (pp. XXXIII; 318), Heinemann.

lo cual ayuda, en muchos casos, lo nítido y atractivo de la exposición.

La orientación conservadora del autor se muestra en especial al calificar justamente de "illiberal prejudice" (p. XIII) las afirmaciones de Harnack, sobre una pretendida helenización o un proceso de secularización del cristianismo. Con no menor objetividad se desecha (p. XXII) la teoría binitarista, apoyada, entre otros, por Kirk. También, aunque algo más tímidamente y con ciertas reservas (por lo demás injustificadas, como veremos después, a propósito de Leoncio de Bizancio), se defiende a los PP. del llamado *triteísmo virtual* (p. XI).

En cuanto a la disposición externa, el texto no presenta notas infrapaginales, pues la poquísima bibliografía mencionada se intercala en el mismo texto, y las referencias a las ediciones de los pasajes examinados se hallan al fin de la obra, en un índice especial muy útil, sobre todo por las indicaciones acerca de la cronología y autenticidad de los escritos patristicos respectivos <sup>(2)</sup>. Sin embargo alguna vez se desearía más exactitud. Así vg. la denominada ep. VIII de Basilio se atribuye de hecho al Santo (p. 92), siendo así que la crítica actual lo adjudica a Evagrio Pónico <sup>(3)</sup>. La observación es tanto más importante, cuanto que P. cita la carta, como el primer testimonio de Padres griegos en que, al parecer, se denomina *Dios* al Espíritu Santo. La *Expositio Fidei* se considera de Atanasio (p. 308), lo cual rechaza la crítica moderna <sup>(4)</sup>. La atribución al mismo Santo de las *Expositiones Psalmorum*, necesita de pruebas, si no en el conjunto, al menos en casos particulares <sup>(5)</sup>. Opinión peculiar de P., según observa él mismo (p. 313), es que el Sermón contra Ar. et Sab. pertenece realmente a Gregorio de Nisa. En cuanto al denominado Credo de Teodoro de Mopsuestia, obsérvese que su genuinidad, supuesta por P. (p. 250), no consta. Ya S. Cirilo Alej. no parece garantizarla: "Definitio veluti a Theodoro deposita, sicut offerentes dicebant" (*Epist. ad Joh. Ant.*) <sup>(6)</sup>.

(2) El Índice está redactado por F. L. Cross.

(3) Después de los estudios independientes entre sí, publicados en 1923, por R. MELCHER (*Der 8. Brief d. Basilii ein Werk d. Ev. Pont.*) y W. BOUSSER (*Apophthegmata*, pp. 281-341).

(4) Cfr. LEBON J., *Rev. d'Hist. Eccl.* 31 (1935) p. 309 n. 2.<sup>a</sup>

(5) Véase BARDENHEWER O., *Gesch. d. Altkirchl. Lit.*, III, p. 63.

(6) *Acta Concil. Oecum.* t. 1.º, vol. 5.º, pars altera, p. 315, 5, SCHWARTZ. Léase en la misma colección, pars prior, praef. 12.

Por lo que toca a las ediciones, casi siempre se citan las mejores; como excepción puede notarse el seguir a Migne, en vez de Pasquali, respecto de las Cartas del Niseno (p. 313), y en vez de Waszink, respecto del tratado de Anima, de Tertuliano (p. 317). Del Apologeticum de este último, mejor sería también citar a J. Martín que sólo a Migne. Es lástima que para la ep. de Arrio ad Alex., y para el de decretis Nyc. Synodi de S. Atanasio no se haya utilizado la nueva edición de Opitz. H. G. (1934 y 1935, respectivamente).

Dejando ya estas menudencias, vengamos ahora al análisis del libro. Aunque el título no lo acentúe, la parte más principal del estudio se consagra al pensamiento trinitario patrístico y a su formulismo. Las ideas acerca de Dios en general, sólo entran como fondo de la restante exposición. Iremos examinando las diversas cuestiones tratadas, según el orden de los capítulos, añadiendo las observaciones que nos sugieran.

El primer capítulo está dedicado a los elementos teístas de la teología patrística. Y ante todo, se hace referencia a ciertas etimologías aducidas por los PP., acerca del título *Dios*. Al texto de Gregorio de Nisa citado aquí (p. 2), podía haberse añadido un interesante pasaje del mismo Niseno en el tratado ad Ablab., donde el Santo explica la razón, por la cual prefiere la etimología: *thèáomai* (ver). Conociendo a Dios por sus operaciones, es natural le designemos con un término que significa la actividad de la divina omnivigencia (7).

Después se da una sucinta idea de las concepciones principales sobre la naturaleza de Dios, en los autores cristianos más antiguos. Los términos usados, negativos en la forma (aunque no todos), envuelven una significación definida y positiva: la completa independencia de Dios respecto de toda la creación, impassibilidad, perfecta libertad moral, unidad divina, espiritualidad, santidad, etc.

Dada la importancia del asunto, la exposición resulta demasiado breve; pero, al fin, el autor no pretende tratar ex-profeso la cuestión teísta, sino la trinitaria. A propósito de la palabra *espíritu*, apúntase muy acertadamente (p. XX) que, a menudo, se cometen yerros, aplicándola al Espíritu Santo, en muchos pasajes, donde sólo ocurre como sinónimo de naturaleza divina. Las

(7) OEHLER, II, 2, p. 196.

menciones incidentales que se hacen de Calixto, en relación con Hipólito (vg. pgs. 18, 104, 160), podían insinuar, siquiera de paso, lo sospechoso de los testimonios de éste, sobre el pretendido monarquianismo de aquél. En cuanto a las doctrinas cristológicas de Apolinar, nota P. que tal vez no fueron aceptadas, en parte por no haber sido comprendidas del todo (p. 11). Esta afirmación nos parece inexacta: aun ateniéndonos sólo a los restos de las obras genuinas del Laodicense, es claro que, en una u otra forma, sacrificaba éste la integridad de la naturaleza humana de Cristo<sup>(8)</sup>, sin la cual no podía subsistir la verdad fundamental cristiana de que el Salvador es verdadero hombre.

Pasando al segundo capítulo, vemos que en él se desarrolla más detenidamente el punto de la trascendencia divina. Y ante todo, expone P. cómo la idea de un Dios, presente a toda la creación, distinto del mundo, se diferencia, en los Padres, del panteísmo estoico, en favor de una concepción, inspirada en fuentes precristianas bíblicas. El autor (p. 27) ve con todo en Atenágoras cierta simpatía por el alma cósmica de los estoicos, si bien éste reprueba la materialidad de semejante principio. Pero, para precisar las cosas, observaremos que lo que propiamente quiere probar aquel apologista (suppl. 6.4) es que aquellos mismos filósofos, por el hecho de establecer un fuego creador, cuyo espíritu penetra todo el universo, reconocen la unicidad de Dios.

Después examina P. la idea de receptividad expresada por *chorein* y similares que los Padres emplean para indicar cómo la divina presencia no sólo penetra, sino sustenta el universo. Más abajo (pp. 37-54) viene un detenido e interesante estudio del formulismo relacionado con dos términos *agénetos* y *génetos*, expresión aquella de la trascendencia y absoluta perfección de Dios, origen de todo ser finito, y ésta, de la dependencia y contingencia de los seres creados. Ya hace varios años había consagrado el

(8) Cfr. VOISIN, G. *L'Apollinarisme*, p. 373 y sigs., Louvain, 1901. Una breve síntesis de la cuestión da KIDD, B. J., *A History of the Church to a. D. 461*, vol. II, pp. 212-215, Oxford, 1922. El hecho de los fraudes apolinaristas a que alude P. (l. c.), pertenece al problema más general y complejo de la pseudoepigrafiya y fraudes literarios en la antigüedad cristiana, sobre el cual puede consultarse a G. BARDY, en *Rev. d'Hist. Eccl.*, 32 (1936) pp. 5-23; 275-302. Desde luego el movimiento antinestoriano, en torno a Cirilo de Alejandría, esclarece no poco el problema de la tardanza en descubrir las falsificaciones apolinaristas. Así vgr. la fórmula de Apolinar: *mía physis tou theou logou sesarkomenou*, venía bien contra el nestorianismo, siendo, por lo demás, susceptible de interpretación ortodoxa, como lo prueba el mismo Cirilo que creía ser la frase atanasiana.

autor una notable monografía al uso de *agé(n)netos*, *gé(n)netos* y similares, en Eusebio y en los primeros arrianos <sup>(9)</sup> y más tarde otra sobre el *agé(n)netos* y frases aparentadas, en Atanasio <sup>(10)</sup>. En cuanto a la presente exposición, merece ponerse de relieve la insistencia acerca del doble sentido, del que es susceptible el grupo terminológico: *agénnetos-agénnetos* (los mss. usan con frecuencia indistintamente ambas palabras), es decir, realidad última increada, o mejor dicho: inderivado-increado.

No cabe duda que esta distinción, acentuada por P., es la clave para resolver muchas dificultades que surgen, al estudiar los escritos patrísticos. En el primer sentido interpreta el autor diversos pasajes, donde el Padre se contrapone al Hijo; en el segundo otros, donde Dios trascendente se compara antitéticamente con los seres creados, de los cuales es, al mismo tiempo, Padre universal (por eso *agénnetos*) y suprema causa productora (de donde: *agénnetos*).

Por lo que respecta al testimonio de los mss., P. se inclina a creer que los copistas tienden, en general, a reproducir la *n* genuina, más bien que a añadir una *n* no existente en el texto; suponer que deliberadamente pretenden alterar un término tan familiar como *agénnetos*, substituyéndolo por *agénnetos*, es atribuirles una iniciativa intelectual que no corresponde al nivel cultural medio de aquella gente. Según esto, las alternancias se deben, en general, a los mismos autores que parecen usar casi indistintamente *agénnetos* y *génnetos*, sin matiz especial característico, a no ser un vago sentido de mayor propiedad del término personal, en conexión con el ser personal (pp. 42-43). Curiosa y bien probada es la observación de que los gnósticos empleaban habitualmente *agénnetos* y otras palabras derivadas de *génnesis*, para hablar de *creación* y que este proceder pasaba a veces inconscientemente al vocabulario de los Padres que refutaban a aquellos, como vg. Hipólito (pp. 43-49). A fines del s. III parece hacerse ya luz sobre la confusión anterior en el uso de dichos términos (p. 52).

Después de considerar la naturaleza de Dios, se viene a examinar su automanifestación (Cap. 3.º). Dios se nos manifiesta por su actividad, expresada con las metáforas del A. T.: mano, palabra, voz del Señor. La *fas de Dios* sugiere más directamente la idea de

(9) *Journal of Theol. Stud.*, 24 (1923), pp. 486-496.

(10) *Ibid.* 34 (1933) pp. 258-265.

autorevelación que produce paz y alegría, y manifiesta su providencia, su benevolencia (pp. 55-56). Revelándose, pues, Dios por sus obras, importa conocer la finalidad y modo de su orden providencial o, como dicen los PP., de su *economía*. El autor examina con precisión y nitidez la etimología y proceso semántico de esta palabra (pp. 57-67): las ideas prevalentes son la de administración y la de suministro de alimentos. Pero administración supone método; por eso *economía* adquiere el sentido de plan y designio. A su vez designio envuelve la idea de métodos prácticos de ejecución, de donde economizar: arreglar o disponer. Apta es pues la palabra, para indicar el orden providencial, ya sean los dones enviados por Dios de modo *providencial*, ya los sucesos que Él designa y dispone; unas veces, providencia general; otras, particular. En ocasiones el término apunta el concepto de acomodación o consideración. De Tertuliano e Hipólito es peculiar el sentido trinitario de organización o constitución. En especial, la *economía* divina se manifiesta en forma de gobierno providencial. Pero sobre todo el vocablo expresa la dispensación de la gracia. La particular providencia o condescendencia de Dios culmina en la Encarnación; de aquí que *economía*, sea, desde el siglo III en adelante, la palabra que regularmente usan los PP. para denotar ese misterio.

En conexión con este interesante estudio de la palabra *economía*, observa P. (cfr. pp. 67-75) que, considerándose al mundo, como basado sobre un gobierno espiritual, nada tiene de extraño que los Padres, siguiendo un precedente hebreo, admitiesen la existencia de fuerzas espirituales o poderes subsidiarios, dotados de actividad particular (*energía*), buenos o malos, conforme a la tendencia experimentada de progresión o regresión del mundo. Los buenos, o sea los ángeles, por lo mismo que ejecutan funciones delegadas, semejantes a las del Supremo Gobernador del Universo, son designados con el título de *dios* según el modo bíblico. Los malos o demonios, cuyo influjo o energía denomina a sus poseídos *energúmenos*, son considerados a veces como los dioses falsos de los gentiles.

En cuanto al concepto de deificación del hombre (en sentido, claro está, relativo), había precedentes en los salmos del A. T. Además existía una pujante tradición soteriológica que sostenía ser el destino del hombre, alcanzar la semejanza con Dios, la deificación. P. apenas toca este último punto, ni alude al fundamento

bíblico de esta importante concepción, tan cara a los PP., sobre todo a Ireneo, Orígenes, Atanasio y a los capadocianos.

Con esto termina el autor su bosquejo sobre el fondo teísta del pensamiento trinitario de los Padres, asunto principal del libro. Teniendo en cuenta tal orientación, no choca tanto lo sucinto de esta primera parte que considerada en sí misma, si bien contiene pormenores muy dignos de notarse, en su conjunto resulta algo pobre, dada la importancia de las cuestiones abordadas.

Con el capítulo 4.º se empieza a tratar el problema de la Trinidad. El comienzo trinitario (p. 76, cfr. XXI) choca algo, por no decir nada de lo que realmente es el punto de partida: la revelación. Cierzo que el autor, al exponer la doctrina sobre el Espíritu, apunta la idea de que el N. T. es la fuente de la teología patristica, acerca de la divinidad y actividad de Aquél (pp. 83-84). Véase también la recapitulación general, p. 300. Pero aquí al iniciar el cap. 3.º, y con él toda la cuestión trinitaria, se contenta con decir que “desde el primer momento de la reflexión teológica fué cosa recibida que Jesucristo era verdadero Dios, así como verdadero hombre”, con otras palabras: “el sentimiento avasallador de la redención divina en Cristo llevó a los cristianos a atribuir la divinidad absoluta a su Redentor”. (Intr. p. XXI). Ya antes se nos había dicho que “la doctrina cristiana es una legítima construcción racional fundada en los hechos de la experiencia cristiana” (p. XIII). Bien está el considerar el aspecto psicológico de las creencias cristianas, pero nunca se debe olvidar que el objeto de nuestra fe es impuesto por la revelación: viene de fuera, no nace simplemente de la reflexión teológica o de la experiencia religiosa <sup>(11)</sup>, aunque las especulaciones de los teólogos elaboren después los datos de la revelación. Debiérase pues haber apuntado, ya en los mismos umbrales de la exposición trinitaria, el origen del pensamiento patristico.

Refiriéndose a la cristología primitiva, afirmase que “Some of the earlier or more popular expressions of Christian writers, on the subject of our Lord, are so strong as to be susceptible of the theopaschite perversion which converts the divine nature into the subject of Christ’s human experiences” (p. 76). Aquí es

(11) La concepción patristica de la Trinidad no justifica la expresión con que, en lenguaje moderno, la anuncia el autor al final del libro (p. 301): tres órganos divinos de la conciencia de Dios, pero un centro de la divina auto-conciencia.

de observar que las frases de Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, etc., vg. *sufrimientos de Dios, pasión de mi Dios*, citadas por P., expresan en sí mismas admirablemente lo que después se llamó *comunicación de idiomas*, prueba perentoria de la verdad de la Encarnación. No dicen esos giros: pasiones de la divinidad, sino de Dios. El Verbo sufre en su humanidad. Que las expresiones son susceptibles de ser entendidas en sentido monofisita real, y de hecho, en ocasiones, lo fueron, es otra cuestión. Por lo demás, en el empleo del término *teopasquismo*, se debería, con Jugie, distinguir un teopasquismo herético (la divinidad misma ha sufrido) y otro ortodoxo (Dios, el Verbo, ha sufrido) <sup>(12)</sup>. No se trata pues, en los Padres apostólicos, de *expresiones retóricas de la divinidad de Cristo*, como llama a varias de ellas P. (p. 78), sino de fórmulas indicadoras de la gran realidad: el Hijo de Dios *homo factus est*, con todas sus consecuencias, apuntadas ya en el N. T. Viniendo a explicar después (pp. 80-81) los motivos, por los cuales, hasta el s. IV, la divinidad del Espíritu Santo es mucho menos explícitamente afirmada o directamente atacada que la del Hijo, tiene P. observaciones interesantes. Sobre el vocablo *monarquía*, se llama más tarde la atención, notando que, aunque el nombre *monarquiano* lo emplean modernos escritores para designar un complejo de opiniones heréticas, la palabra misma *monarquía* ocurre en los Padres más respetables, en el sentido de lo que llamamos *monoteísmo*. En el término *trinitas* distingue P. dos sentidos, uno: primitivo, colectivo, (= *trías*), sin conexión con el concepto de unidad divina; otro en relación con éste (= *tri-unitas*) (pp. XXV, 93-94). No acabamos de ver la exactitud de tal distinción. Claro está que la elaboración del concepto *Unitas in trinitate* no fué precisamente la tarea de los PP. en los tres primeros siglos; pero la idea tradicional monoteísta, por sí sola, excluyó siempre la de una mera colectividad en Dios.

El capítulo 5.º describe un interesante esfuerzo, realizado (aunque sin éxito) por Tertuliano e Hipólito, para establecer una base teológica, donde se armonizase el monoteísmo con la aceptación de la divina tríada. Es lo que el autor denomina *monoteísmo orgánico*. Su expresión es la palabra *economía*, de la que ex-

(12) *Dict. Th. Cath.*, 10, 2237. Cfr. del mismo autor: *Theol. Dogm. Christ. Orient.*, pp. 443-444, París, 1935.

pone P. una interpretación profunda y objetiva, respecto de los pasajes de Tertuliano, en que el término ocurre en sentido trinitario. Acerca de lo que se dice al principio del capítulo: "He (Tert.) was profoundly influenced by previous Greek speculation" (p. 97), obsérvese que, apartándose Tertuliano de la tradición griega en este punto del uso trinitario de *economía*, como reconoce el mismo P. (p. 111), la afinidad entre el apologista africano y los apologistas griegos no es tan profunda, en dicha cuestión; se refiere solamente (fuera, a lo más, del ejemplo de Tacia-no, aducido en la pág. 102) al empleo de *economía*: distribución. La insistencia apologética de Tertuliano sobre el monoteísmo en el tratado adv. Praxeas, de donde P. toma los pasajes relativos a *monarchia* (pp. 98-99), rebate como es natural, las acusaciones por parte de los monarquianos: "duos et tres (deos) iam iactant" <sup>(13)</sup>. En cambio los apologistas <sup>(14)</sup> tienen más bien que rechazar los reproches del ateísmo <sup>(15)</sup> que les echaban en cara los paganos.

El capítulo 6.º empieza con una corta consideración acerca de las teorías alternativas respecto del ser divino. El sabelianismo borra la distinción de personas; los gnósticos, con su solución emanatista, desembocan históricamente en el subordinacionismo, el más influyente de todos estos sistemas; los adopcionistas que tratan a Cristo como puro hombre, tienden hacia el unitarismo. En cuanto a puntos particulares desarrollados en esta sección titulada: *The Word*, merecen recordarse: la acertada crítica de las emanaciones gnósticas (pp. 112-113); la afirmación, más probable, a nuestro juicio, que busca el origen doctrinal del arrianismo en el subordinacionismo origeniano, llevado al extremo, más bien que en las teorías de Pablo de Samotasa (p. 116); el señalar atinadamente los peligros, para la ortodoxia, de la concepción sobre el doble estado del logos (*endiáthetos-prophorikós*) (pp. 123-124).

Al tratar de las ideas estoicas referentes al mismo logos (p. 117), hubiera venido bien explicar algo más detenidamente la cuestión; sabe a poco la observación, por otra parte tan justa en

(13) *Adv. Prax.*, 3.

(14) Cfr. LÖRTZ J., *Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des 2. Jahrhunderts* (Festgabe A. Ehrhard, 1922, p. 307 y sigs.)

(15) Cfr. A. HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*. (Texte u. Unters. N. F. XIII-4, 1905, pp. 11-14).

lo tocante a la filosofía helénica, de que la concepción del *lógos spermaticós* testimonia la creencia general en la racionalidad del universo y en la prevalencia de fuerzas inmanentes que gobiernan los objetos particulares.

En el capítulo 7.º se echa una mirada de conjunto al subordinacionismo. El autor aquí (pp. 129-130) y en otras ocasiones (vg. pp. 197 y sigs., 166, 171 y 176) presenta abundantes ejemplos del uso gnóstico de *lógos*, *homoiúsios*, *hypóstasis*, etc.; pero hubiese ayudado a la claridad dar una síntesis previa de todo el sistema o al menos del valentiniano, cuyo influjo fué mayor en dicha secta.

Acerca del subordinacionismo de Orígenes, P. distingue cuidadosamente el empleo que hace el gran teólogo del vocablo *ktisma* aplicado al Hijo (en un fragmento de autenticidad no del todo cierta), del uso de *génetos*, como apelativo del mismo Hijo. La dificultad, obsérvase, está no tanto en aquel pasaje (por el contexto se ve que Orígenes está influenciado y preocupado por la exégesis de Prov. 8, 22) cuanto en el hecho de considerar el maestro de Alejandría a Cristo como *génetos*, al hablar independientemente de la preocupación exegética. Y en este punto P. resuelve las dificultades que nacen de pasajes origenianos, aparentemente al menos contradictorios, distinguiendo, según ya indicamos arriba, entre creación y derivación: el Hijo, según Orígenes, es *génetos*, porque su ser deriva del Padre; no es *génetos* porque no cae dentro de la esfera de los seres creados (pp. 132-138). De hecho, si se ha de librar al profundo teólogo del reproche de contradecirse, no se ve otra solución conveniente del problema, que la de dar al vocablo *génetos* en la cita mencionada, el apelativo posteriormente acuñado de *principiatum* o mejor, entender *génetos* en el sentido *génnetos* (=engendrado, como nombre personal en Dios). Eusebio de Cesarea, nota con razón P. (p. 139), apunta ya la utilidad de reservar sencillamente el vocablo *génneton* para expresar la noción *engendrado*, dejando al *géneton* el de *creado*. Por lo demás, el estudio que hace el autor, de la terminología trinitaria en Orígenes, es notable por la extensión y acierto en la interpretación semántica de los pasajes aducidos (pp. 144-145). Más abajo (p. 151), se expone nítidamente la argumentación arriana, a base de *agénnetos*. Es un punto interesante, sobre el cual el autor, en *Journal of Theol. Studies* <sup>(16)</sup>, había ya corregido a Lightfoot.

(16) 24, p. 486 y 34, p. 258.

El capítulo 8.º investiga el sentido de la palabra griega *persona* (*prósopon*). Aquí se echa de menos alguna explanación sobre el uso filosófico pagano de *prósopon*. El significado de *individuo* respecto de dicho vocablo, es claro en los ejemplos aducidos. Pero el de *presentation* no lo vemos tan claro. Una cosa es que el sentido primitivo sea el de rostro, faz (no, máscara) y otra, que el uso posterior haya retenido la idea de *presentación* (*individual self as presented to an onlooker*, p. 157) con tal regularidad y frecuencia en teología (sólo dos ejemplos cita P. en este contexto, pp. 158-159: uno de Clemente, otro de Cirilo, ambos alejandrinos) que puedan inferirse de aquí las dos conclusiones siguientes: primera, que *persona* en la concepción trinitaria de Tertuliano (adv. Praxeas) significa *the concrete presentation of an individual* (p. 159) <sup>(17)</sup>; y segunda, que tres *prósopa* en la tríada (cristiana) significan *three presentations* (cfr. p. 177) <sup>(18)</sup>. Los dos ejemplos presentados de Clemente y Cirilo, sólo prueban que el Logos (o el Espíritu Santo) se denominan *faz de Dios*, por ser manifestación o revelación de Dios, en cierto modo imagen suya, según indican esos escritores. Pero tal sentido de *prósopon* no conviene al Padre; por donde no nos parece deba derivarse del uso patrístico de *prósopon*, la equivalencia: tres *prósopa* = tres *presentaciones*. El significado más afín a este último es el colectivo de *presencia* v. g. en la Didaché IV, 2, 3 (Bihlm. I, p. 3) texto no mencionado por P.; pero, como se ve, tal sentido no se adapta bien a la concepción teológico-trinitaria. En cambio, la idea simplemente de *individualidad existente, con su propio y especial carácter*, es la que Tertuliano atribuye generalmente al término *persona* en el tratado adv. Praxeas, como apunta muy bien P. (p. 159). Y con razón se restringe en especial tal significación a dicho tratado, pues en otras obras de Tertuliano más bien predomina en *persona* la idea de estado, condición, función <sup>(19)</sup>.

Digna de notarse es la observación en que insiste P., de que los sabelianos defendían un *prósopon triónymos* ("appeared under

(17) Por lo demás, al menos en lo que atañe a la Trinidad, tiene razón P. al afirmar (p. 97; aquí p. 159 sólo se trata del concepto: *persona*), que se ha exagerado el carácter jurídico de la teología tertuliana.

(18) En el caso aducido de Ireneo (*Haeres.* I, 5, 4) *hypostasis* tiene claramente el sentido de naturaleza, no el de presentación, como insinúa el autor (p. 176).

(19) Véanse los ejemplos en BETHUNE-BAKER, J. F. (*Texts. a. Studies*, vol. VII, n. I, 1901, pp. 71-72).

threnames") y no una *hypóstasis triprósopos* (cfr. pp. 160-161). De hecho los testimonios en favor de tal afirmación son de peso.

El estudio de *hypóstasis* es, por lo demás, uno de los más desarrollados (pp. 161-177, cfr. en el cap. siguiente, 179-190) y mejor concebidos del libro de P., si bien el autor se ciñe a la literatura patristica. En este sentido completa la notable monografía de Witt<sup>(20)</sup> que abarca el empleo del término en la filosofía pagana (sobre todo estoica) y en la literatura cristiana, hasta la época de Plotino, cuyas citas se discuten y explican allí muy por menudo<sup>(21)</sup>. Por lo dicho anteriormente, creemos que la palabra *hypóstasis* en la antigua teología trinitaria inculca en cierto modo, lo mismo que *prósopon*, la idea de objetividad concreta (lo afirma también el autor), no precisamente la de *external presentation*, como vuelve éste a hacer resaltar (p. 169, cfr. p. 176, a propósito de Ireneo, haer. I, 5, 4 y p. 177, al resumir el capítulo). En la pág. 172 Prestige interpreta el pasaje de Aténágoras, suppl. 24-4, mejor que lo hace Witt (l. c. p. 133).

En el capítulo 9.º se continúa explanando el uso teológico de *hypóstasis*. Muéstrase cómo, a pesar de que su aplicación a las tres personas no quedó exenta de equívocos hasta mediados del s. IV, sin embargo la idea implicada en el vocablo había sido substancialmente recibida. *Hypóstasis* era un término más o menos metafísico que designaba un *objeto independiente* (p. 179). El ejemplo de Orígenes (c. Celso, 8, 12) aducido aquí por P., nos parece indicar más bien el concepto de distinción que de independencia; dos *prágmata* (Padre e Hijo), explicación de *hypostáseis*, significa: dos objetos o cosas reales, distintas. Alteridad, no precisamente independencia, es lo que acentúa la pluralidad de *hypóstasis*, respecto del Padre y del Hijo, según Orígenes y mucho más según Eusebio (cfr. pp. 179, 180, donde cita a este autor). La exposición que hace P., del Concilio de Alejandria en 362 (pp. 181-184) esclarece mucho la mente de Atanasio. El autor presenta los hechos objetivamente, si bien la paráfrasis que da de la frase *diá tēn tautotēta tēs physēōs* es al menos discutible, por lo ambigua. Más abajo (pp. 188 y sgs.) se estudia con penetración y amplitud la

(20) WITT, R. E. en *Amicitiae Corolla*. Homenaje al octogenario Rendel Harris, pp. 319-343, London, 1933.

(21) Abundante y bien trabajado material sobre todo este punto ha reunido ARNOU, R. S. J. en el *Dict. de Théol. Cath.* t. XII, art. *Platonisme des Pères*, 2258-2392, París, 1935. En especial, sobre Plotino, 2275-2282. Acerca de la trinidad, véanse cols. 2322-2338.

distinción entre *ousía* e *hypóstasis* en su empleo extrateológico, dentro de la literatura patrística. No hubiera venido mal alguna ojeada sobre los escritos de la filosofía pagana <sup>(22)</sup>. Extraña es la explicación que añade P. (p. XXIX, introd.), al presentar la mente de Atanasio sobre el misterio trinitario en Dios: *it is one in content and consciousness, but three to contact and apprehension* <sup>(23)</sup>.

El capítulo 10.º trata extensamente del homousios. Siguiendo su norma de no explicar ejemplos de filósofos paganos, sólo se ocupa P. de los gnósticos, antes de pasar a los escritores ortodoxos. Sin embargo hubiera sido útil aludir siquiera al pasaje de Plotino, Enn. 4, 7, 10, citado por Strong, T. B. <sup>(24)</sup>. El significado profano del término lo entiende P. con razón, sobre todo en lo referente a los gnósticos: *made of the same stuff* (pp. 197-199). Podía hacerse resaltar más el influjo de esta literatura en los primeros autores eclesiásticos que se citan a continuación, vg. en Clemente de Alejandría, a causa de la infiltración gnóstica en dicha ciudad <sup>(25)</sup>. El uso teológico de *homousios* en Orígenes y Dionisio Alej. acentúa, según el autor, que lo que es el Padre, es también el Hijo, sin referencia al problema de la unidad entre ambos (p. 200).

En cuanto a la interpretación dada por P., al motivo, por el cual el Concilio de Antioquía en 268 rechazó el homousios, contra Pablo de Samosata, no cabe duda que es ingeniosa, pero muy discutible (pp. 200-209). El autor sigue la explicación de S. Atanasio, que difiere no poco de la de S. Hilario. Pero obsérvese que éste conoce las fuentes mejor que aquél. Además, si el Concilio, como dice el mismo P., emplea *ousía* (prácticamente=*hypóstasis*) contra Pablo ¿porqué *homousios* va a tener, en labios de éste, otro sentido que *unipersonal*? En tercer lugar la argumentación contenida en la Carta del Concilio a Pablo (Routh, 291) no se ve porqué ha de explicarse en el mismo sentido exactamente que la de Atanasio (así P., p. 203). Basta suponer que Pablo

(22) Minuciosamente trata del uso de ambos términos en Plotino, WITT (l. c. pp. 337-354).

(23) Véase lo dicho arriba (p. corresp. a la nota 18) sobre la interpretación de P.: tres hypostases: tres presentaciones.

(24) *Journ. of Theol. Stud.*, III (1901) p. 35.

(25) Sobre lo cual puede leerse con fruto el cap. V, 1 del libro de CADIOT, R., *La Jeunesse d'Origène, Histoire de l'École d'Alexandrie au debut du 3.<sup>e</sup> siècle*, pp. 130 y sigs., París, 1936.

arguía: Si Cristo fuera Dios preexistente y personal, habría dos dioses. Por lo tanto, hay que admitir un Logos impersonal (que no tenga *hypóstasis* propia).

Por otra parte S. Hilario da claramente dos motivos distintos, por los cuales los semiarrianos rechazaban el homousios; suponer una trasposición, de modo que el primero sea razón del hecho mencionado en el segundo (esta solución propone el autor, p. 205) resulta violento. Ni satisface la explicación que se da sobre el pretendido error de Hilario, como se ve por las suposiciones problemáticas que hace para ello el autor (pp. 206-207). Sin embargo, nos parece bastante probable que Pablo de Samosata no defendía *precisamente* la doctrina que se suele atribuir a Sabelio—sucesión de fases en Dios: primero recibe el nombre de Padre, luego el de Hijo, después el de Espíritu; y en este sentido tiene razón Prestige. Pero adviértase que en el siglo IV la herejía monarquiana, en general, se solía llamar *sabeliana*. Pudo pues Pablo defender una doctrina que borraba la distinción de personas en Dios, sin ser estrictamente sabeliano.

Acerca de las objeciones contra el *homousios*, que se suscitaron en el Concilio de Nicea, P. acude oportunamente a las opiniones de Arrio y a las declaraciones de Eusebio de Cesarea. Podía haber completado con otras fuentes vg. Eustacio de Antioquía y Atanasio<sup>(26)</sup>. Inexacta es la afirmación: "The official interpretation laid down by the Council of Nicea left the problem of the divine unity unsolved" (p. 213). Claro es que no vamos a atribuir al Concilio la elaboración doctrinal posterior de Atanasio y de los Padres de Capadocia, sobre la unidad divina. Pero eso no significa que Nicea dejase sin resolver el problema<sup>(27)</sup>. Para no hablar más que del *lumen de lumine*, esta metáfora, en su usu tradicional patristico, envolvía la idea de inseparabilidad del Hijo respecto del Padre<sup>(28)</sup>, lo cual, para la mentalidad estrictamente monoteísta de

(26) Cfr. D'ALES, A., *Le dogme de Nicée*, pp. 88 y sigs., París, 1926.

(27) Si con esta frase sólo quiere decir el autor que el término *homousios* iba directamente contra Arrio, el cual, en resumidas cuentas, negaba la divinidad del Hijo, ya por el mero hecho de negar su eternidad, estamos conformes. Cfr. p. 215: "it was enough for the orthodox party at the Council to secure the term as against Arius and to leave the development of its full implications to the future". Pero expresiones como éstas "It was Athanasius rather than the Council of Nicea that saved Christian monotheism" (Introd. p. XXXI), son demasiado categóricas para ser exactas.

(28) Véase vg. ORÍGENES: "Splendor ergo huius lucis est unigenitus filius, ex ipso inseparabiliter velut splendor ex luce procedens". (*de Princ.*, I, 2, 7, Koetschau, V, p. 37, 7-9).

la tradición (en los antenicenos, *monarchía*, de ordinario era sinónimo de *monoteísmo*), equivalía, al menos de modo implícito, a sostener la unidad en la trinidad, en el sentido de la unidad, única posible en Dios, la numérica. De modo que al afirmar Atanasio, explanando el *homousios* niceno, en el pasaje de syn. 20, citado por P. (p. 214), que el Hijo es inseparable de la *ousía* del Padre; que Él y el Padre son una misma cosa y que el Logos está siempre en el Padre y el Padre en el Logos, reproduciendo la *relación del resplandor con la luz*, esta exposición desarrolla, en la misma línea, la idea tradicional contenida en dicha metáfora.

El capítulo II.º acentúa primeramente el mérito de Atanasio en interpretar el *homousios* niceno en el sentido de identidad de sustancia. Ante todo se examina en breve el contenido de esta idea en el formulismo de Tertuliano (pp. 220-21) y el consiguiente influjo de Occidente sobre los atanasianos, en este punto. P. hace resaltar con razón que Atanasio extiende la doctrina de identidad de sustancia al Esp. Santo (pp. 221, 222). Después, indícase el origen de la reacción antinicena contra el *homousios*. La trama interna de todo el movimiento es, desde luego, mucho más compleja de lo que deja adivinar la exposición de P. Sin embargo hay que conceder a Marcelo parte preponderante, aunque el autor tal vez insiste en él, de modo demasiado unilateral. Las sospechas que abrigaban los semiarrianos acerca del significado sabeliano de *homousios* y el influjo que la desviación de Macedonio respecto del Espíritu y la habilidad de Basilio Cesarense y Atanasio ejercieron sobre el ánimo de los semiarrianos conservativos, acercándolos al nicenismo, quedan sucintamente expuestas, pp. 223-24.

Sigue un breve y exacto estudio del *homousios* en Epifanio y una alusión a la prudente reserva de S. Basilio en no llamar *theós* al Espíritu, reconociendo, sin embargo, el contenido del título (pp. 224-25). P. hace bien en llamar la atención acerca de la influencia de Atanasio (de *synodis*) sobre la epist. 52 de S. Basilio (p. 227). Lo restante del estudio referente a la doctrina de éste en lo que toca a la identidad de sustancia, es amplio, minucioso y objetivo. "The identity of the divine ousia in the several Persons is therefore not, in Basil's view, a matter of their belonging to a single species, but of their several expression unimpaired of an identical single ousia, which is concrete" (pp. 229-230). La frecuencia del término *identidad* en el lenguaje teológico y su enfático significado, subraya P., ha llamado poco la atención a los mo-

ernos libros de texto. De interés resulta asimismo la observación de quee la *monarchía* se entiende ahora más bien en sentido de *unitas in trinitate, trinitas in unitate, Pater in Filio*, etc. (p. 233). Esta insistencia en lo que más tarde se llamó *perichóresis* es muy importante y característica de Atanasio y de los PP. de Capadocia, si bien podía haber aludido el autor al pasaje incidental de Ireneo (Adv. Haeres. III, 6, 2, Harvey, p. 23).

En cuanto a la fórmula *una ousía y tres hypostáseis*, el autor sin detenerse a investigar su origen, acentúa sólo la notable elaboración de S. Basilio en este punto y da breves referencias sobre el sentido de *physis* en comparación con *ousía* (pp. 233-235). El capítulo se cierra exponiendo las concepciones trinitarias bajo el punto de vista latino, a diferencia del griego. Este, según P., concibe un Dios, que es ser objetivo, pero también tres objetos y aquel, un Dios que es un objeto, mas a la vez, tres sujetos. No deja de haber cierta disonancia entre esta afirmación del autor y la que él mismo nos había hecho (p. 159), refiriéndose precisamente a Tertuliano (de tan gran influencia en la terminología trinitaria occidental): el término correspondiente a *prósopon*, persona, lo aplica Tertuliano a las personas de la Trinidad, en el mismo sentido, en que *prósopon* se usaba comúnmente en griego. Y lo dicho en la p. 97 sobre el teólogo africano: "su puesto está asegurado, como el último de los apologistas griegos".

P. insiste en que los Padres latinos tenían conciencia de que ninguna enseñanza sobre Dios puede darnos "una descripción completa de lo que Él es, en su propia y perfecta naturaleza". Muy bien; pero obsérvese que tal convicción ni es exclusiva de los latinos, ni quiere decir esto que ellos creyesen que "toda doctrina acerca de Dios sea tan sólo una alegoría humana" (p. 236). Una cosa es conocimiento analógico, imperfecto (o como dice justamente el mismo P., a continuación, inadecuado) y otra la pura alegoría.

En toda esta comparación entre griegos y latinos, ténganse en cuenta las siguientes observaciones. Ante todo se debe subrayar más de lo que lo hace P., que aquí se trata de explicaciones especulativas filosóficas del misterio. Ya S. Agustín distingue entre *piā fides* y *qualiscumque intelligentia* <sup>(29)</sup>. En segundo lugar, las divergencias, sean cuales fuesen, no son tales que pueda trazarse

(29) *De Trinit.*, VII, 4, n. 9. (PL, XLII, 941).

una línea divisoria nítida entre el punto de vista latino y el griego, como apunta P. “Los más sabios de los latinos eran plenamente conscientes de que la doctrina trinitaria griega difería esencialmente de la suya propia”. Y más arriba se habla de vía *psicológica* (latina), contrapuesta a la *metafísica* (griega) que convergen al mismo término (p. 236). Sobre esta cuestión dice muy bien Schmaus: “In der Geschichte des Dreieinigkeitsglaubens wurde tatsächlich bald mehr die Einheit Gottes, bald die Dreipersonlichkeit betont, ohne dass das andere Element jeweils vernachlässigt oder gar geleugnet worden wäre. Das erstere Vorgehen findet man mehr im Abenland, das letztere mehr im Morgenland, wenngleich keines ausschliesslich *griechisch* oder *lateinisch* ist und keines von den Theologen, bei denen wir es finden, mit Ausschluss des anderen vertreten wird” (30). En tercer lugar, debería ponerse más de relieve que las discrepancias entre latinos y griegos, en el punto trinitario, radican, de modo especial, en el diferente contenido semántico que se atribuía a las palabras: *substancia* y *persona*; de donde la diversidad en la manera de hablar. “Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet... timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas... Quaesivit qui tria diceret, et dixit substantias sive personas, quibus non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit...” etc. (31). Que en el fondo convenían latinos y griegos, lo nota justamente el mismo S. Agustín: “Quod de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum Graecorum consuetudinem, ea quae diximus oportet intelligi. Sic enim dicunt illi tres substantias, unam essentiam, quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam” (32).

En cuanto a S. Anselmo (P. pág. 239), es cierto, desde luego, que se inspira en el gran Obispo de Hipona, según indica el mismo Anselmo en el prólogo del Monologion y según se desprende de lo que allí dice en seguida: “Quod enim dixi summam trinitatem posse dici tres substantias, Graecos secutus sum, qui confitentur tres substantias in una persona eadem fide, qua nos tres personas in una substantia. Nam hoc significant in Deo per substantiam,

(30) *Bibl. d. Kirchenwäter*, 2. Reihe, Bd. XIII, Einl. p. XXVIII, München, 1935.

(31) S. AUGUST. *De Trinit.* VII, 4, n. 9. (PL, XLII, 941-942); cfr. n. 7 (l. c. 939).

(32) *Ibid.* n. 8. (l. c. 941).

quod nos per personam" (33). Por estas palabras aparece el influjo de S. Agustín, tanto en señalar la diversidad de terminología entre griegos y latinos, como en apuntar la coincidencia de los mismos en el fondo. Difiere, en cambio, Anselmo de Agustín, ante todo, en el motivo por el cual aquél piensa, como éste, que de suyo la palabra *persona* no conviene a Dios en plural (aunque ambos acepten el uso lingüístico común: tres personas). En efecto: según Agustín, *persona* expresa algo absoluto, esencial, de donde, si sólo se considera su contenido semántico, no es apta para designar pluralidad en Dios (34). Según Anselmo, influenciado por la definición boeciana: "persona est naturae rationalis individua substantia" (35), la pluralidad de personas se suele entender de modo que subsistan separadamente entre sí, de donde es menester que sean tantas las substancias, cuantas son las personas. "Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae" (36). Además, discrepan los dos teólogos, en que Agustín atribuye a los griegos la fórmula: "tres substantias, unam essentiam"; en cambio Anselmo les adjudica: *tres substantias in una persona*. ¿Porqué substituye aquí Anselmo la palabra *essentia* (=ousia) por *persona*? ¿Tal vez por acentuar la antítesis entre latinos y griegos? No da otra razón P. (pág. 239), ni es fácil hallar explicación histórica que satisfaga. En una carta de Anselmo ad *Bernardum eiusque monachos*, alude el Santo a la siguiente fórmula que, según él, es atribuida por S. Agustín, a los griegos. "Quod autem Graeci dicant in Domino unam personam, tres substantias, testatur beatus Augustinus in libro de Trinitate" (37). Por el contexto, la frase *in Domino*, lleva a dar un sentido cristológico a la fórmula. De hecho el pasaje de S. Agustín a que se alude, no parece ser otro que aquel tan famoso "Sic Deo coniungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis

(33) S. ANSELMI. ...*Opera omnia*, vol. I<sup>um</sup>, p. 8, ed. Schmitt, Fr. Sal., Seccovii, 1938. Vide ep. IV, 104 (PL, CLIX, 253) y epist. de Incarn. Verbi, en su segunda edición, cap. 16, ed. Schmitt, Floril. Patr. 28, p. 25, Bonnae, 1931.

(34) Cfr. *De Trinitate*, VII, 6, n. II (PL, XLII, 943). Sobre la varia interpretación que dan los escolásticos al pasaje, puede consultarse SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre d. hl. Augustinus*, pp. 148-149, Münster i. W., 1927.

(35) De persona et duabus naturis, c. III (PL, LXIV, 1343). Compárese ANSELMO, *Monol.*, cap. 79, Schmitt, vol. 1, p. 86.

(36) *Monol.*, cap. 79, Schmitt, p. 85.

(37) Cfr. el pasaje anselmiano en PL. CLIX, 254, (Ep. IV, 104). Esta carta, dirigida al Prior y monjes del monasterio de San Albano, debió escribirse durante la Sede Vacante 1093-1097; así SCHMITT, *Rev. Bened.* 48 (1936) p. 315, nota 2.<sup>a</sup>

fieret una persona, ac per hoc iam ex tribus, Deo, anima et carne" (38). Pero allí nada dice S. Agustín de los griegos. Por otra parte S. Anselmo en la cartra mencionada, antes del texto transcrito, alude a lo que él juzga formulismo trinitario de aquellos: "Sicut ergo nos dicimus in Deo unam substantiam esse tres personas, ita illi dicunt unam personam esse tres substantias" (39). Algo violento resulta suponer que, para apoyar tal afirmación en S. Agustín, adujo después S. Anselmo, equivocadamente el texto cristológico dicho, que nada tenía que ver, ni con la Trinidad, ni con los griegos. Mas al fin, la hipótesis no es del todo improbable.

El capítulo 12.º lleva el título *Unidad en la Trinidad*. Ocúpase de las enseñanzas de los capadocianos sobre las propiedades o distintivos de las divinas personas. P. defiende muy bien contra Harnack que estos PP. no abandonan el *homousios*. Reputa como injustas las acusaciones que durante la controversia arriana se les dirigían, de ser triteístas. Sin embargo falta el autor a la objetividad cuando afirma simplemente: "They themselves came out of the semi-Arian tradition" (p. 242). S. Basilio, lo mismo que S. Atanasio y S. Hilario, procuraba atraerse a los partidarios del *homoiousios*, pero no procedían de ellos, como ni de los adversarios del Espíritu, a quienes sobre todo, se esforzaba por reducir a la fe verdadera. Su línea tradicional era la niceno-atanasiana. En la elaboración doctrinal sobre la perfecta igualdad de las *hypostáseis*, en que insisten los capadocianos, contra los arrianos extremistas, P. ve acertadamente un golpe mortal al subordinacionismo; pero es inexacto considerar como reliquias de este error en la teología católica, las enseñanzas, acerca del principio *arché*, según la cual el ser divino posee su origen único en el Padre, si bien el autor mitiga aquella aserción, al asegurar que la prioridad lógica, no temporal, del Padre no envuelve superioridad. Tampoco satisface la fórmula con que se resume la doctrina trinitaria de los capadocianos: Dios es un objeto en sí mismo y tres objetos para sí mismo (to Himself) (p. 249). En efecto: las propiedades distintivas de las divinas personas estriban, según dichos PP., en las relaciones de origen. Así vg. el Nacian-

(38) *De Trinit.*, l. XIII, cap. 17, n. 22 (PL, XLII, 1031). Como es sabido, los PP. del Conc. Toledano XV aducían el texto, para defender la afirmación de S. Julián sobre las tres substancias en Cristo. Cfr. PL, LXXXIV, 517.

(39) l. c. 253.

ceno <sup>(40)</sup>. Acerca de la procesión del Espíritu a Padre per Filium, tiene razón P. en derivar esta fórmula del subordinacionista Orígenes. Pero eso no quiere decir que tal doctrina deba calificarse, como la de la *doble procesión del Esp. Santo*, ni como restos de subordinacionismo, a no ser en el sentido dicho de su procedencia origeniana, la cual por otra parte explica bien, como observa P. (al menos de algún modo) la aversión de los antioqueños a la fórmula *a Padre per Filium* <sup>(41)</sup>. La disyuntiva que se apunta = *doble procesión—proceder directamente a Padre* no es convincente. Si el Niseno vg. insiste en la procedencia del Espíritu per Filium, es que acentúa no precisamente una doble procesión, sino una procesión mediata <sup>(42)</sup>. Por otra parte hace resaltar P. atinadamente en un estudio minucioso de los textos que esta teoría contribuyó de hecho a reafirmar el sentido de la unidad divina, aunando en coherente y orgánica relación las concepciones mantenidas sobre las tres divinas personas (pp. 254-255). También se trata largamente el conocido argumento tan usado de los capadocianos: *mía energeía e. mía physis* (pp. 256-264).

El capítulo 13.º expone la aparición de una tendencia abstracta en el pensamiento cristológico-trinitario que llega a su culmen en Leoncio de Bizancio, movimiento de transición, hacia la lógica del pensamiento; en cierto sentido, paso del platonismo al aristotelismo.

Leoncio gustaba sobremanera del formulismo esquemático, lo cual le lleva a “*encajar la doctrina de la Trinidad en una asimilación verbal con la teoría de la Encarnación*”. Apasionado, por otra parte, de todo el sistema de la lógica aristotélica, se esfuerza por reproducirlo en teología. El resultado fué substituir metafísica constructiva con formalismo lógico, amenazando arruinar la doctrina de identidad de substancia (pp. XXXII; 265-266).

En efecto, la expresión cristológica leonciana dos *usiai* sólo puede significar *dos universales* o *dos análisis abstractos*. Consiguientemente, si Leoncio compara Trinidad y Encarnación, la antigua fórmula trinitaria tres *hypostáseis* y una *ousía* viene a querer decir solamente *un análisis de realidad en las tres Personas*, en vez de *una substancia concreta idéntica en las tres Perso-*

(40) Orat. 29, teol. 3.ª, n. 16 (Mason, p. 98, 6-8).

(41) (p. 250).

(42) Cfr. vg. *Adv. Macedonianos*—el título no es del Niseno—, PG, XI.V, 1308. Véanse además los textos citados por P. (p. 252).

nas (p. 273). Tal es, en síntesis, la opinión que P. se ha formado de Leoncio. Pintura, a la verdad exagerada, en sus rasgos principales. Ante todo, ya Yunglas refutó muy bien la afirmación de los que como Ermoni, inspirado en Loofs, acentuaban unilateralmente el aspecto *aristotélico* de Leoncio <sup>(43)</sup>. En su antropología y en su típica doctrina de la *enhypostasia* influye desde luego la psicología neoplatónica <sup>(44)</sup>. Pero además no debe pasarse por alto el puesto preferente que en la polémica de Leoncio ocupan los testimonios patrísticos; de ellos, como de fuente inagotable, ha bebido Leoncio, según él mismo refiere, su saber teológico y filosófico <sup>(45)</sup>. En especial se inspira en S. Basilio y S. Gregorio Nacianceno, al elaborar la metafísica teológica sobre *naturaleza (physis)* e *hypos-tasis*. Sólo que Leoncio expone estas ideas con una nitidez particular. "Su gran mérito consiste en haber analizado con una profundidad, una fineza, una precisión desconocida hasta entonces, los conceptos de *naturaleza* y de *hypóstasis* y de haber hecho recalcar sus propiedades y mutuas relaciones..." <sup>(46)</sup>. Al fijar la esencia del concepto *hypóstasis* en la existencia autónoma (*secundum seipsum esse*), Leoncio da el verdadero motivo porqué en Cristo no hay personalidad humana.

Por otra parte, obsérvese que la doctrina trinitaria sólo entra en las exposiciones leoncianas, como subsidiaria, como término de comparación con la cristología, punto céntrico de la apologética de Leoncio. Los elementos filosóficos que éste presenta en la cuestión trinitaria no son innovación suya. La insistencia en el *eidos* a propósito del *humousios*, corresponde a la acentuación del *koinon* en S. Basilio, al hablar de la *ousía* divina. Ciertamente que los conceptos *physis* y *ousía*, tienen su matiz peculiar; pero tal distinción ya desde S. Atanasio, descendiendo hasta S. Cirilo Alejandrino, ocurre en los escritos patrísticos <sup>(47)</sup>. Por lo demás nuestro teólogo bizantino claramente pretende dar un sentido concreto y no universal a las dos *physeis* o *usiai* en Cristo. Tan es así que precisamente emplea la analogía antropológica de la unión del alma y el cuerpo, entendiéndola, no como Aristóteles

(43) JUNGLAS, J. P., *Leontius v. Byzanz*, prol. VIII, Paderborn, 1908. (Forsch. z. Christl. Liter. u. Dogmengesch. VII, 3).

(44) Cfr. l. c., pp. 79, 150 y sigs.

(45) Ibid. pp. 40 y sigs.

(46) V. GRUMEL, *Dict. Th. Cath.*, IX col. 426.

(47) De lo cual da una sucinta idea WOLF, J. B., *Commentationes in S. Cyrilli Alex. de Spiritu Sancto doctrinam*, pp. 54-58, Herbipoli, 1934.

en sentido de dos substancias imperfectas, unidas para formar una naturaleza, sino de dos naturalezas *completas* *τέλειαι* *ουσίαι* (*phyeis*) para constituir un individuo <sup>(48)</sup>. Por eso insiste Leoncio, como reconoce P. (p. 270), en rechazar la posibilidad de una *ousía* que sea pura abstracción. De donde la ocasión de introducir las enseñanzas de la *henypostasia*, para resolver la dificultad: si toda naturaleza sin *hypóstasis* es una abstracción, también será *hypóstasis* la naturaleza humana de Cristo, puesto que existe. Leoncio resuelve el problema, introduciendo un medio: entre ser, por sí mismo, *hypóstasis* y ser *anypóstatos*, está el ser *henypóstatos* <sup>(49)</sup>. No se ve pues el peligro de arruinar la doctrina trinitaria de identidad de substancia que acentúa P. en las *aberraciones* de Leoncio, ni los demás ejemplos de esta época, aducidos por el autor (pp. 277-279) se refieren a la cuestión trinitaria, sino a la cristológica. Hacia el final del capítulo (pp. 279-280) y en conexión con la doctrina del teólogo bizantino, viene a tratar P. brevemente del Concilio de Calcedonia, pero en un tono injusto (despectivo, respecto del influjo de Occidente) no muy conforme con la seriedad y objetividad, de las que en general da pruebas el autor, como hemos visto. No hay para qué detenerse aquí en refutar estas apreciaciones arbitrarias; ni es la primera vez que plumas protestantes se han empleado en atacar dicho Concilio <sup>(50)</sup>. Un juicio ecuaníme de las enseñanzas cristológicas de la Asamblea y de sus resultados prácticos puede leerse en Tixeront <sup>(51)</sup>. La situación creada por el triunfo del formalismo—asegura P.—se restauró gracias a un escritor desconocido del s. VII, utilizado por S. Juan Damasceno (pp. 280-281).

Y con esto llegamos al último capítulo de la obra, donde se expone la doctrina de la coinherencia de las divinas Personas, por lo cual, según P., la situación se acaba de asegurar de modo permanente. La prevalencia del pensamiento abstracto había ocasionado un brote de triteísmo y la coinherencia fué la respuesta ortodoxa, formulada por el mismo pensador anónimo indicado.

En substancia, tal doctrina se reduce a la de Atanasio, Hilario

(48) JUNGLAS, l. c. p. 83 y *Lex. für Th. u. Kirche*, VI, col. 512.

(49) Con su claridad y sobriedad acostumbrada pone de relieve este punto TIXERONT, J., *Hist. des Dogmes* III, ed. 6.<sup>a</sup>, p. 155, París, 1922.

(50) Cfr. p. ej. RARNACK, A., *Lehrbuch d. Dogmengesch.* v. 2.<sup>b</sup>, ed. 4.<sup>a</sup>, pp. 396-398, Tübingen, 1909.

(51) *Hist. d. Dogmes*, III, ed. 6.<sup>a</sup>, pp. 97-98.

y Gregorio de Nisa (pp. 282-290). El término *perichóresis* que expresa dicha idea, era originariamente cristológico y fué transferido al campo trinitario, por los tiempos del Damasceno, que lo adopta, desde luego no mucho antes que éste, según pretendía Dornier (pp. 291-299; XXXIII).

Este postrer estudio es otra de las monografías filológicas verdaderamente atractivas e importantes del libro, por ser característica en los PP. alegados la noción de la *perichóresis*, para expresar la identidad de substancia en Dios.

Resumiendo podemos decir que el Dr. Prestige ha realizado una labor muy digna de encomio, al proporcionarnos tan precioso material patrístico, bien elaborado, orgánicamente concebido, objetivo y profundo, en su conjunto, y bajo el aspecto histórico-dogmático generalmente conservador y sensato en sus juicios, hechas las reservas que hemos apuntado, al ir recorriendo las diferentes secciones del trabajo.